

FILOSOFIA
HERMENÊUTICA II

ÍNDICE GERAL
(1975-1994)



REFLEXÃO

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

ISSN 0102-0269

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassú (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

Correspondentes no Exterior: Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Georges GUSDORF (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chatterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (Gidy).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Alberto Martins

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Pe. José Benedito de Almeida David

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

reflexão

ano XIX

nº 60

setembro/dezembro/1994

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 60
FILOSOFIA HERMENÊUTICA II**

**ÍNDICE GERAL
(1975-1994)**

**CAMPINAS, SP
1994**

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCAMP
Nº 1 . - Campinas: PUCAMP, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1994 foram publicados 60 fascículos em 19 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	07
------------------------	----

ARTIGOS

Denis Badia , A Hermenêutica da Escola de Grenoble	11
---	----

Wanderley Martins da Cunha , A imaginação simbólica na obra de Gilbert Durand	29
--	----

Óscar Pujol , Posmodernismo y tradición india	49
--	----

André Camlong , O discurso existencialista de Graciliano Ramos em Alexandre e Outros Heróis	64
--	----

Andreas Manos , A polêmica visão platônica de Democracia no Livro "H" da República	81
---	----

ÍNDICE GERAL	89
---------------------------	----

A - ÍNDICE DE AUTORES	95
------------------------------------	----

B - ÍNDICE TEMÁTICO	139
----------------------------------	-----

SOMMAIRE

Éditorial	07
-----------------	----

ARTICLES

Denis Badia , L'herméneutique de l'École de Grenoble.....	11
Wanderley Martins da Cunha , L'imagination symbolique dans l'oeuvre de Gilbert Durand.....	29
Óscar Pujol , Post modernité et tradition indienne.....	49
André Camlong , Le discours existentialiste de Graciliano Ramos chez Alexandre et d'autres herós	64
Andreas Manos , La polémique visée platonicienne de la démocratie, dans le Livre H de la République	81
INDEX GÉNÉRAL	89
A - INDEX D'AUTEURS	95
B - INDEX THÉMATIQUE	139

EDITORIAL

Apresentamos, neste número da Revista **Reflexão**, alguns aspectos do pensamento hermenêutico contemporâneo; escolhemos estudar mais profundamente a filosofia de Gilbert Durand, discípulo de Bachelard, bem como a ressonância de seus escritos na Escola de Grénoble. Os artigos de Denis Badia e de Wanderley Martins da Cunha tratam de pôr em relevo uma das mais importantes contribuições contemporâneas da filosofia francesa, a qual se desenvolveu tomando como ponto de partida a meditação de Durand.

O artigo de Óscar Pujol trabalha principalmente a contribuição da filosofia hermenêutica da Escola de Barcelona, da obra de Ortiz-Osés e do pensamento pós-moderno, para estabelecer uma ponte entre o pensamento ocidental e a tradição indiana.

André Camlong desenvolve sua meditação, tratando de encontrar uma resposta à questão: qual é a essência e a existência do homem?, tendo como ponto de referência a obra de Graciliano Ramos, na qual encontra a fusão de elementos folclóricos brasileiros e de elementos mitológicos, conduzindo a uma compreensão estética da vida.

Andreas Manos, da Universidade de Atenas, apresenta-nos as relações entre filosofia, ética e política, assinalando-as como valores insuperáveis de toda a vida filosófica platônica; trata de compreender nesta perspectiva a concepção platônica de democracia.

Além da matéria programada, estamos publicando neste número da Revista **Reflexão** o **ÍNDICE GERAL** que abrange os 60 números já editados desde a fundação da Revista. É constituído por um **ÍNDICE DE AUTORES**, em que as matérias publicadas são numeradas de 01 a 580 pela ordem alfabética dos autores, e por um **ÍNDICE TEMÁTICO**, que remete à numeração do Índice de Autores.

A Redação

ÉDITORIAL

On présente, dans ce numero de Reflexão, quelques aspects de la pensée herméneutique contemporaine; on a choisi d'étudier en profondeur la philosophie de Gilbert Durand, disciple de Bachelard, et le retentissement de ses écrits dans l'École de Grenoble. Les articles de Denis Badia et de Wanderley Martins da Cunha s'occupent donc de mettre en relief une des plus importantes contributions contemporaines de la philosophie française, celle que s'est développée prenant pour point de départ la méditation de Durand.

L'article de Oscar Pujol travaille surtout la contribution de la philosophie herméneutique de l'École de Barcelone, de l'oeuvre de Ortiz-Osés et de la pensée post-moderne, pour établir un pont entre la pensée de l'Occident et la pensée indienne traditionnelle.

André Camlong déroule sa méditation essayant de trouver une réponse à la question: quelle est l'essence et l'existence de l'homme?, ayant pour point de repère l'oeuvre de Graciliano Ramos, dans laquelle il trouve la fusion des éléments folkloriques brésiliens et des éléments mythologiques, et aboutissant à une compréhension esthétique de la vie.

Andreas Manos, de l'Université d'Athènes, nous présente la relation entre la philosophie la philosophie et la politique, l'éthique et le politique, comme des valeurs insurmontables de toute la vie philosophique platonicienne, et il essaye de comprendre, dans cette perspective, la conception platonicienne de la démocratie.

Nous publions dans ce numero de la Revue **Reflexão**, en plus des sujets déjà établis, le **sommaire général** des soixante numéros publiés depuis la fondation de la Revue. Ce sommaire général est composé d'un **index d'auteurs**, dans celui-ci les sujets publiés sont numérotés d'1 jusqu'à 580, selon l'ordre alphabétique des noms d'auteurs; et d'un **index thématique**, lequel renvoie à la numérotation de l'index c'auteurs.

La Rédaction

A HERMENÊUTICA DA ESCOLA DE GRENOBLE

Denis BADIA
(USP)

RESUMO

O autor aborda a influência do pensamento de Gilbert Durand no desenvolvimento da Escola de Grenoble, a partir da constituição de um novo espírito antropológico de um pensamento holonômico, propositores de uma hermenêutica dos símbolos que encontra similaridades com as de Kerényi, Eliade, Bachelard.

RÉSUMÉ

L'auteur étudie l'influence de la pensée de Gilbert Durand dans l'essor de l'École de Grenoble, prenant pour point de départ la constitution, dans cette École, d'un nouvel esprit anthropologique et d'une pensée holonomique, qui ont proposé une herméneutique des symboles pareille à celles de Kerényi, Eliade, Bachelard.

Gilbert Durand matriciando a Escola de Grenoble, por certo que seus colaboradores herdarão não só a perspectiva hermenêutica do autor, mas também o legado a partir do qual se recorta a antropologia do Imaginário de Durand. Isso, evidentemente, dentro do "politeísmo epistemológico"¹ ou dentro de um "pluralismo coerente de hermenêuticas"², portanto, com os matizes que definem as vozes específicas desde um solo comum. Esse solo comum compreende um duplo quadro de referência: o "novo espírito antropológico"³ remete ao "pensamento tradicional"⁴ como mostrou

Garagalza⁵, mas também, ao “pensamento holonômico”⁶, como mostrou Paula Carvalho⁷.

Num sentido mais profundo e mais amplo, o pensamento tradicional que fornece os horizontes para a compreensão da obra de G. Durand são, segundo Garagalzar, a Escola de Eranos e “a hermenêutica oriental de Corbin”. Entretanto, G. Durand se refere à “figura tradicional do homem”⁸ e à “desfiguração filosófica”⁹. Mas, no esteio do próprio G. Durand¹⁰, poderíamos compreender o pensamento tradicional como abrangendo a hermenêutica antropológica na antropologia simbólica¹¹, assim como a hermenêutica esotérica na tradição iluminista e hermesiana¹². Vejamos rapidamente os vetores de cada uma das vertentes.

Com relação à Escola de Eranos, trata-se do círculo fundado por Jung em 1936, funcionando em Ascona há cinquenta anos ininterruptamente. Garagalza definiu o orientação como Gnose de Eranos: “... suas investigações são interdisciplinares e constelam um tipo de gnose que, a partir da arquetipologia jungiana e da mitologia comparada, procura fundar uma antropologia hermenêutica do sentido, em polêmica com o agnosticismo da razão específica do moderno raciopositivismo”¹³. É preciso se distinguir, como lembra Corbin, desde o Congresso de Messina, que a Gnose não se confunde com os movimentos gnósticos do início da era cristã. Por gnose devemos entender um “conhecimento salvífico”, diz Corbin, envolvendo um duplo referencial: uma hermenêutica simbólica e o “mundus imaginalis”¹⁴, por onde virá o legado do “estruturalismo gnóstico e da hermenêutica docetista”¹⁵ de G. Durand. Não nos cabe aqui detalhar essa “lógica dos orientais”¹⁶, mas observamos que se trata, com Eranos e com Corbin, da proposta e do desenvolvimento de uma “hermenêutica simbólica”¹⁷ e, de passagem, cabe desde já observar que o acesso a Eranos (e Corbin era membro do Círculo) funciona ao modo do que Jung gostava de chamar de “electio”: tratava-se mesmo de uma “ecclesia spiritualis...”¹⁸ e esse “convite” a Eranos acabará por definir um vetor privilegiado na Escola de Grenoble, envolvendo autores como Faivre, Servier, Wunnenburger, etc., em suma, aquilo que Paula Carvalho chamou de “vertente arquetipal”¹⁹ da Escola de Grenoble. A hermenêutica simbólica consiste

em receber o legado dos hermeneutas marginalizados, “ocultados”, sob o pejorativo de “filosofia oculta” ou “ocultismo”: G. Durand refere-se, aqui, à “Naturphilosophie” romântica, com seu elo na magia renascentista²⁰, aos poetas malditos das “correspondências e similitudes”²¹, e, enfim, aos “hermeneutas suspeitos”²² da psicologia profunda e da ciência das religiões (sobretudo Jung, Kerényi, Eliade, Corbin, Dumézil... em suma, a Escola de Eranos). Reconhecemos porque G. Durand fala na elaboração de uma antifilosofia, pois opõe filosofia e tradição, em particular a filosofia ocidental²³, precisamente pela “catástrofe averroísta do século XIII”²⁴ que, com a morte de Avicena e a partida de Ibn’Arabi, perdeu o sentido do Imaginal, ficando destarte reduzida ao dualismo remontando a Aristóteles e que encontra seus fundamentos filosóficos e científicos no cartesianismo. Não só por isso se trata de uma anti-filosofia, mas também porque assume a tradição hermética ou hermesiana: sabemos que a Tradição ou pensamento tradicional²⁵ é um pensamento operativo pelos símbolos, um pensamento simbólico ou uma hermenêutica simbólica tendo a ver com outra concepção de homem - como no pensamento esotérico o “homo latomus”, o “homo proximi orientis”²⁶, etc. -, em suma, com a “figura tradicional do Homem”²⁷ desfigurada pela filosofia ocidental. Mas tem a ver também com outra concepção de homem tal como desvendada pela antropologia simbólica²⁸ que evidencia outras concepções de tempo e espaço, por meio dos quais a história se torna uma das formas de temporalidade e, mais precisamente, desde o solo greco-judaico cristão conjugado ao “espírito do capitalismo”, torna-se o “mito da história” ou o “mito do ocidente”²⁹. É nesse sentido que G. Durand falará numa “anti-história da anti-filosofia”³⁰ e desvendará essas estruturas anti-filosóficas que despontará no “retorno do mito”, como veremos. Antes, entretanto, vejamos a matriz do pensamento holonômico.

O “novo espírito antropológico” e a “ciência do homem” desenvolve-se não mais só pelo lado Tradição mas também pelo lado Ciência, a partir da herança bachelardiana do “NES 1980”: trata-se do “novo espírito científico” 1980 ou o “pós-Bachelard”³¹ que define a ciência holômica dos já referidos colóquios. Lidamos aqui também com um pensamento simbólico tão bem evidenciado num texto de David Bohm³², cujo caráter hermesiano da referida ciência também é

destacado por exemplo, por James Hillman³³. Para lá das oposições entre Tradição e Ciência, como tão bem evidenciado por G. Durand no seu comentário, no Colóquio de Veneza ao texto de Basarab Nicolescu³⁴, e da correta oposição entre Ciência e Poesia, em que se debate Bachelard, apesar de Durand mostrar que ela se resolve numa polarização³⁵, há uma confluência entre Tradição e Ciência e Ciência e Poesia, por onde definir uma nova abordagem da filosofia. Vejamos esses passos. Inicialmente é valorizada a “transdução” como “abordagem poético experimental” da realidade mediando-se a função simbólica e tornando-se método³⁶. A seguir G. Durand se refere, no Colóquio Holonômico “O Espírito e a Ciência: nº 2 Imaginário e Realidade”, chamado de Colóquio de Washington, organizado por Jean Charon, ao seguinte: “penso realmente que nosso “bassin sémantique” é o de uma gnose. Charon expõe, por exemplo, uma gnose, quer, dizer, um saber unitário, certamente um saber unitário com suas diversificações, mas em seu termo como um “processo unitarizante”, se posso assim me expressar. Trata-se indubitavelmente de uma posição gnóstica. É como uma gnose, um saber mais ou menos integral, que evidentemente atemoriza os detentores de um saber, puramente localizado sociologicamente, e diversificado, isto é, sem relação unificadora. Eis porque atualmente há um medo terrível, que recentemente observei na Imprensa, de que a gnose retorne, pois isso aconteceria em detrimento dos inquisidores e das inquisições. Ora, para retoma, o “bassin sémantique” genérico, ainda há inquisidores, mas as inquisições são amplamente denunciadas pela corrente de civilização que aqui estamos vivendo nesse Colóquio, ainda quando tais inquisições pesem grandemente sobre as pessoas e os pesquisadores. Tais indivíduos são dissidentes. Vivemos uma fase de grande dissidência gnóstica³⁷. Portanto, seja em termos de Tradição, seja em termos de Ciência, lidamos com a “fenomenologia da Gnose” e “a Gnose como situação existencial” e, a caminho dessa nova filosofia, G. Durand³⁸ dará mais um passo no “pós-Bachelard”, ao dizer: “o pós-Bachelard, que o final de nosso século XX está vivendo, esboça um saber global - muito próximo das figurações do Hermetismo, do Renascimento ou das “Naturphilosophie” românticas - que, sem abusar, podemos novamente chamar de “gnoses”, ou seja, de saber integral integrando num plano de igualdade heurística o

“sabe racional” e o “saber imaginário”. Não é por acaso que os jovens filósofos farejaram um “novo romantismo” atualmente emergindo. Do mesmo modo, toda antropologia, mais ou menos confessadamente, manifesta um retorno a uma abordagem “compreensiva”, semelhante a do hermetismo e fazendo do mito de Hermes o mito piloto de nosso tempo... ninguém deverá estranhar ver reunidos, em nosso CRI-Greco 56, antropólogos e “literatos”. Essa aliança entre o que outrora fora pesado positivismo sociológico e fantasia - ou devaneio, retomando o termo de Bachelard - artística e exigida pelo “Chreodos” epistemológico em que nos situamos pela convergência dos saberes. É nessa “nova aliança” que está a ativa compreensão dessa “grande mudança”, em que claramente se empenha a reflexão do terceiro milênio³⁹. Enfim, a desembocadura na “nova filosofia”.

Gilbert Durand marca simultaneamente o caráter antropológico, hermenêutico e filosófico da antropologia do Imaginário, que é a rigor uma antropologia profunda - “(referindo-se a Eliade) penso numa antropologia profunda, antropologia que vai procurar por detrás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas mesmo etnográficas que vai procurar a coerência significativa profunda...” - e uma “filosofia geral” centrada no pensamento simbólico⁴⁰. Mas o símbolo, mostra-o Durand⁴¹, se dinamiza nas grandes configurações do “sermo mythicus”, contra as “desmitologizações” e “desmitizações”⁴², Gilbert Durand fala numa dupla desmistificação: desmistificação desse pensamento desmitizado - que se move na falsa antinomia historicista e filosófico ocidental do mito e da história como tão bem analisou Corbin⁴³ - e com Eliade, numa “desmistificação às avessas” - reencontrar o numinoso e o sagrado sob o profano, como fundamento dele. Fala portanto em “retorno do mito”⁴⁴, que tanto é a elaboração da “mitologia” quanto o “reencantamento do mundo” como projeto vetor escatológico. Diz B. Durand: “o fundamento da Antropologia e do Anthropos é precisamente esta constelação - e volto a uma pergunta que ontem me foi posta sobre a relação do mito e do arquétipo - é esta constelação de entidades (como dizia Rudolf Otto ao definir a religião) numinosas de nós mesmos. O que significa que são imperativas. Kant falava de um imperativo categórico para justificar a moralidade ao lado da razão pura. Nesse caso, podemos falar de um imperativo mitológico ou

mitogênico do Homem na suas “démarches” primárias e espontâneos e na démarche secundária do estudo, que é a sociologia, a psicologia, enfim, tudo que nós fazemos... Mas isto que se perfila no horizonte é uma espécie de filosofia geral: é a isso que chamo mitodologia, que é simultaneamente uma filosofia geral da metodologia e da epistemologia da Antropologia, e ao mesmo tempo uma desinscrição ontológica que confina com uma teologia, mas uma teologia discreta, uma teologia sem teólogos e sobretudo sem clérigos, teologia um pouco como a que sonhou o meu amigo Ruyer em “La gnose de Princeton”...”⁴⁵.

Como nos advertia Durand em correspondência pessoal⁴⁶, devemos sempre destacar que o “homo symbolicus” se perfaz no “homo religiosus”⁴⁷. Enfim, se consideramos com Paula Carvalho⁴⁸ que “Antropologia” em G. Durand compreende tanto a secundariedade das escolas antropológicas quanto o solo fundante da antropologia profunda como antropologia filosófica geral, como primariedade portanto; se consideramos com G. Durand que o juramento tríplice desse “antropólogo” é um juramento hermesiano - “... não deve o antropólogo postar, em sua alma e em sua consciência, sob pena de in-significância, o que eu chamaria de “juramento de Hermes”? tríplice juramento, como seria de se esperar, afirmando de início que o homem é uma constante com relação qual podemos, na melhor dar hipóteses, prever as recorrências; a seguir, que o homem é a ambiguidade paradigmática, a multiplicidade antagonista, o paradoxo criador; enfim que o homem é o modelo primordial - a própria imagem de Hermes para o qual todo universo que ele usa não é senão um espelho, quer dizer, um símbolo... tríplice juramento que precisamente funda a arte e a ciência do antropólogo sobre a recorrência, o paradoxo e a similitude”⁴⁹ -; enfim, se consideramos o denso texto “Archétype et Mythe”⁵⁰ de G. Durand, veremos que se elabora, por um lado, uma arquetipologia e, por outro lado, uma mitodologia, ambas sendo “escândalos epistemológicos e antropológicos”, pois ambas têm como fundo e desembocadura a gnose.

Sintetizando, que pontos e vetores hermenêuticos caracterizam a Escola de Grenoble? Em síntese, Paula Carvalho diz que se trata da ontologia e da epistemologia da “unitas multiplex” e da

axiologia da gnose, que um politeísmo epistemológico na comunidade científica da “Galáxia do Imaginário”⁵¹ no CRI-GRECO 56 infletrá mais no sentido de teor arquetipal e de pertença ao Círculo de Eranos, ou mais num sentido de teor idiográfico e fenomenológico de pertença às abordagens do cotidiano”⁵². Mais especificamente seriam os seguintes elementos: a. uma concepção de tradição como hermenêutica simbólica; b. uma concepção holonômica de ciência; c. a oposição ao “paradigma clássico” e a adoção de um paradigma holonômico⁵³; d. a transdução como método; e. a remitização e o reencantamento do mundo como projeto-vetor escatológico; f. a visão “gnóstica” de mundo: 9. o imaginário como paradigma.

O que é o imaginário? Há uma concepção comum dos membros da Escola de Grenoble?

Num balanço crítico, feito no famoso colóquio de Córdoba (“Science et Conscience, les deux lectures de l’Univers”), em 1980, Gilbert Durand, no texto “Orphée et Iris 80: l’exploration de l’Imaginaire”, G. Durand diz que “o universo das polissemias simbólicas” definem uma concepção partilhada, onde o “Imaginário é o universo das polissemias simbólicas que constituem o domínio dos conjuntos psico culturais”⁵⁴. O autor desdobra nesse solo comum “balizas hermenêuticas”, em cinco blocos de proposições. São elas: 1. o pluralismo descontínuo constitutivo; 2. a constituição sistêmica dos conjuntos semânticos; 3. a indecidibilidade ou “salto” semântico da mudança; 4. as lógicas implicadas pelo domínio do imaginário são lógicas do terceiro incluído; 5. um sistema de sistemas pode, por sua vez, dar conta de uma homologia existente entre a formulação matemática e o procedimento poético em sua liberdade⁵⁵.

Com relação à primeira: a partir de uma série de estudos⁵⁶, Durand extrai três conclusões: as polissemias simbólicas ou conjuntos psicoculturais são “sistemas heterogêneos de conjuntos imaginários onde a coerência taxinômica dos grandes complexos míticos e simbólicos supõe a modelização matemática do descontínuo”⁵⁷; por conseguinte não há possibilidade de redução de um conjunto ao outro, seguindo-se o valor e a opção pelas “hermenêuticas instaurativas”⁵⁸; enfim aí estão os fundamentos do politeísmo epistemológico ou pluralismo coerente das hermenêuticas.

Com relação à segunda: considerando os trabalhos lógico-epistemológicos de Lupasco⁵⁹, G. Durand e Y. Durand mostraram que a “coerência dialética tetrapolar”⁶⁰ aplicava-se ao dinamismo do imaginário em geral e que, se não há redução, há entretanto transformação possível porque o Outro habita na profundidade do Mesmo, isto é, um conjunto coerente e patente de imagens, aquilo que é manifesto, existe porque potencializa outro conjunto, que é o implícito e o latente. Portanto, um conjunto de imagens sempre é regido por uma tensão dialética ou por uma “conflitorialidade”⁶¹ cabendo-lhe com melhor definição a figura do “oxímoron”, como diz Durand, por meio da qual uma entidade semântica torna-se diferente de seu estado lexical presente. Essa polivocidade ou equivocidade, como o chama Ricoeur⁶², mostra que a definição da identidade sempre é referência a uma alteridade, como diz Durand; portanto, como mostrou a história da psicanálise⁶³ e o “descentramento das filosofias da consciência”⁶⁴, trata-se da introdução da dimensão do inconsciente na dinâmica do simbólico. Nas palavras de Durand: “René Thom tem razão ao afirmar que o simbólico emerge do conflito entre dois critérios de Identidade: há uma identidade espaço temporal ou substantiva que instaura o ente, e uma identidade semântica ou epitética que instaura um conjunto de atributos compreensivos, de “ter”. Toda forma simbólica, porque é simbólica, opera sempre uma disjunção unitiva pois o dinamismo do símbolo repousa, ao mesmo tempo, num princípio de relativização indefinida dos significantes substantivos que o significam e num princípio próximo ao evidenciado em física por d’Espagnat, o “princípio de não separabilidade que assegura, através de todos os avatares do significante, a coerência, a unidade e a universalidade do significado. Tal princípio questiona, em física, a causalidade, e em simbologia a “não separabilidade” semântica (as localizações semânticas) funda, ao mesmo tempo, o arquétipo e a sincronicidade estudados por Jung, assim como a “contemporaneidade” descoberta por Spengler⁶⁵.”

Com relação à terceira: mais uma vez Durand recorre à teoria das catástrofes considerando a catástrofe absoluta (o desaparecimento do sistema) e “o ciclo de histerésis” de um sistema (a repetição dos estados passados). No primeiro caso ocorre a destruição do sistema pela queda de potencial ou de tensão dialética,

o que significa em termos de polissemia simbólica tratar-se de uma “de-simbolização” por entropia do simbolizante ou por saturação, acarretando a transformação dos símbolos em sistemas e signos como Schnetzler, membro do CRIGRECO 56 tão bem vem estudando. No caso do “ciclo da esterese” há uma reequilibração porque a saturação não chega aos limites, como mostraram Sorskin e Bergson. Atinge-se a baliza da “enantidromia” tão bem estudada por Jung⁶⁶. Entretanto, nessa “bifurcação” o sistema “salta” e se reequilibra sendo entretanto impossível prever e controlar o que vai se seguir: trata-se de uma indecidibilidade-limite. Segundo G. Durand no campo do imaginário essas conclusões devem ser radicalizadas porque não lidamos aqui com sistemas macroscópios (a matéria energia-física e a matéria energia-biológica de Lupasco)⁶⁷, dotados de previsibilidade e determinismos: um sistema simbólico estará sempre sujeito ao “equilíbrio contraditorial” por saltos ou catástrofes indecidíveis. E isso por duas razões: primeiro, devido ao próprio conflito das identidades e o autor enuncia uma “lei”: “uma mudança é indecidível na razão direta de sua carga semântica, isto é, de sua carga em significado, e em razão inversa de sua precisão de localização lexical, de sua identidade espacial⁶⁸. Segundo, porque desde os trabalhos de Lupasco e seus discípulos⁶⁹, no domínio do imaginário lidamos não com “sistemas assimétricos contradicionais como o macro-físico e o biológico, mas com “sistemas simétricos “contraditoriais”, como o microfísico e o psíquico, esses últimos, como “sistemas T”, definem a matéria-energia-psíquica e os sistemas simbólicos que são seus produtos, de modo que o universo dos sistemas psicossimbólicos é o universo do “contraditorial” ou da “conflitorialidade”. Segue-se uma importante conclusão axiológica e pragmática: a crítica à noção de projeto no paradigma clássico, ou seja, sem se chegar ao pendente anarquista de Maffesoli e à inexistência de projeto⁷⁰, podemos pensar um projeto-vetor-escatológico - diferente do projeto em Marx ou em Sartre como o faz Tacussel com as “consciências dissimultâneas”⁷¹. Trata-se realmente de um ponto de debate na Galáxia do Imaginário: entretanto, o reencantamento do mundo pede a ação de um NEP (novo espírito pedagógico)⁷², sem se falar da “intervenção problemática” na culturálise de grupos⁷³. Estaríamos, não obstante, dentro do espírito da hermenêutica durandiana se pensássemos que

toda projetividade se desenvolve à maneira do “princípio de individuação” tal como Jung demonstrou em “Psicologia e Alquimia”⁷⁴, fato que de modo bastante interessante e instigante conflui de certo modo com o procedimento da Arte-Ação⁷⁵ em Teixeira Coelho.

Com relação à quarta: trata-se simplesmente da Razão Outra⁷⁶.

Com relação à quinta: trata-se da transdução e do pós-Bachelard, que já mencionamos acima.

G. Durand insiste numa precisa conceituação de imaginário e de aparelho simbólico⁷⁷, conquanto o tenha feito de modo sistemático fundamentalmente sobre o aparelho simbólico, deixando indicações esparsas, porém coerentes, sobre o “imaginário”. Posteriormente Edgar Morin⁷⁸ e Paula Carvalho⁷⁹ prosseguiram nas elaborações nocionais do imaginário e aparelho simbólico. A nosso ver uma tarefa de síntese integrativa se faz necessária, agora, não só porque se trata de um “paradigma dos membros da “Galáxia do Imaginário” - sobretudo porque vão haver duas infleções nocionais em que deveremos insistir, com o próprio G. Durand, para que não se tornem ontológicas, mas sim heurísticas -, mas também porque após toda a história dos iconoclasmos⁸⁰, aparentemente reaparece o universo das imagens nos mídia, mas de um modo banalizado... e novamente iconoclasta. E sobretudo porque, no discurso acadêmico, reaparece a utilização do imaginário no mesmo sentido banalizado, senão vulgar mesmo: e isso não porque remeta a “outras entradas para o imaginário”, mas porque tal uso está eivado de pressuposições de um conhecimento vulgar circulando por um “paradigma clássico” banalizado. Quais sejam as pressuposições: a oposição entre real e imaginário, com a “realidade” sendo dada como algo evidente de per si e objetiva, ao passo que o imaginário continua sendo, no melhor dos casos, a fantasia, de que falava Paracelso. Tal pressuposição co-envolve outra, conhecida como “teoria do reflexo” (Lukàcs)⁸¹, daí o imaginário sendo mera “fumaça superestrutural:...⁸² e outras tantas pressuposições a definirem o realismo ingênuo e vulgar. Concluindo, faremos indicações no sentido da referida síntese integrativa.

E, inicialmente, está a questão prévia da “função simbólica”⁸³: a partir da hermenêutica de Cassirer, e seus

prolongamentos em Crespi - também do CRIGreco 56, poderemos dizer que a realidade é uma assíntota porque lidamos com redes de leitura ou interpretações. Sem se cair num “construtivismo radical”⁸⁴, sem cairmos também na “culturologia”⁸⁵ ou nas radicalizações da “razão cultural”⁸⁶ e, enfim, sem cairmos no solipsismo epistemológico⁸⁷ - apesar de serem melhores soluções do que o realismo ingênuo e vulgar -, será a noção-chave de “trajeto antropológico” em G. Durand que nos permitirá encaminhar o equacionamento hermenêutico entre real e imaginário porque o “trajeto antropológico” é a noção-chave da hermenêutica antropológica ou hermenêutica simbólica em G. Durand: o autor diz explicitamente que ele é o “trajeto do Sentido”⁸⁸.

Em “Orphée et Iris 80” G. Durand definira, como vimos, o imaginário como o universo das polissemias simbólicas ou o domínio dos conjuntos psicoculturais. Trata-se, na concepção de Paula Carvalho, daquilo que ele chama concepção abusiva de imaginário⁸⁹, ou abrangente, na medida em que o imaginário e o universo da Cultura passam a ser homólogos senão sinônimos. O autor chega a essa conclusão, não por essa via, que é a que mostramos, mas depurando outra concepção de imaginário, expressa por G. Durand no já referido Colóquio de Washington, onde o autor diz que “imaginário é o campo geral da representação humana sem qualificação explicativa ou prático”⁹⁰. Paula Carvalho despoja essa conceituação do explicativo ou prático para reencontrar a acima referida concepção abrangente do imaginário. Porque, se introduzirmos o explicativo e o prático teremos o que P. Carvalho vem chamando uma “concepção analítica ou cartográfica” do imaginário, isto é, dos componentes do domínio do imaginário. Aqui, retomando outra concepção do imaginário em G. Durand, em convergência com a concepção de Edgar Morin (desenvolvida nos quadros do CRIGreco 56), poderíamos ter uma abordagem analítica da noção de imaginário. Vejamos, G. Durand diz em “As estruturas anti- do Imaginário” que o Imaginário é o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens⁹¹. E E. Morin em “O paradigma...” que, no circuito da hominização, “a cultura se insere complementarmente na regressão dos instintos (programas genéticos) e na progressão dos instintos organizacionais...”⁹².

Anotando adiante que a cultura “é um capital de competências simbólico-organizacionais” que integram a noosfera⁹³. Assim “as representações”, símbolos, mitos, idéias são englobadas simultaneamente pelas noções de cultura e noosfera. Do ponto de vista da cultura, constituem-lhe a memória, os saberes, as programações, as crenças, os valores, as normas. Do ponto de vista da noosfera, são entidades feitas de substância espiritual e dotadas de certa existência⁹⁴. Agora, retornando à definição de Durand, se o nível dos conceitos é induzido arquetipicamente⁹⁵ e se o imaginário tem suas raízes na corporeidade dos schèmes, que por sua vez induzem os próprios arquétipos⁹⁶, Paula Carvalho extrai de G. Durand o imaginário como “o capital inconsciente de gestos do sapiens”⁹⁷. Teríamos, assim, na concepção específica e analítica de imaginário, o domínio do arquetipal ou das invariâncias e universais do comportamento “genus homo”, e o domínio do idiográfico ou das variações e modulações do comportamento do homem inserido em contextos culturais específicos e unidades grupais. O domínio arquetipal coincide com o universo dos “schèmes”, gestos e arquétipos genotípicos em G. Durand (a que ele acrescentou as noções de “chreodos” e de campos morfogenéticos por sob os schèmes), recobrando também o “núcleo duro” da arquetipologia em Morin⁹⁸. Já o domínio idiográfico coincide com o universo das imagens simbólicas das idéias e dos mitos, subentendidos pelos arquétipos fenotípicos em G. Durand. Tratando-se do “ideário e da “Imaginária”⁹⁹, recobre o “núcleo duro” das “logomorfias”¹⁰⁰ em E. Morin, assim como o “núcleo turbilhonar” do “onirismo”, cujas raízes estão entretanto na “arquetipologia”. Temos, assim, de acordo com o caráter bifronte do símbolo, Sinn-Bild, um bifrontalismo do imaginário, voltado para o domínio arquetipal e/ou o domínio idiográfico, mas não de modo ontológico, mas de modo heurístico. Isto é, o bifrontalismo induz uma “dupla vertente do/no imaginário” e uma dupla tendência dos estudos sobre o imaginário que, entretanto, devem ser preservados como óticas estratégicas de enfoque pois estão num mesmo circuito que é definido pelo “trajeto antropológico”. Realmente G. Durand mostra que o trajeto antropológico é a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas emanando do meio cósmico e social”¹⁰¹. Ora, o domínio

arquetipal apresenta o primeiro pólo de definição, e o domínio figural o segundo pólo.

Entretanto o “trajeto do Sentido” é o circuito entre os pólos, ou como G. Durand precisa melhor, falando em “trajetividade”, “o trajeto não é trajetória de **um corpo**, mas constitui os dois pólos semânticos de um objeto que habita **somente** no movimento do trajeto”¹⁰². Por isso que a “dupla vertente” é circunscrita pelo bifrontalismo do Imaginário tratando-se fundamentalmente de uma estratégia de abordagem; mas, realmente, e aqui concordamos com P. Carvalho, não há como negar o fato de que a vertente arquetipal da hermenêutica dos símbolos mantém estreitas relações com a “Gnose de Eranos”, aceitando fundamentalmente Jung e o inconsciente coletivo, ao passo que a vertente idiográfica ou fenomenológica está mais ligada às matrizes alemãs da sociologia do cotidiano e, de qualquer modo, não aceita o legado junguiano, e portanto o inconsciente: daí fenomenológica, como Maffesoli deixa claro.

NOTAS

(1) AUGRAS, Monique., “A Favor de um Politeísmo Epistemológico”, Comunicação ao Encontro Nacional de Psicologia, Juiz de Fora, mimeo., 1990.

(2) idem.

(3) DURAND, Gilbert., **Science de l’homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique**. Paris, Berg International, 1979.

(4) Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle (13-20 juillet 1973), **René Guénor et l’actualité de la pensée traditionnelle**, sous la direction de René Allean et Marina Scriabine. Milano, Archè, 1980.

(5) La Gnosis de Eranos: G. Durand, por Luis Garagalza IN VERJAT, Alain - **El Retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas**. Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre, 1989, p. 133.

(6) Colloque de Cordoue, **Science et Conscience, les deux lecturers de l’Univers**. Paris, Stock, 1980. Colloque de Fès, L’Esprit et la Science (I). Paris, Albin Michel, 1982.

(7) PAULA CARVALHO, J. C., **Antropologia das Organizações e Educação: Um ensaio holonômico**. R. J., Imago Ed., Coleção Tempo e Saber, 1990, Cap. 1.

(8) DURAND, G., **Science de l’homme et tradition**, op. cit., Cap. I.

(9) idem, cap. II.

(10) idem, Cap. V e Le Statu du Symbole et de l’Imaginaire aujourd’hui IN **La Foi du Cordonnier**, op. cit.

(11) Estamos nos referindo aos trabalhos de M. Leenhardt, de M. Griaule e G. Dieterlen, de M. Leirus, de G. Calame-Griaule, de D. Zakan, de J. Servvier, de R. Bastide, de J. Favre-Saada, de J. Duvignaud, mas também aos trabalhos de P. Radin, de M. Eliade e de alguns trabalhos de E. De Martino.

- (12) VIATTE, Auguste - **Les Sources Occultes du Romantisme, Illuminisme et Théosophie (1770=1820)**: La Génération de l'Empire (II). Paris, Librairie Honoré Champion, 1979.
- (13) **El Retorno de Hermes**, op. cit., p. 132.
- (14) CORBIN, H. - **Corps Spirituel et Terre Céleste**: de l'Iran magdée à l'Iran Shiite. Paris, Bucht/chastel, 1979.
- (15) DURAND, Gilbert - Taches de l'Esprit et Impératifs de l'Être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste. IN **Eranos Jabrhuch**, vol. XXXIV, 1965, E. J. Brill, Leiden.
- (16) JAMBET, Christian - **La logique des Orientaux**: Henry Corbin et la science des formes. Paris, Éditions du Seuil, Collection L'Ordre Philosophique, 1983.
- (17) GARAGALZA, Luis - **La interpretación de los símbolos**: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual. Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre 1990.
- CORBIN, Henry - Herméneutique spirituelle comparée. IN **Face de Dieu, face de l'homme**: Herméneutique et soufisme. Paris, Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1983.
- (18) BUONAIUTI, Ernesto - Ecclesia Spiritualis. IN **Spirit and Nature**: papers from the Eranos Yearbooks. Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series XXX, I, 1972.
- (19) Cf. esse trabalho a p.
- (20) Referência a M. Ficino, Pico della Mirandola, G. Bruno, Paracelso e C. Agrippa; referências a Coleridge e Baudelaire; referencias a Jung, Corbin, Eliade, Dumézil e Lupasco. Cf. Capítulo I desse trabalho.
- (21) **El Retorno de Hermes**, op. cit, p. 133 e seguintes.
- (22) **Science de l'Homme et Tradition**, op. cit., Cap. II.
- (23) Cf. referência (4).
- (24) **Science de l'Homme et Tradition**, op. cit., capítulos III e IV.
- (25) idem capítulo I.
- (26) Cf. referência (11).
- (27) ELIADE, M. - Notes sur la mythologisation de l'histoire. IN **La Galaxie de l'Imaginaire**: dérive autour de l'oeuvre de G. Durand Maffesoli, M. (org.). Paris, Berg International, 1980.
- CORBIN, H. - Philosophie Iranienne de Philosophie comparée. Téhéran, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, 1977.
- SERVIR, J. - **Les forges d'Hiran**: la Bible et l'Occident. Paris, Berg International, 1985.
- (28) Cf. referência (25).
- (29) DURAND, G. - Les grands changements ou l'après Bachelard. IN Cahiers de l'Imaginaire: **L'Imaginaire dans les sciences et les Arts**. Toulouse, Privat, 1988.
- (30) BOHM, D. - L'imagination et l'ordre impliqué. IN Colloque de Cordue, op. cit., p. 451 a 456.
- (31) HILLMAN, James - La mesure des événements: la proposition 117 de Proclus dans la perspective d'une psychologie archétypique. IN Colloque, op. cit., p. 283 a 302.
- (32) NICOLESCU, Basarab - La Nature du réel et la nouvelle vision de la science. IN Colloque International de Venise op. cit., p. 27 a 62.
- (33) DURAND, G. - Science et conscience dans l'ouvre de Gastion Bachelard. IN **L'âme tigrée, les pluriels de psyché**. op. cit.

- (34) "a relação com a realidade poderia se fazer por meio desse método que H. Lefebvre ou B. Mandelbrot chamam de "trasdução". Raciocínio e procedimento quer irredutíveis à dedução e à indução, une à tomada em consideração de uma realidade em seu "envolver", isto é, sua instabilidade, a referenciação ao imaginário possível. "Utopia experimental" que tenta dar conta da experiência e do possível, que, distanciada das construções abstratas a priori e da submissão ao real e ao sentido comum, explora o virtual realizável. Assim, os adeptos da investigação empírica e os adeptos da teorização obrigatória ("construção" de objetos teóricos) são postos no mesmo saco. E na utilização mediatizada dos elementos (que são tomados como elementos e não em si) particulares e característicos de cada uma dessas duas atitudes que está a apreensão poético-científica da realidade". (M. Maffesoli) apud **Imaginária e Culturanálise de Grupos**, PAULA CARVALHO, J. C., São Paulo, 1990 (mimeo), p. 165, nota 197.
- (35) Colloque de Washington, **L'esprit et la science (II)**, op. cit., p. 144.
- (36) PUECH, H. C. - Phénoménologie de la Gnose. IN **Enquête de la gnose I: la gnose et le temps**. Paris, Gallimard, 1978.
- JONAS, H. - Le Syndrome gnostique: typologie d'une imagination et d'une sensibilité. IN **La Religion Gnostique** (trad. Louis Evrad). Paris, Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1978.
- (37) Cf. referência (29), p. 12 e 13.
- (38) DURAND, G. - **Mito, Símbolo e Mitologia**, (trad. H. Godinho e V. Jabouille). Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 93.
- (39) _____ . L'Univers du Symbole. IN **Le Symbole**. Edité par Y. E. Ménard. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Sdstrasbourg, Faulté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, 1975.
- (40) _____ . Archétype et Mythe. IN **Mythes et Croyances**, Paris, Editions Lidis, t. V, 1985.
- (41) CORBIN, H. - **En Islam Tranien**: aspects spirituels et philosophiques I (le shiisme duodécimain). Paris, Gallimard Tel, 1971, Cap. IV.
- (42) ELIADE, Mircea apud DURAND, G. - **Reaux Arts et Archétypes**: la religion de l'art. Paris, P. U. F., 1989, p. 5.
- (43) SIRONNEAU, J. P. - O retorno do mito e o imaginário sócio-político. (trad. J. C. Paula Carvalho) IN **Revista EEUSP**, S. P., vol. XI (1/2): 277-310, 1985.
- (44) DURAND, G. - **Mito, Símbolo e Mitologia**, op. cit., p. 111.
- (45) Correspondência pessoal mantida durante 1989, 1990 e 1991.
- (46) DURAND, G. - 'homme religieux et ses symboles. IN **L'homme et le Sacré**. Direction de J. Ries, Paris, Payot, 1989.
- (47) PAULA CARVALHO, J. C. - **Energia, símbolo e magia**: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, mimeo, 1985, vol. 2 (Conclusões).
- (48) DURAND, G. - **Science de l'homme et tradition**, op. cit. p.
- (49) Cf. referência (40).
- (50) **La Galaxie de l'Imaginaire**, op. cit., supra.
- (51) Notas da disciplina "A Culturanálise de Grupos", ministrada na ECA-USP em 1990 e na FEUSP em 1991, citando, de G. Durand, "Archétypes et Mythes" e "Beaux-Arts et Archétypes".

(52) **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., Cap. I e Quadros da p. 221 e 223.

(53) DURAND, G. - Orphée et Iris 80: l'exploration de l'imaginaire IN **Colloque de Cordue**, op. cit., p. 308 e 310, 311.

(54) Idem, p. 308 a 316.

(55) G. Durand refere-se ao pluralismo das formas simbólicas de Cassirer, ao pluralismo dos arquétipos de Jung, Hillman, ao politeísmo dos valores de Weber, ao novo politeísmo de Miller, e à teoria das catástrofes de R. Thom, ao lado do triguncionalismo sócio-cultural indo-europeu de Dumézil, a que poderíamos acrescentar o "gênio do paganismo" de M. Augé.

(56) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 IN op. cit., p. 308.

(57) DURAND, G. - **L'Imagination Symbolique**. Paris, P. U. F., 1976. (capítulo III).

(58) LUPASCO, S. - **Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie**. Paris, P. U. F., 1951.

_____. **L' énergie et la matière psychique**. Paris, Julliard, 1974.

(59) PAULA CARVALHO, J. C. - A(s) lógica(s) da Energia: dos trabalhos de Lupasco a algumas implicações educativas e antrooporganizacionais IN **Noética**, Vol. 3, nº 1, Jan/ Jun., 1971, Universidade Camilo Castelo Branco.

(60) BEIGBEDER, M. - **Contradiction et nouvel entendement**. Paris, Bordas, 1972.

(61) RICOEUR, P. - **Finitud y Culpabilidad** (trad. Sanchez Gil). Madrid Taurus, 1969 (p. 245 e seguintes).

(62) ELLENBERGER, H. F. - **A la découverte de l'inconscient**: Historie de psychiatrie dynamique. (trad. J. Feisthauer). Villeurbane, Simep Editions, 1974.

(63) RICOEUR, P. - **De l'interprétation**: essai sur Freud. Paris, Seuil, 1965 (Livre I).

(64) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 IN op. cit., p. 309, 310.

(65) "Literalmente, caminho em sentido contrário; tomado a Heráclito, exprime o antagonismo do devir, a idéia de que o que é se transforma em sentido contrário (...) Chamo de "enantiodromia" o aparecimento da contraposição inconsciente sobretudo no evolver temporal. Tal fenômeno característico produz-se quase sempre quando uma tendência extremamente unilateral domina a vida inconsciente, de modo estável no inconsciente; inicialmente ela se manifestará pela inibição do rendimento consciente e depois levará, progressivamente, ao colapso dessa orientação bastante unilateral, impondo-se-lhe". (JUNG, C. G. - **Types Psychologiques** (trad. Y. Le. Lay). Gémève, Librairie de l'Université Georg et Cie S. A., s/d, p. 424-425).

(66) LUPASCO, S. - **Les trois matières**. Paris, Julliard, 1960.

_____. - **L'énergie et la matière vivante**: antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène. Paris, Julliard, 1974.

(67) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 In op. cit., p. 311 e 312.

(68) Vejam-se os trabalhos dos colaboradores de M. BEIGBEDER e de P. FAYSSE, da Universidade de Laval.

(69) MAFFESOLI, M. - Le paradigme esthétique IN **George Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne**. P. Watier (org.), Paris, Méridiens/Klincksieck, 1986.

(70) TACUSSEL, P. - **L'attraction-sociale**: la dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

(71) DUBORGEL, B. - **Imaginaire et Pédagogie**: de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes. Paris, Le soir/rire qui mord, 1983.

(72) Cf. referência

(73) JUNG, C. G. - **Psychologie et Alchimie**. (trad. H. Pernet et R. Cahen). Paris, Buchet/Chastel, 1970. (1ª e 2ª Partes). Trata-se de um processo, com escansão de etapas, móveis entretanto e reversivas, dotado de teleologia, sendo entretanto o Centro uma assintota, de modo que o perfazimento da trajetória não é linear e nem pode ser "planejado".

(74) "Ação, de seu lado, é um processo com início claro e armado mas sem fim especificado e, portanto, sem etapas ou estações intermediárias pelas quais se deva necessariamente passar - já que não há um ponto terminal ao qual se pretenda ou espere chegar" (TEIXEIRA COELHO, J. - **O que é ação cultural**. São Paulo, Editora Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1989). Dissemos que conflui "de certo modo" com Jung... Mas a "moto contrário" ... realmente, como insiste Paula Carvalho citando o Maffesoli do livro "La Connaissance Ordinaire" e de "L'éthique de l'esthétique", apesar dos protestos, Teixeira Coelho estaria mais próximo das considerações de Maffesoli do que parece admitir...

(75) MAFFESOLI, Met SANSOT, P. - Pour une Raison Autre: à propos de l'oeuvre de G. Durand IN **Sociologie de la Connaissance** (J. Duvignaud éd.). Paris, 1982.

(76) Cf. referência (39).

(77) MORIN, E. - **La Méthode**. 3. La Connaissance de la Connaissance/1. Paris, Seuil, 1986.

..... - **La Méthode**. 4 Les idées: leur habitat, leur vie, leurs moulurs, leur organisation. Paris, Seuil, 1991.

(78) Cf. referência (47), vol. 2, Parte C, p. 685 a 835.

(79) DURAND G. - **L'Imagination symbolique**, op. cit. (Capítulo I).

(80) LUKACS, G. - **Estética (I)**. (trad. M. Sacristan). México, Grijalbo, 1966.

(81) ATLAN, H. - **Entre le cristal et la fumée**: essai sur l'organisation du vivant. Paris, Seuil, 1979.

(82) CASSIRER, E. - **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. (trad. C. Gerhard). México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

JUNG, C. G. - The Transcendent Function. IN **The Collected Works of C. G. Jung** (Vol. 8) (trad. R. F. C. Hull). London, Routledge and K. Paul, 1960.

CRESPII, F. - **Médiation symbolique et société**. Paris, Librairie des Méridiens, 1983.

(83) GLASERFELD, E. Von - Introduction à un constructivisme radical. IN **L'invention de la réalité**: contributions au constructivisme (P. Watz Lawick, dir.) Paris, Seuil, 1988.

(84) WHITE, L. - **The science of culture**. New York, Farrar-Strauss, 1949.

(85) DAHLINS, M. - **Au coeur des sociétés**: raison utilitaire et raison culturelle. (trad. S. Fainzang). Paris, Gallimard, 1980.

(86) FOERSTER, H. Von - Notes pour une épistémologie des objets vivants. IN **L'Unité de l'homme**: 2. Le cerveau humain. Paris, Seuil, 1974.

(87) DURAND, G. - Structures et Métalangages. IN **Efigures Mythiques et Visages de l'Oeuvre**: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris, berg International/l'Île Verte, 1979.

(88) PAULA CARVALHO, J. C. - Uma visão recapitulativa e perspectiva sobre o perfil culturalanalítico e o imaginário grupal. IN **Aspectos do Imaginário de Grupos de Alunos do 2º Grau numa Culturalanálise de Duas Etnoescolas e de Uma Escola Urbana**: Colégio Iavne, Liceu Pasteur e E. E. P. S. G. João Pedro Ferraz. FEUSP/CNPq, 1992-1993, p. 97 a 115 (mimeo).

- (89) Colloque de Washington, op. cit., p. 123.
- (90) DURAND, G. - **Les structures anthropologiques de l'Imaginaire**, op. cit., p. XVI.
- (91) MORIN, E. - **Le paradigme perdu: la nature humaine**. Paris, Seuil, 1973.
- (92) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit.
- (93) idem, p. 113.
- (94) DURAND, G. - **Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire**, op. cit., p. 63.
- (95) idem, p. 61.
- (96) PAULA CARVALHO, J. C. - **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., p. 45.
- (97) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit., p. 113 e seguintes.
- (98) PAULA CARVALHO, J. C. - **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., p. 46.
- (99) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit.
- (100) DURAND, G. - **Les Structures anthropologiques de l'imaginaire**, op. cit., p. 38.
- (101) Cf. referência (29), p. 13.

A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA NA OBRA DE GILBERT DURAND

Wanderley Martins da CUNHA

Mestrando em Filosofia da PUCCAMP/CNPq

RESUMO

O presente artigo expõe, sinteticamente, a teoria de Gilbert Durand sobre a imaginação simbólica, abordando a noção de símbolo e a perspectiva histórico-crítica de tendências hermenêuticas recentes. Aponta, inicialmente, o autor as contribuições de Freud, de Lévi-Strauss, de Jung, de Bachelard para a hermenêutica do símbolo. Passa, então, a examinar a teoria geral do imaginário de Durand, afirmando a presença da estruturação simbólica na raiz de todo e qualquer pensamento e devolvendo à imagem dignidade ontológica e gnoseológica. Segundo o autor, Durand constrói, dessa forma, uma filosofia do imaginário que o próprio Durand denomina "fantástica transcendental".

RÉSUMÉ

Cet article présente la théorie de Gilbert Durand sur l'imagination symbolique en étudiant la notion de symbole et la perspective historique-critique des tendances herméneutiques récentes. L'auteur décrit, initialement, la signification que Durand attribue au symbole, montre les contributions de Freud, de Lévi-Strauss, de Jung, de Bachelard à l'herméneutique du symbole et examine la théorie générale de l'imaginaire de Durand en affirmant la présence de la structure symbolique dans la racine de toute pensée et en restituant à l'image la dignité ontologique et gnoseologique. Selon l'auteur, Durand construit ainsi une

philosophie de l'imaginaire qu'il nomme "fantastique transcendente".

INTRODUÇÃO

Gilbert Durand, nascido na França em 1921, é professor de Sociologia e Antropologia Cultural na Universidade de Grenoble II. Discípulo de Bachelard, procurou completar antropologicamente a investigação inaugurada pelo filósofo do não em **A Psicanálise do Fogo**. À luz da Escola de Eranos (co-fundada por Jung), Durand elabora uma hermenêutica simbólica, na qual adota uma atitude mitologista: a linguagem mítica é apresentada por ele como o solo nutrício das demais. O pensamento durandiano vai matriciar a Escola de Grenoble, constituída em torno do domínio pluridisciplinar do imaginário, estando seus membros, de algum modo, ligados ao CRI (Centre de Recherche sur l'Imaginaire).

Há um crescente interesse despertado pela obra de Durand na Europa e no Brasil. As categorias durandianas têm sido utilizados em teses de mestrado e doutorado na Universidade de São Paulo. Na nossa opinião, mediante o que acabamos de afirmar, faz-se necessário uma compreensão melhor da obra de Durand, um exame sistemático de seus textos sobre a imaginação e sobre as estruturas antropológicas do imaginário. Com certeza, pela amplitude e originalidade de seus enfoques, Gilbert Durand tornou-se referência obrigatória aos estudiosos interessados na hermenêutica, sobretudo, na hermenêutica de expressão francesa.

Procuraremos, neste trabalho, fazer uma apresentação sumária da teoria durandiana acerca da imaginação simbólica. Inicialmente, abordaremos a noção de símbolo e a perspectiva histórico-crítica de tendências hermenêuticas recentes que Durand nos oferece. Seguindo, apresentaremos a sua teoria geral do imaginário e examinaremos, logo após, a fantástica transcendental proposta por nosso autor. Terminaremos analisando a metodologia que Durand elaborou a partir de sua visão teórica.

I - OBSERVAÇÕES FUNDAMENTAIS

Para uma melhor compreensão da obra de G. Durand, faz-se necessário que entendamos, inicialmente, a sua noção de símbolo e o horizonte teórico a partir do qual surge a abordagem durandiana da imaginação simbólica.

Durand vê o símbolo enquanto “signo que remete a um indizível significado, sendo assim obrigado a encarnar concretamente essa adequação que lhe escapa, pelo jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas que corrigem e completam inesgotavelmente a inadequação”.¹ Podemos salientar, a partir dessa definição, que o símbolo se nos apresenta como pertencente à categoria do signo, situa-se no interior do modo indireto da representação do mundo pela consciência. Todavia, o símbolo refere-se a “um signo eternamente privado do significado”², ou seja, ele não está vinculado a uma coisa, mas a um sentido: evoca algo ausente ou impossível de ser percebido. Por conseguinte, a área predileta do simbolismo será o não-sensível (metafísico, inconsciente, sobrenatural...). O símbolo, recondução do sensível, do figurado a um sentido inacessível, vai tornar-se epifania, manifestação do indizível, pelo e no significante. “O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério.”³ Pelo que ficou dito, vamos encontrar, entre as duas partes constitutivas do símbolo (sinn-bild), uma heterogeneidade radical: instaura-se entre o significante e o significado uma dialética, uma tensão criadora inesgotável. Vai ser através do poder de repetição (redundância) que o símbolo vai superar essa sua inadequação fundamental, atingindo uma certa coerência entre a imagem e o sentido.

A dualidade (bipolaridade) presente no símbolo (sinn-bild) vai perpassar todo o âmbito da simbólica e vai ser a base para um amplo sistema de classificação dos símbolos proposto por Durand, conforme veremos mais adiante.

Um outro elemento que deve ser explicitado para um melhor entendimento da obra de Durand é o horizonte teórico no qual desponta seu pensamento.

Em **A imaginação simbólica**, Gilbert Durand nos oferece uma excelente perspectiva histórico-crítica acerca das tendências hermenêuticas mais recentes. Ele inicia seu estudo analisando o iconoclasmo que permeia todo o pensamento ocidental. O pensamento simbólico, nos moldes acima apresentados, enfrentará, ao longo da história, muitas oposições. Nosso autor vai apresentar as três etapas sucessivas do triunfo da explicação positivista (o dogmatismo teológico que não admite a liberdade de inspiração da imaginação simbólica; o conceptualismo aristotélico (averroísmo) e suas prolongações ockhamista e a semiologia positivista oriunda do cartesianismo) como os três estágios da gradativa extinção simbólica, da extinção do poder humano de relacionar-se com a transcendência.⁴

A nossa época redescobriu a importância das imagens simbólicas, devido à contribuição da psicanálise e da psicologia social que romperam com vários séculos de repressão e repúdio do imaginário. Todavia, “essas doutrinas só descobrem a imaginação simbólica para tentar integrá-la na sistemática intelectualista estabelecida, apenas para tentar reduzir a simbolização a um simbolizado sem mistério”.⁵ A psicanálise freudiana, o funcionalismo de Dumézil e o estruturalismo de Levi-Straus, reduzindo o símbolo a um signo, vão ser colocados, por nosso autor, no quadro das hermenêuticas redutoras.

O criticismo de E. Cassirer teve o mérito de orientar a filosofia para o interesse simbólico. Mas, realmente, vão ser as pesquisas jungianas que são restaurar o símbolo em sua dignidade criadora não-patológica. Sinteticamente, podemos dizer que Jung redescobre o caráter multifoco do símbolo: ele não se reduz a uma única coisa, mas remete a um ‘sentido espiritual’, a um ‘sistema de virtualidades’ (arquetipo). Para o autor suíço, a simbolização é ‘conjuntio’, unificação de pares opostos, é o elemento constitutivo do processo de individuação. Segundo Durand, encontramos, em Jung, uma concepção muito ampla da imaginação: ressaltando a função sintética do símbolo, Jung confunde a consciência simbólica criadora da arte e da religião, com aquela que produz as aberrações mentais.

Será Gaston Bachelard quem vai, na opinião de nosso autor, demarcar o bom e o mau uso dos símbolos. Para o filósofo do

“não” existem três setores, nos quais a utilização dos símbolos é bem diferente. No campo da ciência objetiva, o símbolo deve ser proscrito. O conceito tem melhor funcionamento quando livre de qualquer imagem de fundo. No setor dos sonhos, o símbolo se reduz a uma sintomática. No âmbito da expressão poética, deve-se explorar o poder de sugestão das imagens simbólicas.

Bachelard, adotando uma atitude desconfiada frente às pretensões absolutistas da ciência, vai tentar, ao longo de seu itinerário intelectual, uma ampliação dos horizontes da razão ocidental. Sua investigação vai então desembocar no estudo da criação poética, que se expressa através de palavras e metáforas, e no estudo dos devaneios. Para ele, o espírito científico e o espírito poético são os dois pólos da vida psíquica, mas considera o setor poético como precursor e reitor dos descobrimentos científicos.

Bachelard tem o mérito de propor o estudo do imaginário a partir do próprio imaginário; “La imagem sólo puede ser estudiada por la imagen, soñando imágenes tal como se componen en la ensoñación”.⁶ Semelhante proposta vai exigir uma metodologia apropriada: a fenomenologia dinâmica, que, ultrapassando todos os obstáculos do compromisso biográfico do autor ou do leitor, visa colher o símbolo em carne e osso.

As contribuições de Jung e Bachelard vão enquadrar-se no âmbito das hermenêuticas instauradoras, aquelas que amplificam o símbolo, ao contrário das hermenêuticas redutoras que consideram o simbólico mais como um epifenômeno.

Paul Ricouer, segundo Durand, examinando a dupla polaridade das hermenêuticas (uma arqueológica e desmistificadora, outra escatológica e remitizadora) vai propor que não se deve rejeitar nenhum desses métodos de interpretação antagônicos. Ao contrário, para ele, deve-se pensar essas hermenêuticas opostas como um pluralismo coerente, pois, como afirmamos mais acima, há um antagonismo coerente na estrutura do próprio símbolo (*sinn-bild*).

Na execução de seu projeto de pesquisas sobre a imaginação simbólica, Durand, seguindo a linha de pesquisa bachelardiana e servindo-se das obras poéticas de seu mestre, vai,

através de uma ampliação reinterpretaiva, propor a integração e compreensão da totalidade do universo do discurso humano: "... podemos nos interrogar mais uma vez, sem pegar a herança decisiva do filósofo do devaneio poético, sobre a totalidade do imaginário e dar acesso, na experiência da consciência, não só à poesia mas também aos velhos mitos, aos ritos que as religiões, as magias e as neuroses plagiam."⁷

Além de se fundamentar na proposta bachelardiana, o pensamento de Durand vai embasar-se também nas contribuições da escola de Eranos. Fundada em 1933 por Jung, a Escola de Eranos é o ponto de convergência de profundas investigações interdisciplinares no campo das ciências humanas. O círculo de Eranos se caracteriza por um conhecimento científico-gnóstico, buscando "la captación del sentido, el cual emerge no ya en el puro logos, en la reflexión racional y objetiva, sino en el nivel mas primario del mito, de la experiencia vivida y sentida (consentida)".⁸ O símbolo será, então, o único meio através do qual o sentido pode manifestar-se. Durand receberá da Escola de Eranos o legado de uma hermenêutica do sentido, de uma hermenêutica simbólica, fundada na tradição hermesiana que se caracteriza por uma visão co-implicadora dos contrários, rompendo com a separação dualista entre homem e cosmo, sagrado e profano, etc. As contribuições de Eranos vão definir a "vertente arquetipal" da Escola de Grenoble matriciada por Durand.

Assinalamos, embora de passagem, que o projeto subjacente à hermenêutica simbólica elaborada por Durand é a 'Bezauberung', 'reencantamento do mundo', 'remitização', redescoberta do sagrado sob o profano, portanto, uma 'desmistificação às avessas'.

Cumpramos, finalmente, que a obra de Durand só pôde ser implementada devido a uma concepção simbólica de linguagem: "El proyecto de Durand va a consistir en la interpretación del lenguaje según el **modelo del símbolo** (...) Bajo esta concepción simbólica, el lenguaje revela una virtualidad no meramente **gnoseológica**, sino también propiamente **ontológica**: el acceso del sentido a la **configuración** lingüística representa um trânsito a la existência, una **encarnación epifânica**."⁹ A concepção simbólica de

linguagem contrapõe-se radicalmente ao enfoque linguístico semiótico. Em "Estructuras y Metalenguajes",¹⁰ G. Durand nos oferece um exame crítico dos postulados de base da lingüística estrutural: 1) comunicação absoluta, homogeneização superficial e binarismo digital), contrapondo-os aos postulados de uso semântico e relativização do sentido, abertura em profundidade e polivalência analógica.

Os postulados que Durand propõe para uma nova lingüística vão fazer surgir uma nova concepção de estrutura, despojada de todos os caracteres dos estruturalismo formal (estrutura fechada, estática e vazia); a noção de estrutura que Durand defende refere-se mais a "un sistema de tensión antagonista (...) pero la energética del sistema se saca de otro sitio..."¹¹ A noção de estrutura torna-se transformacional, dinâmica, aberta ao conteúdo vivido, ao semantismo simbólico-arquetípico. Transforma-se, enfim, numa estrutura figurativa que explicita um sentido, que por própria natureza, se lhe escapa.

2 - TEORIA GERAL DO IMAGINÁRIO

Tendo apresentado as coordenadas intelectuais dentro das quais se situa o pensamento de Durand, sua noção de símbolo, a sua perspectiva histórico-crítica das tendências hermenêuticas e a sua crítica ao enfoque estruturalista de linguagem, podemos examinar, neste segundo momento de nosso texto, a teoria geral do imaginário durandiana.

Gilbert Durand procurou, dentro de seu projeto de pesquisas sobre a imaginação simbólica, elaborar uma teoria geral do imaginário que deveria abordar as profundas motivações das elaborações imaginárias, as suas estruturas, funções.

O pensamento ocidental relegou à imaginação o papel de "louca da casa", "fautora de erros e falsidades". Há uma desvalorização ontológica da imagem e uma desqualificação psicológica da função da imaginação. Analisando as teorias de Sartre, Bergson, Bentrano e Husserl acerca da imaginação, Durand vai apontar como equívoco dos mesmos, o não considerar a imagem como símbolo, provocando, dessa forma, a esterilização da fecundidade do imaginário.¹² Ao

contrário desses pensadores intelectualistas, nosso autor vai assumir a postura de outros estudiosos (Jung, Piaget e Bachelard) que consideraram em suas teorias o caráter simbólico das imagens: “é (...) na perspectiva simbólica que nos quisemos colocar para estudar os arquétipos fundamentais da imaginação humana”.¹³ De forma mais específica, Durand fará suas as intuições que sustentam a concepção geral do simbolismo em Bachelard: “a imaginação é dinamismo organizador e esse dinamismo organizador é fator de homogeneidade na representação.”¹⁴

Dessas duas intuições, depreende-se a afirmação da anterioridade cronológica e ontológica do simbolismo sobre toda significância individual, isto é, a afirmação da presença da estruturação simbólica na raiz de todo e qualquer pensamento; e a inversão do hábito de se estudar a imaginação à luz do pensamento lógico: “la imagem sólo puede ser estudiada por la imagen...”¹⁵, lembra-nos Bachelard. Enfim, o projeto durandiano, ao contrário da doutrina clássica ocidental, visa devolver à imaginação a dignidade ontológica e gnoseológica.

2.1 - As motivações das elaborações imaginárias

Um dos objetivos da teoria geral do imaginário durandiano é examinar as motivações simbólicas. Ao abordar essa importante questão, Durand afirma que: “todas as motivações, tanto sociológicas como psicanalíticas, propostas para fazer compreender as estruturas ou a gênese do simbolismo pecam muitas vezes por uma secreta estreiteza metafísica: umas porque querem reduzir o processo motivador a um sistema de elementos exteriores à consciência e exclusivos das pulsões, os outros porque se atêm exclusivamente a pulsões ou, o que é pior, ao mecanismo redutor da censura e ao seu produto - o recalçamento.”¹⁶ Para nosso autor, se queremos “estudar inconcreto o simbolismo imaginário”,¹⁷ evitando o reducionismo psicológico ou sociológico, devemos nos colocar dentro do chamado Trajeto Antropológico¹⁸ (trocas existentes ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e as intimações objetivas oriundas do meio social). Ou seja, há no seio de cada indivíduo/cultura uma dialética

entre as tendências instintivas e as coerções sociais/ambientais que vão se interrelacionar mediante esquemas, arquétipos e símbolos.

Apoiando-se na existência de um Trajeto Antropológico, a postura durandiana vai exigir uma metodologia apropriada que demarque os principais eixos de tal trajeto. Utilizando um método de convergência que tende a apresentar vastas constelações estruturadas por um certo isomorfismo dos símbolos convergentes e buscando uma classificação que integre todas as constelações que forem encontradas, Durand - apoiando-se na reflexologia Detcheriviana vai colocar em três dominantes reflexas (postural, digestiva e copulativa) as matrizes sensório-motoras nas quais as representações vão integrar-se. É a este nível que os grandes símbolos, por uma dupla motivação, vão se formar.

2.2 - As estruturas antropológicas do imaginário

Considerando que os conjuntos simbólicos convergem em torno de núcleos organizadores, que os símbolos constelam porque são variações sobre um arquétipo, faz-se necessário estabelecer uma arquetipologia que capte, em todas as manifestações humanas da imaginação, os aspectos invariantes do Trajeto Antropológico. Assim sendo, G. Durand, em suas pesquisas sobre a imaginação, procurou analisar quais seriam as estruturas do imaginário, entendendo-as como "protocolos normativos das representações imaginárias, bem definidos e relativamente estáveis, agrupados em torno dos esquemas originais".¹⁹ Em outros termos, elaborando uma arquetipologia geral como parte de sua teoria sobre a imaginação simbólica, Durand visa a captação das estruturas do imaginário que são as "constantes da imaginação simbólica do "sapiens", isto é, invariantes ou universais do comportamento simbólico".²⁰

Fundamentando-se na reflexologia da Escola de Lenigrado (confirmada posteriormente pelos estudos de Leroi-Gourham, Lupasco, Dumézil, Batiste, Thom, Apostel) Durand mostrará que as estruturas do imaginário são as seguintes:

1 - Estrutura esquizomorfa (heróica): fundamentada na dominante postural;

2 - Estrutura mística (antifrásica): fundamentada na dominante digestiva;

3 - Estrutura sintética (disseminatória): fundamentada na dominante copulativa.

Dado que “a tripartição das dominantes reflexas é funcionalmente reduzida pela psicanálise clássica a uma bipartição”,²¹ - já que há um parentesco entre a dominante digestiva e a dominante copulativa, ambas aparecem ligadas na evolução genética da libido - nosso autor vai propor o agrupamento das estruturas do imaginário em dois regimes do simbolismo: Diurno e Noturno.

Em As Estruturas Antropológicas do Imaginário, Durand consagrará os dois primeiros livros à explicitação do universo simbólico humano dividido nesses 2 regimes.

Nesta obra, antes de explicitar o regime estritamente diurno da imaginação, Gilbert Durand vai abordar aquilo que poderíamos denominar de “universo da angústia”: “um isomorfismo contínuo liga toda uma série de imagens díspares à primeira vista, mas cuja constelação permite induzir um regime multiforme da angústia diante do tempo”,²² que pode ser considerada a motivação profunda das produções imaginárias. O “universo da angústia” envolve imagens referentes à animalidade (teriomorfos), referentes às trevas (nictomorfos) e referentes ao abismo (catamorfos).

O Regime Diurno da imagem, segundo Durand, vai definir-se, de uma maneira geral, como o regime da antítese: “todo o sentido do Regime Diurno do imaginário é pensamento ‘contra’ as trevas, é pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja, contra cronos, o tempo mortal.”²³ A angústia do devir e da morte é afrontada pelo Regime diurno com uma atitude distinguidora, personificada pela figura do herói que enfrenta o monstro, empunhando a espada.

O Regime Diurno, conforme as análises durandianas, caracteriza-se nitidamente por estruturas esquizomorfos, cujos traços são:

1 - Idealização e recuo autístico: estabelecendo o poder de autonomia e de abstração do meio ambiente;

- 2 - Geometrismo: busca de simetria e gigantização;
- 3 - Diaretismo (Spaltung): vontade obsessiva de distinção e análise;
- 4 - Antítese polêmica: dualismo exacerbado.

Já no Regime Noturno da imagem, diferentemente do que ocorre no Regime Diurno, há uma busca de captação das forças vitais do devir: "Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atitude imaginativa, consistindo em captar as forças vitais de devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável imovência do tempo as securizantes figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio de devir parecem cumprir um desígnio eterno"²⁴ Conforme as próprias palavras de Durand, que acabamos de citar, o Regime Noturno vai exorcizar, sem ser pela antítese polêmica, a face terrificante do tempo através da inversão eufemizante e da busca do intemporal no seio mesmo da fluidez do tempo, agrupando, assim, duas grandes famílias de símbolos.

A primeira camada de símbolos que integra o Regime Noturno é constituída a partir da simples inversão do valor afetivo atribuído às faces do tempo, gravitando em torno dos gestos da descida e do acocoramento, concentrando-se nas imagens de mistérios e de intimidade, na procura do tesouro, do repouso e de alimentos terrestres. Essa primeira fase do Regime Noturno revela-nos algumas estruturas que Durand vai denominar de místicas:

- 1 - Redobramento e perseverança: tendência à repetição;
- 2 - Viscosidade do tema: dita um pensamento que não é constituído de distinção, mas de variações confusas sobre um único tema;
- 3 - Realismo sensorial: implica um apego ao aspecto concreto, colorido e íntimo das coisas (vivacidade das imagens);
- 4 - Minituarização (gulliverização) da representação: insistência na minúcia, na meticulosidade dos caracteres.

A segunda camada de símbolos do Regime Noturno vai caracterizar-se, conforme os estudos de nosso autor, por ser uma

constelação de símbolos que gravitam todos em torno do domínio do próprio tempo:

a) busca de um fator de constância no próprio seio do fluxo temporal (simbolismo cíclico do denário);

b) interesse pela função genética e progressista de devir (símbolos dialéticos e messiânicos representados pelo pau com rebentos do tarot). Essas duas categorias de símbolos pertencentes à segunda fase do Regime Noturno vão ter em comum “o serem mais ou menos, ‘histórias’, ‘narrativas’, cuja principal realidade é subjetiva e a que se costuma chamar de ‘mitos’”.²⁵ Elas vão revelar-nos quatro estruturas bem demarcadas, as estruturas sintéticas (disseminatórias):

1 - Coincidentia oppositorum e sistematização: harmonização de contrários e tendência às visões totalizadoras;

2 - Dialética dos antagonismos (Dramatização): a síntese aponta para uma coerência que protege as distinções, as oposições;

3 - Historização: descrição do passado visando anular a fatalidade da cronologia;

4 - Progressismo parcial (ciclo) ou total: presentificação do futuro com a finalidade de dominá-lo.

Embora o universo simbólico pareça, num primeiro momento, caos anômico, a análise durandiana - buscando estabelecer uma arquetipologia - foi capaz de perceber uma articulação interna, polarizações de imagens ao redor de esquemas dinâmicos e de arquétipos. Ligadas entre si, estas imagens vão formar constelações de símbolos coerentes, que convergindo em torno dos reflexos dominantes, delimitarão os dois regimes do imaginário, que nós acabamos de apresentar sumariamente.²⁶

2.3 - As funções da imaginação simbólica

Conforme salientamos mais acima, o imaginário tem sua origem numa reação contra a angústia do devir e da morte: “(...) a imaginação simbólica é dinamicamente negação vital, negação do nada da morte e do tempo.”²⁷ Fundamentada na dualidade mesma do símbolo, na sua natureza dialética, a imaginação vai exercer o papel

de mediadora, estabelecendo um acordo entre tendências antagonistas. O pensamento simbólico, por conseguinte, segundo Durand, apresentará fundamentalmente a função de equilíbrio antropológico,²⁸ reestabelecimento da homeostase aos níveis vital, psicossocial, antropológico restrito e escatológico.²⁹

A função de equilíbrio antropológico vai desdobrar-se, então, em quatro outras funções:

1 - Equilíbrio vital: esforço de melhorar a situação humana no mundo, através da eufemização imaginária da realidade e da morte;

2 - Equilíbrio psicossocial: a imagem desempenha o papel de fator dinâmico da reequilíbrio mental nos indivíduos e é fator de reequilíbrio sócio-histórico de uma determinada sociedade;

3 - Equilíbrio antropológico da espécie (equilíbrio humanista): possibilitar a compensação de nossa civilização tecnocrática através do acesso ao "pensamento selvagem";

4 - Equilíbrio escatológico: "Tanto o regime diurno como o noturno da imaginação reconduzem a uma infinita transcendência que se coloca como valor supremo."³⁰

3 - A FANTÁSTICA TRANSCENDENTAL

No 3º livro da obra **Estruturas Antropológicas do Imaginário**, Durand, interrogando-se acerca do sentido geral do semantismo das imagens, esboça uma filosofia do imaginário, denominada, segundo ele mesmo, de fantástica transcendental.³¹ Conforme salienta Garagalza, a proposta durandiana refere-se à aplicação do projeto transcendental kantiano à imaginação.³²

Gilbert Durand - mostrando que a universalidade e atipicalidade dos grandes arquétipos não podem ser negadas, nem pela psicologia caracteriológica, nem pelas pressões históricas - vai sustentar a transcendentalidade do imaginário. Toda a criação humana é governada pela função fantástica, que está na raiz de todos os processos da consciência.³³

A transcendentalidade da função fantástica vai fundamentar-se na existência de uma realidade idêntica e universal do imaginário, que constitui o “espaço fantástico”, verdadeira forma a priori de toda intuição de imagens.³⁴ Durand, baseando-se na imediatez insólita da imagem (que permite à imaginação manifestar-se sem harmonias temporais) e contrapondo-se ao kantismo que concede ao tempo a ‘condição de a priori de todos os fenômenos em geral’, vai conceber o espaço como “a forma a priori do poder eufêmico do pensamento, é o lugar das figurações uma vez que é o símbolo operatório do distanciamento dominado.”³⁵

O espaço fantástico vai possuir as seguintes propriedades, de acordo com as análises de Gilbert Durand:

1 - Ocularidade: refere-se ao caráter topológico profundo de qualquer imagem, é a aptidão para transformar sensações e percepções em temas visuais;

2 - Profundidade: refere-se ao fato de que “todo espaço (pensado) comporta, em si mesmo, domínio da distância que, abstraída do tempo, espontânea e globalmente registrada, torna-se ‘dimensão’”³⁵;

3 - Ubiquidade: “propriedade que a imagem tem de não ser afetada pela situação física ou geográfica: o lugar do símbolo é pleno”.³⁶

A razão de ser da função fantástica, que ergue-se contra o destino mortal, é o Eufemismo. Durand visa, na última parte de seu estudo sobre a fantástica transcendental, detectar as categorias funcionais desse eufemismo. Ele vai considerar categorias (elementos que condicionam a priori a possibilidade da experiência) da fantástica as próprias estruturas da imaginação: elas dão ao espaço suas dimensões afetivas: elevação e dicotomia transcendente, inversão e profundidade íntima, poder de repetição.³⁷

Cada estrutura do imaginário dita uma sintaxe e uma lógica. As estruturas esquizomorfos modelam as filosofias dualistas e a lógica da exclusão. As visões místicas do mundo e a lógica da denegação são ditadas pelas estruturas místicas. As estruturas sintéticas ditam, por fim, as filosofias da história e as lógicas dialéticas. Analisando esse trajeto de formalização do pensamento (onde o

semântico se endurece em semiológico), Durand enfatiza que o discurso se nos apresenta como o meio-termo entre a pura imagem e o sistema de coerência lógico-filosófico, constituindo um verdadeiro “esquematismo transcendental”. Esse esquematismo será “uma determinação a priori do antidesígnio, do eufemismo que vai colorir, no seu conjunto, todas as tentativas de formalização do pensamento”.³⁸ Será, enfim, a retórica que garantirá a passagem do semantismo dos símbolos ao formalismo da lógica, fundada no sentido próprio dos signos.

4 - MITODOLOGIA: MITOCRÍTICA E MITANÁLISE

A arquetipologia geral construída por Durand, elaborando o universo do comportamento humano como comportamento simbólico, vai desembocar no mito. No Regime Noturno, em suas estruturas sintéticas, as imagens arquetípicas ou simbólicas, por um dinamismo extrínseco, ligam-se umas às outras sob a forma de narrativa (mito). Durand usa o termo ‘mito’ numa acepção menos restrita do que a utilizada pelos etnólogos, podendo ser estendido como um sistema dinâmico de símbolos e arquétipos que tende a formar um relato. Assim concebido, o mito vai expandir-se em parábola, conto, fábula, relatos literários...³⁹

Durand defende a natureza última do mito nos processos de integração explicativa. “El mito, disseminación diacrónica de secuencias dramáticas y de símbolos, sistema último, asintótico, de integración de los antagonismos, constituye el último discurso, y este último discurso expresa en definitiva ‘la guerra de los dioses’”.⁴⁰ A guerra dos deuses que o mito relata é vista por Durand como o enfrentamento de forças antagonistas que se encontram na raiz do Homo Sapiens. Em outras palavras, nosso autor, assumindo uma postura mitologista, vê o mito como um relato fundador que estabelece a tensão antagonista fundamental para qualquer desenvolvimento do sentido.

A partir destas reflexões sobre a primazia do mito, Durand procurou elaborar uma verdadeira mitodologia, cujo objetivo é decifrar amplas orientações míticas de momentos históricos e culturais

(mitanálise), bem como descobrir o mito que subjaz a toda obra de arte (mitocrítica).

O termo mitocrítica foi criado em 1970 para significar “el uso de un método de crítica literária o artística que centra el proceso comprensivo en el relato mitico inherente, eomo Wesensehau, a la significación de todo relatos”.⁴¹ Como método de crítica literária, podemos caracterizar a mitocrítica como sendo uma síntese construtiva de diversas críticas literárias: crítica psicológica e psicanalítica (Baudoin, Mauron, etc); crítica existencialista (Doubrowsky); crítica estruturalista (Greimas, Jakobson, etc).

Concretamente, a mitocrítica pretende evidenciar, num autor ou obra de uma época, os mitos diretores e suas transformações significativas. Ela permite mostrar como um traço pessoal do autor influi na transformação da mitologia dominante, acentuando um ou outro mito diretor. Para que esse objetivo seja atingido, Durand propõe três passos metodológicos⁴², que apresentaremos resumidamente:

- 1 - Captar uma relação de temas obsessivos (redundantes) que formam a sincronicidade da obra;
- 2 - Examinar as situações dos personagens e decorados;
- 3 - Localização das várias interpretações do mito e as correlações entre uma interpretação de um mito com outros mitos de uma época determinada.

Extrapolando o âmbito do texto ou documento estudado para abarcar não só a situação existencial do autor, mas atingir as preocupações histórico-sociais, a mitocrítica vai exigir uma mitanálise do cunho mais sociológico.

O termo mitanálise vai definir, segundo Durand, um método de análise científico dos mitos com a finalidade de extrair deles não só um sentido psicológico, mas também um sentido sociológico.⁴³ Assim sendo, a mitanálise visa “delimitar los grandes mitos directores de los momentos históricos y de los tipos de grupos y relaciones sociales”⁴⁴ Em síntese, a partir da constatação da existência de um desnível antropológico entre instâncias míticas patentes e latentes, o procedimento metodológico da mitanálise consistirá em explicitar,

em determinada época, a presença de um mito dominante que tende a institucionalizar-se, detectando também a presença latente de contra-mitos.⁴⁵

Para terminar, importa notar que, na obra **De la mitocrítica al mitoanálisis**, Durand demonstra magistralmente a operatividade metodológica de sua 'mitodologia'. No livro em questão, nosso autor oferece-nos uma coleção de estudos aplicatórios de seu método. As análises centram-se em torno de duas hipóteses principais que demonstram e, simultaneamente, precisam a metodologia durandiana:

1 - Continuidade entre o imaginário mítico e as disposições adotadas pelos relatos culturais modernos;

2 - O comportamento concreto dos homens, precisamente seu comportamento histórico, repetem timidamente os cenários e as situações dramáticas dos grandes mitos.⁴⁷

CONCLUSÃO

Nosso objetivo, ao longo deste texto, foi o de fazer uma apresentação resumida de como Durand concebe a imaginação simbólica, tendo como referencial a análise de algumas de suas obras. Após termos examinado o cruzamento de forças, as coordenadas intelectuais básicas que sustentam a obra durandiana, nos detemos mais na apresentação do aspecto taxinômico-tópico-morfológico presente na teoria de nosso autor. Por fim, esboçamos a metodologia (mitodologia) proposta por ele.

Como conclusão (conclusão aberta, ponto de partida para novas investigações), gostaríamos, em primeiro lugar, de deixar indicada a presença, na obra durandiana, de um aspecto morfogenético-topológico-energético.

Para nosso autor, os universais do comportamento simbólico (detectados pela arquetipologia geral, interpretados filosoficamente na fantástica transcendental) vão ser, também, universais de socialidade e grupalidade. Assim sendo, Durand procura,

continuando suas investigações, amplificar a hermenêutica simbólica na direção de uma mitanálise grupal/organizacional/institucional, elaborando uma 'sociologia profunda'.

Embora não seja o nosso propósito inicial, queremos encerrar nosso trabalho apontando, sem entrar no mérito de cada um, alguns posicionamentos críticos que explicitam lacunas do pensamento durandiano:

1 - Garagalza salienta que o fundo gnóstico (sustentáculo da hermenêutica de G. Durand) mediante a existência de uma propensão ascensional (pela via iluminativa) no pensamento de nosso autor, pode levar a um desligamento absoluto do mundo e da história;⁴⁸

2 - Denis D. Badia faz referência, em sua tese de mestrado, ao "affaire Burgos". Segundo ele, o prof. Burgos opõe o antropólogo do imaginário ao "poéticien" do imaginário. Burgos sustenta que Durand elabora uma tipologia do imaginário que apresenta um caráter estático e de modelização, em oposição à intencionalidade do "poéticien";⁴⁹

3 - De acordo com o que encontramos na introdução do **Dicionário de Símbolos** de J. Chevalier e de A. Cheerbrant, Gilbert Durand, ao distinguir os dois regimes (diurno e noturno) de funcionamento do simbolismo, não permanece fiel à sua classificação tripartida do imaginário, fundada nas descobertas da reflexologia.

Indubitavelmente, o campo de investigação aberto pelas contribuições durandianas é bastante amplo e atraente, questionando a nossa cultura ocidental (e sua filosofia) marcadamente diurna e racionalista.

NOTAS

1. Gilbert DURAND, **A imaginação simbólica**, p. 19.
2. *Ibidem*, p. 12
3. *Ibidem*, p. 15
4. Cf. *Ibidem*, Cap I
5. *Ibidem*, p. 41
6. Citação feita por Luis GARAGALZA, **La interpretación de los símbolos**, p. 23

7. Gilbert DURAND, op. cit., p. 74
8. Luis GARAGALZA, op. cit., p. 24
9. Ibidem, p. 43
10. Gilbert DURAND, **De la mitocrítica al mitoanálisis**, Cap. II
11. Ibidem, p. 78
12. Cf. Gilbert DURAND. **Estruturas antropológicas do imaginário**. pp. 18-22
13. Gilbert DURAND, **Estruturas antropológicas do imaginário**, p. 24
14. Ibidem, p. 23
15. Cf. referência 6
16. Gilbert DURAND. **Estruturas antropológicas do imaginário**. p. 29
17. Ibidem, p. 29
18. Cf. Idem
19. Ibidem, p. 44
20. JC. de Paula CARVALHO, **Antropologia das organizações e educação**, p. 143
21. Gilbert DURAND, **Estruturas antropológicas do imaginário**, p. 41
22. Ibidem, p. 85
23. Ibidem, p. 130
24. Ibidem, p. 135
25. Ibidem, p. 194
26. Cf. Luis GARAGALZA, op. cit., p. 73
27. Gilbert DURAND. **A imaginação simbólica**, p. 99
28. Cf. Ibidem, p. 100
29. Cf. JC. de Paula CARVALHO, op. cit., p. 144
30. Gilbert DURAND, **A imaginação simbólica**, p. 108
31. Cf. Idem, **Estruturas antropológicas do imaginário**, p. 260
32. Cf. Luis GARAGALZA, op. cit., p. 26
33. Cf. G. DURAND, **Estruturas antropológicas do imaginário**, p. 272
34. Cf. L. GARAGALZA, op. cit., p. 26
35. Cf. G. DURAND, **Estruturas antropológicas do imaginário**, p. 281
36. Idem
37. Cf. Ibidem, p. 283
38. Ibidem, p. 284
39. Cf. Ibidem, p. 243
40. Gilbert DURAND, **De la mitocrítica al mitoanálisis**, pp. 30-31
41. Ibidem, p. 341
42. Cf. Ibidem, p. 343
43. Cf. Ibidem, p. 347
44. Ibidem, p. 350
45. Cf. ibidem, pp. 352-353
46. Luis GARAGALZA, op. cit., p. 105
47. Gilbert DURAND, **De la mitocrítica al mitoanálisis**, pp. 11-12
48. Cf. L. GARAGALZA, op. cit., p. 120
49. Cf. Denis BADIA, **Imaginário e Ação Cultural**, pp. 19-20
50. Cf. CHEVALIER e A. GHEERBRANT, **Dicionário de Símbolos**, pp. XXXIII-XXXIV (introdução)

BIBLIOGRAFIA

- BADIA, Denis. **Imaginário e Ação Cultural**, tese de mestrado, USP, 1994 (mimeografada).
- CARVALHO, J. C. de Paula. **Antropologia das Organizações e Educação: um ensaio holonômico**. Rio de Janeiro. Imago. 1990
- CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1993
- DURAND, Gilbert. **Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Lisboa, Editorial Presença, 1989
- _____ **A Imaginação Simbólica**. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1988
- _____ **De la mitocrítica al mitoanálisis**. Barcelona, Anthropos, 1993
- _____ **Mito e Sociedade**. Lisboa, A regra do jogo, 1993
- GARAGALZA, L. **La interpretación de los símbolos**. Barcelona, Anthropos, 1990

POSTMODERNISMO Y TRADICIÓN INDIA

Oscar PUJOL

Universidade de Benares

RESUMO

O autor examina a afinidade entre o pensamento pós-moderno como reação à modernidade e o pensamento indiano tradicional.

RÉSUMÉ

L'auteur examine l'affinité entre la pensée post-moderne, envisagée comme réaction à la modernité, et la pensée indienne traditionnelle.

El punto de partida de estas líneas es la constatación de una situación bien conocida pero no por eso menos peculiar. Me refiero a la fascinación que sienten las vanguardias teatrales occidentales por las formas tradicionales del teatro indio. Artaud, Grotowsky, Barba, Stanislawky, Brooks etc han bebido todos ellos en fuentes orientales a fin de robustecer en el registro de la teoría sus experimentos escénicos. El rol secundario otorgado al texto, la irrupción del silencio, el minimalismo del teatro pobre en el cual el escenario es el cuerpo, la ritualización del espacio dramático, la concepción helicoidal del tiempo, la continuidad de la acción teatral entendida más como decurso ambulante, que como curso o recorrido que nos lleva de un origen a un término, la importancia de la danza en la representación teatral etc. son todas ellas características comunes a la modernidad más rutilante y a las formas del teatro tradicional de la india como son el **kutiyattam** (kuriyátam), el **kathakali**, el **nautanki**, las **lilās** de Rāmà y Krsna etc. Recientemente en un

seminario sobre teatro asiático y europeo celebrado en Benarés tuvimos ocasión de perfilar estas semejanzas con un ejemplo concreto: el llamado Post-teatro creado por un autor español: Joseph Angel García y que cuenta con apasionados defensores y detractores.

El tema de esta ponencia es precisamente mostrar como estas coincidencias entre teatro novísimo y teatro tradicional se insertan en el marco más amplio de una nueva visión, cuya fe de vida es la eclosión, en esta segunda mitad de siglo, de una nueva corriente de pensamiento que promete o amenaza con clausurar una vieja episteme: el pensamiento ilustrado. Se trata como dice José María Mardones de 'una auténtica crítica de la razón ilustrada que, según Deleuze trata de **ilustrar la Ilustración**, y que según J. Habbermas, amenaza con destruir la misma razón'¹. Sea lo que sea y simplificando mucho las cosas, nuestro punto de partida es la afinidad entre pensamiento **posmoderno**, como reacción a la modernidad, y el pensamiento tradicional indio, interpretado desde una visión que se quiere posmoderna y no desde el reduccionismo con que la modernidad contempla la tradición. Por ejemplo el desmantelamiento de la historia, de la noción de progreso, de la pretendida objetividad científica, el fin de un humanismo ilustrado y de corto alcance que contempla al hombre exclusivamente como un ser social y no mítico y la aceptación de la imprevisibilidad esencial de la realidad, del devenir, como juego y no como evolución, de la exaltación de un presente continuo y por lo tanto eterno, la aparición de un pensamiento relativista y plural, no impositivo y reduccionista etc, hacen posible que el siempre difícil diálogo entre Oriente y Occidente sea hoy en día mucho más factible y fructífero de lo que era antes de la Segunda Guerra Mundial. La afinidad entre posmodernismo y tradición india ha de ser sin embargo matizada, pues las diferencias son también muy importantes. Es precisamente a través de estas diferencias que la posmodernidad -noción abierta, magma fluido sin rorma definida- puede ser fecundada por la tradición oriental. Aunque para algunos de sus defensores en la fluidez e indeterminación antes mencionadas reside la fuerza del pensamiento posmoderno, otros consideran que el **posmodernismo** actual, inscrito en un contexto típicamente primermundista, corre el peligro de banalizarse, es decir de converlirse por defecto en la filosofía del consumismo despreocupado y hedonista

de los países afluentes. Como dice Manuel Fernández del Riesgo 'las actitudes posmodernas encierran, muchas veces, una huida de las cuestiones últimas que son insoslayables para la condición humana'². Diríase que conviene la contaminación del **posmodernismo nórdico** por el **pensamiento del Sur**, tanto tradicional como contemporáneo, para revitalizarlo con una visión lercermundista de la realidad, en donde la carencia, y no la afluencia, es el signo más significativo³. Que la carencia sea el signo más significativo no supone una crítica a la prosperidad y la abundancia. Todo lo contrario. Tomar la carencia como signo más significativo implica poder hablar desde la **necesidad humana** y no desde la hartura complaciente que engendra una pérdida del sentido de la realidad existencial, lo que se traduce en una bajada del tono vital y en la confusión de la realidad con el deseo. ¿En que sentido puede la tradición india fecundar el posmodernismo occidental?. Quizás pueda ayudar al pensamiento occidental a reconciliarse con lo innumerable.

El posmodernismo, siguiendo los pasos de la deconstrucción, recela de toda unidad trascendental sobre la cual justificar una escala de valores que aspire a una validez universal y a la supresión, en base a su universalidad, de otros códigos paralelos. Ahora bien, como reconoce el mismo Derrida no podemos pronunciar una sola proposición deconstructiva sin recurrir a los mismos presupuestos que intenta combatir⁴. La renuncia al centro, no nos deja abandonados al relativismo del todo vale?. Este es uno de los puntos conflictivos entre defensores y detractores de la posmodernidad. En este caso la tradición oriental quizás pueda ayudar a la posmodernidad a descubrir un centro blando y no impositivo, un centro que permita la coexistencia paralela de otros centros. Se trata de sustituir la noción de centro, núcleo duro e hiriente⁵, por la de corazón núcleo blando y creativo, víscera cordial que vivifica gracias al espacio vacío de sus ventrículos. El centro del centro está vacío. ¿Es posible concebir el vacío como centro?. ¿Es posible pensar una trascendencia huca?. Según el mismo Derrida, por lo menos antes de la aparición del pensamiento deconstructivo, parece que no: "Se pudo demostrar" -afirma Derrida-"que todos los nombres relacionados con las nociones de fundamento o principio o centro han designado siempre una invariable presencia - **eidós, arche, telos, energeia, ousia** (esencia,

existencia, substancia, sujeto) **aletheia**, transcendentalidad, consciencia, Dios, hombre etc". Derrida parece olvidar los nombres negativos en oriente del principio fundamental: **nirvana** (extinción), **sunyata** (vaciedad), **avyakta** (indeterminado), **aja** (no nacido), **avacya** (innombrable), **advaita** (no-dual) etc. La elección de estos nombres es muy meditada por los filósofos. Se la llama nodualidad precisamente para evitar lo que Derrida teme: construir oposiciones en donde en realidad no las hay y limitar lo ilimitado con la primera determinación: la del ser. La no-dualidad está más allá del ser y del no-ser, pero posibilita su juego. No es la verdad en el sentido convencional del término, pues la verdad presupone - la falsedad. Es más bien como una oquedad cálida que permite que la verdad y la mentira, el blanco y el negro se conjuguen en un discurso interminable. Lao Tse lo expresó con una imagen simple pero fecunda. Lo más útil de una rueda es su centro, un hueco de donde salen los radios y por donde pasa el eje. El tao es un vacío inagotable. Es como una vasija, una casa, una flauta o una ventana. Es decir un hueco en donde beber, un espacio en donde habitar, un volumen desocupado que permita la vibración, una apertura por donde mirar. Su absoluta vaciedad es su efilcacia, pues así nunca se colma. En la **Chandogya Upanisad** se afirma que el mundo nace del No-ser. En la **Bhadaranyaka Upanisad** al Creador⁶ se le llama Hambre, Muerte. Cabría inventar un neologismo⁷ y en lugar de principio, lo que supone ya una determinación espacial o temporal, llamarlo **anteprincipio**.

A ese **anteprincipio** tanto da llamarlo plenitud o vacío. Ambos nombres lo falsean, pues en realidad es (podríamos decir no es y nada cambiaría) el innombrable. Es como el número cero que en sánscrito recibe alternativamente el nombre de vacío (**sunya**) o pleno(**purna**). Es vacío pues representa una cantidad nula y es la plenitud pues en una cifra multiplica el dígito anterior por diez y produce así todos los números. Para decirlo en un lenguaje informático querido por la posmodernidad, el de la informática: el **anteprincipio** es como el componente referencial de una variable, caja vacía, en donde guardar temporalmente valores constantes, pero permutables. El valor de la variable es el nombre divino. El echo de que sea innombrable facilita en realidad el diálogo. Pensemos en la conocida actitud india en lo que respecta a la religión y que explica, en parte,

su proverbial tolerancia. El **antepincipio** es esencialmente innombrable, pero al manifestarse en el mundo, en donde todo está diferenciado por el nombre y la forma⁸, el **antepincipio** recibe nombre y forma según la circunstancia espacio-temporal de su manifestación. Por eso el hindú puede forrar la pared de su cuarto con un reguero de imágenes divinas de la más variada procedencia sin temor a la herejía: valores permutables para una variable que en realidad es sólo un espacio vacío. La estrategia es bien simple: nuestra comunión en lo innombrable, nos conecta en el reino de la particularidad, de la diferencia, es decir en este mundo, sin que por ello debamos renunciar a nuestras particularidades y diferencias.⁹

Hay una distinción fundamental entre el pensamiento analítico y el pensamiento simbólico. El primero se nutre de oposiciones irreductibles, el segundo (de complementariedad inclusiva). El símbolo es una imagen multisignificativa animada por un dinamismo binario, pues nuestra propia capacidad cognoscitiva está sujeta al binarismo. Así se entiende que un símbolo exprese conceptos contradictorios con una sola imagen. El fuego, por ejemplo, es tanto símbolo de la pasión que todo lo devora como símbolo del conocimiento que quema todas las pasiones. Todo depende de la clave interpretativa, clave que viene determinada por el contexto¹⁰. Llamar al creador Muerte no es una perversión del intelecto, sino un testimonio de que la vida nace de la muerte y la muerte surge de la vida¹¹. Desde una visión india, determinada por la teoría de la transmigración, muerte y vida son una misma cosa. Es decir un cambio de estado. Cuando alguien muere en este mundo, su muerte supone el nacimiento de otro ser en otra esfera. Cuando alguien muere en este mundo, su nacimiento supone la muerte de otro ser en otra esfera. Lo llamamos muerte o nacimiento según la perspectiva en que estemos colocados. Se trata una vez más de una interpretación que viene determinada por el contexto. La interpretación tiene pues una validez contextual, pero no absoluta. Una interpretación descontextualizada será pues inoperativa, pues su verdad es sólo funcional en otro contexto¹².

Cabe pues hacer, siguiendo a Raimon Pannikar, una distinción entre relativismo y relatividad. El relativismo se nutre de la falta de un principio absoluto, de una base certera de validación, para

llegar a la postura del todo vale porque todo es relativo. No hace falta insistir en el peligro de esta postura. El todo vale degenera indefectiblemente en la invasión de lo que hay, es decir en el poder del más fuerte. Los posmodernistas han sido acusados -a veces quizás a la ligera, otras quizás con cierta razón- de relativistas. La relatividad en cambio reconoce la validez funcional del juicio, es decir la operatividad de una proposición en su contexto. Cabe traer a colación el llamado **syadvada** de los jainistas. Ya en los siglos anteriores a Cristo el pensamiento humano advirtió que dada la infinita riqueza de matices de un ente es imposible formular una sola proposición absolutamente válida. Para un jainista afirmar 'el jarro existe' es una imprecisión que puede dar lugar a la creencia en la existencia absoluta del 'jarro'. Es más adecuado decir 'en cierto modo el jarro existe', es decir el jarro existe aquí y ahora, sujeto a unas condiciones espacio-temporales y como objeto de mi percepción típicamente humana. Idealmente para el jainista cualquier proposición debería ir acompañada del adverbio **en cierto modo** para dejar constancia del aspecto parcial de nuestra representación de la realidad.

Las semejanzas entre pensamiento deconstructivo y una forma de pensamiento tradicional, concretamente el budismo, han sido estudiadas por Roger K. Jackson en su penetrante artículo **Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista**¹³. Jackson nos habla de dos conceptos muy discutidos en la filosofía actual: deconstrucción y fundacionalismo. Mientras que la deconstrucción se ocupa de descubrir las trampas de la razón que compone sus bellos y lógicos discursos en torno a un centro apriorístico, el fundacionalismo 'presupone determinadas verdades básicas que se pueden describir ya sea como autojustificadas, o como irrefutables. Todas las demás verdades se justifican a partir de estas verdades fundamentales básicas'¹⁴. Se trata en efecto de dos polos del pensamiento humano: el pensamiento crítico que pone en entredicho las verdades aceptadas y el pensamiento fundacional que busca verdades para dotar de sentido la vida. El budismo, y también el pensamiento upanisádico, es un pensamiento fuertemente deconstructivo. El budismo por ejemplo cree que no hoy un alma o un individuo detrás de lo que habitualmente

llamamos persona. Lo que llamamos individuo es tan sólo la configuración momentánea de un flujo fenoménico, un haz de circunstancias variables. Lo mismo podría decirse de Dios, del mundo etc. Lo paradójico en el budismo y en otras filosofías tradicionales es que esta actitud claramente deconstructiva se combina con una actitud fundacionalista que propone reglas de conducta y caminos de salvación en base a ciertas verdades vitales. Para Jackson 'es posible entender el "camino medio" budista como un diálogo entre, y una armonización de, los polos deconstructivo y fundacionalista'¹⁵. 'El budista espiritualmente ágil camina sobre una cuerda difícil, equilibrando dos verdades, sosteniendo una vara con un peso deconstructivo en un extremo y fundacionalista en otro, sabiendo que, si su equilibrio se pierde, la caída será muy larga'¹⁶. Me gustaría utilizar una vieja distinción escolástica, en cierto modo analógica con otra índica, para ilustrar las relaciones entre deconstrucción y fundacionalismo. Me parece a mí que la deconstrucción es esencialmente correcta, pero existencialmente insostenible, porque olvida que como Individuos aquí y ahora estamos inmersos en un circunstancia determinada. La ley de la gravedad, por muy relativa que sea, nos fuerza a tener los pies en la tierra y ese tener los pies en la tierra constituye ya nuestra primera fundación, nuestro punto de partida. Nuestras circunstancias naturales y culturales constituirán los siguientes determinantes de nuestra circunstancia. Existencialmente pues parece más factible adoptar un fundacionalismo débil¹⁷ y circunstancial que reconoce la importancia de las verdades a medias, al tiempo que esencialmente considera la trascendencia como un gran hueco vacío, pero fértil.

Otro punto de contacto entre el posmodernismo y la tradición india es la ahistoricidad de ambas. Tanto la posmodernidad como la tradición india sienten poca afición por la historia. La primera desconfía de ella, pues se da perfectamente cuenta de que la historia no es una recopilación objetiva de hechos, sino tan sólo la transmisión de lo que parece más relevante a los grupos sociales dominantes y la construcción, en base a esa **transmisión parcial** de lo ocurrido, de una memoria histórica colectiva al servicio de los grupos mencionados. La tradición india en cambio no desconfía de la historia, sino que le es simplemente indiferente. La raíz de esta indiferencia quizás sea la

suspiciacia que siente el pensamiento tradicional hacia lo que habitualmente llamamos realidad sensible, contemplada desde el inicio como una interpretación de la realidad más que la realidad misma. Esta suspiciacia, por otro lado, no supone una negación de la realidad sensible, sino el reconocimiento de su misma riqueza y de las limitaciones de la interrelación colectiva, objetiva y práctica (**vyavaharika**) que de ella hace la consciencia humana. Más aún, esta interpretación es simultáneamente engañosa y creativa. Engañosa, pues intentamos representar la infinitud del proceso creativo, es decir el conjunto ilimitado de posibilidades de la existencia mediante un instrumento limitado: la consciencia humana constreñida en el cauce de los sentidos. Creativa, pues al percibir la infinitud a través de la finitud, la infinitud se actualiza y se **re-crea**.¹⁸ Para la mentalidad tradicional india la profusión de detalles del recuento histórico, es decir la avalancha de datos de la realidad sensible presentada y matizada por el historiador, impide la visión del bosque. El mito, al ser una reinterpretación de la interpretación desvela el carácter humamente subjetivo de la realidad, la relativiza al tiempo que descubre sus **estrategias representativas**. El descubrimiento por parte del mito de las estrategias representativas de la realidad se convierte en un abanico de **verdades funcionales** que favorecen la comprensión del comportamiento humano y de la aparición del universo. En la sociedad moderna la consciencia histórica subtituye a la consciencia mítica tradicional. ¿Qué es lo que substituye a la consciencia histórica en la sociedad posmoderna?, ¿quizás una nueva consciencia mítica capaz por un lado de desvelar las estrategias representativas de lo existente y por otro lado de fundamentar un conjunto de **verdades funcionales** que nos permitan hacer fente a la invasión de lo que hay. Vale la pena citar al escritor vasco Andrés Ortíz-Osés: 'La **irracionalización** por parte de la burguesía ilustrada de nuestras proyecciones mitoutópicas resulta entonces muy precaria: pues si no es posible su realización **política** inmediata, al menos debe serlo su mediación simbólica en la cultura. De lo contrario nuestro **malestar metafísico** se haría físico inconteniblemente. Naturalmente, se me dirá, que lo primero es lo real -el paro- y no lo simbólico; pero este planteamiento mecanicista no acaba de enterarse que el "roto" real tiene que ver con el agujero o "vacío" simbólico: pues lo simbólico **media**, en efecto, **entre** lo real

impuro y su pura abstracción, rechazando, tanto al que toma al pie de la letra la mitotópica tratando de realizar el reino de Dios sobre la tierra como a que acude a motivos políticos para disipar o abstraer nuestros deseos míticos¹⁹

Ligada a la historia surge la hoy muy criticada **idea del progreso**. Como dice Vattimo: "Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso"²⁰. Esto es sin duda una obviedad, pero una obviedad ignorada por lo evidente. Está tan cerca que no la vemos y el resultado es que la idea del progreso, inexorablemente unida a una visión historicista del tiempo, permea subliminalmente, y por lo tanto de una forma acrítica, muchas de las opiniones del hombre moderno: desde la valoración del saber tecnológico como el conocimiento más refinado de la humanidad (con la consiguiente y paulatina degradación del saber humanístico que se nos presenta como obsoleto y ineficaz) hasta la elección de pautas de conducta personales en nombre de una moral más avanzada. Me atrevería a decir que incluso entre los llamados escritores posmodernistas que critican con virulencia la noción de progreso substituyen subliminalmente los mismos presupuestos que critican. Pensemos en Lyotard. No es acaso la **condición posmoderna** un estado de lucidez más avanzado cuando la comparamos con los grandes relatos de la tradición y la modernidad? No es acaso Vattimo quién entiende 'el mundo posmoderno como oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos'. Me parece a mí que dentro del posmodernismo la actitud más vitalmente crítica de la noción del progreso es la ejemplificada por la arquitectura. Tal y como dice Calinescu: 'Como otras vanguardias, el modernismo arquitectónico había unificado artificialmente la tradición para justificar su propia actitud inexorablemente negativa hacia ella. Los posmodernos han tomado el camino inverso, es decir, el de de-unificar y de-simplificar nuestra imagen del pasado. Fundamentalmente pluralista, el historicismo de la arquitectura posmoderna reintrepreta el pasado de muchas maneras, desde la cariñosamente juguetona a la irónicamente nostálgica, e incluyendo tales actitudes o modos como irreverencia cómica, homenaje oblicuo, recuerdo pío, cita ocurrente y comentario paradójico²¹. La misma noción que Lyotard tiene de mito parece estar totalmente influenciada por esta visión reduccionista del pasado que ha servido a la modernidad para

legitimar su proyecto mediante un rechazo contundente de la tradición. Para el hombre que vive sus mitos, lo importante no es la referencia al pasado narrativo, o si se prefiere autoritativo, en que se inscribe el mito, sino su atemporalidad. El mito intenta explicar el origen mismo del tiempo y al hacerlo descubre la atemporalidad básica de la existencia en el presente inmediato. El mito es simultáneo y eterno. Como podemos comprobar en los dramas litúrgicos que aún hoy en día se presentan en la India, la representación teatral del mito equivale para el devoto a un descenso efectivo de la divinidad en el cuerpo del actor, que sacralizado es adorado por la multitud enfervorecida. Al igual que en el sacramento cristiano hay una **transubstanciación** del signo que termina por identificarse con el mismo referente. No es pues sólo legitimación social a través de la autoridad del pasado, aunque también a otro nivel el mito cumple esa función, lo que persigue el mito, sino que se ocupa de la cara oculta del hombre, es decir de sus aspectos **asociales y arracionales**²².

¿Significa esto que estamos ante el retorno de los brujos?
¿Qué tenemos que renunciar a los logros de la razón para abrazar un pensamiento mítico que quizás nos traslade una vez más al reino de la superstición? Preguntas de este tipo tienden a olvidar que el conflicto entre razón y fe es un conflicto de orden histórico más que lógico, conflicto que encuentra sus raíces en la rivalidad entre el papado y el estado. Este conflicto que ha dominado el debate religioso occidental en los últimos siglos parece casi irrelevante en un contexto indio libre de estas circunstancias históricas. En realidad tanto el hinduismo como el cristianismo no ven entre razón y fe una contradicción inherente porque sus esferas son distintas. La esfera de la fe se circunscribe a la realidad no sensible (el orden sobrenatural en lenguaje escolástico), mientras que la esfera de la razón opera en el ámbito de lo sensible (el orden natural en lenguaje escolástico). La escritora malagueña Chantal Maillard se hace eco de un sentimiento similar en su interesante artículo 'El giro posmoderno' "No es que la razón haya dejado de ser científica; es que la ciencia, ante la constatación de la complejidad del universo y de la admirable y multifacética capacidad representativa del ser humano, ha renunciado a sus pretensiones de saber omniabarcante. La ciencia poetiza si dejar de ser científica, y la razón descubre su multiplicidad funcional y su

condición estética'²³. Se trata, como diría Raimon Panikkar utilizando una imagen orientada, de abrir el tercer ojo sin por ello cerrar los otros dos²⁴. Se trata en el fondo de reconstituir la integridad del ser humano que la razón ilustrada y omnívora había socavado, haciendo del hombre un ser meramente racional.

Quedan sin duda alguna muchos puntos que no podemos ni tan siquiera mencionar en el espacio reducido de esta ponencia. La posmodernidad por ejemplo no cree en el viejo sueño determinista de Laplace que aspiraba mediante lo el descubrimiento de las leyes físicas del universo a un control casi perfecto de la naturaleza. Aún Para Einstein Dios no jugaba a los dados. Para la ciencia moderna Dios empezó a jugar a los dados a partir de 1926 cuando Werner Heisenberg formuló el famoso principio de incertidumbre. El héroe posmoderno, por su parte, siempre lleva un cubilete en el bolsillo²⁵, no sea que Dios se decida a jugar en cualquier momento. En la India también encontramos esta falta de seriedad cósmica. Aquí los dioses no sólo juegan a dados, sino que bailan y cantan por el puro gozo del juego. La creación misma es entendida como un juego divino y el sabio como un adepto consumado en el juego de jugar la vida. Sin embargo, en un contexto posmodernista el sentimiento lúdico de la existencia puede derivar hacia el hedonismo complaciente del sujeto. En el contexto hindú sin embargo la noción de juego no se reduce a imaginar un festín perpetuo de los sentidos, sino que es de naturaleza más íntima. La acción lúdica es la acción sacrificial y la acción sacrificial por excelencia es la acción realizada sin miras a sus resultados externos. Una acción de este tipo sólo es posible cuando el sujeto se absorbe tanto en la acción, ama tanto su actividad, que olvida la finalidad de la misma. Esto implica una desidentificación del sujeto, que deja de ser un simple **operario** para convertirse en una manifestación más de la fuerza creativa (**pratibhā**), la entraña cálida del vacío, que aparentemente -es decir, desde nuestra visión humana- se desdobra en sujeto, instrumento y acción. En suma la tradición india puede enseñar al hombre posmoderno a ser jugueteón sin ser gloriolón. Puede someter al sujeto a una **cura de adelgazamiento**²⁶ sin que por ello caiga en la anorexia de la voluntad. ¿Como?. Perdiendo al individuo y conservando a la persona²⁷.

Se ha presentado la ironía como una de las actitudes dominantes del posmodernismo. Así Umberto Eco, propone revisar el pasado pero con ironía, sin ingenuidad. Y Rorty hace de la ironía una espada que permite al ironista cortar el lastre de su **léxico último**, es decir de ese conjunto de creencias axiomáticas que sirven de base al individuo a la hora de emitir juicios. Siguiendo una línea similar Maillard considera la ironía como un movimiento epistemológico y ético que permite al hombre distanciarse de sus propias creencias, sentimientos y actos. Sin embargo, desde nuestra visión, no podemos dejar de tener la sensación de que la ironía²⁸, por lo menos como sentimiento predominante, no es ni lúdica ni posmoderna, sino una prolongación del **ethos** de una modernidad que se coloca el sombrero **post** para extender su singladura objetivizante. Tras la ironía se esconde siempre algún tipo de resentimiento y tras el resentimiento encontramos al sujeto endurecido con pensamientos como piedras. ¿Cuál es que resentimiento moderno que la ironía posmoderna pretende camuflar? La desconfianza cultural del occidente moderno hacia lo innumerable. La tradición occidental desconfía del absoluto inmensurable, compartiendo el temor de perder la medida de las cosas y por lo tanto el lugar en el mundo, la noción ética y la eficacia en la acción. El precio de esa desconfianza es el temor del individuo aislado que como protección se arma de inteligencia y de recursos. 'El hombre moderno tiene miedo al caos, tiene temor que la realidad sea mala o le sea enemiga. Confía solamente en su poder, en su inteligencia, en lo que él mismo pueda controlar... no necesita ahora temer a los Dioses (Ciencia), tenerle miedo a la Naturaleza (Tecnología), estar aterrizado por los otros hombres (Democracia). Pero eso sí, necesita de una vigilancia constante, necesita velar para que la energía no se acabe o no se sabotee el Sistema'²⁹. No es de extrañar que el cine catastrofista, apocalíptico y violento, sea uno de los géneros más populares, pues objetiviza ese miedo interior dándole nombre y forma externa. La pérdida de confianza en la realidad se traduce en ironía, en la imposibilidad de abrir los brazos para atrapar el fenómeno tal cual es: evanescente en el tiempo y eterno en su sabor. Nos parece que el género de la posmodernidad, si se quiere realmente lúdica y auroral, tendría que ser la celebración y no la parodia. Su actitud predominante, tomando una idea de Panaríkar, la

nueva inocencia³⁰ y no la ironía. El gesto propio de la ironía es la mueca, el gesto de la nueva inocencia es la sonrisa maravillada. De echo la ironía valorada 'como baluarte contra la formación de verdades para ser creídas'³¹, es sólo uno de los extremos de la percha del funambulista posmoderno. El otro es un fundacionalismo débil pero saludable. Es una ilusión pensar que podemos hacernos equilibrismos con un solo peso o volar con una sola ala; ilusión propia de la **hinchazón humanista** del pensamiento ilustrado que proyecta un modelo de héroe de la lucidez que se entrega furiosamente al derribo suicida de sus propios cimientos. En el fondo hay una arrogancia humanista que al hacer del hombre el centro del hombre le hace olvidar sus propios límites, le niega el consuelo de la religión o la filosofía y le condena no a su soledad (lo cual sería ciertamente edificante), sino al zumbido circular de su propia angustia.

NOTAS

(1) **El neo-conservadurismo de los posmodernos**, José María Mardones en **En torno a la posmodernidad**, Anthropos, Barcelona, 1994, pág. 21,

(2) Mardones op. cit. pág. 93.

(3) Baudrillard habla de 'una cultura anoréxica: la de la desgana, la expulsión, la antropoemia, el rechazo. Característica obvia de una fase obesa saturada, pletórica', a lo que Mardones puntúa: 'Si nos atuviéramos a este juicio, el pensamiento y actitudes posmodernas serían expresivas de la cultura cansada del balneario del Primer Mundo', Mardones op. cit. 27.

(4) **Structure, sign and play in the discourse of the human sciences**, Jacques Derrida, incluido en **Modern Criticism and Theory a reader**, editado por David Lodge, Longman, New York, 1989 pág. 111.

(5) La etimología parece prevenirnos de la punzante rigidez de la palabra centro, del griego **kentron** 'propiamente **aguijón** por alusión a la punta del compás o del alfiler empleado con el mismo objeto' Corominas.

(6) Prajāpati, que no representa el principio último pero sí el fundamento del mundo.

(7) No porqué no existan vocablos apropiados en nuestras lenguas (estrictamente hablando no existe un vocablo apropiado en ninguna lengua), sino porque los que hay están cargados de connotaciones ontológicas que nos pesan con la certidumbre de un ser endurecido y celoso que reclama para sí todo el espacio de la verdad y se prepara en base a ello a hacernos cerrar filas para su mayor gloria.

(8) **Brhadāranyaka Upanisad** 1.4.7.

(9) En el lenguaje simbólico de las Upanisads la neutralidad del anterpincipio, es decir su falta de presencia condicionante, es expresada con la metáfora de la calvicie. La creación del universo es comparada con el nacimiento de un niño o con la producción de fuego. El mundo es peludo, es decir está cubierto de vegetación (**Satapatha Brāhmana** 9.3.1.4.),

de vida, pues el pelo es el árbol singularizado en la aridez de la llanura, es vida nutritiva y cobijo de la diversidad. En un registro filosófico cada pelo simboliza la particularidad irreducible de los fenómenos. El origen es calvo, vacío, ya que en la indeterminación inicial no rige la dialéctica de la particularidad enfrentada y lúdica. Por eso el útero de una mujer es peludo por fuera (el mundo) pero no tiene pelos en su interior (el origen) al igual que la boca, las manos y el hogar en donde ha de prender la llama del fuego sacrificial.

Bṛhadāranya Upanisad 1.4.6.

(10) Lo mismo ocurre con 'Hambre' como nombre divino. La noción de hambre incluye en forma sintética dos principios básicos de la vida: el deseo y la muerte. Hambre es deseo, deseo de comer, pero también muerte. Esto lo explica claramente Sankaracaraya: 'quien tiene hambre mata para comer' (Comentario a BrUp 1.2.1) o muere por no haber comido.

(11) Como dice Gracián: 'Trazó las cosas de modo el supremo Artifice - dijo Critilo - que ninguna se acabase que no comenzase luego otra; de modo que de las ruinas de la primera se levanta la segunda. Con estáo veras que el mismo fin es principio, la destrucción de una criatura es generación de otra. Cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo'. **El Crítico I**, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, pág. 37.

(12) Un ejemplo sería el de aquél que utilizase lo que acabamos de decir para hacer una apología del asesinato. Matar a alguien por un motivo de este mundo y justificar nuestro acto arguyendo que estamos dando la vida a otro ser en otro mundo es ofrecer un interpretación descontextualizada.

(13) Publicado en **Revista de Estudios Budistas**, Año II n. 3, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, Mexico, 1992, págs 57-93.

(14) Jackson op. cit. pág. 62.

(15) Jackson op. cit. pág. 65.

(16) Jackson op. cit. pág. 91.

(17) Jackson op. cit. pág. 65.

(18) A la base de esta consideración hay la noción de que el sujeto cambia al percibir el objeto: el sujeto engorda con la ingestión del objeto. Pero también el objeto cambia al ser percibido por el sujeto, pues ya no es sólo objeto, sino objeto percibido. Es decir la causa inmediata de la percepción. (véase la noción de **visayatā** en la **mimansā** india, que postula un tipo de relación única entre percepción y objeto percibido. Esta relación es una especie de causalidad recíproca y simultánea y por lo tanto distinta de la que existe por ejemplo entre el árbol y la semilla. El objeto, en contacto con el órgano sensorial, es la causa de la percepción y al mismo tiempo la percepción es la causa que revela el objeto). En el lenguaje prefilosófico, de las **Upanisads** a la dualidad objeto/sujeto se la llama comida/comedor de comida (BrUp 1.4.6). La comida es el néctar (**soma**), es decir un fluido vital y nutritivo: leche, mantequilla clarificada, ofrenda sacrificial. El comedor de comida es el fuego, es decir el fuego digestivo. Cosmológicamente es el mismo sol que dirige la indeterminación del caos, oscuridad preñada, en la diferenciación precisa del estado de vigilia, en los perfiles de los objetos existentes; perfiles que en modo alguno son cortantes o ofensivos cuando los entendemos como meras concreciones de la luz: fuego sacrificial que digiere la ofrenda para mayor provecho de los dioses/sentidos. Es importante sin embargo darse cuenta de que el hombre mismo es una conjunción de agua y fuego, de objeto y de sujeto, que la sangre se convierte en la luz de la percepción mediante el proceso digestivo del conocimiento. La

luz por otra parte es el retoño de la oscuridad preñada o mejor, la presentación de la oscuridad con el ropaje de la luz (desde otra perspectiva la aparición de la luz es ciertamente una negación o una disipación de la oscuridad, pero si esta oscuridad se disipa es justamente para dejar paso a la luz). La luz tiene los pies hundidos en el barro de la oscuridad y la oscuridad se viste de tul, de transparencia al convertirse en loto de luz. Se maquilla, se hace seductora y también, porqué no, traidora para los que pretendan gustar del loto sin mancharse de barro, para aquellos que quieran cortar el loto, seccionarlo de su madre oscura: el fango.

(19) Románticos e ilustrados en nuestra cultura, Andrés Ortiz-Osés en **En torno a la posmodernidad** pág. 166.

(20) Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?, en **En torno a la posmodernidad** pág 10. Pondremos esta cita en su contexto: 'Si la historia tiene este sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más "avanzado" en el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, parar concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se la puede ver como un proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso'.

(21) **Cinco caras de la modernidad**, Matei Calinescu, Tecnos, Madrid 1987, pág. 274.

(22) La apelación al misterio no es un concesión al misticismo, sino al sentido común; pues hablar del misterio supone simplemente el muy sensato reconocimiento de los límites intelectuales del individuo.

(23) **El giro posmoderno**, Chantal Maillard, Malacitana, Málaga, 1994, pág. 123.

(24) **La nova innocència II Llampecs vermells**, La Llar del Llibre, Barcelona 1994, pág. 23.

(25) Como el creador del Post-teatro Joseph Angel García.

(26) Mardones en op. cit., pág. 26.

(27) El individuo es aquí **jiva** (el alma individual) o mejor **ahankārapradhanajiva** (el alma individual detreminada y subordinada por la función particularizadora del yo) y la persona es **purusa o ātman** (espíritu inmanente particularizado en el individuo, pero no subordinado a este).

(28) Desde luego la ironía posmoderna, especialmente la de Maillard, es una ironía refinada, una especie de via negativa que "concidiría con el estado de nadificación que caracteriza ciertos caminos místicos en su fase final'. Este tipo de ironía tiene en realidad poco que ver con lo que normalmente consideramos por ironía. Sin embargo las connotaciones habituales de la palabra perduran necesariamente y de ahí nuestra objeción.

(29) **Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales**, Raimon Panikkar, Papeles de la India, ICCR, New Delhi, 1990, págs. 10, 11.

(30) Para una descripción de la nueva inocencia ver **La nova innocència II Llampecs vermells**, de Raimon Pannikar págs. 22-27.

(31) Maillard op. cit. 124.

O DISCURSO EXISTENCIALISTA DE GRACILIANO RAMOS EM "ALEXANDRE E OUTROS HERÓIS"

André CAMLONG
(Univ. de Toulouse-le-Mirail)

Sator arepo tenet opera rotas

RESUMO

Qual é a essência e a existência do homem? O pesadelo de Alexandre revela que a vida é uma epopéia trágica. É o que destaca o percurso narrativo dos cantos, onde a estética é já ética. É esse discurso que Graciliano Ramos estrutura nos quatorze contos de **Alexandre e outros heróis**, através da fusão de elementos folclóricos e mitológicos.

RÉSUMÉ

Quelle est l'essence et l'existence de l'homme? Le cauchemar d'Alexandre révèle que la vie est une épopée tragique. C'est ce qu'on peut trouver dans le parcours narratif des contes, où l'esthétique est éthique. C'est ce discours que Graciliano Ramos structure dans les quatorze contes **Alexandre et d'autres héros**, par le moyen de la fusion des éléments folcloriques et mythologiques.

Qual é a essência e a existência do homem? O pesadelo de Alexandre revela que a vida é uma epopéia trágica. É o que destaca nitidamente o percurso narrativo dos contos, onde a estética é já ética. A existência é uma lenta e progressiva degradação do ser, vivida num terrível pesadelo, entre dois nada, um nada de lembrança

teogônica e cosmogônica, anônima na origem, e, no final, um nada de silêncio cósmico engolindo um sacrifício inútil.

É esse discurso que Graciliano Ramos estrutura nos quatorze contos de **Alexandre e Outros Heróis** através duma dupla imbricação, a dos elementos folclóricos e a dos elementos mitológicos.

1. O percurso narrativo salienta a distorção entre o mundo vivido e o mundo sonhado. É a distância que separa o mundo folclórico do mundo mitológico

1.1. Os elementos folclóricos não transparecem apenas nas histórias dos quatorze contos mas são também veiculados pelas personagens num quadro tipicamente nordestino.

1.1.1. As histórias são heróicas na medida em que apresentam uma personagem fora do comum. De fato estão ligadas às façanhas de Alexandre segundo o decorrer da sua vida.

No início trata-se das façanhas do jovem adolescente Alexandre, dito "Xandu". A narração abre com a captura duma onça que foi beber no bebedouro numa noite sem lua. Alexandre conseguiu domar o animal, meter-lhe o cabresto e levá-lo para o curral, pensando que era a égua pampa que foi buscar. A força do herói tornou-se lendária. Mas na luta com o animal Xandu perdeu o olho esquerdo, que só horas depois recuperou espetado num espinho, quase murcho, coberto de moscas. Conseguiu limpá-lo e colocá-lo no buraco ensangüentado. O estranho do caso foi que via melhor com o "olho torto" do que com o olho direito. A partir daquele momento todas as proezas do herói eram permitidas. O jovem cavaleiro fez maravilhas com a sua nova e estranha cavalgadura, um bode extraordinário em que passou os arreios e com o qual superava todos os vaqueiros nas vaquejadas, porque de facto aquele bode não corria mas voava. E Xandu veio a ser o terror da terra, matando com a mesma maestria novilha e onça de lombo-preto.

A fama do adolescente foi tão grande que Xandu tornou-se duma vez "Major", casando com Cesária, uma rica e nobre

herdeira. O casal passou uma vida rica de trabalho e aventuras. O major, como bom nordestino e rico fazendeiro, fazia o comércio do gado. Conheceu o mundo, a riqueza, o bem-estar, apesar de certas dificuldades. Essa vida memorável está associada ao estribo de prata, que, segundo o ciclo da lua, produzia cada mês várias arrobas de prata, conseqüência duma mordedura de cobra. Conheceu uma natureza supra-abundante: os pés do marquesão de jaqueira ganharam raiz, e vieram a ser quatro maravilhosos pés de jaca que produziam a mais rica fruta que se podia esperar e as gavetas encheram-se de mel, o móvel era uma colmeia. Mais ainda: a terra pedregosa que normalmente não produzia nada, veio a dar uma riquíssima safra de tatus: plantou maniva e conseguiu uma colheita de carne em vez de farinha, já que os tatus se multiplicaram nas raízes das plantas. A sorte do major foi extraordinária quando uma noite calçou uma jibóia a modo de bota, e não foi mordido. A sorte foi memorável também quando escapou do naufrágio graças a seu gênio: fez um buraco no fundo da canoa em que embarcou para escorrer a água que entrava por outro, e assim salvou a vida.

A habilidade e as astúcias do herói foram extraordinárias: com a velha espingarda, dum só tiro matava duas araras separadas uma da outra de tal maneira que uma caiu ao meio-dia e a outra às seis da tarde; outra vez, com essa espingarda que “junta o chumbo” e “não respeita distancia”, matou um veado “com dois carcos, um na cabeça, outro no pé direito”.

Um homem feliz naquele mundo bucólico. A única contrariedade de Alexandre foi com os papagaios: um morreu de fome porque o esqueceu preso num saco, o outro fugiu porque enganou Cesária. Não teve tampouco muita sorte com a cadela moqueca que morreu vítima dum porco brabo que a mordeu.

Finalmente, no último conto, o velho Alexandre está estendido na cama, morrendo vítima da “madorna”, a febre do animal, que contraiu durante a vida.

Quatorze contos que alimentaram os serões entre amigos em casa de Alexandre.

1.1.2. As personagens nordestinas

As personagens que participam dos serões são apresentadas desde o início. Constituem em torno de Alexandre, o herói por excelência, um grupo bem característico de três homens e três mulheres.

Os homens: “seu Libório, cantador de emboladas, o cego preto Firmino e Mestre Gaudêncio curandeiro, que rezava contra mordedura de cobras”. As mulheres: “Das Dores, benzedeira de quebranto e afilhada do casal” e Cesária, a esposa de Alexandre. Essas cinco personagens acompanham o herói em todos os serões. No último conto aparece a terceira mulher, sinha Terta, que vem administrar “um suadouro brabo” ao major Alexandre.

Assim, ao lado dos participantes nos serões figuram duas personagens que devem ser consideradas de primeiro plano já que servem para destacar o percurso narrativo, marcando a diferença entre o tempo da narração e o tempo vivido, rejeitando o conto para o domínio utópico da memória. A primeira é a própria sinha Terta de quem se falou no sétimo conto, **A safra dos tatus**, ela “mora na ribanceira do rio”. A segunda, de grande importância, é o Doutor Silva, “homo sabido como um tabelião”, que faz sucessivamente ofício de advogado e de canoeiro.

Ao lado dessas personagens típicas, essencialmente ocupadas em lavouras tradicionais, figuram outras que servem apenas para guarnecer o pano de fundo representativo do povo nordestino, feito principalmente de vaqueiros.

1.1.3. O quadro nordestino

O quadro real em que decorrem os serões contrasta nitidamente com o quadro sonhado por Alexandre: é pobre e agreste.

A casa de Alexandre é uma fazenda paupérrima: consta duma sala e dum quarto obscuro, de varanda, copiar e alpendre; duma mobília reduzida e rudimentar: uma rede, um cepo que serve de cadeira, um banco no copiar, uma esteira, uma mala de couro cru, a pedra de amolar, um caneco de lata enferrujada e um candeeiro de

folha. O próprio cachimbo de Alexandre é de barro. Não há grande diferença entre a morada do herói e a dos animais: o curral, o mourão e o chiqueiro das cabras. Do vestuário sabemos pouca coisa, apenas é mencionado um par de alpercatas de couro muito ruins. Afinal tudo aquilo é o contrário do mundo sonhado, da rica morada com jirau, marquêsão, mesas com embutidos, armários, cadeiras fofas, camas de molas, cortinas, penduricalhos, espelhos...

Quanto à natureza em que vive é hostil quando não agressiva. A flora que cresce entre pedra e cascalho é em si um símbolo da realidade vegetal: mato, catinga, catingueiras, capoeira, touceira cheia de espetos, garranchos, moita de espinhos, coroa-de-frade, coivara, cipós, paus, talos secos, macambira, espinho rasga-beiço, quipá, xiquexiques... exatamente o contrário duma descrição bucólica. A fauna é brutal e agressiva: mais facilmente lá se encontram onça-pintada, onça de lombo-preto, jibóia, cascavel, papagaio, canindé, araras, ararões, bacuraus, urubus, moscas, formigas... do que égua pampa, boi brabo, porcos, cavalos, cabras ou boiada. Exatamente o contrário da rica plantação de maniva que produziu tantos tatus na imaginação de Alexandre.

O próprio clima é seco e poeirento. A água é mais sinônimo de morte que de vida, tanto pela raridade quanto pela qualidade: o bebedouro em que capturou mentalmente a onça não tem nada a ver com o açude, o riacho, a vazante ou as chuvinhas. Foi isto que o herói conheceu durante toda a vida, enquanto sonhava com roça, maniva, mandioca, jaqueira, fartura de carne fresca, charque e farinha. Na realidade tanto ele como o animal morrem de fome nessa terra. Até o animal imaginário foi nutrido "com sabugo de milho e caroço de algodão".

A diferença entre o sonho do rico fazendeiro e a realidade nordestina dá a medida exata da tragédia humana. O vaqueiro passou a vida sonhando com boiada, cavalo, garupa, laço, cabresto, sela, maçaneta da sela, estribos de ouro e de prata, couro, botas, caçuás, surrão, espingarda e aió, enquanto vivia miseravelmente no meio daquela natureza avara e agressiva.

É assim que o folclore nordestino mistura a nobreza dos elementos sonhados com a pobreza dos elementos reais do cotidiano.

Mas a diferença entre uns e outros resulta da construção estética e ética do discurso fundamentado no percurso mitológico.

1.2. O percurso mítico dá a medida exata da estética e da ética do conto

A metalinguagem põe em relevo os elementos metatextuais de modo que o conto é lido simultaneamente na dupla estrutura. O plano folclórico é imediatamente ultrapassado para atingir o percurso dos modelos mitológicos que presidiram à elaboração do discurso existencialista dos quatorze contos.

1.2.1. O título em si, "Alexandre e Outros Heróis", interpela o leitor desde o princípio

Qual é a significação da palavra herói? No sentido restrito da palavra, o herói é um semideus. Na mitologia clássica o nome era reservado aos grandes homens divinizados que se distinguiam por um valor extraordinário, por êxitos brilhantes, por uma força de carácter excepcional, por uma grandeza de alma ou por virtudes admiráveis. Ora, a própria definição da palavra permite abordar o problema do heroísmo de Alexandre. Na realidade Alexandre é um anti-herói. O seu heroísmo é apenas imaginário como se destaca nitidamente dos episódios narrados.

Já que o título se refere a "Outros Heróis" é preciso pois procurar os méritos dos três homens e das três mulheres que acompanham Alexandre na tragédia da sua vida infernal. Os elementos folclóricos suportam os elementos mitológicos.

1.2.2. As personagens têm um modelo na mitologia clássica

Alexandre é de facto o único humano do grupo: é acompanhado pelas três parcas e comparece diante dos três juizes à porta dos infernos depois de ter atravessado o Estige na canoa de Caronte.

Enquanto "herói" Alexandre pertence a um mundo diferente do dos "Outros Heróis". O potencial de Alexandre, fruto da sua imaginação, faz dele o émulo de Alexandre o grande, o forte, o rico,

o potente, aquele filho de rei, enquanto Alexandre é, na realidade, um pobre Adão, filho de “Adama”, a terra, à qual fica grudado e à qual vai devolver todo o seu ser.

As três mulheres são as três parcas que acompanham a vida de Alexandre. Primeiro, Das Dores-Cloto, a parca que “fia” segundo a etimologia da palavra, segurando a roca e presidindo ao nascimento dos homens; está simbolicamente vestida de azul; é “afilhada do casal” e a cada passo incita o “herói” a narrar os episódios. Segundo, Cesária-Láquesis, a esposa de Alexandre, fazia dançar os bilros¹, ajudando o esposo a tecer o pano da vida tanto quanto a trama das histórias², e, como a parca, no dia do primeiro encontro, vinha vestida “de roupa nova, brincos nas orelhas e xale vermelho com ramagens”³, símbolos de identificação. Quanto à Terceira Parca, a bendita sinha Terta⁴-Átropos, é “escura”⁵, quer dizer vestida de preto, conforme a tradição; ela chega no fim da vida do herói para lhe administrar “o suadouro brabo” e cortar o fio da vida⁶, segundo a própria etimologia.

Os três homens são os representantes dos juízes que julgam a vida de Alexandre à porta dos Infernos: Radamanto, Éaco e Minos. Seu Libório, o “cantador de emboladas” e Mestre Gaudêncio, o “curandeiro, que rezava contra mordedura de cobras” são os acólitos do presidente do tribunal, “o cego preto Firmino”, cuja exigência na “inquisição” é lendária⁷, como o indica o nome concedido por Graciliano Ramos. Além disso, as características físicas e morais de Firmino, “o cego preto”, fazem da personagem uma réplica do Destino, aquela divindade cega e inexorável, filha da Noite e do Caos, encarnação da fatalidade de quanto ocorria no mundo. O Destino verificava a observação das leis escritas nas tabelas da eternidade e as três parcas estavam encarregadas de executar as ordens que dava.

A par dessas personagens do primeiro plano figura indiretamente o Doutor Silva-Caronte, o canoero da canoa infernal que guiava as almas dos defuntos até as portas dos Infernos, fazendo-as atravessar o Estige depois de ter pago os três óbolos. O Doutor Silva, não apenas no nome mas também nas características físicas e morais, é uma réplica do velho, avaro e hediondo⁸ Caronte a quem

Alexandre paga ao chegar a Porto-Real-do-Colégio, depois de ter atravessado o São Francisco, “o maior rio do mundo”⁹, o dobro do preço convencional: “meia dúzia de trompaços” em vez dos três óbolos.

É assim que a estrutura narrativa dos elementos folclóricos serve de suporte à estrutura da trama mitológica para a elaboração do discurso existencialista.

1.2.3. As lendas mitológicas confundem-se com os episódios narrados por Alexandre, frutos da sua imaginação, integrando os elementos míticos no percurso discursivo.

O percurso narrativo absorve o percurso mitológico elaborado segundo o modelo da história de Belerofonte que convém relembrar rapidamente para estabelecer o paralelo com Alexandre.

Hiponoos (homem e cavalo), um nobre adolescente de rara beleza e valentia, graças ao cabresto mágico que lhe deu a deusa Atena, um dia conseguiu capturar Pégaso, o cavalo alado, que vinha beber à fonte de Hipocrene (fonte do cavalo).

Cavalo e cavaleiro tornaram-se então célebres no dia em que Belerofonte conseguiu matar a Quimera, criatura monstruosa, metade leão na parte dianteira, metade cabra na parte traseira e com uma cauda de dragão. Belerofonte matou o monstro que vomitava chamas fazendo-o tragar chumbo que derreteu com o calor afogando-o.

Para recompensar aquele heroísmo, Belerofonte pôde casar com a irmã do rei de Tirinte, herdando a metade do reino.

Mas o orgulho destruiu o herói o dia em que pretendeu subir ao Olimpo graças a Pégaso: Zeus precipitou-o na terra onde ficou paralisado e isolado.

Tal é a história vivida na imaginação de Alexandre-Belerofonte que capturou a onça pintada no bebedouro, que domou o bode-Pégaso com a qual matou a novilha carregando um quarto diante da cavalgadura e “azuretou” a onça de lombo-preto pegada no lombo da mesma cavalgadura, formando assim uma réplica da Quimera¹⁰.

Como no modelo, o nosso herói vai ser atirado para o inferno e vai comparecer diante dos juizes depois de ter atravessado o São Francisco e ter chegado a Porto-Real-do-Colégio.

Duas lendas mitológicas - a de Belerofonte e a do mundo infernal - fornecem o modelo ao mesmo tempo da trajetória narrativa e discursiva, ligando a estética à ética dos quatorze contos. É portanto preciso respeitar a ordem dos episódios para seguir o percurso iniciativo. Infelizmente não é possível aqui entrar em todos os pormenores do paralelismo que são à base da elaboração do discurso existencialista a que se chega através dessa dupla interpretação.

2. O discurso existencialista desemboca no nada existencial. É a consequência da ausência de resposta à pergunta fundamental feita acerca do destino do homem após uma busca obstinada nos mitos clássico, bíblico e índio. Esse discurso é posto em relevo pela retórica e pela simbólica

2.1. O raciocínio retórico vai chegar à tripla verificação de que não existem nem Inferno, nem Paraíso, nem Deus.

No sétimo conto da **Safra dos Tatus** - paralelismo evidente com o sétimo dia bíblico - Alexandre vai abordar logicamente o problema da origem divina do homem, assim como o da participação humana do Redentor. Chega à conclusão de que tudo isso é mera bobagem, falsificação, mentira ou engano. Tudo isso não resiste à lógica do raciocínio;

§1 - Esses trinta mil pés não renderam, isto é, não renderam mandioca. Renderam coisa diferente, uma esquisitice, pois, se plantamos maniva, não podemos esperar de modo nenhum apanhar cabaças ou abóboras, não é verdade? Só podemos esperar mandioca, que isto é a lei de Deus. A gata dá gato, a vaca dá bezerro e a maniva dá mandioca, sempre foi assim.

§2 - Mas este mundo, meus amigos, está cheio de trapalhadas e complicações. Atiramos num bicho, matamos outro.

§3 - E sinhá Terta, que mora aqui perto, na ribanceira do rio, escura e casada com homem escuro, teve esta semana um filho de cabelo cor de fogo e olho azul. Há quem diga que sinhá Terta não

seja séria? Não há. Sinhá Terta é um espelho. E por estas redondezas não existe vivente de olho azul e cabelo vermelho. Boto a mão no fogo por sinhá Terta e sou capaz de jurar que o menino é do marido dela.

§4 - Vossemecês estão-se rindo? Não se riam não, meus amigos. Na vida há muito surpresa, e Deus Nosso Senhor tem desses caprichos.

§5 - Sinhá Terta é mulher direita. E as manivas que plantei não deram mandioca. Seu Firmino está ai fala não fala, com uma pergunta na boca, não é, seu Firmino?

O silogismo está patente, Alexandre “raciocina” de modo rigoroso e exemplar. No §1 põe em evidência a lógica da lei natural segundo a qual cada ser se reproduz na própria espécie. Não há nem pode haver interferência nenhuma entre as espécies. Refuta assim qualquer possibilidade de violação da lei natural e da lei divina. No §2 a metalinguagem vai sublinhar toda a ironia do autor, no sentido etimológico da palavra: o anúncio da inversão entre o jogo das palavras e os elementos referenciais põe em relevo a ironia. No §3 acumulam-se ostrosos denunciando tanto a impossibilidade concedida ao homem de participar da natureza divina quanto a impossibilidade de Deus de participar da natureza humana. Alusão explícita ao dogma da Virgem, mãe de Cristo, Homem-Deus, e às litâneas que repetem inocentemente semelhante ilogismo de virtude e de fidelidade. No §4, investindo o interlocutor, denuncia o ensino das Escrituras como sendo contrário a toda a lógica de filiação. No §5, voltando metaforicamente à plantação de maniva que deu tatus, faz alusão ao mistério da eucaristia em que o pão se transforma em corpo divino e também à mitologia índia da “Mani-oca”, em que Mani, filha branca de virgem índia, se transformou em maniva, “a filha da casa”, sendo mantimento e nutrição dos Índios¹¹.

“Caiporismo, disse comigo. Estamos sem sorte...” As palavras de Alexandre mostram que Graciliano Ramos buscou exaustivamente a resposta ao problema existencialista do homem. Buscou a explicação metafísica tanto na mitologia clássica, como na Bíblia e na mitologia índia, salientando a contradição patente entre o

discurso e a realidade. O “caiporismo” é a má sorte que Caipora, o Deus índio protetor das selvas, lança aos homens perdidos nos bosques ou nos campos.

Assim percebe-se perfeitamente a imbricação da **História de uma Bota**, o conto que segue, alusão à fábula infernal de Caribdis e Cila: Alexandre “cai de Cila em Caribdis”. Qualquer metamorfose lhe é proibida. Toda a elevação é impossível.

O encadeamento lógico é fatal. Na **Canoa Furada**, o nono conto que segue, a constatação de Alexandre é terrível:

- Ora, seu Firmino! exclamou Alexandre. Para que diz isso? Embarca. Todos nos embarcamos, é da natureza do homem embarcar em canoa furada. Tudo neste mundo é canoa furada, seu Firmino. E a gente embarca. Nascemos para embarcar. Um dia arreamos, entregamos o couro às varas e, como temos religião, vamos para o céu, que é talvez a última canoa, Deus me perdoe. Embarca, seu Firmino.

A discurso da realidade é bem diferente do discurso da fábula: todos os homens têm o mesmo e único destino, o Nada.

Assim acaba a ingenuidade de Alexandre: o “desadoro” traduz a desilusão final. Semanticamente “des-adorar” expresse talvez a recusa de adorar ou, mais claramente, o caminho inverso seguido na sua busca metafísica.

- “Então, seu mestre, perguntei ao canoeiro, o senhor não disse que esta geringonça era segura?” E o desgraçado respondeu: “Segura ela era. Mas, como o senhor está vendo, agora não é.” - “Que é que vamos fazer? gritei desadorado.”

Última constatação: o Paraíso não existe, é mera invenção da fábula, mentira ou engano. De fato, no conto seguinte, **História de uma Guariba**, um domingo de manhã, para não dizer à hora da missa, Alexandre foi ao anti-paraíso e chegou ao pé da imburana, a árvore do conhecimento do bem e do mal, mas não encontrou nada. O paraíso estava vazio na hora de adorar o Senhor:

- Um domingo destes, contou Alexandre aos amigos, vesti o guarda-peito e o gibão, cobri-me com o chapéu de couro, acendi o cachimbo, pus o aió a tiracolo, peguei a espingarda, resolvido a desenferrujá-la, se aparecesse caça graúda. Saí pelo terreiro, dei umas voltas nos arredores, andei, virei, mexi, afinal entrei numa vereda, subi a ladeira dos preás e, sem encontrar bicho que merecesse uma carga de chumbo e um dedal de pólvora, cheguei à imburana, perto da cerca de ramos. Ai, como o calor apertasse, tirei o aió, o chapéu, o gibão e o guarda-peito, estirei-me no chão e passei uma hora de papo para cima, fumando e pensando nos aperreios deste mundo velho. Sentia-me bem triste, meus amigos, bem desanimado. Eu, homem de família, nascido na grandeza, criado na fartura, tendo o que precisava, do bom e do melhor, estava por baixo, muito por baixo: deitado em garranchos e folhas secas, a cabeça num travesseiro de couros dobrados. Fui-me amadornando, o cachimbo me caiu dos dentes, fiquei assim meio leso, nem adormecido nem acordado, vendo e ouvindo as coisas em redor e misturando tudo a casos antigos.

Alexandre verificou a aspereza do lugar e a própria nudez. "Bem", é a metalinguagem alusiva:

Encontrei uma cerca de ramos e um formigueiro de formiga branca, subi uma ladeira, alcancei o alto de um monte, onde topei a imburana. Bem.

Tal é o resultado e a conclusão do homem quando "sobe a ladeira dos preás" como quem repete de maneira inocente e crédula palavras que não entende. Mas Alexandre relega para o plano do absurdo os problemas religiosos ligados à crença, à prática e à Fé:

Peço a Deus que os anjos digam amém. Esta fé é que me traz em pé. Ora vejam que besteira. Em pé! Aqui de papo para o ar, contando os caibros, não presto para nada.

A fé não presta para nada porque não existe nem Deus, nem Paraíso, nem Inferno. Foi a conclusão a que chegou no fim de

tão obstinada busca, mexendo em todos os textos míticos com um olho esperto, aquele famoso “olho torto” que vê tudo, analisando todos os tropos.

A sentença do cego preto Firmino fecha o raciocínio de Alexandre, concluindo com um “desadono” tonitruante:

- Um desadono, pois não, concordou o cego. Mas quem sabe se aquilo não era trapalhada? Talvez vossemecê estivesse zuruó, tresvariando.

Alexandre tinha contraído a “madorna”, aquela doença letárgica das ovelhas.

Mas a ausência de qualquer divindade, fruto da busca metafísica nas três mitologias, implantado no coração do percurso narrativo mitológico, traduz a lenta degradação do sorites que vai circundar o ponto final do Nada.

2.2. A resposta à problemática metafísica do homem é salientada pela semiótica e pela simbólica dos contos. Se a origem do homem não tem explicação precisa, é claro que o seu destino desemboca fatalmente no nada e que a sua vida é trágica.

A linha semiótica traçada pela trajetória do discurso indica claramente a lenta aniquilação comparável à descida aos Infernos. O destino de Alexandre é medido pelo espaço percorrido. No início, o potencial que o adolescente tinha em si fazia de Xandu um cavaleiro extraordinário: voava por cima do animal. A seguir foi o animal que dominou o major Alexandre: o papagaio distraiu o fazendeiro, a jibóia engoliu o vaqueiro, a guariba escarneceu do homem:

Eu, homem de família, nascido na grandeza, criado na fartura, tendo o que precisava, do bom e do melhor, estava por baixo, muito por baixo: deitado em garranchos e folhas secas, a cabeça num travesseiro de couros dobrados. Fui-me amadornando

Aliás a sentença de seu Libório é significativa:

Muito bem, seu Alexandre, o senhor é um bicho.

Afinal Alexandre morre da “madorna”, deixando apenas da sua miserável viagem anti-heróica no mundo as alpercatas de couro “enganchadas num pé de muçambê”, a modo de epitáfio e austero símbolo nordestino: “Aqui jaz o miserável Alexandre, testemunho dessa vida infernal”. Todo o seu ser voltou para o nada: entregou-o inteiramente aos elementos primordiais da criação, o fogo, o ar, a água e a terra.

Alexandre e o seu Destino formavam um par como na época em que cavalgava o bode-Pégaso no início dos contos. Era a marca dada a todas as histórias trágicas da sua vida, no sentido etimológico da palavra, referindo-se aos cantos religiosos que acompanhavam o sacrifícios dum bode nas festas de Dionísio. Alexandre pode examinar todos os cantos da sua vida, chega inexoravelmente à única conclusão: **-estou feito um molambo**. As parcas e as forças do Destino tinham tecido corretamente a sua vida. O sacrifício era inexorável.

A vida de Alexandre é medida pelo sorites do discurso. Tudo converge para o ponto final do Nada: “a vida é um buraco”. O caminho do homem é paralelo ao caminho dos deuses, como o caminho das lendárias formigas é um pálido reflexo do “carreiro de Sant’lago” inacessível ao homem.

Acordei numa escuridão medonha. Nem pedaço de lua nem estrelas, só se via o carreiro de Sant’lago. E tudo calado, tão calado que se ouvia perfeitamente uma formiga mexer nos garranchos e uma folha cair... Continuei deitado, de barriga para cima, espiando o carreiro de Sant’lago e prestando atenção ao trabalho das formigas.

Do céu para o nada é o caminho que Alexandre segue do início ao fim, fazendo convergir o alfa e o ómega, como nas ROTAS do SATOR, simbolizado por duas atitudes paralelas no início e no fim:

- de papo para o ar, olhando o céu, fui-me amadornando devagarinho,
- de papo para o ar, contando os caibros, não presto para nada

O Alexandre-Adão é grudado à Terra-Adama. No início “um galo cantou, houve nos ramos um rebuliço de penas”, o dia ia levantar-se, e no fim, à luz artificial do candeeiro, é o próprio Alexandre que é comparado a um galo de campina, “com a cabeça cor de sangue”, mas esse galo não cantará senão o “desadono”, palavra-chave dos contos e do discurso existencialista.

CONCLUSÃO

O discurso existencialista percorre a trajetória dos quatorze contos, em que os elementos folclóricos da narração suportam os elementos míticos. Com o barro das palavras, inspirando-se nas lendas do folclore nordestino e perseguindo a busca metafísica nas lendas das mitologias, Graciliano Ramos confeccionou uma personagem e um universo típicos. Pôs assim a estética ao serviço da ética, chegando à terrível constatação de que Deus, Inferno, Paraíso, são palavras, e apenas palavras inventadas pelo homem e transmitidas pelas lendas. Mas o discurso transmitido é falso, ilusório, enganador, porque não resiste à análise, ao raciocínio e à lógica? Qual é a origem do homem? Não se sabe. Nem se sabe o nome do pai: é anônimo. Aonde vai? A resposta é certa: o caminho leva ao Nada. Assim persiste apenas o mito da Gênesis: o Homem-Adão devolve todo o seu ser à Terra-Adama e aos elementos primordiais.

Alexandre é um anti-herói ateu e um arquétipo humano. Não encontra rasto divino em nenhuma parte no mundo. A sua origem perde-se na noite dos tempos fabulosos quando tudo era infernal e monstruoso. A sua vida é um pesadelo onde aparecem as forças ocultas do Destino regendo o nada e ritmando a eternidade no decorrer do São Francisco, aquele rio funesto, “não se sabe onde começa, nem onde acaba”.

O re-conhecimento da estética estrutural dos contos proporciona ao leitor a faculdade de profunda, sincera e íntima comunhão com o discurso e logo com o pensamento do autor.

Descodificar a trama é de facto re-conhecer os elementos constitutivos da argumentação e avaliar justamente a ética da conclusão. Numa palavra é penetrar na intimidade tanto do texto como do autor. Quem poderia negar que Alexandre, apesar da reencarnação de elementos folclóricos e mitológicos, não é a própria criatura de Graciliano Ramos? É evidente que o texto todo é uma re-composição. Quem não poderia então aceitar a idéia de que Alexandre não é senão a re-encarnação do pensamento de Graciliano Ramos? Da análise do discurso à psicanálise do pensamento vai um espaço ao mesmo tempo indefinido e ínfimo. Pois é: a pesar da compressão da análise aqui proposta pensamos termo-nos aproximado da convicção íntima da visão existencialista do homem e da profissão metafísica de Graciliano Ramos. Visão moderna? O problema é diferente. Já na Antiguidade o poeta dizia que todos os caminhos levam aos Infernos. Um percurso ontológico. Bem.

A. C.

Toulouse, 5/5/92

N. B.: Pode se ler ainda de André CAMLONG: **Le miroir de l'Etre et du Néant dans "Alexandre e Outros Heróis" de Graciliano Ramos** in Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XXIX, Lisboa-Paris, 1992, pp. 95-161.

NOTAS

(1) Em **Marquesão de Jaqueira** lê-se: "Os bilros da almofada de Cesária tocavam castanholas na esteira".

(2) Ver a alusão às pedritas do Petit Poucet e ao fio de Ariadne através do caroços de mulungu e do sorites na intervenção de Cesária no conto da **Espingarda**: "Isso é um número muito comprido, respondeu Cesária. Se eu tivesse aqui os meus caroços de mulungu, a resposta ia logo; mas assim de cabeça, que dificuldade! Negócio de conta é um desespero, Alexandre. Você conhece a adivinhação dos lenços? Não conhece. Pois eu digo. Uma rua tem cem casas, cada casa cem janelas, cada janela cem moças, cada moça cem vestidos, cada vestido cem bolsos, cada bolso tem cem lenços, cada lenço quatro pontas e cada ponta um vintém. Quanto é o dinheiro que há na rua? Hem? Nunca houve quem soubesse Quebro a cabeça desde pequena e não sei. Faz vergonha a gente confessar que ignora um troço? Não tenho vergonha não, Alexandre. Esses lenços me têm estragados os miolos/ Conta é um buraco."

(3) Ver **História de um Bode** para notar a cor dos vestidos de Cesária, a única indicação.

- (4) Terta sendo o metagrama de Tertia, a terceira parca.
- (5) Na **Safra dos Tatus** lê-se: "E sinha Terta, que mora aqui perto, na ribanceira do rio, escura e casada com homem escuro".
- (6) Em **A Doença de Alexandre** lê-se: "sinha Terta chegou, estirou o beijo, foi à cozinha e ferveu muita flor de sabugueiro. Bebi uma panela toda. Sinha Terta me consolou, arrumou em cima de mim uma serra de panos e saiu com Das Dores, que não se agüentava nas pernas, coitada. Cesária, bamba também, se amadornou ali na rede. Fiquei só." Note-se que sinha Terta amontoou todos os panos representativos da vida do "herói", pondo assim um termo ao labor de Cesária, que se "amadornou".
- (7) Devem ser observados o vocabulário e as expressões com que o autor caracteriza as personagens. O Firmino vai por exemplo "inquirir", ou justifica a procura de precisão dizendo: "nasci com o coração perto da goela".
- (8) Três qualificativos encarnados pelo símbolo da "silva".
- (9) Em **A Canoa Furada** lê-se: "dei-lhe meia dúzia de trompaços, que o prometido é devido".
- (10) Ler em **História de um Bode** através da metalinguagem, as alusões descritivas e a função do homeoteleuton: "O bode, que ia brincando, fazendo pouco dos cavalos, empinou-se e tomou vergonha. Foi um desespero. A novilha escapuliu-se, ligeira como o vento, e nós na rabada dela, pega aqui, pega acolá, íamos voando. Sim senhores, voando, que aquilo não era carreira. O mato me açoitava a cara e um assobio me entrava pelos ouvidos. Não se enxergava nada. Só uma nuvem de poeira, e dentro da poeira os quartos da novilha. Nunca vi boi correr daquele jeito, parecia feitiço. Eu me aproximava da bicha, ela torcia caminho e se afastava. Pelejamos assim muitas horas. Pega aqui, pega acolá, suponho que andamos umas sete léguas. Afinal chegamos à ribanceira de um rio seco, a novilha parou, eu consegui passar as unhas no sedendo dela e foi a conta. Arreou, despencou-se lá de cima e caiu numas pedras que havia no meio do rio. Desci a ribanceira, apeei e notei que a infeliz tinha desmantelado a pá direita na queda. Fiz o que pude para levantá-la e não houve remédio".
- (11) Pode-se ler a "Lenda de Mani" em **O Selvagem** de Couto de Magalhães.

A POLÊMICA VISÃO PLATÔNICA DE DEMOCRACIA NO LIVRO “H” DA REPÚBLICA*

Andreas MANOS

(Univ. de Atenas)

RESUMO

Filosofia e Política são valores inseparáveis e pontos de referência estáveis de Platão durante toda sua vida filosófica. O autor trata de discutir o conceito de Democracia e compreender a visão política no livro “H” da **República** de Platão.

ABSTRACT

Philosophy and Politics had been the inextricable twill of values and the stable point of reference of Plato for the durations of his philosophical life. Dr. Manos try to understand Plato's political views of democracy as they set out at the book “H” of **Republic**.

Filosofia e Política foram os valores inseparáveis e os estáveis pontos de referência de Platão durante sua vida filosófica. A filosofia e o filosofar são importantes realizações da consciência humana, que por não poder existir em um grau compatível com ela mesma, a não ser no âmbito da sociedade e do estado, é também consciência política. No “Górgias”, Platão através de Sócrates está apresentando-se como um dos poucos atenienses, senão o único, que está envolvido na verdadeira arte da política e o único entre seus

(*) Comunicação apresentada no Congresso Internacional 2.500 anos de Democracia, Atenas, 1991. Tradução de Átila Amaral Brilhante (Mestrando em Filosofia da PUCCAMP)

contemporâneos que faz política¹. Para entender a visão política de Platão sobre democracia, tal como é exposta no livro "H" da República, e não se surpreender com sua atitude negativa em relação a ela, deve-se ter em mente a agitada história de Atenas, antes e durante o surgimento de Platão no cenário espiritual e político da cidade.

Próximo do término do século VII antes de Cristo, o indivíduo adquire cidadania, a qual consiste no reconhecimento do direito de dispor de sua fortuna, de denunciar qualquer ofensor, de escolher e controlar os soberanos. Em fins do século VI, Clístenes conseguiu a efetiva unidade do Estado por meio da reunificação das tribos. Quando Platão nasceu (427-347), todo poder vinha da assembléia do povo. Vale mencionar que para um grego daquele tempo a imediatez da democracia era sua essência, de tal modo que ele não poderia aceitar como princípio democrático o presente sistema de representação, ou o acesso a qualquer partido político. Mas então veio a desastrosa guerra do Peloponeso, para alterar os mais genuínos valores da democracia e criar rupturas entre as classes que se destruíram umas as outras, através da exaltação das paixões e da selvageria que a guerra e a destruição de Atenas estimularam. Como G. C. Field mostra, os democráticos extremados eram os mais belicosos, enquanto os mais ricos, cujos interesses estavam principalmente em risco não foram necessariamente pacíficos².

Esta rivalidade dentro da democracia estava tomando forma de destruição mútua, por isso Aristóteles declarou depois que a democracia foi reduzida a um regime no qual os pobres governam e usam seu poder para combater os ricos³. Durante os primeiros anos de sua juventude, Platão experimentou a perda da unidade na cidade-estado, a redução de responsabilidade e a laxidão moral, situação que resultou pouco depois da restauração da democracia - no julgamento e na condenação de Sócrates. Influenciado pelo clima desfavorável de sua época, Platão defendeu no "Górgias" que os retóricos públicos tinham o poder de sentenciar para a morte⁴, de tomar a fortuna de qualquer um e exilá-lo; do mencionado acima resulta que Sócrates, como também Platão, tentou reestabelecer a autoridade e o valor da cidade titubeante: Sócrates e Platão concebem a cidade, como mais

tarde Aristóteles o fez, não como uma expressão de poder, mas como um veículo de valores espirituais e educacionais⁵.

Platão, desapontado com a degradação moral e com a corrupção das leis e dos costumes, insistiu no seu entusiasmo inicial para envolver-se na política e voltou-se para filosofia profunda, de onde ele acreditava que poderia melhor servir aos direitos da cidade e dos indivíduos; e de onde era possível, na sua opinião, por um fim nas tribulações da humanidade. Tudo isso, sob a condição de que a verdadeira geração de filósofos tomasse o poder, ou que os soberanos fossem filósofos⁶. Inspirado por essas idéias, ele viajou na Itália e na Sicília e no seu retorno, de acordo com uma versão, escreveu a **República**, cujo livro "H" critica agudamente a democracia. Os assuntos nele abordados não apresentam um simples interesse histórico, como a abordagem geral da filosofia platônica, não reproduzem pura e simplesmente as condições culturais de sua época, mas mesmo nos dias atuais podem iluminar a evolução de nossa civilização. As características que Platão atribuiu ao regime governado pelos princípios democráticos, tal como observado em funcionamento na cidade, são a liberdade sem limites e a expressão da opinião sem o menor escrúpulo. Tudo isso é consequência da legalização do direito de todo mundo agir conforme sua própria vontade, sem limites e condições; uma idêntica arbitrariedade estava multiplicando as características humanas e igualando o estado com um tecido de várias cores que atrai unicamente mulheres e crianças⁷ ou com uma mercearia onde os interessados poderiam achar seus modelos desejados de Estado⁸. A democracia contra a qual Platão faz duras censuras, era este agradável e anárquico regime onde cidadãos governam e são governados pela vontade, evitando leis e instituições, sem atentar para atribuições e, o que é pior, distribuir igualdade entre iguais e desiguais⁹. Esta controvérsia sobre a democracia, como governo das massas, não chamou atenção unicamente durante a concreta e conhecida conjuntura histórica, mas também na sua filosofia política, na segunda fase de sua evolução. Onde Platão, como um adulto então soberano da Academia, estava certo acerca do poder da filosofia para governar o mundo. O primeiro período é

partilhado com um jovem e desiludido político, enquanto o terceiro período representa o cético e reservado autor das “Leis”¹⁰. De acordo com Platão, estados não são feitos de madeira ou pedra, mas de virtude dos cidadãos e, como conseqüência, descobre a correspondência entre estados e tipos humanos. Mas, enquanto ele defende que virtudes moldam estados, considera metodologicamente melhor examinar os estados primeiro e depois as virtudes¹¹. Deste modo, ocorre um processo descendente de avaliação dos estados e de seus correspondentes tipos humanos: aristocracia-honesto, timocracia autoritária-carinhoso, ambicioso; democracia anárquica e arbitrária e tirania escravocrata, injusto. É verdade que a teoria política platônica tem um caráter teleológico e que a sensatez das funções públicas depende de elas assegurarem ou não a felicidade humana¹². Que e partilhada com o domínio da justiça na alma e no estado. Os regimes acima mencionados, com exceção do primeiro, são formas de declínio da função da justiça, enquanto a democracia tem o privilégio de levar ao pior dos regimes: a tirania, na qual predomina a maior injustiça possível. Platão, como também Túcides, usaram a religião e a moral para alcançar os fins espirituais e materiais do estado, e eles defenderam a estabilidade de uma oligarquia, a fim de realizar suas visões políticas. Ao invés disso, os regimes governados pela democracia e oligarquia tentaram realizá-los através da riqueza do estado e da cidadania respectivamente. Durante a democracia, floresceram crimes e demagogia, e como conseqüência recebeu agudas, críticas de Platão¹³, cujo “lema” político tinha sido “é próprio do sábio conduzir a partir dos princípios”¹⁴. Isto explica, em certa medida, a razão porque Platão nunca defendeu uma forma pura de democracia. Pode-se consultar as “Leis” para verificar que a melhor forma de regime para Platão era a combinação de elementos de dois tipos de regime: monarquia e democracia, de cuja fusão resulta sabedoria e liberdade¹⁵.

A crítica de Platão contra a democracia no livro “H” da República seria, em grande medida, idêntica à atitude de um defensor contemporâneo dos princípios democráticos que está convencido da democracia como um regime e um valor, que não é justificado pelas

atividades dos cidadãos. A filosofia política de Platão tinha a grande ambição, que estava fundamentada no conhecimento do bem absoluto e na sabedoria do rei filósofo, de concentrar esforços principalmente para eliminação das três mazelas da cidade: a luta de classes, o mau governo, e a má qualidade da educação; e de assegurar felicidade para todos os cidadãos¹⁶. Muitas pessoas, Karl Popper, R. H. Crossman, Fite, Winsper dentre outros, acusam Platão de defender uma minoria privilegiada, que estava exercendo autoridade para servir a seus próprios interesses e que ele estava abertamente contra a democracia no atual sentido do termo¹⁷. Na **República**, como W. K. C. Guthrie e J. Wild mostraram, Platão não apresentou uma filosofia política, mas apresentou uma alegoria da alma humana¹⁸; ele não descreve a ordem real das coisas, mas realça um modelo que dirige as ações dos cidadãos para o melhor¹⁹. No livro "H" e em outras partes da República, ele defende direta e indiretamente visões que não só não são opostas, como são exigências da verdadeira democracia. Apesar do fato de que não se pode aceitar a divisão das três classes. Platão, contudo, aprova a mobilidade entre as classes, a qual permite movimentos das classes entre si de acordo com os méritos de cada um²⁰. Platão não defendia uma classe privilegiada²¹, pois educação era comum para todos cidadãos e somente na idade de 20 e 30 era feita a escolha deles, que estavam aptos e educados por meio da dialética para a verdade e para o ser, para governar a cidade como genuínos filósofos²². Vale a pena mencionar que toda tarefa referente à administração da cidade era confiada ao cidadão tendo como critério seus méritos e não o sexo ou qualquer outra coisa. Platão era pela igualdade dos dois sexos²³, admitindo que uma mulher de acordo com sua natureza e educação pudesse qualificar-se para ciência e filosofia, mas também para guardar e administrar a cidade²⁴. Se Platão fosse a favor de uma oligarquia, ele não consideraria como bem supremo a solidariedade de todas as partes da cidade, comparando-a como um corpo que sente como um todo a dor e o prazer de uma parte²⁵. Seria razoável defender que Platão, mesmo para os dias atuais, tinha idéias progressistas sobre a democracia, visto que seu ideal político era, não a democracia política, mas a democracia social, assim como a melhor administração da cidade tinha como único propósito assegurar as condições para que todo

cidadão leve, na medida do possível, sua vida da melhor maneira²⁶. Abertamente declarado contra a exploração das classes inferiores pelos agiotas²⁷. Platão estava procurando um equilíbrio político e social, uma expressão e realização da harmonia das três partes da alma. Desse modo, nós entendemos sua aversão contra riqueza que ocasiona voluptuosidade e contra a pobreza que é acompanhada pela falta de liberdade e pela perpetração de crimes. A justiça da República e a prudência das leis têm um significado diferente daquilo que alguém pode imaginar a princípio. Além disso, a respeito da questão da escravidão, levando em conta que as funções produtivas necessárias à cidade são exercidas por artesãos e especialistas, os quais tinham direitos consolidados, a presença do escravo era desnecessária.²⁸

Platão, no livro “H” da República, é contra a democracia como governo das massas, em favor da democracia como meritocracia e como garantia para prosperidade e felicidade de todos. Em razão da estabilidade política ele defendeu que o melhor, o filósofo deve governar, enquanto os cidadãos - cada um de acordo com sua natureza e educação - deve fazer o que ele sabe melhor para o bem da cidade. Para Platão, democracia era o enobrecimento da alma. Por esta razão, seu fundamento, o governo justo, é cultivado por meio da música²⁹: isto pode tocar o coração do helenismo contemporâneo para toda humanidade.

NOTAS

(1) PLATO, **Górgias**, 521d 6-8.

(2) G. C. Field-**Plato and his Contemporaries**. Greek transl. by A. H. Sakellariou. Athens. Greforis, 1972, p. 119.

(3) Ibidem: cf. Arist., **Politics**. Z I. 1318a 20ff.

(4) PLATO. **Gorgias**, 466b 10-466c 2.

(5) Cf. G. C. FIELD. **op. cit.** p. 159.

(6) PLATO. **Letter Z** 336a 7-326b 4.

(7) PLATO. **Republic**. H 557b-c.

(8) Ibidem. **H**. 557b 8-9.

(9) Ibidem. **H**. 558a-c.

(10) R. H. S. GROSSMAN. Plato and the Perfect State. in **Plato: Totalitarian or Democrat?** Essays selected and introduced by Th. L. Thorson, London. Prentice Hall. 1962. p. 26.

- (11) PLATO. **Republic**, H. 544d - 545b
- (12) I. M. CROMBLE. **An Examination of Plato's Doctrines**. London Routledge and Kegan Paul. 1962-1963. p. 178.
- (13) R. H. S. CROSSMAN. **op. cit.** pp. 28-29. Cf. W. K. C. GUTHRIE **A History of Greek Philosophy**. vol. IV. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 1975 p. 413.
- (14) PLATO. **Republic**, H. 547 e 1.
- (15) PLATO. **Laws**. D. 693d, e.
- (16) R. H. S. CROSSMAN. **op. cit.**, p. 37.
- (17) J. WILD. Plato as an Enemy of Democracy, in **Plato. Totalitarian Democrat?** p. 113. J. Wild neste artigo refuta os argumentos de K. Popper e os escritores supra citados.
- (18) W. K. C. GUTHRIE. **op. cit.** p. 561; J. WILD. **op. cit.**, p. 109.
- (19) J. WILD. **op. cit.** p. 109.
- (20) PLATO. **Republic**. D 415a-c.
- (21) J. WILD. **op. cit.**, p. 415.
- (22) PLATO. **Republic**. A. 537d 3-7.
- (23) *Ibidem*. **E**. 455d.
- (24) *Ibidem*. **E**. 455d-456b.
- (25) *Ibidem*. **E**. 464b 1-3. Cf. J. ANNAS. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford. Clarendon Press. 1981. p. 179.
- (26) PLATO. **Laws**. D. 702a8-b1.
- (27) *Idem*. **Republic**, H. 555 e - 556 a 2.
- (28) Cf. J. WILD. **op. cit.** p. 116.
- (29) PLATO. **Republic**. A. 425a 3-4.

ÍNDICE GERAL

1975-1994

Volume I a Volume XIX

(60 fascículos)

ÍNDICE GERAL - 1975-1994 (v. I/v. XIX)

O presente índice abrange 60 fascículos da Revista **Reflexão** e compreende o período de set./1975 a dez. 1994 (v. I a v. XIX).

Foram organizados os seguintes índices:

A - ÍNDICE DE AUTORES

B - ÍNDICE TEMÁTICO

A. ÍNDICE DE AUTORES

A - ÍNDICE DE AUTORES

Este índice compreende artigos, debates e outras matérias publicadas pela Revista no período de set./1975 a dez./1994 e está organizado pela ordem alfabética de autor ou de 1º autor. Cada matéria recebe um número acompanhando a seqüência alfabética, o qual será utilizado para localização no ÍNDICE TEMÁTICO. Na referência são indicados: autor, título, volume, fascículo, páginas de início e término, data de publicação.

01. ABRANTES, Paulo. Ciência, Epistemologia e História em Pierre Duhem. XV (44): 46-59, maio/ago. 1989.
02. ABREU, Antônio Suarez. Implicações sintáticas em português devidas à posse inalienável. III (10): 247-253, jul. 1978.
03. ALBUQUERQUE, Antônio Cavalcante de. Aspectos epistemológicos da ciência econômica. III (9): 55-70, mar. 1978.
04. ALBUQUERQUE, Antonio Luiz Porto e. A filosofia política de Francisco Suárez. XII (39): 80-88, set./dez. 1987.
05. ALMEIDA JÚNIOR, João Batista de. Visão prospectiva do mundo e esperança cristã. V (16): 88-97, jan./abr. 1980.
06. ALMEIDA, Maria da P. Eça de. Tentativa de explicitação de uma Ética da não-potência na sociedade científica-tecnológica. XV (45): 47-50, set./dez. 1989
07. ALMEIDA, Zilah Xavier de. Para uma visão sobre "a filosofia crítica. VI (19): 70-78, jan./abr. 1981.
08. ALVES, Adelaide de Assunção. Ensaio de caracterização da relação ciência-ideologia. IV (15): 146-148. set./dez. 1979.
09. ALVES, Rubem A. Pesquisa: para quê? I (1): 35-41, set. 1975.
10. ALVES, Rubem A. Religião: patologia ou busca de sanidade. I (3): 113-133, set. 1976.

11. ALVES, Rubem A. Notas introdutórias sobre a linguagem. IV (13): 21-39, jan./abr. 1979.
12. ALVES, Rubem A. O problema da alienação. V (17): 25-59, maio/ago. 1980.
13. AMES, José Luiz. Da libertação à liberdade - Crítica interna de alguns pontos da Ética de Dussel. XVII (49): 72-108, jan./abr. 1991.
14. ANDRADE, Ricardo Jardim. A gênese do conhecimento segundo Heidegger. VII (23) 122-131, maio/ago. 1982.
15. ANGELI, José Mário e FRIEDMANN, Rosemari. O discurso como conformação da realidade. X (32): 112-114, maio/ago. 1985.
16. ARCANJO, José Luiz. A crise da energia. V (17): 105-118, maio/ago. 1980.
17. ARCANJO, José Luiz. Mundo divinizado. VI (21): 125-131, set./dez.1981.
18. ÁVILA, Cósimo D'. Filosofia no 2º grau: condições de trabalho, linguagem e interação. VII (24): 122-125, set./dez. 1982.
19. AZZI, Riolando. Moral católica e sociedade colonial. VII (24): 15-30, set./dez. 1982.
20. AZZI, Riolando. A influência do Iluminismo e o despertar do interesse científico no Brasil. X (31): 77-104, jan./abr. 1985.
21. AZZI, Riolando. A Ética Cristã na conquista do México através da correspondência de Hernan Cortez. XV (45): 63-79, set./dez. 1989.
22. BADIA, Denis. A Hermenêutica da Escola de Grenoble. XIX (60): 11-28, set./dez. 1994.
23. BALANCIN, Euclides Martins. O homem em busca de sentido: uma leitura de Gên. 1-11. III (10): 193-204, jul. 1978.
24. BALZAN, Newton César. A universidade e sua articulação com as escolas de 1º e 2º graus. II (6): 213-218, jul. 1977.
25. BARBOSA, Júlio César Tadeu. A filosofia da práxis em Gramsci. VI(19): 47-52, jan./abr. 1981.

26. BARROS, Paulo B. Comentário sobre as implicações metológicas no pensamento rogeriano. I (2): 115-120. abr. 1976.
27. BASTOS, Fernando. Eudoro de Sousa e a complementaridade. XI (34): 78-81, jan./abr. 1986.
28. BAUER, Gabriela Kraemer. Consideraciones para una "Ética del Discurso". XVIII (55/56): 88-112, jan./ago. 1993.
29. BECK, Heinrich. A propósito de uma cultura mundial criativa e a contrariedade e mútuo complemento da maneira de pensar ocidental e oriental. Trad. Luis A. Peluso. XVI (41): 83-86, maio/ago. 1988.
30. BENEDETTI, Luiz Roberto. Miséria e grandeza do homem religioso: Feuerbach e Durkheim. II (6): 245-260, jul. 1977.
31. BENEDETTI, Luiz Roberto. Igreja, Estado, Sociedade: ensaio de avaliação. IX (29): 31-50, maio/ago. 1984.
32. BENTO, Dilson. O andrógino: uma estrutura cósmica. III (10): 173-184, jul. 1978.
33. BERGO, Antonio Carlos. O positivismo: caracteres e influência no Brasil. VIII (25): 47-97, jan./abr. 1983.
34. BIAGIONI, João. A Ontologia Hermenêutica de Hans G. Gadamer. XVII (53/54): 34-81, maio/dez. 1992.
35. BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Kant e a educação moral. V (17): 60-70, maio/ago. 1980.
36. BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. A orientação educacional e a orientação educacional escolar. X (33): 113-120, set./dez. 1985.
37. BLOCH, Bloch. O homem como possibilidade. Trad. J. F. Regis de Moraes. I (2): 29-42, set. 1976.
38. BORDIN, Luigi. O ético e o político depois de Nietzsche. XV (45): 38-46, set./dez. 1989.
39. BRAGA, José Maria Frutuoso. A dimensão moral da catequese na perspectiva das conclusões de Puebla. V(17): 71-89, maio/ago. 1980.

40. BRITTO, Sulami Pereira. Liberdade política. IX (29): 82-83, 1984.
41. BRUNNER, Fernand. A noção de Filosofia no Oriente e no Ocidente. XIV (41): 11-15 maio/ago. 1988.
42. BUAMSCHA, Eduardo Aziz Zerene. Educación y desarrollo en America Latina desde una perspectiva humana. XII (37): 46-49, jan./abr. 1987.
43. BUBER, Martin. Da função educadora. Trad. Moacir Gadotti e Mauro A. Lenzi. VII (23): 5-23, maio/ago. 1982.
44. BUENO, Vera Cristina de A. A moralidade e sua fundamentação racional: subjetividade versus intersubjetividade. XVII (51/52): 78-98, set. 1991-abr.1992.
45. BULCÃO, Marly. A questão do imaginário em Freud e Bachelard. VI (21): 54-66, set./dez. 1981.
46. BULCÃO, Marly. A noção de tempo em Cassirer e Bachelard. IX (29): 117-127, maio/ago. 1984.
47. BUSCH, José Antonio Moraes. "Meditação. I (2): 143-146, abr. 1976.
48. BUSCH, José Antonio Moraes. Caminhos da Pastoral Universitária na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. I (3): 129-141, set. 1976.
49. BUSTOS, Hector Bustos. Mito y lenguaje. XII (39): 75-79, set./dez. 1987.
50. CABRERA, A Filosofia da Lógica de Husserl e a sua relação com a lógica formal moderna. XIX (59): 143-159, maio/ago. 1994.
51. CAEIRO, Francisco da Gama. Filosofia em Portugal e eu ensino: tópicos para uma reflexão. XII (37): 31-45, jan./abr. 1987.
52. CAEIRO, Francisco da Gama. Para uma história do Iluminismo no Brasil - Notas acerca da presença de Verney na cultura brasileira. XVI (48): 22-30, set./dez. 1990.
53. CAEIRO, Francisco da Gama. Ortodoxia e Lulismo em Portugal: um depoimento seiscentista. XVI (48): 31-37, set./dez. 1990.
54. CAMARGO NETO, Fernão Pompeo. Do Jusnaturalismo à Filosofia da História: a gênese da idéia do Estado enquanto um espaço

- público que se contrapõe à esfera dos interesses privados. XIX (59): 186-193, maio/ago. 1994.
55. CAMARGO, Maria Soares de FERNANDES, Maria Virgínia. A Sociologia dialética na Filosofia Social do ISEB: a contribuição de Guerreiro Ramos. II (8): 595-610, dez. 1977.
56. CAMARGO, Maria Soares de. Elementos para uma teologia do corpo. V (16): 98-112 jan./abr. 1980.
57. CAMARGO, Maria Soares de. Vigiar e punir: a reforma penal e a pastoral carcerária católica. XII (37): 119-121, jan./abr. 1987.
58. CAMLONG, André. O discurso existencialista de Graciliano Ramos em **Alexandre e Outros Heróis**. XIX (60): 64-80, set./dez. 1994.
59. CAMPOS, Elisabete Gabriela Castellano. O corpo como meio de expressão. VII (22): 58-60, jan./abr. 1982.
60. CANNABRAVA, Euryalo. Decisão poética em Dora Ferreira da Silva. X (32): 70-81, maio/ago. 1985.
61. CAPALBO, Creusa. Educação de adultos no âmbito universitário: uma visão filosófica. VIII (27): 64-71, set./dez. 1983.
62. CAPALBO, Creusa. Identidade cultural afro-latino-americana: uma visão da Filosofia da Religião. XIX (58): 176-183, jan./abr. 1994.
63. CAPONI, Gustavo A. Karl Popper e a filosofia clássica alemã: comentário a "Contra um racionalismo reduzido a termos positivistas" de Jürgen Habermas. XIX (59): 31-66, maio/ago. 1994.
64. CAPONI, Sandra N. C. Organización del trabajo y poder disciplinar. XVII (49): 131-144 jan./abr. 1991.
65. CAPOVILLA, Fernando César. Contribuição à busca de um projeto pedagógico. VI (20): 149-153, maio/ago. 1981.
66. CARDOSO, Walter. Referências a Newton em Bachelard, Koyré e Kuhn. IX (29): 111-116, maio/ago. 1984.

67. CARNEIRO, Nadia Virgínia B. O autor e a criação do texto literário - Aspectos heideggerianos do aparecer da verdade na obra de arte literária. XVI (46): 80-90, jan./abr. 1990.
68. CARRION, Rejane. Como caiu o mundo que Carnap construiu em 1928. XVII (51/52): 11-29, set./91-abr. 1992.
69. CARTOLANO, Maria Teresa Penteado. A filosofia na formação do professor do 2º grau. I (4): 115-132, dez. 1976.
70. CARTOLANO, Maria Teresa Penteado. Realidade da filosofia no ensino de 2º grau, em Campinas. VIII (25): 133-138, jan./abr. 1983.
71. CARVALHO, José Carlos de Paula. A eficácia simbólica como eficácia "imaginal" dos fenômenos "numinosos": do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso. XI (36): 126-154, set./dez. 1986.
72. CARVALHO, José Carlos de Paula. A abordagem da antropologia profunda sobre a dissidência religiosa: imaginários e transgressões da cristandade ocidental. XIV (40): 102-158, jan./abr. 1988.
73. CARVALHO, José Carlos de Paula. Dimensões mítico-simbólicas e tecnologia. XV (44): 119-136, maio/ago. 1989.
74. CARVALHO, José Carlos de Paula. Epistemologia e Antropologia do imaginário em Gilbert Durand. XVIII (57): 136-149, set./dez. 1993.
75. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Reflexões sobre a metodologia de Karl R. Popper. X (32): 56-69, maio/ago. 1985.
76. CARVALHO, Maria Cecília M. de. A construção social da realidade segundo a ótica de Thomas S. Kuhn. XII (38): 106-115, maio/ago. 1987.
77. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Verdade versus certeza. XV(43): 61-69, jan./abr. 1989.
78. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Verdade e pragmática: sobre as teorias de Strawson e Habermas. XVI (46): 7-30, jan./abr. 1990.

79. CARVALHO, Maria Cecília M. de. A ética no horizonte do empirismo lógico: anotações sobre Schlick e Stevenson. XVI (48): 65-78, set./dez. 1990.
80. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Hare e os limites da decriminabilidade racional entre normas em conflito. XVII (51/52): 115-136, set. 1991-abr. 1992.
81. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Paul M. Churchland: as ações intencionais e a lógica de sua explicação. XVIII (57): 18-34, set./dez. 1993.
82. CASALI, Alípio Marcio Dias. Enrique Dussel: por uma Filosofia da Libertação. II (7): 484-486, set. 1977.
83. CASALI, Alípio Márcio Dias. A "Pedagógica" de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico. IV (14): 89-90 maio/ago. 1979.
84. CASALIS, Mathieu. Entrevista com o filósofo Matthieu Casalis. X (31): 168-175 jan./abr. 1985.
85. CASSORLA, Roosevelt M. S. O sujeito-sujeito. II(5): 57-68, mar. 1977.
86. CASTANHO, Amaury. Direitos humanos na Sagrada Escritura. I (1): 69-76, set. 1975.
87. CASTANHO, Maria Eugênia de Lima e Montes. Arte e educação. XII (39): 50-59 set./dez. 1987.
88. CASTANHO Maria Eugênia de Lima e Montes. A didática no ensino de filosofia no 2º Grau. XV (43): 18-25, jan./abr. 1989.
89. CASTELLANA, Mario. Para uma História da Epistemologia. Trad. Francisco de Paula Souza, XVI (46): 31-41, jan./abr. 1990.
90. CAVALCANTI, Katia Brandão. Tempo livre, lazer e luta ideológica. XI (35): 24-32, maio/ago. 1986.
91. CÉSAR, Constança Marcondes. A crítica de Lukács a Heidegger. I (1): 53-57, set./1975.
92. CÉSAR, Constança Marcondes. A crítica de Bachelard à duração bergsoniana. I (2): 9-16, abr. 1976.

93. CÉSAR, Constança Marcondes. A influência de Brunschvicg em Bachelard. I (3): 41-70, set./1976.
94. CÉSAR, Constança Marcondes. A polêmica Popper-Kuhn: aspectos. II (7): 395-398, set. 1977.
95. CÉSAR, Constança Marcondes. Epistemologia da Psicologia. III (9): 19-28, mar./1978.
96. CÉSAR, Constança Marcondes. Bachelard e Heidegger: a situação das ciências. III (11/12): 419-426, set./dez. 1978.
97. CÉSAR, Constança Marcondes. O problema da evolução do conhecimento científico no idealismo francês. IV (14) 67-73, maio/ago. 1979.
98. CÉSAR, Constança Marcondes. Vicente Ferreira da Silva e o pensamento sul-americano. V (17): 19-24, maio/ago. 1980.
99. CÉSAR, Constança Marcondes. Martin Heidegger: a questão da técnica. V (18): 69-70, set./dez. 1980.
100. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (I). VI (20): 123-137 maio/ago. 1981.
101. CÉSAR, Constança Marcondes. A filosofia como saber interdisciplinar na epistemologia de Hilton Japiassu. VI (21): 5-18, set./dez. 1981.
102. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (II). VI (21): 95-106 set./dez. 1981
103. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (III). VII (22): 61-73, jan./abr. 1982.
104. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (IV). VII (23): 132-142, maio/ago. 1982.
105. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (V). VII (24): 104-120, set./dez. 1982.

106. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (VI). VIII (25): 113-117, jan./abr. 1983.
107. CÉSAR, Constança Marcondes. América Latina: crise de valor: uma abordagem interdisciplinar. VIII (26): 32-37, maio/ago. 1983.
108. CÉSAR, Constança Marcondes. O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva (VII). VIII (26): 123-128, maio/ago. 1983.
109. CÉSAR, Constança Marcondes. O conceito de mito em Eudoro de Sousa. VIII (27): 53-54, set./dez. 1983.
110. CÉSAR, Constança Marcondes. Skinner e Comte: aproximações. IX (28): 59-62, jan./abr. 1984.
111. CÉSAR, Constança Marcondes. Alienação: Marx x Hegel. IX (29): 84: 86, maio/ago. 1984.
112. CÉSAR, Constança Marcondes. Gaston Bachelard: centenário de nascimento. IX (29): 110, maio/ago. 1984.
113. CÉSAR, Constança Marcondes. Filosofia na América Latina: polêmicas. IX (30): 51-62, set./dez. 1984.
114. CÉSAR, Constança Marcondes. Filosofia na América Latina: esboço de uma cronologia. IX (30): 63-66, set./dez. 1984.
115. CÉSAR, Constança Marcondes. O pensamento filosófico em São Paulo, neste século. X (31): 105-112, jan./abr. 1985.
116. CÉSAR, Constança Marcondes. O problema do tempo em Paul Ricoeur. X (32): 5-11, maio/ago. 1985.
117. CÉSAR, Constança Marcondes. Aproximação a Heráclito. XI (34): 23-33, jan./abr. 1986.
118. CÉSAR, Constança Marcondes. Universidade e mudança. XII (37): 116-118, jan./abr. 1987.
119. CÉSAR, Constança Marcondes. Agostinho da Silva: esboço de uma cronologia. XII (38): 51-59, maio/ago. 1987.

120. CÉSAR, Constança Marcondes. Kairós. XII (39): 19-23, set./dez. 1987.
121. CÉSAR, Constança Marcondes. Notas sobre Plotino. XV (45): 129-130, set./dez. 1989.
122. CÉSAR, Constança Marcondes. A filosofia indiana. XVI (46): 137-143, jan./abr. 1990.
123. CÉSAR, Constança Marcondes. A alma do mundo: um tema recorrente da filosofia grega. XVI (47): 59-61, maio/ago. 1990.
124. CÉSAR, Constança Marcondes. Colóquio Tobias Barreto. XVI (48): 61-64, set./dez. 1990.
125. CÉSAR, Constança Marcondes. O cosmos de fogo de Gaston Bachelard. XVII (49): 165-169, jan./abr. 1991.
126. CÉSAR, Constança Marcondes. Democracia grega, democracia contemporânea: continuidade e renovação. XVII (50): 155-160, maio/ago. 1991.
127. CÉSAR, Constança Marcondes. Verdade e Ética. XVIII (57): 11-17, set./dez. 1993.
128. CÉSAR, Constança Marcondes. O pensamento como redenção XVIII (57): 180-192, set./dez. 1993.
129. CÉSAR, Constança Marcondes. Contra o dogmatismo. XIX (59): 119-142, maio/ago. 1994.
130. CHABASSUS, Henri. Sigilo profissional do orientador educacional. VI (20): 36-74, maio/ago. 1980.
131. CHATTERJEE, Margaret. Dimensões cósmicas da arte indiana: um estudo preliminar. Trad. Constança M. César. XI (34): 16-22, jan./abr. 1986.
132. CHIBENI, Silvio Seno. Descartes e o realismo científico. XVIII (57): 35-54, set./dez. 1993.
133. CINTRA, Anna Maria Marques. O fenômeno da comunicação humana. VIII (27): rr-63, set./dez. 1983.
134. CINTRA, Benedito Eliseu L. Tecocracia e educação política. II (6): 193-202, mar. 1977.

135. CINTRA, Benedito Eliseu L. Tempo de Tempo em Tempo. XII (39): 29-34, set./dez. 1987.
136. CLOTET, Joaquim. Identidade pessoal e eu moral em David Hume. XVII (51/52): 167-180. set. 1991-abr. 1992.
137. CNBB. Exigências cristãs de uma ordem política (Documento). V (6): 289-303, mar. 1977.
138. COELHO, Paulo Magalhães da Costa. A educação e o educador na sociedade capitalista. VI (20): 75-96, maio/ago. 1981.
139. COLIN, Pierre. Os "Novos Filósofos": sua relação com o Marxismo e com o Estruturalismo. V (16): 5-26, jan. abr. 1980.
140. COSTA, Cláudio Ferreira. Fatos empíricos. XVII (51/52): 60-77. set. 1991/abr. 1992.
141. COSTA, Josias Dias da. Raças: preconceitos e discriminações. VIII (27): 111-121, set./dez. 1983.
142. COSTA, José Silveira da. O método fenomenológico na ética de Max Scheler. VII (24): 57-66, set./dez. 1982.
143. COSTA, Maria Luiza Andreozzi da. Heidegger: metafísica e educação. III (11/12): 427-432, set./dez. 1978.
144. CUPANI, Alberto. Positivismo, "positivismo" e objetividade científica. XVI (46): 103-107, jan./abr. 1990.
145. CUPANI, Alberto. Por que não Feyerabend? XVI (47): 115-121, maio/ago. 1990.
146. CUPANI, Alberto. Filosofia, racionalidade e comunicação - O papel atual da Filosofia conforme Apel e Habermas. XIX (59): 11-20, maio/ago. 1994.
147. CUNHA, Wanderley Martins da. A imaginação simbólica na obra de Gilbert Durand. XIX (60): 29-48, set./dez. 1994.
148. DALBÉRIO, Osvaldo. Um último suspiro do existencialismo. XII (38): 100-105, maio/ago. 1987.
149. DARTIGUES, André. O real e o material na teoria marxista. Trad. Newton A. Von Zuben. XIV (42): 111-119, set./dez. 1988.

150. DEMO, Pedro. Alucinações em torno do conceito de "qualidade de vida". VII (22): 95-100, jan./abr. 1982.
151. DETTONI, José. Filosofia Latinoamericana: imitação e autenticidade. VIII (26): 25-31, maio/ago. 1983.
152. DETTONI, José. Vocação filosófica da Am rcia Latina. XIX (30): 67-70, set./dez. 1984.
153. DETTONI, José. Heidegger: o papel do poeta. XVIII (55/56): 160-170, jan./ago. 1993.
154. DICHTCHEKENIAN, Maria Fernanda F.B. O imediato na Fenomenologia. IV (13): 69-75, jan./abr. 1979
155. DIAS, Zwinglio M. Institui o e acontecimento. IX (29): 51-60, mar. 1978.
156. DIAZ, Maria Eugenia. Acerca de la Filosofia de la Praxis. VIII (26): 74-79, maio/ago. 1983.
157. DONZELLI, Telma Aparecida. A "lógica" do espaço e do tempo no pensamento mítico segundo Ernst Cassirer. VIII (27): 27-52, set./dez. 1983.
158. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. A arte como circula o de sentido e dimensão de educa o. II (8): 639-656, jul. 1977.
159. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. Nota sobre o racionalismo da Psicanálise. III (10): 185-192, jul. 1978.
160. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. Por uma antropologia filosófica na forma o do psicólogo. III (11/12): 433-438, set./dez. 1978.
161. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. Bases para uma reestrutura o da psicologia no Brasil. I (15): 96-145, set./dez. 1979.
162. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. Ato e anteato da educa o. V (18): 69-90, set./dez. 1980.
163. DUARTE JÚNIOR, João Francisco. Anota es sobre a corporeidade do brasileiro. XIV (40): 20-33, jan./abr. 1988.

164. DUSSEL, Enrique. Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación. VIII (26): 15-24 jul. 1978.
165. DUSSEL, Enrique. La religión en el joven Marx (1836-1849). IX (29): 11-30, maio/ago. 1984.
166. DUSSEL, Enrique. Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. IX (30): 5-50, set./dez. 1984.
167. DUSSEL, Enrique. Semejanzas de estructuras de la **Logica** de Hegel y **El Capital** de Marx. X (32): 12-23 maio/ago. 1985.
168. DUSSEL, Enrique. La "exterioridad" en el discurso critico de Marx. X (33): 24-31, set./dez. 1985.
169. DUSSEL, Enrique. Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio historico). XI (34): 5-15, jan./abr. 1986.
170. DUSSEL, Enrique. El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx (Elementos para una teoría general marxista de la religión). XI (36): 62-125, set./dez. 1986.
171. DUSSEL, Enrique. Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "Filosofía de la Liberación". XII (38): 20-50, maio/ago. 1987.
172. DUSSEL, Enrique. El "último Marx" y el populismo Ruso (1868-1881). XV (43): 70-93, jan./abr. 1989.
173. DUSSEL, Enrique. La introducción de la "transformación de la Filosofía" y America Latina. XVI (47): 7-58, maio/ago. 1990.
174. DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación desde la praxis de los oprimidos. XVII (49): 48-71, jan./abr. 1991.
175. DUSSEL, Enrique. La razon del otro. La "interpelacion" como ato-de-habla. XVII (53/54): 82-120, maio/dez. 1992.
176. DUSSEL, Enrique. Del esceptico al cinico (Del oponente de la "Ética del Discurso" al de la "Filosofía de la Liberación"). XVIII (55/56): 74-87, jan./ago. 1993.
177. DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. Leis, confirmação e lógica indutiva. XVII (51/52): 181-192, set. 1991/abr. 1992.

178. DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. A crítica de Richard Boyd ao Empirismo e ao Construtivismo. XVIII (57): 103-118, set./dez. 1993.
179. ESCALONA, Sara López. El morir como acontecer humno. XVIII (55/56): 137-159, jan./ago. 1993.
180. ESTRADA, Angela Botero de. El mito, la política y el pueblo: La trinidad inseparable en la cultura latinoamericana. IX (30): 71-74.
181. FABRI, Marcelo. A epistemologia de Platão. XIV (40): 49-57, jan./abr. 1988.
182. FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. Leitura é vida. VI (21): 137-141, set./dez. 1981.
183. FELIX, Maria de Fátima Costa. Conhecimento científico: elaboração e utilização. VI (21): 19-41, set./dez. 1981.
184. FERRARI, Alfonso Trujillo. Valores sociais: filosófica e sociologicamente encarados. I (2): 75-88, abr. 1976.
185. FERREIRA, May Guimarães. Essência e existência: conflito fundamental do pensamento pedagógico. VII (23): 32-55, maio/ago. 1982.
186. FOBÉ, Nair Leme. Emergência do sujeito no diálogo educacional. IV (13): 40-58, jan./abr. 1979.
187. FOBÉ, Nair Leme. A imaginação e a fantasia no desenvolvimento da criatividade. V (16): 67-83 jan./abr. 1980.
188. FOBÉ, Nair Leme. Edgar Allan Poe e a viagem em busca de uma visão unificada do universo. VII (23): 143-146, maio/ago. 1982.
189. FOBÉ, Nair Leme. O espaço das estórias em quadrinhos na sociedade moderna. VIII (27): 92-95, set./dez. 1983.
190. FOBÉ, Nair Leme. A literatura e o dínamo. XII (39): 7-10, set./dez. 1987.
191. FOBÉ, Nair Leme. "E no princípio era o Verbo..." (Uma "desleitura" de **Cabala e Crítica**, de Harold Bloom). XVII (53/54): 192-196, maio/dez. 1992.

192. FONTANELLA, Francisco Cock. Poder e legitimidade. XV (43): 53-60, jan./abr. 1989.
193. FONTANELLA, Francisco Cock. Os valores. XVI (47): 90-102, maio/ago. 1990.
194. FONTES, Joaquim Brasil. Lautréamont: a reescritura dos "Cantos de Maldoror". VIII (27): 96-103, set./dez. 1983.
195. FRANÇA, Carlos A. V. A Psicologia com base fenomenológica. XII (38): 75-86, maio/ago. 1987.
196. FRANÇA, Elvira Eliza. Comunicação e relação pedagógica. IV (13): 59-68, jan./abr. 1979.
197. FRANCO, Rogelio Tobón. La invención del Nuevo Mundo. IX (30): 88-97, set./dez. 1984.
198. FRANGIOTTI, Marco Antonio. Aspectos metodológicos da filosofia especulativa kantiana. XVIII (57): 82-102, set./dez. 1993.
199. FURLAN, Vera Irma. A crise do mundo atual e a perspectiva ecológica. XIX (59): 210-214, maio/ago. 1994.
200. FURTER, Pierre. As várias faces de Ernest Bloch. Trad. Tarcísio Moura e João Carlos Nogueira. I (2): 17-28, abr. 1976.
201. GABAUDE, Jean Marc. Do possibilismo leibniziano. Trad. Constança M. César. XI (34): 39-45, jan./abr. 1986.
202. GABAUDE, Jean Marc. Por uma metafísica da utopização e da kairificação. Trad. Constança M. César. XV (45): 95-102, set./dez. 1989.
203. GADOTTI, Moacir. Filosofia, ideologia e educação. III (10): 239-244, jul. 1978.
204. GADOTTI, Moacir. Idéias diretrizes para uma Filosofia da Educação. IV (13): 9-20, jan./abr. 1979.
205. GADOTTI, Moacir. Para que serve afinal a filosofia? IV (13): 131-135, jan./abr. 1979.
206. GADOTTI, Moacir. Notas sobre a "filosofia social". IV (14): 97-99, maio/ago. 1979.

207. GADOTTI, Moacir. Ciência e engajamento: responsabilidade social do pesquisador. IX (28): 5-8, jan./abr. 1984.
208. GADOTTI, Moacir. A questão da educação e a formação do educador - Aprendendo com minha própria história. XII (37): 7-30, jan./abr. 1987.
209. GAELZER, Lênea. O compromisso social da educação para o tempo livre. XI (35): 49-56, maio/ago. 1986.
210. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Literatura no feminino: mulheres escritoras no Brasil. V (18): 107-12, set./dez. 1980.
211. GAMBOA, Silvio Ancízar Sanches. Questões epistemológicas da pesquisa educacional: dos "vieses" e "ismos" aos paradigmas científicos. XII (37): 84-97, jan./abr. 1987.
212. GARAUDY, Roger. Da secessão do Ocidente ao diálogo das civilizações. Trad. Constança Marcondes César. III (9): 7-18. mar. 1978.
213. GARCÍA, Angel Muñoz. Algunos antecedentes medievales de la semántica de J. Katz. X (32): 35-48, maio/ago. 1985.
214. GARCÍA, Angel Muñoz. Acotaciones a las extravagancias de la referencia de W. Quine. XII (38): 116-154, maio/ago. 1987.
215. GARCÍA, Angel Muñoz. Propositiones universales: su contenido existencial en Alberto de Sajonia. XVII (53/54): 149-175, maio/dez. 1992.
216. GARRIDO, Sonia Vásquez. Ciência, Razon y mito. XII (39): 101-103, set./dez. 1987.
217. GIANOTTI, José Artur. Ser e não ser professor de Filosofia. V (18): 30-33, set./dez. 1980.
218. GOERGEN, Pedro. L. A importância da teoria em educação. II (7): 383-394, set. 1977.
219. GOMES, Alfredo et al. Aspectos éticos significativos da Encíclica "Laborem Exercens". VII (24): 126-130 set./dez. 1982.
220. GOMES, Maria Escolástica A. S. A utopia radical de Rubem Alves. VI (20): 138-148, maio/ago./1981.

221. GOMES, Paulo de Tarso. Negritude nítida e névoa branca. XIV (41): 87-91, maio/ago. 1988.
222. GOMES, Paulo de Tarso. Conhecimento e interdisciplinaridade. XIX (59): 83-97, maio/ago. 1994.
223. GOMES, Roberto. Para colocar as idéia no lugar. IV (15): 40-68, set./dez. 1979.
224. GOTO, Roberto Akira. Um humanista. I (1): 121-123, set. 1975.
225. GOTO, Roberto Akira. Realismo científico e Revolução Industrial. III (11/12): 499-511, set./dez. 1978.
226. GUEDES, Sulami Pereira. Pessoa e liberdade: uma visão humanística-existencial. V (16): 84-87, jan./abr. 1980.
227. GUERREIRO, Mário A. L. A filosofia como problema e estilo de filosofar. VII (23): 111-121, maio/ago. 1982.
228. GUERREIRO, Mário A. L. A teoria do sinais na Idade Média. XVI (47): 103-114, maio/ago. 1990.
229. GUERREIRO, Mário A. L. Significado e verdade na última fase do pensamento de Carnap. XVII (51/52): 30-47, set. 1991/abr. 1992.
230. GUIMARÃES, Aurea Maria et al. A crise política braileira. V (17): 134-139, maio/ago. 1980.
231. GUIMARÃES, Áurea Maria. As instituições e a perpetuação da miséria. IX (29): 61-81, maio/ago. 1984.
232. GUIMARÃES, Áurea Maria. Escola e violência: relações entre vigilância-punição e depredação escolar. XII (37): 70-83, jan./abr. 1987.
233. GUY, Alain. O Abade Henri Grégoire, promotor da República. Trad. Constança M. César. XIV (42): 100-110, set./dez. 1988.
234. GUY, Alain. Critique et difference chez les philosophes ibero-americanos. XVII (50): 121-126, maio/ago. 1991.
235. HEGENBERG, Leônidas. A Epistemologia de Mário Bunge. IX (28): 139-148, jan./abr. 1984.

236. HEGENBERG, Leônidas. Irrealismo de pressupostos. XII (37): 109-115, jan./abr. 1987.
237. HELLER, Katalin Aniko. Rollo May e a análise existencial. III (11/12): 439-448, set./dez. 1978.
238. HOFFLING, Luciana Maria Giovanni. A pesquisa científica na área da educação e sua contribuição ao desenvolvimento da teoria e a práxis educacional no Brasil. IV (14): 32-56, maio/ago. 1979.
239. HOFFLING, Luciana Maria Giovanni. Reflexões sobre a influência positivista no pensamento brasileiro. VII (22): 15-26, jan./abr. 1982.
240. IGLÉSIAS, Álvaro César. Equidade: dimensão antropológica da justiça. II (6): 173-192, jul. 1977.
241. IGLÉSIAS, Álvaro César. Para que filosofia na Faculdade de Direito? II (7): 419-442, set. 1977.
242. IGLÉSIAS, Álvaro César. O pensamento social de Queiróz Lima. III (11/12): 339-356, set./dez. 1978.
243. JACQUES, Francis. Para uma História da Epistemologia. XVI (46): 42-76, jan./abr. 1990.
244. JALES, Carlos A. Notas provisórias sobre uma Filosofia da Educação. VI (20): 158-161, maio/ago. 1981.
245. JAPIASSU, Hilton. Por uma "Filosofia da Psicologia" I (3): 71-78, set. 1976.
246. JAPIASSU, Hilton. O mito do Porto Seguro. VII (22): 46-57, jan./abr. 1982.
247. JAPIASSU, Hilton. A dimensão "machista" da ciência. IX (28): 9-29, jan./abr. 1984.
248. JERPHAGNON, Lucien. Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'Évangile de Plotin selon Porphyre. XVII (53/54): 175-191, maio/dez. 1992.
249. JUSTINO, Maria José. A morte da arte no sistema hegeliano. V (18): 91-106, set./dez. 1980.

250. KOHN, Carlos. El conocimiento historico en la concepción marxista de Antonio Labriola. IX (30): 122-143, set./dez. 1984.
251. KOTHE, Flávio René. Caminhos e descaminhos da crítica: encontro marcado com Heidegger. IV (15): 69-89, set./dez. 1978.
252. KOTHE, Flávio René. O caso Kant. VIII (27): 5-22, set./dez. 1983.
253. KOUDELA, Marcello Souza Costa Neves. Rudolf Carnap (1891-1970): um itinerário intelectual. XVII (51/52): 211-218, set. 1991/abr. 1992.
254. KOURIM, Zdenek. A metodologia gonsethiana e a crítica filosófica. Trad. Francisco C. Fontanella. XVI (48): 91-106, 1990.
255. KOURIM, Zdenek. Edmundo o'Gorman et "la invención de America". XVII (50): 94-120, maio/ago. 1991.
256. KOUTLOUKA, Maria E. A filosofia moral e política perante a evolução tecnocientífica. Trad. Constança M. César. XI (34): 65-72, jan./abr. 1986.
257. KOUTLOUKA, Maria E. A liberdade no Estoicismo. Trad. Constança M. César. XII (39): 89-100, set./dez. 1987.
258. KOUTLOUKA, Maria E. A moral social da divisa: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade" e sua mensagem. Trad. Constança M. César. XIV (42): 28-42, set./dez. 1988.
259. KOUTLOUKA, Maria E. Condorcet: un utopiste ou un rophète? XVIII (55/56): 171-180, jan./ago. 1993.
260. LA PUENTE, Miguel de. O construto "consciência" em Carl R. Rogers. IV (14): 26-31, maio/ago. 1979.
261. LA PUENTE, Miguel de. Pressupostos filosófico da proposta de Eugene T. Gendlin para uma psicoterapia experiencial. V (16): 55-66, jan./abr. 1980.
262. LAGUEUX, Maurice. Por que ensinar a Filosofia? Trad. Maria Teresa P. Cartolano. V (18): 12-29, set./dez. 1980.

263. LAPA, José Roberto do Amaral. Padre Narciso. I (1): 117-119, set. 1975.
264. LASSANCE NETO, Marly Bulcão. A contribuição da epistemologia de Bachelard para a questão da objetividade histórica. X (33): 80-94, set./dez. 1985.
265. LAZZARO, Luis Aaron. O conceito de cultura e sociedade de Tobias Barreto. VII (22): 27-37, jan./abr. 1982.
266. LAZZARO, Luis Aaron. Aspectos antropológico-sociais do relativismo ético. VII (24): 67-76, set./dez., 1982.
267. LEAL, Maria Guadalupe de la Concha. Diversidade genética e igualdade humana. IX (28): 30-38, jan./abr. 1984.
268. LEÃO, Emanuel Carneiro. Desafio da ética hoje em dia. VIII (55/56): 63-73, jan./ago. 1993.
269. LEPARGNEUR, Hubert. Humanismo cristão e educação brasileira. VIII (25): 5-30, set./dez. 1984.
270. LEPARGNEUR, Hubert. Filosofia e crítica social. X (33): 5-23, set. /dez. 1985.
271. LEPARGNEUR, Hubert. Revolução, religião, direito. XIV (42): 43-53, set./dez. 1988.
272. LEPARGNEUR, Hubert. Humanizar a moral. XV(45): 7-12, set./ dez. 1989.
273. LEPARGNEUR, Hubert. A "Árvore da Vida" no Gênesis ou as reviravoltas da Hermenêutica. XVII (53/54): 132-148, maio/dez. 1992.
274. LERMEN, Gisela Anna Büttner. O pensamento filosófico na formação brasileira no Brasil Colônia. IX (30): 98-114, set./dez. 1984.
275. LERMEN, Gisela Anna Büttner. A formação cultural do homem brasileiro: aspecto religioso. X (31): 113-137, jan./abr. 1985.
276. LERMEN, Gisela Anna Büttner. Agostinho: **De Magistro** - Uma análise sob o aspecto da Filosofia da Linguagem. X (32): 24-34, maio/ago. 1985.

277. LERMEN, Gisela Anna Büttner. Mulher e controle social na Igreja Católica. X (33): 47-64, set./dez. 1985.
278. LIMA, Alceu Amoroso. A influência do pensamento francês no Brasil (bilingüe). X (31): 6-23, jan./abr. 1985.
279. LIPP, Marilda Novaes. Direitos humanos e modificação de comportamento: implicações éticas. VII (24): 90-94, set./dez. 1982.
280. LISBOA Maria da Graça C. A educação: da Idade Média à humanidades nos dias de hoje. XIX (50): 89-102, jan./abr. 1994.
281. LISBÔA, Maria da Graça C. Primórdios da idéia de universidade no Brasil. XIX (58): 103-116 jan./abr. 1994.
282. LOPES, Maria Izabel de Souza. "É pirueta pra cavar o ganha pão". XI (35): 33-37 maio/ago. 1986.
283. LORENZETTO. Luiz Alberto. Jogo, imaginação e generosidade XI(35): 43-48, maio/ago. 1986.
284. LORENZON, Alino. A ética do prazer. V(18): 57-65 set./dez. 1980.
285. LORENZON, Alino. Subsídios de reflexão para uma ética de inspiração personalista. VII(24): 50-56, set./dez. 1982.
286. LORENZON, Alino. Ética e comunidade - a ideologia do individualismo. XV(45): 13-25, set./dez. 1989.
287. LORENZON, Alino. Questionamentos a uma ética supostamente universitária. XV(45): 26-37 set./dez. 1989.
288. LORIERI, Marcos Antônio. O papel da escola na construção do futuro. VI(20): 16-23 maio/ago. 1981.
289. LORIERI Marcos Antônio. O conhecimento. VI(21): 132-136, set. /dez. 1981.
290. LOUBET, Maria Seabra. Estética e identidade cultural. VIII(27): 23-32 set./dez. 1983.
291. LOUNDÓ, Rui Pedro D. C. Lobo. Platão: ontologia e teoria do conhecimento. XIV(40): 58-64, jan./abr. 1988.

292. MACEDO, Carmen Cinira de Andrade e FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. Domingo na praia - A dimensão simbólica do lazer popular. XI(35): 62-73, maio/ago.1986.
293. MACEDO, Ubiratan Borges de. Reflexão sobre a natureza da Filosofia. IX(29): 128-132 maio/ago. 1984.
294. MACHADO, Geraldo Pinheiro. Um aspecto da filosofia brasileira e portuguesa no século XIX. IV(15): 90-95, set./dez. 1979.
295. MACHADO, Geraldo Pinheiro. Sobre as analíticas modernas e contemporâneas. VII(22): 38-45 jan./abr. 1982.
296. MACHADO, Geraldo Pnheiro. Filosofia Brasileira do Direito. VIII(26): 38-42, maio/ago. 1983.
287. MACHAD0 Geraldo Pinheiro. Filosofia Brasileira do Direito II: Kant e a liberdade. XI(29): 87-93 maio/ago. 1984.
288. MACHADO Geraldo Pinheiro. Jacques Maritain: filósofo da inteligência. X(31): 137-145, jan./abr. 1985.
289. MACHAD0 Geraldo Pinheiro. Gómez Robledo: diplomata filósofo. X(32): 136-138, maio/ágo. 1985.
300. MALATTI, Selvino Antonio. Gênese do democratismo na cultura luso-braileira. XVI(48): 7-21, set./dez. 1990.
301. MANOS, Andreas. A polêmica visão platônica de Democracia no Livro "H" da República. XIX(60): 81-87, set./dez.1994.
302. MARANGONI, Maria do Carmo. Revendo os fundamentos filosóficos do serviço social. V(16): 142-149, jan./ábr. 1980.
303. MARANGONI, Maria do Carmo. A noção de "bloco histórico". VI(19): 53-57, jan./abr. 1981.
304. MARCELLINO, Nelson Carvalho. Gramsci e a revolução cultural, VIII(27): 33-46, set./dez. 1983.
305. MARCELLINO Nelson Carvalho. Lazer: um novo tempo. VIII(27): 77-91, set./dez. 1983.
306. MARCELLINO, Nelson Carvalho. Considerações sobre valores expressos por autores brasileiros na relação lazer-educação. XI(35): 15-23, maio/ago. 1986.

307. MARCELLINO, Nelson Carvalho. Algumas considerações obre a polêmica questão do lazer. XV(43): 45-52, jan./abr. 1989.
308. MARCONDES, Danilo. Questões internas e questões externas XVIII (51/52): 48-59, set. 1991/abr. 1992.
309. MARIANI, Alberto Francisco. A renovação da pastoral familiar: análise crítica de uma experiência brasileira. III(11/12): 459-484, set./dez. 1978.
310. MARIANO JUNIOR, Júlio. Paradigma e modelo na Epistemologia de Thomas Kuhn. II(5): 49-56, mar. 1977.
311. MARIANO JÚNIOR Júlio. Uma leitura de Althusser. II(7): 443-461 set. 1977.
312. MARIANO JÚNIOR, Júlio. Nova compreensão de homem e projeto político. III(10): 217-235 jul. 1978.
313. MARIANO JUNIOR, Júlio. Feudalismo e estrutura da sociedade brasileira. III(11/12): 313-338, set./dez. 1978.
314. MARIANO JÚNIOR Júlio. O problema da indução no pensamento de Bertrand Russell. VI(21): 67-82 set./dez. 1981.
315. MARIOTTO, Péricles. Do outro enquanto absoluta alteridade que fundamenta o encontro. XVI(46): 132-136, jan./abr. 1990.
316. MARQUES, Caio Donizeti e DARIO, Maria Lúcia. Linguagem e Hermenêutica. XVII(53/54): 121-125 maio/dez. 1992.
317. MARQUES, Dilva Rosa e TORMENA Olga. O pioneirismo de Paulo Egydio de Oliveira Carvalho na formação do penamento o social no Brasil. II(8): 553-574, dez. 1977.
318. MARTINS, Azael Duarte. Jhering a luta pelo direito. I(4): 107-114, dez. 1976.
319. MARTINS, Carlos José. O tema do corpo na **Fenomenologia da Percepção**. XVI(46): 132-136, jan./abr. 1990.
320. MARTINS, Estevão Chaves de Rezende. A **Enciclopédia de 1775** e o surgimento da **Crítica da Razão Pura**. XVIII(57): 172-180, set./dez. 1993.

321. MASCELLANI, Maria Nilde. Dilthey e Dewey: duas filosofias fundadas na compreensão da vida - Semelhanças e diferenças. XIX(58): 196-200 jan./abr. 1994.
322. MATTOS, Carlos Lopes de. Monismo ou pluralismo? I(4): 89-92, dez. 1976.
323. MATTOS, Carlos Lopes de. As idéias sociais de Farias Brito. III(10): 149-172, jul. 1978.
324. MAZZEO, Antonio Carlos. O Estruturalismo e a opção tecnocrática. I(3): 79-88, set. 1976.
325. MCLUHAN, Herbert Marshall. O futuro da educação: a geração de 1989. Trad. Moacir Gadotti e Mauro A. Lenzi VIII(25): 104-112, jan./abr. 1983.
326. MELLO, Rogério Drummond Burnier P. de. Da velha Grécia Aristóteles contempla o escravo. XIV(41) 92-105 jan./abr. 1990.
327. MELLO, Rogério Drummond Burnier P. de. Pequena excursão epistemológica em torno de uma vírgula de Aristóteles. XVI(47): 76-80, maio/ago. 1990.
328. MELLO, Rogério Drummond Burnier P. de. A dialética da liberdade e da verdade no julgamento de consciência e no ato de eleição livre. X(33): 95-101, set./dez. 1985.
329. MELO, Veríssimo de. Três problemas culturais na ótica de Ortega Y Gasset: o livro, a língua e a universidade. XII (38): 60-74 maio/ago. 1987.
330. MENDES, Josele de Paiva e RENESTO, Maria do Carmo Marangoni. Significação filosófica de sociologia crítica de Octávio Ianni. II(8): 575-594 dez. 1977.
331. MENDES, Maria da Graça de Campos. Pensamento oriental: a China. XIV(40): 69-77, jan./abr. 1988.
332. MENDES, Maria da Graça de Campo e CHIN, Sun Chia. A arte na Colônia Chinesa. XIV(41): 65-68 maio/ago. 1988.
333. MENDES Maria da Graça de Campos. O nacionalismo na China: momentos críticos (1860-1911). XIV(41) 69-75 maio/ago. 1988.

334. MENDOZA, Celina Ana Lertora. La mujer en la cultura iberoamericana. IX(30): 115-121, set./dez. 1984.
335. MENDOZA, Celina Ana Lértora. La actividad filosofica femenina en Argentina actual. X(33): 65-79 set./dez. 1985.
336. MERCIER, André. Qu'est-ce qu'interpréter? VII(53/54): 11-33, maio/dez. 1992.
337. MICELI, Sérgio. Gramsci: ideologia, aparelhos do Estado e intelectuais. VI(19) 5-46, Jan./abr. 1981.
338. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. A arte como interpretação de um mistério. XVII(53/54): 126-131, maio/dez. 1992.
339. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. Um fenomenologia da existência em Gilberto Freire. XIX(58): 184-195, jan./abr. 1994.
340. MITRE, Antonio. Bases ontológicas da historiografia científica: encontros e desencontros entre a história e a Filosofia. I(28): 39-58, jan./abr. 1984
341. MOOG, Ligia Costa. A segunda Escolástica portuguesa - Francisco Suarez e a **Ratio Studiorum**. XIV(40): 78-97, jan./abr. 1988.
342. MORAIS, João Francisco Regis de. Religião, educação e ciência no século (aspecto). I(1): 77-88 set. 1975.
343. MORAIS, João Francisco Regis. Fernando Pessoa e Hermann Hesse: "As forças metafísicas". I(2): 171-175, abr. 1976.
344. MORAIS, João Francisco Regis de. Oswald Spengler: o ocidente agônico. I(3): 89-112, set. 1976.
345. MORAIS, João Francisco Regis de. Europeização, europeísmo e cultura brasileira. II(7): 399-418, set. 1977.
346. MORAIS, João Francisco Regis de. Ernst Bloch: o semeador de esperança. II(7): 477-480, set. 1977.
347. MORAIS, João Francisco Regis de. Escolas: a libertação do novo. IV(14): 14-25, maio/ago. 1979.
348. MORAIS, João Francisco Regis de. Positivismo, repressão e educação. VI(19): 79-90, jan./abr. 1981.

349. MORAIS, João Francisco Regis de. Os estudantes e os pavões autoritários VI(20): 154-155 maio/ago. 1981
350. MORAIS, João Francico Regis de. Depoimento: experiência de magistério de filosofia no 2º Grau. VIII(25): 124-126, jan./abr. 1983.
351. MORAIS, João Francico Regis de. Alceu Amoroso Lima e a idéia de Universidade. X(31): 24-51, jan./abr. 1985.
352. MORAIS, João Francico Regis de. "E estes verão a Deus..." - Em memória do Dr. Geraldo Pinheiro Machado. X(32): 134-135, maio/ago. 1985.
353. MORAIS João Francisco Regis de. Luzes no quadro escuro (o quadro-negro como encontro de consciência). XII(37): 58-64, jan./ábr. 1987.
354. MORAIS, João Francisco Regis de. Um poema-prosa de Hermana Kaethe Blumhofer. XII(37): 65-69, jan-/abr. 1987.
355. MORAIS, João Francisco Regis de. O poético. XII(39): 104-106, set./dez. 1987.
356. MORAIS, João Francico Regis de. Filosofia no 2º Grau: uma inovação que tomei aos antigos. XV(43): 7-17, jan./abr. 1989.
357. MORAIS João Francico Regis de. A importância do papel da teoria do conhecimento científico. XVIII(57): 181-187, set./dez. 1993.
358. MORAIS, João Francisco Regis de. De herdeiros da Modernidade a construtores de uma nova era. XIX(58): 11-18, jan./abr. 1994.
359. MOREIRA José Aparecido Gomes. Consideraciones a proposito de "El sujeto de la Historia". X(33): 121-126, set./dez. 1985.
360. MOREIRA, José Aparecido Gomes. Los existencialistas mexicanos em torno a la cuestión de la utopia. XV(44): 60-73, maio/ago. 1989.
361. MORUJÃO, Alexandre Fradique. Significado e estrutura da redução fenomenológica. IX(28): 63-78, jan./abr. 1984.

362. MOSER, Alvino. Fundamentos da ética nos quadros de uma reflexão existencial. III(9): 29-34, mar. 1978.
363. MOSTAFA, Solange Puntel. Estudos de usuário ou suco de laranja na Biblioteca: notas ordinárias VIII(27): 104-110, set./dez. 1983.
364. MOSTAFA, Solange Punte. Bachelard e Marx: o livro de Alice Chacun em debate. IX(29): 133-143, maio/ago. 1984.
365. MOSTAFA, Solange Puntel et al. Paradigmas teóricos da Biblioteconomia e ciência da informação. XVIII(57): 150-171 set./dez. 1993.
366. MOSTAFA, Solange Puntel e MURGUIA, Eduardo Ismael. Os intelectuais e sua produtividade. XIX(59): 160-185, maio/ago. 1994.
367. MOURA, Roberto Pinto de. O Psiquiatra considera a Filosofia. I(1): 125:132, set. 1975.
368. MOURA, Roberto Pinto de. Psiquiatria, moral e sociedade. VII(24): 121-122 set./dez. 1982.
369. MOURA, Tarcísio. O mito, matriz da arte e da religião. I(1): 89-100, set. 1975.
370. MOURA, Tarcísio. A visão existencialista na interpretação da realidade histórica da salvação. I(2): 43-66 abr. 1976.
371. MOURA, Tarcísio. Dr. Albert Schweitzer ou um diagnóstico da cultura. II(5): 25-48, mar. 1977.
372. MOURA, Tarcísio. A implantação da tecnologia computacional na escola: uma abordagem filosófica. II(8): 611-630, dez. 1977.
373. MOURA, Tarcísio. Tema da criação. III(11/12): 487-495, set./dez. 1978.
374. MOUTSOPOULOS, Evanhélos. A. Intencionalidade e categorias espaciais. Trad. Constança M. César XIV(42): 131:133, set./dez. 1988.
375. MOUTSOPOULOS, Evanhélos. A. Fundamento ontológico e fundamento existencial dos valores. Abordagem

- fenomenológica preliminar. Trad. Constança M. César XVIII(57): 193-197, set./dez. 1993.
376. MUSOLINO Alina Purvinis. A fenomenologia e a questão do inconsciente. III(11/12): 459-484, set./dez. 1978.
377. MYCHAIL, Salma Tannus. Educação e saber soberano. VII(22): 104-108, jan./abr. 1982.
378. NABHAN, Neusa Neif. O pensamento árabe medieval. XIV(41): 25-46, maio/ago. 1988.
379. NARODOWSKI Mariano. Cuerpo infantil y escolaridad moderna. XIX(58): 42-58, jan./abr. 1994.
380. NAVIA, Ricardo J. El problema de la motivación en la enseñanza media de la Filosofía - La enseñanza media de la Filosofía y los grandes temas de nuestro tiempo. XV(43): 26-34, jan./abr. 1989.
381. NAVIA, Ricardo J. Reflexiones sobre la metodología en la enseñanza media de la Filosofía. XV(43): 35-44, jan./abr. 1989.
382. NEMES, José Luiz. A antropologia política de Paulo Freire: uma contribuição para o problema da decisão. VIII (23): 56-57, maio/ago. 1982.
383. NEPOTE, Ary. Trabalho sobre texto: Mendeleiev e Weatherall. I(2): 107-114, abr. 1976.
384. NEPOTE, Ary. A linguagem como fator de identidade humana. II(6): 237-244, jul. 1977.
385. NEVES, Luiz Carlos A. Ideologia capitalista e a práxis pedagógica. VI(20): 97-107 maio/ago. 1981.
386. NEVES, Maria do Céu Patrão. O problema do conhecimento como subsidiário da doutrina do pensamento em Maurice Blondel. XV(44): 26-45 maio/ago. 1988.
387. NIERO, Haroldo. Crônica do Instituto. I(2): 137-140, abr. 1976.
388. NIERO, Haroldo. Universidade Católica e Igreja Universal. II(5): 7-12, mar. 1977.

389. NOGUEIRA, João Carlos. A linguagem como verdade do homem: uma tarefa simplesmente humana. I(l): 11-33, set. 1975.
390. NOGUEIRA, João Carlos. Heidegger ou os novos caminhos da Filosofia. I(3): 25-40, set. 1976.
391. NOGUEIRA, João Carlos. Freud e a interpretação psicanalítica do fenômeno religioso. II(7): 369-382, set. 1977.
392. NOGUEIRA, João Carlos. Filosofia e sociedade. V(16): 140-141. jan./abr. 1980.
393. NOGUEIRA, João Carlos. Notas sobre o papel da ética na formação do psicólogo. V(17): 119-122, maio/ago. 1980.
394. NOGUEIRA, João Carlos. O valor obrigatório da consciência moral na ética tomista e a análise rominiana da consciência errônea. VII(24): 31-49, set./dez. 1982.
395. NOGUEIRA, João Carlos. Notas sobre o Documento de Cristologia de Puebla. VIII(27): 122-130, set./dez. 1983.
396. NOGUEIRA, João Carlos. A negação prática do outro como pessoa: a dignidade humana violada. XIV(41): 10-111, maio/ago. 1988.
397. NOGUEIRA, João Carlos. André Gide e a experiência de Deus. XV(45): 123-128, set./dez. 1989.
398. NOGUEIRA, João Carlos. A ética, a felicidade e o dever - Confronto entre a ética aristotélica e a ética kantiana. XVIII (55/56): 29-47, jan./ago. 1993.
399. NOGUEIRA, João Carlos. Ética e Direito em Hegel. XIX(59): 194-209 maio/ago. 1994.
400. NORONHA, Olinda Maria. Educação do trabalhador: repensando categorias de conhecimento e práticas educativas. XV(58): 42-58, jan./abr. 1994.
401. OLIVA, Alberto. Acerca dos pressupostos individualistas e holistas da teoria cartesiana da evidência. XVIII(57): 54-81, set./dez. 1993.

402. OLIVEIRA, Betty Antunes de. A educação nos escritos de Gramsci. VI(19): 58-69, jan./abr. 1981.
403. OLIVEIRA, Elsa de. Em busca de compreender a loucura. VII(24): 95-103, set./dez. 1982.
404. OLIVEIRA, Marcelo de. A condição do filósofo: uma paráfrase a partir de Nicolaus Berdiaeff. XVIII(55/56): 181-191, jan./ago. 1993.
405. OLIVEIRA, Paulo de Salles. Tempo livre, trabalho e lutas sociais. XI(35): 7-14, maio/ago. 1986.
406. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. Materialismo dialético e Psicanálise: o enfoque de Wilhelm Reich. IX(28): 131-138, jan./abr. 1984.
407. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. Notas introdutórias ao estudo da teoria marxista. XI(36): 44-54, set./dez. 1986.
408. PÁDUA, Elisabete M. Marcheini de. Da Comuna de Paris à Comuna de Gdansk - Ainda a questão do trabalho alienado. XI(36): 55-61, set./dez. 1986.
409. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. Epistemologia da Psicologia: notas para um início de conversa. XV(43): 94-105, jan./abr. 1989.
410. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. Terapia Ocupacional: reflexões sobre a herança positivista. XV(44): 95-100, maio/ago. 1989.
411. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. A filosofia de Caio Prado Junior. XVII(49): 7-26, jan./abr. 1991.
412. PÁDUA, Elisabete M. Marchesini de. Na prática a teoria é outra? O que andam pensando nossos professores. XIX(58): 19-41, jan./abr. 1994.
413. PAIVA, José Maria de. Educação e valores. VI(19): 91-99, jan./abr. 1981.
414. PALÁCIOS, Gonçalo Armijas. Rorty: entre o analítico e o edificante. XIX(59): 98-118, maio/ago. 1994.

415. PANTILLON, Claude. A propósito de "A educação contra a educação". X(33): 127-129, set./dez. 1985.
416. PATRÍCIO, Elza Maria Brito. O intuicionismo emocional em Max Scheler. XII(38): 87-91, maio/ago. 1987.
417. PAULO VI, Papa. A insubstituível missão das Universidades Católicas. (Discurso aos jesuítas reitores de Universidades, 06.08.75). (92): 147-151, abr. 1976.
418. PAVLOS, G. P. Contribuições da física moderna aos problemas filosóficos. Trad. Francisco C. Fontanella XVI(48): 107-114, set./dez. 1990.
419. PEGORARO, Olinto A. Política da Filosofia no Brasil. V(17): 13-18, maio/ago. 1980.
420. PEGORARO, Olinto A. Ética e desenvolvimento. VII(24): 5-14, set./dez. 1982.
421. PEGORARO, Olinto A. A Filosofia no 2º Grau. VIII(25): 139-143, jan./abr. 1983.
422. PEGORARO, Olinto A. Sentido da Universidade. X(31)s 68-76, jan./abr. 1985.
423. PELUSO, Luis Alberto. Considerações sobre algumas vertentes do pensamento filosófico contemporâneo. XV(44): 19-25, maio/ago. 1989.
424. PELUSO, Luis Alberto. A dialética ressuscitada: a interpretação evolutiva da dialética segundo Popper. XVI(48): 79-90, set./dez. 1990.
425. PELUSO, Luis Alberto. A ética utilitarista como ciência social aplicada: a visão engenharia de Jeremy Bentham. XVII(49): 27-47, jan./abr. 1991.
426. PELUSO, Luis Alberto. Problemas da conceituação de lei em Jeremy Bentham: pode ser justificada a punição legal? XVII(51/52): 137-166, set. 1991/abr. 1992.
427. PELUSO, Luis Alberto. Ciência e avaliação moral: subsídios para um enfoque utilitarista. XVIII(55/56): 48-62 jan./ago. 1993.

428. PEÑA, Lorenzon. O correr do tempo: cruzamento do ser e do não ser. Trad. Francisco C. Fontanella XV(43): 125-130, jan./abr. 1989.
429. PEREIRA, Otaviano. O problema da verdade e da liberdade em Heidegger. III(11/12): 393-418 set./dez. 1978.
430. PEREIRA, Ótaviano. A gestação da consciência: leitura de um poema. V(16): 27-49, jan./abr. 1980.
431. PEREIRA, Otaviano. Qual o sujeito desta história? (Uma leitura do "Don Quijote"). V(17): 123-133 maio/ago. 1980.
432. PEREIRA, Otaviano. Filosofia da libertação: crítica do discurso. V(18): 122-128, set./dez. 1980.
433. PEREIRA, Otaviano. Educação e palavra. VI(21): 107-124, set./dez. 1981.
434. PEREIRA, Otaviano. A presença de Alceu Amoroso Lima: algumas questões. X(31): 52-67, jan./abr. 1985.
435. PEREPIOLKINA, Ludmilla. A escatologia em Vladimir Soloviev. Trad. Constança M. César XI(34): 46-51, jan./abr. 1986.
436. PIRES, Cecília Maria P. Vieira Pinto pensando a nação. XVI (46): 108-127, jan./abr. 1990.
437. PIZA, Claret Rocha de Toledo. O conceito de liberdade na Carta aos Gálatas. I(1): 107-113, set. 1975.
438. PIZA, Claret Rocha de Toledo. O conceito de liberdade na Carta aos Gálatas (II). I(2): 120-133, abr. 1976.
439. POLTRONIERI, Delírio. Contribuição para o magistério no diálogo ciência e fé. II(6): 261-285, set. 1977.
440. PONTES NETO, José Augusto da Silva. A emergência da psicologia humanista. I(2): 101-106, abr. 1976.
441. PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PUCCAMP). A prática atual da Filosofia na América Latina (pesquisa). VII(22): 121-127, jan./abr. 1982.

442. POSTALI, Hermeliza M. Entre polêmicas e radicalismos: a esquecida possibilidade de filosofar. IX(30): 144-147, set./dez. 1984.
443. PROSPERI, Adriano. America e Apocalisse - Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo. XVII(50): 16-93 maio/ago. 1991.
444. PUJOL, Óscar. Posmodernimo y tradición india. I(60). 49-63.
445. QUADROS, Antônio. A porta estreita. XII(39): 60-74, set./dez. 1987.
446. QUADROS Antonio. A paideia luso-brasileira e a filosofia de língua portuguesa. XIV(40): 7-19, jan./abr. 1987.
447. QUADROS, Antonio. Delfim Santos - Introdução à vida e à obra. XV(44): 74-94 maio/ago. 1989.
448. QUERALTÓ, Ramón. Naturaleza y matematica: propedeutica para un analisis epistemologico. XI(34): 52-64, jan./abr. 1986.
449. RAMOS, César Augusto. A teoria do conhecimento de Jean Piaget: Aspectos críticos expositivos. IV(13): 76-107 jan./abr. 1979.
450. RAMOS, César Augusto. Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim IV(15): 5-39 set./dez. 1979.
451. RAYNOVA, Ivanka. A Filosofia: unidade ou união. Trad. Francisco C. Fontanella XIV(41): 7-10, maio/ago. 1988.
452. REFHELD, Walter. Conceito de lei no Judaísmo. XVI(46): 144-161, jan./abr. 1990.
453. REIS, Maria Imaculada. Metodologia como um dos fatores imprescindíveis na superação do atual processo discriminatório no interior das escolas de 1º, 2º e 3º graus de ensino. XIX(58): 117-142, jan./abr. 199.
454. RIBEIRO JÚNIOR, João. Crítica à concepção comteana do Direito. I(6): 203-212, jul. 1977.
455. RIBEIRO JÚNIOR, João. Alguns aspectos de Antropologia Filosófica face à possibilidade ôntico-axiológico-jurídica. II(8): 631-638, dez. 1977.

456. RIBEIRO JÚNIOR João. A filosofia da história de Ibn Khaldun. V(16): 113-139, jan./abr. 1980.
457. RIBEIRO JÚNIOR João. Pensamento liberal e positivismo. V(17): 90-104, maio/ago. 1980.
458. RIBEIRO JÚNIOR João. Contribuição para o estudo do problemas sócio-culturais e econômicos contemporâneos. VI(20): 108-122, maio/ago. 1981.
459. RIBEIRO JÚNIOR, João A ilustração brasileira. VII(22): 5-14, jan./abr. 1982.
460. RIBEIRO JÚNIOR, João. Religião e positivismo. VII(23) 86-110 maio/ago. 1982.
461. RIBEIRO JÚNIOR, João. Reflexões metafísicas sobre o belo e o feio. VIII(27): 72-76, set./dez. 1983.
462. RIBEIRO JÚNIOR, João. Subídios para a análise do discurso religioso positivista. X(32): 115-118, maio/ago. 1985.
463. RIBEIRO JÚNIOR, João. Algumas considerações sobre o ócio como lazer. XI(35): 38-42, maio/ago. 1986.
464. RIBEIRO JÚNIOR, João. Algumas coniderações em torno dos valores estéticos da pintura moderna. XII(39): 35-42 set./dez. 1987.
465. RIBEIRO JÚNIOR João. Razão, sentimento e guilhotina. XIV (42): 17-27, set./dez. 1988.
466. RIBEIRO JÚNIOR João. O altruísmo na ética positivista. XV(45): 51-62, set./dez. 1989.
467. RIBEIRO, Maria Luisa Santos. Filosofia da Educação no Brasil e a Organização Escolar. VIII(25): 31-46 jan./abr. 1983.
468. RIBEIRO Sylvania Aranha de Oliveira. O modelo jesuítico de ensino da filosofia e sua realização histórica no Brasil Colônia. II(6): 219-236, jul. 1977.
469. RODRIGO, Lídia Maria. Sobre a situação da Filosofia no ensino secundário. II(7): 465-470 set. 1977.
470. ROHDEN, Valério. Quem tem medo da Filosofia? V(18): 5-11 set./dez. 1980.

471. ROIG, Arturo Andrés. Acotaciones para uma simbolica latino-americana. IX(30): 75-87 se t./dez. 1984.
472. ROSSI, Agnelo. A virgem de Guadalupe na história do México. XVII(50): 133-135, maio/ago. 1994.
473. ROSSI, Francisco Vicente. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. XIV(42): 54-51, set./dez. 1988.
474. ROTHEN, José Carlos. A propósito da relação entre Epistemologia e Ética. XVIII(55/56): 113-136, jan./ago. 1993.
475. SÁ, Olga de. O caráter estético dos símbolos religiosos e o caráter religioso dos símbolos estéticos. I(2): 67-74, abr. 1976.
476. SÁ, Olga de. "Um sopro de vida": aspectos da escritura e do pensamento de Clarice Lispector. VII(22): 74-84, jan./abr. 1982.
477. SAMPAIO, Tânia Maria Marinho. A questão freireana na educação como práxis político-filosófico. XIX(58): 77-88, jan./abr. 1994.
478. SAN MIGUEL, Javier. Situação e currículo. Trad. Sérgio E. Montes Castanho XII:(37): 50-57 jan./abr. 1987.
479. SANFELICE, José Luís. Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 - Antecedentes. X(31): 168-176.
480. SANFELICE, José Luís. Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 (II). X(32): 119-133, maio/ago. 1985.
481. SANFELICE, José Luís. Movimento estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64 - Conclusão. X(33): 130-149, set./dez. 1985.
482. SARAGIOTO, Maria Helena D. Nascimento. Uma questão de Antropologia Filosófica: vontade e liberdade. X(32): 96-103, maio/ago. 1985.
483. SARAGIOTO, Maria Helena D. Nascimento. Pequeno estudo sobre o homem brasileiro: duas abordagens de um mesmo tema. XII(37): 98-108, jan./abr. 1987.
484. SANTIAGO, Gabriel Lomba. As múltiplas direções da Filosofia Contemporânea. I(3): 11-24, set. 1976.

485. SANTIAGO, Gabriel Lomba. A expressão humana da Revelação Divina. I(5): 13-24 mar. 1977.
486. SANTIAGO, Gabriel Lomba. De Medellín a Puebla: avanço ou retrocesso. III(10) 205-216 jul. 1978.
487. SANTIAGO, Gabriel Lomba. A Nicarágua em questão. XI(34): 82-92, jan./abr. 1986.
488. SANTIAGO, Gabriel Lomba. Zaratustra: da Cosmologia à Ética. XIV(41): 16-24 maio/ago. 1988.
489. SANTIAGO, Gabriel Lomba. O Revolução Francesa: duzentos anos. XIV(42): 7-16 set./dez. 1988.
490. SANTIAGO, Gabriel Lomba. A tendência empírica de Robert Grosseteste: a teoria da luz. XVI(47): 81-89, maio/ago. 1990.
491. SANTIAGO, Gabriel Lomba. El redescubrimiento de America. XVII(50): 7-15, maio/ago. 1991.
492. SANTOS, Celira Caparica. A Universidade na obra de Anízio Teixeira. III(11/12): 357-392, set. 1976.
493. SANTOS, Wlademir dos. As reuniões de planejamento: uma necessidade no contexto escolar? II(9): 35-54, mar. 1978.
494. SAVIANI, Dermeval. Função do ensino da Filosofia da Educação e de História da Educação. IV(14): 5-12, maio/ago. 1979.
495. SAWAIA, Jamil Cury e MACHADO, Ruy Rodrigues. Uma experiência da Filosofia no 2º grau. VIII(25): 126-133, jan./abr. 1983.
496. SCHAEFFER, Renato. Linguagem natural e mente. XVII (51/52): 193-210, set. 1991/abr. 1992.
497. SEVERINO, Antônio Joaquim. A questão da autenticidade da Filosofia Brasileira. I(1): 43-57, set. 1975.
498. SEVERINO, Antônio Joaquim. A situação da Filosofia Social na sistemática filosófica. IV(14): 91-96, maio/ago. 1979.
499. SEVERINO, Antônio Joaquim. O papel da Filosofia no Brasil: compromissos e desafios atuais. V(17): 5-12, mar. 1977.

500. SERAFIMOV, K. B. A era espacial como desafio da saturação da nossa civilização. Trad. Francisco C. Fontanella XVII(49): 145-150, jan./abr. 1991.
501. SÉRGIO, Manuel. O ser prático - Ruptura e projeto. XV(43): 106-124, jan./abr. 1989.
502. SFENDONI, Demetra. The reality of the unobservable in physical theory: an account of C. S. Peirce's "Peirce's "Pragmatic Realism". XVIII(57): 103-118, set./dez. 1993.
503. SIEBENEICHLER, Flávio B. Sobre a possibilidade de uma ética universal. VII(24): 77-89, set./dez. 1982.
504. SILVA, Jefferson Ildfonso da. Função da Filosofia da Educação no mundo hoje. VI(20): 155:157, maio/ago. 1981.
505. SILVA, Jefferson Ildfonso da. Elementos para uma teoria da educação brasileira. VII(22): 101-103, jan./abr. 1982.
506. SILVA, Jefferson Ildfonso da. A educação e a formação da nova cultura - Uma leitura da obra de Gramsci. VIII(25): 98-103, jan./abr. 1983.
507. SILVA, Jefferson Ildfonso da. Estruturalismo e educação. XIX(58): 59-76, maio/dez. 1994.
508. SILVA, Marilúze Ferreira de Andra e. Fundamentos lógicos do conhecimento: a lógica dos termos. XIX(59): 67-82, maio/ago. 1994.
509. SILVA, Nady Moreira Domingues da. O republicanismo autoritário. IX(29): 5-10, maio/ago. 1984.
510. SILVA, Nady Moreira Domingues da. A ontognoseologia de Miguel Reale. X(32): 104-111, maio/ago. 1985.
511. SILVA, Nady Moreira Domingues da. Considerações acerca da sociedade industrial contemporânea. X(33): 32-46, set./dez. 1985.
512. SILVA, Norma Felicidade Lopes da. A dimensão ideológica do lazer. XI(35): 57-61, maio/ago. 1986.
513. SILVA, Norma Felicidade Lopes da. A Maçonaria e a Revolução Francesa. XII(42): 81-89, set./dez. 1988.

514. SILVA, Vilma Moreira da. Uma experiência de pastoral universitária: Faculdade de Filosofia, de Moji-Mirim. II(7): 481-483, jul. 1977.
515. SOARES, Carlos Roberto et al. Problemas da terra vistos pela CNBB. VI(19): 106-128, jan./abr. 1981.
516. SOBRINHO, José Dias. Ideologia pedagógica. VI(20): 5-15, maio/ago. 1981.
517. SOBRINHO, José Dias. Sobre o conceito de ideologia em Althusser. VII(23): 68-85, maio/ago. 1982.
518. SOCIEDADE DE ESTUDOS E ATIVIDADES FILOSÓFICAS (SEAF). A reintrodução e necessidade do ensino da Filosofia no currículo do 2º grau (DOCUMENTO). II(7): 471-474, set. 1977.
519. SOUSA, José Pedro Galvão de. Leonardo Van Acker e a renovação da Filosofia do Direito. XI(34): 73-77, jan./abr. 1986.
520. SOUZA, Francisco de Paula. O homem e a verdade. I(1): 59-67, set. 1975.
521. SOUZA, Francisco de Paula. O pensamento contemporâneo e a definição clássica de verdade. I(2): 89-100, abr. 1976.
522. SOUZA, Francisco de Paula. A doutrina aristotélico-tomista da ciência. I(4): 1-88, dez. 1976.
523. SOUZA, Francisco de Paula. A inovação existencialista da filosofia de S. Tomás. IV(14): 74-88, maio/ago. 1979.
524. SOUZA, Francisco de Paula. A "dissolução ontológica" no contexto da filosofia contemporânea. V(18): 34-56, set./dez. 1980.
525. SOUZA, Francisco de Paula. Posições alternativas em educação. VII(22): 109-121, jan./abr. 1982.
526. SOUZA, Francisco de Paula. O subjetivismo moderno e o itinerário para o encontro com o ser. IX(28): 79-113, jan./abr. 1984.

527. SOUZA, Francisco de Paula. O filósofo e os problemas de ecologia. IX(29): 94-109, maio/ago. 1984.
528. SOUZA, Francisco de Paula. Dialética - a grande mistificação. XI(36): 7-35, set./dez. 1986.
529. SOUZA, Francisco de Paula. A contradição no pensamento de Aristóteles. XIV(40): 30-48, jan./abr. 1988.
530. SOUZA, Francisco de Paula. A Revolução e o pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. XIV(42): 58-80, set./dez. 1988.
531. SOUZA, Francisco de Paula. Wittgenstein e a filosofia da linguagem. XVI(47): 62-75, maio/ago. 1990.
532. SOUZA, Francisco de Paula. Fundamentação da obrigatoriedade moral no pensamento de Tomás de Aquino. XVIII(55/56): 11-28, jan./ago. 1993.
533. SOVERAL, Eduardo Abranches de. Uma vez mais Kant e a Metafísica - Apontamentos críticos. XI(34): 34-38, jan./abr. 1986.
534. SOVERAL, Eduardo Abranches de. Algumas notas em torno da noção de pecado. XI(45): 103-122, set./dez. 1989.
535. SOVERAL, Eduardo Abranches de. Exposição sumária e breve comentário ao realismo crítico de Arnaldo de Miranda Barbosa. XVI(48): 38-43, set./dez. 1990.
536. SPANTIDOU, Tina. A paixão pelo futuro. Trad. Constança M. César XII(39): 43-49.
537. SPANTIDOU, Tina. A revelação do tempo e do espaço na poesia de S. J. Perse. Trad. José Paulo Paes. XVII(49): 170-174, jan./abr. 1991.
538. SPINELLI, Miguel. O empenho filosófico de Mont'Alverne na época do Brasil imperial. VIII(26): 43-73, maio/ago. 1983.
539. SPINELLI, Miguel. Sobre o interesse histórico e valoração atual da Cosmologia. XII(38): 155-163, maio/ago. 1987.
540. SPINELLI, Miguel. Vertentes da Filosofia Grega: sobre modelos gregos de filosofar. XV(44): 7-18, maio/ago. 1989.

541. SPROVIERO, Mário Bruno. Aspectos da Filosofia Chinesa: Confúcio e Laozi. XIV(41): 47-64, maio/ago. 1988.
542. STELA, Florindo. A ansiedade existencial para Paul Tillich. I(3): 123-128, set. 1976.
543. STEPANIANTS, Marieta. A concepção do "homem perfeito" no Sufismo. Trad. Constança M. César XIV(41): 76-82, maio/ago. 1988.
544. TANNÚS, Márcio Chaves. A fenomenologia das três dimensões corporais segundo Jean-Paul Sartre. XII(38): 92-99, maio/ago. 1985.
545. TAVARES, Regina Márcia Moura. Desenvolvimento latino-americano e ação cultural dos museus. XVII(50): 127-132, maio/ago. 1991.
546. TEIXEIRA, Antônio Braz. O mal na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX. XV(45): 80-94, set./dez. 1989.
547. TEIXEIRA, Antônio Braz. O homem no pensamento português contemporâneo. XIX(58): 143-175, jan./abr. 1994.
548. TELLES JÚNIOR, Gofredo. Um caso de especial vocação (Entrevista). XVII(49): 151-164, jan./abr. 1991.
549. THIOLENT, Michel. Vanguarda e comunicação. V(16): 50-54, jan./abr. 1980.
550. THIOLENT, Michel. Notas sobre Wittgenstein e a Sociologia contemporânea. VI(21): 42-53, set./dez. 1981.
551. THIOLENT, Michel. Notas sobre a conceituação e a lógica da normatividade no seio da tecnologia. IX(28): 114-130, jan./abr. 1984.
552. TONET, Ivo. O batismo de Marx. XI(36): 36-43, set./dez. 1986.
553. TORDESILLAS, Alonso. Perelman, Platão e os sofistas: justiça e "retórica nova". XVII(49): 109-130, jan./abr. 1991.
554. TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. Considerações sobre lazer e educação em sociedades pós-industriais. VI(35): 74-87, maio/ago. 1986.

555. TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. O tempo e a câmera. XII(39): 11-18, set./dez. 1987.
556. TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. O prazer da Filosofia. XIV(40): 98-101, jan./abr. 1988.
557. UBINHA, Paulo de Tarso. Crítica da verificabilidade. VI(21): 83-94, set./dez. 1981.
558. URBACH, Sully Isaac. Ética em pesquisa médica. I(1): 101-106, set. 1975.
559. VALENTINI, Luigino. Questionamentos filosóficos sobre o inconsciente: esboço para uma metafísica do inconsciente. VI(19): 100-105, jan./abr. 1981.
560. VANNUCHI, Aldo. Atualidade da teoria dos ídolos. XVI(46): 91-102, jan./abr. 1990.
561. VASCONCELOS, Ivanize Prado de. A práxis como categoria antropológica. III(9): 71-81, mar. 1978.
562. VASSILIADOU, Maria. Os valores estéticos segundo Louis Lavelle: passagem de uma potencialidade a uma atualidade axiológica. Trad. Maria P. Eça de Almeida. XII(39): 24-28, set./dez. 1987.
563. VASSILIADOU, Maria. Tempo, eternidade e dinâmica do futuro, em Lavelle. Trad. Maria P. Eça de Almeida XIV(40): 65-68, jan./abr. 1988.
564. VICENTINI, Maria Inês Fini Leite. Análise da autopercepção e da percepção interpessoal do universitário. IV(14): 57-66, maio/ago. 1979.
565. VIDAL, Vera Lúcia Caldas. O aspecto pragmático da Filosofia da Linguagem de W. V. O. Quine. X(32): 49-55, maio/ago. 1985.
566. VIDAL, Vera Lúcia Caldas. O dialogismo de Francis Jacques. XVI(46): 77-79, jan./abr. 1990.
567. VIDART, Daniel. Para uma Epistemologia del ambiente. VIII(26): 80-122, maio/ago. 1983.
568. VIEIRA, Antonio Rufino. Possibilidade e sentido da Filosofia da Libertação. XVII(50): 136-154, maio/ago. 1991.

569. VILLEGAS, Abel Naranjo. Digresion sobre humanista e humanitario. IX(30): 148-152, set./dez. 1984.
570. VON ZUBEN, Newton Aquiles. Projeto e utopismo dialógico: uma questão antropológica. I(4): 93-105, dez. 1976.
571. VON ZUBEN, Newton Aquiles. Eclipse do humano e a força da palavra. IX(13): 108-127, jan./abr. 1979.
572. VON ZUBEN, Newton Aquiles. O primado da presença e o diálogo. VII(23): 24-31, maio/ago. 1982.
573. VON ZUBEN, Newton Aquiles. Martin Buber e a nostalgia de um mundo novo. X(32): 82-95, maio/ago. 1985.
574. VON ZUBEN, Newton Aquiles. O "Homo Faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. XII(38): 7-19, maio/ago. 1987.
575. WIEDMANN, Luiz F. Silva. Sociopsicologia do conflito. II(5): 69-84, mar. 1977.
576. WRIGLEY, Michael. A Filosofia da Matemática de Carnap. XVII (51/52): 99-114, set. 1991/abr. 1992.
577. ZANCANARO, Lourenço. Trajetória filosófica de Miguel Reale. XIV(42): 120-130, set./dez. 1988.
578. ZEA, Leopoldo. La Filosofia en America Latina. VIII(26): 5-14, maio/ago. 1983.
579. ZILBERBERG, Maria Helena. Das estruturas significativas do ser: espaço e tempo. X(33): 102-112, set./dez. 1985.
580. ZUMALDE, Juan. A obra Kolping no Brasil. II(8): 659-664, dez. 1977.

B. ÍNDICE TEMÁTICO

B - ÍNDICE TEMÁTICO

Os números correspondem à numeração sequencial das matérias organizada no Índice de Autores (p. 95-136)

AGOSTINHO, SANTO: 276

ALBERT, HANS: 77

ALIENAÇÃO: 12, 111, 408

ALMA: 123

ALTHUSSER, LOUIS: 311, 517

ALTRUÍSMO: 466

ANTROPOLOGIA: 72, 74

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: 37, 160, 179, 240, 312, 382, 389,
455, 482, 520, 561, 569, 570

APEL, KARL-OTTO: 146

AQUINO, SANTO TOMÁS DE: 523, 532

ARENDT, HANNA: 524

ARISTÓTELES: 326, 327, 397, 529

ARTE: 66, 87, 131, 158, 249, 332, 338, 370, 555

BACHELARD, GASTON: 45, 46, 66, 92, 93, 96, 112, 125, 264, 364

BACON, FRANCIS: 560,

BARRETO, TOBIAS: 124, 269

BENTHAM, JEREMY: 425, 426

BERDIAEFF, NICOLAUS: 404

BERGSON, HENRI: 92

BIOÉTICA: 267

BLOCH, ERNST: 37, 200, 346

- BLONDEL, MAURICE: 386
BRITO, FARIAS: 323
BRUNSCHVICG, LÉON: 93
BUBER, MARTIN: 43, 570, 571, 572, 573
BUNGE, MARIO: 235
CARNAP, RUDOLF: 68, 229, 253, 576
CASSIRER, ERNST: 46, 157
CERTEZA: 77
CHARDIN, TEILHARD DE: 16, 17
CHURCHLAND, PAUL: 81
CIÊNCIA: 01, 03, 08, 09, 20, 207, 216, 242, 246, 247, 365
CIENTIFICISMO: 225
COMTE, AUGUSTO: 110, 454
COMUNICAÇÃO: 133, 146, 196, 549
CONDORCET: 259
CONHECIMENTO: 14, 222, 289, 508
CONHECIMENTO CIENTÍFICO: 97, 132, 144, 183
CONSCIÊNCIA: 260, 430
CORPO: 56, 59, 163, 319, 379
COSMOLOGIA: 32, 418, 489, 539
CRISTIANISMO: 05, 19, 21, 39, 48, 72, 137, 269
CULTURA: 29, 212, 265, 290, 371, 458, 545
CULTURA BRASILEIRA: 20, 52, 163, 230, 275, 281, 313, 345, 479,
480, 481, 483, 580.
DEMOCRACIA: 126, 301.
DESCARTES, RENÉ: 132, 401.
DIALÉTICA: 424, 528.
DIREITO: 240, 318, 399, 426, 454, 455, 551, 554
DIREITOS HUMANOS: 86, 271, 279, 473

- DOGMATISMO: 129.
- DUHEM, PIERRE: 01.
- DURAÇÃO: 92.
- DURAND, GILBERT: 74, 147.
- DURKHEIM, ÉMILE: 30.
- DUSSEL, ENRIQUE: 13, 82, 83.
- ECOLOGIA: 199, 527, 567.
- EDUCAÇÃO: 24, 26, 35, 36, 42, 43, 61, 65, 69, 70, 83, 87, 88, 130, 134, 138, 143, 158, 162, 185, 186, 196, 203, 208, 209, 211, 218, 232, 238, 280, 288, 306, 321, 325, 342, 347, 348, 349, 353, 358, 377, 379, 385, 400, 412, 413, 415, 433, 439, 453, 477, 478, 493, 506, 507, 516, 525, 554.
- EDUCAÇÃO NO BRASIL: 269, 467, 505.
- EMPIRISMO: 79, 178, 490.
- ENSINO DE FILOSOFIA: 18, 51, 69, 70, 88, 217, 262, 350, 356, 380, 381, 421, 468, 469, 495, 518.
- EPISTEMOLOGIA: 01, 03, 74, 89, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 128, 132, 181, 201, 211, 235, 236, 243, 245, 246, 247, 264, 314, 365, 409, 418, 448, 474, 502, 567.
- ESCOLÁSTICA: 298, 341.
- ESPAÇO: 157, 537, 579.
- ESSÊNCIA: 185.
- ESTÉTICA: 290, 463, 464, 476, 562.
- ESTOICISMO: 257.
- ESTRUTURALISMO: 139, 324, 507.
- ÉTICA: 06, 13, 19, 21, 28, 35, 38, 39, 44, 79, 127, 136, 142, 193, 219, 256, 258, 266, 268, 272, 279, 284, 289, 286, 287, 328, 362, 368, 393, 394, 398, 399, 420, 427, 474, 489, 532, 558.
- ÉTICA DO DISCURSO: 28, 176.
- EXISTÊNCIA: 185.

- EXISTENCIALISMO: 58, 148, 360, 362, 370, 542.
- FENOMENOLOGIA: 142, 154, 195, 319, 361, 374, 375, 376.
- FEUERBACH, LUDWIG: 30.
- FEYERABEND, PAUL K.: 145.
- FILOSOFIA: 07, 41, 101, 203, 205, 227, 241, 293, 404, 442, 451, 470, 556.
- FILOSOFIA ANALÍTICA: 44, 68, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 140, 177, 178, 214, 229, 253, 299, 308, 414, 576.
- FILOSOFIA ANTIGA: 123, 126, 326, 327, 540.
- FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: 423, 484, 521, 524.
- FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: 204, 218, 244, 467, 477, 494, 504.
- FILOSOFIA DA HISTÓRIA: 54, 456.
- FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: 164, 166, 169, 171, 174, 176, 432, 443, 487, 491, 568.
- FILOSOFIA DA LINGUAGEM: 15, 49, 175, 213, 215, 228, 276.
- FILOSOFIA DA PRÁXIS: 25, 156.
- FILOSOFIA DA RELIGIÃO: 62.
- FILOSOFIA DO DIREITO: 296, 297, 519, 548.
- FILOSOFIA HERMENÊUTICA: 22, 34, 71, 72, 73, 74, 147, 273, 316, 336.
- FILOSOFIA IBERO-AMERICANA: 234, 334.
- FILOSOFIA LATINO-AMERICANA: 62, 98, 107, 113, 114, 151, 152, 166, 171, 173, 197, 255, 335, 360, 441, 471, 578.
- FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA: 52, 294, 300, 446.
- FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA: 215, 228, 378.
- FILOSOFIA NO BRASIL: 20, 33, 52, 115, 223, 239, 274, 278, 296, 297, 419, 436, 450, 459, 497, 499, 519, 538, 548.
- FILOSOFIA POLÍTICA: 04, 31, 38, 40, 54, 126, 134, 137, 180, 192, 312, 509.

- FILOSOFIA PORTUGUESA: 51, 53, 341, 447, 535, 546, 547.
FILOSOFIA SOCIAL: 55, 64, 76, 184, 206, 231, 242, 270, 302, 317,
323, 330, 339, 392, 498, 511, 550.
FREIRE, PAULO: 382, 412.
FREUD, SIGMUND: 45, 390.
GADAMER, HANS GEORG: 34.
GIDE, ANDRÉ: 397.
GRAMSCI: 25, 303, 304, 337, 402, 506.
GRENOBLE, ESCOLA DE: 22.
GROSSETESTE, ROBERT: 490.
HABERMAS, JURGEN: 63, 78, 146.
HARE, M.: 80.
HEGEL, GEORG F.: 111, 167, 249, 399.
HEIDEGGER, MARTIN: 14, 67, 91, 96, 99, 143, 153, 251, 390, 429.
HERÁCLITO: 117.
HISTÓRIA: 01, 340, 359.
HISTORICISMO: 484.
HOLISMO: 401.
HOMEM: 37.
HUMANISMO: 269, 440, 569.
HUME, DAVID: 136.
HUSSERL, EDMUND: 50.
IDEALISMO: 97.
IDEOLOGIA: 08, 90, 203, 337, 385, 512, 516, 517.
ILUMINISMO: 20, 52, 459, 465.
IMAGINAÇÃO: 45, 71, 72, 74, 147, 187, 282.
INCONSCIENTE: 376, 559.
INTENCIONALIDADE: 81, 374.

- INTERSUBJETIVIDADE: 44.
INTUICIONISMO: 416.
JAPIASSU, HILTON: 101.
JUSNATURALISMO: 54.
KAIRÓS: 120, 202.
KANT, EMMANUEL: 35, 198, 252, 297, 320, 398, 533.
KOYRÉ, ALEXANDRE: 66.
KUHN, THOMAS: 66, 76, 94, 310.
LABRIOLA, ANTONIO: 250.
LAZER: 90, 209, 282, 283, 292, 305, 306, 307, 405, 512, 554.
LEIBNIZ, G. W.: 201.
LIBERALISMO: 457.
LIBERDADE: 13, 40, 226, 257, 258, 297, 328, 429, 437, 438, 482.
LIMA, ALCEU DE AMOROSO: 351, 434.
LINGUAGEM: 11, 15, 49, 316, 384, 389, 496.
LITERATURA: 58, 60, 67, 188, 190, 194, 210, 343, 354, 355, 430, 431, 476.
LÓGICA: 50, 177, 508.
LOGOS: 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108.
LUKÁCS, GEORG: 91.
MAL: 534, 546.
MARITAIN, JACQUES: 298.
MARX, KARL: 12, 111, 165, 167, 168, 170, 172, 364, 552.
MARXISMO: 139, 149, 250, 407, 408.
MATERIALISMO DIALÉTICO: 406.
METAFÍSICA: 143, 526, 533, 579.
METODOLOGIA: 26, 75, 198, 254, 381, 453.
MITO: 49, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 157, 180, 216, 370.

- NEWTON, ISAAC: 66.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: 38.
- NOMINALISMO: 508.
- NOVOS FILÓSOFOS: 139.
- ORTEGA Y GASSET: 329.
- OUTRO: 175, 315, 396.
- PARADIGMA: 211, 310.
- PENSAMENTO ORIENTAL: 29, 41, 122, 131, 331, 333, 378, 444,
452, 488, 541, 543.
- PERSONALISMO: 285.
- PESQUISA CIENTÍFICA: 09, 238.
- PESSOA: 226, 396.
- PLATÃO: 32, 181, 291, 301, 553.
- PLOTINO: 121, 248.
- PODER: 192.
- POLÍTICA: 180, 230, 233.
- POPPER, KARL: 63, 75, 94, 424.
- POSITIVISMO: 33, 63, 144, 239, 348, 410, 457, 460, 466.
- POSMODERNISMO: 358, 444.
- PRADO JÚNIOR, CAIO: 411.
- PRAGMÁTICA: 78.
- PRAGMATISMO: 502.
- PRÁXIS: 25, 156, 561.
- PRAZER: 284, 501.
- PSICANÁLISE: 159, 406.
- PSICOLOGIA: 26, 95, 160, 161, 195, 237, 249, 260, 261, 367, 368,
393, 403, 409, 440, 564, 579.
- QUINE, W. O.: 214, 565.

- RACIONALIDADE: 146.
RACIONALISMO: 63, 159.
RAZÃO: 216, 465.
REALE, MIGUEL: 510, 577.
REALISMO: 132.
REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA: 361.
REICH, WILHELM: 406.
RELIGIÃO: 10, 30, 165, 170, 271, 277, 342, 370, 391, 460, 472, 475, 515.
REVOLUÇÃO FRANCESA: 513.
RICOEUR, PAUL: 116.
ROSMINI, ANTONIO: 393.
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: 530.
RUSSEL, BERTRAND: 314.
SAGRADA ESCRITURA: 23, 86.
SANTOS, DELFIM: 447.
SARTRE, JEAN-PAUL: 544.
SCHELER, MAX: 142, 416.
SCHWEITZER, ALBERT: 371.
SCHILICK, MORITZ: 79.
SÍMBOLO: 471, 475.
SILVA, AGOSTINHO DA: 119.
SILVA, VICENTE FERREIRA DA: 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108.
SOUSA, EUDORO DE: 27, 109.
SPENGLER, OSWALD: 344.
STRAWSON, P. FREDERICK: 78.
SUBJETIVIDADE: 45.
SUBJETIVISMO: 526.

SUJEITO: 85, 186, 431.

TÉCNICA: 99.

TECNOLOGIA: 06, 73, 134, 225, 256, 324, 372, 500, 511, 551, 554.

TEMPO: 46, 135, 157, 428, 537, 555, 563, 579.

TEOLOGIA: 05, 19, 23, 31, 39, 48, 56, 57, 86, 155, 219, 309, 373, 388,
417, 437, 438, 439, 485, 486, 514.

TEORIA DO CONHECIMENTO: 357, 386, 449.

TOMISMO: 394.

TRABALHO: 64, 405, 523, 532.

UNIVERSIDADE: 24, 61, 118, 281, 287, 351, 388, 417, 422, 492, 564.

UNIVERSO: 188.

UTILITARISMO: 425, 426, 427.

UTOPIA: 202, 220, 360, 435, 536.

VALOR: 193, 375, 413, 562.

VERDADE: 77, 78, 127, 328, 429, 520, 521.

VERIFICABILIDADE: 557.

VIEIRA PINTO, ÁLVARO: 436.

VONTADE: 482.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: 531, 550.

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (PABX) 36-7001 - Ramal 229
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 60 - FILOSOFIA HERMENÊUTICA II - ÍNDICE GERAL

Capa: Marcelo De Toni Adorno

Diagramação e Composição - Supervisão Geral: Anis Carlos Fares;
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti Storti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

Impressão - Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro, Roberto Mauro Duarte e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0192) 36-7001 - Ramal 229

Distribuição: Papyrus - Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13010-202 - Tel.: (0192) 32-7268

Denis Badia

A HERMENÊUTICA DA ESCOLA DE GRENOBLE

Wanderley Martins da Cunha

A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA NA OBRA DE GILBERT DURAND

Óscar Pujol

POSMODERNISMO Y TRADICIÓN INDIA

André Camlong

O DISCURSO EXISTENCIALISTA DE GRACILIANO RAMOS
EM ALEXANDRE E OUTROS HERÓIS

Andreas Manos

A POLÊMICA VISÃO PLATÔNICA DE DEMOCRACIA NO
LIVRO "H" DA REPÚBLICA

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE TEMÁTICO