



REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

VOLUME III — NÚMEROS 11/12 — SET./DEZ. 1978

EXPEDIENTE

REFLEXÃO

Revista trimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Redator Chefe: Antônio Joaquim Severino

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

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

Diagramação e Composição

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli

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

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

Impressão

Chefe: Benedicto Ferreira

Subchefe: Benedito Antonio Gavioli

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

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

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

Assinatura anual: Cr\$150,00

Número avulso: Cr\$ 40,00

Distribuição e vendas avulsas:

CORTEZ & MORAES LTDA.

Rua Ministro de Godoy, 1 022 — tel.: (011) 62-8987

05015 — São Paulo — SP

CAMPINAS	Reflexão	Ano III	N ^{OS} 11/12	pág. 301 — 540	Set./Dez./78
----------	----------	---------	-----------------------	----------------	--------------

SUMÁRIO

Editorial	305
---------------------	-----

ARTIGOS:

Júlio Mariano Júnior , Feudalismo e estrutura da sociedade brasileira	313
Álvaro César Iglésias , O pensamento social de Queiróz Lima	339
Celira Caparica Santos , A Universidade na obra de Anísio Teixeira	357
Otaviano Pereira , O problema da verdade e da liberdade em Heidegger	393
Constança Marcondes César , Bachelard e Heidegger: a situação das ciências	419
Maria Luiza Andreozzi da Costa , Heidegger: metafísica e educação	427
João Francisco Duarte Júnior , Por uma antropologia filosófica na formação do Psicólogo	433
Katalin Aniko Heller , Rollo May e a análise existencial	439
Alina Purvinis Musolino , A fenomenologia e a questão do Inconsciente	449
Alberto Francisco Mariani , A renovação da pastoral familiar: análise crítica de uma experiência brasileira	459

INTERDISCIPLINAR:

Tarcísio Moura , Tema da criação	487
---	-----

DEBATE:

Roberto Akira Goto , Realismo, cientificismo e Revolução Industrial	499
--	-----

RESENHAS	515
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA	525
--	-----

REVISTA DE REVISTAS	537
--------------------------------------	-----

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS	539
--	-----

A Revista **Reflexão** aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os autores dos artigos publicados terão direito a cinco exemplares. Os conceitos emitidos em artigos assinados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

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

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

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

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

REFLEXÃO

Revista de Filosofia e Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Instituto de Filosofia e Teologia
Campinas — SP — Brasil
1 978, 3 (11/12): — setembro/dezembro
1. Filosofia — Periódicos, 105
2. Teologia — Periódicos, 205
3. Bibliografias Especializadas, 016

EDITORIAL

O ano de 1978, que se iniciara sob o signo de presentimentos carregados de pessimismo e maus augúrios, viveu um clima de muita tensão. A humanidade toda continua sofrendo as conseqüências de suas inconseqüências, pagando um alto preço pela escolha — ou pela aceitação passiva — do modelo de civilização que vem desenvolvendo em sua História. Um mundo dividido, dilacerado, torturado, sempre num frágil equilíbrio, a cada instante correndo o risco das maiores catástrofes da irracionalidade, presenciando cotidianamente as vitórias cruéis da injustiça, da miséria, da doença e da fome. Como que impotente diante deste quadro, a humanidade vai-se insensibilizando a todos estes dramas, vai-se resignando, perdida, desnorteada, sem saber a que diretrizes se ater.

No Brasil, a história aqui se escreveu em linhas bem nítidas, traçando contornos concretos desta realidade humana, dura e impessoal. De todos os lados, a consciência brasileira se viu atingida pelas mais variadas formas de desrespeito aos direitos humanos. Não bastassem os frios determinismos específicos de tão injusto sistema econômico, as forças políticas da sociedade ainda acrescentaram sua contribuição negativa, deteriorando ainda mais a sofrida condição do homem brasileiro. Contudo, esta consciência brasileira resiste e, aos poucos, vai manifestando esta sua resistência. O ano de 1978 foi rico de pequenos sinais, representativos do desabrochar das potencialidades de nossa sociedade civil. Ainda um tanto indecisa e bastante imprecisa em sua explicitação, a consciência nacional avançou significativamente neste curto espaço de tempo. Seja se reorganizando em suas bases, seja se rearticulando em suas estruturas, seja recuperando e reativando suas reservas morais, a nação brasileira se reafirmou no processo dinâmico da História. Sem dúvida, é preciso ter paciência histórica para seguir o processo: não adianta enquadrá-lo na rigidez de um mecanismo, facilmente descritível no universo do discurso lógico mas totalmente alheio à realidade histórica, à nossa realidade histórica. A importante lição a se retirar dos principais acontecimentos que juntos vivemos no ano que findou é que o nosso projeto histórico só poderá surgir de um esforço comum, não de uniões táticas em função de consígnias provisórias, mas do trabalho comum e convergente, guiado pelo respeito incondicional pela dignidade de todas as pessoas que formam esta comunidade. Sem nenhuma exceção. Mas exigir-se-á coerência com este princípio quando se tratar de conduzir a prática política: enquanto nossa sociedade estiver marginalizando seres humanos — sejam eles proletários,

índios, bóias-frias, negros, velhos, crianças, mulheres, minorias ou quaisquer outras categorias — enquanto a sobrevivência não se realizar a um preço menor do que o da indignidade, de pouco adiantará afirmar este princípio. No fundo é preciso conseguir substituir a relação de poder e de dominação que, sob as mais disfarçadas formas, escraviza os homens, por uma relação de comunhão na construção de uma obra que, se não for comum, jamais será inteiramente humana.

Todas as forças vivas desta nação devem retirar deste período algum sentido de esperança para que possa contribuir para esta construção comum da História. É preciso estar atento à sinuosidade dos acontecimentos históricos — os grandes educadores — para que se possa projetar e construir o futuro. Não é necessário esperar por uma nova realidade social brasileira, que já fosse perfeita, para que se comece a agir. A realidade é esta que está aí, como matéria-prima de nossa história, com suas forças e com suas fraquezas. Não se pode mudar a sociedade brasileira para depois agir, mas é necessário agir para mudá-la. E o que realmente interessa, é que cada segmento desta sociedade assuma seu compromisso sem se substituir aos demais, num esforço convergente em vista de um resultado que, honestamente, confessemos, todos sabemos qual deva ser.

Por isso, não é necessário derramar um discurso destruidor da Universidade — para ficarmos em casa. Se a Universidade brasileira nada mais tem sido do que reprodutora da cultura da classe dominante e se agora ela disto se dá conta, ela deve assumir sua condição, reavaliar até onde vão suas possibilidades, adequar o seu discurso a estas possibilidades. Na sua precariedade e nas suas fraquezas, ela encontrará igualmente o horizonte de sua força transformadora. Que, num Brasil como o de hoje, é ainda muito grande. Basta que a Universidade se entregue, com honestidade, aos verdadeiros objetivos de uma educação que se comprometa, com seriedade, com as tarefas que a História lhe está indicando. Sua missão ainda não terminou.

Tentando evitar um atraso ainda maior em nossa periodicidade, atraso motivado por excesso de trabalho da gráfica da Universidade, a quem devemos a impressão desta revista, estamos reunindo num único fascículo, os números 11 e 12, fechando assim o volume 3, correspondente a 1978, de acordo com cronograma que estabelecemos no início do ano.

Este número se abre com trabalho de Júlio Mariano Júnior, analisando a estrutura da sociedade brasileira que se constituiu e se conservou sob um regime econômico que não deve ser caracterizado como feudalismo; Álvaro César Iglésias apresenta como exemplo de sociologismo jurídico o pensa-

mento social de Eusébio de Queirós Lima, jurista cearense falecido em 1935; as posições de Anísio Teixeira sobre a Universidade são documentadamente levantadas por Celira Caparica Santos. Martin Heidegger é estudado pelos três artigos seguintes: Otaviano Pereira aborda o problema da verdade e da liberdade no universo heideggeriano enquanto Constança Marcondes César compara as perspectivas do filósofo alemão com aquelas de Bachelard, no referente à situação e à classificação das ciências e Maria Luiza Andreozzi da Costa reflete sobre a questão da educação a partir do pensamento metafísico de Heidegger. João Francisco Duarte Júnior, da perspectiva da exigência da interdisciplinaridade, procura estabelecer a realização desta exigência pela integração de uma antropologia filosófica na formação do psicólogo; Katalin Aniko Heller explicita a situação do pensamento de Rollo May na corrente da análise existencialista; Alina Purvinis Musolino estuda a questão do inconsciente na perspectiva fenomenológica, estabelecendo assim uma discussão com a perspectiva psicanalítica. No âmbito da teologia, Alberto Francisco Mariani faz uma análise crítica de uma experiência brasileira de renovação da pastoral familiar. Tarcísio Moura apresenta um poema versando sobre a criação, na seção **Interdisciplinar** enquanto que em **Debate**, Roberto Akira Goto discute a luta que a literatura, seja no Realismo, seja no Romantismo, faz contra a Revolução Industrial gerada pelo Racionalismo.

Colaboraram neste número:

Alberto Francisco Mariani: licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Santo Tomás de Aquino, de Uberaba, e em Teologia, pela PUC do Rio de Janeiro; doutor em Teologia pela Universidade Angelicum, de Roma.

Alina Purvinis Musolino: mestranda em Psicologia Clínica pela PUC de Campinas; professora de Psicologia da Personalidade, na Universidade de Mogi das Cruzes; professora de Psicologia da Personalidade, Aconselhamento Psicológico e de Psicologia do Excepcional, na PUC de Campinas.

Álvaro César Iglésias: bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da PUC de Campinas; mestrando em Filosofia Social na PUC de Campinas; nesta Universidade exerce ainda a função de Vice-Diretor da Faculdade de Direito e de professor de Filosofia do Direito e de Lógica Jurídica.

Celira Caparica Santos: mestra em Química Orgânica pela UNICAMP; é professora de ciências no 2º grau.

Constança Marcondes César: licenciada e doutora em Filosofia pela PUC de São Paulo; professora de Lógica e Metafísica, no curso de graduação e de Lógica I, Filosofia da Ciência I e de Filosofia da História I, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, da PUCC de Campinas.

João Francisco Duarte Júnior: psicólogo, professor de Psicologia Experimental e de Psicologia da Arte na Universidade Federal de Uberlândia; mestrando em Educação na UNICAMP.

Júlio Mariano Júnior: mestrando em Filosofia da Ciência, na PUC de Campinas; licenciado em Letras e bacharel em Direito pela mesma Universidade.

Katalin Aniko Heller: psicóloga; mestranda em Psicologia Clínica, na PUC de São Paulo; professora de Psicologia da Personalidade, na Universidade de Mogi das Cruzes.

Maria Luiza Andreozzi da Costa: licenciada em Pedagogia e mestra em Supervisão e Currículo, pela PUC de São Paulo; professora de Psicologia Educacional, no curso de Licenciatura e de Pedagogia da PUC de São Paulo.

Otaviano Pereira: licenciado em Filosofia e mestrando em Filosofia Social, na PUC de Campinas; crítico literário.

Roberto Akira Goto: licenciado em Filosofia pela PUC de Campinas; mestrando em Filosofia da Educação, na PUC de São Paulo.

Tarcísio Moura: licenciado em Filosofia pela PUC de Campinas, e em Teologia pelo Instituto João XXIII, de São Paulo; mestrando em Filosofia da Educação na PUC de São Paulo; professor de Iniciação Filosófica, de História da Filosofia, de Metodologia Científica e de Teologia na PUC de Campinas.

ARTIGOS

FEUDALISMO E ESTRUTURA DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Júlio Mariano Júnior

1 – INTRODUÇÃO

1.1 – Adotada a categoria de recorrência — a compreensão hodierna de certo componente de nossa realidade e sua aplicação instrumental teórica à realidade passada, à realidade de certo período histórico — e jogando ainda com as categorias de **povo** e **latifúndio**, tomadas de uma realidade sócio-econômica deste último quartel do século XX, teremos a possibilidade de tentar, em pesquisas e em conclusões, outro enfoque compreensivo, teórico (sem a conotação de especulativo, e portanto científico), dentro de uma teoria geral da história do Brasil.

Pelo meado do século XVI, com as primeiras gerações daqueles que no Brasil nasceram, oriundos da miscigenação de portugueses e indígenas, de portugueses e negros (1) e destes com os naturais da terra, nas feitorias da Bahia e de Pernambuco, em São Vicente e onde a penetração colonizadora pelo sertão ia-se estendendo, havia um povo brasileiro em formação com uma cultura também mista de autóctone, euro-hispânica e africana.

O latifúndio, dada a vastidão continental à disposição dos colonizadores, é a base territorial necessária para que, no correr dos séculos XVI, XVII e XVIII, tenha estrutura a sociedade brasileira com os seus componentes menores, as famílias proprietárias de glebas que chegaram a ser maiores que alguns países europeus, de forma patriarcal escravocrata, e componentes esses ligados por vínculos políticos constitutivos de **oligarquias agrárias** (2)

Como as feitorias e as vilas do litoral, nos séculos XVI e XVII, tiveram os seus habitantes vivendo em função muito mais do comércio com a Metrópole, a estrutura social que se criou e desenvolveu para o povo brasileiro

(1) Uma leva de escravos africanos foi desembarcada na Bahia em 1538 pelo negreiro angolense Jorge Lopes Tabora: V. ALCÂNTARA AVELLAR, Hélio de — **História administrativa e econômica do Brasil**, pág. 43.

(2) CAPISTRANO DE ABREU, João — **Capítulos de História Colonial**, págs. 215 a 217.

decorreu bem mais do modo de vida nos latifúndios no nordeste e do norte do país e das fazendas das capitanias do Espírito Santo, do Rio de Janeiro (o 2º quinhão de Martin Afonso de Sousa), Santo Amaro e São Vicente.

1.2 — A esses latifúndios e à estrutura social que neles se originou, por recorrência, adotado o esquema de compreensão histórica resultante da visão político-econômica de ideologia socialista (Império romano — cristão → Feudalismo → Mercantilismo → Capitalismo), vêm sendo aplicados os termos de **feudos**, **feudalismo**, **relações feudais** e até de “burguesia agrícola” (3).

Acontece que no meado do século XVI, época de início da definitiva colonização e do começo de constituição do povo e da sociedade brasileira, o feudalismo típico havia desaparecido da nação portuguesa como estrutura social. Com uma nova sociedade, com novas instituições e outro tipo de economia, da época do mercantilismo e da produção manufatureira, não poderiam os portugueses — e nem a Coroa portuguesa quis isto — voltar ao passado e edificar a colônia brasileira como um ultrapassado tipo de feudalismo em novas terras as quais, fora o gentio, em suas dezenas de tribos, eram também virgens para a constituição de uma nova sociedade.

Compreendendo isto, pensamos que para novas visões históricas da formação do povo e da sociedade no Brasil, e para a compreensão do que somos hoje institucionalmente, é necessário reexaminar o que foi ou o que pode ser chamado de **feudalismo**, como existiu o feudalismo em Portugal, que tipo de estrutura econômico-social o Estado português transplantou ao Brasil e tentou aqui enraizar visando a seus interesses e sem ter em conta que, do empreendimento, em três séculos ou menos outra nação independente surgiria neste novo mundo de colonização lusa.

1.3 — Estamos tentando compor a compreensão de que, ao invés de feudos e relacionamento sócio-econômico feudal no Brasil, tivemos mesmo por estrutura original de nova sociedade oligarquias escravocratas e latifundiárias que perduraram como oligarquias agrárias (agrícolas ou criadoras) até as primeiras décadas deste século.

As relações chamadas de **feudais** e posteriormente de **burguesas** (com o dislate semântico de **burguesia agrária** ou **rural**) são as relações sócio-econômicas de uma sociedade que foi sendo estruturada fundamentalmente

(3) WERNECK SODRÉ, Nélson — **História da Burguesia Brasileira**, págs. 14 a 35 e IANNI, Octávio — **Política e Revolução Social no Brasil**, págs. 16, 17 e 20 (o termo de Ianni é “burguesia agrário-comercial”, resultante de uma “sociedade de tipo colonial”).

com núcleos de estratificação oligárquica (senhores, sua parentela, capangas, feitores, preadores, artesãos vários; criados e forros; a escravaria) dedicados à agricultura (da cana, do fumo, do café) ou à pecuária (no nordeste, no vale do São Francisco; no Rio Grande do Sul, que não foi donatária e teve as denominações de Continente de S. Pedro, Capitania d'El-Rei e, desde 1738, esteve unido à Capitania de Santa Catarina) (4).

Ao contrário do que ocorreu na Europa ocidental do século IX ao século XIV, com um tipo de entrelaçamento social e de instituições chamado de feudalismo, onde as menores unidades políticas (ducados, condados, feudos menores) e as pequenas extensões de terra cultivada existiram com as vilas e cidades-pólos regionais (nas quais surgiu a **burguesia**), no Brasil tivemos as **feitorias** e as **capitanias hereditárias**, a princípio, e depois o latifúndio com as vilas e pouquíssimas cidades intermediárias, para a conexão de transporte do índio apesado e levado de uma região para outra e até para exportação, ou com os **arraiais** de reunião e pouso para os transportadores dos produtos coloniais (extrativo, agrícola e pecuário) até o porto de embarque marítimo para Portugal. (5).

1.4 — Por conseguinte, examinaremos na segunda parte deste trabalho o feudalismo em Portugal; numa terceira parte, as instituições sócio-econômicas e políticas brasileiras nos séculos XVI e XVII; por fim veremos a permanência do tipo oligárquico agrário ou pecuário nos séculos XVIII e XIX e mesmo nas primeiras décadas do século XX. As conclusões serão um esforço de precisão e retomada de fundamentos que, epistemologicamente e em campo de Teoria da história do Brasil, deverão deixar claro o nosso pensamento quanto a feudalismo, que propriamente não houve entre nós, e quanto a oligarquias e latifúndio.

É certo que uma tese desenvolvida, a respeito da completa caracterização da sociedade brasileira nos seus primeiros séculos, exigirá ainda uma pesquisa de campo e uma pesquisa de documentos, principalmente da documentação escrita, difícil de serem levadas a cabo. Esta última terá que ser procedida em arquivos de ultramar, em Portugal e em outros países, pela insuficiência do que por nós ficou preservado. Mas este será outro trabalho, de preferência de grupo.

(4) ESCOBAR, Ildefonso — **Formação dos Estados Brasileiros**, págs. 126 a 130: "O primeiro estabelecimento dos portugueses ou melhor, dos paulistas, no Rio Grande, forma fundados nos fins do século XVII. Era a princípio um lugar de degredo, para onde se mandavam os criminosos e mulheres de má vida".

(5) JOSÉ DE SOUZA, Bernardino — **Dicionário da Terra e da Gente do Brasil**, pág. 16: **arraial**, nos primeiros séculos, foi termo oficial para povoação e não era pejorativo como ficou sendo no século XX.

2 – O FEUDALISMO EM PORTUGAL

2.1 – O feudalismo, como específica estrutura social, e assim estrutura econômica e política, resultou da fusão de duas culturas: a dos povos chamados bárbaros, principalmente francos, alamanos, godos, visigodos e vândalos, com a romano-cristã em torno do século IX. Essa fusão cultural foi mais intensa nas terras (condados, propriedades parceladas pelo desmembramento do império de Carlos Magno) que no futuro constituiriam territórios das nações França, Alemanha e Itália.

O foco de irradiação dos componentes da estrutura feudal (reunião de muitos institutos jurídico-políticos e econômicos menores) foram o **poder público** (o poder político das incipientes nações européias) e a **propriedade privada**.

2.2 – Em 800, em Roma, Carlos Magno, em quem se personificara uma reiteração do Império romano, teve sua coroação como imperador. Morreria catorze anos depois e com seu desaparecimento começaria a desagregação do império e toda a Europa, de cultura predominante romano-cristã difundida entre os povos antes chamados bárbaros e entre os outros povos germânicos e nórdicos ainda não romanizados, dividir-se-ia em dezenas de grupos de tradições ainda tribais, constituídos em reinos. Em 843, pelo Tratado de Verdun, o império carolíngio repartia-se em três, para os netos de Carlos Magno: Carlos o Calvo, Luís o Germânico e Lotário. Os territórios das futuras França, Alemanha e Itália começavam a se comporem como apoio físico para essas nacionalidades.

Na França, onde o feudalismo atingiu sua estruturação mais definida, Hugo Capeto, que possuía apenas um ducado na ilha de França (Paris), passou a ser o soberano em 987, eleito pelos grandes vassalos franceses, titulares de médios e pequenos territórios ainda como Estados independentes e constituídos pelo sistema político característico da Europa ocidental, denominado feudalismo.

2.3 – Até os séculos XII e XIII as instituições do feudalismo, em entrelaçamento de vínculos sociais e econômicos, atingiram sua consistência típica e, para as nações nascentes, compunham-se em forma de relacionamento feudal. Uma estrutura modelo, contudo, é a de ligação do **senhor** ou **suserano** (rei ou outro nobre), no nível mais elevado tanto por sua suserania como pelo "ius eminentis", a um seu **vassalo** (de **vassus** e depois **vassalus** < celta **gwaw**,

rapaz, servidor; **gwassawl** = aquele que serve) (6). O vassalo direto ou primeiro é também um senhor, geralmente **conde** (de “comes, comitis”, companheiro) e este quase sempre tem os seus vassalos, ainda outros senhores ou, no nível mais baixo do escalonamento, os **servos da gleba** ou **vilãos**, vinculados à terra ou aos deveres na vila, tendo direito apenas a usufruto ou a uma **posse precária** de bens de maior valor (7).

Entre o rei ou o senhor mais nobre e o seu vassalo direto, o vínculo no sentido de cima para baixo era o decorrente da **proteção** e do **benefício** (usufruto) concedido ao vassalo; deste para o senhor, o vínculo consistia no **obséquio** (os deveres do vinculado inferior para o com seu superior) e na **fidelidade** ou **devotamento**, jurado.

Entre um vassalo, que é um senhor conde, e um seu outro vassalo, o relacionamento é também de dois sentidos, bilateral: o vassalo segundo (senhor **visconde**) obtém proteção e benefício de seu senhor e presta a ele obséquio e fidelidade. Poderia haver ainda, em relacionamento de nível mais baixo, outro vassalo, um senhor arrendatário e este, para com seus subordinados **servos** ou **vilãos**, era o senhor de estrato ínfimo.

O **feudo** (do baixo latim **feudum**) é o benefício que o vassalo recebe de seu senhor. Parece que a raiz **feo** liga-se ao alemão **Vieh**, com sentido de **gado**, equivalente do latim **pecus** (8). Com o tempo, feudo, antes qualquer direito com valor econômico elevado, passa a designar um **fundo** (do latim “fundus, fundi”, a quinta, o casal, a herdade; na época feudal, um lote da gleba) (9).

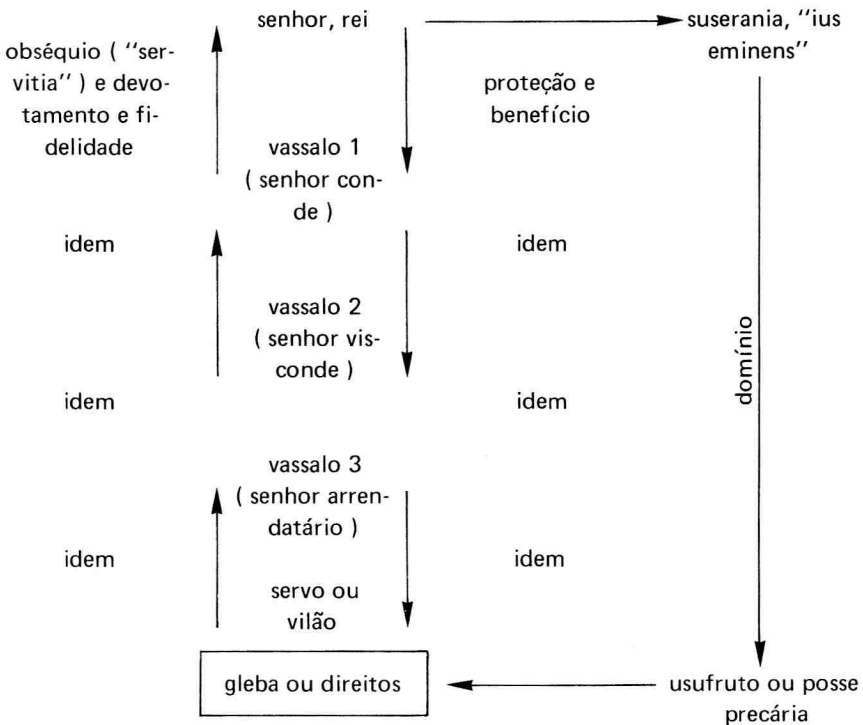
Nosso esquema para a estrutura feudal, política e econômica, em sua forma mais desenvolvida, é este :

(6) Na Lei Sálica **vassus** ainda significa escravo. No século VII o termo já é aplicado a homem livre que se põe sob proteção e a serviço de um senhor. V. GANSHOF, F. L. — **Que é o feudalismo ?**, pág. 17.

(7) “Precarium” era a princípio o pedido de licença para cultivar um lote de gleba.

(8) CALMETTE, Jean — **História Breve do Feudalismo**, pág. 29.

(9) “Villa” em latim era a casa de campo, o imóvel agrícola. Nos séculos do feudalismo significou a gleba e depois aldeia ou pequena cidade.



Esquema 1

2.4 — O domínio sobre o bem de maior valor (a gleba, o castelo e seu terreno) liga-se, por um relacionamento político-econômico, do senhor rei, o suserano com seu "ius eminens", ao seu vassalo e deste ao seu **vavassalo**, e chega aos servos, aos que trabalham a propriedade agrária, com usufruto dela, por um escalonamento de vários degraus.

O vassalo, com o obséquio, prestava ao senhor o serviço militar quer pessoalmente, quer por seus subvassallos, e, por contribuição de armas, cavalos e outros bens. Em contrapartida gozava de proteção de seu senhor e recebia dele o benefício, o feudo.

A princípio o feudo não era hereditário; ocorrendo morte do vassalo, por novas homenagem e investidura, o senhor suserano transferia a outrem, parente ou estranho, o benefício usufruído. Com o tempo, a transmissão dos direitos ao feudo passou a ser hereditária e quase sempre exclusivamente aos descendentes varões.

No século XII, na França, o escalonamento dos títulos e dos direitos e deveres dos senhores feudais tem a seguinte linha: senhor – rei → duque → marquês → conde → visconde → barão → castelão → vavassalo → servo ou vilão (10).

Ao findar-se o feudalismo, nos séculos XIII e XIV, este era o esquema de uma sociedade feudal:



Esquema 2

2.5 – O conceito de feudalismo de Ganshof é o que melhor compreensão dessa realidade social ampla, e da história da Europa, consegue dar-nos. Feudalismo, para o historiador belga, foi **tipo** de estrutura social, entrelaçamento de relações sociais (políticas, jurídicas, de convivência em geral e, inevitavelmente, econômicas). Convém transcrevermos o que diz:

“Pode considerar-se o feudalismo como um tipo de sociedade cujos caracteres determinantes são: um desenvolvimento, levado até muito longe, dos laços de dependência de homem para homem, com uma classe de guerreiros especializados a ocuparem os escalões superiores dessa hierarquia; um parcelamento máximo do direito de propriedade; uma hierarquia dos direitos sobre a terra provenientes

(10) CALMETTE, Jean – ob. cit., pág. 76.

desse parcelamento e correspondendo à hierarquia dos laços de dependência pessoal a que se acaba de fazer referência; um parcelamento do poder público, criando em cada região uma hierarquia de instâncias autônomas, que exercem, no seu próprio interesse, poderes normalmente atribuídos ao Estado e, em épocas anteriores, quase sempre da efetiva competência deste" (11).

Desse conceito amplo, Ganshof restringe uma segunda acepção de feudalismo, mais em correspondência com sociedade feudal, e nos fala:

"Nesta segunda acepção o feudalismo pode ser definido como um conjunto de instituições que criam e regulam obrigações de obediência e de serviço — sobretudo militar — da parte de um homem livre, chamado **vassalo**, para com outro homem livre, chamado **senhor**, e obrigações de proteção e sustento da parte do **senhor** para com o **vassalo**; a obrigação de sustento tem como efeito, na maior parte dos casos, a concessão pelo senhor a seu vassalo de um bem chamado **feudo**. Esta acepção de feudalismo é mais técnica, muito menos lata do que a primeira; poderá qualificar-se de jurídica, enquanto a primeira é sobretudo social e política" (12).

2.6 — Um dos senhores franceses, o Conde D. Henrique, filho de Henrique de Borgonha, passando à Hispânia para combater os muçulmanos, fundou em 1 905, o Condado Portucalense e deteve um território que se estendia da Galiza às proximidades do Tejo. Sua viúva, D. Teresa, filha de Afonso VI de Leão e Castela, quase duplicou o território portucalense mas, em 1 128, do confronto com seu filho Afonso Henriques, resultou não só o predomínio deste como o início das tarefas de independência do condado, o que aconteceu em 1 143, com a conquista ou auto-imposição do título de rei.

Estudos históricos mais recentes esclarecem que o Conde D. Henrique teve de aceitar em casamento a Tarásia ou Teresa contra a transferência do Condado Portucalense. Afonso VI deu-lhe "todo o território a sul do Minho, na forma de feudo à maneira francesa. Embora se tenha perdido o documento original, outros documentos quase contemporâneos referem-se à concessão como tendo sido "iure hereditario" ou "pro sua hereditas", e a Henrique como "tenente" (13).

(11) GANSHOF, F. L. — Ob. cit., pág. 9.

(12) Idem, *Ibidem*, págs. 10 e 11.

(13) OLIVEIRA MARQUES, A. H. de — *História de Portugal*, 1^o v., págs. 61 e 62.

Porque essa transferência do condado teve o caráter de temporalidade e hereditariedade, alguns historiadores concluíram que em Portugal não houve feudalismo. É o caso de Joaquim Ferreira que apontou ainda os deveres imprescritíveis de auxílio à guerra, do vassalo ao suserano, e a fusão do poder político e eminente do senhor com o domínio da terra concedida (14), afirmando que tais características não existiram em Portugal.

Ora, mais importante que a concessão perpétua e hereditária de direitos sobre um condado ou uma gleba era a permanência do poder original e eminente sobre todo o território concedido e mais fundamental ao feudalismo foi a vinculação de contraprestações de serviços do vassalo, desde o de guerras a outros, por uma concessão de terras que o senhor lhe fazia. O obséquio ou os serviços trocavam-se pelos benefícios.

A sociedade castelhana-leonesa, como o próprio Joaquim Ferreira reconhece, estava hierarquicamente escalonada em homens livres, servos e escravos. Dentre os homens livres, no cimo estavam os nobres, detentores da riqueza pública e dos privilégios. Deles, uns eram ricos-homens administradores de províncias e castelos; outros eram os infanções, com menos usufrutos. Abaixo da nobreza havia cavaleiros, homens da guerra, com os privilégios da classe. Abaixo ainda ficavam os trabalhadores rústicos, colonos, artesãos, artífices e comerciantes. Eram os servos, vinculados à gleba, ao castelo ou à vila, onde prestavam serviços.

Bispos, abades e outros religiosos estavam a par da nobreza. Mas havia ainda um ínfimo estrato, o dos escravos, propriedade do rei, do conde, da Igreja, de homens livres, resultantes do aprisionamento de mouros vencidos na guerra, ou porque, filhos de escravos, nasciam cativos; ou ainda porque devedores insolventes, tornavam-se escravos dos credores ou até por renunciarem à liberdade individual e se porem sob o poder de um senhor por obnoxiação (15).

Os concelhos, pequenos territórios e núcleos populacionais, com as prerrogativas de elegerem os magistrados da justiça e administração locais, tinham sua autonomia pela concessão do **foral**, carta de direitos e imunidades outorgados pelo rei. Vinham os concelhos da tradição romana do último século da República com o **municipium**, instituição administrativa urbana e autônoma (16).

(14) FERREIRA, Joaquim — **História de Portugal**, pág. 52.

(15) FERREIRA, Joaquim — ob. cit., págs. 51 a 53.

(16) CÉSAR DA SILVEIRA, Valdemar — **Dicionário de Direito Romano**, 2^o v., pág. 446, e Joaquim Ferreira, ob. cit., págs. 53 e 54.

Outro autor que quis negar a existência de um feudalismo na Espanha e em Portugal, viu no domínio islâmico da península por oito séculos o impedimento ao completo sistema feudal nas terras hispânicas. Afirma Carlos Hamilton: “La principal raíz por la que España quedó cortada del avance feudal medieval está en la cuña de Islam que cortó a España del continente. ... Las tierras extensas y fértiles, que pudieron servir de base territorial ao feudalismo, en España, quedaron en poder de los musulmanes del Sur” (17).

Ora, ainda, o Conde D. Henrique foi vassalo fiel e leal a seu senhor e sogro, Afonso VI, até a morte deste em 1109. Se deixou de cumprir alguns deveres feudais depois, não chegou à completa independência; e o mesmo ocorreu com sua viúva, D. Teresa.

Afonso Henriques, em Guimarães, em 1127, foi cercado pelo exército de seu primo Afonso Raimundo e ao se render prometeu-lhe vassalagem. Como explica Oliveira Marques, Afonso Henriques podia ter o título de **rex** e ao seu governo, como ao dos outros condes, podia ter atribuído o verbo **regnare**. Quaisquer senhores **regnabant**. Mas **regnum**, no entanto, era termo para significar Estado completamente independente e não apenas para território do sistema feudal. Se Afonso VI era **rex**, além de imperador, e se Urraca, sua filha, tanto como Teresa, foram **reginas**, “Afonso Henriques, contudo, não tinha direito a **rex** porque seu pai fora um conde e sua mãe não possuía **regnum** nenhum. Teoricamente, nem sequer era conde, porque se revoltou contra a mãe, a **comitissa-regina** legal, sem licença do seu senhor o rei e, pior do que isso, tomara armas contra o próprio monarca. À face da lei, Afonso Henriques não passava de um rebelde, incorrendo no crime feudal de felonía” (18).

O título de **rex**, tão ambicionado por Afonso Henriques, por acordo com pacto escrito perdido, ficou-lhe concedido em 1143 mas os vínculos de vassalagem, como o necessário auxílio ou serviço militar a favor do suserano, permaneceram. Aliás, para engenhosamente obter um reconhecimento de **reino** do Papa, Afonso I, como vassalo, encomendou-se à Santa Sé e obrigou-se a pagar tributo anual de quatro onças de ouro. Como Portugal não era propriedade **alodial** (bem livre de direitos e ônus senhoriais), porém, o Papa Lúcio II atribuiu-lhe o título de **dux portugalisensis** e chamou a Portugal de **terra** (19).

Só em 1179, Alexandre III reconheceria solenemente Afonso Henriques como rei de Portugal.

(17) HAMILTON, Carlos — **Manual de Historia del Derecho**, págs. 270 e 271.

(18) OLIVEIRA MARQUES — ob. cit., págs. 64 e 65.

(19) OLIVEIRA MARQUES — ob. cit., págs. 66 e 67.

2.7 — É certo, o feudalismo de Portugal dos séculos XII ao XIV é estrutura social bem diversa do tipo mais denso de relações feudais ou do modelo francês que atingiu a consistência máxima nos séculos XI e XII. Na Hispânia a cultura romano-cristã fizera fusão das culturas tribais autóctones (iberos, lígures, lusitanos) com a cultura que fora levada para a península por fenícios, gregos e cartagineses e pelos soldados e funcionários romanos pagãos. Depois ainda houve o caldeamento de oito séculos de cultura islâmica. Nesse meio, tanto para a Espanha como para Portugal, o feudalismo não teve todas e mesmas características dos Estados feudais franceses, alemães e italianos. Além do que era fundamental a uma estrutura ou sistema feudal de sociedade, o feudalismo português foi o adequado à nova nação, porém, como existia um povo português e no território por onde foi expandindo-se.

A reconquista afeiçoou o feudalismo àquilo que era relacionamento social (econômico e administrativo, e mesmo político) nos territórios tomados ao mouro.

Os nobres subordinados ao rei são seus vassalos. Os benefícios ou concessões reais aos nobres chamam-se **préstamos** (“prestimonia”); temporários a princípio, por fim são hereditários. Algumas concessões reais, os **morgados**, eram gravados com inalienabilidade e indivisibilidade perpétua, com sucessão em uma única família e geralmente por primogenitura.

Os benefícios ou préstamos podiam ser direitos, rendas, cargos públicos, casas, herdades e latifúndios. A contraprestação era o serviço militar ou administrativo ou outro pagamento. Os benefícios imóveis ou senhorias tiveram também a denominação de **honras**; enquanto as concessões régias à Igreja eram os **coutos**, imóveis, as rendas e direitos de dotação, como feudos às instituições eclesiásticas, chamavam-se de **padroados**.

Nas questões de justiça, o poder supremo sempre foi o do rei.

À época do mercantilismo e do desenvolvimento urbano, com incremento do artesanato e das manufaturas, séculos XV e XVI (o sistema corporativo de trabalho começou a aparecer em Lisboa no fim do século XIV), todavia, o feudalismo ia desaparecendo.

Na segunda metade do século XIV, enquanto as pestes reduziam a população de Portugal (de um milhão de habitantes, aproximadamente, no século XIII), houve migração de camponeses para as grandes cidades como Lisboa, Porto e Évora. Esses já eram camponeses homens livres e exigiam melhor paga para a faina agrícola. Houve falta de mão-de-obra para o campo. Em reação

e por leis, o rei obrigou os trabalhadores rurais a permanecerem nas terras e a se contentarem com os mesmos salários baixos. Com a Lei das Sesmarias, de 1375, os trabalhadores ficaram obrigados ao seu ofício ou mister, os salários permaneceram baixos e a vagabundagem foi dificultada.

Percebe-se bem porque, em 1441, os primeiros escravos africanos negros começavam a ser instrumento de trabalho em Portugal.

3 – ESTRUTURA E INSTITUIÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS E ECONÔMICAS NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA COLÔNIA

3.1 – As duas soluções aflitivas da Coroa portuguesa visando dar um sistema à colonização do Brasil, vale dizer para criar núcleos populacionais, que dessem produção econômica rendosa ao reino e que propiciasse a autodefesa da colônia, com um sentido de unidade, foram a divisão de todo o território colonial em capitânicas e, depois, a governadoria-geral.

As capitânicas hereditárias (em 1504, a da Ilha de São João ou da Quaresma, depois denominada de Fernando de Noronha), concedidas entre 1534 e 1536, foi a divisão das terras do Brasil em 15 lotes, de “senhorios dentro do senhorio do Estado”, concedidos por **carta de doação** para que o beneficiado promovesse o povoamento do seu quinhão, preparasse e exercesse a defesa e cuidasse do seu cultivo. O **foral**, texto também oficial do poder concedente, estipulava os direitos e deveres, os foros, as prerrogativas e os tributos devidos e a serem arrecadados.

As capitânicas, os primeiros latifúndios, tão grandes que deles, depois de se efetivar a colonização do novo país e de se tornar incontestado o domínio português na maior extensão e até a independência, tornaram-se na maioria das Províncias e ao depois ainda nos Estados da República, as capitânicas, repetimos, ficavam na posse política dos donatários, **capitães** ou **governadores**. Destes, de seus parentes, sucessores que foram associados no empreendimento político-econômico ou terceiros que as obtiveram em partes, com uma estrutura social nova e uniforme para as várias regiões, tivemos os **senhores de engenho** ou os **senhores de fazendas**.

Os donatários exerceram legalmente, mas nem sempre de fato, pois alguns nem sequer vieram ao Brasil, um domínio “de jure e herdade” sobre suas capitânicas. Tratava-se de um **senhorio**, ainda como resquício e terminologia feudal, tanto que a eles se subordinavam os **vassallos** portugueses, crioulos e até indígenas que se pusessem sob sua proteção. Mas, se exerciam um poder emi-

nente sobre as terras de toda a capitania, os donatários estavam obrigados a reconcederem quinhões **em sesmarias**, sem o que nunca poderiam colonizar e defender cada um a sua capitania e, unidos, todo o território da colônia, como era intenção da Coroa.

Mesmo os historiadores que insistem em denominar a estrutura ou o sistema social estabelecido pela Metrópole de **feudal**, não atentando a que o que se quis lá durante o primeiro século não resultou precisamente no que aqui se estruturou, acabam reconhecendo que um outro povo e uma outra sociedade nasciam, parte de sua cultura vindo de Portugal e outra parte aqui mesmo sendo gerada. Haja vista a um estudo histórico-sociológico como o de Nestor Duarte, onde lemos:

“É o primeiro estabelecimento de uma sociedade constante e duradoura no Brasil.

O estudo que se queira fazer da futura sociedade brasileira, das camadas que a formam, das estruturas que a compõem e sustentam deve partir dessa época, sobretudo se se quer proceder a uma observação dos planos primeiros e mais profundos dessa sociedade. Um corte longitudinal há de nos revelar, ainda que soterrados por tantas influências diversas e remotas, os traços dessa organização a se refletirem nas formas e composição dos futuros estádios de nossa sociedade, principalmente na sua atividade de ocupação e apropriação do solo e relações econômicas e sociais que essa atividade suscitou e engendrou.

O sistema das donatarias nos transmitiu o estilo e a forma de uma ocupação do solo que é uma das constantes de nossa sociedade e a própria condição de suas lindes territoriais que hoje perduram na configuração de muitos dos nossos Estados federados” (20).

3.2 – O governo-geral (1 549) foi o projeto, para as terras do Brasil, de “dar ordem à sua povoação” e fundar uma capital para a colônia, “povoação a ser cabeça de todas as mais capitanias”. Meio para a execução do projeto consistiu em não só evitar a oposição do gentio (os tupinambás haviam expulso o donatário Jorge de Figueiredo e destruído suas fazendas), como conseguir sua conversão à fé católica, o que seria ter dado um grande passo na colonização porque, não tendo Portugal se não degredados, oficiais e poucos (20) DUARTE, Nestor – **A Ordem Privada e a Organização Política Nacional**, págs. 22 e 23.

outros interessados em virem às novas terras, com os indígenas é que se constituiria o povo da colônia.

No **Regimento** de Tomé de Sousa, de 17 de dezembro de 1548, disse o monarca que o principal objetivo do empreendimento político, militar e econômico de governadoria-geral era “a redução do gentio à fé católica” mas deixava expresso que, para “exaltação da fé” e “proveito do reino” havia que se povoar o Brasil, pondo ordem aos poucos e diminutos núcleos litorâneos já existentes e iniciando verdadeiramente a colonização com os indígenas.

Tomé de Sousa veio aparelhado de força militar, “gente, artilharia, munições e todo o mais necessário para se fundar uma fortaleza e povoação grande na Bahia de Todos os Santos, donde se possa dar favor e ajuda às mais povoações, e prover nas coisas de justiça, direito das partes e negócios da real fazenda” (21).

Contra os indígenas hostis, como os “da linhagem dos tupinambás”, Tomé de Sousa deveria ser implacável, destruiria suas aldeias e povoações “matando, cativando e expulsando o número que lhe parecesse bastante para castigo e exemplo”. Aos que se rendessem à “vassalagem e sujeição”, concederia paz e perdão. Aos gentios amigos deveria conceder terras.

A guerra dos capitães e dos traficantes particulares, entretanto, ficou proibida sob pena de morte e perda de todos os haveres.

3.3 — A **Lei das Sesmarias** foi promulgada por D. Fernando em 1537, para intensificar o amanho das terras em geral e o cultivo dos terrenos maninhos ou baldios. Dessa lei, incorporada às Ordenações do Reino, valeu-se D. João III para instituir o sistema político e econômico das capitanias hereditárias. Ao receberem a concessão da donataria ou capitania, os donatários, por carta de doação, recebiam uma **sesmaria** para seu patrimônio privado; pelo foral, carta de direitos e deveres de oficial do reino, aos donatários transferia-se o encargo de doar a terceiros, como sesmarias, terras ainda incultas, mediante contraprestação de foros ou tributos. Estas doações eram as sesmarias e, do lado do adquirente, ao receber terras consideradas do domínio público (da capitania, e depois sob o “ius eminens” da Coroa), obrigava-se a cultivá-las, tornando-as produtivas.

Nomeado Tomé de Sousa Governador-geral, concedeu ele sesmarias apenas com o encargo de pagamento do dízimo de Deus, entregue à Ordem de Cristo, mas sem foros ou tributos.

(21) **Regimento dado ao primeiro Governador-geral do Brasil**, em MARTINS JÚNIOR — **História do Direito Nacional** págs. 252 a 258.

Na doação de terras, pelo direito público português mais antigo, e depois, quando o donatário da capitania outorgava a terceiros direitos sobre **datas**, o foro ou pensão que o outorgado deveria pagar ao doador era o **sesmo** ou a **sesma**, a sexta parte do rendimento. De sesma, o tipo de negócio público passou a ser chamado **sesmaria**. Por fenômeno semântico também, com o correr do tempo, as terras ou **datas** recebidas denominaram-se igualmente **sesmarias** (22).

As Ordenações Filipinas (livro IC, título 43) e o Alvará de 5-10-1 775 e, ainda, o Decreto de 22-6-1 808 trataram de dar normas para a concessão de **sesmarias**. E só por aviso de 6-9-1 823 e Resolução de 5-2-1 827 dar-se-ia fim às outorgas de **sesmarias** no Brasil.

A possibilidade de se avançar pelo sertão a dentro, desde o início da colonização; a vastidão das terras do Brasil, raramente ocupadas pelos silvícolas (23), e a instituição das **sesmarias** tornaram viável, logo no primeiro século de constituição do povo brasileiro, a detenção de latifúndios pelos senhores de engenho e fazendas. Do norte e do nordeste ao sul do território brasileiro, por todas as capitanias por fim e, ainda, nas províncias do Império, são os proprietários rurais de vastas extensões os oligarcas que estão no cimo da nossa estrutura social; e enquanto não apareceu outra estrutura de relacionamento humano como a urbana, depois do ciclo da mineração (fora as relações sócio-econômicas mercantilistas das cidades litorâneas), foram as **oligarquias agrárias** as formas sociais predominantes no Brasil. E o latifúndio foi o seu sustentáculo, dele dizendo com propriedade Alcântara Machado:

“Do latifúndio é que parte a determinação dos valores sociais; nele é que se traçam as esferas de influências; é ele que classifica e desclassifica os homens; sem ele não há poder efetivo, autoridade real, prestígio estável. Nenhuma força se lhe opõe. Não tem a colônia um escol de letrados e intelectuais, nem uma classe industrial ou comercial poderosa educada” (24).

Dessas glebas vastíssimas, fundões de sertão e mato, à data da Independência, tinham detenção jurídica ou de fato, os sesmeiros e seus descendentes ou posseiros. Gonçalves Chaves, nessa época e com acuidade, referiu-se

(22) NASCENTES, Antenor — **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, verb. **sesmaria**; e VASCONCELOS, J. Leite de **Lições de Filologia Portuguesa**, pág. 276.

(23) Quando muito 800 000, ao findar o século XVII; os mestiços chegavam a 100 000 — Pandiá Calógeras, ob. cit., págs. 29 e 30.

(24) ALCÂNTARA MACHADO — **Vida e Morte do Bandeirante**, pág. 35.

ao latifúndio, às famílias proprietárias e às grandes massas de lavoura ou criação em terra alheia:

“1º — Nossa população é quase nada, em comparação da imensidade de terreno que ocupamos há três séculos.

2º — As terras estão quase todas repartidas, e poucas há a distribuir, que não estejam sujeitas a invasões dos índios.

3º — Os abarcadores possuem até 20 léguas de terreno, e raras vezes consentem a alguma família estabelecer-se em alguma parte de suas terras e, mesmo quando consentem, é sempre temporariamente e nunca por ajuste, que deixe ficar a família por alguns anos.

4º — Há muitas famílias pobres, vagando de lugar em lugar, segundo o favor e capricho dos proprietários das terras, e sempre faltas de meios de obter algum terreno que façam um estabelecimento permanente.

5º — Nossa agricultura está em maior atraso e desalento, a que ela pode reduzir-se entre qualquer povo agrícola, ainda o menos avançado em civilização” (25).

Conta-nos Capistrano de Abreu que a Casa da Torre, fundada por Garcia d’Ávila, protegido de Tomé de Sousa, latifúndio na margem pernambucana do Rio São Francisco, media 260 léguas de testada. Esse senhor teve domínio de mais 80 léguas entre os rios São Francisco e Parnaíba. Na Bahia o grande latifundiário foi Antônio Guedes de Brito, “com 160 léguas, contadas do morro do Chapéu até águas do rio das Velhas” (26).

3.4 — Num trabalho da natureza deste, um artigo introdutório a um estudo mais avançado, de revisão de concepções e de novas fixações quanto ao sistema social brasileiro, não podemos alongar-nos. A nossa é uma orientação teórica, decorrente do que se sabe, e meio para novas pesquisas.

Mas cabe aqui ainda alguns repasses.

Gilberto Freyre, numa análise sociológica (**Casa-grande & Senzala**), vê a estrutura social brasileira como decorrência da família patriarcal

(25) In BANDECHI, Brasil — **Origem do Latifúndio no Brasil**, págs. 43 e 44. Note-se que em 1953, 7,8 % dos proprietários eram possuidores de 73 % das terras.

(26) CAPISTRANO DE ABREU, ob. cit., págs. 215 e 217.

escravocrata e de uma sociedade de zona agrária, predominantemente de monocultura, **semifeudal** (27).

Não há dúvida, porém, que é forçar a linguagem falar de relações propriamente feudais e vassalagem no Brasil colonial quando sabemos que a estratificação da sociedade brasileira da época foi de uma única divisão, apoiada no latifúndio e na escravidão. Como os escravos não eram gente, pessoas, mas coisas, instrumentos da produção econômica, aos quais os senhores bem alimentavam ou trucidavam à vontade, não constituíam eles classe social. Como coisas, não participavam os escravos na especificação de valores e não atuavam na sociedade. Para a nova sociedade, os escravos contavam-se apenas como instrumento da lavoura, da moenda, das construções, da abertura da mata rumo ao sertão ou para a navegação menor, pelos rios. Formavam as classes os senhores de engenho e de terras, a superior, e os homens livres lavradores, os agregados, os capangas, os mecânicos, os sapateiros, carpinteiros, pedreiros “et alii”, a classe inferior.

Gilberto Freyre chama a essa estrutura de **sistema patriarcal e escravocrata**:

“O sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil, representado pela casa-grande, foi um sistema de plástica contemporização entre as duas tendências. Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas européias (já modificadas pela experiência asiática e africana do colonizador) ao meio tropical, representou uma contemporização com as novas condições de vida e ambiente. A casa-grande de engenho... não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata” (28).

E, como os tempos são outros e o meio é novo e aberto a uma nova cultura, a **casa-grande**, a sede do latifúndio retrata o relacionamento social dos primeiros séculos:

“A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de

(27) FREYRE, Gilberto ⇨ **Casa-grande & Senzala**, pref. da 1ª ed., pág. XXXV.

(28) FREYRE, Gilberto, ob. cit., págs. XXXVI e XXXVII.

boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao pater familias, culto dos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo)” (29).

A denominação de **patriarcal escravocrata** é uma consideração interna da família ou do clã, nos seus relacionamentos interiores. Como são os senhores, patriarcas, e suas famílias os que constituem a sociedade em desenvolvimento, são os interesses de classe os fatores de união e defesa do modo patriarcal de vivência. Daí, e em relacionamento externo, de classe, as oligarquias agrárias que perduraram atuantes predominantemente até ao fim do Império e ainda nas três primeiras décadas do século XX.

A casa-grande da Bahia e do nordeste, e também do norte do país, tem a mesma função que os **casarões senhoriais** das regiões fluminense e paulista (30); são a materialização da estrutura escravocrata e latifundiária, quase sempre aplicada à monocultura.

Em síntese, alude Gilberto Freyre ao Brasil colonial onde “formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio — e mais tarde de negro — na composição” (31).

Mas, longe estava essa estrutura de ser uma forma feudal de relacionamento humano. Tempo e meios eram outros e Portugal não nos podia transferir, culturalmente, aquilo que já não possuía. Tivemos apenas semelhanças, alguns poucos traços de um feudalismo. Aliás, o próprio Gilberto Freyre afirma:

“É verdade que muitos dos colonos que aqui se tornaram grandes proprietários rurais não tinham pela terra nenhum amor nem gosto pela sua cultura. Há séculos que em Portugal o mercantilismo burguês e semita, por um lado, e, por outro lado, a escravidão moura sucedida pela negra, haviam transformado o antigo povo de reis lavradores no mais comercializado e menos rural da Europa. No

(29) Idem, *Ibidem*, pág. XXXVII.

(30) Ob. cit., prefácio à 1ª ed., pág. XLVII.

(31) Ob. cit., pág. 5.

século XVI é o próprio rei que dá despacho não em nenhum castelo gótico cercado de pinheiros, mas por cima de uns armazéns à beira do rio; e ele e tudo que é grande fidalgo enriquecem no tráfico de especiarias asiáticas. ... Curioso, portanto, que o sucesso da colonização portuguesa do Brasil se firmasse precisamente em base rural” (32).

3.5 — Costa Pinto considerou o sistema social nascente e, no correr de três séculos, tornado permanente, como um resultado do triângulo **latifúndio — monocultura — escravidão**:

“É desse modo, no tipo de exploração da nova terra pelo europeu, no sistema de colonização que foi obrigado a adotar para atingir os fins comerciais que tinha em vista, no regime de trabalho, na técnica de produção, na forma de apropriação do solo — o que tudo se pode resumir no triângulo: latifúndio, monocultura, escravidão — em suma, nas relações de produção, que lhe estão à base, que se vão encontrar as causas profundas da estrutura, organização, forma, espírito e tendências que apresentou a sociedade brasileira no período colonial de que nos ocupamos” (33).

Ora, o feudalismo apoiava-se fundamentalmente no repasse de vínculos de direitos e deveres, de um senhor-príncipe que necessitava de ajuda militar e conselho (mais união, “comitatus”) de outro senhor nobre, a quem, em troca, concedia direitos vários, sendo um deles, apenas, o feudo. Mas raramente o feudo era latifúndio e o relacionamento feudal não parava em uma primeira concessão. O senhor vassalo, por sua vez, fazia as suas concessões a outro, um segundo vassalo. Nas transformações pelo passar dos séculos, os feudos fundiários foram divididos e redivididos de maneira a chegarem à redução de propriedades médias ou de minifúndios.

E o outro fundamento era o trabalho agrícola ou pecuário do servo da gleba, homem rústico vinculado à terra pelo sistema feudal, mas pessoa, cristão, com alguns direitos e com alguma possibilidade de fazer exigências a um senhor superior na hierarquia ao seu senhor imediato. No feudalismo havia servos e não mais escravos. A escravidão, como instituição, seja pela influência do Cristianismo, seja porque as relações econômicas da Europa ocidental rejeitavam-na, e embora excepcional, na realidade deixara de existir. Mesmo que se diga

(32) Ob. cit., págs. 31 e 32.

(33) COSTA PINTO, Luiz de Aguiar — **Lutas de Famílias no Brasil**, pág. 46.

que por vezes o servo era tratado como escravo havia a diferença precisa: juridicamente, o escravo era coisa, não pessoa.

3.6 — Caio Prado Júnior, que pôs mais restritamente o chamado feudalismo brasileiro da colônia, mais cauteloso nas afirmações, assevera: “O Rei conservará apenas direitos de suserania semelhantes aos que vigoravam na Europa feudal. Em compensação, os donatários das capitanias arcarão com todas as despesas de transporte e estabelecimento de povoadores” (34). Das grandes propriedades, do regime do direito de propriedade e do sistema agrário implantado no Brasil, acrescenta Caio Prado Júnior:

“O regime de posse da terra foi o da propriedade alodial e plena. Entre os poderes dos donatários das capitanias estava, como vimos, o de disporem das terras, que se distribuíram entre os colonos. As doações foram em regra muito grandes, medindo-se os lotes por muitas léguas. O que é compreensível: sobravam as terras e as ambições daqueles pioneiros, recrutados a tanto custo não se contentariam evidentemente com propriedades pequenas; não era a posição de modestos camponeses que aspiravam no novo mundo, mas de grandes senhores e latifundiários” ... “São sobretudo estas circunstâncias que determinarão o tipo de exploração agrária adotada no Brasil: a grande propriedade. A mesma coisa aliás se verificou em todas as colônias tropicais e subtropicais da América” (35).

Juridicamente, ainda é de se fazer um deslinde. A legislação e, mais, os textos dos atos de direito público (as cartas de doação e os forais) têm sido interpretados com a confusão entre **concessão e doação**. A linguagem de alguns historiadores também não adota o rigor jurídico, por não ser propósito deles a ciência jurídica.

Assim, Werneck Sodré, não obstante a reafirmação de um feudalismo brasileiro (e em contradição com suas afirmações de “liquidação do feudalismo” na Europa e em Portugal antes das descobertas e do colonialismo, chegando a dizer: “Já a partir do século X, e acentuadamente a partir do século seguinte, é claro o afrouxamento nos laços de dependência feudal” e “a fase de declínio medieval é acentuada”... “pelo advento das manufaturas” e, ainda:

(34) PRADO JÚNIOR, Caio — **História Econômica do Brasil**, pág. 40.

(35) Idem, *ibidem*, págs. 40 e 41.

“Desdobra-se o papel das cidades e do grupo que, nelas é conhecido como burguesia” (36), bate no ponto quando esclarece:

“A Carta de Doação concedia ao donatário não a propriedade da Capitania inteira, mas a propriedade de uma parte dela; o restante, ele poderia conceder em sesmarias, segundo direitos que lhe eram conferidos: recebia a sua parte e transferia o restante como propriedade plena ou alodial, sem qualquer restrição” (37).

A distinção completa, jurídica, porém, ainda ficou por fazer (38):

As donatarias ou capitânicas eram terras do Domínio público português. Faziam parte da nova colônia e sobre elas desde o início havia o domínio público ou “ius eminens” de Portugal, nação independente. Os **donatários**, capitães ou governadores, como foram também chamados, eram **concessionários** delas com o encargo de redividi-las e, como representantes do Poder português, transferir os lotes (sesmarias), grandes glebas em comparação com os padrões europeus, como **doações** do Poder público aos **donatários sesmeiros** como propriedade privada plena deles (propriedade **alodial**: com domínio pleno sobre o imóvel, livre de direitos de qualquer outro senhor) havendo, portanto, sucessão hereditária ou alienação a terceiros, dessas sesmarias.

Os próprios capitães ou governadores recebiam seus quinhões de terra como propriedade privada.

Mas, por se tratar de negócio de direito público e de máximo interesse político, o da **concessão das donatarias ou capitânicas hereditárias** (os encargos do capitão passavam por sua morte ou afastamento a um sucessor), no ato de doação impunham-se algumas restrições.

Os donatários sesmeiros não poderiam alienar a terra doada nos três primeiros anos. No caso de doação para levantamento de engenhos de açúcar, as terras doadas ficavam “sob condição de levantarem neles torres ou casas fortes suficientes para defesa dos mesmos engenhos, e povoação dos respectivos limites”.

Os senhores de engenho ficaram obrigados a moer a cana dos lavradores vizinhos que não tivessem moenda, “ao menos seis meses por ano, recebendo por paga a porção de cana que o governador taxar”.

(36) WERNECK SODRÉ, Néilson — **Formação Histórica do Brasil**, págs. 11 a 13. O mesmo (37), págs. 68 e 69; (38) *ibid.*, págs. 80 e 81.

Todos os sesmeiros estavam obrigados a pagar dízimo à Ordem de Cristo (ordem militar e religiosa instituída em 1 318 por D. Dinis) (39).

4 – CONCLUSÃO

4.1 – A estrutura ou o sistema da sociedade brasileira na época colonial não é um feudalismo. Não encontramos nela a severa reciprocidade de direitos e deveres, o equilíbrio político-econômico permanente de concessão de benefícios **contra troca** de serviço militar e de outros serviços tipicamente feudais. E nem tivemos **a concessão de feudos** como transferência de **usufruto da terra**, definitiva ou temporal, hereditária ou não (temporalidade ou forma que são secundárias), em escalonamento de dois, três ou mais graus. As donatarias e as sesmarias foram transferências de quinhões de terras em um só turno, com poder público para as donatarias e com doação da propriedade privada nas sesmarias. Sempre a um só senhorio. As posteriores transferências de sesmarias ficaram sujeitas às normas do direito civil, privado.

As glebas doadas no Brasil, comparadas com as áreas de propriedades imóveis portuguesas e com as glebas dos países feudais da Europa, desde o início de nossa colonização, foram latifúndios.

Com dois instrumentos, uma vez que o mercado interno, em grande escala para absorção de produção agrícola e pastoril, não existia, contaram a Coroa portuguesa, de começo, e, depois, os proprietários rurais brasileiros para a constituição de nossa estrutura social: com o latifúndio e com a escravidão. Os aborígenes, por algum tempo e com máxima dificuldade, e o escravo negro é que são os instrumentos da expansão colonizadora e da formação de uma sociedade brasileira predominantemente agrária (agrícola ou pecuária).

4.2 – De outro lado, historiadores socialistas teimam em ver no Brasil dos primeiros séculos relações sócio-econômicas feudais. Ora, pela ideologia socialista ou marxista não há propriamente retrocesso na história; um determinismo ou um predominate fator de transformações sociais existe como lei incontestável. E menos ainda admite-se, em toda a teoria histórica marxista, uma recriação de **fases históricas remotas**, uma transformação de relações sociais e, antes, de relações econômicas “à rebours”.

Ora, se Portugal já vivia em uma era mercantilista, com uma população de pouco mais de um milhão de habitantes em 1 500, e desses uma (39) Regimento de Tomé de Sousa, in **História do Direito Nacional** de Martins Júnior, págs. 252 a 258.

grande maioria de homens livres — não mais servos ! — e, se a agricultura portuguesa era reduzidíssima, porque não mais forçada pelas relações feudais, como poderiam os portugueses, e à força apenas de leis, regimentos e forais (de leitura quase impossível !) impor ao Brasil um feudalismo que já não era de sua organização político-econômica ?

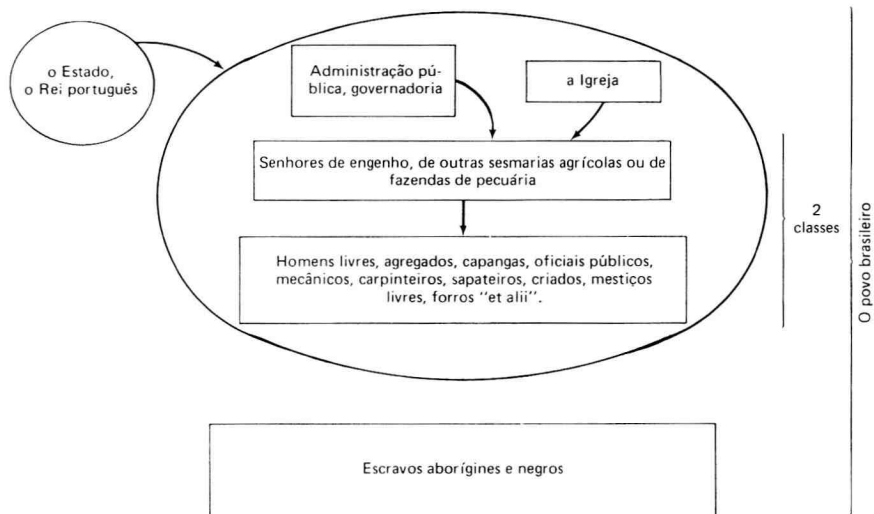
Há semelhanças, mas só semelhanças entre o modelo feudal da Europa dos séculos IX ao século XIV, ou até ao século XV, forçando-se sua extensão no tempo, e o modelo colonial.

No Regimento de Tomé de Sousa, os únicos termos do sistema feudal são vassalo ou vassalagem e cavaleiro. As sesmarias, oriundas do século XIV, ao contrário de serem instituição feudal, eram um constrangimento legal contra homens livres, camponeses, que abandonavam as terras porque já eram camponeses assalariados com paga baixa. Não eram, esses camponeses de Portugal, servos da gleba e não estavam feudalisticamente obrigados a ajudar e a acompanhar o senhor proprietário em guerras.

4.3 — Não houve no Brasil o escalonamento da vassalagem constitutivo fundamental do feudalismo. O que tivemos foi o senhor de engenho, ou de fazenda, de latifúndios, que recebia o poder público da Coroa e o exerceu como pode no meio estranho, que arrastou todos os ônus do cometimento empresarial (o empreendimento econômico das capitânicas, empreendimento privado quando aos encargos e execução, embora político... “para proveito do Reino”) e que, formando a classe dos senhores — a oligarquia rural nascente — se sobrepunha só a uma classe, a dos agregados e auxiliares livres. Toda a escravaria, a princípio indígena e depois de origem africana, era apenas o principal instrumento da produção econômica, o que perdurou dos anos iniciais do século XVI até a Abolição (1 888).

Naquilo a que muitos historiadores querem chamar de feudalismo do Brasil, não existem ao certo senhores vassalos, a não ser vassalos do rei de Portugal. Os senhores são os principais (o termo **príncipe**, pela raridade de verdadeiros nobres e porque, já no século XVI, o “dux” não era mais “princeps”, é inadequado para as figuras senhoriais do Brasil); não há superposição de senhores a senhores, em escalonamento de dois ou mais graus, próprio do feudalismo (Esquema 1).

Para ilustração do que tentamos expor, fica proposto um Esquema 3, da estrutura social brasileira durante a Colônia:



4.4 — O contra-senso de alguns historiadores, que insistem em ver um feudalismo brasileiro, que os portugueses teriam feito reviver com as capitanias hereditárias e as sesmarias, revela-se também pela ausência de transposição para o Brasil do municipalismo português, dito de "índole histórica da Metrópole" (Nestor Duarte, ob. cit., pág. 73). Aliás, a respeito do papel de nossas câmaras municipais em toda a época colonial, ainda é melhor ficar com Capistrano de Abreu (obra cit., págs. 62 e 227) que com os turiferários dos "homens bons" cuja importância política e administrativa tem sido indevidamente enaltecida.

4.5 — Há possibilidade de em curto tempo, se pesquisas seguras ainda puderem ser empreendidas, chegarmos a uma compreensão completa e indubitável do tipo de relacionamento social (inclusive de conteúdos políticos e econômicos) que surgiu no Brasil colônia e que, não obstante suas transfor-

mações no correr dos séculos XVI a XVIII, dar-nos-á a elucidação da forma de sociedade brasileira do século XIX e, ainda, da que chegou até ao entorno 1 930 — 37.

O que caracteristicamente vem até esse entorno contemporâneo são a oligarquia rural e a oligarquia comercial. Na era colonial formou-se a oligarquia agrária ou rural, impropriamente chamada de burguesia rural.

Dezembro de 1 977.

5 — BIBLIOGRAFIA

ALCÂNTARA AVELLAR, Hélio de — **História Administrativa e Econômica do Brasil**, MEC-FENAME, Rio de Janeiro, 1 970.

CAPISTRANO DE ABREU, João — **Capítulos de História Colonial**, Livraria Briguier, Rio de Janeiro, 1 954, 4ª ed., rev., anot. e prefaciada por José Honório Rodrigues.

WERNECK SODRÉ, Néelson — **História da Burguesia Brasileira**, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1 967, 2ª ed.

IANNI, Octávio — **Política e Revolução Social no Brasil**, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1 965.

ESCOBAR, Ildelfonso — **Formação dos Estados Brasileiros**, Ed. A Noite, Rio de Janeiro, 1 938 (?).

GANSHOF, F. L. — **Que é o Feudalismo ?**, Publicações Europa-América, Portugal, 1 974, 3ª ed.

CALMETE, Jean — **História Breve do Feudalismo**, Ed. Verbo, Braga, 1 968.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. — **História de Portugal**, Edições Ágora, Lisboa, 1 973, 2ª ed., 1º v.

FERREIRA, Joaquim — **História de Portugal**, Editorial Domingos Barreira, Porto, 1 951.

HAMILTON, Carlos — **Manual de Historia del Derecho**, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1 948.

DUARTE, Nestor — **A Ordem Privada e a Organização Política Nacional**, Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1 966, 2ª ed. (Brasiliana, v. 172).

- MARTINS JÚNIOR — **História do Direito Nacional**, Cooperativa Editora e de Cultura Intelectual, Pernambuco, 1 941, 2ª ed.
- ALCÂNTARA MACHADO — **Vida e Morte do Bandeirante**, Liv. Martins, S. Paulo.
- BANDECHI, Brasil — **Origem do Latifúndio no Brasil**, Ed. Obelisco, S. Paulo, 1 964.
- FREYRE, Gilberto — **Casa-grande & Senzala**, Liv. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1 969, 14ª ed., 1º v.
- COSTA PINTO, Luiz de Aguiar — **Lutas de Famílias no Brasil**, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1 949 (Brasiliana, v. 263).
- PRADO JÚNIOR, Caio — **História Econômica do Brasil** Ed. Brasiliense, São Paulo, 1 949, 2ª ed.
- WERNECK SODRÉ, Néelson — **Formação Histórica do Brasil**, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1 963, 2ª ed.

DICIONÁRIOS:

- SOUSA, Bernardino José de — **Dicionário da Terra e da Gente do Brasil**, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1 951, 5ª ed.
- CÉSAR DA SILVEIRA, Valdemar — **Dicionário de Direito Romano**, José Bushatsky Ed., São Paulo, 1 957, dois vols.
- FERNÁNDEZ DE LEÓN, Góñzalo — **Diccionario Jurídico**, V. P. de Zavalía, Ed., Buenos Aires, 1 955.
- ROCHA ALMEIDA, Antônio da — **Dicionário de História do Brasil**, Ed. Globo, Porto Alegre, 1 969.
- FARIA, Eduardo de — **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**, Tip. de J. Villeneuve & C., Rio de Janeiro, 1 859, 4ª ed.
- NASCENTES, Antenor — **Dicionário da Língua Portuguesa** — Imprensa Nacional — Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 1 961 a 1 967 (4 tomos).
- TESCHAUER, Carlos — **Novo Dicionário Nacional**, Livraria do Globo, Porto Alegre, 1 928.

2 — De forma geral, o **sociologismo** pode ser conceituado como “a tendência a fazer predominar o ponto de vista sociológico sobre o ponto de vista filosófico, moral ou religioso, e a tudo explicar mediante a ação da sociedade no indivíduo”. (1) Quando essa tendência se verifica no campo do Direito, temos o **sociologismo jurídico**, rubrica sob a qual, segundo Miguel REALE (1910 —), devem ser reunidas “todas as teorias que consideram o Direito sob o prisma predominante, quando não exclusivo, do **fato social**, apresentando-o como simples componente dos fenômenos sociais e suscetível de ser estudado segundo nexos de causalidade não diversos dos que ordenam os fatos do mundo físico”.(2)

O sociologismo jurídico se manifesta em várias tendências, que vão desde o positivismo comtiano e durkheimiano até o marxismo, desde o evolucionismo spenceriano até o pragmatismo inglês e americano, além de muitas outras. E de todas elas, com maior ou menor intensidade, a literatura jurídica brasileira sofreu influência sensível, bem de acordo, aliás, com a nossa tradição — que só recentemente começamos a abandonar — de passiva dependência cultural.

Aparentemente, o sociologismo jurídico brasileiro é caudatário do francês, como afirma Antonio Luís MACHADO NETO (1930 — 1977). Este autor se refere a uma “tradição ininterrupta de sociologismo jurídico”, que “de TOBIAS, Sylvio ROMERO e BEVILÁQUA a QUEIROZ LIMA, PONTES DE MIRANDA e Djacir MENEZES (...) domina o nosso pensamento jurídico tradicional”.(3)

Interessante, porém, é notar, com M. REALE, que “ao contrário do que geralmente se afirma, especialmente em certos meios europeus, reduzida foi a influência do positivismo de A. COMTE na história das idéias jurídicas brasileiras”. (4) Na verdade, muito mais influentes foram, entre nós, Herbert SPENCER (1820 — 1903) e Ernst HAECKEL (1834 — 1919), cujas obras estimularam o aparecimento da famosa Escola do Recife. Por isso mesmo, aquilo

(1) Cf. Armand CUVILLIER, **Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica** (S. Paulo, Editora Nacional, 2ª edição, 1969), pág. 151.

(2) Cf. Miguel REALE, **Filosofia do Direito**, pág. 383. Régis JOLIVET, **Vocabulário de Filosofia** (Rio, Agir, 1975), pág. 207: “**Sociologismo** — Conjunto de doutrinas ou de tendências (derivadas do positivismo de Augusto COMTE e representadas esp. por DÜRKHEIM) que consistem em incorporar todo o sistema de direitos numa ‘consciência coletiva’ que, em cada momento da vida dos povos, seria a fonte e a regra do estado social inteiro e, portanto, das formas jurídicas que o expressam.”

(3) Cf. Antonio L. MACHADO NETO, **Compêndio de Introdução à Ciência do Direito**, pág. 33.

(4) Cf. Miguel REALE, **100 Anos de Ciência do Direito no Brasil**, pág. 9.

a que Antonio PAIM (1925 —) chama de “mentalidade positivista” — (5) e que, ao lado da corrente clássica do jusnaturalismo (e contra ela), imperou entre nós — é fruto, na realidade, de um ecletismo das heterodoxias positivistas, unificadas apenas pelo monismo metodológico (**indutivismo**) e ontológico (**naturalismo**). Essa tendência, que de tão difusa não chega a propriamente constituir uma corrente, marca o pensamento de uma infinidade de insignes juristas. (6) Se seus primeiros representantes surgiram no Recife — Tobias BARRETO (1839 — 1889), Sylvio ROMERO (1851 — 1914), Clóvis BEVILÁQUA (1859 — 1944) e outros —, as Arcadas paulistas não tardaram a vê-los aparecer, poucos a princípio — João PEREIRA MONTEIRO Jr. (1854 — 1904), João ALBERTO SALES (1857 — 1904), Pedro CARNEIRO LESSA (1859 — 1921) — e numerosos a seguir. (7) Em pouco tempo, o pensamento sociologista se infiltrou em todos os cursos de Direito do País.

Entre os positivistas que mais proximamente seguiram a ortodoxia comtiana, destaca-se QUEIROZ LIMA. (8)

*

* *

(5) Antonio PAIM, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, pág. 326: “Além de haver fornecido as idéias que vieram a se constituir no núcleo do pensamento político da facção dominante, a ascensão do positivismo, ao longo da República, trouxe como conseqüência o predomínio, no seio da intelectualidade, de uma atitude mental difusa mas persistente. A rigor, não se acha expressa em nenhuma obra isolada mas pode ser apreendida seja na ensaística, seja na imprensa periódica. Caberia denominá-la de **mentalidade positivista**, aceitando para o primeiro termo a definição de LALANDE: conjunto de disposições intelectuais, hábitos do espírito e crenças fundamentais de um indivíduo.”

(6) Miguel REALE, *Filosofia em São Paulo*, pág. 137: “Já foi dito com razão que o positivismo, tomado este termo em sentido lato, com a sua crença no determinismo universal; na evolução como lei geral do cosmos; no progresso indefinido; no primado iluminista do saber científico; na unidade metódica modelada segundo os cânones indutivistas então dominantes na Física e na Biologia; na capacidade emancipadora do homem sobre a natureza; na certeza da crescente e cada vez mais rigorosa quantificação do qualitativo e do valioso, constituiu o **estado de espírito de toda uma geração**, fundado num cabedal de convicções que assegurava aos homens certa tranqüilidade, tanto para viver como para morrer. Se, na realidade, compararmos as obras do **naturalismo positivista ou científico** do último quartel do século passado, perceberemos notáveis diferenças de perspectivas, inclusive determinadas pelos coeficientes pessoais de originalidade dos distintos autores, mas o que nelas sobreleva é o **substrato único de pressupostos**, um denominador comum denunciado o parentesco próximo de teorias que se digladiavam na superfície inquieta ou revolta das ondas, mas sobre as camadas serenas de uma mesma concepção de homem e do cosmos. § Livros, por exemplo, como o de Sílvio ROMERO, *Doutrina contra doutrina*, contrapondo com veemência A. COMTE a Herbert SPENCER, chegam-nos hoje com vigor atenuado, como uma disputa entre irmãos ou primos, quando o tempo decorrido nos ensina não terem resistido à revisão crítica, nem às exigências renovadas da ciência, ou às ansiedades do mundo contemporâneo, os alicerces e as estruturas que sustentam a ambos os contendores”.

(7) V. Theophilo CAVALCANTI FILHO, “Papel Desempenhado por ‘Fundamentos do Direito’ na Filosofia Jurídica Nacional”, in Miguel REALE, *Fundamentos do Direito*, págs. XLI e seguintes.

(8) Segundo nos declarou o Dr. Rodrigo de QUEIROZ LIMA, sobrinho do escritor, a admiração deste pela obra de A. COMTE não se estendia à “religião da Humanidade”, que ele considerava fruto de uma fase decadente do fundador do positivismo.

3 — Eusébio de QUEIROZ LIMA nasceu em 19/5/1 884, na Fazenda Califórnia, pertencente a seus pais, (9) localizada em Quixadá, no Ceará. Coursou o secundário no Colégio Abílio, no Rio de Janeiro, e aí mesmo bacharelou-se pela Escola Livre de Direito (atual Faculdade Nacional de Direito), em 1 907. Esta escola o acolheria entre seus professores em 1 914, depois de um período em que o cearense exercera a magistratura em seu estado natal. Em 1 927, novo concurso lhe garantiu a cátedra de Direito Público Constitucional, na Faculdade de Direito da Universidade do Brasil e, em 1 931, conquistou a cadeira de Direito e Legislação Rural da Escola Superior de Agronomia e Medicina Veterinária.

Entre vários escritos de menor importância, aparecidos em jornais e periódicos, QUEIROZ LIMA publicou: em 1 917, **Conceito de Domínio e Posse**; em 1 920, **Crédito Rural** (dissertação de concurso para a Escola Superior de Agronomia); em 1 922, **Princípios de Sociologia Jurídica**; (10) em 1 930, **Teoria do Estado**. (11) Preparava para publicação seu **Direito Constitucional Brasileiro**, quando, aos cinqüenta e um anos de idade, em 19/12/1 935, faleceu, “fulminado aos olhos dos discípulos com a síncope fatal que no-lo arrebatou em plena função, em exames, nesse delicado ato de magistério, em cujo desempenho, fossem quais fossem as injunções — as deletérias injunções que tanto mal fazem ao ensino, seu caráter firme se mantinha sempre irrepreensível, pela justiça de seu julgamento, sem rigores excessivos nem condescendências censuráveis”. (12) Terminava, assim, uma vida que, como a de tantos outros professores brasileiros do início do século, estivera continuamente voltada para a absorção intelectual, no silêncio das bibliotecas, da ebulliente disputa de idéias que se feria no além-mar.

*

* *

(9) Os pais de Eusébio chamavam-se Arcelino de QUEIROZ LIMA (também bacharel) e Rachel de QUEIROZ LIMA e eram avós da Rachel de QUEIROZ da Academia Brasileira de Letras, filha de um irmão de Eusébio. A história dessa família ilustre está contada por outro irmão do jurista, Esperidião de QUEIROZ LIMA, no livro **Antiga Família do Sertão**, editado pela Agir.

(10) Houve seis edições: 1 922, 1 931, 1 933, 1 936, 1 941 e 1 958. Ao falecer, o autor preparava a primeira edição francesa.

(11) Houve oito edições: 1 930, 1 936, 1 939, 1 943, 1 947, 1 951, 1 953 e 1 957.

(12) Cf. advertência dos editores, in Eusébio de QUEIROZ LIMA, **Princípios de Sociologia Jurídica**, pág. III.

4 — A obra principal de QUEIROZ LIMA é, sem dúvida, a que se intitula **Princípios de Sociologia Jurídica**. Graças a esse manual, “objetivo e didático”, Vamireh CHACON (1934 —) considera seu autor “o principal jussociológico brasileiro, **‘stricto sensu’**”. (13) Já A. L. MACHADO NETO, nome dos mais respeitados na matéria, pensa que os **Princípios...** constituem, desde o seu título, “uma desenganada promessa de tratamento sociológico do direito”.(14)

A disparidade nas apreciações se deve, exatamente, àquela equivocidade, a que de início aludimos, do termo “Sociologia do Direito”. QUEIROZ LIMA jamais pretendeu — e daí seu **sociologismo** — pôr a Sociologia a serviço de uma adequada compreensão de **um** dos elementos do Direito, o elemento fatural, reservando a outras disciplinas o estudo dos elementos normativo e axiológico; (15) para ele, nada há no jurídico que transcenda o campo da fenomenalidade social, que, por sua vez, se insere no conjunto de fenômenos naturais. Assim, fazer uma Sociologia Jurídica nada mais lhe significa, senão situar o Direito **na** Sociologia, pois para ele são os princípios desta **ciência** que fundam a teoria da **arte** que o Direito é. (16) Em suma, os princípios de Sociologia Jurídica correspondem à “síntese inicial da teoria do direito”, que é uma das maneiras de se elaborar a Filosofia do Direito. (17)

Pelo que foi dito, não nos parece que o elogio de V. CHACON faça justiça aos demais jussociólogos pátrios. Por atribuir ao termo “Sociologia do Direito” o sentido de Teoria Geral do Direito, é aos cultores dessa disciplina

(13) Cf. Vamireh CHACON, **História das Idéias Sociológicas no Brasil**, pág. 81.

(14) Cf. Antonio L. MACHADO NETO, **op. cit.**, pág. 8, nota 8.

(15) Miguel REALE, **Fundamentos do Direito**, pág. 83: “Outro, porém, é o objeto da **Sociologia Jurídica** que não estuda o Direito sob o aspecto de sua normatividade, nem com referência a valores, mas sim o **substratum** social dos institutos jurídicos e também o Direito **in fieri**, ainda não expresso em normas.”

(16) Eusébio de QUEIROZ LIMA, **op. cit.**, pág. 13: “Ao campo da especulação pertencem a **ciência**, a **filosofia** e a **estética**, tomada esta em suas manifestações abstratas; a quarta e última forma da atividade mental, a **ação**, que se realiza por múltiplas e variadas maneiras — a conduta prática (individual e coletiva), o trabalho, já emancipado de sua fase especulativa e entregue à sua função autônoma de produção, a indústria — toma o nome genérico de **arte**. (...) Arte é o aspecto prático, finalístico do pensamento; teoria é o aspecto puramente abstrato e especulativo. A **teoria** leva-nos simplesmente ao descobrimento da **verdade**, dentro dos princípios positivos da relatividade de nossos conhecimentos; a **arte** tem por objetivo uma **utilidade** qualquer.” **Ibidem**, pág. 123: “As regras de direito, os preceitos de moral, não podem ser teóricos, ou especulativos; são puramente, exclusivamente práticos. São disciplinas, não de nossa inteligência, mas de nossa atividade. Têm por fim, não a investigação de **verdades**, mas a realização de **utilidades**. Obedecem à **lei de finalidade**, orientadora das ações humanas. (...) As chamadas ciências da moral e do direito não são teóricas senão de nome. Seus preceitos são rigorosamente artísticos. Não há, na estrita acepção da palavra, uma moral ou um direito teóricos.”

(17) V. **ibidem**, págs. 126 — 130.

(e aos de Filosofia do Direito), e não aos juristas-sociólogos, que QUEIROZ LIMA deveria ter sido comparado. (18)

Aliás, essa especial perspectiva sociológico-jurídica do autor dos **Princípios...** explica o fato de ele praticamente ignorar a obra de Emile DURKHEIM (1 858 – 1 917), largamente admitido como o pai da Sociologia do Direito, em sua concepção atual. (19) E não se diga que a proximidade no tempo não teria permitido a QUEIROZ LIMA uma apreciação crítica da obra durkheimiana, de seu alcance e de sua importância para o campo do Direito. Afinal, desde há muito que Paulo Egydio CARVALHO (1 843 – 1 906) vinha difundindo entre nós o pensamento do chefe da Escola Sociológica Francesa, no que era seguido por autores como Davi CAMPISTA (1 863 – 1 911) e Artur ORLANDO (1 858 – 1 916), entre muitos outros. (20)

Nota-se, com facilidade, que é a contragosto que QUEIROZ LIMA se afasta, aqui e ali, das lições de Augusto COMTE (1 798 – 1 857). Quando o faz, é porque há necessidade de superar posições doutrinárias já ultrapassadas pelos próprios seguidores do filósofo de Montpellier. E, nesse caso, socorre-se ainda de autores comtianos, como é o caso, principalmente, do russo Eugène de ROBERTY (1 843 – 1 915), cuja intimidade com o pensamento de H. SPENCER (21) é de grande valia para romper a estreiteza que muitas vezes

(18) Felipe A. de MIRANDA ROSA, **Sociologia do Direito**, págs. 43/44: “Desde a edição brasileira de **Sociology of Law** de GURVITCH, em tradução de Djacir MENEZES, a disciplina recebeu maior atenção, pois foi então que se ingressou francamente no campo da moderna orientação que vinha seguindo a teoria sociológico-jurídica, delimitado claramente o seu âmbito de cogitações e, já agora, caracterizado melhor o objeto do seu estudo como a dimensão social do fenômeno jurídico. Essa edição é de 1 946.”

(19) Antonio L. MACHADO NETO, **Sociologia Jurídica**, pág. 105: “A fundação definitiva da sociologia jurídica não é contemporânea das origens da ciência sociológica geral na obra de Augusto COMTE. § Ela tem de aguardar o movimento renovador do comtismo que a escola durkheimiana iria empreender, para vir à tona como um campo específico dos estudos sociológicos. § ‘Apesar das obras de SUMNER-MAINE, Fustel de COULANGES, R. von IHERING, LETOURNEAU, POST, STEINMETZ, FRAZER, LOMBROSO, FERRI, G. TARDE, VACCARO, CIMBALI, D’AGUANNO e alguns mais’ — escreve o Prof. Evaristo de MORAIS FILHO — ‘pode-se dizer que a sociologia do Direito, consciente de seus fins e de sua tarefa, só começou realmente com a obra de DURKHEIM (1 893), **De la Division du Travail Social — Étude sur l’Organisation des Sociétés Supérieures.**’ § De fato. É a DURKHEIM e à sua escola, especialmente a LÉVY-BRUHL, FAUCONNET, DAVY e MAUSS, que a sociologia jurídica deve a sua fundamentação consciente em termos definitivos.” V. *idem*, **Compêndio...**, pág. 74.

(20) V. Vamireh CHACON, *op. cit.*, pág. 67.

(21) Eugène de ROBERTY, entre muitas outras obras dedicadas à filosofia positivista, publicou, em 1 891, **A Filosofia do Século, Criticismo, Positivismo e Evolucionismo**; em 1 893, **A Procura da Unidade**; em 1 894, **Augusto Comte e Herbert Spencer**; e, em 1 904, **Novo Programa de Sociologia**. Nascido em Podolsk, doutorou-se em Iena e lecionou em Bruxelas e em Paris. Nobre de origem, propôs a abolição dos privilégios de casta, numa reunião plenária da nobreza de Tver.

prejudica a visão de A. COMTE em matéria jurídica. (22) No específico campo do Direito, vemos QUEIROZ LIMA valer-se dos ensinamentos de juristas de várias tendências positivistas, como Alfred FOUILLÉ (1 838 – 1 912), Gabriel TARDE (1 843 – 1 904), Léon DUGUIT (1 859 – 1 928), P. CARNEIRO LESSA, J. PEREIRA MONTEIRO Jr., Georg JELLINEK (1 851 – 1 911), entre muitos outros.

*

* *

5 — O caráter englobante que dá QUEIROZ LIMA à Sociologia (23) pode ser responsabilizado pela falta de concreticidade de suas idéias sociais. Afinal, é lógico que uma ciência **abstrata** tenha por conteúdo conceitos **abstratos**. Assim, todo o pensamento social do autor cearense se exprime em nível teórico de validade universal e em momento algum se concretiza para analisar problemas sociais de **uma** comunidade em especial.

Outra decorrência do caráter abrangente da Sociologia de QUEIROZ LIMA é que, para ele, não há um **aspecto sociológico** dos fenômenos sociais, porém o fenômeno social é **todo** ele sociológico, embora possa ser investigado em seus **aspectos** econômicos, jurídicos, psicológicos, históricos, etc. (24)

(22) Antonio L. MACHADO NETO, **Sociologia Jurídica**, págs. 103/104: "A sociologia, na obra de Augusto COMTE, nasce em estado de hostilidade ao direito, como observa TIMASHEFF. Rotulando os juristas de 'classe éminentement métaphysique', COMTE não teve maior disposição para associar sociologia e direito, supondo, assim, o direito como uma manifestação da etapa metafísica e destinada a desaparecer no período positivo ou científico, quando a humanidade estaria servida de uma aparelhagem de controle social que seria científica (política positiva) e não mais metafísica (direito). (...) Já no evolucionismo spenceriano, combinada essa doutrina filosófica com a ênfase que a Escola Histórica colocou na análise da história jurídica, teríamos melhores contribuições à formação da sociologia jurídica. Tal é o caso do próprio SPENCER, que utilizando a tese central de MAINE: 'do **status** ao **contrato**', elabora toda uma concepção sociológica de caráter evolucionista a respeito do direito no terceiro volume de sua **Sociologia**."

(23) Eusébio de QUEIROZ LIMA, in **op. cit.**, pág. 23, transcreve a definição de A. COMTE: "Sociologia é a ciência abstrata que tem por fim a investigação das leis gerais que regem os fenômenos sociais."

(24) **ibidem**, pág. 38: "Nos **fatos sociais**, as várias influências, internas e externas, abstratas e concretas, individuais e coletivas, se combinam de maneira tão íntima e tão complexa, que somente com grande impropriedade poderão eles ser classificados em ramos diferentes: fenômenos econômicos, fenômenos políticos, fenômenos estéticos, fenômenos religiosos, etc. O que se deverá dizer é que a ação social — a **conduta humana** — se apresenta sob vários aspectos, segundo o ponto de vista por que for considerada: aspecto afetivo, aspecto econômico, aspecto religioso, aspecto especulativo, aspecto estético, etc."

Para podermos fazer uma idéia do que devemos entender por pensamento social na obra do Professor Eusébio, é preciso identificar quais as leis e hipóteses (25) sociológicas (**lato sensu**) que ele admite. Esta não é uma tarefa difícil, graças à excepcional clareza e ao rigor metodológico com que os **Princípios...** foram expostos. Vamos encontrar a maioria dessas vigas mestras do pensamento social de QUEIROZ LIMA em dois dos títulos em que se divide seu manual: o Título Preliminar e o Título II (da “Sociedade”). Nos demais títulos (I, “Direito”; III, “Estado”; IV, “Divisão do Direito”; V, “Direito Positivo”), o autor se limita a aplicar à teoria jurídica os princípios estabelecidos por aquelas leis ou hipóteses.

5.1 — Logo após reproduzir a classificação comtiana das ciências, detendo-se na conceituação da Sociologia, QUEIROZ LIMA abre um parágrafo para a Psicologia. Depois de expor rapidamente a posição dos que consideram essa ciência entre as fundamentais, menciona as doutrinas contrárias a esse entendimento: a da **escola vitalista** ou **organicista** — de H. SPENCER, Albert SCHAEFFLE (1 831 — 1 903), Pavel LILIENTELD-TOAILLES (1 829 — 1 903), René WORMS (1 867 — 1 926), Jacob NOVICOW (1 849 — 1 912), etc. —, para a qual a Psicologia se confunde com a Fisiologia do cérebro, e a da **escola psicossociológica** — de G. de TARDE, Lester WARD (1 841 — 1 913), etc. —, para a qual a Psicologia se confunde com a Sociologia. Entre ambas, o autor cearense busca, com E. de ROBERTY, ficar em um justo meio-termo, adotando a **hipótese biossocial** do pensador russo. Trata-se de uma teoria que, explicando a solidariedade como fruto de um **contacto à distância** entre o cérebro dos animais gregários — **contacto** que entre os homens se torna consciente, intelectual —, conclui que “o **fato mental**, ou **psicológico**, não é nem puramente **cerebral**, ou **psicológico**, nem puramente **social**: é um **fato composto, social e cerebral ao mesmo tempo — um fato biossocial**”. (26)

5.2 — Mais adiante, ao tratar da **ação** (que não deve ser confundida com o ato), (27) QUEIROZ LIMA investe contra a doutrina do livre

(25) *Ibidem*, pág. 16: “Em muitos casos, por faltar o conhecimento exato de um dos termos da relação que se pretende estabelecer, não se pode enunciar desde logo a lei científica. Formula-se então uma **suposição provisória**, uma conjectura apoiada na experiência — uma **hipótese**. Se a hipótese, todavia, só é permitida, só é **científica**, quando suscetível de verificação positiva. As hipóteses são, nesse caso, simples antecipações ao que a experiência e o raciocínio teriam podido desvendar imediatamente, se mais favoráveis tivessem sido as condições em que o problema foi formulado.”

(26) Cf. *ibidem*, pág. 32.

(27) *Ibidem*, pág. 64: “Deve-se ter em vista que a **ação** a que aqui nos referimos — a **quarta forma do pensamento** — não significa o **ato**, isto é, ‘qualquer manifestação exterior e aparente da atividade do homem’, porém a **arte**, no sentido genérico do termo — **conjunto das normas reguladoras dos nossos atos voluntários**.” De fato, o primeiro capítulo do livro já se inicia com a seguinte discriminação, buscada em E. de ROBERTY, **Novo Programa de Sociologia**: “O Pensamento Social. — A atividade mental do homem apresenta, em sua evolução no meio social, de que é inseparável, em seus múltiplos contactos no mundo dos fenômenos, que a envolve, quatro formas capitais distintas, rigorosamente dependentes umas das outras: 1ª, a **ciência** — **forma analítica**; 2ª, a **filosofia** — **forma sintética**; 3ª, a **estética** — **forma simbólica**; 4ª, a **ação** — **forma prática e teleológica, ou finalística**.”

arbitrio e, apoiando-se em Enrico FERRI (1 856 — 1 929), defende que “o que a ciência demonstra é que a vontade humana é completamente submetida a influências naturais, não somente de ordem moral e psicológica, como também de ordem puramente física”. (28) Por isso mesmo, “como todas as outras ciências, a psicologia é obrigada a ser **determinista**, isto é, a partir da suposição de que o princípio de **causa** vale tanto em relação à vida volitiva, como no que diz respeito à natureza material”. (29) Mas, aquilo que de início parece ser determinismo férreo encontra alguma atenuação, pois QUEIROZ LIMA acaba por reconhecer a possibilidade de certo domínio consciente sobre as **causas** das ações. (30)

5.3 — Ao defender que a ação se subordina às outras três formas do **pensamento social** — ciência, filosofia e estética —, QUEIROZ LIMA se insere na corrente do **idealismo histórico** (sistematizado por E. de ROBERTY), que se contrapõe a outra corrente (que, segundo ele, é positivista também): a do **materialismo histórico**. Na terceira edição dos **Princípios...**, aparecida em 1 933, o autor introduz um interessante parágrafo (de nº 14-A) em que expõe, opondo-os, o materialismo e o idealismo históricos. (31)

O idealismo histórico, “sem contestar aos fenômenos econômicos papel preeminente nas sociedades humanas, recusa-lhes, todavia, a significação de fatores originários da vida social”, pois, “antes que o **fenômeno mental** tenha revestido a forma definitiva de **pensamento social**, os **fenômenos econômicos** não podiam passar de fatos **puramente biológicos**, não podiam ter a significação de **fatos sociais**”. (32) Partindo da afirmação de que a propriedade é “uma relação abstrata de homem a homem, e não um poder do homem sobre as cousas”, (33) o pensador cearense aborda o problema do conceito econômico de **valor** (= quantidade de trabalho humano), procurando mostrar que o erro de

(28) Cf. *ibidem*, pág. 66.

(29) Cf. *ibidem*, pág. 66.

(30) *Ibidem*, págs. 66/67: “Mas — e nisto consiste o traço distintivo dos fenômenos mentais e a origem da ilusão do **livre arbitrio** — o **motivo**, a **força excitadora da vontade**, está sempre em nós mesmos, isto é, a **causa externa** de nossas ações sofre múltiplas influências internas, pois está dependente não somente de nossa **natureza orgânica**, mas ainda de nossas **ações anteriores**. É a natureza do **nosso ser** que decide se uma **causa externa** se pode tornar um **motivo** para nós. Nosso **eu real** é o **nosso motivo fundamental**. Pode desenvolver-se tanto que muitos motivos se tornem absolutamente imponentes contra ele. Inversamente, tais e quais **motivos**, por sua repetição freqüente, poderão modificar o **eu real**, isto é, o **nosso temperamento primitivo**. O simples fato de um sentimento ter-se uma vez exprimido ou objetivado por uma determinada maneira pode ter uma importância decisiva para a conformação de suas manifestações posteriores. Daí, a possibilidade de uma reação mais ou menos consciente sobre os motivos. A vontade pode, assim, ser educada, educar-se a si mesma.”

(31) V. *ibidem*, págs. 33 — 49.

(32) Cf. *ibidem*, pág. 34.

(33) Cf. *ibidem*, pág. 42.

Karl MARX (1 818 – 1 883) consistiu em materializar o conceito de **trabalho humano**, que o teria levado a tomar o **capital** (= trabalho cristalizado) em sua significação meramente corpórea — coisas, riquezas, dinheiro, crédito —, quando, na verdade, “o capital é uma simples **vantagem social** uma **regalia**, um **privi- légio**, que a ordem econômica reconhece”. (34) É curioso notar que QUEIROZ LIMA, em sua análise do marxismo, que repudia, vai buscar subsídios na tese com que Leônidas de REZENDE (1 889 – 1 950) obtivera a cadeira de Economia Política, na Faculdade Nacional de Direito: **A Formação do Capital e Seu Desenvolvimento**. (35) A curiosidade está em que L. de REZENDE, nessa e em todas as suas obras, esforça-se em conciliar o pensamento de A. COMTE com o de K. MARX. (36)

5.4 — Repudiando, embora, o caráter de direito natural, absoluto, ilimitado, que a Escola Clássica atribui à **propriedade individual**, QUEIROZ LIMA a admite como fato social incontestável, que deve por isso ser aceito pelo Direito. Mas defende que devam ser obedecidos os limites à propriedade individual decorrentes de sua estrita dependência das necessidades sociais. Assim, crê nosso autor que, à medida que se efetive a socialização crescente do trabalho e também a do capital (= riquezas que servem de instrumento de produção), a propriedade individual se irá limitando aos objetos de consumo, única necessidade irreduzível. (37)

5.5 — Ligado à questão do determinismo da ação humana, a que já nos referimos, está o problema da **lei da finalidade**. Diz QUEIROZ LIMA que “a atividade humana é sempre dirigida para a obtenção de um **fim**, previamente formulado. A forma prática do pensamento — a **ação** — é sempre **teleo- lógica**, ou **finalística**”. (38) À primeira vista, pode parecer-nos que nosso autor, ao aceder à lei da finalidade, estaria contradizendo sua crença na eficácia universal da lei da causalidade. Mas, de fato, para ele, os **fins**, que concitam à ação, nada são além da **forma** que, na esfera da atividade humana, as **causas** assumem. (39)

O problema da finalidade é novamente aventado no Capítulo VI (“Método”) do Título Preliminar. Ao lado do método **positivo** ou **cientí-**

(34) Cf. **ibidem**, pág. 45. E prossegue: “... as expressões materiais do capital — terras, máquinas, moeda ou crédito — representam puros **símbolos**, meros **índices** dessa **prerrogativa abstrata**.”

(35) V. Antonio PAIM, **op. cit.**, pág. 354.

(36) V. **ibidem**, páginas. 341 — 368, “A Versão Positivista do Marxismo”.

(37) V. Eusébio de QUEIROZ LIMA, **op. cit.**, págs. 240 — 243.

(38) Cf. **ibidem**, pág. 70.

(39) V. **ibidem**, pág. 70.

fico — indução e dedução (desde que se apóie no resultado de prévia indução) —, há um método especial para as artes e, pois, para o Direito: o método **finalístico** ou **teleológico**, no qual “o efeito transforma-se em móvel, em motivo determinante, em razão explicativa, em causa final”. (40)

5.6 — Fiel a sua idéia de total dependência do indivíduo em relação à sociedade, QUEIROZ LIMA define a **Ética** estritamente em função do princípio da solidariedade social, (41) em suas duas formas: solidariedade por divisão do trabalho (ou orgânica) e por similitudes (ou mecânica). (42) E, neste passo, vemos uma das raras referências do autor a E. DURKHEIM. Depois de lembrar a lei geral segundo a qual todos os movimentos tendem para o equilíbrio — decorrência do princípio da persistência da força —, (43) QUEIROZ LIMA recorre às noções de **ordem** (realização do equilíbrio) e **progresso** (tendência para um equilíbrio mais perfeito) para equipará-las às de **justiça e moralidade**, respectivamente. (44)

5.7 — Noções como as de **ordem** e **progresso** correspondem, no nível social, aos conceitos biológicos de **equilíbrio vital** e **evolução**. Este trânsito de conceitos deve-se, principalmente, à **teoria orgânica** da sociedade, (45) cuja corrente mais radical — a já citada corrente vitalista ou orgânico-positivista, de H. SPENCER, A. SCHAEFFLE, etc. — (46) defende que “o chamado **organismo social** é perfeitamente similar ao **organismo vivo** — as **leis sociais** são idênticas às **leis da vida**”. (47) QUEIROZ LIMA repele esse entendimento, pois reputa artificial, forçada e inútil essa identidade entre o organismo vivo e o superorganismo social. (48) Por isso, para ele, “a sociedade, como um organismo autônomo, dotado de vontade própria, com preocupações e necessidades distintas das dos indivíduos que a constituem, não passa de uma concepção metafísica, que a experiência não nos demonstra”, razão pela qual “a **sociedade** não

(40) Cf. *ibidem*, pág. 88.

(41) *Ibidem*, págs. 132/133: “**Ética, ou moral**, na acepção mais ampla deste termo, é o conjunto de preceitos impostos à ação dos homens em sociedade, pelas necessidades de disciplina e aperfeiçoamento da interdependência, ou solidariedade social.”

(42) V. *ibidem*, pág. 147.

(43) V. *ibidem*, pág. 147.

(44) V. *ibidem*, pág. 149.

(45) *Ibidem*, pág. 195: “A **teoria orgânica** — (...) explica KORKOUNOV — nasceu com a **teoria vitalista**, de BICHAT (1 771 — 1 802). § Segundo a **teoria vitalista**, os fenômenos vitais não se originam de nenhum princípio imaterial; a **propriedade vital** é uma qualidade natural, peculiar à matéria viva, distinta das propriedades físicas e químicas da matéria inorgânica. Enquanto estas últimas são inseparáveis da matéria, as propriedades vitais são percíveis e transmissíveis.”

(46) V. nº 5.1, supra.

(47) Cf. Eusébio de QUEIROZ LIMA, *op. cit.*, pág. 196.

(48) V. *ibidem*, pág. 197.

pode ter outra significação que não seja a de **aparelhamento**, ou **condição de realização da vida humana**". (49) Neste ponto, QUEIROZ LIMA mostra inteiro acordo com as idéias de L. DUGUIT, opondo-se ambos a E. DURKHEIM. (50)

5.8 — Em outra questão, a da justificação do Estado, embora reconheça méritos na **teoria pragmatista** de L. DUGUIT, que sustenta que o Estado "consiste no fato inevitável da **diferenciação entre governantes e governados**, (51) QUEIROZ LIMA faz a ela importantes reparos, (52) concluindo: "o que caracteriza a composição política do Estado não é a **diferenciação entre governantes e governados**, mas o fato da **sistematização, no meio nacional, das funções de mando das atribuições de disciplina**". E prossegue: "Essas atribuições de governo não são mais do que o **aspecto positivo** com que se apresentam as necessidades sociais de equilíbrio e organização." (53)

Nosso autor também não aceita a teoria marxista de que o Estado tende a desaparecer, em consequência da inevitável extinção das classes sociais. Para ele, o Estado-instrumento-de-dominância será substituído pelo Estado-função, (54) pois não há como evitar os princípios naturais da diferenciação crescente das funções e da ampliação indefinida da solidariedade por divisão do trabalho. (55) E conclui: "À **ditadura das massas** a sociedade opõe o **governo dos especialistas**, segundo os preceitos da **política positiva**, inspirada em conceitos científicos rigorosos." (56)

(49) Cf. *ibidem*, pág. 198.

(50) Miguel REALE, *Filosofia do Direito*, págs. 388/389: "A divergência começa quando DUGUIT se nega a aceitar a idéia de uma consciência coletiva superior às consciências individuais e irreduzível a elas. O conceito durkheimiano é acusado de metafísico. Quando DUGUIT não concorda com uma tese, o maior descrédito que julga provocar é apontá-la como 'metafísica'. No seu entender, por ser 'metafísica' a concepção de DURKHEIM deve ser repelida pelo jurista, pois não existem na sociedade senão indivíduos de carne e osso, e nenhuma explicação deve ser buscada, que não assente sobre aquele dado irrecusável. Se a teoria da consciência coletiva de Emile DURKHEIM levar-nos-ia, assevera DUGUIT, a uma concepção de Estado absorvente, por ser fonte de socialidade excessiva, com olvido de que a sociedade é formada de indivíduos e de que só estes possuem realidade-concreta, em razão de cujas exigências a coletividade se organiza."

(51) Cf. Eusébio de QUEIROZ LIMA, *op. cit.*, pág. 292.

(52) V. *ibidem*, págs. 294 — 299.

(53) Cf. *ibidem*, pág. 296.

(54) *ibidem*, pág. 296: "À medida que, com a socialização dos instrumentos de produção, se forem apagando as distinções de castas, o Estado, como **instrumento de dominação**, como **poder de mando**, como **prerrogativa de uma classe social**, irá desaparecendo pouco a pouco, deixando lugar ao **Estado função, cooperação dos serviços públicos, aparelho de realização dos diversos fins** (cada vez mais variados e numerosos) assinados à atividade da comunhão social."

(55) V. *ibidem*, pág. 296.

(56) Cf. *ibidem*, pág. 296/297.

5.9 — É inegável que, ao analisar as diversas formas de organização econômica dos Estados, QUEIROZ LIMA demonstra simpatia pelo **cooperativismo** ou **solidarismo**. Parece fasciná-lo também, como a muitos outros pensadores do começo do século, a idéia de uma **República cooperativa** — cujas células seriam as cooperativas de consumo —, que, baseada na solidariedade cada vez mais perfeita dos consumidores, na subordinação da produção à organização do consumo, apresentar-se-ia como solução à questão social, propondo-se à “regeneração material e moral da espécie humana”. (57)

5.10 — Muito interessante é o estudo que, sob o título “O Estado e as Classes Sociais”, QUEIROZ LIMA acrescenta às últimas edições dos **Princípios...** (§ nº 126-A). (58) Trata-se de uma crítica à perspectiva que os marxistas têm das **classes sociais**: “agrupamentos de pessoas, entre si ligadas por interesses comuns, opostos aos interesses de outros agrupamentos”. (59) Depois de longa exposição de caráter histórico, que culmina na revolução econômica do século XIX, o nosso autor caracteriza, em uma sinopse, os dois regimes de trabalho, o antigo e o atual: o individual e o coletivo. Para ele, é próprio do primeiro “o minucioso aperfeiçoamento das aptidões profissionais de uma elite, em todos os ramos da atividade mecânica e mental”, (60) enquanto que, no segundo, “com a divulgação dos conhecimentos e com os recursos mecânicos de trabalho, a cultura e competência especializadas deixaram de ser privilégio de elites fechadas, para se colocarem ao alcance da massa geral dos profissionais e trabalhadores”. (61) Assim, porque hoje em dia “as classes sociais já não representam agrupamentos definidos de pessoas, entre si ligadas por interesses comuns, distintos dos interesses dos outros grupamentos, quando não decididamente adversos”, elas não podem ser entendidas, “com propriedade e utilidade, senão como **sistemas diferenciados de interesses**, tomados objetivamente, no valor de elementos de composição do equilíbrio social”, (62) uma vez que, no atual sistema econômico, tanto o patrão (capitalista) como o operário estão representados por massas anônimas de interesses. (63)

(57) Cf. *ibidem*, pág. 254. A exposição que faz QUEIROZ LIMA do **solidarismo** se baseia na obra de E. POISSON, *La República Cooperativa*.

(58) V. Eusébio de QUEIROZ LIMA, *op. cit.*, págs. 299 — 305.

(59) Cf. *ibidem*, pág. 300.

(60) Cf. *ibidem*, pág. 303.

(61) Cf. *ibidem*, pág. 304.

(62) Cf. *ibidem*, pág. 305.

(63) *Ibidem*, pág. 304: “Numa indústria moderna, o patrão, beneficiário dos lucros da empresa, é uma massa anônima de interesses, são títulos despersonalizados de crédito, que nurn mesmo dia podem correr várias mãos. Por sua vez, o operário, engajado mediante uma fórmula de contrato coletivo, filiado a sindicato que por ele decide de seus interesses com inteira autoridade, tendo rigorosa e detalhadamente definidos na lei o salário, a duração e natureza do serviço, as férias, a remuneração no caso de invalidez, a aposentadoria, o processo de resolução das dúvidas e contestações que a seu respeito se levantaram, concorre com sua pessoa para uma outra massa anônima de interesses, tão despersonalizada como a constitutiva do capital de exploração. § Essa despersonalização das atividades em jogo é hoje inseparável de qualquer das formas sociais do trabalho.”

Embora o enfoque objetivo dos antagonismos das classes sociais não diminua o drama da exploração e a situação concreta do oprimido, acredita QUEIROZ LIMA que, assim apresentada a questão, é possível ver mais claramente que não se conseguirá o apaziguamento dos conflitos de classes por meio da conciliação de pessoas e sim por meio da harmonização de interesses. (64)

*
* *
*

6. — Eusébio de QUEIROZ LIMA é, sem dúvida, um dos mais bem dotados autores de nossa literatura científica: expositor claro e preciso, consegue aliar erudição e didática, em estilo sóbrio e elegante. A solidez de seus conhecimentos transparece na intimidade com as obras clássicas e, também, com os escritos mais notáveis de seu tempo.

Sua filiação ao positivismo, obviamente influenciada pelo sucesso que a filosofia de A. COMTE alcançou entre nós desde os seus primeiros momentos, (65) não é, porém, resultado de uma cega adesão do espírito. A postura intelectual de QUEIROZ LIMA, ante a doutrina comtiana, não é ingênua e passiva, porém crítica e exigente. Não poucas vezes surpreendemos de sua pena o reconhecimento de que já estava ultrapassada ou não era admissível determinada posição assumida pelo fundador do positivismo. E, tanto ao concordar com a ortodoxia, como ao discrepar dela, o pensador cearense tem a preocupação de fundamentar seu ponto de vista, argumentando de maneira original ou fazendo seus os argumentos de autores de indiscutíveis méritos.

É-nos fácil, hoje, arremeter contra o sociologismo de QUEIROZ LIMA e a ausência da problemática social brasileira em sua obra. No entanto, qualquer dessas críticas corre o sério risco de ser leviana, injustificável. Vejamos o porquê.

(64) V. *ibidem*, pág. 305.

(65) V. Ivan LINS, *História do Positivismo no Brasil*, págs. 11 — 18, "Primórdios do Positivismo no Brasil". *Ibidem*, pág. 527: "Na Escola Livre de Direito, hoje Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil, além de Alfredo VARELA, Inglês de SOUSA, Eusébio de QUEIROZ LIMA, Leônidas de REZENDE, Hahneman GUIMARÃES, Roberto LYRA, Ney CIDADE PALMEIRO, filiados em graus diversos a Augusto COMTE, lecionou o positivista Manuel Inácio CARVALHO DE MENDONÇA."

Lembremos, inicialmente, que o “imperialismo” da Sociologia, (66) de que o sociologismo provém, deve-se a bem conhecidas circunstâncias históricas, das quais destacamos duas apenas: a deserção (ou pelo menos o retraimento) da especulação filosófica não-cientificista e a confiança ilimitada e universal no poder da ciência e em seus benefícios, conseqüente ao êxito da Revolução Industrial.

Quanto à primeira das circunstâncias lembradas, devemos reconhecer que, de certo modo, talvez seja menos verdadeiro falar de uma conquista do imperialismo sociologizante, do que de uma pacífica ocupação que o sociologismo fez dos espaços vazios deixados pelas outras correntes de pensamento. Para confirmarmos isto, pelo menos no que diz com o específico setor de indagação de QUEIROZ LIMA — o setor jurídico —, basta-nos ver que apenas com Rudolf STAMMLER (1856 — 1938) se inicia o renascimento da Filosofia do Direito, (67) principalmente com *Die Lehre vom Richtigen Recht* (1902), *Theorie der Rechtswissenschaft* (1911) e *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1922).

Com relação à segunda circunstância, é preciso ter em conta que é fenômeno recentíssimo o desencanto dos homens pela ciência. QUEIROZ LIMA viveu uma época em que **ciência** era sinônimo indiscutido de **progresso** e o

(66) Antonio L. MACHADO NETO, *Compêndio...*, pág. 30: “Nem sempre (...) a sociologia fez praça dessa modéstia científica que a aconselha a contentar-se com a humilde condição de uma ciência especial da sociedade, sob pena de converter-se naquele famoso ‘saco-de-gatos’ que tanto criticaram os formalistas. Enquanto prevaleceu a sociologia enciclopédica — e, mesmo, hoje, para algumas posições retardatárias — a ciência do direito se viu dominada pelo então ascendente imperialismo sociológico, os juristas fazendo praça de sociologismo, como a única via de positivação para o saber jurídico.”

(67) Gustav RADBRUCH, *Filosofia do Direito*, pág. 37 (“Prólogo”): “Esta Filosofia do Direito surgiu em 1914 como modesta contribuição ao lado daqueles trabalhos que, depois duma trégua de algumas décadas — durante a qual somente Rodolfo STAMMLER conservou erguido o pendão dos estudos filosófico-jurídicos — representaram um primeiro esforço para voltar a pôr de novo em marcha esses estudos. A partir de então foi, como se sabe, publicada uma incalculável literatura.” Miguel REALE, *Filosofia do Direito*, pág. 103: “Não será exagero dizer que a renovação da Filosofia do Direito, operada na primeira metade do século, se prende à atitude dos neokantianos, muito mais poderosa que a de qualquer outra corrente, inclusive no domínio do Direito Positivo. (...) Rudolf STAMMLER (...) é o teórico do chamado **Direito Natural de conteúdo variável**, (...) que, sem dúvida alguma, pode ser reconhecido como ponto de partida de uma nova colocação dos problemas da Filosofia jurídica, superando os esquemas excessivamente estritos do positivismo comtiano e do empirismo historicista. Foi STAMMLER quem quebrou os quadros restritos do positivismo jurídico, para colocar novamente em discussão os problemas fundamentais da Jurisprudência.” O próprio Eusébio de QUEIROZ LIMA diz, in *Princípios...*, pág. 110: “STAMMLER, restaurando a filosofia do direito, tomou por base os princípios do **criticismo kantiano**: encarou o **direito natural** como **doutrina lógica**, a **idéia da justiça** como um **método**. Mas foi mais longe ainda: atacou com vigor a deontologia e a teoria do direito kantianas, por considerá-las inféias ao método seguido na ‘Crítica da Razão pura’; entendeu que KANT fora pouco **kantiano** em sua teoria jurídica, e tratou de pô-lo de acordo consigo mesmo.”

cientista, um escravo da objetividade. Por conseqüência, e diante da identidade progresso = moralidade (**V. nº 5.6, supra**), à ciência devia caber, em última análise, decidir o que é e o que não é bom para os homens. A ingenuidade dessa concepção se tornou patente, no plano político, apenas quando se verificaram, em toda a sua crueza, os resultados práticos da adoção, principalmente pelo Estado nazista, dos postulados juspositivistas. (68) Paralelamente, os esforços dos epistemólogos contemporâneos fizeram ruir o mito gnosiológico da objetividade científica, que em sua queda arrastou outro mito, desta feita ético: o da neutralidade científica.

Finalmente, com respeito a não encontrarmos na obra de QUEIROZ LIMA uma referência mais direta à realidade brasileira — o que seria lícito esperar do trabalho de um sociólogo —, cabe-nos fazer duas considerações. A primeira, meramente explicativa e não justificativa, é a que nos recorda o grau de extrema dependência cultural em que nos encontrávamos no período da formação e da expressão do pensamento de nosso autor. Essa dependência cultural fazia do Brasil mero prolongamento dos países da Europa, o que, somado à extrema escassez de dados estatísticos de todo tipo, animava a crença de que nossos problemas sociais deveriam receber o mesmo tratamento que se aplicava aos de nossa metrópole cultural.

A segunda consideração, porém, é a que nos parece mais importante e, até mesmo, justificadora: como já dissemos atrás (**V. nº 4, supra**), QUEIROZ LIMA não fez nem pretendeu fazer o que hoje se entende por Sociologia Jurídica. Ele pretendeu fazer — e, respeitada sua posição teórica, fez muito bem — nada além de Filosofia do Direito. (69) Não uma Filosofia do Direito metafísica, que ele repudiava, mas uma Filosofia Positiva do Direito, que, como também vimos, exprime-se em uma Teoria Geral do Direito, (70) cujo conteúdo

(68) Luis LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, págs. 326/327: “La polémica acerca de estas relaciones (entre justiça e Direito) se ha visto particularmente agudizada a partir de la segunda guerra mundial. Las fórmulas clásicas del positivismo: ‘ley es ley’, ‘Gesetz ist Gesetz’, ‘Befehl ist Befehl’ implicaban una separación entre las ideas de Derecho y justicia, pero son acusadas de haber dejado indefensa no sólo a la ciencia jurídica, sino a la administración de justicia alemana, contra los horrores y las arbitrariedades del naciismo. Este argumento, que es causa y efecto de un renacimiento del pensamiento yusnaturalista, es criticado, sin embargo por los todavía partidarios del positivismo, con el señalamiento de los inconvenientes que para los fines de la certeza y objetividad del Derecho se derivan de las referencias a criterios de justicia superiores a las leyes positivas.”

(69) V. nota (17), *supra*.

(70) É bem verdade que dificilmente uma filosofia que se pretende “positiva” escapa à metafísica, mesmo sem reconhecê-lo. A respeito disso, diz Frederick COPLESTON no volume VII (parte II) de *A History of Philosophy*, pág. 200: “This general positivist attitude, the conviction that the empirical sciences are the only reliable source of knowledge about the world, is obviously widespread. In the nineteenth century it attained its classical expression in the philosophy of Auguste COMTE, and we have seen that it also found expression, though on a less impressive scale, in the materialist and positivist current of thought in Germany. But we also noted how some of the German philosophers who represented this current of thought went well beyond the particular sciences by developing a general view of reality. HAECKEL’s monism was a case in point. And it was just this tendency of philosophy to develop into a *Weltanschauung* or world-view which the positivism of the twentieth century was concerned to exclude.”

é necessariamente sociológico, desde que reconhecemos à Sociologia o papel a ela atribuído por QUEIROZ LIMA e, antes dele, pelo próprio A. COMTE.

Por último, se no corpo deste trabalho não há lugar para discutirmos todas as objeções teóricas que à posição abraçada pelo pensador cearense levantam todas as demais correntes, permitamo-nos ao menos lembrar a valiosíssima contribuição que o sociologismo trouxe ao estudo do Direito, em todos os seus ramos, ao enfatizar a fundamental importância da análise fática do fenómeno jurídico e ao estabelecer os métodos eficazes para tal análise. (71) Isto, apenas isto, já é mais do que suficiente para tornar A. COMTE e seus seguidores dignos da admiração, do respeito e da gratidão de todos os juristas.

BIBLIOGRAFIA

- CHACON, Vamireh, **História das Idéias Sociológicas no Brasil**, S. Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1 977, (col. História das Idéias no Brasil), 142 páginas.
- COPLESTON, Frederick, S. J., **A History of Philosophy**, vol. 7 (**Modern Philosophy**), parte II (**Schopenhauer to Nietzsche**), N. York, Image, 1 965, 280 páginas.
- LEGAZ Y LACAMBRA, Luis, **Filosofía del Derecho**, Barcelona, Bosch, 2ª ed. rev. e aum., (1 961), 824 páginas.
- LINS, Ivan, **História do Positivismo no Brasil**, S. Paulo, Editora Nacional, 2ª ed. rev. e aum., 1 967, (col. Brasileira, vol. 322), 708 páginas.
- MACHADO NETO, António Luís, **Compêndio de Introdução à Ciência do Direito**, S. Paulo, Saraiva, 2ª ed. rev. e aum., 1 973, 282 páginas.
- MACHADO NETO, António Luís, **Sociologia Jurídica**, S. Paulo, Saraiva, 3ª ed., 1 974, 422 páginas.
- MIRANDA ROSA, Felipe Augusto de, **Sociologia do Direito: o Fenômeno Jurídico Como Fato Social**, Rio, Zahar, 2ª ed. rev. e aum., 1 973, (Biblioteca de Ciências Sociais), 232 páginas.
- PAIM, António, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, S. Paulo, Grijalbo/EDUSP, 2ª ed., 1 974, (col. História das Idéias no Brasil), 432 páginas.

(71) V. Luis LEGAZ Y LACAMBRA, *op. cit.*, págs. 144 e seguintes; v. Miguel REALE, *Filosofia do Direito*, págs. 386 e seguintes; v. *idem*, *Fundamentos do Direito*, págs. 54 e seguintes.

- QUEIROZ LIMA, Eusébio de, **Princípios de Sociologia Jurídica**, Rio, Freitas Bastos, 5ª ed., 1 941, 436 páginas.
- QUEIROZ LIMA, Eusébio de, **Teoria do Estado**, Rio, Jacinto, 3ª ed., 1 939, 488 páginas.
- RADBRUCH, Gustav, **Filosofia do Direito**, Coimbra, A. Amado, 5ª ed. rev. e aum., 1 974, (Coleção Studivm), trad. L. Cabral de Moncada, 432 páginas.
- REALE, Miguel, **100 Anos de Ciência do Direito no Brasil, Publicação Comemorativa do Sesquicentenário da Independência do Brasil**, S. Paulo, Saraiva, 1 973, 34 páginas.
- REALE, Miguel, **Filosofia do Direito**, S. Paulo, Saraiva, 7ª ed. rev., 1 975, 2 volumes, 654 páginas.
- REALE, Miguel, **Filosofia em São Paulo**, S. Paulo, Grijalbo/EDUSP, 2ª ed. rev. e reestruturada, 1 976, 178 páginas.
- REALE, Miguel, **Fundamentos do Direito**, S. Paulo, Ed. Rev. dos Tribunais/EDUSP, 2ª ed. rev., 1 972, intr. de Theophilo Cavalcânti Filho, 320 páginas.

A UNIVERSIDADE NA OBRA DE ANÍSIO TEIXEIRA

Celira Caparica Santos

INTRODUÇÃO:

Os trabalhos expostos nesta monografia se restringem, propositalmente, aos escritos de Anísio Teixeira sobre a Universidade. Esta restrição foi feita levando-se em conta que, no tempo disponível, um estudo mais abrangente poderia tornar-se muito superficial, generalizado e, como tal, de pouca utilidade.

A intenção inicial de seguir um esquema proposto sob o tema "A universidade na obra de Anísio Teixeira", se tornou inviável porque suas idéias se caracterizam pela grande gama de problemas que abrangem. O mais conveniente foi deixar que o trabalho se desenvolvesse espontaneamente.

As palavras de Darcy Ribeiro, a respeito da obra escrita de Anísio Teixeira, são benéficas porque representam a expressão daquilo que instintivamente se sentia, já que a experiência da autora no campo da Educação é limitada e recente:

"A obra escrita de Anísio Teixeira constitui o mais profundo esforço de compreensão das condições em que atuam as nossas instituições educacionais e das perspectivas de desenvolvimento cultural que se abrem ao país. É feita, porém, quase exclusivamente, de estudos circunstanciais, escritos ao calor das inúmeras campanhas em que se empenhou como peças de combate e tomadas de posição diante dos mais diversos problemas educacionais. Dedicado às tarefas práticas da educação como pensador e como administrador, a um só tempo estudando e experimentando, planejando e pondo em execução, jamais contou com o tempo necessário para formular num sistema unificado o seu pensamento educacional".

"É por tudo isto, difícil para uma pessoa pouco familiarizada com os problemas da educação, dominar as linhas mestras do pensamento de Anísio Teixeira. Quem se disponha a fazê-lo, depara com alguns milhares de

páginas dispersas em livros, artigos, conferências e discursos, cada um dos quais de importância vital para compreender uma tese que ele não volta a tratar ou as condições em que certos programas foram elaborados e postos em prática”. (1)

O pouco tempo disponível para execução desta monografia não permitiu que se fizesse uma análise melhor da evolução do pensamento de Anísio Teixeira sobre a universidade. Mesmo assim, pode-se a grosso modo determinar três fases: a primeira fase se caracteriza pela crítica às Escolas Superiores isoladas, luta pela implantação de uma universidade integrada e crítica à Universidade enfim implantada. A segunda fase se caracteriza pela crítica à expansão indiscriminada dos Cursos Superiores. Finalmente, a terceira fase é a de uma proposta de universidade composta de graduação e pós-graduação, na qual aparece a grande contribuição de Anísio Teixeira que é o repúdio ao transplante cultural e a luta pela formação de uma cultura brasileira.

O CONCEITO DE UNIVERSIDADE

Para que se entenda o pensamento de Anísio Teixeira sobre a universidade é necessário que se leve em conta que ele considera como fator importante para o desenvolvimento econômico, político e social do país a formulação de uma cultura nacional com características próprias, e que o autor atribui à Educação e à universidade em particular, papel preponderante neste processo.

“Não se pode encomendar a nova cultura de que precisamos. Ela terá de vir como resultado de uma consciência mais aguda e mais inspirada do curso mesmo dos acontecimentos. E a universidade, especialmente, e, em vigor toda a educação deverão esforçar-se por ajudar a trazer à luz o novo estado de espírito e a nova interpretação da vida, necessários para as novas condições, novas contingências e novos progressos”.

“À universidade cabe trazer a contribuição mais significativa para a elaboração dessa nova cultura. Responsável pelo saber existente e pelo seu progresso, no meio brasileiro, e refletindo todos os problemas de formação nacional, já pelo seu corpo discente, composto de candidatos a todas as vocações de nível superior do país, já pelos planos e estudos organizados para atender à variedade e multiplicidade dos conhecimentos indispensáveis à formação dos quadros mais diversos das profissões, da ciência e da técnica, se constituirá a própria consciência nacional, no que ela tem de mais agudo e mais sensível,

(1) VÁRIOS — Pensamento e Ação — pág. 234.

cooperando assim, para a redireção de vida social, no sentido de formação democrática e moderna da cultura brasileira". (2)

Dentro deste contexto a universidade é concebida como centro de estudos de uma cultura nova em elaboração que deve ser descoberta e formulada para ser ensinada. A universidade deve criar: a Língua brasileira, a História brasileira, o Direito brasileiro, a Medicina brasileira, a Engenharia brasileira, a Ciência social brasileira, a Agronomia brasileira, as Ciências naturais brasileiras, a Tecnologia brasileira etc. ... (3)

Nesse aspecto o conceito do autor é radical e ele chega a afirmar:

"Todas as vezes que eu estiver dando uma cultura que não foi elaborada nacionalmente para ser ensinada, estarei prestando informações; não proporcionando educação". ... "A cultura realmente existente é a que estiver incorporada na sociedade em que eu estiver". (4)

A universidade é a "expressão concreta da cultura da sociedade em que está inserida". (5) Entretanto, Anísio Teixeira considera que a universidade não está exercendo o papel que ele lhe atribui:

"Todo movimento de reconstrução educacional brasileira é estranho à universidade", que permanece isolada e tranqüila. (6)

Três fatores principais parecem ser os empecilhos à criação da universidade que ele propõe:

1 – A dificuldade de se conseguir uma universidade autônoma e livre para atuar num regime autoritário:

"As circunstâncias que tornam a autonomia universitária um "problema", na América Latina, originam-se mais da própria instabilidade e insegurança da sociedade latino-americana do que da universidade propriamente dita".

"Com efeito, a sociedade latino-americana continua (...) uma sociedade baseada na autoridade e não no consenso e na coesão da sua popu-

(2) Anísio S. Teixeira, "Universidade: Institucionalização da Inteligência", **Pensamento e Ação**, pág. 302.

(3) Anísio S. Teixeira "Uma perspectiva da educação superior no Brasil", **R.B.E.P.**, 50, (111) pág. 44.

(4) Anísio S. Teixeira, "Uma perspectiva da educação superior no Brasil," **R.B.E.P.** 50, (111) pág. 29.

(5) A.S.T., "Nota sobre a universidade" **Educação no Brasil**, pág. 235.

(6) Anísio S. Teixeira, "Uma perspectiva da educação superior no Brasil, **R.B.E.P.** 50, (111) pág. 35.

lação. Daí, os hábitos de governo centralizado, a extraordinária amplitude das áreas de decisão, incorporada a textos de lei; o caráter uniforme; rígido e inflexível de sua burocracia, a natureza despótica e policial do exercício da autoridade em muitos setores. Em tal sociedade, o exercício da autonomia universitária é precária, salvo quando esta é concebida como privilégio outorgado por lei". (7)

2 — A tradição de transplante cultural, cujo resultado é uma instituição frágil e abstrata decorrente do fato de que as idéias se encontram na cabeça das pessoas e nos livros, e não na sociedade a que pertencem. (8)

Em conseqüência, temos uma elite de intelectuais muito cultos e um sistema educacional pobre e deficiente, desvinculado do meio em que está inserido, porque o professor é o único juiz do que vai ensinar ao aluno e a instituição o único juiz de seu programa e eficiência. (9)

3 — As forças do isolamento assumido pelas escolas superiores mais tradicionais numa resistência à mudança e da pressão estudantil à ampliação de qualquer maneira, atuando, ambas, contra as forças de renovação e reforma para adaptação à nova sociedade. (10)

ALGUNS FATORES HISTÓRICOS:

"O fato dominante dos últimos cinqüenta anos de vida brasileira, com referência à educação, é a expansão e fusão gradual dos dois sistemas escolares que serviram ao país em seu dualismo orgânico de duas sociedades, primeiro de senhores e escravos, depois de senhores e povo, e que se iriam integrar progressivamente na sociedade média em processo".

"Reflete-se na educação esse dualismo substancial, com a manutenção, desde a Independência, de dois sistemas escolares. (11) A escola primária e as escolas vocacionais, inclusive a escola normal, constituíam um sistema, o sistema popular de educação. O outro sistema, era o do ensino superior para a elite incluindo a escola, propedêutica ao ensino superior, a chamada

(7) Anísio S. Teixeira, "Aspectos da reconstrução da Universidade Latino-Americana", **R.B.E.P.**, 33, (78) pág. 55.

(8) Anísio S. Teixeira, "Uma perspectiva da educação superior no Brasil", **R.B.E.P.**, 50, (111) págs. 30 — 38.

(9) **Ibidem**, pág. 40.

(10) Anísio S. Teixeira, "Uma perspectiva da educação superior no Brasil" **R.B.E.P.**, 50, (111), pág. 44.

(11) Anísio S. Teixeira, "O Problema de Formação do Magistério", **R.B.E.P.**, 46 (104), pág. 278.

escola secundária, organizada por lei federal e mantido em poucos estabelecimentos". (12)

"Até a primeira guerra mundial a relativa estagnação econômica da sociedade brasileira pôde mantê-la dentro desse dualismo educacional..."

"Esta situação entra em crise após a primeira guerra mundial, com o encerramento da fase semicolonial de produção de matéria-prima e importação de bens de consumo e o início do processo de industrialização e modernização da sociedade brasileira". (13)

Tem início então um processo tumultuado de expansão da escola secundária baseado em dois falsos conceitos principais:

a) "a concepção mística de que toda e qualquer educação tem valor absoluto e portanto, é útil e deve ser encorajada".

b) "a concepção de educação escolar como processo de passar, de qualquer modo, automaticamente, ao nível da classe média e ao exercício de ocupações leves ou de serviço e não de produção". (14)

Ocorre, então, uma mudança social radical:

"Se, até recentemente, a luta no país era para se compreender a necessidade de educação escolar, impondo-se uma verdadeira pregação para a criação de escolas e a sua aceitação pelo meio, agora é a população que se bate por escolas e, à míngua de maior esclarecimento, as deseja de qualquer modo boas ou más, improvisadas ou adequadas". (15)

O ensino da classe dominante se viu ameaçado de ser invadido pelos alunos provenientes da escola secundária.

"Para se defender da entrada maciça desses novos alunos, que fatalmente a transformariam, com os nossos interesses e aptidões diversificados das camadas sociais de que provinham, não teve outro recurso a escola superior senão o de dar caráter competitivo ao concurso vestibular e assim oferecer um último obstáculo para ajudá-la a manter a antiga identidade de escola para a elite social já existente e não para a formação de uma nova elite... (16)

*

(12) Anísio S. Teixeira, "A admissão ao ensino superior", **CAPES**, 111, pág. 1.

(13) Anísio S. Teixeira, "O Problema de Formação do Magistério", **R.B.E.P.**, 46, (104), pág. 279.

(14) Anísio S. Teixeira, "Valores proclamados e valores reais nas instituições escolares Brasileiras", **R.B.E.P.**, 37, (86), pág. 76.

(15) Anísio S. Teixeira, "Padrões de Educação e Cultura", **Educação no Brasil**, pág. 76.

(16) Anísio S. Teixeira, "A admissão ao ensino superior", **CAPES**, 111, pág. 1.

“(…) entre 1 930 e 1 960 o que se processou no país foi um avanço da classe média em busca do ensino superior, antes reservadas apenas às classes altas. A escola superior, entretanto, manteve-se imperturbável no propósito de resistir a tal expansão. Sobretudo as escolas mais antigas firmaram-se nessa atitude. A expansão quantitativa das escolas superiores representou uma reação contra essa resistência. Como as escolas tradicionais, adotando o “numerus clausus”, em vez de se ampliarem, reduziram a sua capacidade de matrícula, criaram-se novas escolas em condições muitas vezes inferiores às que se produziam se se ampliassem as antigas, ou as em que funcionavam estas escolas tradicionais quando limitavam suas matrículas.” (16)

A idéia de que a maneira mais conveniente de expansão do ensino superior é ampliar as escolas de boa qualidade já existentes é uma constante em sua obra.

“Ao mesmo tempo em que as escolas se fecham, adota o País, para atender à pressão invencível da procura educacional, a solução de criar novas escolas, em vez de ampliar as existentes”. (17)

CRÍTICA À UNIVERSIDADE BRASILEIRA

Apesar de, na década de 20, haver sido criada por lei a universidade brasileira, até 1 930 o ensino superior brasileiro era constituído de escolas profissionais independentes em que “o curso era um só, rígido e uniforme para todos os alunos”.

Duas tentativas foram feitas no início dos anos de 30 no sentido de criar uma universidade nos moldes considerados modernos; “em 1 934, São Paulo criou a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras como escola central da universidade” (depois transformada em escola de formação de magistério)” e em 1 935 a cidade do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, criou uma universidade integrada pelas escolas de Economia e Direito, Filosofia e Letras, Ciências, Educação e um Instituto de Artes”. (18)

... “Estas reformas (...) criam uma universidade do tipo moderno, voltada à pesquisa e à formação do quadro do magistério secundário e superior e aberta a todos os egressos da escola média”. (19)

(17) Anísio S. Teixeira, “Uma perspectiva da educação superior no Brasil, R.B.E.P., 50 (111), pág. 36.

(18) Anísio S. Teixeira, “Uma perspectiva da educação superior no Brasil”, R.B.E.P., 50, (111), pág. 45.

(19) A.S.T., “O estado atual da educação”, R.B.E.P., 39 (89), pág. 8.

Após o malogro destas propostas, em 1937 foi implantada a Universidade do Brasil a partir do modelo já existente, isto é, escolas profissionais independentes.

Neste período, com a eclosão do processo de industrialização e o desenvolvimento dos “meios de comunicação mental e material”, surge o confronto de duas forças opostas:

a) a procura popular em massa da escola “na expectativa de automática ascensão social”;

b) a estrutura educacional já instalada com seu poder representado pelos seus professores.

Estas forças impediram se implantasse uma universidade do tipo que Anísio Teixeira pleiteia: “umas escolas completando as outras para o programa diversificado mas uno, de toda a universidade”. (20)

A universidade brasileira foi então criada como “um conjunto de escolas isoladas sob uma autoridade comum, mais nominal e burocrática, do que administrativa e acadêmica”. (21)

Diante da ameaça de ser ocupada pela população em busca de oportunidades educacionais, a universidade — cuja força é representada por seus professores — nem se tornou instituição de ensino superior, nem atendeu aos clamores para sua expansão e diversificação, mas tornou-se conservadora sob o escudo da distância do público e da sociedade. (22)

Esta resistência por parte da universidade é um reflexo da resistência de seus professores a modificações estruturais e filosóficas que pudessem alterar suas posições alcançadas com grande esforço.

“As escolas não aceitam ser ampliadas porque isso representaria a multiplicação de professores e o deslocamento de valores dentro de cada escola. Criem-se mais escolas, mas não toquem em mim.” (23)

Anísio Teixeira considera que esta posição pôde ser adotada devido aos seguintes fatores:

(20) A.S.T., “Notas sobre a Universidade”, **Educação no Brasil**, pág. 231.

(21) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior no Brasil”, **R.B.E.P.**, 50, (111), pág. 39.

(22) A.S.T., “Uma perspectiva da Educação Superior no Brasil”, **R.B.E.P.**, 50, (111), pág. 39.

(23) **Ibidem**, pág. 36.

1 — O tipo de educação em que se formam os professores universitários:

“No Brasil, a cultura isola, diferencia, separa. Por quê? Porque os processos para adquiri-la tão pessoais são e diversos, e os esforços para desenvolvê-la tão hostilizados e tão difíceis, que o homem culto, à medida que se cultiva, mais se desenraíza, mais se afasta do meio comum, e mais se afirma nos exclusivismos e particularismos da sua luta pessoal pelo saber.” (24)

2 — Da auto-suficiência e autoridade delegada aos professores somada à falta de vinculação da escola com a comunidade.

Nesse aspecto, Anísio Teixeira (embora ele próprio admita o radicalismo de suas palavras) cita o exemplo da universidade norte-americana, dizendo que nos Estados Unidos:

“Porque a escola é fruto da comunidade, a universidade, o reitor, o professor devem refletir a comunidade, de atender a seus problemas, de entrar em correspondência com ela; enfim, obriga a escola a ser a menos remota, a menos distante, a menos “superior” das instituições.”

Opostamente no Brasil, “embora as escolas estejam sob o controle da lei e do governo nos aspectos de organização e finanças, no que diz respeito ao ensino tem o professor realmente soberania. São “magistrados” do “saber” pondo e dispondo a respeito do que seja este “saber”. (25)

“A universidade não é uma agência a lidar com um problema exterior que lhe cabe resolver, mas uma sociedade de professores enfudados em seus interesses que se preservam de qualquer alteração mesmo quanto ao número de sócios da companhia.” (26)

A EXPANSÃO DO ENSINO SUPERIOR

Decorrente da pressão das massas populares, da Lei de Diretrizes e Bases e do isolamento das escolas já estabelecidas, ocorre, paralelamente “a improvisação crescente de escolas superiores, sobretudo aquelas em que a ausência de técnicas específicas permite a simulação do ensino ou o ensaio simplesmente expositivo, como as de economia, direito e filosofia e letras.” (27)

(24) A.S.T., “A comunhão universitária”, Pensamento e ação, pág. 293.

(25) A.S.T., “Confronto entre a Educação Superior dos E.U.A. e a do Brasil”, R.B.E.P., 33 (78) pág. 70.

(26) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, R.B.E.P., 50, (111) pág. 40.

(27) A.S.T., “Valores proclamados e valores reais nas instituições escolares brasileiras”, R.B.E.P., 37 (86) pág. 77.

A crítica de A. Teixeira sobre este processo como já foi salientado é intensa:

“Resistindo à idéia de planejamento econômico e financeiro, insinuamos, implicitamente, que se pode fazer educação sem dinheiro, animando campanhas de educandários improvisados e crenças ainda menos razoáveis de que toda a educação pode ser gratuita, para quem quiser, do nível primário ao superior, sejam quais forem os recursos fiscais.” (28)

O autor chama de educação tipo atirar-no-que-viu-e-matar-o-que-não-viu, a essa educação.

Tal expansão — em desenvolvimento até os nossos dias — é um dos fatores que impedem a reforma do ensino superior como Anísio Teixeira a idealiza, já que fortalece o tipo de educação em vigor, porque absorve a massa de estudantes excedentes, os quais, de outra forma, forçariam a ampliação das escolas de melhor nível.

“Daí dizer eu que a expansão do ensino superior é a consolidação do subdesenvolvimento da universidade. Sua expansão longe de ser uma reforma é a consolidação do “estabelecido”. Torna muito mais difícil a reforma.” (29)

A Lei de diretrizes e bases fortaleceu ainda mais este sistema porque incentivou o ensino particular e a exploração comercial da procura social da educação. A crítica de Anísio Teixeira a este aspecto do ensino superior (expansão indiscriminada) é veemente.

“Considero hoje, a expansão do ensino brasileiro o caso mais espantoso e grave de charlatanismo e de demagogia, porque não estamos dando o ensino que devíamos à sociedade brasileira (...). Cria-se o ensino superior hoje com mais facilidade do que uma escola primária. Há Estados cujos padrões escolares exigem para se criar uma escola primária, professor e prédio. A escola superior, nem de prédio precisa. Posso criá-la como quiser, num andar de um edifício, numa escola primária em funcionamento ou passar a ter a escola superior à noite, num ginásio ordinário.” (30)

Como um exemplo gritante, Anísio Teixeira cita o da escola de Filosofia da antiga Universidade do Brasil, hoje Universidade do Rio de Janeiro:

(28) *Ibidem*, pág. 77.

(29) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 49.

(30) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 49.

“Não conseguiu sequer prédio próprio, funcionando há cerca de 30 anos num prédio alugado, de propriedade de uma nação estrangeira, não dispondo das mais elementares condições para um prédio de escola universitária, embora seja a escola de mais alta matrícula da referida universidade”.

“Cito este fato porque não há nada mais expressivo:

na maior universidade do Brasil, a Universidade Federal do Rio de Janeiro rica, poderosa, com um programa que data de trinta anos. Há uma escola que, possuindo o maior número de matrículas de toda a Universidade, não conseguiu prédio próprio.” (31)

“A educação superior passou a ser algo de uniforme e homogêneo, que se expande como se expande a escola primária”. (32)

É importante que se analise alguns dados fornecidos pelo autor como embasamento à sua crítica.

EVOLUÇÃO DO ENSINO SUPERIOR NO BRASIL — VISÃO GLOBAL (33)

até república	1 808 — 1 890 —	14	Escolas Ensino Superior
1ª república	1 890 — 1 930 —	86	Escolas Ensino Superior
ditadura	1 930 — 1 945 —	181	Escolas Ensino Superior

Criação das Universidades:

1 945 — 1 960 —	+ 223 =	404	
1 960 — 1 967 —	+ 265 =	671	
1 930 a 1 967 —	86 —	671	Escolas de Ensino Superior
(+ 7 anos) (+ 7 vezes)			

Matrícula:

1 930	14 000	alunos
1 966	180 000	alunos
1 967	+ 200 000	alunos

Houve então a “maior expansão registrada no mundo”, com “multiplicação dos estabelecimentos e diversificação dos cursos nos já existentes.”

(31) *Ibidem*, pág. 48.

(32) *Ibidem*, pág. 49.

(33) *Ibidem*, pág. 49.

Tínhamos em 1967, segundo Anísio Teixeira, "671 universidades de 21 tipos que ministravam 59 especializações".

EXPANSÃO DAS UNIVERSIDADES (1960 – 1967)

- 13 universidades federais
- 4 universidades privadas católicas
- 3 universidades privadas leigas
- 1 universidade estadual
- 255 unidades docentes novas sendo 89 oficiais.

A EXPANSÃO DO ENSINO PARTICULAR

O surto de escolas "após 1960 sofreu a influência da Lei de Diretrizes e Bases que acentuou a cooperação da atividade privada, no campo da Educação".

Em 1966 dos 180 000 estudantes universitários brasileiros 82 000 são estudantes das escolas particulares (quantidade maior do que o número de estudantes de todo Brasil em 1956).

Entretanto, a predominância são nos cursos de Administração e Economia, da F.F.C.L. e de Direito (60 000) porque estes cursos não exigem equipamentos, só professor e a sala de aula.

Outros cursos:	Engenharia e Arquitetura	— 10 000
	Medicina	— 1 300
	Odontologia	— 5 400

DIVERSIFICAÇÃO DAS CARREIRAS (após 1937)

Do total de alunos (1966), 43 % (79 200) estão em carreiras novas criadas após 1937:

F.F.C.L. (113 estabelecimentos) — 44 800 alunos seus cursos podem ser divididos em 4 grupos:

- A — Ciências Sociais — 15 %
- B — Matemáticas, Físicas e Químicas — 6 %
- C — Ciências Biológicas e Naturais — 24 %
- D — Humanística — 55 %

46 % — carreiras já existentes:

Medicina	}	84 304
Direito		
Engenharia		
Psicologia		
Arquitetura		

Farmácia	}	4 852
Odontologia		
Agronomia		
Veterinária		

	1 956	1 966	% 1 956 — 100
	matrículas	matrículas	
Pop. Total	60 080	84 670	140 %
Medicina	12 650	17 152	136
Engenharia	7 798	26 603	180
Direito	20 155	36 363	341
Psicologia	97 (1 957)	1 412	1 456
Agricultura	1 274	4 852	381
Farmácia	1 621	2 619	162
Odontologia	4 800	6 794	141
Veterinária	730	1 991	273
Filosofia e Licenciatura	13 566	44 802	330
Ciências Econômicas	5 749	24 027	418
Carreiras curtas de base técnica	6 600	7 390	160
Carreiras curtas de base artística	—	3 200	—

“Não se poderá proceder a uma avaliação desses estudos, sem levar-se em conta a multiplicação das escolas. Não se trata de um aumento de matrículas em escolas experimentadas e consolidadas, com professorado competente, mas de maior matrícula devido à criação de escolas novas sem tradição e

com professorado improvisado. O fato já mencionado de que o País só amplia o ensino com a criação de novas escolas constitui um exemplo típico e melancólico da asserção, tantas vezes repetidas, de que mais educação significa pior educação." (34)

É válido mencionar neste ponto que Anísio Teixeira não aceita a idéia de que qualquer educação, por pouca que seja é um bem. O autor defende a idéia de uma educação adequada a um fim útil. A educação é mais necessidade para a sociedade do que bem para o indivíduo.

"A educação faz-se, assim, necessidade perfeitamente relativa, sem nenhum caráter de bem absoluto, sendo boa quando, além de eficiente, for adequada e devidamente distribuída. Já não nos convém qualquer educação dada de qualquer modo. Deste tipo já é a que recebemos em casa e pelo rádio e pelo cinema. A educação escolar tem de ser determinada educação, dada em condições capazes de torná-la um êxito, e a serviço das necessidades individuais dos alunos em face das oportunidades do trabalho na sociedade." (35)

A REESTRUTURAÇÃO DO ENSINO SUPERIOR

Segundo Anísio Teixeira a reestruturação da universidade (ocorrida em 1961) surgiu da necessidade premente de atualização para acompanhar a corrida tecnológica dos nossos dias.

"Todo saber foi transformado e se está transformando, e a necessidade de estar em dia com a cultura fez-se absorvente e, de certo modo, angustiada." (36)

A consciência de que a modificação contínua do mundo atual exige um ensino superior atualizado, voltado mais para o futuro do que para o passado, "levou o País ao propósito de reestruturar, senão todo ensino superior, pelo menos o ensino universitário". (37)

Esta reestruturação foi feita tendo como bases duas leis que Anísio Teixeira considera antagônicas: a lei que organizou a Universidade de Brasília e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

(34) A.S.T., "Uma perspectiva da educação superior do Brasil", **R.B.E.P.**, 50, (111) pág. 57.

(35) A.S.T., "Valores proclamados e valores reais nas instituições escolares brasileiras", **R.B.E.P.**, 37, (86) pág. 75.

(36) A.S.T., "Uma perspectiva da educação superior do Brasil", **R.B.E.P.**, 50, (111) pág. 58.

(37) *Ibidem*, pág. 58.

Antagônicas porque: enquanto a lei de Diretrizes e Bases era “timorata e cuidadosa”, abrindo “certas oportunidades de reforma, muito modestas”, a da Universidade de Brasília (Un B), era bastante radical. (38)

A implantação da lei da organização da Un. B. seria “exequível porque iria partir do marco zero” e “somente seria viável se comesse como um centro de estudos superiores, de onde nascesse uma escola de pós-graduação e depois, a escola de graduação.” (39)

Tal idéia entretanto não pode frutificar porque a pressão local obrigou à implantação imediata da Universidade.

O que Anísio Teixeira considera um erro foi a incorporação em 1967 dos dispositivos da lei que criou a Un. B. a todas as universidades federais, porque as outras universidades já estavam em funcionamento e não podiam ser modificadas tão radicalmente pelo simples fato de haverem dispositivos legais dispostos neste sentido. Neste caso, a reforma “gradual e por setores” é uma constante na obra de Anísio Teixeira:... “um sistema de ensino com 160 anos de existência (escrito em 1968) e que, nos últimos 30 anos se viu ampliado em proporções incríveis, e isto pela simples razão de ser o que era — conservador, fechado — não pode ex-abrupto ser modificado para um modelo ideal que se plasmou mentalmente.” (40)

“Minha dúvida sobre a exequibilidade de tão radical medida assenta no fato de que a reforma requer mudança profunda, tanto do professor quanto do aluno, mudança que não se pode fazer nas universidades já existentes. Para a reforma de uma universidade já constituída e cujo professorado não se possa remover, a reforma tem de ser gradual e por setores, não se podendo operar a mudança global subitamente.” (41)

Anísio Teixeira considera esta reforma feita “no gênero de declarações e afirmações revolucionárias”, “o ato final consumatório de longo processo de deterioração de nosso ensino superior.” (42)

As considerações que serão feitas a seguir, baseiam-se no artigo “Uma Perspectiva da Educação Superior no Brasil” (1968).

(38) *Ibidem*, pág. 59.

(39) *Ibidem*, pág. 59.

(40) A.S.T., “A universidade e a inquietação pela reforma”, *Educação no Brasil*, pág. 237.

(41) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111), pág. 59.

(42) *Ibidem*, pág. 71.

Neste artigo, o autor fornece como suporte de suas declarações o plano de reestruturação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e “a nova estrutura resultante do seu projeto de estatutos”.

Sua opinião sobre a reforma é a de que, embora não pareça ter provocado “qualquer modificação substancial na situação, não se pode, negar haver paradoxal receptividade para mudanças de caráter organizatório e para uma possível ação coordenadora das atividades do ensino superior”, (...), “embora ninguém veja, com clareza, como a nova disposição das forças de decisão e orientação venha a atuar na prática, não havendo previsão das conseqüências possíveis.” (43)

Três aspectos são salientados sobre a reestruturação:

- 1 — A introdução nas universidades da pesquisa e da pós-graduação.
- 2 — A supressão da cátedra e do professor catedrático.
- 3 — A adoção do curso básico e dos institutos centrais.

1 — A INTRODUÇÃO DA PESQUISA E DA PÓS-GRADUAÇÃO

O autor mostra, em seu trabalho, que a introdução da pesquisa na universidade apenas se esboça no plano de reestruturação porque, embora tal idéia seja amplamente esclarecida no enunciado nos objetivos das universidades, não existe especificação dos meios para atingir tais objetivos.

“O programa da universidade é um programa de cursos, não havendo, na enumeração das atividades, menção à pesquisa, salvo a observação de que os cursos “serão desenvolvidos tendo em vista a integração do ensino e da pesquisa”. (44)

Anísio Teixeira não aceita a maneira como as duas funções da universidade ensino e pesquisa são confundidas e identificadas. Isto é compatível com a idéia que o autor faz da universidade, em que a pesquisa deve ser feita na escola de pós-graduação e os conhecimentos assim elaborados, ensinados na graduação.

“A expressão “integração do ensino e da pesquisa” parece subentender que todo o ensino é integrado com a pesquisa. Ora, há ensino e há

(43) *Ibidem*, pág. 70.

(44) *Ibidem*, pág. 61.

pesquisa, a integração só podendo efetuar-se no caso da escola de pós-graduação, quando o estudante está em condições de se associar à pesquisa.”

“... Em rigor, pode-se conceber uma universidade que não faça pesquisa; o que não é permissível é a Universidade que não ensine. As duas atividades são diferentes, sendo desejável que o ensino se faça como preparação para a pesquisa, daí a conveniência de ser o método de ensino o da redescoberta do conhecimento. Depois de adquirir o conhecimento existente, é que o professor ou o estudante se torna capaz de utilizar esse conhecimento existente para pesquisar o novo conhecimento. A pesquisa é uma atividade que se exerce normalmente na fase pós-graduada de estudos. A integração com o ensino é a de admitir como auxiliares ou estagiários de pesquisa estudantes dos cursos de graduação, que se revelem promissores para a pesquisa. Só nesses casos haverá simultaneidade relativa entre o ensino e a pesquisa.” (45)

2 – SUPRESSÃO DA CÁTEDRA E DO PROFESSOR CATEDRÁTICO

Esta extinção para o autor foi apenas consumatória porque com o crescimento do número de professores, os catedráticos já tinham gradativamente perdido a função de “detentores do poder de ensinar”.

“O golpe agora dado aos catedráticos foi uma simples pá de cal a uma instituição praticamente morta”. (46)

3 – A ADOÇÃO DO CURSO BÁSICO E DOS INSTITUTOS CENTRAIS

O Curso Básico:

Na reestruturação os cursos de graduação foram desdobrados em dois ciclos: um básico e um profissional.

Entretanto, Anísio Teixeira critica a falta de autonomia, falta de definição de propósitos e falta de terminalidade de tais cursos básicos:

“Ficaram apenas esboçadas e mesmo confusas as separações entre curso básico e as seqüências desse curso no campo profissional e no acadêmico e a continuação nos cursos de pós-graduação. Os professores são comuns a todos os cursos, o que me parece altamente inviável e os alunos se distribuem verticalmente sem mais vivas distinções.” (47)

(45) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, R.B.E.P., 50, (111), pág. 61.

(46) *Ibidem*, pág. 71.

(47) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, R.B.E.P., 50, (111), pág. 79.

Os Institutos Centrais:

A reforma introduziu uma distinção entre faculdades (ou escolas) e institutos.

A faculdade destina-se a “ministrar o ensino de ciclo profissional de um ou mais cursos de graduação de uma profissão geral.”

O instituto “é uma unidade de ensino e pesquisa em um setor de conhecimento fundamental.” (48)

Nesse aspecto o autor aponta duas falhas principais: a primeira é o paradoxo criado porque a descrição da estrutura indica ser a pesquisa atribuição só dos institutos, mas todas as unidades são de ensino e pesquisa.

“A descrição da estrutura prevista pelo plano, ao indicar as “finalidades” dos institutos, dispõe que lhes cabe “instituir e desenvolver programas de pesquisas e de aplicação de conhecimentos”, parecendo reconhecer que a pesquisa é atribuição dos institutos e não da escola ou faculdade, com o que ficaria limitada a “integração do ensino e da pesquisa” aos institutos e nos cursos em que isso seja possível. Corrobora esta suposição competir-lhe oferecer cursos pós-graduados. Entretanto, esta interpretação não parece válida em face da organização das unidades universitárias, todas elas consideradas de ensino e pesquisa.” (49)

A segunda falha seria que estes institutos podem fornecer desde o curso básico até cursos de pós-graduação, mas em um único setor de saber, que os projetos de reestruturação chamam de área”, o que possibilita a continuidade do isolamento das escolas.

“Terão de dar cursos básicos, cursos propedêuticos, talvez cursos de carreiras curtas, cursos regulares formação de especialistas acadêmicos, cursos dessa natureza para a escola de educação e cursos de pós-graduação. São cursos diversos em métodos, em objetivos, em destinação. Quais irão prevalecer? Que atmosfera, que clima, que espírito marcará a instituição? Confesso que não sei. Mas, além disto, é uma experiência nova no sentido de que seu campo é um único setor de saber, que os projetos de reestruturação chamam de área. São algumas áreas tão extensas que o perigo da segregação isolamento será evitado. Mas em outras a segregação é manifesta. Não consigo imaginar com clareza o funcionamento desses institutos, sobretudo porque verticalmente eles incluem todos os níveis e aspectos do ensino superior e horizontalmente acho-os

(48) *Ibidem*, pág. 63.

(49) *Ibidem*, pág. 63.

mais isolados do que as antigas escolas soberanas e auto-suficientes. O assunto merece estudo ponderado e profundo.” (50)

Além desses pontos, Anísio Teixeira analisa que pouca ênfase é dada às funções do professor e do aluno como principais atuantes da nova estrutura e de cuja atuação depende a viabilidade do plano.

“Meu receio ante a nova estrutura planejada está em que não vejo a necessária ênfase em novo professor e em novo aluno, que a nova universidade impõe. A simples mudança de estrutura sem a renovação de programas, de métodos, de professores e de alunos pode vir a deixar tudo no mesmo, embora os nomes e a disposição das coisas ou elementos da situação sejam diferentes.” (51)

Finalmente, Anísio Teixeira critica a falta de proposição de metas a serem alcançadas pela nova estrutura.

“Ainda mais me admira, depois de mudanças externas tão radicais que não se diga uma palavra sobre o aumento quantitativo do rendimento do ensino, sobre a possibilidade de novos cursos, sobre o aumento de alunos que a reforma vai proporcionar.” (52)

O CORPO DISCENTE DA UNIVERSIDADE

O problema do vestibular

Diante da procura dos cursos superiores em número maior que o desejado, surge o problema da admissão à universidade. Como selecionar os alunos que comporão o “*numerus clausus*” estipulado pelas faculdades ?

Em seu trabalho “A admissão ao Ensino Superior” (1962), Anísio Teixeira faz uma análise muito aguda do papel de vestibular, como:

- 1 — Processo técnico de limitar o número de vagas das escolas.
- 2 — Agente catalisador dos “*cursinhos*” de preparo ao exame que atuam como discriminadores sociais porque cobram taxas elevadas.
- 3 — Autor da marginalização do ensino secundário porque este, normalmente, não prepara para o exame de admissão ao curso superior. (53)

(50) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, **R.B.E.P**, 50, (111) pág. 81.

(51) **Ibidem**, pág. 81.

(52) **Ibidem**, pág. 81.

(53) A.S.T., “A admissão ao ensino superior” **CAPES**, 111, pág. 1.

“As contradições que o problema da admissão à Universidade apresenta, são entre outras, as do estabelecimento do “*numerus clausus*” de natureza especiosa nos exames de admissão, versus a expansão indiscriminada de escolas superiores; a do não reconhecimento da eficácia do ensino secundário pela universidade versus a grande expansão desse ensino, em condições cada vez mais inadequadas; a da criação de uma escola “*oculta*” — sem reconhecimento oficial — resultante das exigências cada vez mais restritivas de ingresso ao ensino superior, cobrando anuidades cada vez mais altas e, deste modo, dificultando o preparo de alunos pobres versus a manifesta ineficiência dos estudos superiores, com professor de tempo parcial, alunos também de tempo parcial, e condições de trabalho e de equipamento consideravelmente inadequadas.” (54)

Estes exames feitos em geral por professores universitários, não avaliam os estudos feitos no 2º grau, nem têm tal pretensão:

“Geralmente, ao contrário dos demais exames, este não se preocupa em relacionar-se com o que foi “*ensinado*” ao aluno, isto é, (...) o que foi dito e por ele ouvido em aula. Diante disto, é claro que o exame é uma prova no escuro. O aluno aprovado sente-se um pouco como se tivesse tirado um prêmio na loteria. A expressão social é de ter sido “*feliz*” no exame, no sentido de haver estado com sorte.” (55)

CARACTERÍSTICAS DO PESSOAL DISCENTE DA UNIVERSIDADE

Após os resultados dos exames vestibulares das grandes universidades temos: os reprovados, que Anísio Teixeira chama de “*mundo ludibriado pelas escolas*” e os aprovados que são absorvidos.

Estes aprovados caracterizam-se pela heterogeneidade porque são provenientes de escolas muito diferentes, embora os currículos tenham sido uniformes.

“É preciso se recorde que currículo no Brasil, é uma lista de disciplinas que deverão ser ensinadas em certo número de anos, com certo número de aulas. Quanto ao programa de cada disciplina poderá existir mas não é, de modo geral, conhecido.” (56)

(54) *Ibidem*, pág. 2.

(55) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 73.

(56) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 72.

“Apesar das dificuldades do vestibular o aluno nele aprovado e que logrou matricular-se não é um grupo homogêneo e altamente selecionado. As dificuldades se distribuem por vários graus, conforme a carreira ou o curso escolhido, a escola procurada, os professores que elaboraram a matéria do exame e conforme os apuradores e julgadores dos resultados.” (57)

“O que lhe dá categoria de grupo social é o sentimento de privilégio que lhe vem do fato de ter chegado ao ensino superior; mas veja-se bem, não é o de que pertença cada jovem ao grupo economicamente privilegiado da sociedade. A grande maioria é economicamente modesta e proveniente da pequena classe média. Os estudantes da classe abastada devem estar em escolas privadas ou em algumas escolas públicas de reconhecido prestígio social. O grupo, como um todo, não é um grupo de jovens socialmente privilegiados. Sua categoria de privilégio é restrita ao fato de serem poucos os estudantes de ensino superior”. (58)

Anísio Teixeira destaca as barreiras que estes estudantes encontrarão na universidade:

- 1 — falta de assistência do professor, obrigando o aluno a uma aprendizagem autodidata;
- 2 — poucas condições de estudo;
- 3 — ausência de inter-relação entre as escolas, falta de espírito universitário;
- 4 — currículo: rígido, imposto, enciclopédico, transplantado, propedêutico;
- 5 — débeis possibilidades de participação no processo de formulação do ensino.

1 — A RELAÇÃO PROFESSOR-ALUNO

“O contato entre o professor e o aluno na maior parte das vezes reduz-se ao encontro em aula. Como, muitas vezes a sala é numerosa, esse contato reduz-se para o aluno a ouvi-lo e raramente fazer-lhe uma pergunta, ou dar-lhe uma resposta. E nisto se desfaz o tempo e a qualidade do ensino. Como se vê, o contato entre o professor e o aluno é menor do que o do aluno com o autor de um livro que tenha realmente lido e estudado. Quanto a dirigir os estudos do aluno, a função é extremamente perfunctória.” (59)

(57) *Ibidem*, pág. 73.

(58) *Ibidem*, pág. 74.

(59) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 72.

2 – AS CONDIÇÕES DE ESTUDO

“As escolas raramente lhes oferece espaço além da sala de aula, nas horas de aula. As bibliotecas são raras, pequenas e mal equipadas. Parece que têm de comprar seus livros e que o tempo de estudo será predominantemente em casa. Mas, não deve isto ser fácil, pois a maioria deve residir em apartamentos ou casas sem maiores facilidades para o estudo. Deve ser um pequeno milagre a vida do estudante realmente estudioso ou apaixonado por ler. As instruções do Conselho Federal de Educação sobre a medida do tempo do curso em horas de trabalho exclui expressamente o estudo individual. A exclusão é surpreendente, mas indica o grau em que o educador brasileiro julga o ensino superior como equivalente ao primário, sendo a aula o real período de trabalho escolar e, portanto, o ensino ainda o oral, podendo-se até prescindir do livro a ser substituído pela apostila, sucessora das velhas sebtas de Coimbra.” (60)

3 – A UNIVERSIDADE

“Este estudante, até agora, nem nominalmente é aluno da universidade. Sua matrícula é na escola; esta, em sua maioria, se acha fisicamente distante da outra escola e sua experiência se reduz à da escola de que é aluno.” (61)

4 – O CURRÍCULO

“O curso, no Brasil, é uma série de disciplinas, organizadas com certa lógica e dadas por vários professores em dado número de anos.” (62)

Destas disciplinas, “um grupo é imposto pelo Conselho Federal de Educação como currículo mínimo e outras impostas pela escola, sendo, acredito relativamente rara a de escolha do aluno. (...) O mais grave é a tradição do conceito enciclopédico do currículo.” (63)

Anísio Teixeira salienta que, numa tentativa de oferecer ao estudante um curso que abarque todas as facetas da especialidade, as escolas organizam um currículo muito extenso, de pouca utilidade.

(60) *Ibidem*, pág. 74.

(61) *Ibidem*, pág. 74.

(62) A.S.T., “Uma perspectiva do ensino superior no Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 52.

(63) *Ibidem*, pág. 75.

“Depois de o saber ter atingido o grau de desenvolvimento e de especialização a que chegou, só é possível o saber sobre muito pouco, muito profundamente, e nunca sobre muito porque seria muito e mal. A universidade brasileira está a tentar ensinar muito e muito mal (...). As outras universidades fazem exatamente o oposto.” (64)

Recebendo um curso superficial e baseado em livros, que, por sua vez, se baseiam na cultura de outros países os egressos da universidade não são capacitados adequadamente para colocar em prática os conhecimentos recebidos ou formar uma cultura nacional.

Os cursos são apenas “processos de familiarização superficial com a cultura fundamentalmente europeia, susceptível de nos fazê-la compreender mas não de aplicá-la adequadamente.” (65)

Assim, a formação do aluno será apenas propedêutica à profissão, para a qual o diplomado irá-se formar pela prática, depois de deixar a escola. (66)

5 – A PARTICIPAÇÃO DO ESTUDANTE

No artigo “A universidade e a sua missão” (ref. 2) Anísio Teixeira indaga: “Que sucedeu para que a participação do estudante dramática e ruidosamente pleiteada chegue a parecer revolução ? ” (67)

O autor acredita que isto seja uma conseqüência do gigantismo das universidades, da extrema complexidade dos estudos e da ênfase na pesquisa e na atração de cérebros com desprezo pelo ensino e pelo estudante.

É importante observar que Anísio Teixeira, ao criticar o plano de reestruturação da Universidade brasileira escreve:

“Em rigor, pode-se conceber uma universidade que não faça pesquisas; o que não é permissível é a Universidade que não ensine.” (68)

Entretanto, em “A Universidade e a sua missão” o autor admite que é isto o que está ocorrendo em nossas Universidades, cuja preocupação central é a pesquisa e na qual o aluno é marginalizado. (69) A atuação do estudante se restringe aos diretórios acadêmicos.

(64) *Ibidem*, pág. 53.

(65) *Ibidem*, pág. 75.

(66) *Ibidem*, pág. 34.

(67) A.S.T., “A universidade e sua missão”, *Educação no Brasil*, pág. 234.

(68) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 61.

(69) A.S.T., “A universidade e sua missão”, *Educação no Brasil*, pág. 234.

“Os estudantes que freqüentam estas salas são estudantes ativas, devotados de algum modo às filigranas da existência comunitária dos alunos, constituindo núcleos reduzidos, que, com o vazio da vida escolar, se tornam facilmente estudantes políticos no sentido melhor possível do termo. São os estudantes de sentimento público, sensíveis às dificuldades do próprio grupo e às dificuldades gerais do povo brasileiro.” (70)

OS CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO

“E a grande transformação moderna que é a escola de pós-graduação, a escola que irá formular o conhecimento humano para ser ensinado, não chegou a existir no Brasil. Nosso problema hoje, em 1968, era o problema de Humboldt na Alemanha em 1809, e era o problema da América em 1875. (...) Se formos felizes, dataremos da próxima década de 1970 a nossa fase de pós-graduação.” (71)

Vale salientar que o autor considera importante a pesquisa para formulação de novos conhecimentos, mas também enfatiza a necessidade de que os conhecimentos adquiridos sejam ministrados na graduação. Não ocorre aqui negligência pelo ensino, ao contrário:

“Não sendo possível, nem de modo algum recomendável, reter a expansão que vem tendo o ensino superior, na sua modalidade latino-americana de ensino superior de massa, só a criação do ensino pós-graduado poderá vir a ser o instrumento para a possível correção dos males desse ensino e a restauração dos verdadeiros padrões de ensino superior”. (72)

O QUE ANÍSIO TEIXEIRA DEFENDE

A REFORMA:

A reforma deverá ser feita a partir de uma mudança na filosofia da política educacional. Anísio Teixeira propõe “elevar a educação à categoria do maior problema político brasileiro”. (73)

(70) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 74.

(71) *Ibidem*, pág. 47.

(72) A.S.T., “A reforma em andamento”, *Educação no Brasil*, pág. 241.

(73) VÁRIOS. Pensamento e ação pág. 86.

A reforma será gradual e por setores nas universidades já em funcionamento.

A reforma exige uma preocupação muito grande com a formação do magistério:

“Somente pela reformulação integral nos moldes e padrões da formação do magistério será possível injetar na expansão desordenada do sistema escolar as forças de revisão, reforma e correção que se impõem para a sua gradual reconstrução. (74)

“Essa conjuntura, que é a de fazer o difícil e fazê-lo em grande escala e depressa, obriga-nos a planejar a formação do magistério no Brasil em termos equivalentes aos de uma campanha para formação de um exército destinado a uma guerra já em curso. Isso deve forçar-nos à mobilização de todo o sistema escolar para o ataque ao problema de formação de um magistério em ação, associando o seu treinamento à prática mesmo no ensino. Será, para manter a comparação com a necessidade bélica, um treinamento em batalha.” (75)

A expansão do ensino superior será, sempre que possível, pela “fusão, integração, cooperação das escolas.” (76)

Anísio Teixeira propõe um ensino para cada região do país de acordo com suas necessidades.

Após afirmar que todos os Estados querem ter a sua universidade o autor escreve:

“Não seria mal que tivessem, mas na medida que sua riqueza o permitisse” e não, absorvendo os recursos federais que deverão “destinar-se à educação primária, prática e técnica da população escolar do Estado.” (77)

Para viabilizar tal idéia o autor sugere:

1 — A escola não classificatória:

“Os títulos e diplomas somente valerão como suposição de preparo o qual deverá ser comprovado perante as organizações profissionais que terão o poder de conceder as “licenças” profissionais, inclusive para o magistério.” (78)

2 — O ensino regionalizado com

(74) A.S.T., “O Problema de Formação do Magistério”, **R.B.E.P.**, 46, (104) pág. 284.

(75) A.S.T., “Escolas de Educação”, **R.B.E.P.**, 51, (114) pág. 240.

(76) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, **R.B.E.P.**, 50, (111) pág. 45.

(77) A.S.T., “A expansão do ensino superior no Brasil”, **R.B.E.P.**, 36, (83) pág. 3.

(78) A.S.T., “A escola que o Brasil requer”, **Pensamento e ação**, pág. 277.

“salários regionais para os professores; divisão dos cursos a serem oferecidos pelas novas faculdades e universidades ou validez apenas regional dos seus diplomas. Para validez nacional, os diplomas das novas faculdades e universidades deveriam ser confirmados por algumas das sete universidades federais mais antigas, que poderiam exigir exames, estágios em suas instituições ou outras verificações que lhes parecessem necessárias.” (79)

A DEFINIÇÃO DA UNIVERSIDADE ACEITA:

“Estudos integrados dados em cooperação comum em várias escolas, entre as quais a de Filosofia seria a escola central”. (modelo germânico)

... “umas escolas completando as outras para o programa diversificado, mas uno de toda a universidade”. (80)

FUNÇÕES DA UNIVERSIDADE:

Anísio Teixeira admite que seriam quatro as funções de uma universidade:

a) formação de profissionais;

Também poderiam exercer esta função, segundo o autor, outras escolas de nível superior. Cita ele o exemplo da URSS onde a universidade só forma o quadro de cientistas e de especialistas. (81)

b) prestação de serviços em estudos, assistência técnica e extensão universitária;

c) expansão do conhecimento humano através da pesquisa;

d) transmissão de uma cultura comum.

“Nisto é que a universidade brasileira mais falhou. Além de profissional, a universidade brasileira relativamente desinteressada pelo Brasil, não logrou constituir-se a transmissão de uma cultura comum nacional.” (82)

Será que tal falha resulta, entre outras coisas, da nossa persistência em importar cérebros ao invés de desenvolvê-los no país ?

(79) A.S.T., “A expansão do ensino superior no Brasil”, *R.B.E.P.*, 36, (83) pág. 3.

(80) A.S.T., “Possível modelo para a reforma da universidade”, *Educação no Brasil*, pág. 231.

Nota: Este conceito é modificado posteriormente; o autor define a universidade como: “centro de estudos da cultura nova em elaboração que deve descobrir e formular para ensinar”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 43.

(81) A.S.T., “A universidade e sua missão”, *Educação no Brasil*, pág. 234.

(82) *Ibidem*, pág. 235.

AUTONOMIA UNIVERSITÁRIA:

“A autonomia da universidade não é uma concessão do Estado, mas decorrência lógica da natureza de suas funções.” (83)

“Nada disto poderia ela (a universidade) fazer sem autogoverno e ampla liberdade de tentar, experimentar a organizar e, além disso, julgar e avaliar seu próprio esforço. A autonomia faz-se assim a própria condição de vida universitária.” (84)

COMO DEVERIAM SER FORMADAS AS ESCOLAS ?

Anísio Teixeira cita, como exemplo, a criação da Escola de Direito nos E.U.A.

“Diante da necessidade de advogados a Escola de Direito foi organizada após tremendo esforço no sentido de levantar toda a jurisprudência dos juízes americanos e acumulá-la numa biblioteca enorme junto à escola. A partir daí, professores e alunos elaboraram o direito americano. “Nada de escolas enciclopédicas a estudar o direito do mundo inteiro.” (85)

UM MODELO PARA A REFORMA UNIVERSITÁRIA: AS ESCOLAS DE MEDICINA.

... “não nos falta um modelo para a reforma universitária. O ensino médico brasileiro é, indiscutivelmente, um caminho para isto.” (86)

“Em medicina é que se observa um propósito generalizado, consciente e de alto teor profissional, de que a Escola de Medicina de São Paulo se fez o modelo, acredito, reconhecido. Observem-se um pouco as conseqüências desse processo de avanço do ensino universitário brasileiro. É, primeiro, sem nenhuma dúvida possível, a escola de maior prestígio social, científico e profissional do Brasil. É a escola em que o aluno dificilmente consegue ser um estudante de tempo parcial. É a escola que exigiu e conseguiu instalações e equipamento razoavelmente adequados para o ensino. É a escola de maior consciência

(83) A.S.T., “Aspectos da Reconstrução da Universidade Latino-Americana”, *R.B.E.P.*, 37, (105) pág. 55.

(84) *Ibidem*, pág. 57.

(85) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, *R.B.E.P.*, 50, (111) pág. 42.

(86) A.S.T., “Possível modelo para a reforma da Universidade”, *Educação no Brasil*, pág. 232.

de que o ensino não se faz apenas em salas de aula. É escola tranqüilamente convencida de que, sem recursos, não se pode fazer ensino. É escola de ciência, de idéias, de saber mas também de experiência, de laboratórios, de atuação experimental e prática, prática longa distribuída por estágios e trabalho. Essa escola, em muitos de seus aspectos formais aparentemente idêntica às demais, o que explica algumas de suas contradições, fez a reforma universitária. Porque a fez, teve de se distanciar um pouco das demais, chegando a parecer arrogante em sua atitude defensiva, mantendo quase heroicamente os seus padrões, reduzindo corajosamente o número de seus alunos, reivindicando verbas razoáveis, constituindo as suas escolas, os seus laboratórios e os seus hospitais e fazendo, de modo apreciável pesquisa e ciência.” (87)

A GRADUAÇÃO DO ENSINO

1 — Diferentes graus de ensino superior:

Anísio Teixeira defende a idéia de que todos os alunos que concluíssem o ensino secundário e desejassem continuar a estudar seriam absorvidos, “para um curso introdutório, de nível superior, destinado a alargar-lhe a cultura geral recebida no nível secundário, dar-lhes uma cultura propedêutica para as carreiras acadêmicas ou profissionais, ou para treiná-los em carreiras curtas de tipo técnico.” (88)

Este curso chamado “básico” forneceria ao aluno “uma oportunidade para se examinar e se descobrir e fazer suas opções, ou de deixar a universidade por não ser feito para ela, ou de achar que lhe bastam os conhecimentos adquiridos, ou de escolher uma das carreiras acadêmicas ou uma das carreiras profissionais.” (89)

“Terminados esses cursos é que iria ele ser selecionado para os cursos regulares de graduação nas carreiras acadêmicas ou profissionais. Depois desta formação, nova seleção far-se-ia de imediato ou posteriormente, para a escola pós-graduada.” (90)

2 — Diferentes graus de curso; o professor polivalente;

(87) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, R.B.E.P., 50, (111) pág. 76.

(88) *Ibidem*, pág. 79.

(89) *Ibidem*, pág. 79.

(90) *Ibidem*, pág. 79.

Além disso, Anísio Teixeira defende a tese de que o professor deve lecionar cursos diferentes em grau de profundidade na especialidade para atender às necessidades diferentes de um curso para outro e de um aluno para outro.

“Cabe-lhe (ao professor) reger a sua disciplina em três níveis diferentes e em diversas variedades de programas. No nível básico, seu curso poderá ser propedêutico a algum curso profissional ou ao próprio curso acadêmico de sua disciplina, poderá ser de cultura básica para formação geral, correspondendo a uma iniciação científica ou humanística, ou poderá ser, ainda, um curso de conhecimento aplicado para alguma carreira curta; em nível acadêmico, o curso de especialização e treinamento científico ou humanístico para a formação do “scholar” ou seja, um profissional de conhecimento especializado; em nível pós-graduado terá que conduzir cursos avançados de preparo do professor superior ou pesquisador, interessado na descoberta do conhecimento novo em seu campo de especialidade. Por sua vez, o professor dos cursos profissionais terá de oferecer também cursos diferenciados, pois integrando escolas ou faculdades com diferentes cursos profissionais, o seu ensino deve acompanhar as necessidades dos seus alunos em cada curso profissional. Além disso, deverá ser capaz de dar cursos em nível especificamente profissional em nível pós-graduado, em que estará formando não o profissional do conhecimento aplicado e já existente mas o profissional original ou pesquisador, preocupado com o avanço do seu campo de conhecimento.” (91)

O ALUNO DA UNIVERSIDADE

“O estudante já não é aluno de um único grupo de professores em uma só escola com um único curso. É aluno de vários institutos, escolhendo ele próprio as disciplinas que vai cursar, na modalidade de sua preferência. (...) Esse “mundo” Universitário não é mais a “casa” ou a “família”, mas algo amplo e complexo que atua como um “meio” exigindo capacidade de adaptação e descoberta para cada um encontrar o seu caminho e se formar. O estudante deve ter iniciativa, imaginação e capacidade de esforço pessoal. O “meio” universitário o orienta de modo geral mas sobretudo o provoca e estimula para o estudo, que é tarefa sua a ser feita pelas leituras amplas e absorventes, pelos períodos árduos de laboratórios, pela experiência rica e estimulante, pela convivência mais com os colegas, os seus pares, do que mesmo com os professores”. (92)

(91) A.S.T., “Uma perspectiva da educação superior do Brasil”, R.B.E.P., 50, (111) pág. 80.

(92) *Ibidem*, pág. 80.

A UNIVERSIDADE QUE ANÍSIO TEIXEIRA PROPÕE

Atendendo a que Anísio Teixeira considera a universidade um instrumento para transformar o ensino brasileiro é importante analisar sua proposta descrita em "Escolas de Educação" (1969) (93) mas baseada em seu trabalho de 1932 na fundação da "Escola de Professores" depois denominada Instituto de Educação quando foi incorporada à Universidade do ex-Distrito Federal (1935).

O artigo "Escolas de Educação" foi usado porque vários autores como Gilberto Freire (94) e Péricles Madureira de Pinho (95) consideram a estrutura da Universidade do Distrito Federal (1935) um modelo de universidade em que as escolas são articuladas e inter-relacionadas.

Embora a proposta de Anísio Teixeira, aqui considerada, seja para um Instituto de Educação, os conceitos básicos podem, obviamente, ser adaptados a outras escolas.

(Cabe lembrar aqui, que na ocasião em que o artigo foi escrito não existiam ainda os cursos de pós-graduação. Nota-se também que o autor se preocupa em utilizar as técnicas de planejamento).

Um primeiro passo para a organização e estrutura da escola seria a definição de seus objetivos e de suas atividades:

"A escola de Educação é, (...), uma escola de prática de ensino para a formação do magistério e de estudos de educação para a sua cultura geral, bem como a formação de especialistas em educação e supervisores, conselheiros e administradores educacionais."

"Suas atividades serão as de ensinar a construção dos currículos, sílabos e programas de ensino, os modos e meios de conduzi-los controlar sua expansão e medir-lhes os resultados, o aconselhamento e orientação do aluno no processo de aprendizagem, a organização e funcionamento das escolas, tudo isto dentro do contexto de uma sociedade em mudança por força da explosão dos conhecimentos humanos, seguida de uma explosão tecnológica e de uma explosão de aspirações." (96)

(93) A. Teixeira, "Escolas de Educação", **R.B.E.P.**, 51, (114) pág. 239.

(94) Vários. **Pensamento e Ação**, pág. 120.

(95) Péricles M. de Pinho, "Os 70 anos de Anísio Teixeira", **R.B.E.P.**, 53 (118) pág. 356.

(96) A. Teixeira, "Escolas de Educação", **R.B.E.P.**, 51, (114) pág. 246.

A seguir, viria a preocupação com a inter-relação ensino-prática-pesquisa e com a formação adequada do aluno. Estas duas preocupações norteiam a estrutura da escola, a organização dos programas, a distinção entre os cursos etc.

RECURSOS NECESSÁRIOS

1 – O Instituto de Educação necessariamente exigiria, um Jardim de Infância, uma Escola primária e uma Escola secundária, que seriam “escolas anexas experimentais, de demonstração e de prática, dos níveis para cujo magistério forma professores representando tais escolas anexas verdadeiros laboratórios de pesquisa e prática”.

2 – Laboratórios especializados de psicologia aplicada, de testes e medidas e de tecnologia de ensino de tipo mecânico e eletrônico em fase de desenvolvimento. (97)

3 – Uma biblioteca que “terá naturalmente massa considerável de livros do conhecimento histórico e presente sobre educação, mas empenhar-se-á especialmente em uma biblioteca de revistas, dedicada à problemática educacional, devendo estar em condições de tomar conhecimento do que se está fazendo e estudando em parte substancial do Brasil.

“Coleções de leis, programas, planos, relatórios e trabalhos oficiais e particulares de cada sistema escolar, ou dos mais importantes, seriam parcela de alta prioridade da biblioteca”... (98)

A MANEIRA DE FORMULAR OS CURSOS

“Nenhum curso na escola será oferecido sem contar com massa considerável de estudos feitos e novas possibilidades de estudos de modo que não deixe de ser um curso de problemas, de pesquisas e de busca de solução.”

“A reunião de “material” para cada curso não compreende apenas livros, embora estes sejam parte significativa do curso, mas estudos e pesquisas feitos ou em marcha.”

“... o saber com que ela (a escola) vai lidar não é o que foi absorvido pelos professores e está em suas cabeças, mas um saber colecionado e documentado nesse “material” disponível para os estudos, compreendendo li-

(97) A. Teixeira, “Escolas de Educação”, **R.B.E.P.**, 51, (114), pág. 239.

(98) **Ibidem**, pág. 247.

vros, folhetos, revistas, publicações de trabalhos e resultados de estudos e pesquisas feitas fora da escola e mesmo nela. A escola é um centro que recolhe todo o material informativo e de cultura existente sobre o campo de estudos e os projetos de pesquisa preparados.” (99)

“Um curso é um projeto de trabalho que, além de toda essa tarefa prévia, se faz ele próprio um passo dessa busca por informação existente e pelo enriquecimento dessa informação pelo trabalho que, durante o curso se fará. Deste modo, cada curso será um passo para um curso mais avançado no futuro. O conhecimento humano será “levantado” e se irá crescendo em cada período, para se acompanhar o desenvolvimento fora da escola e dentro dela.” (100)

COMO PROMOVER A FORMAÇÃO INTEGRAL DA PERSONALIDADE DO ADOLESCENTE ?

Duas medidas são tomadas para proporcionar ao aluno uma formação mais completa, a inter-relação e articulação das disciplinas e a inclusão de disciplinas, tais como: Higiene e Puericultura, Trabalhos manuais e Noções de Direito público e privado.

Para efetuar a articulação e inter-relação das disciplinas, estas foram agrupadas por seções, confiando-se a sua direção a professores chefes, aos quais cabe:

- a) promover a unidade e a articulação do ensino das diferentes matérias da seção entre si;
- b) organizar, além dos cursos ordinários, outros de revisão e de graus mais avançados, que se tornem necessários;
- c) superintender e acompanhar a execução dos programas sugerindo a melhoria dos processos didáticos.

Estes professores chefes formarão um conselho técnico que promoverá, em ciclo mais elevado, a unidade cultural de todos os cursos da Escola. (101)

(99) *Ibidem*, pág. 247.

(100) A. Teixeira, “Escolas de Educação”, *R.B.E.P.*, 51 (114) pág. 248.

(101) *Ibidem*, pág. 248.

A DIFERENCIAÇÃO DOS PROGRAMAS DE ACORDO COM OS DIVERSOS TIPOS E GRAUS DE PROFISSIONAIS A SEREM FORMADOS:

Anísio Teixeira faz distinção entre o curso que formará os professores dos primeiros anos (1º, 2º e 3º) e os professores dos dois últimos anos (4º e 5º).

Esta distinção “se impõe, não somente como necessidade da organização escolar, diversa em um e outro período, como ainda pela transição psicológica e de desenvolvimento físico dos alunos”.

“Além dessa diferenciação, (...) tornou-se necessário promover a formação de professores especiais, ainda primários, para música, desenho e artes industriais e domésticas, educação física e saúde.”

Cada tipo de ensino: o ensino dos primeiros anos primários, e dos anos intermediários, o especializado primário, todas as especializações do grau secundário, profissional e superior, exige, necessariamente, cursos adequados para o preparo dos respectivos mestres. (102)

O programa, de modo geral, deve compreender cursos das seguintes espécies:

a) Cursos de fundamentos profissionais — em que se devem incluir os que oferecem conhecimentos gerais e preliminares para a prática educativa, como de Biologia educacional, Sociologia educacional etc.

b) Cursos específicos, de conteúdo profissional — como os cursos de matéria de ensino especializado.

c) Cursos de Integração Profissional — em que se incluem todos os cursos de técnica educativa ou de filosofia ou cultura geral educativa, que ministram os elementos científicos dos métodos, a sua prática e, ainda, a cultura geral relativa à profissão, como os cursos de Psicologia educacional, de Testes e medidas, de Administração, de técnicas de ensino, de Filosofia e História da Educação e de Observação, Participação e Prática de ensino. (103)

(102) A. Teixeira, “Escolas de Educação”, R.B.E.P., 51, (114) pág. 250.

(103) *Ibidem*, pág. 254.

OS CURSOS ESPECÍFICOS

“A organização de um curso de matéria ministrado do ponto de vista do seu ensino, em determinado grau escolar, deverá representar, sobretudo, um trabalho de seleção dos pontos atacados pelo ensino naquele grau.”
(104)

COMO PROMOVER A COORDENAÇÃO DE TODOS OS DEPARTAMENTOS E O DEPARTAMENTO DE PRÁTICA DE ENSINO: (105)

1 — Todos os cursos devem ser discutidos nos seus objetivos e programas, perante todos os professores, pelos que os vão dar;

2 — Os professores dos diferentes departamentos devem ter conferências freqüentes com os professores das escolas de prática para organizar mais efetivamente a prática das teorias e métodos ensinados;

3 — Todos os cursos devem ser dados tendo-se sempre presente o fim primordial da escola — preparar o magistério — reconhecendo-se que o teste definitivo desse preparo está na prática;

4 — Os professores dos diferentes departamentos devem trocar relatórios com os professores das disciplinas práticas, fornecendo indicações precisas do estágio de seus alunos.

NOTAS:

É um dever esclarecer que os temas aqui abordados o são de maneira muito mais ampla nos trabalhos originais do autor, os quais possuem uma riqueza muito grande de idéias de fácil compreensão.

Vale mencionar que a maioria dos trabalhos estudados foram escritos na década de sessenta quando o autor exercia os cargos de Secretário-Geral da Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e como Diretor do INEP (Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos).

(104) *Ibidem*, pág. 255.

(105) A. Teixeira, “Escolas de Educação”, *R.B.E.P.*, 51, (114) pág. 258.

Anísio Teixeira era um grande admirador do ensino norte-americano nos seus conceitos básicos, como ele próprio afirma:

“O ensino de amanhã será, a meu ver, em grande parte um desenvolvimento e um aperfeiçoamento de muitas das tendências hoje visíveis no sistema norte-americano de educação.” (106)

Anísio Spínola Teixeira faleceu em março de 1 971.

BIBLIOGRAFIA

“CONDIÇÕES PARA A RECONSTRUÇÃO EDUCACIONAL BRASILEIRA”.

Rev. Bras. Est. Ped., 19 (49): 3, jan./mar. (1 953).

“EDUCAÇÃO NO BRASIL”. 2 ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1 976. Atualidades Pedagógicas, vol. 132. Notas sobre a Universidade Brasileira, pág. 229.

“UMA PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO SUPERIOR NO BRASIL”. **Rev. Bras. Est. Ped.**, 50 (111): 21/82, jul./set. (1 968).

“EXPANSÃO DO ENSINO SUPERIOR NO BRASIL”. **Rev. Bras. Est. Ped.**, 36 (83): 3/5, jul./set., (1 961).

“ANÁLISE DO SISTEMA BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO: ASPECTOS QUANTITATIVOS E QUALITATIVOS”. **Rev. Bras. Est. Ped.**, 37 (86): 93/105, abr./junho. (1 962).

“ASPECTOS DA RECONSTRUÇÃO DA UNIVERSIDADE LATINO-AMERICANA”. **Rev. Bras. Est. Ped.**, 47 (105): 55/67, jan./mar. (1 967).

“CONFRONTO ENTRE A EDUCAÇÃO SUPERIOR NOS EUA E NO BRASIL”. **Rev. Bras. Est. Ped.**, 33 (78): 63/74, abr./jun. (1 960).

“A ADMISSÃO AO ENSINO SUPERIOR”. CAPES, 111: 1 (fev.) (1 962).

“A COMUNHÃO UNIVERSITÁRIA”. Pensamento e ação (ref. 13) pág. 293.

“MESTRES DE AMANHÃ”, **Rev. Bras. Est. Ped.**, 40 (92): 10/19, out./dez. (1 963).

(106) A. Teixeira, “Confronto entre a Educação superior dos E.U.A. e do Brasil” **R.B.E.P.**, 33, (78) pág. 74.

- “O PROBLEMA DE FORMAÇÃO DO MAGISTÉRIO”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **46** (104): 278/287, out./dez. (1966).
- “ESCOLAS DE EDUCAÇÃO”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **51** (114): 239/259, abr./jun. (1969).
- “PENSAMENTO E AÇÃO”. (por um grupo de professores e educadores brasileiros). *Retratos do Brasil*, vol. 3. Ed. Civilização Brasileira, S/A. Rio de Janeiro (1960).
- “OS 70 ANOS DE ANÍSIO TEIXEIRA”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **53** (118): 356, abr./jun. (1970).
- “DEPOIMENTOS SOBRE ANÍSIO TEIXEIRA”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **55** (121): 131/146, jan./mar. (1970).
- “HOMENAGEM À ANÍSIO TEIXEIRA”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **55** (121): 102, jan./mar. (1971).
- “TEIXEIRA, ANÍSIO. EDUCAÇÃO NO BRASIL”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **55** (121): 127/130, jan./mar. (1971).
- “VALORES PROCLAMADOS E VALORES REAIS NAS INSTITUIÇÕES ESCOLARES BRASILEIRAS”. *Rev. Bras. Est. Ped.*, **37** (86): 59/79, abr./junho. (1962).
- “PADRÕES DE EDUCAÇÃO E CULTURA”. Conferência feita em 1954 no MEC. *Educação no Brasil* (ref. 2) pág. 76.

O PROBLEMA DA VERDADE & LIBERDADE EM HEIDEGGER

Otaviano Pereira

INTRODUÇÃO

Difícil falar alguma coisa sobre o controvertido Heidegger. Mais difícil ainda, retratar as “linhas mestras” — ou básicas — de sua filosofia. Tais dificuldades advêm daquilo que nele existe de grandeza; à diferença da maioria dos filósofos, Heidegger não pensa em linha reta.

Não apresentando um modo de pensar retilíneo, mas “espiral”, como sugeriu a professora Salma, torna-se difícil perceber o que nele é origem e o que não o é; o que é fundamental e o que é secundário, se é que tais problemáticas venham existir; quando é que estamos “avançando” na análise, quando é que estamos retornando aos mesmos pontos de partida ou mesmo até repetindo o que já dissemos, uma vez que a questão da diacronia, do esquema lógico, e coisa e tal, não parecem ser questões tão adequadas na “evolução” de seu pensar.

Destarte Heidegger nos surpreende com o modo evolutivo mesmo de propor suas questões. Mas, de uma maneira ou de outra, um problema sempre é possível de determinação, seja de forma implícita, seja explícita: A “interrogação” acerca do Ser, como uma questão ressuscitada da tradição da metafísica e, o que ele o faz recapitulando-a nos moldes de uma nova ontologia, buscando um profundo diálogo com o pensamento escolástico a partir da tese sobre Duns Scotus.

Então, sem considerar que a questão do Ser, — e seu significado para Heidegger — torna-se, a seguir, “mola mestra” da sua ontologia fundamental, sem cuja preocupação não podemos avançar em nossa leitura deste genial filósofo.

O pensador brasileiro J. A. Mac-Dowell em seu livro *GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER*, ao caracterizar seu pensamento inicial, suas origens, afirma que Heidegger vai de encontro a esta questão na tentativa de agrupamento dos diversos matizes do ser numa única unidade em que, como primeiro e imprescindível passo, levanta a questão do

PROBLEMA CRÍTICO, isto é, no argumento do autor. "Põe a questão da verdade do ser, do valor de nosso conhecimento do ser" (*op. cit.*, pág. 95). Este trabalho, Heidegger o faz em três perspectivas diversas.:

— Na admissão ou não de uma lógica de verdades. Questão que discutimos em O QUE É METAFÍSICA, no seminário sobre a PRELEÇÃO (trad. bras. págs. 19 — 44) no tocante à questão fundamental da metafísica apresentada pelo autor. O problema da eficácia ou ineficácia de uma lógica, a possibilidade de se introduzir no seu "reinado" e apoderar-se dela para se poder ou não apresentar o Ser na pergunta pelo nada etc.

— Se as verdades têm ou não um valor absoluto ou relativo a/em relação a um sujeito limitado.

— Em termos de se decidir sobre o caráter transcendental ou imanente a um sujeito absoluto do ser afirmado no juízo verdadeiro.

Estas duas últimas proposições revelam um necessário mergulho empreendido por Heidegger na filosofia de Kant — e sua leitura sobretudo da CRÍTICA DA RAZÃO PURA.

A metafísica tradicional alimentara-se da questão do Ser a seu modo, isto é, de uma interpretação ontológica da totalidade dos entes apresentada pelos gregos, sobretudo com raízes plantadas em Platão e Aristóteles. Heidegger investiga esta questão, o sentido ser tomado em outra modalidade, então peculiar, uma vez que a idéia transmitida "de geração em geração" (Mac-Dowell, pág. 192) na metafísica tradicional não apresenta interesse algum, ou pouco interesse, para ele. Este "abandono" da idéia tradicional — mas abandono com fundamento — do reconhecimento do fracasso que se tem na tentativa de se caracterizar ou declarar o sentido do Ser diante das suas peculiaridades nos seres particulares.

No dizer do autor brasileiro, "... que para ser entendido já supõe ser entendido o ser, não é capaz de esclarecer o seu sentido" (pág. 195). Daí ser o "conceito" de Ser, o conceito "vazio" por excelência. Isto leva Heidegger a questionar o sentido tradicional do conceito apresentado desde a escolástica na tentativa de se ir ao encontro do que nele "resta" fora dos limites do seu próprio conceito.

Heidegger exige de nós um "comportamento" diferente daquele que sempre tivemos diante da posição tradicional de metafísica, e no-lo apresenta como "Da-sein", "ser-aí", ou, para ficar mais expressivo, "eis-aí-o-ser".

Isto inaugura a revolução de seu modo de pensar: o sentido mesmo do ser numa ontologia até então inexplorada.

Sabemos: o problema central para ele é o da verdade desse Ser. E o do nosso tema é o de uma das caracterizações dessa verdade; isto é, VERDADE em relação à LIBERDADE dentro do próprio sentido de sua compreensão — e, diríamos, admiração — agora não mais como mero conhecimento puro.

Dessa forma entramos em nosso problema, mesmo que tenhamos “pego o bonde andando”, não saímos da questão fundamental, sobre a qual gira não só o “programa” de sua filosofia, mas também sua realização concreta.

No caso presente não analisaremos uma obra de Heidegger; trabalharemos sobre um texto que versa sobre o problema heideggeriano da Verdade e sua essência originária. Alphonse De-Waelhaens continua o estudo feito sobre o problema do fundamento da adequação.

1 — A QUESTÃO DE QUE A ESSÊNCIA DA VERDADE É A LIBERDADE

O ponto crucial, marcante, desse passo ora dado é o da afirmativa de que “a essência da verdade é a liberdade”. Absurda ou não, o autor vai em frente na sua observação questionando a condição, o designo que o real, a realidade, tem para nós, uma vez que aceitamos sua determinação, sua medida, conformamo-nos com ela, seja pelo seu conhecimento, seja muito mais ainda, pelo comportamento que temos. Por que tal atitude singular do homem? Como não é novidade, De-Waelhaens volta à comparação com animal que faz em capítulos precedentes que ajudará o autor a responder à questão: como a verdade se torna possível ao homem que se situa diante do dado, do ente dado?

O animal, diz-nos ele, está preso às necessidades naturais ao biologicamente útil, e não apresenta “meios de erigir este dado em medida dessa experiência” (*op. cit.*, pág. 88). O animal não pode, por esta falta de distanciamento do ente e para o reconhecimento dele e através dele, fazer da presença, da situação do ente dado, uma conformidade para si mesmo através de sua experiência de estar-ali como animal. A carência dessa distância, ou, dessa possibilidade de se distanciar do dado e dessa possibilidade de afrontamento do ente, tira do ente o seu caráter de “verdadeiro” ou não que representaria para o animal se se pudesse mergulhar nessa experiência além do biologicamente dado como apenas útil e imediato. Aí a medida do ente não surge em seu dado de verdade e, por conseguinte, de verdade em conformidade a ele.

O homem justamente chega à verdade do ente porque caracteriza este em sua medida — pelo seu ato de distanciar-se do puro imediato — como tendo origem no ato da conformidade; Então, o poder de, pelo seu comportamento, submeter-se a esta medida e tirar dela a “substância” (*op. cit.*, pág. 88) e o “valor” (88) da sua conformidade.

1.1 — POSSIBILIDADE DA LIBERDADE A PARTIR DA ABERTURA DO HOMEM AO ENTE.

De-Waelhaens coloca algumas condições indispensáveis para que o homem goze dessa originalidade em relação ao animal.: (1) ele é um ente que secreta a distância, (2) que nadifica tal dado e assim o (3) erige, o constrói como ente, (4) escapando-lhe e (5) reconhecendo-o como ente distante de si mesmo (e também presente). Aí é que a verdade se torna possível; aí que a liberdade parece fazer morada.

Onde ? — ainda podemos insistir — nisto que De-Waelhaens chama de abertura ao ente — reconhecido primeiramente pela distância dele — em que a imaginação surge como capacidade intermediária desse reconhecimento do ente pela consciência; imaginação e apreensão do dado são capacidades inseparáveis, — diz-nos o autor — conduzindo-nos à tese de Heidegger: “Omne ens qua ens ex nihilo fit” (ver a obra: QUE É METAFÍSICA por inteiro e sua posição no “corpus” da filosofia de Martin Heidegger).

O autor agora vai comentar esta resposta às questões anteriores:

Esse movimento do homem no aberto, na constituição do dado, ou do ente, etc., que chega/leva à liberdade — à diferença do animal — é a compreensão do ser. Que “peso” tem essa afirmação ?

Bem, só o homem, que passa pela experiência de se tornar sujeito frente ao objeto que é o ente — o animal não passa de um fator a mais — possibilita a autonomia do ente enquanto manifesto, vale dizer, frente ao homem ente tem “permissão” de ser o que é (pág. 90).

Retomamos à questão da tese fundamental do significado do ser que só para o ente (ser) humano pode ser uma questão formulada, um problema cuja solução é procurada. Eis a questão crítica do ser, ou seja, de sua verdade que vai questionar, em Heidegger, o próprio valor de nosso conhecimento. (Ver, por exemplo, a abordagem do filósofo no início de SOBRE A

ESSÊNCIA DA VERDADE, em que retoma o problema da lógica e/ou teoria do conhecimento da escolástica no entabular um profundo diálogo com a tradição da filosofia para poder questionar as bases, as raízes da metafísica e erigir uma nova ontologia).

Para ele a questão da verdade — e em termos fenomenológicos sobretudo, — deixa de ser interpretada como adequação entre o intelecto e a coisa, (“Veritas est adaequatio intellectus ad rem), mas como ocultamento/desocultamento do ente, nesta “viagem” em busca do reconhecimento do ser, mas que não está distanciado do ente, isto é, que está “aí mesmo”.

O autor J. A. Mac-Dowell afirma que esta questão heideggeriana do sentido do ser “... nasceu da questão acerca da essência da subjetividade”, para se obter um “... horizonte ontológico mais amplo” (*op. cit.*, pág. 112). Ou seja, a subjetividade do sujeito como tal, do homem frente ao dado e não do animal, aparece “... a serviço da questão sentido do ser” (pág. 112). (1)

O que não pretendemos esquecer é que a questão do ser norteia sua filosofia de alto a baixo e, cá entre nós, queremos reconhecer a liberdade como essência originária da verdade do ser em relação ao ente humano que não parece mais do que aprofundar a questão crítica que colocamos no início do texto, vazado em três perspectivas diversas.

Não é um fato perceptível que damos volta mais volta e sempre caímos no mesmo problema? Acontece que, se tal é verídico, nunca numa segunda vez da mesma forma que quando do ponto de partida; não estaríamos sempre descrevendo um “retorno-evoluído”? Isto, de certa forma, justifica a afirmativa de que o pensar de Heidegger se dá de maneira espiral e não em linha reta.

1.2 — O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA OPOSIÇÃO CLÁSSICA ENTRE REALISMO E IDEALISMO (HEIDEGGER — HUSSERL)

Depois de levantar as características desse sujeito — distância, nadificação, reconhecimento, fuga do ente — no fato de tomá-lo em relação ao ser em que a liberdade pode-se tornar possível, De-Waelhaens levanta algumas dificuldades:

(1) Preferimos deixar de lado, deixar em suspenso esta proposição — apesar de o exemplo nos situar ainda mais na questão — porque a análise do autor brasileiro parte da obra SER E TEMPO para reconhecer o problema de sua ontologia fundamental como proposição de pensamento.

Não devemos agora reduzir o pensar de Heidegger a uma “filosofia da constituição” ou numa “filosofia da contemplação” (Cf. pág. 90).

Esta advertência é também referida à filosofia de Husserl à qual o autor não pretende submetê-la a um estreito realismo, nem inversamente, a um semelhante idealismo. Após breve análise de Husserl, o que nos interessa de imediato — mesmo que o autor acredite ser necessário mais tempo e mais espaço para uma melhor explanação — é o problema da constituição demonstrada em modalidades diversas do idealismo, De-Waelhaens chega ao que mais nos interessa: “... a fenomenologia, como tal, supera a clássica oposição idealismo — realismo” (pág. 91).

Em relação a Heidegger, à base das mesmas advertências feitas em relação a Husserl, observa o autor, deve-se ater ao problema num plano mais profundo: A filosofia de Heidegger é, deveras, realista — não no sentido estreito do termo — no considerar a maneira como o ente a ele se dá e a condição do homem que o apreende em sua liberdade sem “violentá-lo”, diferenciá-lo ou transformá-lo. Tal se dá na abertura do homem, atitude que é nossa, frente ao ente e, sobretudo, acrescenta o autor, nos “define” (cf. pág. 91).

A suposição de que a filosofia de Heidegger aparece como, de certa forma, realista, surge na consideração do homem e sua situação de homem presente, ser presente.

A. De-Waelhaens inverte a questão da apreensão do ente afirmando que ele não se apresenta por inteiro, num só golpe, dividido sobre a sua totalidade (pág. 91).

Quais as conseqüências deste passo ?

Ora, é preciso que o homem interprete o ente que se apresenta frente a ele, o que o animal não é capaz, e se comporte também a seu respeito.

Volta-se o problema do comportamento humano frente ao ente, agora como atitude do voltar-se ao mesmo ente e dele desviar-se num duplo movimento desse ato de distanciamento e dessa abertura ao ser, capacidade que o animal não desfruta. (1)

Há uma intencionalidade no ato humano sujeita a variações segundo o meio, à época histórica, às formas do mesmo agir e do saber.

(1) Ver este problema, tratado em nosso 1º seminário, no capítulo VII, anterior a este, sobre o qual estamos trabalhando na relação da experiência do homem como abertura ao ente enquanto tal (págs. 80 — 87) em comparação com a experiência do animal que não se caracteriza como presença, etc.

De-Waelhaens chega, assim, à necessidade da renúncia à dualidade ou oposição (pág. 91) entre realismo e idealismo tradicional, que, sem finalidade de desenvolver o problema do conhecimento, aqui é ultrapassado como problema.

Sabemos que Heidegger fecundou seu pensar na fenomenologia husserliana. A sua grandeza, sua originalidade, não só está na descoberta de uma noção nova, originalíssima, de verdade, mas também nas vias que toma para chegar a ela; nesta perspectiva ou programa de sua ontologia fundamental.

João Augusto Mac-Dowell salienta um problema tão importante para nós em relação à filosofia de Heidegger quanto em relação ao texto de De-Waelhaens sobre a filosofia de Heidegger. (2): Para o filósofo brasileiro, o que para a fenomenologia dos atos da consciência se realiza pelo anunciar-se a si mesmo dos fenômenos, foi pensado mais originalmente ainda por Aristóteles e em geral pelos gregos como "alétheia" = revelação (3) do que se apresenta, seu desocultar-se, seu mostrar-se, diz o autor, decide deixar que os fenômenos nos manifestem sem que possamos enquadrá-los em "idéias" preestabelecidas, livrando-os de "... problemas mal colocados, estéreis" (op. cit., pág. 129) fazendo com que esta chegue à identificação com aquilo que os gregos chamavam já de "alétheia", desocultamento. Isto parece patente e, não raras vezes, manifesto em Heidegger.

Também leva à última conexão o "alétheia" e o sentido grego de "phainomennon" e de "logos" (Cf. SER E TEMPO, § 7).

Por "fenômeno" entendemos aquilo que se mostra por si mesmo, o manifesto. Mas quanto a este particular adverte o autor, fica ainda suspenso se o que mostra é o "ente" ou o "ser" e as "estruturas ontológicas do ente" (cf. pág. 129). É evidente que, de certo modo já respondemos a esta questão, mas voltamos a ela porque temos a intenção de lembrar o apreço que Heidegger tem ao próprio conhecimento — e mesmo aos conceitos — e ao que é manifestação do vulgar, na sua caminhada em direção ao ser. (ver: SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE, primeiros capítulos).

E mais. Agora, em relação a esta retomada do sentido grego de verdade como "alétheia", mesmo que a questão do conhecimento como tal não nos seja uma questão primordial, mas não "superada" ou abandonada por nós, nem totalmente, nem de forma alguma, juntamente com a noção de fenômeno e

(2) Cf. Heidegger, SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE, caps. 4 e 5 págs. 31 a 37. //Veremos também mais adiante.

(3) Em Platão conota mais ou menos o significado de "desesquecimento" Ver: Sua "teoria da reminiscência"/DIÁLOGOS.

o apreço ao conhecimento vulgar — sobretudo aqueles conhecimentos que tiveram suas manifestações originais nos mitos — tudo isto nos faz crer que para Heidegger parecem águas diversas do mesmo caudal de um grande rio. Mac-Dowell nos admoesta numa hora importante: “Fica estabelecida a “coincidência” entre Fenomenologia e Ontologia”. Não deveríamos, há muito, ter chegado a esta mesma constatação ao falar de Heidegger em relação a Husserl e à tradição do pensar fenomenológico? (Cf. a abordagem que o prof. João Mc-Dowell faz para se chegar a esta constatação de fundamental importância para nós. (**op. cit.**, pág. 129ss.).

Por “logos” entendemos, o termo também tomado em sua origem, o deixar ver, manifestar, tomar algo como manifesto e acessível no ato do conhecer como ato da inteligência humana; tornar algo acessível inteligivelmente. Aqui, devemos lembrar, não como algo que tem relação mais direta com o comportamento ou a abertura do homem frente à coisa dada.

Ora, a verdade do significado de “alétheia” não é senão que a manifestação, a luminosidade, a patência e o “sentido” do dado, e do ser deste ente dado segundo o autor. Completando a idéia do autor, esta luminosidade manifesta no fenômeno, a partir dele, e que chega ao logos quando o filósofo “persegue” com seu “poder” esta alétheia que é original segundo cada um, mas que é a patência da mesma verdade — como “espetáculo” para o homem e não para o animal — do ser original para todos nós.

Então, verdade será, para Heidegger, dentro ou fora dos limites do filosofar, o (1) descobrir e patentear a partir do modo de ser humano, digamos, comportamental, mas que será tematizado no “logos” e (2) o ser descoberto, desvendado no/do ente enquanto este mesmo se torna manifesto como puro “phainomennon”, como “milagre”, mas não como mero fator a mais como o é para o animal.

Não situamos, entretanto, o fenômeno ao nível do juízo, (cf. De-Waelhaens, cap. VII) como parece pretender a lógica tradicional, como já pudemos aludir à sua crítica à lógica escolástica, nem no conhecer puro e simples, pois este não é o modo fundamental de entrar em contato com o ser, mas, no plano pré-conceitual (Cf. 1º Seminário) e pré-predicativo. Aí Heidegger parece iniciar a descoberta original da verdade e supera também a antiga oposição entre sujeito e objeto. “Ser é o aparecer do que aparece. Compreendê-lo é simplesmente deixá-lo aparecer” (Cf. Mac-Dowell, **op. cit.**, pág. 131).

Não só; esta descoberta suprime, para o pensador jesuíta, o problema da possibilidade de uma verdade absoluta. Importantíssimo também este aspecto porque, a questão fundamental da verdade do/no fenômeno e sua “passagem” para o “logos” assume, diz ele, “... a feição de interpretação do sentido de ser” (pág. 131) Com isto retornamos ao início de nosso texto quando caracterizamos como marco fundamental do pensar de Heidegger como uma tentativa de compreensão, admiração do ser, o ser que está-aí porque o homem está-aí como presença, etc. para reconhecê-lo, admirá-lo, acolhê-lo, sobretudo.

Os passos dados por Heidegger e acompanhados por nós em *SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE*, chega a uma constatação — ou melhor, a um feixe de constatações — que não nos deixa de surpreender. Diz o filósofo alemão: “A essência da verdade é a liberdade” (Cf. cap. III, “O fundamento de uma conformidade”, *op. cit.*, pág. 30). E mais adiante: (“O fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade) — analisada por nós anteriormente — “... porque recebe sua essência mais original — essencial — da única verdade verdadeiramente essencial” (pág. 32).

Estaria Heidegger intencionado em “brincar” com as palavras com o fito de nos “trair” pela riqueza semântica de sua linguagem acirrada, hermética, pessoal ?

Tenho a impressão de que chegamos/atingimos o cerne do nosso problema neste 1º plano: a relação fundamental entre verdade e liberdade.

O problema toma proposições gigantescas porque agora é a relação do modo humano que se torna importante ?

O mesmo Heidegger pergunta, pouco acima, se situar a essência da verdade não significa, por acaso, entregá-la ao arbítrio humano. (pág. 30). Coloca-a agora em relação à subjetividade que permanece um problema humano, uma subjetividade do sujeito, mesmo que este tenha acesso a determinada objetividade determinada pelo conhecimento.

Em relação à não-verdade, como contrário de verdade, e como algo originalmente humana, como por exemplo, a hipocrisia de fulano, a mentira de ciclano, confirma que a essência da verdade “reina acima do homem” (pág. 31).

Mas aí é que parece surgir um problema mais sério posto pelo próprio filósofo: o problema da essência da verdade encontrar seu apoio e funda-

mento na liberdade do homem (pág. 31), questão colocada, creio, devido a certos preconceitos e que será desenvolvido no capítulo precedente.

Entretanto, preconceituosamente ou não, o problema se apresenta, pelo menos para nossa leitura, como problema sério. A essência de uma dimensão humana encontrada noutra e a resposta sugerida pelo filósofo apresentando-nos um jogo bem entabulado de palavras. O que pretende Heidegger com tais afirmações? Esta é apenas aquele tipo de dificuldade que encontramos quando caminhamos em linha reta em face de um pensar que se dá em forma circular?

2 — A QUESTÃO DE QUE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE É A VERDADE

Alphonse De-Waelhaens nos convida a um novo passo mesmo que esta apreensão fique por ora em aberto: buscaremos a essência da liberdade adentrando por vias da verdade — do ser//mas não como mera adequação — e observaremos mais de perto este problema.

2.1 — HÁ CONTRADIÇÃO ENTRE ESTAS DUAS PROPOSIÇÕES ANTITÉTICAS?

Voltamos ao problema da abertura do homem — questão bem caracterizada no capítulo anterior; págs. 80 — 87) — que permite deixar-ser o ente através de um “comportamento de reconhecimento”, então, fundamental para o homem (cf. **op. cit.**, pág. 92).

Mas o mesmo comportamento de reconhecimento pode ser deformado, recoberto, deturpado; por exemplo, o comportamento particular, concreto, de insistência como perversão do comportamento de que falamos, não por uma atitude qualquer, uma atitude banal, mas que exige determinada “ascese longa e penosa” (pág. 93).

O ente como objeto do deixar-ser, desocultar, pelo sujeito humano, é descoberto por nós. (1) Mas De-Waelhaens questiona o problema do comportamento aqui na sua tarefa de desvelar o ente COMO ENTE QUE É nesta abertura fundamental do homem. Ora, nossos atos não visam ao ente puro, como sabemos, mas ao ser; mas este problema é por demais difícil de caracterizar num

(1) Eis novamente o sentido de “alétheia” que Heidegger aproxima ao termo “alanthano”, como dois termos de mesma origem aplicada à filosofia de Platão em sua doutrina sobre o conhecimento como recordação. Ver: fábula grega da passagem do rio Lethes, etc.

“quadro sinótico acabado, estabelecido”. Onde “termina o ente” e onde “começa o ser”? parece uma pergunta obviamente inadequada; uma séria dificuldade filosófica, para sua linguagem, sua tarefa, sua justificação como filosofia — seja nos moldes de uma ontologia — que visa falar a respeito do ser. Esta dificuldade colocada pelo autor de FENOMENOLOGIE ET VÉRITÉ parece mais em relação à possibilidade filosófica do que à verificação do problema enfocado.

O autor fala da arte. O quadro, a estátua, etc. como uma “desrealização dela” (pág. 93).

Por quê? Porque nossa presença, nosso olhar, se dirigem em primeiro/primordial plano ao ente “determinado”?

Não. Essa dicotomia já fora superada por nós mesmos e já dissemos que fora muito bem explorada pelo autor no capítulo precedente quando fala da necessidade de uma pré-compreensão ontológica e não ôntica pura e simplesmente, do comportamento humano e sua presença. (2) Sobre este particular voltaremos mais adiante.

2.2 — O PROBLEMA DA LIBERDADE COMO DEIXAR-SER DO ENTE

Agora não só o comportamento aberto, o comportamento tido como comportamento de reconhecimento, mas a liberdade mesma vai ser encarada como condição de possibilidade do deixar-ser do ente.

Por que a manifestação de um mundo não pode vir a ser “plenamente” (pág. 93) MANIFESTAÇÃO, senão deixando de ser sujeitada, submissa a nossos “projetos pragmáticos”?

De-Waelhaens nota a esse respeito e necessidade de um “desinteresse”, um desinteresse que não se desvia mas que visa ao ente para que o juízo sobre o mesmo ente possa ser ADEQUADO.

Parece muito a propósito tal assertiva do autor sobre a situação do juízo a partir do desinteresse como necessidade do homem que visa ao ser, se retornamos, por exemplo, à questão da “presença” da obra de arte.

(2) Interessante notar o intenso grau de positividade do pensamento de Heidegger. Ela nunca fala em termos de uma “repulsa” do homem frente ao ente. Seu pensamento não é arrastado por certo pessimismo, moção espiritual que muito caracteriza os filósofos de sua geração. Fala de contemplação, de acolhimento, coisas assim.

Mas como não confundir este projeto pragmático com a consciência biologicamente pragmática do mundo que o animal tem pelo seu “comportamento” sincrético e moldável ao mesmo mundo que o rodeia ? (Ver este problema no capítulo anterior da presente obra de De-Waelhaens, § 3, pág. 81).

O pensador de Heidegger fala de uma atitude SIMBÓLICA do homem, como capacidade impossível ao animal e só admissível ao homem. Sabemos que o animal não faz/elabora juízos sobre seu mundo. Mesmo assim esta questão do desinteresse — só pode ter desinteresse no sentido profundo do termo; quem estabelece uma hierarquia de valores — e do comportamento simbólico não parecem observações suficientes em primeiro plano para esclarecer a diferença existente entre este tal caráter utilitário do animal e pragmático do homem. Isto é, mesmo sabendo que o juízo e/ou julgamento não é o lugar original da verdade.

Bem. Se o animal não vai à verdade, não a reconhece; o homem também não a atinge só pelo juízo que arquiteta sobre seu mundo humano, de sentido humano. Daí, a necessidade de se aplicar esta atitude simbólica a uma realidade mais profunda que, inclusive, parece nortear o próprio comportamento humano e inclusive sua práxis, sua atividade, seu empenho, sua atitude no mundo, como quer que usemos o termo mais adequado. (Ver este problema do comportamento simbólico explorado pelo autor no capítulo anterior ao nosso, § 17, pág. 87).

De uma maneira ou de outra, este caráter utilitário cortaria a possibilidade da verdade e, apenas tomado em si mesmo, “animalizaria” o homem, sobretudo se pudermos considerar que ele, a partir de então, “deturparia” certo sentido mais originário de seu comportamento simbólico que ficaria à mercê deste utilitarismo, posto como funcionalidade de seus interesses imediatos.

O animal também tem interesses, no sentido de desejos biológicos: comer, dormir, etc. Será esta atitude de desinteresse tão fundamental assim ? Como ele é possível ao homem que, inclusive, tem forças para projetar juízos e enunciar seus desejos em direção ao que pretende ? Em outras palavras: para que o juízo, para que o enunciado, se eles não situam, não visam ao lugar ou à “dimensão originária, essencial da verdade ? Ou será que o homem não é o ser que visa ao essencial das coisas ? Situa-se o juízo como mera ponte entre as “coisas” e os desejos humanos ?

2.3 – A NOÇÃO DA EK-SISTÊNCIA HUMANA

Mais uma vez parece que voltamos ao problema, isto é, a determinado problema que permanece obscuro no tocante ao comportamento humano, como contemplação, como “alétheia”, seja como for. O desinteresse não pode ser entendido como pura e simples relação das coisas. (1)

Agora De-Waelhaens traz um elemento de fundamental importância: a idéia da ek-sistência humana. Este ser que vai ao Outro, diz o autor, deixando-se medir por este Outro (pág. 94).

O animal “não vai ao Outro” visto que carece dessa capacidade de abertura, de deixar ser, dessa atitude simbólica de que há pouco falamos. Esta ida que representa também certo grau de perigo. (1) Daí, o juízo do homem e o juízo das coisas só para sua utilidade. Aqui parece sugerir o texto que superamos a questão da utilidade pelo problema do significado, de sua busca, de seu alargamento de dimensão, de sua originalidade.

O deixar-ser, Da-sein, exposição ao ente (pág. 94), é existente. O da-sein existe, digamos, porque existe o homem. Isto é a liberdade. Eis, agora, a liberdade que era vista como certa (1) distância, verificando-se também como (2) proximidade.

Esse movimento de ida e retorno é inseparável como dois blocos monolíticos; sugerem duas faces de uma mesma moeda: outra grandeza de que o animal não goza. De-Waelhaens chama-nos a atenção para não confundirmos estas duas expressões que parecerão “contraditórias, mal compreendidas” (pág. 94). Vamos aprofundar isto:

O homem, diz, está situado no vazio (2). Para conseguir ou mesmo recuperar sua “ipseidade” é preciso que ele se abandone em direção ao Outro, ao ipse do Outro. Aí entra em diálogo com o mundo e cumpre o destino de sua liberdade que, neste caso, revela-se como o sentido original heideggeriano de ek-sistenz.

(1) Sobretudo se abirmos uma angulação antropológico cultural a este riquíssimo termo e buscarmos o seu significado em sua origem etmológica: inter-esse = estar entre/situar-se entre alguma coisa, no meio de algo.

(1) O perigo, o animal também não o conhece — talvez justamente porque não é dotado da capacidade de escalar valores e julgar.

(2) Precisamos enxergar esta palavra não naquele sentido do existencialismo mas relacionado com o problema do nada (positivo) heideggeriano como uma das dimensões humanas onde o ser faz sua morada e revelação.

O autor nota a importância desta forma gráfica do ek-sistenz atual e não o existens, outrora termo utilizado em SER E TEMPO (SEIN UND ZEIT). Antes esta idéia visava sobretudo ao caráter do Da-sein que faz o homem lançar-se ao encontro dele mesmo e à interpretação das coisas. Agora o Da-sein está sempre “junto às coisas”. Existir e compreender permanecem sinônimos” (pág. 94).

Mas o termo comum pelo qual esta sinonímia é continuada não é tanto a “projeção” para o ente, entendida nesta nova perspectiva do comportamento que já exploramos. Entretanto, não eliminamos de maneira alguma a idéia de projeção. Neste particular o autor afirma, citando a participação de Malebranche, que as coisas não nos tocam senão com respeito a esse movimento de retratação que constitui essa nossa abertura, que é vista também como uma subida de nós mesmos para as coisas (pág. 95). Aqui é que, parece-me, o autor francês parece mais original em sua observação sobre este particular: “O homem aspira a essa subida posto que ele não pode ser senão as coisas, que, sendo-o, vêm preencher e medir o vazio que ele é” (pág. 95).

Assim mesmo, não seria agora, o caso de abrirmos uma discussão alusiva ao problema da relatividade da liberdade do homem ?

De-Waelhaens coloca em nota no rodapé da página 95 — e diz que fará referências, posteriormente, sobre isto — a idéia de que nós não apreendemos o ente senão pela “captura” do ser — idéia já bastante desenvolvida por nós e pelo autor no capítulo precedente. A verdadeira existência é a inserção no ser, elemento propriamente ek-stático de nossa “natureza” (pág. 95).

De tal forma volta-se à tão fundamental questão de toda a análise heideggeriana desde SER E TEMPO em que a “definição” de homem, — seu reconhecimento por nós — deve surgir em função do próprio ser; sendo isto o suficiente como afirmação não contraditória, é — o enquanto devemos reconhecê-la como o ato originário da liberdade ? Então, a nota colocada acima sobre a subida às coisas que “preenchem o vazio” precisam ser compreendidas num ângulo mais aberto e numa nova dimensão de positividade. O nada heideggeriano é um nada positivo por que não é um nada do ente mas do ser ?

3 — EM BUSCA DA VERDADE MAIS ORIGINÁRIA

3.1 — NOÇÕES CORRENTES DE LIBERDADE E A LIBERDADE ONTO-LÓGICA

É o autor mesmo quem parece intervir a nosso favor alegando que estamos BEM LONGE DO QUE SE COMPREENDE ORIGINARIAMENTE

SOB A NOÇÃO DE LIBERDADE que, como deve ser entendida, pelo menos a que nós falamos, não como uma “faculdade qualquer” (pág. 95).

Necessitamos, no caso, basear o tratado presente numa noção ontológica de liberdade.

A liberdade, anterior a todo poder de fazer ou não fazer, — lembremos a observação de Heidegger em SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE: “O homem não possui a liberdade como uma propriedade” (pág. 35) — está na capacidade ontológica de ser presente ao ente, definindo-o segundo a dupla modalidade de retratação e de proximidade e fundamentando a própria possibilidade do deixar-ser. A verdadeira liberdade, completa De-Wae-lhaens, está “na origem de todas as liberdades” (cf. pág. 95).

O homem então se (1) recupera e se (2) conquista na sua relação livre com as coisas. Ele não se compreende senão literalmente, afirma; e completamos, porque “sua” liberdade não é uma posse de si mesmo — e alie-mos isto ao caráter utilitário do comportamento aberto que acima discorremos.

O filósofo chama de: passagem do “se-fato” para o “se-facticidade”, para o Outro e do Outro para o Se transformado pelo Si mesmo, o “Um wille” ou “Wille” (vontade, de/pela vontade, com vontade). Nela se ancoram os comportamentos. Mesmo a vontade — idéia assaz interessante vista em confronto ao problema do desinteresse — tida como faculdade psicológica é ainda a própria liberdade, (pág. 96) ou, pelo menos, não rompeu com o seu círculo “fechado” enquanto liberdade pessoal do indivíduo.

Perguntamos paralelamente acerca desta idéia de vontade que parece ter “caído de pára-quedas” no texto: Que relação, que complemento, ou mesmo que empecilho tem ela, em se tratando da necessidade do desinteresse, enquanto este é levantado como prioridade do homem para se chegar ao ente como Da-sein ?

Adverte o autor: Esta liberdade, — digamos, carregada de vontade — nos “define” não como uma onipotência arbitrária, mas como POSSIBILIDADE DE NOS LIGARMOS E SERMOS LIGADOS” (págs. 96 — 97). A idéia de encontro a esta “estranha” possibilidade — de qualquer maneira é uma força que irrompe de dentro do homem e questiona aquele “desinteresse” se tomado num sentido mais estreito — mostra mais uma vez o quão difícil é caminhar numa “análise” — stricto sensu — das formas circulares do pensamento do tipo heideggeriano. (ver nota 1, pág. 12).

3.2 – LIBERDADE COMO POSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

Liberdade e espontaneidade. Eis, agora, uma relação tida como de certa forma “cabível” ao tema, mas também carente de uma fundamentação, se tomado separadamente à questão da liberdade. Seu fundamento mesmo, alega o autor, é a liberdade, mas a liberdade entendida como transcendência.

Que quer dizer isto ? Seria uma aparição gratuita a mais no texto ?

Sabemos que não estamos tratando da liberdade entendida pelo senso comum, nem a procura da liberdade de ação ou não do sujeito, nem da disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade. Heidegger explora este pormenor, afastando toda “noção particular” de verdade na obra *SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE* (pág. 33), afirmando que ela é tida e reconhecida no abandono do ente como tal na presença, no eis-aí-o-ser, no abandono a ele, na idéia de ek-sistência. (pág. 34 de nosso texto básico). Acreditamos que outro não deve ser o nosso modo de encará-la.

Esta ek-sistência, enraizada na verdade como dimensão originária da liberdade de cujo modo de ek-sistência o homem é como homem à diferença do animal. Tal liberdade, diz Heidegger, “...realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente” (pág. 35). (2)

O problema da transcendência está ligado diretamente a esta idéia do deixar ser, do contemplar. Como ligar esta dimensão nova de transcendência à idéia heideggeriana de partir do ordinário, do comum, para se chegar à verdade essencial e, conseqüentemente, à liberdade nela fundamentada ? (Ver, a este respeito, todo o início do nosso texto básico).

Esta liberdade como “justificadora” – como correção e adequação. (Cf. idéias sobre o “fundamento de uma conformidade” e a “possibilidade intrínseca de uma concordância”; pág. 26 – 31) – diz o pensador, encontra sua fonte na abertura – (curiosamente utiliza neste capítulo o termo “apérite” e no capítulo precedente “ouverture” – como verdade ontológica. A ek-sistência como ex-posição do caráter desvelado do ente como tal (Cf.

(1) Agora faz o autor uma breve alusão à tese “kantiana” de Heidegger: *KANT UND DAS PROBLEM DES METAPHISIK* sobre “o problema do projeto do Si mesmo que traz na submissão da possibilidade total e fundamental de existência autêntica, possibilidade aberta pela lei moral e a essência do Ser-em-Si agente, isto é, da razão prática” (Cf. pág. 97 e nota de De-Waelhaens – nº 2).

(2) Mesmo que tenhamos encontrado aquela idéia nova ainda não desenvolvida de que a liberdade recebe a sua essência na essência mais originária, etc. (pág. 32).

De-Waelhaens op. cit. cap. VII) radica na verdade como liberdade. Até então, parece que não “inauguramos” nenhuma novidade que venha aprofundar esta idéia de transcendência.

3.3 — A PRÉ-COMPREENSÃO ONTOLÓGICA (IMPLÍCITA) DO SER EM BUSCA DA VERDADE MAIS ORIGINÁRIA

Mas agora Heidegger, via De-Waelhaens, vai questionar o próprio pensar, a filosofia (e a ciência) para esclarecer o problema da história questionada à luz dessa verdade buscada, dessa “conquista” da humanidade pelo ser — ou vice-versa ?

A filosofia, como compreensão do ser do modo humano, não é uma compreensão é algo questionável para Heidegger. A compreensão, conforme entende, não é algo explícito, tematizado, necessariamente. Quando fala da necessidade de uma pré-compreensão ontológica, — e, mais uma vez, temos de voltar ao capítulo VII do livro — o filósofo alemão quer-se referir ainda ao exercício interno do homem que se encontra diante do ser mesmo que esta apreensão esteja “imbricada de uma intenção” (pág. 98), torna possível uma posterior tematização do mesmo problema do ser. Não se trata de uma apreensão (uma “saisie”) que precede o ser. Ela não precede diacronicamente coisa alguma. O problema do anterior e do posterior é inadequado aqui.

3.4 — A FILOSOFIA COMO REFLEXÃO (COMPREENSÃO) DA COMPREENSÃO DO SER

Aplicada a um exercício do que há de implícito na “Seinsverständnis” — compreensão inteligível do ser que se dá de forma explícita, senão não seria inteligível — aqui parece surgir o problema da filosofia, isto é, a filosofia-como-problema.

Onde começa a reflexão; onde, pela reflexão do ser: “seinsverständnis”, ele, o ser, torna-se “objeto” de reflexão, temos a filosofia, e toda sua linguagem, pelo menos no seu uso corrente e tradicional. (1)

O afronto explícito do pensador diante do ente pensado, questionando-o no que ele na verdade é, — no seu ser — não deixa de se nos pare-

(1) Volta-se aqui o problema, já tratado, da lógica e/ou teoria do conhecimento com que Heidegger busca sua fundamentação e crítica a partir de uma posição da filosofia escolástica, etc.

cer a procura da verdade pela via da “tão estreita” racionalidade do pensamento sistematizado, isto é, “a verdade sobre a verdade” (pág. 98), do tipo da atitude filosófica. Se a questão do Da-sein heideggeriano, seu significado para o homem como possibilidade de situar-se num comportamento aberto questionando o imediato de qualquer situação dada, etc. busca, ensaia, uma nova “forma” de tratamento para este ente em vista do ser, oculto/revelado nele. Toda nossa dificuldade não sai desta questão do ser, deste “programa heideggeriano de uma nova ontologia”, de um novo tratamento” dado à questão que, segundo ele, permanecera esquecida pela tradição — pensar original que deita raízes na fenomenologia husserliana.

Será que em relação à questão da Verdade-Liberdade chegaremos a “formalizar” uma compreensão clara, ou apenas percebermos a “mágica” da intenção heideggeriana sempre se “escondendo” de nós, de nossa intenção carregada de uma linguagem “vazia” para ele ? (2)

(Heidegger fala do fato de que o desvelamento do ente, apreendido como possibilidade antitética do não-desvelamento. (Sobre esta questão voltaremos mais adiante.)

3.4.1 – A QUESTÃO DA HISTÓRIA PARA A FILOSOFIA (ONTOLOGIA)

Também a história parece ser assim. Articulada sobre os diferentes modos efetivos de interpretação que o filósofo propõe. De-Waelhaens acrescenta: “A História é feita pela compreensão do ente do ser, pela compreensão que temos da compreensão” (pág. 98), isto é, pela via explícita, ou explicitada, de se compreender em que ao ente se atribui prioridade pelos menos como primeiro movimento de compreensão mesmo que o ser não seja eliminado mas apenas reconhecido no interior, agora não só do ente mas da própria história.

A tradição da metafísica elaborou outra além desta tarefa explicitável, temática ? Isto seria querer demais do pensamento ? Que dizer do questionamento que Heidegger faz à tradição do ser tal como ele entende ?

Sendo a história armada pelas “peripécias da verdade” (pág. 98) ou das diversas maneiras em que a verdade é verdade, em que a verdade

(2) Esta alusão a um pensar implícito nada tem a ver com a questão do “inconsciente” do vocabulário das ciências psicológicas, como ciências também entitativas, mesmo que algum relacionamento entre os termos não é demais, digo, por demais absurdo. Mas este vocabulário não nos pertence pelo menos tematicamente.

parece desocultar-se, não seria o caso ver mesmo que aparentemente fora de nosso problema — se esta questão não é endereçada ao idealismo — sobretudo do tipo hegeliano — em que a Idéia se identifica com a História? Existe superação nesta nova ontologia ao problema levantado? Em outras palavras, teria Heidegger “condição” de refletir este problema nos moldes de seu pensar em círculo uma vez que a História descreve uma transversal pelo tempo visando aos caminhos de uma teleologia não só que a dirige mas que a identifica? Ou será que a filosofia — ou melhor, o “pensar” e o questionamento do pensar — de Heidegger não passa de uma injustificável “alienação” quando colocado em vista deste problema? Esta questão ora colocada é típica daquelas que faz o senso comum? A mesma linha de reflexão sobre a história e o pensamento na/da história inaugurada por Hegel é possível aliar-se ao problema do Ser e todo o seu emaranhado nesta chamada nova ontologia fundamental? Como se dá, se processa, o ser e seu significado em termos de história nesta alusão, se não for entendido senão relacionado com o problema diacrônico e dialético — do tipo hegeliano — do tempo histórico? (1)

(1) A respeito da questão da história e do programa da ontologia de Heidegger a partir da crise da metafísica, o escritor e crítico literário Benedito Nunes, — num conjunto de ensaios a que atribui o nome de O DORSO DO TIGRE — nos apresenta, no capítulo chamado “Os círculos de Heidegger”, a “destruição” da ontologia, isto é, da história da ontologia, descrevendo os caminhos descritos pelo filósofo desde SEIN UND ZEIT.

Para ele esta destruição apresenta dois sentidos, a saber: (1) “o desmascaramento dos pressupostos da ontologia e (2) a superação deles em busca de um modo de pensar que se situe além de todo e qualquer pressuposto” (pág. 79).

Remonta, então, toda a história da metafísica em breve síntese, desde os gregos, Platão, Aristóteles, passa aos posteriores escolásticos: daí, Descartes e a transferência de sua “ruptura” a Kant que aprofunda o problema por ele iniciado; por fim chega à grande síntese dialético-histórica de Hegel.

O que mais nos interessa nesta descrição no presente trabalho é, sobretudo, a — esperada — afirmação de Nunes de que “... o alvo maior da crítica heideggeriana atinge é a concepção de Hegel, segundo o qual todas as doutrinas filosóficas fazem parte, com igual direito, de uma mesma história que desenvolve contradições e que as ultrapassa, tornando-se mais concreta e mais verdadeira em cada um de seus momentos evolutivos” (op. cit., pág. 82); observação esta que se vem enquadrar, bem a propósito, nos problemas levantados por nós há pouco nalgumas perguntas.

Sabemos que em Hegel não existe uma experiência originária da verdade a se substituir. Preocupado que esteve com a totalidade, Hegel, em seu sistema, busca, na realidade, um verdadeiro começo a cujo “final”, as “filosofias” se colocam em direção, mesmo que situadas em angulações diversas. Benedito Nunes nesta lembrança nos convida a uma leitura da INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA de Hegel como base de aprofundamento do problema.

SEIN UND ZEIT pretende, na afirmação do autor, “des-historizar” a ontologia (82) ao tentar desfazer o “círculo mágico” que a História traçou em torno dela, onde reside inclusive a pergunta pelo Ser.

Mas Heidegger, continua B. Nunes, destruindo o círculo histórico, constrói outro (s) círculo (s) tão significativo que é o que chama de “círculo lógico” (pág. 83). Este desmascaramento, acredita, incorre ao mesmo tempo noutro circularismo que é o da “análise existencial” (83) e outros círculos mais a que Heidegger incorre com muita significação para o programa de sua nova ontologia, a saber, por exemplo, também o do método fenomenológico.

3.4.2 — A QUESTÃO DA CIÊNCIA PARA A ONTOLOGIA COMO CONHECIMENTO TÍPICAMENTE ÔNTICO.

A ciência, se vamos agora escavá-la desde suas origens tradicionais no Renascimento, se estabelece, — com seu método e processo, sua linguagem própria, etc. — como saber ôntico, em direção às suas determinações; mas não o ente como tal, o ente visado do ser; apenas o ente determinado, e só !

Não pode ser uma ontologia. Não é, igualmente, uma filosofia, não postula nenhuma doutrina — apesar do espírito cientificista tão em voga a partir da invasão positivista e neopositivista no conhecimento filosófico — nem parece ser um “Seinsenthüllung” (uma descoberta/revelação do ser).

Apesar da ciência também surgir após uma pré-compreensão ontológica do cientista que está “como homem que é”, à procura do dado a ser manipulado como objeto ôntico de conhecimento. Sabe, o cientista, que uma raiz, — para dar um exemplo banal mas pertinente — é uma raiz, e uma raiz como ente como ente dado se apresenta ao homem cientista como ser antes que ela faça ciência em cima do dado apresentado para ser “medido” como ente, apenas ente, seus elementos entitativos e nada mais.

De-Waelhaens, em boa hora, nota que a explicitação de uma compreensão “particular” do ente científico num panorama mais global do conhecimento ocidental, antes pertencente ao panorama da “filosofia pura” como sua tarefa, nos tempos medievais, agora é trabalho desenvolvido pela chamada “filosofia das ciências”, tão em voga em nossos dias.

Sabemos: Nem é preciso ir à metafísica para se criar uma explicitação. Quer seja pelo socorro da metafísica tradicional ou não. Mesmo a grandeza ou a presumível miséria de toda ciência como “mero” sistema de conhecimento não compete a ele refletir. O próprio Wittgenstein, o filósofo que representa a mentalidade científica nos dias de hoje, afirma em seu TRACTATUS LOGICUS-PHILOSOPHICUS: “... quando a ciência tiver resolvido todos os problemas da esfera de sua competência, ainda não tocou sequer em nenhum dos

Depois desta breve análise o autor brasileiro confere o fato de haver por sobre a História Universal em que Hegel se deteve, uma história pré-teorética em/sob “movimentos de existência.” condicionando o movimento geral das idéias de que as possibilidades do pensamento dependem. “A história da ontologia — continua — é, assim, do ponto de vista heideggeriano, precedida por uma ontologia da História. Culmina, pois, num paradoxo, a “destruição das destruições” de Heidegger. Destroí-se a história da ontologia, e constrói-se, no lugar das ruínas, a “ONTOLOGIA DA HISTÓRIA” (pág. 85).

Entretanto, acreditamos que esta circularidade dá-nos a entender como algo necessário em Heidegger. Nela se manifesta — ou quer-se manifestar — o Ser. E é dentro dela que a História também parece-se circunscrever.

grandes problemas da vida" (*op. cit.* prop. 6.52). É lógico que aqui incorremos numa diferença do modo de entender a ciência no mundo moderno — e é desta que parece que Heidegger se detém — e a "ciência" medieval.

Um problema: O "sábio" moderno (cientista, inegavelmente) que constitui o ente, a realidade com o objeto dos seus cálculos, não pode preceder tal constituição anterior de pré-compreensão senão se, doravante, esse ente, essa realidade, é encontrada já estabelecida como imagem, como objeto, — (como "espetáculo científico") — no sentido mais geral da palavra. Todavia, eis o problema que emerge de tal conhecimento, correlativamente a estas camadas de constituição implicam naquelas — do saber prévio — de um sujeito cientista que vai, primeiramente, se "definir" (de-finir/no verdadeiro sentido latino do termo) e se "esgotar" em seu modelamento do objeto desde a função de sua consciência de cientista que não é ela mesma — desse "homo-theoreticus" que vai visar à técnica, o "homo-faber") senão no pensamento de seu objeto e de sua representação.

Daí, o sujeito (agente) humano — lembremos que o animal não pode ser sujeito de maneira alguma — vai-se "definir", existir, para ser mais exato, em função da ciência. Ele mesmo é, enquanto social, psíquico, etc., objeto mesmo da ciência que agora, de certa forma, o engloba e o "aprisiona", esta maravilha das maravilhas que o homem tão bem soubera arquitetar no tempo, na descrição evolutiva de sua presença no mundo. Ele mesmo objeto das chamadas "ciências humanas", portanto, devemos reconhecer, também um não-sujeito.

Independente de estar fundada numa pré-compreensão ontológica no caso ele é, o cientista, inegavelmente, o "sábio" (pág. 100) e se reencontrará em todas as expressões e em todas as realizações da Civilização da ciência e da tecnologia. Tal grau de civilização a que chegamos não deixa, contudo, de "definir" uma espécie de compreensão do ser (pág. 100) e uma época, portanto, da verdade em termos de civilização, "uma peripécia da história da verdade" no complemento que faz o autor (pág. 100).

(O tratamento que Heidegger dá ao conhecimento científico, portanto, um conhecimento explícito, sistematizado, entitativo, apenas e tão-somente dentro da modalidade de conhecimento sobre o ente meramente ente mesmo que precedido por tal pré-compreensão, natural do homem, portanto, também do cientista, neste caráter implícito da compreensão do ser de que até agora discorreremos largamente. Isto, convém mais uma vez ressaltar, está muito bem desenvolvido no capítulo anterior de De-Waelhaens//cf. *op. cit.* pág. 84, sobretudo, § 6 //).

Mesmo assim o problema levantado agora em relação às “peripécias de verdade histórica”, chega a nos colocar em dúvida, se, definitivamente, a civilização, por meio do conhecimento científico, seu sucesso e seu progresso desmedido, não pode, tão bem, chegar a um “suficiente” conhecimento do ser, uma vez que o conhecimento humano parece necessitar ser sistematizado. E mais. Mesmo no caso do conhecimento científico a “contemplação” a admiração do ser existe de certa forma, naquela pré-compreensão natural de que falamos do cientista, e como “coisa humana” talvez não necessite explicitação dado o desinteresse que o mesmo problema determinado do ser representa para qualquer ciência. (1)

Ciência. História. Filosofia. A ciência tratada aqui não é, no fundo, pelo seu círculo evolutivo e sua presença em nossos tempos, antes de tudo, um problema de história ?

A História, por sua vez, Heidegger não a questiona em vista do problema do esquecimento da metafísica tradicional e seu “esquecimento do ser” no programa de sua ontologia fundamental ?

A filosofia, na sua tradição — o problema da lógica etc., — não é questionada em Heidegger pela inclusão de sua original modalidade de pensar a questão do ser ?

Precisamos salientar que não estamos querendo fazer nenhuma apologia destes três problemas dados, mas tão-somente relacioná-los com o problema da pergunta sobre o ser nos moldes heideggerianos, aqui, em vista da relação da verdade & liberdade. Uma e outra igualmente dissimulada, neste modo circular do pensar heideggeriano.

Retornemos à questão: Acontece que o tratamento que De-Waelhaens dá ao problema acima colocado chega a um fato curioso. Diz ele que esta proposição da ciência como tal pode, de resto, inverter-se: “A experiência do homem, do mundo humano e a concepção de ser são inseparáveis” (pág. 100). Um não é causa e o outro efeito e vice-versa, acrescentamos. Não parece esta, uma idéia assaz interessante ?

Não sendo a civilização técnica que engendra a visão do ser que temos descrito, nem esta visão que engendraria, como conseqüência, o mundo em que vivemos, um e outro formam, indissolúvelmente — e isto é importan-

(1) Convém ressaltar que há termos que precisam ser bem entendidos em nosso trabalho. Quando falamos em conhecimento, nunca estamos falando de saber ou sabedoria, assim como em Heidegger pensar e pensamento são duas coisas diversas.

te — como que aquilo que funda o que é fundado, um certo momento da história do homem que “se compreende” como história da compreensão do ser. Esta idéia sugere que a história da compreensão do ser abarca a própria história como pensamento realizado no tempo, seja ou não, nas modalidades do conhecimento científico.

Então a pergunta que fizemos sobre a “condição” de Heidegger — momentos atrás — pensar a/sobre a História, parece mesmo aquele tipo de preocupação dentro dos limites, das determinações daquele tipo de conhecimento fundado e subordinado ao ente, ao objeto, pois, queira ou não, a História pensada se tornaria um objeto de conhecimento ou de uma sistematização de alguma filosofia sobre ela. Mas como o Ser pode-se revelar de outra forma que não nesta ? Novamente voltamos à dificuldade de se abarcar o horizonte total desta compreensão, deste dar-se e ocultar-se do Ser Total ou do ser particular do ente dado ao homem, agora não como sujeito social e histórico, mas como indivíduo.

Esta compreensão do Ser/ser devemos assumi-la, em todo caso, em termos relativos ou absolutos ?

No tocante à liberdade, lembremos que já arredamos os lugares-comuns que nos atravancavam o caminho, sobretudo o daquela liberdade entendida como propriedade do homem/indivíduo. Mesmo assim, já que levamos o tema para o prisma da história, em que sentido a experiência do homem, o mundo e a compreensão do ser são inseparáveis ? Só pelo dado implícito da natureza de tal compreensão ?

4 — CONCLUSÃO NÃO-CONCLUSIVA

Pilatos perguntara a Cristo: “Quid est Veritas ? ”

Cristo respondera com uma presença silenciosa !

O problema surgido dessa relação Verdade & Liberdade em que a essência de uma leva a relacionarmos a essência de outra, pode resolvido nos estreitos liames de um pensar sistemático, de uma análise, ou mesmo nos limites do linguajar do saber ou conhecimento humano ?

Cá entre nós, frente ao problema heideggeriano, ainda não analisamos a questão particular (?) da não-verdade enquanto dissimulação (pág. 39/cap. 6, do nosso texto básico); enquanto errância (cap. 7. pág. 42), etc.

Portanto, parece, temos mesmo é que esperar por uma "iluminação".

Teremos nós, deveras "caminhado" algum passo significativo nesta análise em direção ao Ser ?, ao "Da-sein", ao eis-aí-o-ser, ou, definitivamente malogrados e sua impossibilidade será revelada como conhecimento, como saber, como filosofia ou como ontologia por mais circular e revolucionária que seja ?

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin; SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE (VOM WESSEM DES WAHRHEIT//Trad. bras. Ernildo Stein); 1ª edição; Livraria Duas Cidades; São Paulo, 1 970.

HEIDEGGER, Martin; O QUE É METAFÍSICA ? (WAS ITS METAPHISYK ? //Trad. bras. Ernildo Stein); 1ª edição; Livraria Duas Cidades; São Paulo, 1 969.

MAC-DOWELL, J. Augusto; GÊNESE DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER (Caracterização do modo de pensar do "Sein und Zeit"); 1ª edição; Ed. Herder (e Univers. São Paulo); São Paulo, 1 970.

NUNES, Benedito; O DORSO DO TIGRE (ensaios); 1ª edição; Ed. Perspectiva (Univ. São Paulo); São Paulo, 1 969.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DE-WAELHAENS, Alphonse; PHÉNOMENOLOGIE ET VÉRITÉ; 2eme ed.; Éditions Nauwelaerts; Louvain, 1 965.

LEITURAS DE COMPLEMENTAÇÃO

HEIDEGGER, Martin; DA EXPERIÊNCIA DO PENSAR (trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda); 1ª edição; Ed. Globo; Porto Alegre, 1 969.

HEIDEGGER, Martin; SOBRE O HUMANISMO (ÜBER DER HUMANISMUS) trad. bras. Emmanuel Carneiro Leão; 1ª edição; ed. Tempo Brasileiro Ltda; Rio de Janeiro, 1 967.

MARZOA, Felipe Martínez; HISTÓRIA DE LA FILOSOFÍA (Filosofia moderna e contemporânea); vol. II, Col. Fundamentos 22; Ediciones Istmo; 1ª edição; Ed. Ed. ISTMO LTDA; Madrid, 1 973.

PANDOVANI, Umberto e Luís Castagnola; HISTÓRIA DA FILOSOFIA; (com o estudo: "O problema da Hist. da Filosofia; do Prof. Arthur V. Veloso); 10ª Edição; Ed. Melhoramentos; São Paulo, 1 974.

SCIACCA, M. Federico; LA FILOSOFIA NEL SUO SVILUPO STORICO; (A filosofia em seu desenvolvimento Histórico); 12ª edição; Ed. Cremonese; Roma, 1 970.

BACHELARD E HEIDEGGER: A SITUAÇÃO DAS CIÊNCIAS

Constança Marcondes César

Não há, nos textos de Bachelard, uma classificação explícita das ciências. Tentaremos descobrir a sua situação, a partir da sugestão feita por Ginestier (*), interrogando a obra do epistemólogo.

Três pressupostos bachelardianos orientarão a busca:

a) nem todas as ciências se encontram no mesmo nível de evolução epistemológica. Em conseqüência, nas várias ciências, ocorre uma pluralidade de filosofias e de métodos, não exclusivos, mas igualmente aceitáveis, na medida em que respondem a diferentes modos de abordar o real. Essa pluralidade filosófica e metodológica expressa um conhecimento aproximativo do objeto: “ (...) o espírito científico só pode progredir criando métodos novos (...). Os conceitos e os métodos são funções do domínio da experiência; todo pensamento científico deve mudar diante de uma experiência nova (...)” (1). “A reflexão filosófica, quando se exerce sobre o pensamento científico, não deve ter por objetivo julgamentos de caráter geral, válidos para todas as ciências. Com efeito, as ciências contemporâneas são filosoficamente muito diferentes umas das outras. Estão longe de se encontrarem no mesmo nível de racionalidade (...)” (2);

b) há uma dualidade no sujeito cognoscente: o homem **diurno**, que utiliza a **razão** como instrumento da ciência. É o sujeito da consciência clara, que busca a verdade rompendo com o conhecimento vulgar e superando obstáculos epistemológicos. E o homem **noturno**, que pela **fantasia** e **imaginação** se instaura no mundo e o apreende através da poesia. Esta dualidade aponta a complementaridade entre a ciência e a arte, que o sujeito cognoscente realiza em si mesmo e cuja projeção objetiva constitui o ideal do saber em nosso tempo:

c) a relação entre o sujeito e o objeto é dinâmica. Desse dinamismo básico decorre uma intersecção entre as ciências, as ciências e a filosofia, as ciências e a poesia.

A relação entre a arte e a ciência dá-se através da psicanálise do conhecimento objetivo.

(*) *Pour Connaitre la pensée de Bachelard*, Paris, Bordas.

(1) Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P.U.F., pág. 134.

(2) *Id*, *L'Engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., pág. 89.

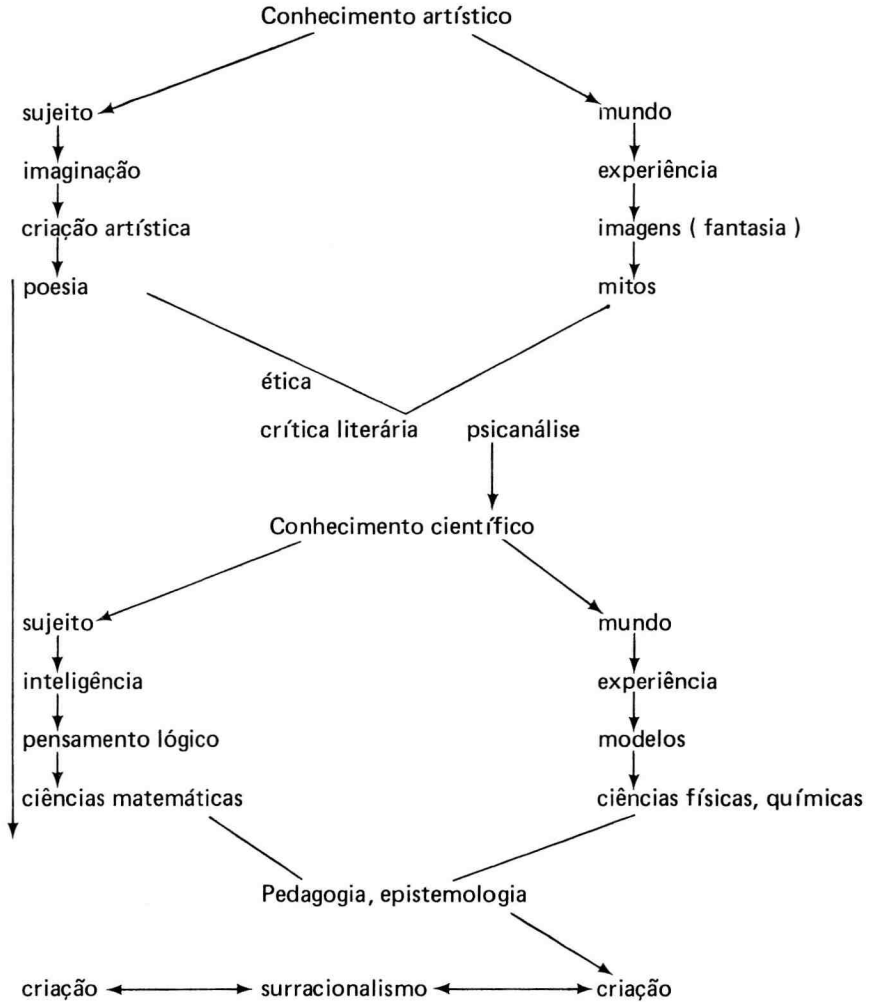
A situação das ciências inspirada em Bachelard implica, portanto, uma antropologia que afirma determinada estrutura da consciência humana como suporte para as alternâncias entre a abordagem poética e científica do mundo. Esta alternância entre imaginação e razão não implica uma história irreversível; como só podemos conhecer cientificamente “aquilo, em torno do que sonhamos”, há sempre um resíduo de poesia em toda abordagem científica. A poesia torna o mundo nosso, familiar, pátria humana. Emerge de um inconsciente cósmico, do qual se enraíza. A valorização poética do objeto, empregando a imaginação e a fantasia, às vezes deturpa o conhecimento rigoroso; mas não é possível abandoná-la completamente. A poesia é a expressão do lado **noturno** do homem; é a linguagem através da qual o **esprit de finesse**, invenção, criação se expõe ao homem. Abandoná-la, é perder a dimensão humana, cortar as raízes do homem no mundo. Criticar as suas contribuições, traduzir sua verdade simbólica e seu impulso no âmbito da razão; essa, a tarefa do filósofo. “Os eixos da poesia e da ciência são, inicialmente, opostos. Tudo que a filosofia pode esperar é tornar complementares a poesia e a ciência.” (1).

Obedecendo à direção apontada por Bachelard, procuraremos estabelecer essa complementaridade, expondo o lugar das ciências e da arte no conhecimento humano.

O conhecimento do mundo é, inicialmente, poético. O animismo e o empirismo das experiências originárias atestam a presença de imagens e a relação dinâmica do homem com o mundo.

(1) Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, pág. 10.

Esquemáticamente, temos:



A relação estabelecida pela psicanálise, ética e crítica literária entre o sujeito e o mundo, no âmbito da criação artística é retomada pela pedagogia e epistemologia, no âmbito do conhecimento científico, evidenciando o seu caráter criador e intuitivo.

O dinamismo do conhecimento científico é explicado pela análise genética dos seus conceitos e teorias. A ordem genética da constituição das noções científicas parte do realismo ingênuo, passando pelo **empirismo** até chegar às diferentes gradações do **racionalismo** — desde a sua forma clássica (do tipo cartesiano) até o **racionalismo discursivo** ou crítico (surracionalismo bachelardiano).

Por isso, uma única filosofia não pode dar conta do espectromocional existente nas teorias científicas: “(...) é necessário agrupar todas as filosofias para podermos ter o espectromocional completo de determinado conhecimento” (1).

A pluralidade das ciências supõe um pluralismo filosófico, epistemologias regionais. Seu objetivo é “curar o espírito dos seus sonhos” (2) e descobrir “a ação de valores inconscientes na própria base do conhecimento empírico e científico” (3).

A compreensão das ciências, por Bachelard, tem méritos indiscutíveis:

a) oferece uma visão unitária do saber humano apontando a complementaridade entre a ciência e a arte;

b) aponta o caráter dinâmico do conhecimento, o que nenhuma epistemologia que se pretenda contemporânea pode ignorar.

Neste sentido, dá um primeiro passo na direção que afirma o papel do homem como um todo na constituição do conhecimento.

Sua visão é, contudo, antropocêntrica. E, por isso não consegue superar as crises da filosofia, quando esta se defronta com perspectivas antinômicas a respeito da significação e destino do homem;

c) A unidade do saber está fundada na atitude criadora do homem perante o real. Este impulso criador, originariamente poético, persiste nas frentes avançadas da ciência, sob a forma de descoberta científica. A partir

(1) Gaston Bachelard, **La philosophie du non**, Paris, P.U.F., pág. 49.

(2) id, **La psychanalyse du feu**, Paris, Gallimard, pág. 14.

(3) Id, *Ibid.*, pág. 23.

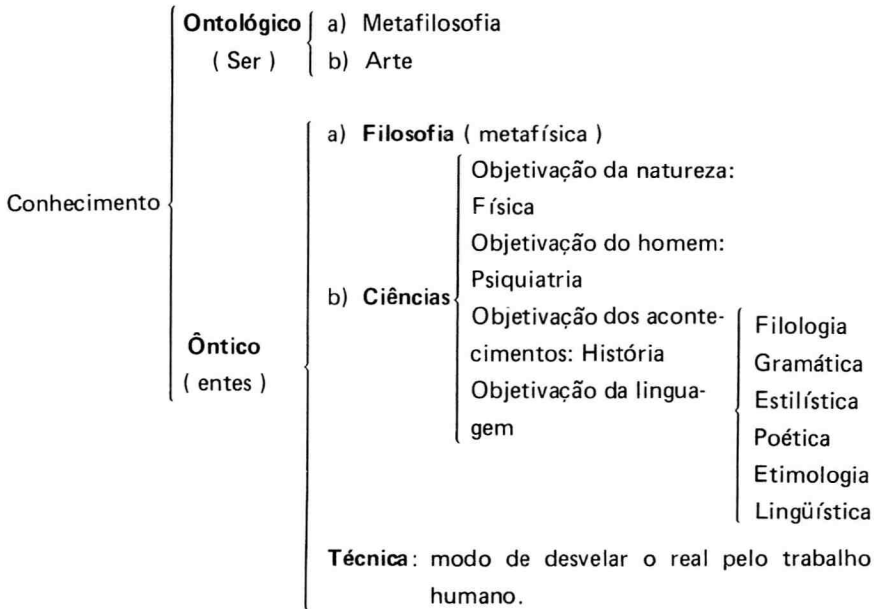
deste momento, poesia e ciência emergem como indissociáveis, o que leva Bachelard a dizer que “a ciência é a estética da inteligência”. A poesia, entendida como **poiesis**, é prioritária à ciência — entendida como sistematização do conhecimento. Uma mesma fonte gera a poesia — abordagem fantástica do mundo, recriação do mundo pelo sonho e pela beleza; e a **ciência**, reconstituição, construção do mundo, pela inteligência. É um **surracionalismo** que dá acesso ao homem a uma **supra-realidade**.

A tentativa de apontar a unidade do saber, ultrapassando as crises do pensamento filosófico antropocêntrico, emerge em **Heidegger**. O exame da situação das ciências, nesse autor, apresenta dificuldades semelhantes às que encontramos no estudo de Bachelard. A questão do significado o valor da ciência aparece em diferentes obras de Heidegger, mas não existe um texto único em que o pensador tenha abordado exaustivamente o assunto. A epistemologia heideggeriana propõe uma prioridade do ontológico sobre o ôntico, apoiada numa prioridade metafísica do ser em relação ao ente.

A célebre oposição entre o Ser e o ente, apontada na **Introdução à Metafísica**, serve de fundamento para a divisão do conhecimento. Podemos distinguir: o **conhecimento ontológico**, que se refere ao **Ser** (entendido como fonte originária de todo o saber). Fazem parte deste conhecimento a **poesia** e a **metafilosofia**.

O outro tipo de conhecimento a que Heidegger, se refere (*) são as **ciências ônticas**, que abrangem: a **filosofia** ou metafísica, como tal entendida depois de Platão e Aristóteles, até nossos dias: ciência que se refere ao homem, ao mundo e a Deus, buscando as essências; **as ciências que tratam da objetivação da natureza** (física), **da objetivação do homem** (psiquiatria), **da objetivação dos acontecimentos** (história), **da objetivação da linguagem** (filosofia, gramática, estilística, poética, etimologia, lingüística) e **as ciências técnicas**.

(*) Heidegger, “Science et Meditation”, in **Essais et Conférences**, Paris, Gallimard.



O projeto da unidade do saber, em Heidegger, aparece relacionado com a tragédia grega (*). Como os trágicos antigos, Heidegger procura referir o homem a uma dimensão meta-humana, a um saber mais abrangente que o científico, — porque poético — recuperando o sentido originário do **logos** que não indica a razão discursiva, mas a atividade criadora, **poiesis**. Tal projeto pretende superar a ruptura entre Ser e Pensar que teria ocorrido a partir da decadência da civilização grega, dominando a partir de então, toda a história do pensamento ocidental.

A concepção do conhecimento sugerida por Heidegger pretende ultrapassar a crise dos humanismos. É uma reflexão que propõe a ultrapassamento da perspectiva intramundana e antropocêntrica das filosofias atuais, buscando um ponto de referência que possibilite criticá-las e apontar soluções novas.

(*) Heidegger, introdução à metafísica, cap. IV, subitem "Ser e Pensar", RJ, Tempo Brasileiro.

Bachelard e Heidegger convergem em pontos essenciais: ambos indicam um caminho para a unificação do saber, que não é apenas científico, mas também metafísico e poético. Ambos afirmam a prioridade da **poiesis** em relação à ciência, bem como a sua aproximação dinâmica como condição do crescimento do saber. Ambos nos falam de uma antropologia poética, que supere os estreitos limites da razão discursiva e abra o homem a um surracionalismo, a uma surrealidade na qual o meta-humano se faz presente através da beleza.

HEIDEGGER: METAFÍSICA E EDUCAÇÃO

Maria Luiza Andreozzi da Costa

“Filosofia — o que assim denominamos — é apenas o início do movimento da Metafísica, pela qual chega a si mesma e às suas tarefas **explícitas**. E a filosofia só se põe em movimento por uma **inserção** específica da minha existência própria nas possibilidades fundamentais da realidade humana no seu conjunto” (Heidegger). (1)

A Educação diz respeito ao aperfeiçoamento constante do homem, num processo de libertação. É responsável, portanto, pela realização do homem enquanto ser vivente, pois lhe dá condições para delinear suas características particulares de atuação no mundo, através das experiências que lhe fornece. Precisamos analisar, então, como ocorre ou pode ocorrer este processo de educação, mas, convém que analisemos antes a situação e as possibilidades do homem.

Para levarmos em consideração o homem e suas possibilidades, temos antes de considerar o que é o homem, qual a realidade existencial desse homem, quais seus envoltimentos.

O homem vive dentro de um contexto existencial que é somente seu, e específico, o lugar onde nasceu, o que sofreu durante a infância, e assim por diante. Aos poucos, durante o desenrolar de sua vida, as experiências pelas quais passou vão-lhe delimitando um contorno, vão encurralando-o para um canal que passa a ser seu único modo de vida, sua única perspectiva, e aí dentro dessa perspectiva é que o homem irá viver. Esta perspectiva não foi a que o homem abraçou livremente, mas pelo contrário, aquela na qual as circunstâncias o enquadraram. O homem, por sua vez, permitiu por uma existência não consciente, não ativa (2), que as arestas do quadrado se fechassem, e agora ele está lá dentro. O polígono se fechou e o homem se encontra numa situação de prisioneiro, numa situação de **envolvimento**. Nesse estado o homem não é capaz de

(1) Heidegger — O que é metafísica — pág. 44.

(2) Ativa no sentido de o próprio homem traçar seu contorno.

realizar-se e de encontrar **seu** caminho, o caminho que lhe permitirá atingir **sua** finalidade. Em geral esse é o estado do homem, estado de inconsciência pelo qual ele próprio não se reconhece, não reconhece o mundo, nem as coisas do mundo que o cerca. O homem aqui vive uma existência não autêntica, que ele não assumiu. Há necessidade que ele passe da existência não autêntica para a existência autêntica.

De acordo com Heidegger, a passagem para a existência autêntica só será possível através do sentimento de **angústia**. O homem vivendo numa situação não autêntica, que ele não assumiu, sentir-se-á **oprimido**, possuirá o sentimento da angústia perante a situação em que está envolvido. A angústia produz um recuo entre o homem e seu conjunto, sua realidade. Nesse recuo o homem vê diante de si a realidade humana em que está inserido, **ele percebe seu envolvimento**, porque a angústia o deslocou de seu envolvimento de sua realidade-humana, operando um corte entre os dois, colocando o homem no Nada (Neant).

Partindo daí **o homem vai interrogar o Nada em que está colocado**. Suspendendo-se no Nada, o homem, (realidade humana, ser-aí), está sempre além do ente em sua totalidade, pois a essência no Nada originariamente nadificante consiste em conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal. No nada o homem percebe seu ente (este no qual ele mesmo está envolvido), e mantém relações com este ente. Considerando o ser-aí além do ente, mantendo relações com este ente na busca de seu ser, da sua essência, designamos a **transcendência**. “Se o ser-aí nas raízes de sua essência não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: Se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do Nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente, portanto consigo mesmo. Sem a originária revelação do Nada não há ser-em-si-mesmo, nem a liberdade” (3). “O estar suspenso do ser-aí dentro do Nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (4) “O ultrapassar do ente acontece na essência do ser-aí, onde a essência do ser do homem (ente) é revelada. Nisto reside o fato de que a Metafísica pertence à Natureza do homem”. (5) A relação do homem (ser-aí) com o ente (transcendência) se realizará no mundo, sendo cada momento para o homem a totalidade de seu projeto, que se encontra assim produzido pelo homem mesmo, diante de si. Desse modo o homem toma consciência de si como existente, ultrapassando (transcendendo), a situação na qual se encontra. “O

(3) Heidegger, **O que é a Metafísica**, pág. 35.

(4) **Ibidem**, pág. 39.

(5) **Ibidem**, pág. 43.

mundo torna-se para o homem um pro-jectar originariamente nas próprias possibilidades no sentido de que estando no meio do ente ele poderá manter relação com este ente. A história desse projeto que se esboça para além do ente, deste projeto no qual se temporaliza o ser do homem, é isto, o ser no mundo. Que o homem transcende significa dizer: na essência de seu ser o homem é configurador dum mundo, e configurador num sentido múltiplo: ele faz com que o mundo se historialize, ele se dá com o mundo uma figuração original que, por não ser expressamente compreendida, não deixa de desempenhar o papel duma pré-figuração para todo o ente manifesto, ao qual pertence ele próprio, o homem, a cada momento. O mundo é, pois, aquilo no qual e pelo qual o homem revela o ser do ente (ser do próprio homem), ou seja, dá sentido ao ente na medida em que o insere no seu projeto; com efeito, o mundo é, em última análise, o projeto-humano.

A filosofia desencadeia a Metafísica. A filosofia como advinda de uma reflexão, de um interrogar do homem quando situado no nada de sua realidade-humana pela angústia; a filosofia penetrando na totalidade dessa realidade-humana, encarando os envoltimentos do homem, as limitações, os encuralamentos que o condicionam, avaliando tudo isto e dando consciência ao homem desta realidade porque descobre o véu que envolvia esta realidade, põe em marcha a Metafísica, porque dará ao homem condições de transcender, buscando o ser, a essência do seu ente, elaborando seu projeto; assim, a filosofia tomará consciência da sua própria tarefa, de acordo com Heidegger, tarefa ontológica, que se refere ao ser, que busca o ser.

A Educação, por outro lado, é considerada como o meio pelo qual o homem vai aprimorando sua finalidade existencial através da combinação das experiências que lhe vão sucedendo. Através de algumas condições, que a educação vai desenvolver tais como: cultura, espírito crítico etc., é que o homem irá adquirir capacidade de discernimento para assumir sua existência.

O homem que não encontra sua essência, e não assumiu consequentemente sua existência, apresenta-se como que aprisionado em seus envoltimentos. Este homem está vivendo a vida que não é a sua, é a vida de todos. Ele trabalha não podendo dizer eu trabalho, porque não assumiu o trabalho, aceitou a situação do trabalho sem questionar se esta seria a forma de elaborar seu projeto. Vive uma vida alienada para com a **sua vida**. A Educação atingindo esse homem deverá promover seu des-envolvimento, sua liberação dos condicionamentos que o impedem de **ser**, deixando-o apenas como **ser-aí, realidade-humana**. A liberação somente existirá quando o Nada em que esse homem vive lhe

for revelado através do sentimento de angústia, quando o homem questionar no Nada sua realidade, a realidade-humana, elaborando seu projeto na busca do ser, de seu ser, de sua essência, da essência do ente; acontecendo aqui a transcendência. Nesta transcendência o homem poderá projetar-se, viver seu projeto, aquele que é especificamente seu, que assumiu a partir de sua existência. Elaborando o seu projeto, elaborará o mundo. Isto é possível porque a filosofia permitiu que ele estabelecesse contactos, porque ela o introduziu na Metafísica onde o homem passa a ser.

Vemos que este des-envolvimento é possível, quando o homem alienado e não autêntico, passa a sentir angústia diante de sua existência, vendo que aquela existência para ele era Nada. A angústia lhe revela o Nada, e no Nada ele passa a questionar sua existência. Através do questionar, e da elaboração do questionar pela filosofia, o homem passará a ser. Este é o ponto principal da passagem da existência não autêntica para a existência autêntica. Aí é que a Educação deverá agir, provocando angústia no homem diante da alienação da cotidianidade, da opressão ao seu ser. A Educação pode provocar angústia, provocando no homem uma percepção da realidade-humana, fazendo-o questionar essa realidade-humana, que é o próprio homem enquanto ser-aí. Através do questionamento filosófico o homem irá mergulhar, em sua realidade humana para conhecê-la, avaliá-la segundo suas possibilidades fundamentais e realizar a sua tarefa, a tarefa da filosofia, a tarefa do homem, que é a de se introduzir no Ser, transcendendo na Metafísica, atingindo sua finalidade e deixando para o homem ser na Metafísica, de onde deverá continuar sua existência autêntica após ter-se descoberto.

Mas, a possibilidade de a educação atingir sua finalidade existe, se houver um trabalho voltado para estas perspectivas, no momento de concretizar a educação. É preciso, então, que a educação, ao buscar a forma de se concretizar, isto é, ao buscar sua **metodologia**, esteja centralizada numa perspectiva de aperfeiçoamento, de libertação do homem, e conseqüentemente engajada na filosofia.

O que observamos, entretanto, é um divórcio entre a finalidade da educação e os meios para sua concretização. A metodologia da educação; — do ensino-aprendizagem, utiliza atualmente técnicas dinâmicas e variadas, mas vazias de substância no que diz respeito a uma abordagem coerente do homem. De outro lado, também observamos uma dispersão e falta de continuidade na utilização das técnicas de ensino-aprendizagem, uma vez que sua variação existe pelo ato de variar, em função da moda, ou em função da monotonia

que a constância delas pode trazer tanto para professores. Noutra ângulo, observamos que a falta de reflexão reinante nas instituições educacionais conduz a uma falta de conhecimento da essência da realidade, o que gera a situação anterior e faz com que algumas técnicas mais substanciosas se percam em nosso terreno, pois na prática tornam-se desvinculadas da proposição inicial, e nem chegam a sofrer as adaptações necessárias quando possível. Nessa dispersão ganham terreno as práticas pedagógicas “objetivas” decorrentes da tecnologia do ensino, como a instrução programada, sem que saibamos sejam elas as adequadas para que o nosso homem encontre seu ser, sua essência, através do conhecimento da sua realidade humana, de seus envolvimento, da sua limitação, e supere estas condições libertando-se e elaborando seu projeto.

Neste momento surge a proposição de uma metodologia para a educação que vise à busca do ser.

Na medida em que estamos cercados e limitados na condição de ser vivente aqui, precisamos sair dessa condição para identificarmos a nossa essência e o nosso projeto. Nesta abordagem metodológica o diálogo professor-aluno passa a acontecer noutra dimensão, na busca do ser e não do ter. A busca do ter, como ocorre, oprime cada vez mais o homem na limitação da inconsciência, da alienação, da condição de ser-aí, realidade humana. O diálogo professor aluno deve deixar o conteúdo acadêmico e vazio, passando para o conteúdo da existência. Abordando a existência, a educação terá mais condições de encontrar na sua essência, o homem; porque professor e aluno também estarão buscando a sua essência, estarão transcendendo, e talvez aí consigamos delinear nossa realidade e o projeto que emerge dela, para uma atuação verdadeiramente educacional.

POR UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NA FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO

João Francisco Duarte Júnior

I

A grande questão colocada atualmente no centro de toda discussão sobre o conhecimento humano diz respeito à interdisciplinaridade, ou seja, a relação entre as diferentes formas de acesso à realidade. De que maneira diversos ramos da ciência podem-se enriquecer mutuamente, permitindo-nos uma visão mais abrangente dos fenômenos? Ou, mais longe ainda, de que maneira a ciência pode relacionar-se com outras formas do saber (como, por exemplo, o "saber estético"), numa relação de compreensão mútua?

Não pretendemos aqui responder a tais questões, por demais abrangentes, mas nossa proposição é a de tentar verificar que tipo de "troca de informações" pode ser obtida entre uma ciência particular, a psicologia, e um ramo da filosofia: a antropologia filosófica.

Desde que o homem é homem podemos afirmar que sua tarefa tem sido entender de si e do mundo, dando sentido à sua existência. O conhecimento humano é sempre uma tentativa de compreender a vida, que subjaz antes de qualquer formulação. Existe uma vida, vivida, sobre a qual o homem se volta, pensando, formulando "modelos" (teorias) para tentar compreendê-la. Podemos afirmar que essa volta sobre o "vivido" (como o chamava Husserl) se dá de quatro maneiras básicas: a religião, a arte, a filosofia e a ciência. Todo discurso humano se reduz, em última análise, a esses quatro ramos do saber, **que são distintos e não se subordinam uns aos outros.**

Na aurora do homem, é de supor que arte e religião não se distinguíssem, constituindo um único modo intencional. Igualmente, filosofia e ciência por muito tempo foram unas e só bem recentemente (séculos XV – XVI) separaram-se em ramos distintos do saber. É com Descartes e Galileu que se iniciam, respectivamente, a filosofia e a ciência modernas.

Essa separação visou, basicamente, constituir um ramo do saber (a ciência), que se colocasse como um saber universal. Isto é, que suas

verdades fossem válidas para qualquer sujeito em qualquer parte do mundo, não sofrendo variações segundo o enfoque deste ou daquele indivíduo (como na filosofia). Instaura-se aí o método experimental e o conceito de objetividade: o conhecimento **objetivo** independe do sujeito (experimentador), e pode ser obtido aqui ou na China, bastando que o rigor do **método** seja mantido. Assim, a ciência, para manter sua proposta objetividade, foi progressivamente fracionando os objetos de seu estudo (o homem e o mundo), no sentido de que, delimitando-se o campo, um conhecimento mais profundo e verdadeiro seria obtido. As ciências da natureza se compartimentaram: física, química, geologia, astronomia, etc.; as do homem seguiram-lhes os passos: sociologia, psicologia, medicina, etc.

Em fins do século XIX, início do XX, Husserl, matemático e filósofo alemão, levantou a voz para duramente criticar as ciências, pervertidas pelo que ele chamou de "objetivismo". A crítica deste filósofo atinge justamente os pilares sobre os quais a ciência se apoiava: a objetividade e o método.

Em primeiro lugar, diz ele, a ciência não pode se esquecer que está apoiada sobre a vida. Ou seja, ela é um voltar-se para a vida, no sentido de compreendê-la. Como se dá essa volta? Através do método: existe um objeto que desejamos conhecer; construímos um método para chegarmos até ele e então, a partir dos dados obtidos, elaboramos um modelo (uma teoria) que reproduza (explique idealmente) este objeto. (1) O que se verificou, porém, é que estas idealidades (teorias) deixaram de ser vistas como modelos (em último caso construídos por alguém) e adquiriram status de verdades últimas. Isto é, passou-se a ver as conclusões das ciências como as verdades da vida, e não como modelos ideais (no sentido de idealizados) para sua compreensão. É a isso que Husserl chama de objetivismo: tomar a construção ideal pelo mundo verdadeiro.

E é justamente devido à esse objetivismo que podemos criticar o lugar ocupado hoje pela ciência no mundo ocidental: ela tornou-se uma nova religião e os cientistas nossos novos profetas. Acreditamos ser o conhecimento científico o único verdadeiro; só aceitamos as verdades cientificamente demonstradas. Porém devemos lembrar que, segundo o explicitado acima, **a verdade é função do método**, do instrumento que usamos para conhecer o objeto. Há dois mil anos era **verdade** que a terra era plana e hoje, em função de nossos novos

(1) Tomemos como exemplo a geometria (euclidiana): não existem, na natureza, círculos e retas perfeitos; porém construiu-se estas formas ideais que nos permitem operar sobre formas concretas, "mais ou menos" circulares e retilíneas. Cf. André Dartigues, "O Que é a Fenomenologia?", Rio de Janeiro, Eldorado, 1 973, pág. 75.

métodos, é **verdade** que ela é esférica. Se, dentro da própria ciência a verdade deve ser relativizada, ela o deve ser ainda mais se tivermos em mente que a ciência não é a única forma de voltar-se compreensivamente para a vida. A filosofia, a arte e a religião também o fazem, segundo métodos (ou formas intencionais) diferentes. O poeta (Vinícius de Moraes) diz: "A lua volta de flanco / Eriçada de luxúria / O poeta, aloucado e branco / Palpa as nádegas da lua." Ao passo que o cientista afirma ser a lua um planeta satélite da terra, formado de areia e rochas, com determinada órbita, etc., etc. Onde a verdade: nas rochas ou nas nádegas da lua ? Acreditamos que nas duas. A ciência não pode, desta forma, se superpor às verdades de outros ramos do conhecimento e vice-versa.

II

Centralizemos agora nossa discussão em torno das ciências ditas humanas. Como afirmamos atrás, as ciências fracionaram seu objeto e, assim, ao estudar o homem cada disciplina ficou com uma "fatia" sua: a biologia estudando-o enquanto organismo vivo, a sociologia enquanto ser comunitário, a psicologia enquanto ser dotado de um "mundo interior", etc. Todas buscam compreender o homem através de determinados aspectos que este homem apresenta: ser biológico, ser de relação, ser dotado de "interioridade", etc. O que deve ficar claro, porém, é que nenhuma dessas disciplinas pode pretender esgotar o assunto, isto é, pretender "explicar" o ser humano; justamente porque são visões parciais do fenômeno global (homem). Uma imagem nos auxiliaria aqui: suponha-se o homem como um prisma e cada uma dessas disciplinas olhando para cada uma de suas faces; nenhuma delas poderia, a partir do que vê, supor que conhece o todo, nem tentar captar o todo só a partir do que vê.

Cabe aqui, uma primeira crítica à maneira como se ensina ciências (especialmente humanas) em nossas universidades: de maneira geral não se dá ao estudante a visão de que o ramo de estudo que ele abraçou é só uma visão **parcial** do fenômeno (humano). E daí decorre, freqüentemente, uma distorção em sua formação: forma-se indivíduos que se arvoram conhecedores do homem (e não de apenas uma parcela sua). Cumpre-nos notar, a partir de nossa experiência pedagógica, que com maior freqüência encontramos entre os psicólogos esse tipo de visão: do alto de seu orgulho e de seu diploma se sentem podendo explicar e compreender cada ação e pensamento da humanidade, bastando para isso utilizar-se de seus modelos teóricos. (Uma pergunta insidiosa:

saberá, o portador dessa visão, tanto de si quanto afirma conhecer do homem ? Afinal ele é um membro dessa espécie).

Limitemo-nos agora à psicologia, tema central deste trabalho. Notamos, mesmo dentro desta ciência específica, que o conhecimento não é unívoco, isto é, existem tendências e enfoques diferentes na compreensão do “homem psicológico”. Diferentes “escolas” consideram diferentemente seu objeto de estudo, e entre elas fica o estudante, perdido, sem conseguir conciliá-las, sem perceber suas diferenças e semelhanças de base. Este estudante acaba, frequentemente, adotando uma ou outra como “verdadeira” a partir de simples gostos pessoais, sem um trabalho sério de reflexão. E esta é a nossa segunda crítica: tal trabalho reflexivo, na grande maioria das vezes, não é efetuado porque a estrutura do curso não lhes fornece os instrumentos necessários: uma filosofia crítica das ciências e uma antropologia filosófica.

Isso porque por detrás de cada “corrente” em psicologia subjaz uma filosofia, uma visão de homem, que determina seu enfoque e seus métodos. A **grosso modo** podemos notar que as ciências do homem têm apresentado duas tendências gerais, distintas no método e, conseqüentemente, na visão de seu objeto; uma delas considera o homem como uma coisa entre as coisas do mundo e, portanto, devendo ser estudado a partir dos métodos das ciências naturais, enquanto que para a outra, sendo o homem um ser que transcende a si mesmo (fazendo ciência, arte, etc.), devem ser buscados métodos próprios para seu estudo. Isto se verifica, por exemplo, na sociologia (teorias críticas x teorias analíticas) e na história (visão dialética x visão analítico-estruturalista). (2) Na psicologia, também de maneira geral, podemos confrontar o behaviorismo, que atua nos limites do método das ciências naturais, com as outras escolas. (3)

Assim, uma abordagem filosófica à psicologia nos remeteria às filosofias que servem de base às suas diferentes “linhas”. E aí, muito mais fácil seria o trabalho do estudante, que tendo uma visão do tronco das ciências psicológicas não se emaranharia em seus galhos e ramos. É necessário que esta visão esteja presente nos organizadores dos cursos de psicologia, para que possam fornecer aos alunos um tecido consistente da matéria, e não simples retalhos, colocando sobre seus ombros a incumbência de alinhavá-los numa colcha, muitas vezes desarmônica e desconexa.

(2) Cf. Francisco Taborda S.J., “Filosofia e Ciências Humanas”, in Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXVII, fasc. 106, 2º trimestre de 1977, pág. 119 e ss.

(3) Como afirmamos trata-se de uma divisão a grosso modo. Ao lado do behaviorismo nota-se, mais recentemente, a influência do estruturalismo, que apoiado numa visão de homem semelhante á do positivismo (pai filosófico dos comportamentalistas) já se infiltrou inclusive nas hostes psicanalíticas (vide Jacques Lacan).

III

Pelo exposto concluímos da necessidade de uma filosofia crítica das ciências em nossas universidades, especialmente nos cursos de psicologia. Porém o trabalho reflexivo não terminaria aí, pois ao questionarmos filosoficamente as ciências deparamo-nos com uma questão básica, da alçada de uma antropologia filosófica: quem é, finalmente, este homem, que faz ciência, filosofia, arte e religião, dando um sentido à sua existência? Ou seja, o que é ser homem?

Esta questão deixou de ser colocada, na grande maioria das linhas da psicologia, que em suas bases metodológicas se orientam para um estudo de **fatos**. (4) Isto é, parte-se de fatos isolados (como a emoção, a inteligência, a percepção, etc.), que são estudados neles próprios, sem que mantenham ligações entre si. (Que ligação mantém, por exemplo, o conceito de complexo de Édipo e o de esquema corporal?) Tal fracionamento é oriundo de uma visão analítica da ciência, que para compreender o objeto, divide-o em "partes constituintes", na esperança de que conhecendo-se as partes saiba-se do todo. Ora, o todo é sempre mais que a simples soma das partes. Novamente uma imagem nos auxiliará: suponha-se o todo como um castelo de cartas; podemos retirar carta por carta e estudar cada uma minuciosamente; ao final obteremos, se juntarmos todas elas, um simples baralho empilhado, e não mais um castelo. Desta maneira, cada novo fato psicológico, dissecado e analisado, se colocaria como um nove no final da dízima 0,999..., numa inútil busca da unidade.

É necessário ir além dos fatos, buscar o que **significam** numa **estrutura** complexa, que é o homem. Tomemos a emoção como exemplo. O psicólogo pode estudá-la isoladamente, através de experimentos e alterações patológicas, relacionando-a com reações corporais, comportamentos e estados de consciência. Porém a pergunta fundamental fica esquecida: o que **significa** a emoção na realidade humana? Se perguntarmos a um físico por que os corpos se atraem segundo a lei de Newton ele responderá que não sabe. Se perguntarmos ainda o que **significa** esta atração ele responderá que não significa nada, que é apenas um fato constatado. Da mesma forma o psicólogo dirá que a emoção existe, mas que ele não faz idéia do porquê nem do que isto significa.

Ora, antes de tudo é preciso buscar-se o significado da emoção. A emoção enquanto modo existencial da realidade humana, enquanto uma das

(4) Nossas idéias, expostas a partir daqui, se apoiam no texto de J. P. Sartre, "Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica", publicado como introdução ao seu "Esboço de Uma Teoria das Emoções", Lisboa, Ed. Presença Ltda., 1972.

maneiras do ser humano relacionar-se com o mundo. Ela não é apenas um fato dentro da realidade humana, mas antes, “a própria realidade humana realizando-se sob forma de emoção” (Sartre).

Assim, anteriormente ao estudo de fatos, faz-se necessária uma visão global do fenômeno humano, numa busca do sentido que estes fatos possuem dentro do todo. A psicologia, como afirma Sartre, deve se empenhar no estudo do homem **situado** (no café, na família, na guerra, etc.), tendo por base uma explicitação do que significa homem, mundo e estar no mundo, tarefa essa que deveria empreender de mãos dadas com uma antropologia filosófica.

É realmente perigosa a formação do psicólogo da maneira como vem sendo feita entre nós. A psicologia, como vimos, é uma simples “fatia do bolo humano” que, pela forma fatual e fracionária como está sendo empreendida em nossos cursos, corre o risco de tornar-se simples migalhas sobre os cadernos de nossos futuros psicólogos.

“R. MAY E A ANÁLISE EXISTENCIAL”

Katalin Aniko Hellek

I – ANTECEDENTES DO MOVIMENTO EXISTENCIAL EM PSICOLOGIA

“Quando se coloca a questão da verdade numa forma objetiva, nossa reflexão dirige-se objetivamente para a verdade, como um objeto com o qual está relacionado o sujeito cognoscente, mas a reflexão não se fixa na relação mas sim em saber se é verdade o objeto ao qual se diz relacionar o cognoscente. Somente no caso em que esse objeto seja verdadeiro estima-se que o sujeito está na verdade. Quando a questão da verdade se coloca subjetivamente, a reflexão orienta-se subjetivamente para a natureza da relação do indivíduo; somente se o modo dessa relação for verdadeira, o indivíduo estará na verdade, ainda que estivesse relacionado a um objeto que não é verdadeiro”.

Kierkegaard.

Geralmente, Martin Heidegger é considerado como o fundador do pensamento existencialista contemporâneo. Outros nomes, como os de Kierkegaard e de Nietzsche, também são incluídos nesta corrente de pensamento. Preocupavam-se com temas como a ansiedade, o desespero e a alienação do homem de si mesmo e da sociedade. Foram profetas que previram o rumo que o ser humano iria tomar numa sociedade industrial de massa.

A segunda metade do século passado foi uma época de crise marcada por um período de transição cultural e intelectual, firmando-se cada vez mais o industrialismo. Nesse esquema, o homem foi-se tornando um autômato que nunca se vê perturbado por impulsos irracionais, nem por visões poéticas e que pode manipular-se a si o mesmo modo que a máquina cuja alavanca opera. Sem dúvida, é o operário mais rentável não só nos trabalhos rotineiros, como em muitos outros nos mais altos níveis de produção. Mas ao nível de ser humano, perdeu a consciência de si mesmo e de suas atitudes.

É contra os “homens-robôs” que os existencialistas se revoltaram e como o próprio nome indica “existencialismo é o esforço de compre-

ender o homem eliminando a cisão entre sujeito e objeto, dicotomia que torturou o pensamento e a ciência ocidentais desde pouco depois do Renascimento” (1). Para a resolução desse problema eles não queriam importar soluções de outras culturas, mas utilizar esses mesmos conflitos da personalidade contemporânea como pistas para mais profunda autocompreensão do homem ocidental e encontrar a solução de nossos problemas em relação direta com as crises históricas e culturais que as provocaram.

É preciso lembrar ainda que esse isolamento e enclausuramento do homem atual era também característica do século XIX, cuja herança recebemos. Era a época das “Ciências Autônomas”, em que cada uma se desenvolvia em sua própria direção. Inclusive, o próprio estudo do ser humano foi fragmentado em tantas partes, quantas ciências estanques existiam. Uma preocupava-se apenas com o aspecto social, outra com o cultural, outra com os impulsos e assim por diante.

O existencialismo vem propor uma tentativa de compreender o homem no sentido global e totalizante, isto é, como um “ser-no-mundo”.

II – O EXISTENCIALISMO NA PSICOLOGIA E NA PSIQUIATRIA

“Este procura seu vizinho porque busca a si mesmo, aquele porque gostaria de perder-se. O falso amor de si mesmo transforma a solidão em prisão.

Nietzsche.

O existencialismo não foi obra de nenhum líder e não pretende fundar uma nova escola ou técnica terapêutica contrária às já existentes. Em diferentes partes da Europa e no seio de diferentes escolas surgiram psicólogos e psiquiatras advogando as mesmas idéias, sem que um tivesse conhecimento do outro; na primeira fase desse movimento, dita fenomenologia, figuram os nomes de Eugene Minkowski em Paris, Ervin Straus e V. E. von Gebattel na Alemanha. A segunda fase, a existencialista, foi representada por L. Binswanger, A. Storck, M. Boss, G. Bally e Roland Kuhn na Suíça; por H. Van Den Berg e F. J. Buytendijk na Holanda e assim por diante.

Diziam que não se pode compreender o homem aplicando-lhe um cliché teórico, mecanicista, biológico ou psicológico. Propõem analisar a

(1) May, R e al – Existência – pág. 29.

estrutura da existência humana com o intuito de ajudar a compreender a realidade latente em todas as situações dos seres humanos em crise. É uma tentativa de ser mais empírico, na medida em que é um protesto contra a tendência de enquadrar o homem em modelos preestabelecidos. Não pretendem afastar-se da ciência, apesar de questionar as bases e os pressupostos em que repousam a técnica e, ainda, ampliar o conhecimento do homem com as perspectivas históricas e as suas manifestações no campo da arte, da literatura e da filosofia, sendo uma conciliação da ciência com o humanismo.

É uma tentativa de redescobrir a pessoa viva oculta no “homem-robô” e de tratá-lo como um todo, como um ser psicológico que está vivendo suas experiências e não como um conjunto de reações psicológicas isoladas. “Cada caso deve ser abordado de uma forma dinâmica; a existência fala em sair para a luz, de nascer, de devir. Seu empenho consiste em compreender esse borbulhar de vida não como um artefato sentimental, mas como a estrutura fundamental da existência humana” (1)

Tudo o acima dito deve ser realizado em três níveis, diferentes facetas de um mesmo “ser-no-mundo”: a exploração do Umwelt (o homem em seu ambiente biológico de impulsos e necessidades fisiológicas); do Mitwelt (o mundo das inter-relações humanas) e do Eigenwelt (a esfera das relações do homem consigo mesmo). Muitas escolas ou técnicas terapêuticas abordaram o homem sob um desses pontos de vista, mas nunca o “ser-no-mundo” como um ser total, e vivente que é.

III – ROLLO MAY: UM CONCEITO EXISTENCIAL DO HOMEM

“Aventurar-se causa ansiedade, mas deixar de arriscar-se é perder a si mesmo... E aventurar-se no sentido mais elevado é precisamente tomar consciência de si próprio”.

Kierkegaard.

O homem vinha dos séculos anteriores com uma tradição individualista, em que a razão e a vontade eram valorizadas, em detrimento dos sentimentos e das emoções. Atualmente a sociedade está em transição, modificada pela ciência, a técnica, novos valores econômicos e sistemas de produção que aniquilaram a iniciativa e a produtividade individual, valorizando o produto acabado. Vivendo nessa sociedade em transição, ainda conservando o homem os

(1) May, R e al – Existência – pág. 30.

valores antigos, ele começou a sentir o vazio, a solidão e a ansiedade, mesmo às custas da renúncia de sua identidade, de suas forças interiores e da perda da consciência de si mesmo. O homem não tem mais condições de voltar atrás. A única solução é seguir em frente e redescobrir o ser Self.

Self esse que ele adquire num processo contínuo desde a infância até a idade adulta no processo de tornar-se pessoa. É uma busca da realização das potencialidades, de forma individual, consciente e baseada em opções pessoais. Refere-se tanto ao aspecto corporal como ao de sentimentos e emoções. Desenvolve-se no sentido de uma percepção cada vez maior de si mesmo, dos outros e do mundo.

Além disso, o homem precisa de liberdade, que é “a capacidade de o homem contribuir para a sua própria evolução. É a aptidão para amoldar-mos. É o outro aspecto da autoconsciência: se não tivermos consciência de nós mesmos seremos impelidos pelo instinto ou pela marcha automática da história. (...) A autoconsciência dá-nos a aptidão para afastarmos da rígida cadeia de estímulos e reações, fazer uma pausa e assim avaliar, decidir qual será a nossa resposta” (1). Autoconsciência e liberdade andam de mãos juntas, pois quanto maior o conhecimento de si mesmo tanto mais livre a pessoa será, pois significa aceitar as realidades por opção e não por “rendição” e de nos tornarmos o que verdadeiramente somos dentro de uma situação específica que nos é apresentada. Assim sendo, a liberdade ocorre dentro de uma estrutura em que o indivíduo deve fazer as suas opções e das quais depende a sua existência como pessoa. Mediante as opções feitas, a liberdade é conquistada dia a dia. Temos a opção de ser ou não ser e a partir do momento em que é feita a opção para ser, a liberdade passa a ter um significado especial, pois a responsabilidade para consigo mesmo assume um novo significado: a vida não é uma carga imposta e sim uma opção constante e pessoal.

Em relação a outras áreas da atividade humana, como o relacionamento com o poder, os pais, a autoridade, a religião, etc. “A consciência não é uma coleção de proibições para cercar o self, abafar sua vitalidade e seus impulsos. Nem deve ser divorciada de tradição, como no período liberalista, onde se decidia **de novo** cada ato. A consciência é a capacidade de explorar os próprios níveis mais profundos de insight, sensibilidade ética e percepção, onde a tradição e a experiência imediata não se opõem uma à outra, mas integram-se (2).

(1) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 134.

(2) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 178.

Outro fator importante é a coragem. Não a coragem para sermos heróis, mas a coragem de fazermos opções de acordo com o nosso ser integral, independentemente da aprovação social ou daquilo que é certo coletivamente. Coragem para arcarmos com o risco e a responsabilidade de nossas opções.

Tudo o que já foi dito anteriormente poderia ser chamado de um “prefácio ao amor”, pois ao ter atingido e ter sido bem sucedido nas etapas anteriores o homem **torna-se capaz** de amar. Amor que tem recebido inúmeras definições e que é um fenômeno muito raro em nossa sociedade, consideraremos como “um encantamento na presença da pessoa amada e uma afirmação de seu valor e evolução em grau idêntico ao nosso” (3). No amor como na consciência criativa ocorre uma fusão em que temporariamente o homem transcende a si mesmo (ser-mais-além-do-mundo) e ultrapassa a barreira entre uma identidade e a outra. É o mais alto plano de realização do self.

Mas muitos argumentos “como posso levar tanto tempo nesse processo de tornar-me pessoa se há a iminência de uma 3ª Guerra Mundial ou o fim do mundo ? “O tempo não deve ser considerado apenas em seu sentido quantitativo e cronológico, mas em termos de **importância** e do **significado** do acontecimento. É a noção do tempo subjetivo, pois “quem vive intensamente vive de verdade, mas pode, se chegar aos 120, sem ter vivido ou viver toda a vida num só instante” (4).

E tudo isso pode ocorrer em qualquer época, em qualquer civilização ou em qualquer idade, já que cada indivíduo deve chegar à consciência de si mesmo e isso ele realiza a um nível que transcende a época em que está vivendo.

IV – UMA SISTEMATIZAÇÃO DA VISÃO EXISTENCIAL

“Sim ! A esse pensamento me apego com firme persistência;

O último resultado do saber um cunho de verdade lhe inculca:

Só é vencedor de sua liberdade e existência; aquele que diariamente as reconquista.

Goethe, Fausto.

Abraham Maslow, em seu livro “Introdução à Psicologia do ser” faz uma sistematização dos principais pontos em comum entre os psicólogos e psiquiatras adeptos de uma visão existencial do homem.

(3) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 201.

(4) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 215.

As duas ênfases básicas e fundamentais são: a acentuação radical do conceito de identidade e da experiência de identidade como uma condição sine qua non para qualquer ciência e filosofia do homem e que o conhecimento deve partir de bases experimentais e não de sistemas de conceitos ou categorias abstratas nos quais o homem deve necessariamente se enquadrar.

Baseados nessas duas tônicas, segue-se que:

1 — Pelo contexto externo em que vive o homem contemporâneo houve um colapso total de todas as fontes de valores exteriores ao homem. Portanto, a busca de valores deve ocorrer dentro do próprio indivíduo.

2 — “Como o positivismo lógico foi um fracasso, especialmente para os psicólogos clínicos e da personalidade, a psicologia necessita de uma filosofia subjacente” (1) que pode ser a fenomenologia e/ou o existencialismo.

3 — Superação do hiato entre o “eu real” e o “eu ideal”, isto é, o que o ser humano é e o que gostaria de ser, pois o homem é realidade e potencialidade.

4 — O interesse é por um ser humano ideal, autêntico, perfeito que se transcendeu e assume uma nova relação consciente com a sociedade em geral.

5 — Uma tentativa de definir o homem, as diferenças entre o homem e qualquer outra espécie, entre o homem e os objetos e entre o homem e os robôs.

6 — O homem é um ser dotado de vontade, força, coragem e decisão e por isso **faz** a si próprio a partir de opções pessoais.

7 — “Se a singularidade do homem não se ajusta ao que sabemos de ciência, então pior para esse conceito de ciência. Também ele terá de sofrer uma recriação” (2).

8 — A melhor maneira de compreender outro ser humano é a de penetrar na *Weltanschauung*, desse ser humano a fim de poder ver o **seu** mundo com os **seus** olhos.

9 — Ênfase sobre a solidão fundamental do indivíduo e como ocorre a comunicação entre solidões.

(1) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 201.

(2) May, R — O homem à procura de si mesmo — pág. 215.

10 — Importâncias dada à seriedade, à profundidade da existência e ao “sentimento trágico de vida”.

11 — “Possivelmente, a mais importante de todas as mudanças a serem forjadas pelos fenomenologistas e existencialistas é uma revolução, há muito esperada, na teoria da Ciência. Eu não devia dizer “forjadas”, mas “coadjuvadas”, porque há muitas outras forças ajudando a destruir a filosofia oficial da ciência ou o “cientificismo”. Não é apenas a divisão cartesiana entre sujeito e objeto que precisa ser superada. Há outras mudanças radicais que se tornaram necessárias pela inclusão da psique e da experiência concreta da realidade (3).

12 — É importante o problema do tempo em psicologia, pois o homem tem o seu futuro e o seu passado dentro dele próprio, dinamicamente ativos neste momento presente. Nesse sentido, o homem é atemporal. Em outro nível, é colocada a diferença entre o conceito do tempo quantitativo e o tempo subjetivo.

V — A PSICOTERAPIA EXISTENCIAL

Macbeth: Não podeis ministrar algum remédio a um espírito enfermo, e da memória arrancar-lhe uma dor enraizada, apagar-lhe do cérebro os escrúpulos gravados? Não conheceis acaso algum antídoto capaz de extirpar de um peito inquieto a matéria daninha que pesa, insuportável, no coração?

Médico: Eis um caso em que só o paciente pode ajudar-se...

Shakespeare, Macbeth.

“A contribuição fundamental da terapia existencialista consiste em compreender o homem como **ser**. Não nega a validade dos dinamismos, nem se opõe ao estudo dos esquemas específicos de comportamento em seu devido tempo e lugar. Mas afirma que os impulsos ou os dinamismos, ou como se queira chamá-los, somente podem ser entendidos dentro da estrutura existencial da pessoa que tratamos. Assim, pois o caráter diferente da análise existencial é a sua preocupação pela **ontologia**, ou a ciência do ser, e do **Dasein**, ou a existência desse ser concreto que está sentado em frente ao psiquiatra” (1).

(3) Maslow, A — Introdução à Psicologia do Ser — pág. 41.

(1) May, R e al — Existência — pág. 58.

Não há manuais de técnicas psicoterápicas existenciais, pois os psiquiatras existenciais não se preocuparam com esse tipo de questão. A análise existencial é uma forma de compreender o homem e um dos maiores obstáculos que se coloca a essa compreensão é, justamente, a importância exagerada concedida à técnica na civilização ocidental, fundamentada na crença de que a compreensão provém da técnica. A teoria existencial sustenta exatamente o oposto: a técnica segue-se à compreensão. “A tarefa básica do terapeuta consiste em compreender o paciente como um ser e como um “ser-no-mundo”. Todos os problemas técnicos estão subordinados a essa compreensão (...) que permite ao terapeuta poder ajudar o paciente a reconhecer-se e a experimentar a sua própria existência. Este é o processo básico da terapia. Isso não é diminuir os méritos de uma técnica disciplinadora, mas dar-lhe a perspectiva que necessita” (2).

A partir dessa perspectiva, vemos que uma das diferenças básicas entre a terapia existencial e outras formas da terapia é a atmosfera da terapia, a importância dada a um acontecimento ou sonho depende de como ilumina a existência desse paciente de carne e osso, dentro de seu mundo. As técnicas utilizadas podem ser as mais variadas possíveis, inclusive variar de paciente para paciente, ou de uma fase do tratamento para outra, levando-se sempre em consideração qual delas manifestará melhor a existência desse indivíduo particular nesse momento de sua história. Esta flexibilidade não deve ser considerada como ecletismo, pois sempre implica uma clara compreensão dos postulados subjacentes a cada método.

O terapeuta não se coloca como mero espelho simbólico, mas como um ser humano, vivo, que nesse momento não se interessa por seus próprios problemas, mas em compreender e sentir, o máximo possível, o do seu paciente. Há um relacionamento real entre o paciente e o terapeuta. “Todo terapeuta é existencialista desde o momento em que, seu preconceito de todo seu treinamento técnico e de seus conhecimentos sobre transferências e dinâmismos, é capaz de relacionar-se com o paciente de “existência para existência”, segundo a expressão de Binswanger” (3).

O objeto do processo terapêutico consiste em que o paciente experimente sua existência como real. Ele deve percebê-lo plenamente, isto é, dar-se conta de suas potencialidades e estar apto para agir baseado nelas. É a busca da atitude do Dasein, do ser autoconsciente que leva a sério a sua própria existência. O ponto inicial do compromisso e da decisão é o momento em que se

(2) May, R e al — Existência — pág. 105.

(3) May, R e al — Existência — pág. 111.

supera a dicotomia entre o sujeito e o objeto, na unidade da prontidão para agir.

BIBLIOGRAFIA

- GRECO, P. — Epistemologia da psicologia in Piaget, J: Epistemologia de las ciencias humanas — Ed. Proteo — Buenos Aires — 1972.
- MASLOW, A. — Introdução à psicologia do ser — Coleção Anima — Livraria Eldorado Tijuca Ltda. — Guanabara — 1973.
- MAY, R. — Angel, E; Ellenberger H. F (EDS) — Existencia: una nueva dimension em psicologia y psiquiatria — Ed. Gredos S/A — Madrid — 1967.
- MAY, R. — Psicologia e dilema humano — Coleção Psyche — Zahar Ed. — Rio de Janeiro — 1973.
- MAY, R. — Ed. Psicologia existencial — Ed. Globo — Porto Alegre — 1974.
- MAY, R. — O homen á procura de si mesmo — Ed. Vozes Ltda. — Rio de Janeiro — 1972.
- SEGUIN, A — Analisis Existencial — Ed. Paidos — Buenos Aires — 1960.

A FENOMENOLOGIA E A QUESTÃO DO INCONSCIENTE

Alina Purvinis Musolino

INTRODUÇÃO

“A problemática do inconsciente levantada pela psicanálise não é apenas um elemento privilegiado na dimensão psicológica e clínica, mas se constitui, simultaneamente, num desafio para a razão filosófica, ao pôr em jogo o estatuto da consciência” (1). Assim a Fenomenologia, enquanto disciplina reflexiva, defrontou-se com este problema: como admitir na consciência a presença de uma realidade que, por sua própria definição, não pode ser apreendida conscientemente ?

Na verdade, para os filósofos, a afirmação de que ocorrem processos intelectuais extremamente complexos, sem que o indivíduo tome consciência, parece a princípio inaceitável. Porém ao mesmo tempo, existe o desejo de preservar a descoberta freudiana; De Waelhens observa que “assistimos a uma aproximação cada vez mais acentuada entre os teóricos de uma antropologia de inspiração autenticamente psicanalítica e os fenomenólogos preocupados ao mesmo tempo em se conservarem fiéis ao espírito husserliano e em estender o reino deste espírito ao domínio das ciências humanas, mais particularmente àquelas ligadas à psicologia entendida no sentido mais amplo”(2).

Tentaremos mostrar, no decorrer deste trabalho, que o contato com a teoria e a prática psicanalítica pode elucidar o problema do inconsciente e, conseqüentemente, o da própria consciência; que a fenomenologia pode encontrar na psicanálise uma técnica de que não dispõe e que, em compensação, pode esclarecer o verdadeiro alcance desta, situando-a num contexto filosófico e antropológico.

(1) João Carlos Nogueira, *O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem*, pág. 22.

(2) Citado por Enzo Paci, no artigo *Para uma análise fenomenológica do sono e do sonho*, em Roger Caillois e G. E. Grunebaum, *O Sonho e as Sociedades Humanas*, pág. 119.

1 – O SIGNIFICADO DA FENOMENOLOGIA

O termo fenomenologia, que se vincula de maneira mais direta a E. Husserl, seu fundador, significa literalmente “estudo dos fenômenos”, isto é, daquilo que “é dado” à consciência. Pretende explorar esses dados intuídos diretamente, evitando estabelecer quaisquer hipóteses a seu respeito; daí a noção de fenomenologia como recomeço, como retorno às coisas mesmas.

Para isso, é imprescindível uma mudança radical de atitude: é a **redução fenomenológica** ou **epoché**, que consiste em “pôr entre parênteses” a realidade tal como a concebe o senso comum. No entanto, não se trata de permanecer ao nível das impressões sensíveis, mas sim de captar a **essência** das coisas; é por isso que a **intuição** recebe o qualificativo de **eidética**: é a visão das essências.

Uma das primeiras tarefas a que a fenomenologia se propõe é justamente a de elucidar o “reino das essências”, segundo seus diversos domínios ou regiões (por exemplo, a região “natureza”, a região “espírito”, a região “consciência”). Toda e qualquer ciência deveria ser precedida de uma análise fenomenológica, visando a estabelecer a essência do objeto de seu estudo, antes de formular hipóteses e leis.

A concepção fenomenológica enfatiza o caráter **intencional** da consciência; esta é sempre consciência de alguma coisa. Existe aí uma superação da dicotomia sujeito-objeto, já que fora da correlação consciência-objeto, não existiria nem um, nem outro. A análise fenomenológica deve sempre levar em conta dois aspectos: **noesis** (ato da consciência quando visa ao objeto) e **noema** (objeto visado pela consciência). É preciso lembrar que a percepção é apenas um dos possíveis atos pelos quais a consciência apreende os objetos; a imaginação, a lembrança, o sonho, são outras modalidades da consciência em sua atividade.

A fenomenologia também concebe o homem essencialmente como **ser-no-mundo** (posição heideggeriana); a consciência humana é então consciência-no-mundo, e se vincula a ele pelo **corpo**. Com efeito, é pela mediação desse mesmo corpo que podemos nos relacionar com as coisas e com os outros seres humanos; a existência humana só pode ser entendida com base no seu duplo enraizamento: no mundo e na intersubjetividade.

De Waelhens define a fenomenologia, de maneira bastante clara e compreensiva, como sendo “um método filosófico, ou simplesmente

uma filosofia, que tem por tarefa elucidar, não tanto o mundo e a realidade tomados em si mesmos, mas as relações vividas e efetivas que se estabelecem, ao mesmo tempo necessária e livremente, entre o homem e o mundo”(3).

Nessas relações vividas, já salientamos o papel do corpo; mas o sentido se manifesta também pela **linguagem**, e assim a fenomenologia a enfocará como um de seus temas fundamentais.

Retomaremos cada um desses pontos básicos — a redução fenomenológica, a intencionalidade, o corpo, a linguagem e a intersubjetividade — na medida em que constituem elos de ligação entre a fenomenologia e a psicanálise; tentaremos mostrar os pontos de divergência e de convergência, as possibilidades de aproximação, especialmente no que concerne à questão do inconsciente, tema de nosso especial interesse no âmbito deste trabalho.

2 — A FENOMENOLOGIA E A QUESTÃO DO INCONSCIENTE

Segundo Paul Ricoeur, “nenhuma filosofia reflexiva se aproximou tanto do inconsciente freudiano como a fenomenologia de Husserl e de alguns de seus discípulos, principalmente Merleau Ponty e De Waelhens”(4).

Analisaremos alguns pontos de inserção da descoberta freudiana no enfoque fenomenológico.

2.1 — A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

A redução fenomenológica acarreta um destronamento da consciência imediata, enquanto origem e lugar de sentido. Com efeito, a fenomenologia dissocia o verdadeiro começo da atitude natural, mostrando o desconhecimento de si que lhe é inerente. Esse abalo causado ao conhecimento consciente revela certa afinidade com as descobertas de Freud, as quais comprovam que nosso “saber” consciente é extremamente lacunar.

Além daquilo que é propriamente visado pela consciência, a fenomenologia admite também um componente implícito, ou co-visado do ato intencional. Segundo Ricoeur, esse implícito é uma certeza presumida, que pode iludir-se sobre si mesma e daí poderia derivar certa problemática do inconsciente.

No entanto, ao mencionar o inconsciente em relação à redução fenomenológica, é necessário enfatizar que, para Husserl, este sempre

(3) Alphonse De Waelhens, *Existence et signification*, pág. 191.

(4) Paul Ricoeur, *Da Interpretação*, pág. 304.

depende da presença e da consciência. O centro é sempre a presença; o inconsciente se referiria àquilo que se afasta da presença. Porém tanto a psicanálise quanto a fenomenologia estão relacionadas com a tarefa de transformar o inconsciente em consciente, a obscuridade em fenômeno.

2.2 – A INTENCIONALIDADE

Na segunda metade do século XIX, o conceito de intencionalidade (existente desde Aristóteles) foi reintroduzido por F. Brentano, que pronunciou conferências na Universidade de Viena a que Freud e Husserl assistiram. Embora Freud não mencione Brentano em seus escritos, a noção de intencionalidade é inerente à sua abordagem da livre associação, dos sonhos, das parapraxias.

Rollo May destaca dois aspectos importantes da intencionalidade, que têm conexão com a psicanálise: o primeiro é que intencionalidade está ligada à intenção, e a característica mais significativa desta é a sua relação com o sentido; os objetos se apresentam à consciência revestidos de certa importância e significado. O segundo aspecto é bem expresso por uma afirmação de Merleau Ponty: “Toda intenção é uma atenção, e atenção é eu-posso”(5); isto significa que somos incapazes de dar atenção a algo enquanto não sentirmos um “eu-posso” em relação a ele.

Segundo Rollo May, a função da psicanálise é demonstrar que jamais existe uma intenção puramente consciente, e fornecer os dados que permitem diferenciar intenção e intencionalidade.

A intenção é um estado psicológico, que me permite dispor-me voluntariamente a fazer ou não alguma coisa; a intencionalidade “é o que jaz sob as intenções, tanto conscientes quanto inconscientes. Refere-se a um estado de ser e envolve, em maior ou menor grau, a **totalidade** da orientação da pessoa em relação ao mundo, naquele momento”(6). A associação livre é a técnica privilegiada, que permite ir além da intenção consciente, e entregar-se ao domínio da intencionalidade.

Não haveria, então, uma impossibilidade de conciliar a noção de intencionalidade fenomenológica e o inconsciente psicanalítico; ao contrário, a psicanálise permitiria um aprofundamento e ampliação da compreensão

(5) Rollo May, **Eros e Repressão**, pág. 258.

(6) *Ibidem*, pág. 260.

da intencionalidade. Aliás, essas idéias estão de acordo com as de P. Ricoeur, que salienta a primazia da intencionalidade em exercício (o que ele denomina de “ir-refletido”) sobre a intencionalidade temática, e daí deriva várias conseqüências, que analisaremos a seguir.

A primeira delas é a de que podemos definir o psiquismo sem recorrer à consciência de si, mas sim à visada de algo; isso está de acordo com a afirmação de Freud, segundo a qual o psiquismo se define pelo sentido.

A segunda conseqüência é que a “dinâmica do sentido operado (...) é mais originária do que a estática do sentido proferido ou representado”(7). Isso leva à questão da “gênese passiva”, que Husserl introduz nas *Meditações Cartesianas*: significa que a gênese ativa é precedida por uma constituição prévia, resultado das aprendizagens perceptivas da infância. Esta necessidade de uma orientação regressiva aparece tanto na fenomenologia quanto na psicanálise, embora assuma um papel muito mais importante nessa última. Ricoeur afirma que “a gênese passiva, o sentido que se realiza sem mim, é tratado pela fenomenologia, mas mostrado pela psicanálise”(8).

Concluindo, podemos afirmar que a intencionalidade não se reduz à atenção, nem à percepção, e nem mesmo à intenção. Existe uma intencionalidade implícita, que se estende para além do visado conscientemente, e é aí que a abordagem fenomenológica pode englobar o conceito de inconsciente, que inclusive amplia o seu alcance na verdadeira compreensão da conduta humana, pois “a vida psíquica antecede e excede a reflexão consciente”(9).

2.3 – O CORPO

Importantíssima em nossa tentativa de confronto entre a fenomenologia e a psicanálise é a noção de **corpo próprio** ou **carne** (na terminologia de M. Ponty).

Na tentativa de explicar como é possível existir um sentido, sem que este seja consciente, a fenomenologia afirma que seu modo de ser é o do corpo, que não é o eu, nem tampouco uma coisa do mundo. Para Ricoeur, o corpo é o “modelo ôntico” para todo inconsciente, justamente pela ambigüidade do seu modo de ser.

(7) Paul Ricoeur, *Da Interpretação*, pág. 307.

(8) *Ibidem*, pág. 308.

(9) A. Dartigues, *O que é a Fenomenologia* ? pág. 53.

De Waelhens vê o corpo como elemento mediador no encontro entre o eu e as coisas; ora, essa tese coincide com a da psicanálise, que enfatiza o papel do corpo e da sexualidade na constituição do sujeito.

As significações são captadas em primeiro lugar em nosso corpo; o sujeito, antes de tornar-se um ser de conhecimento, participa, vive e sente através do corpo. Essa participação é sempre efetuada de um sentido; segundo Rollo May, “o corpo expressa a intencionalidade e a comunica”(10).

Nogueira afirma que no **corpo vivido** encontramos uma linguagem originária, que antecede o discurso manifesto; “é aqui o campo onde se desenvolve a dialética do sentido manifesto e do sentido latente que anima o esforço de compreensão da psicanálise”(11).

A psicanálise demonstra como o sentido latente, inconsciente, inscrito em nossa carne, pode deslocar a intenção de nossa consciência.

2.4 – A LINGUAGEM

Segundo Ricoeur, tanto para a fenomenologia quanto para a psicanálise, a realidade da linguagem nada mais é que “o sentido efetuado por um comportamento”(12). Descreve a linguagem como **dialética da ausência e da presença**, que se aproxima da abordagem psicanalítica em três pontos fundamentais.

Em primeiro lugar, psicanálise e fenomenologia concordam em que a linguagem é uma maneira pela qual o homem torna as coisas presentes, pelo vazio do signo; Freud propõe a origem do signo falado a partir de um sentimento de privação — é o jogo do “fort” e “da” descrito na obra “Para além do princípio do prazer”. Além disso, cada signo visa a alguma coisa da realidade apenas por sua posição no conjunto de todos os outros signos, o que está de acordo com a abordagem psicanalítica. Finalmente, a análise fenomenológica da linguagem revela o caráter ambíguo de todos os signos: na verdade, quando falamos, instituímos um texto que é ao mesmo tempo um contexto para cada palavra; assim, apenas uma parte do sentido é tornada presente, pela ocultação dos outros sentidos possíveis. Isto leva à conclusão de que toda maneira de ser consciente traz em si uma maneira de ser inconsciente, ou como diz Merleau — Pon-

(10) Rollo May, **Eros e Repressão**, pág. 268.

(11) João Carlos Nogueira, **O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem**, pág. 135.

(12) Paul Ricoeur, **Da Interpretação**, pág. 309.

ty, "... o visível possui, ele próprio, uma membrana de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele..."(13). Para Ricoeur, é a linguagem que torna manifesta "a significação plenária do modelo perceptivo do inconsciente para a fenomenologia"(14).

Dentro do contexto psicanalítico, a relação do inconsciente com a linguagem foi explicitada por Jacques Lacan, que define o inconsciente como "aquela parte do discurso concreto, enquanto transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente"(15). O inconsciente se constitui numa cadeia de significantes, e as leis que regem seu funcionamento (deslocamento e condensação) podem ser referidas a fenômenos lingüísticos (metonímia e metáfora).

No entanto, o fato de relacionar inconsciente e linguagem não elimina a explicação psicanalítica em termos de uma economia pulsional — mesmo para Lacan, o interesse do algoritmo S/s está na barra que separa os dois elementos; é o recalque que esclarece a separação dos dois discursos.

É nesse ponto que a abordagem fenomenológica não pode acompanhar a psicanalítica; nenhuma análise intencional, embora chegue, em seus limites, a uma concepção do inconsciente, pode jamais reconstituir as leis de funcionamento do sistema inconsciente; isto só é possível graças à utilização da técnica analítica. A fenomenologia pode fazer compreender o afastamento que existe entre o sentido efetivamente vivenciado de uma conduta e a representação que a consciência faz dela, mas só a hermenêutica freudiana pode decifrar as distorções e substituições que tornam irreconhecível o texto da consciência.

2.5 – A INTERSUBJETIVIDADE

Segundo a fenomenologia, todas as nossas relações com o mundo têm uma constituição intersubjetiva; o implícito é aquilo que outra pessoa pode explicitar. Da mesma forma, na psicanálise, o inconsciente (sendo uma linguagem) tem necessariamente um estatuto intersubjetivo: é o "discurso do Outro", na terminologia lacaniana.

Se o sujeito (como eu pessoal) se constitui na unidade de uma história, jamais sua consciência pode apresentar-se a si mesma de maneira

(13) M. Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, pág. 200.

(14) Paul Ricoeur, *Da Interpretação*, pág. 311.

(15) J. B. Pontalis, *A Psicanálise depois de Freud*, pág. 41.

totalmente transparente. Sua intenção é condicionada e antecedida pela vida afetiva; o desejo humano é sempre desejo do desejo do outro, e aí se interligam os temas do sentido, do corpo, da palavra, da intersubjetividade. É aqui que a psicanálise, acompanhando as vicissitudes das pulsões através das várias etapas do desenvolvimento psíquico, revela a importância fundamental das relações objetivas na constituição do sujeito; demonstra também que a atividade consciente do homem, expressa ao nível da intencionalidade temática, “pode ser cativa de significações recalcadas”(16).

Portanto, tanto a fenomenologia quanto a psicanálise visam à constituição do sujeito, enquanto ser de desejo, em um discurso intersubjetivo autêntico. Porém, segundo Ricoeur, “a fenomenologia aborda a história real do desejo de alguma maneira **lateralmente**, e partir de um modelo perceptivo do inconsciente que ela generaliza pouco a pouco a todo sentido vivenciado, encarnado, e ao mesmo tempo operado no elemento da linguagem; a psicanálise mergulha **diretamente** nessa história do desejo (...). Mas ambas têm a mesma intenção: ‘o retorno ao discurso verdadeiro’”(17).

CONCLUSÃO

O enfoque fenomenológico aproxima-se da noção de inconsciente em vários pontos: demonstra que a consciência imediata implica um desconhecimento, numa opacidade, que constitui o domínio do implícito, do co-visado, isto é, daquilo que foi construído no decorrer de toda a história pessoal (gênese passiva). Mostra ainda que a intencionalidade vai além da intencionalidade temática, da reflexão consciente, e que há um distanciamento entre o sentido proferido através da linguagem e o sentido vivenciado, efetuado através do corpo. Finalmente, a fenomenologia nos prova que o verdadeiro sentido só pode ser desvendado no contexto da intersubjetividade, aspecto este que também é salientado pela psicanálise.

No entanto, concordamos com Merleau-Ponty quando afirma (no prefácio a Hesnard, “A Obra de Freud”) que a fenomenologia “não diz claramente o que a psicanálise dissera confusamente; é ao contrário, pelo que ela subentende ou desvela em seu limite — por seu conteúdo latente ou inconsciente — que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise”(18).

(16) João Carlos Nogueira, *O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem*, pág. 46.

(17) Paul Ricoeur, *Da Interpretação*, pág. 314.

(18) Paul Ricoeur, *Da Interpretação*, pág. 328.

Assim, apesar de todos os pontos de aproximação, devemos recordar que o inconsciente freudiano é aquilo que a técnica psicanalítica torna acessível; segundo Ricoeur, “esse modo de escavação arqueológica não pode ser suprido pela fenomenologia”(19). Também é preciso notar que o modelo perceptivo do inconsciente na fenomenologia está mais próximo do pré-consciente freudiano, é mais descritivo do que tópico, e não envolve a noção de recalque. Essa “barragem” é uma exclusão real, que a fenomenologia do implícito, do co-visado, não pode atingir, pois deve ser decifrada a partir do texto da consciência.

A mesma diferença existe entre a gênese passiva descrita por Husserl, e a dinâmica das pulsões revelada por Freud: a fenomenologia da intencionalidade não engloba a noção de investimento — e a hermenêutica, na psicanálise, não pode ser dissociada da energética.

Também no que se refere ao inconsciente como linguagem, não podemos esquecer que é a explicação econômica que permite entender a separação do discurso consciente e a do inconsciente. Finalmente, quanto ao tema da intersubjetividade, verificamos que a psicanálise é uma técnica difícil, uma verdadeira “perlaboração”, conduzida por meio da análise das resistências, da interpretação e da transferência, e que só pode ser realizada sob a regência da regra analítica fundamental.

Enfim, podemos afirmar que entre a fenomenologia e a psicanálise (especialmente no que concerne ao inconsciente) há pontos de confluência e pontos de afastamento, mas não se pode negar a influência que uma tem exercido sobre a outra. Essa influência fica patente ao lermos a afirmação de Merleau-Ponty, num de seus últimos escritos, de que a fenomenologia não é uma filosofia da consciência clara, mas “uma revelação contínua e impossível de um Ser onírico, por definição oculto”(20).

Efetivamente, a preocupação fundamental de ambas é a procura da verdade; e é nessa busca que se torna manifesta a importância do inconsciente, na medida em que “inconsciente, linguagem e comportamento são momentos dialéticos de uma história que se faz no terreno comum do sentido”(21).

Concluimos, portanto, concordando com a afirmação de Nogueira: “a fenomenologia, sob pena de deixar cair a realidade humana de que fa-

(19) Ibidem, pág. 314.

(20) J. F. Lyotard, **A Fenomenologia**, pág. 75.

(21) João Carlos Nogueira, **O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem**, pág. 35.

la, deve levar em consideração as descobertas psicanalíticas sobre o inconsciente é a interpretação dos fenômenos psicopatológicos. Em contraposição a psicanálise (...) precisa dispor de um horizonte ontológico apropriado onde inscrever seu objeto. Esse horizonte ela o encontra na fenomenologia”(22).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa, Presença, 1970, v. 14.
- CAILLOIS, R. e VON GRUNEBAUM, G. E. **O Sonho e as Sociedades Humanas**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia ?** 2ª ed. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973.
- DE WAELHENS, Alphonse. **Existence et Signification**. Nauwelaerts, 1958.
- HESNARD, A. **De Freud a Lacan**. Espanha, Martinez Roca, 1976.
- LYOTARD, J. F. **A Fenomenologia**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- MAY, Rollo. **Eros e Repressão**; amor e vontade. Petrópolis, Vozes, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M. **O Visível e o Invisível**. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- NOGUEIRA, João Carlos. **O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem**. São Paulo, Cortez & Moraes, 1978.
- PONTALIS, J. B. **A Psicanálise depois de Freud**. Petrópolis, Vozes, 1972.
- RICOEUR, Paul. **Da Interpretação**; ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro, Imago, 1977.

(22) Ibidem, pág. 143.

A RENOVAÇÃO DA PASTORAL FAMILIAR: ANÁLISE CRÍTICA DE UMA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA *

Alberto Francisco Mariani

1 – INTRODUÇÃO

1.1 — O aparecimento, na Igreja do Brasil, de múltiplas e diversificadas experiências pastorais, principalmente depois do Vaticano II, levou e vem levando os pastores de almas, assim como os teólogos, a realizarem um sério e acurado confronto entre todas elas com a teologia dos documentos conciliares e pós-conciliares, e os mais recentes estudos teológicos e pastorais acerca da realidade sócio-religiosa da América Latina (p. ex.: Teologia da Libertação). Tal confronto procura tornar mais consistentes a atualização (“aggiornamento”), a revisão e a continuidade de cada uma delas com o objetivo de que venha a ser colocado um ponto final àquela muito comum, superficial e intempestiva febre da busca da novidade pela novidade.

1.2 — Em vista disso, o presente trabalho visa, em primeiro lugar, a apresentar uma dessas inúmeras experiências (“RETIRO PARA CASAIS”) que há oito anos tenciona preparar casais cristãos católicos (e até não católicos) na tentativa de “construir a indissolubilidade, através do amadurecimento do vínculo conjugal e da superação ou neutralização das causas de desagregação familiar... para que ela (a família) seja uma comunidade realmente personalizante, pela formação e promoção daqueles que a integram, e possa desempenhar sua missão de evangelizadora e de promotora de um desenvolvimento humano e integral”. (1)

(1) Cf. Documentos da CNBB — 3, pág. 31, nº 48.

(*) Minuta ou as grandes linhas da Tese de Doutorado, cujo título é: Retiro para casais: análise crítica de uma tentativa de renovação da pastoral familiar.”

1.3 — Em seguida, tenta confrontar (“ANÁLISE CRÍTICA”) essa experiência, seja com a supracitada teologia dos documentos conciliares (especialmente: “Lumen Gentium” — “Gaudium et Spes” — “Apostolicam Actuositatem” — “Gravissimum Educationis”) e pós-conciliares (entre outros: “Populorum Progressio” — “Humanae Vitae” — “Evangelii Nuntian-dí”), seja com os riquíssimos contributos dos estudos hodiernos acerca da atualização (“aggiornamento”) teológica e pastoral, principalmente no que tange à natureza sacramental do matrimônio ou à sua sacramentalidade.

1.4 — Nesta perspectiva, procura:

1.4.1 — revelar aqueles aspectos fundamentais de atualização teológica que também se encontram na experiência em questão;

1.4.2 — sublinhar aqueles aspectos dessa mesma experiência que apresentam menos fundamentação teológica;

1.4.3 — propor algumas sugestões práticas que poderão sanar, ao menos em parte, tais possíveis lacunas;

1.4.4 — corrigir algumas falhas da experiência como experiência pastoral.

1.5 — Tem em vista, enfim, salientar aquilo que diversifica essa experiência frente a outros movimentos da pastoral e aquilo que constitui sua originalidade peculiar como contribuição para a Pastoral Familiar (“TENTATIVA DE RENOVAÇÃO DA PASTORAL FAMILIAR”).

1.6 — É evidente que aqui não se pretende esgotar “in totum” essa tarefa. Por outro lado, o estudo e a análise da experiência em exame apresentarão sempre limites e, até mesmo, interpretações pessoais involuntárias.

1.7 — Além disso, esse estudo e essa análise estão baseados numa estatística sócio-religiosa referente a uma igreja local (Barretos, SP) que se tornou o centro de irradiação da experiência para todo o Brasil. Ora, toda estatística, por mais completa que seja, apresenta sempre possíveis imperfeições que devem ser levadas em conta.

1.8 — Convém ainda ressaltar que aqui não serão abordados, ao menos não em profundidade, os seguintes aspectos do matrimônio: “A Sociologia do matrimônio e da sexualidade”; “A Psicologia do matrimônio e da sexualidade”; “Ajustamento conjugal”; “A História do matrimônio como instituição”.

2 – LUGAR HERMENÊUTICO: O “RETIRO PARA CASAIS”.

2.1 – Este primeiro capítulo apresenta a descrição pormenorizada que o próprio iniciador e ainda atual coordenador do “RETIRO”, Padre Mário Zucheto, C.S.S. (2), redigiu.

2.2 – O QUE NÃO É O “RETIRO”

Não é nem um movimento, no sentido de experiência institucionalizada. E nem uma associação religiosa a mais.

2.3 – O QUE PRETENDE SER O “RETIRO”

2.3.1 – É uma interiorização do casal para a descoberta das verdades fundamentais, humanas e cristãs, dos valores básicos, humanos e cristãos, e das respectivas dimensões essenciais (3), a fim de que os viva conscientemente, sem distorções.

2.3.2 – É também uma oportunidade para que ambos os esposos possam reativar um relacionamento real e sincero, humano e cristão, entre si (espírito de família). Esse relacionamento, depois, facilitará o testemunho deles em todos os setores de sua vida social e eclesial. (4)

(2) Padre Mário Zucheto, C.S.S., nasceu a 17 de janeiro de 1918, em Casa Branca, SP. Em 1929, ingressou na Congregação dos Sagrados Estigmas de N. S. Jesus Cristo (Estigmatinos). Foi ordenado sacerdote aos 4 de julho de 1943. Exerceu vários cargos, sendo por duas vezes eleito Superior Provincial da Província estigmatina brasileira (“Santa Cruz”): 1959 – 1961 e 1962 – 1964. Desde 1971 vem-se dedicando à pregação e à difusão do “RETIRO PARA CASAIS”. Atualmente, reside em Rio Claro, SP. E continua também prestando sua colaboração em alguns Cursilhos de Cristandade, tendo sido o seu iniciador em várias localidades do Brasil: Belém, PA; Belo Horizonte, MG; Barretos, SP.

(3) Padre Mário Zucheto, C.S.S., assim se expressa a respeito deste tripé que ele costuma empregar na explanação de suas meditações e palestras:

– “Verdades fundamentais são todas aquelas verdades ou princípios básicos do intelecto e das realidades sobre os quais se assenta determinado sistema de idéias filosóficas ou teológicas, como, por exemplo, ‘A vida é um dom gratuito de Deus’”.

– “Valores básicos são todos aqueles valores ou qualidades que valem por si mesmos, assim: ‘A vida é um bem’”.

– “Dimensões essenciais são todos aqueles aspectos da realidade ou orientações fundamentais segundo as quais a pessoa vive determinada verdade ou determinado valor, por exemplo, ‘A vida é um bem quando vivida no inter-relacionamento de pessoas’”.

(4) Tanto o processo de iniciação catequético-doutrinal como o de vivência comunitária obedecem ao seguinte esquema, dentro das linhas do “RETIRO”:

– Apresentação ou exposição: a partir da “práxis”, contendo uma série de informações e dados de formação acerca dos valores humanos e cristãos vividos no dia-a-dia dos casais; e salientando a necessidade da existência de um compromisso ou empenho sério, tanto pessoal como comunitário, para com estes valores.

– Fundamentação: a partir das verdades fundamentais humanas e cristãs, e dos princípios básicos humanos e cristãos.

– Ação: na perspectiva das múltiplas dimensões essenciais que tais verdades e valores contêm; como um imperativo da participação; e em decorrência da inserção ou engajamento.

2.4 – OBJETIVOS DO “RETIRO”

2.4.1 – Por ser uma interiorização, o “RETIRO” desencadeia um processo de iniciação catequético-doutrinal que visa a aprofundar as verdades fundamentais da vida humana e cristã, os seus valores e as respectivas dimensões, a partir da reflexão elementar do que cada pessoa é e de como e por que Deus a fez. Estes dados têm por finalidade levar o casal a encontrar possíveis soluções para os problemas de seu dia-a-dia na esfera pessoal, conjugal, familiar, profissional, social, eclesial e espiritual, que lhe dêem sentido à vida.

2.4.2 – Por ser uma oportunidade para que ambos os esposos possam reativar entre si um relacionamento real e sincero, o “RETIRO” instaura também um processo de iniciação de vivência comunitária com o objetivo de que o casal possa conhecer e desenvolver com mais meios as inúmeras modalidades de participação e de testemunho através da aquisição progressiva de uma consciência crítica e de um espírito de criatividade capazes de tornarem, marido e mulher, responsáveis como fermento na massa e prolongamento de Jesus Cristo na história.

2.4.3 – Tanto o processo de iniciação catequético-doutrinal como o de vivência comunitária pretendem levar os esposos a assumirem, como empenho pessoal e conjugal, o engajamento em um movimento pastoral ou em uma associação religiosa na respectiva paróquia (é, pois, o “RETIRO” uma experiência pastoral de âmbito paroquial), respeitada sempre a liberdade de escolha deles.

2.5 – MÉTODO DO “RETIRO”.

2.5.1 – Ativo, quer dizer, cooperação ativa, dinâmica, entre aquele que orienta o “RETIRO” e aquele que dele participa.

2.5.2 – Intuitivo, isto é, a partir da “práxis”, das experiências pessoais, para chegar à inteligência e à ação externa. É, numa palavra, o método tradicional da Ação Católica: ver, julgar e agir.

2.6 – ESTRUTURA DO “RETIRO”.

2.6.1 – Há um “PRÉ-RETIRO”, ou uma preparação, que compreende: a montagem de uma equipe de colaboradores; a fixação, para estes, de algumas tarefas a serem executadas durante o desenrolar do curso; a seleção dos casais participantes; e o estudo dos principais problemas que envolvem tais casais.

2.6.2 – Segue-se, depois, o “RETIRO PROPRIAMENTE DITO”:

2.6.2.1 – tem a duração de dois dias inteiros;

2.6.2.2 – no primeiro dia são expostos os temas seguintes:

1) “O SENTIDO DA VIDA” (meditação), a partir da realidade da pessoa humana diante das interrogações fundamentais da vida;

2) “DEUS-AMOR-CRIAÇÃO” (meditação), salientando a pessoa humana diante das propostas de Deus;

3) “VOCAÇÃO DO HOMEM – OS TALENTOS” (meditação), em síntese, toda pessoa humana é um ser convocado a responder, livre e conscientemente, a estas propostas de Deus;

4) “DEUS E O SOFRIMENTO” (palestra), que procura ressaltar os inúmeros obstáculos existentes na vivência deste chamado, sendo o principal deles o egoísmo;

5) “VIDA CRISTÃ” (palestra), ou os meios concretos que o próprio Deus, através de Seu Filho, Jesus Cristo, Verbo de Deus encarnado, propõe à pessoa humana (o programa de vida contido no Evangelho), a fim de que ela possa superar tais obstáculos e trilhar um caminho seguro no qual reencontre sempre de novo o verdadeiro sentido da vida (Jesus Cristo é o caminho, a verdade e a vida);

2.6.2.3 – no segundo dia a linha dos temas se enquadra no seguinte esquema:

1) “OS SACRAMENTOS” (palestra), que se preocupa em apresentar Jesus Cristo, Palavra e Sinal de Deus Pai, como Aquele que veio sacramentalizar os “nós” existenciais da vida de cada pessoa humana (nascer, crescer, casar-se, ficar doente, morrer etc.), isto é, Jesus Cristo é Aquele que faz com que esses “nós” se tornem sinais eficazes de Sua presença e ação salvífica no mundo;

2) “HARMONIA CONJUGAL” (palestra), visando a explicitar que, entre estes sacramentos, o matrimônio (realidade terrestre e sacramento), para poder tornar-se de fato, sinal eficaz da união misteriosa (“grande mistério”) entre Deus (esposo) e a humanidade (esposa), ou entre Jesus Cristo e a Sua Igreja (união que revela e realiza a salvação prometida por Deus), exige, antes de mais nada, que haja fidelidade e união entre os cônjuges; fidelidade e união que devem proporcionar uma autêntica harmonia conjugal-familiar,

3) “RELACIONAMENTO: PAIS E FILHOS” (palestra), como complementação ao tema anterior, na perspectiva de que a harmonia conjugal-familiar leve a criar entre pais e filhos um relacionamento fraterno tal que o lar sobressaia como autêntica “igreja doméstica”;

4) “PATERNIDADE RESPONSÁVEL” (palestra), que procura fazer ver que essa “igreja doméstica”, além de estar aberta para o outro, o mundo e a Igreja, deve também se preocupar com a sua continuidade por meio de uma fecundidade responsável e racional, fundada na liberdade de uma consciência equilibrada e no espírito de uma prudente moral cristã;

5) “A EUCARISTIA” (meditação), encerra o temário, salientando que essa “igreja doméstica”, para poder vivificar todas as realidades humanas e cristãs através do testemunho de uma vida vivida com sentido e responsabilidade, necessita de força e alimento divinos.

2.6.2.4 — Depois de cada exposição, os participantes são divididos em grupos para aprofundarem os temas. No fim de cada dia se apresenta uma síntese das discussões. Esta síntese será, após o término do “RETIRO”, retomada e reestudada, com mais tempo, pelos participantes.

2.6.2.5 — Procura-se, enfim, criar um ambiente de recolhimento e oração que leve e ajude os participantes à reflexão.

2.6.3 — Findo o curso, a experiência entra no assim chamado “PÓS-RETIRO”, ou a continuação, que compreende: o engajamento dos casais participantes ou em algum movimento pastoral ou em alguma associação religiosa na comunidade paroquial na qual cada um deles reside ou freqüenta, respeitando-se sempre a liberdade de escolha deles; aqueles casais que não se sentem impelidos para esse engajamento, a experiência promove uma série de reuniões periódicas com a finalidade de aprofundar a síntese dos temas expostos nos dois dias do curso, ou estudar outros que mais se coadunem com as diversificadas realidades em que esses casais estão vivendo.

2.7 — CRITÉRIOS QUE PODEM JUSTIFICAR O “RETIRO”

2.7.1 — **Crítério básico:** a “práxis” (ou a realidade) releva a existência de inúmeros casais à espera de uma oportunidade que os leve a conhecer e a aprofundar as verdades e os valores humanos e cristãos, capazes de darem sentido à vida deles.

2.7.2 — **Crítério complementar:** a existência, na vida conjugal-familiar, de múltiplas dificuldades matrimoniais que devem ser enfrentadas e solucionadas a cada dia.

2.8 – LINHA DO EVANGELHO QUE DÁ SENTIDO AO “RETIRO”.

2.8.1 – A valorização total da pessoa, como ser capaz de criar para si uma consciência crítica, de se realizar como pessoa e como cônjuge, humana e cristãmente, e de fazer valer toda a sua criatividade pessoal (5).

2.8.2 – A necessidade premente de uma preparação nas verdades fundamentais e nos valores básicos, humanos e cristãos, que levem cada cônjuge a assumir com empenho uma participação social e eclesial equilibrada, e a viver com maturidade um testemunho de vida conjugal – familiar na sociedade e na Igreja, sem ficar esperando tudo pronto destas instituições (6).

2.9 – OUTROS ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO RETIRO”.

2.9.1 – O aprofundamento contínuo dos aspectos reais da vida, especialmente da vida conjugal, tais como: o ideal, o encontro, a história, a libertação ou a salvação, a verdadeira visão do futuro etc., sem exagerações, mas também sem equívocos.

2.9.2 – O aprofundamento do verdadeiro sentido radical da vida, realizado com mais propriedade e adaptado à mentalidade e à linguagem hodiernas. Tal reflexão tem que estar baseada num ideal preciso, ou numa opção fundamental, assumido livre e conscientemente.

2.9.3 – Motivação concreta para este ideal, através da apresentação de perspectivas claras e válidas, as quais podem fazer vibrar e arrastar, por uma vida toda, não somente as pessoas, mas também a sociedade.

2.9.4 – Encarnação destas perspectivas dentro da realidade do Mistério do Plano de Deus (Plano de Salvação) na história de cada dia; Mistério este fundado na vivência do amor que se oferece sem interesses escusos e que topa todos os desafios da vida a exemplo de Jesus Cristo.

2.9.5 – A criação de uma atmosfera de presença, a fim de que os casais possam sentir de perto a presença amorosa e gratuita de Deus como Aquele que lhes pode dar pleno significado tanto para a vida pessoal como conjugal. Deus, desse modo, se lhes apresenta como um Deus sem complicações e sempre disposto a servir.

(5) cf. Mt 5,3–48; Lc 6,27–38; etc.

(6) cf. Mt 10,8–10; Mc 10,1–12; etc.

3 – CONFRONTO ENTRE “MOVIMENTO FAMILIAR CRISTÃO”, “EQUIPES DE NOSSA SENHORA” E “RETIRO PARA CASAIS”.

3.1 – A escolha aqui de apenas estes dois movimentos pastorais, para um confronto com o “RETIRO”, foi motivada tendo em vista a enorme soma de experiência vivencial e o tempo de existência de ambos, em termos de contribuição para a Pastoral Familiar no mundo e no Brasil, especialmente.

3.2 – Em síntese, tal confronto pode ser assim apresentado:

3.2.1 – “**MOVIMENTO FAMILIAR CRISTÃO**”: caracteriza-se mais como um instrumento da pastoral da Igreja **PARA** o apostolado familiar (= ação externa, perante as famílias e a sociedade). (7)

3.2.2 – “**EQUIPES DE NOSSA SENHORA**”: sobressaem como expressão da vivência do espírito de Igreja **EM** ou **NA** vivência da espiritualidade conjugal-familiar (= vivência interna, para o crescimento humano e espiritual de cada membro da família). (8)

3.2.3 – “**RETIRO PARA CASAIS**”: é uma iniciação catequético-doutrinal e de vivência comunitária na e para a Igreja, através de uma séria preparação, **ANTES** do engajamento em algum movimento pastoral ou em alguma associação religiosa.

3.3 – Mesmo assim, existem muitos aspectos convertentes nas três experiências. Eis alguns deles:

3.3.1 – A busca para um novo despertar do espírito de família.

3.3.2 – A vivência consciente do apelo de Deus por meio do crescimento permanente em Jesus Cristo, como testemunho de vida conjugal e familiar genuinamente cristãs.

3.3.3 – A progressiva transformação de cada componente da família em agente pastoral como formador de pessoas, educador na fé e promotor do desenvolvimento social integral, humano e cristão.

(7) Selma e Helio AMORIM, **MFC: 20 ANOS NO BRASIL**, apostila; Boletim Informativo/33 – MFC, **Relatório do Conselho Diretor Nacional** (1974/77) e **Síntese das reflexões do VII Encontro Nacional do MFC**; Martin Segú GIRONA, **Aos casais que desejam liderar** (1972) e **Eis o casal** (1973).

(8) Carta Mensal das ENS/Número Especial, **Velhas e novas perspectivas das Equipas de Nossa Senhora** (1972); **O Espírito e as Grandes Linhas do Movimento** – ENS (s.d.); Carta Mensal das ENS/5, **O que é uma Equipe de Nossa Senhora**, pág. 23 – 28 (1977).

3.4 — Entretanto, a originalidade específica do “RETIRO” continua sendo o vasto conteúdo catequético-doutrinal, sem apelar para a emotividade ou os impactos, reunindo as seguintes características:

3.4.1 — Linha marcadamente evangélica, através de uma linguagem simples, clara, adaptada à realidade de cada ambiente e de cada auditório.

3.4.2 — Fundamentação sempre a partir da “práxis”, através da análise da realidade: cada experiência, à luz da fé, pode levar a uma experiência nova de vida.

3.4.3 — Fundamentação teológico-cristocêntrica, como princípio de unidade das meditações e das palestras.

3.4.4 — Preocupação constante em alicerçar a realidade da Economia e da História da Salvação por meio de uma fundamentação bíblico-teológico-antropocêntrica, a fim de que não haja uma teologia para o homem sem uma antropologia para Deus.

3.4.5 — Fundamentação escatológica, como parte integrante da Eclesiologia.

3.4.6 — Quanto ao sacramento do matrimônio, procura dar muita ênfase:

3.4.6.1 — à realidade da vocação para o casamento a ser realizada pelos dois cônjuges, com vistas à criação de uma comunidade real de vida, à educação humana e cristã dos filhos, e à presença concreta de uma comunidade de amor, libertadora e salvadora.

3.4.6.2 — ao espírito dialogal, através da abertura para o outro, do acolhimento e da doação recíprocos, e da disponibilidade para dar e receber, fundada na gratuidade do amor de Deus.

3.4.6.3 — ao espírito de serviço: a serviço da escuta atenta da Palavra de Deus a ser vivida e testemunhada na verdade, e confrontada com a vida pessoal; a serviço do parceiro como presença de Deus; a serviço do magistério e da hierarquia da Igreja; a serviço de todo o Povo de Deus.

3.5 — Numa palavra, é exatamente este vasto conteúdo catequético-doutrinal que constitui a contribuição marcante e específica do “RETIRO” para a Pastoral Familiar e que o distingue também de outras experiências assim chamadas de iniciação eclesial, como, por exemplo, o “Encontro de Casas com Cristo” etc.

REFLEXÃO BÍBLICO-TEOLÓGICO-ANTROPOLÓGICA ACERCA DO MATRIMÔNIO

PRIMEIRA PARTE: ASPECTOS FUNDAMENTAIS

4.1 — **Pressupostos (Fundamentação antropológica da sacramentalidade do matrimônio).** (9)

4.1.1 — Ultimamente, a reflexão bíblico-teológica pós-conciliar está-se abrindo para repensar “radicalmente a realidade religiosa donde surgem todas as doutrinas”. (10) Ou, por outra, a teologia, hoje começa a ter como uma de suas tarefas mais importantes, tentar redescobrir sempre o caráter de mistério que envolve cada realidade humana radicalmente religiosa. Também o matrimônio (realidade terrestre e sacramento: “grande mistério”) entra neste contexto. É, pois, “nesse nível do mistério que o matrimônio ganha seu caráter sacramental. É também nessa dimensão que pode ser visto como acontecimento da graça e da salvação”. (11)

4.1.2 — Ora, essa recente tentativa veio revelar que, por trás das fórmulas precisas de uma teologia clássica, se escondia “toda uma estrutura de pensar, um modo específico de ver toda a realidade” (12) que esteve presente, às vezes mais, às vezes menos, em diferentes épocas da história da humanidade, baseado em sinais, símbolos e sacramentos. Sob este prisma, “o mundo não é visto como mundo, a coisa não é considerada como coisa, mas como sinais, imagens, símbolos e sacramentos de uma realidade superior. A realidade não é apenas trans-cendente e in-manente, mas também trans-parente... tudo se torna transparente e se transfigura em sacramento de Deus”. (13)

4.1.3 — Nesta perspectiva, o corpo do homem emerge como sendo sinal, símbolo e sacramento originário, isto é, no “corpo, e através dele, o homem está no mundo, e o mundo no homem” (14). Esta corporeidade, além disso, nos faz tocar, “por assim dizer, no limite de nossa existência, onde ela se abre para a interrogação fundamental do sentido e fim de ser, salvação ou perdi-

(9) N. do A. — Servimo-nos aqui do sempre atual e excelente estudo de Leonardo BOFF, “O Sacramento do Matrimônio”, publicado na revista **CONCILIUM**/87, 1 973/7, págs. 796 — 806; cf. também Urbano ZILLES, “Igreja em Realização”, **VOZES**, 1 972, págs. 108 — 141.

(10) Leonardo BOFF, pág. 797.

(11) Idem, **ibidem**, pág. 797.

(12) Idem, **ibidem**, pág. 797.

(13) Idem, **ibidem**, pág. 798.

(14) Urbano ZILLES, “Igreja em Realização”, pág. 117.

ção” (15). É exatamente a partir desta corporeidade que toda pessoa humana tem a possibilidade de redescobrir a presença, e até a necessidade, de uma realidade transcendente que vai ser a resposta salvadora para seus anseios de plenitude e liberdade.

4.1.4 – Mais ainda. Tal modo de pensar sacramental atinge até mesmo o mistério da pessoa como pessoa. De fato, todas as suas “realidades fundamentais da vida, como espírito, liberdade, amor, amizade, encontro etc., só se expressam adequadamente por símbolos e imagens. Estes tornam presentes as realidades que significam, mas também remetem para além deles mesmos... revelam seu mistério e sua ligação com uma realidade mais profunda”. (16)

4.1.5 – Como prova disso, estão aí os “nós existenciais (Knotenpunkte) que são verdadeiros sacramentos” (17), tais como, o nascer, o alimentar-se, o casar-se, o adoecer, o morrer etc., carregados de conteúdo simbólico que fazem a pessoa experimentar como o mistério da vida a torna dependente de algo que realmente a transcende. De fato, nenhum desses entroncamentos existenciais pode ser criado e manipulado por ela mesma como pessoa. Isso significa que cada um deles pode-se tornar sinal concreto da presença de uma força que tudo sustenta e que lhe dá sentido: aí a pessoa experimenta sua ligação com um Ser Superior a que costuma dar o nome de Deus. Por isso mesmo é que ela procura realçar tais entroncamentos com ritos especiais e “os cerca com respeito e sacralidade”. (18)

4.1.6 – Tanto a consideração que acima fizemos sobre o mistério do corpo do homem (= símbolo originário), como aquela sobre o mistério da pessoa humana e seus “nós” existenciais, revelam duas coisas importantes: “de uma parte, baseiam-se na natureza biológica do homem, expressando sua corporeidade, sua união à terra e, ao mesmo tempo, o engajamento no mundo e na comunidade; de outra parte, também experimentamos nossa liberdade e nossa responsabilidade na dimensão do ser e do agir... liberdade de arriscar um sentido” (19) para nossa vida, de decidir sobre ela e sobre o mundo, “numa opção fundamental a ser realizada, não só pelo crente, mas também pelo descrente” (20). Em ambos estes aspectos (síntese do que foi exposto até agora), se encontra a fundamentação antropológica da sacramentalidade do matrimônio.

(15) Idem, *ibidem*, pág. 118.

(16) Leonardo BOFF, pág. 798.

(17) Idem, *ibidem*, pág. 798.

(18) Idem, *ibidem*, pág. 799.

(19) Urbano ZILLES, “Igreja em Realização”, págs. 118 – 119.

(20) Idem, *ibidem*, pág. 119.

4.2 — O matrimônio na ordem criacional (Fundamentação bíblico-teológica da sacramentalidade do matrimônio).

4.2.1 — Tal dimensão transcendente do matrimônio é também insinuada tanto nas primeiras páginas da Bíblia (relato sacerdotal da criação ou tradição eloísta, e relato dos sábios ou profetas ou tradição javista) onde se descreve que o homem e a mulher, criados à imagem e semelhança de Deus (mesma dignidade e em íntimo relacionamento com Deus), “receberam de Deus o mandato de crescer, multiplicar-se e encher a terra” (21) e que, através da união de corpo e alma (a pessoa inteira), devem estabelecer as bases de uma comunidade real de vida (22); assim como na narração bíblica acerca da aliança de amor entre Deus (“Esposo”) e a humanidade (“esposa”) convocada para se tornar a grande família de Deus (relato dos profetas) onde se afirma que Deus é sempre fiel a esta aliança mesmo quando a humanidade adultera e rompe esta comunhão de amor (23).

4.2.2 — Desse modo, tanto na ordem criacional como na perspectiva da aliança, o matrimônio, na Bíblia, se apresenta com caráter sacramental, isto é, como sinal de que “o amor de Deus para com os homens possibilita o verdadeiro amor entre homem e mulher. Por isso o matrimônio, por sua raiz última, é inserido na aliança com Deus e se torna assim, de fato, um sacramento permanente que presencializa e comunica o amor, a graça e a salvação de Deus”. (24)

4.3 — O matrimônio, como sacramento cristão, na ordem da Redenção (Fundamentação cristológico-ecclesiológico-escatológica da sacramentalidade do matrimônio).

4.3.1 — De tudo aquilo que dissemos acima pode-se concluir que todo matrimônio **per se** é um sacramento. Logo, qual seria a especificidade sacramental do matrimônio realizado entre cristãos ?

4.3.2 — **Primeiro aspecto: o Mistério da Encarnação:** já foi dito acima que o corpo do homem é o sacramento originário porque através dele toda pessoa humana está inserida no mundo e vice-versa, e, ao mesmo tempo, está aberta para uma realidade transcendente que se pode tornar a resposta

(21) Leonardo BOFF, *ibidem* pág. 800.

(22) Cf. Gen 1,27–28; 2,18–24; cf. também Pierre GRELOT, **O casal humano na Escritura**, págs. 23 – 33; Edward SCHILLEBEECKX, O.P., **O Matrimônio**, págs. 37 – 49; Beni dos SANTOS, **O sentido personalista do matrimônio**, págs. 18 – 21.

(23) Cf. Os 2 – 3; Jer 3; Ez 16 – 23; Is 54; cf. também Pierre GRELOT, **O casal humano na Escritura**, págs. 50 – 61; Edward SCHILLEBEECKX, O.P., **O Matrimônio**, págs. 54 – 67; Beni dos SANTOS, **O sentido personalista do matrimônio**, págs. 21 – 22.

(24) Leonardo BOFF, *ibidem*, pág. 801.

salvadora para a sua precariedade e limitação. Ora, à luz da fé e da revelação, Jesus Cristo, o Verbo de Deus, ao se encarnar, não somente assume uma corporeidade humana (física), “mas qualificou-a, de maneira radicalmente nova” (25), isto é, dá a esta corporeidade um sentido de salvação, de realização plena, de perenidade. Numa palavra, a união de uma natureza humana à divindade, no Verbo de Deus, faz com que toda realidade humana venha a se tornar divinizada, participante da vida divina. De modo especial, a realidade do “uma só carne” (26) no matrimônio (= sinal externo ou “sacramentum”, na linguagem tradicional da teologia). De fato, nesta perspectiva, o matrimônio é talvez a realidade terrestre que mais está impregnada do divino “porque é o único dos sacramentos que transforma em instrumento da ação divina uma instituição humana, um ato humano realizado até então com um fim natural; é também a única das instituições humanas, o único dos atos essenciais da vida natural, que foi elevado a esta dignidade... é possivelmente a conseqüência mais radical da Encarnação” (27). Essa é, pois, uma primeira especificidade sacramental do matrimônio realizado entre cristãos.

4.3.3 – Segundo aspecto: o Mistério Pascal (Paixão-Morte-Ressurreição): à luz da fé e da revelação, Jesus Cristo, crucificado, morto e ressuscitado, “constitui o fato decisivo da humanidade: aí se mostrou que a libertação da morte, das limitações da vida e do absurdo histórico é possível...” Ele “... é chamado o Sacramento por excelência. N’Ele, a história da salvação, como realização de Sentido, encontrou sua culminância” (28). Culminância para dois anseios de toda criatura humana: vencer a morte, irrompendo “para dentro do Mistério de Deus” (= final do processo de hominização) (29), e entrar na posse de um amor perene que só um Deus pode conter e ofertar (= encontro de amor, sem limites). É nesta perspectiva que a vida dos cônjuges, no matrimônio cristão (especialmente, a indissolubilidade do vínculo conjugal entre ambos), pode-se constituir numa contínua “reatualização...” do “... mistério pascal” (30), à medida que cada um deles procura tornar o parceiro “corpo-espírito-aberto-para-a-totalidade” no Cristo (31). Essa é uma segunda especificidade sacramental do matrimônio realizado entre cristãos.

4.3.4 – Terceiro aspecto: o Mistério da Igreja: à luz da fé e da revelação, a Igreja é o Sacramento de Cristo ou o Grande Sacramento da presen-

(25) Urbano ZILLES, “Igreja em Realização”, pág. 131.

(26), Cf. Gen 2,24; Mt 19,6; Mc 10,8.

(27) Jacques LECLERCO, “O Matrimônio cristão”, págs. 24 – 25.

(28) Leonardo BOFF, *Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos*, págs. 41 e 45.

(29) Idem, *ibidem*, pág. 46.

(30) João MOHANA, *Céu e carne no Casamento*, págs. 54 – 55.

(31) Leonardo BOFF, *A Ressurreição de Cristo e A nossa Ressurreição na Morte*, pág. 108.

ça de Cristo como graça e salvação para a humanidade porque prolongamento, na história, da presença de Cristo Sacramento de Deus Pai. Isso significa que todos os gestos da Igreja-Sacramento “assumem igualmente uma função sacramental” (32). Todavia, entre todos eles, sete “traduzem ao nível ritual os eixos fundamentais da vida humana” (33). E entre estes sete, o matrimônio é o que mais profundamente “expressa a unidade de Cristo com a Igreja, formando um corpo (carne) místico” (= sinal interno ou “res et sacramentum”, na linguagem tradicional da teologia) (34). Numa palavra, é na união entre Cristo (“Esposo”) e a Igreja (“esposa”), “grande mistério” (35), que o matrimônio realizado entre cristãos adquire a sua última dimensão, isto é, a plena revelação do “sentido último contido na ordem criada do amor entre os esposos: o amor de Cristo e sua aliança salvadora com a humanidade, especialmente com a porção crente dela, a Igreja” (36).

4.3.5 — Nesta perspectiva da Igreja-Sacramento primordial do Senhor, todo “sinal sacramental, por sua participação com a Igreja, comunica **ex opere operato** a graça de Deus que sempre e irrevogavelmente está presente na Igreja” (37). É a graça específica de cada sacramento; especialmente, no matrimônio, para proporcionar aos esposos a possibilidade de viverem a sua união conjugal por toda a vida (= graça santificante ou “res et sacramenti”, na linguagem tradicional da teologia).

4.4 — **Sexo, eros e ágape no sacramento do matrimônio.**

4.4.1 — **Sexo:** não é simples genitalismo, mas fator de inter-relacionamento, isto é, fator de integração humana, entre marido e mulher, através de uma autêntica relação dialógica (sexo como desenvolvimento pessoal dos parceiros), de uma abertura para a unidade e para a vida em comum (sexo como fator de socialização) e de um sentido de comunhão com o outro, capaz de proporcionar alegria, felicidade, paz (sexo com um sentido de transcendentalidade). (38)

(32) Leonardo BOFF, *ibidem*, pág. 52.

(33) Idem, *ibidem*, pág. 55.

(34) Leonardo BOFF, “O Sacramento do Matrimônio”, pág. 803.

(35) Cf. Ef 5,21–33; cf. também Urbano ZILLES, *Igreja em Realização*, págs. 134 – 141; Pierre GRELOT, *O casal humano na Escritura*, págs. 91 – 107; Edward SCHILLEBEECKX, *O Matrimônio*, págs. 111 – 117; Denis O’CALLAGHAN, *Acerca da sacramentalidade do matrimônio*, pág. 616; Paul-Eugène CHARBONNEAU, *Sentido cristão do casamento*, pág. 114 – 117; João MOHANA, *Céu e carne no Casamento*, págs. 61 – 73.

(36) Leonardo BOFF, “O Sacramento do Matrimônio”, págs. 803 – 804.

(37) Idem, *ibidem*, pág. 804.

(38) Bernhard HARING, *A lei de Cristo*, vol. III, págs. 457 – 480; Urbano ZILLES, *Igreja em Realização*, págs. 120 – 125.

4.4.2 — **Eros**: não é simples atração física, mas comunhão de sentimentos, de idéias e de vidas, como abertura para um amor gratuito de um parceiro para com o outro, na mesma perspectiva da gratuidade de amor do Outro para com os parceiros. (39)

4.4.3 — **Ágape**: não é simples realidade extrínseca ao matrimônio ou contraposta ao eros, mas vivência da união conjugal em sua radicalidade, como expressão do amor de Cristo aos homens. Nesta união “**no Senhor**” tudo passa a ser visto e vivido sob o prisma da presença do amor de Cristo. (40)

4.5 — O matrimônio como “igreja doméstica”.

Na Igreja de Jesus Cristo “quando dois batizados validamente contraem matrimônio, recebem **ipso facto** o sacramento” (41). Com isso, ambos os cônjuges passam a visibilizar e a realizar uma autêntica “igreja doméstica” (42), com a obrigação de levarem a Boa Nova de Cristo ao mundo (= missão como vocação de serviço à família, à Igreja e ao mundo). Tudo isso significa que o batismo faz do matrimônio um sacramento eclesial com um tríplice múnus: o sacerdotal (= consagrar as realidades terrestres); o profético (= anunciar a mensagem evangélica); o régio (= conduzir todas as realidades terrestres até Deus). E a força motora que impulsiona esta “igreja doméstica” é sempre a ação do Espírito Santo.

4.6 — O amor e a fecundidade responsável no matrimônio.

4.6.1 — Já vimos que o amor é o “encontro de duas doações que realizam sua máxima expressão no amor sexual-marital” (43), e que os esposos devem sempre fundamentar este amor no amor que Deus tem para com todas as criaturas a fim de que seja evitada a possibilidade de certo egoísmo a dois.

4.6.2 — Mas isso não basta. Os esposos devem “olhar também para aquilo que se segue, naturalmente, de seu amor na expressão sexual-marital: os filhos” (44). De fato, o “futuro em termos de gerações humanas é dependente do matrimônio” (45). Todavia, isso não significa que os esposos se devam ater apenas a leis puramente mecânicas “de fisiologia e da lei natural entendida no sentido da física” (46). Seria por demais automatizante, pois a “lei natural no

(39) Leonardo BOFF, “O Sacramento do Matrimônio”, pág. 804.

(40) Cf. 1 Cor 7,39; Ef 5,25; cf. também Leonardo BOFF, *ibidem*, págs. 804 – 805.

(41) Leonardo BOFF, *ibidem*, pág. 805.

(42) Cf. *Lumen Gentium*, nº 11.

(43) Leonardo BOFF, *O destino do homem e do mundo*, pág. 138.

(44) *Idem*, *ibidem*, pág. 139; cf. também *Humanae Vitae* nº 9.

(45) *Idem*, *ibidem*, pág. 139.

(46) *Idem*, *ibidem*, pág. 139.

homem implica a liberdade e o espírito e, por conseguinte, há nela uma dimensão histórica e imponderável” (47). Exatamente por isso é que “pertence ao matrimônio verdadeiramente humano o imperativo de um **racional e responsável** controle dos nascimentos” (48). Acontece, porém, que a problemática na moral católica não está na “conveniência e até a necessidade de controlar a fecundidade do amor” (49), mas nos meios a serem usados pelos esposos. A este respeito (e não entrando no mérito das discussões), convém relevar ao menos dois aspectos importantes que sempre poderão ajudar os cônjuges: o primeiro, é que os filhos têm o direito de encontrar no próprio lar um ambiente de amor e felicidade; e o segundo, é que os esposos são “convocados a seguir sua consciência” (50), porém sempre bem esclarecida e orientada por meio do parecer de pessoas abalizadas, do estudo e da reflexão dos documentos pontifícios, conciliares e pós-conciliares etc. (51)

Segunda Parte: Aspectos fundamentais, desta reflexão bíblico-teológico-antropológica acerca do matrimônio, que também o conteúdo catequético-doutrinal do “RETIRO PARA CASAS” ressalta.

4.7 – Pressupostos (Fundamentação antropológica da sacra mentalidade do matrimônio).

Tais “Pressupostos” estão contidos, em síntese, nos seguintes itens do presente trabalho: “**temário do ‘RETIRO’**”; “**LINHA EVANGÉLICA QUE DÁ SENTIDO AO ‘RETIRO’**”; “**OUTROS ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO ‘RETIRO’**”.

4.8 – O matrimônio na ordem criacional (Fundamentação bíblico-teológica da sacramentalidade do matrimônio).

4.8.1 – Na busca de respostas que podem oferecer um real e verdadeiro sentido para a vida, a pessoa humana descobre que também o matrimônio (“encontro de amor de duas pessoas e de duas histórias”) (52), porque

(47) Idem, *ibidem*, pág. 139.

(48) Idem, *ibidem*, pág. 139.

(49) Idem, *ibidem*, pág. 139.

(50) Idem, *ibidem*, pág. 142; cf. também *Gaudium et Spes* nº 16.

(51) Bernhard HARING, *O Matrimônio: problema debatido*, págs. 129 – 144; Paul-Eugène CHARBONNEAU, *Humanae Vitae e liberdade de consciência*, págs. 138 – 175; Beni dos SANTOS, *O sentido personalista do matrimônio*, págs. 41 – 62; Antônio MOSEER, *A paternidade responsável*, págs. 18 – 37; Beni dos SANTOS, “controle dos nascimentos e uso dos contraceptivos”, in *REB/27*, 1 967/1, págs. 83 – 94; Jaime SNOEK, “Natalidade e Magistério”, in *REB/28*, 1 968/1, págs. 110 – 117; Eduardo HOORNAERT, “As possíveis reações do clero diante da Encíclica Humanae Vitae”, in *REB/28*, 1 968/3, págs. 656 – 664; Boaventura KLOPPENBURG, “Considerações teológicas em torno da Humanae Vitae”, in *REB/28*, 1 968/3, págs. 650 – 656; Comissão Central da CNBB, “Sobre a encíclica Humanae Vitae” (II), in *REB/28*, 1 968/4, págs. 963 – 966; Jaime SNOEK, “Meditando sobre uma encíclica (Humanae Vitae)”, in *REB/29*, 1 969/1, págs. 138 – 145.

(52) Leonardo BOFF, *O destino do homem e do mundo*, pág. 125.

continuamente ameaçado pela infidelidade, pela separação e pela morte, somente conseguirá tal sentido pleno quando for vivido na perspectiva de um Deus que é Amor sem falhas ou limites. (53)

4.8.2 — Por isso, Deus, que é Pai sumamente preocupado com a realização pessoal dos seres humanos, oferece a possibilidade de cada um deles vir a se tornar Seu filho com pleno direito à posse de uma felicidade perene, porque imagem e semelhança d'Ele. (54)

4.8.3 — Esta vocação, dentro do Plano de Salvação, exige da pessoa humana um constante crescimento (55), renúncia e aquisição de experiências na vida a fim de que ela possa superar os obstáculos do seu dia-a-dia, tais como, o egoísmo, o abuso da liberdade, o orgulho etc. Isso significa que a vida só alcançará o seu pleno sentido quando for vivida com responsabilidade, coerência, equilíbrio e participação. (56)

4.8.4 — Sob este prisma dos obstáculos, toda e qualquer realidade da vida será um sinal evidente da precariedade na qual se encontra a pessoa humana e, como tal, poderá até revelar a presença de um Deus interessado em apresentar a ela um caminho seguro de salvação. (57)

4.8.5 — Essa possibilidade de salvação também encontra eco no matrimônio através da vivência de uma comunhão de vida e de amor entre os esposos (58), na perspectiva do amor que une Deus à humanidade, pois, como vimos, Deus é Amor que se doa, se comunica, faz crescer e salva. (59)

4.8.6 — Exatamente por causa deste motivo é que o matrimônio pode unir os cônjuges por toda uma vida e levá-los à aceitação dos filhos (60) e à comunhão com as outras pessoas e com o mundo (= amor dialógico e fecundo). (61)

4.8.7 — A realidade, que atualiza e concretiza este Plano amoroso de Deus, é a aliança gratuita que o mesmo Deus propõe aos seres humanos,

(53) Cf. *Gaudium et Spes*, nºs 48 – 49.

(54) Cf. *Lumen Gentium*, nºs 2 – 3 e 9.

(55) Cf. *Populorum Progressio*, nº 15.

(56) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 55; *Gravissimum Educationis*, nº 1.

(57) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 41.

(58) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 48; cf. também *Lumen Gentium*, nº 11 e Estudos da CNBB/7, *A família, mudança e caminhos*, págs. 20 – 21.

(59) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 24; *Populorum Progressio*, nº 16.

(60) Cf. *Gaudium et Spes*, nºs 50 – 51; *Humanae Vitae*, nº 9.

(61) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 49; *Apostolicam Actuositatem*, nº 11; *Populorum Progressio*, nº 17; cf. também: Documentos da CNBB – 3, págs. 25 – 26, nºs 37 – 40; Conclusões de MEDELLIN/1 968, págs. 66 – 68, nºs 4 – 7.

com as seguintes implicações: necessidade de um relacionamento recíproco entre pessoas que se amam (Deus e os homens); fidelidade a esta aliança; comunhão de vidas; recompensa feliz e eterna, prometida, à criatura humana, por Ele que é Pai Justo. (62)

4.8.8 — Ora, esta aliança de amor, que parte de Deus, é o fundamento da aliança conjugal no matrimônio. (63)

4.8.9 — E toda ruptura desta aliança traz, como consequência, o rompimento da familiaridade com Deus e o desequilíbrio no encontro de amor entre os cônjuges. (64)

4.9 — O matrimônio como sacramento cristão, na ordem da Redenção (Fundamentação cristológico-eclesiológico-escatológica da sacramentalidade do matrimônio).

4.9.1 — **Primeiro aspecto: o Mistério da Encarnação:** para re-criar ou re-atar essa aliança eterna de amor, rompida pelas múltiplas infidelidades da criatura humana para com Deus, sempre Fiel, o Filho de Deus se encarna. À luz da fé e da revelação, portanto, Jesus Cristo é o Deus que vem revelar o Mistério de Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo. Três Pessoas divinas preocupadas em salvar toda a humanidade. Jesus Cristo é, pois, o Verbo ou a Palavra de Deus em forma humana: Pessoa divina que assume uma natureza humana, realizando em Si a plena hominização e transcendência a que todo ser humano tende (65). Daí que, toda palavra, gesto e ação de Jesus Cristo tornam-se sinais ou sacramentos que podem ajudar a re-atar a aliança de amor entre Deus e os homens (66). Ora, o matrimônio cristão é um destes sinais que, à luz do Mistério da Encarnação, dá sentido de salvação ao amor sexual-marital. (67)

4.9.2 — **Segundo aspecto: o Mistério Pascal (Paixão — Morte — Ressurreição):** morrendo e ressuscitando, Jesus Cristo veio dar garantias concretas à aliança de salvação que Deus Pai oferece a toda a humanidade, porque, vencendo a morte, libertou a humanidade de sua condição finita e contingente, e abriu para ela uma visão nova e real de perenidade (= esperança

(62) Cf. *Gaudium et Spes*, nºs 12, 18, 21, 39 e 92.

(63) Cf. *Gaudium et Spes*, nºs 47 — 48.

(64) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 13.

(65) Cf. *Gaudium et Spes*, nºs 22 e 38; *Apostolicam Actuositatem*, nº 8; *Evangelii Nuntiandi*, nº 27.

(66) Cf. *Dei Verbum*, nº 4.

(67) Cf. Documentos da CNBB — 3, pág. 35, nº 59.

escatológica) (68). Daí que, esta libertação e esperança são o sinal, para os esposos cristãos, da possibilidade de comunhão total de amor com Deus. (69)

4.9.3 — Terceiro aspecto: o Mistério da Igreja: porém, o gesto de salvação, por excelência, de Jesus Cristo é a Sua Igreja — Sacramento primordial ou assembléia dos fiéis convocados por Ele para anunciarem a Boa Nova da salvação a toda a humanidade e prolongarem no mundo todos os Seus gestos salvíficos (70). Ora, é essa misteriosa união (“grande mistério”) entre Jesus Cristo (“Esposo”) e a Sua Igreja (“esposa”) que se vai tornar sacramento de salvação para a união conjugal no matrimônio cristão. (71)

4.10 — Sexo, eros e ágape no sacramento do matrimônio.

Sendo o matrimônio cristão uma escolha que vai amadurecendo progressivamente durante a vida dos esposos, logo sexo, eros e ágape são realidades que devem ajudá-los neste longo caminho. Todavia, ao ágape cabe a primazia desta revitalização do ideal matrimonial porque união “no Senhor”. (72)

4.11 — O matrimônio como “igreja doméstica”. (73)

O batismo, porque engajamento do batizando no Corpo de Cristo (a Igreja), faz do matrimônio entre cristãos um sacramento eclesial. Isso implica, para eles, um empenho e viverem uma vida toda em conformidade com tudo aquilo que Jesus Cristo ensinou e viveu. De modo especial, no âmbito do próprio lar (= “igreja doméstica” com um tríplice múnus: sacerdotal — profético — régio). (74)

4.12 — O amor e a fecundidade responsável no matrimônio.

4.12.1 — A doação recíproca dos cônjuges, no matrimônio cristão, implica também uma doação, aceitação e educação aos e dos filhos (75). Todavia, é uma doação e aceitação que pressupõem sempre a existência de um ambiente de equilíbrio material, moral e espiritual. (76)

(68) Cf. *Lumen Gentium*, nºs 2 — 3, 5 e 7; *Gaudium et Spes*, nº 52.

(69) Cf. *Evangelii Nuntiandi*, nº 9.

(70) Cf. *Lumen Gentium*, nº 14; *Gaudium et Spes*, nº 10.

(71) Cf. *Lumen Gentium*, nº 7.

(72) Cf. *Apostolicam Actuositatem*, nº 8.

(73) Cf. *Lumen Gentium*, nº 11.

(74) Cf. *Lumen Gentium*, nºs 34 — 36; *Gaudium et Spes*, nº 52; *Evangelii Nuntiandi*, nº 71.

(75) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 50; *Gravissimum Educationis*, nºs 1 e 6; *Humanae Vitae*, nº 9.

(76) Cf. *Populorum Progressio*, nº 36.

4.12.2 — Unicamente um ambiente com estas características pode justificar um controle racional e responsável dos nascimentos. E por ser racional e responsável, tal controle exige dos esposos uma informação e formação da consciência a mais completa possível, em vista da escolha dos meios contraceptivos a serem empregados. (77)

4.13 — **A prática das virtudes humanas e cristãs.**

Todas devem ajudar aos esposos a conquista e o encontro de uma autêntica felicidade conjugal, na fidelidade recíproca. (78)

4.14 — **Uma intensa vida eucarística.**

Deve ser a força motora e o esteio da vida matrimonial, especialmente nas horas de desânimo e desamor. (79)

Terceira Parte: Aspectos fundamentais, desta reflexão bíblico-teológico-antropológica acerca do matrimônio, que o conteúdo catequético-doutrinal do “RETIRO PARA CASAIS” não ressalta suficientemente.

4.15 — **O conceito de sinal e símbolo.**

Especialmente, na perspectiva do seu significado **histórico**, enquanto coloca em jogo toda uma existência humana, e sob o prisma do seu significado **decisivo**, enquanto abre para toda a criatura humana a possibilidade do encontro com o transcendente.

4.16 — **O conceito de história.**

Como lugar da revelação de Deus, já que os fatos, os acontecimentos e os sinais dos tempos são realidades que podem fazer a pessoa humana reconhecer as suas próprias limitações, a caminho da morte. Isso tudo deve levar a consciência a descobrir que todos estes fatos e sinais carecem de respostas vitais satisfatórias e completas.

4.17 — **Algumas dimensões mais profundas do Mistério da Encarnação.**

4.17.1 — Assim, nenhuma outra comunidade humana, afora a comunidade conjugal-familiar (prefigurada na união de Cristo com Sua Igreja), se fundamenta num sacramento.

(77) Cf. *Gaudium et Spes*, nº 16; *Populorum Progressio*, nº 37; cf. também: Comissão Central da CNBB, “Sobre a encíclica *Humanae Vitae*” (II), in *REB/28*, 1 968/4, págs. 963 – 966.

(78) Cf. *Lumen Gentium*, nº 42.

(79) Cf. *Lumen Gentium*, nº 33; *Gaudium et Spes*, nº 38.

4.17.2 — O princípio de unidade, entre esposo e esposa, no matrimônio cristão, pode ser também essa realidade divina encarnada e presente em suas vidas através do sacramento (como participação desta realidade), realidade que tende gradualmente a desabrochar e a crescer.

4.18 — **A relação entre Redenção e matrimônio cristão.**

Na perspectiva da aceitação de cada cruz cotidiana como desafio que toda experiência de vida comporta, mas que enriquece a vida de experiências. Isso deve fazer surgir um grande respeito à pessoa do parceiro porque também ela é realidade em evolução, em redenção constante.

4.19 — **A relação entre o Mistério Pascal e a tensão escatológica do matrimônio cristão.**

O Agente deste mistério é um **EU** infinito e eterno: o Deus de Jesus Cristo. Ora, em Cristo, Deus oferece a Sua vida (Morte) e a ressuscita ou a glorifica de novo (Ressurreição), dando fundamentação e certeza à esperança humana de perenidade de vida ou de história, tão ardentemente desejada pelos seres humanos. É exatamente na perspectiva deste mistério que os esposos devem encontrar a resposta segura para todas as suas tensões entre o sofrimento (morte) e a alegria (ressurreição); entre a tristeza (morte) e a felicidade (ressurreição); entre o temor do amanhã (morte) e a expectativa de um futuro sempre melhor (ressurreição); entre a enfermidade (morte) e a saúde (ressurreição); entre a tensão do “ser-sempre-mais” (morte) e o desejo de “ser-para-sempre” (ressurreição).

5 — **SUGESTÕES PASTORAIS**

Mais do que sugestões pastorais propriamente ditas, o “RETIRO” insiste, junto aos casais participantes, em alguns aspectos mais necessários a uma reatualização da Pastoral Familiar para os dias de hoje, tais como:

5.1 — **Para a família como formadora de pessoas.**

5.1.1 — Antes que os casais ingressem ou se engajem em algum movimento pastoral ou em alguma associação religiosa convém tomem eles conhecimento e consciência dos valores humanos (p. ex.: uma consciência bem formada etc.) e dos valores do matrimônio (p. ex.: comunhão de vida etc.), vivendo-os por amor.

5.1.2 — Nesta perspectiva, importa muito que eles criem persuasões inabaláveis acerca do valor da dignidade humana (direitos humanos) e do reconhecimento do parceiro como alguém que se revela com liberdade, a qual interpela a liberdade e a responsabilidade de ambos.

5.2 — Para a família como educadora na fé.

5.2.1 — É de capital importância uma reflexão cotidiana acerca dos valores cristãos (p. ex.: o Plano de Salvação etc.), dos valores específicos do matrimônio cristão (p. ex.: a fraternidade “no Senhor” etc.) e da linguagem bíblica que é sempre auto-implicativa ou empenhativa tanto da parte de Deus como do homem, e, por isso mesmo, exige a prática de sua mensagem em totalidade.

5.2.2 — Isso tudo implica que os casais comecem a criar persuasões inabaláveis também quanto às verdades fundamentais da fé por meio do estudo, reflexão e aprofundamento delas.

5.3 — Para a família como promotora do desenvolvimento.

5.3.1 — Os casais devem tomar conhecimento dos principais valores sociais (p. ex.: a participação etc.) e das realidades específicas de cada ambiente social.

5.3.2 — É de suma importância que eles testemunhem a vivência das virtudes sociais (p. ex.: a solidariedade etc.) num clima de amor.

5.3.3 — Para tudo isso, eles devem criar igualmente persuasões inabaláveis e motivações constantes de verdadeiro humanismo e autêntico cristianismo.

6 — APRECIÇÃO FINAL

6.1 — Quanto à ANÁLISE CRÍTICA dos “Aspectos fundamentais, desta reflexão bíblico-teológico-antropológica acerca do matrimônio, que o conteúdo catequético-doutrinal do “RETIRO PARA CASAIS” não ressaltava suficientemente”, ela se encontra nos itens: 4.15 — 4.16 — 4.17 — 4.18 — 4.19.

6.2 — Resta, portanto, apresentar uma ANÁLISE CRÍTICA acerca do “RETIRO” como experiência pastoral, para salientar alguns de seus aspectos falhos e, a título de colaboração, propor as respectivas soluções.

6.3 — Alguns aspectos falhos da experiência como experiência pastoral.

6.3.1 — **Na sua base:** parece estar realizando retiros para a experiência existir e a experiência está existindo para realizar retiros.

6.3.2 — **Na sua organização:** parece estar havendo um centro de coordenação (Barretos, SP) que vem absorvendo quase todas as tarefas e atividades, até mesmo a ação e as sugestões para uma renovação oferecidas pelas novas e promissoras lideranças.

6.3.3 — **Na sua objetividade:** os coordenadores da experiência parecem estar bastante satisfeitos com a rápida e, às vezes, sumária criação de uma consciência crítica entre os casais participantes, durante o "RETIRO".

6.4 — **Algumas possíveis soluções para tais falhas.**

6.4.1 — **Na base da experiência:** para tentar evitar o círculo vicioso de automanutenção da experiência pela experiência, por que não propiciar também aos participantes uma iniciação em dinâmica de grupo e um intercâmbio de idéias com outras experiências pastorais ou com outros sacerdotes e leigos orientadores de movimentos pastorais ?

6.4.2 — **Na sua organização:** procurar concretizar dois aspectos imprescindíveis em qualquer experiência pastoral, isto é, o respeito à liberdade do outro com todo o potencial de seus dons e carismas, e a valorização da sua criatividade, pois cada um deles tem a possibilidade, e até a capacidade, de descobrir novas formas de organização, de atividades, de temática (seria sumamente útil que o "RETIRO" pudesse contar com uma assessoria composta ao menos de um sociólogo, de um teólogo etc.), e novos caminhos de coordenação para tentar diminuir as possíveis tensões externas e internas que, porventura, poderiam advir para a experiência.

6.4.3 — **Na sua objetividade:** tentar criar, nos participantes, uma consciência crítica voltada mais para uma aquisição contínua de maior cultura e reflexão a fim de que eles possam, realmente, ver, julgar e agir com uma visão histórica de totalidade (pessoas existencialmente situadas), e não só a partir do instante presente (imediatismo crítico). Depois, alimentar também um clima de muita intercomunhão, baseada na fé e na oração, e de aceitação recíproca entre os casais, após o término do retiro, através de periódicas revisões de vida, na tentativa de afastar possíveis problemas de prestígio pessoal, ambições, ciúmes, "guerras frias" entre grupos de trabalho dentro da experiência.

7 – BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, Selma e Hélio, **“MFC: 20 ANOS NO BRASIL”**, apostila, edição interna do Movimento Familiar Cristão, (s. d.), 3 pág.
- BÍBLIA SAGRADA, Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica), Centro Bíblico de São Paulo, 15ª Edição, São Paulo, SP, **“AVE MARIA”**, 1 970, 1 616 págs.
- BOFF, Leonardo, **“O Sacramento do Matrimônio”**, em **CONCILIUM/87**, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 973/7, pág. 796 – 806.
- BOFF, Leonardo, **A Ressurreição de Cristo, A nossa Ressurreição na Morte**, a dimensão antropológica da esperança cristã, 3ª edição, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 974, 109 págs.
- BOFF, Leonardo, **Mínima Sacramentalia – Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos**, Ensaio de Teologia Narrativa, 3ª ed., Petrópolis, RJ, VOZES, 1 975, 80 págs.
- BOFF, Leonardo, **O destino do homem e do mundo**, ensaio sobre a vocação humana, 4ª edição, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 976, 166 págs.
- BOLETIM INFORMATIVO/33, **Relatório do Conselho Diretor Nacional (1 974/77) e Síntese das reflexões do VII Encontro Nacional do MFC**, Porto Alegre, RS, edição interna do Movimento Familiar Cristão (‘SEN-COM’ : Secretariado Nacional para os Meios de Comunicação Social), 1 977, pág. 1 – 2 e 4 – 5.
- CARTA MENSAL/ Número Especial, **Velhas e novas perspectivas das Equipes de Nossa Senhora**, edição interna, São Paulo, SP, fevereiro/1 972, 23 págs.
- CARTA MENSAL/5, **O que é uma Equipe de Nossa Senhora**, edição interna, São Paulo, SP, agosto/1 977, págs. 23 – 28.
- CHARBONNEAU, Paul-Eugène, **Sentido cristão do casamento**, ensaio a respeito da espiritualidade conjugal, São Paulo, SP, HERDER, 1 965, 223 págs.
- CHARBONNEAU, Paul-Eugène, **“Humanae Vitae” e liberdade de consciência**, São Paulo, SP, HERDER, 1 969, 178 págs.
- COMISSÃO CENTRAL DA CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), **“Sobre a encíclica “Humanae Vitae” (II)**, em **REB/28** (Revista Eclesiástica Brasileira), Petrópolis, RJ, 1 968/4, pág. 963 – 966.

- COMPÊNDIO DO VATICANO II, **Constituições, Decretos, Declarações**, 2ª edição, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 968, 744 págs.
- CONCLUSÕES DE MEDELLIN/1 968 (CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano), **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**, 3ª edição, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 970, 182 págs.
- DOCUMENTOS DA CNBB-3, **Em favor da família**, São Paulo, SP, Edições Paulinas, 1 975, 35 págs.
- ESTUDOS DA CNBB-7, **A família, mudança e caminhos**, III edição, São Paulo, SP, Edições Paulinas, 1 977, 112 págs.
- GIRONA, Martin Segú, **Aos casais que desejam liderar**, edição interna do Movimento Familiar Cristão, São Paulo, SP, 1 972, 108 págs.
- GIRONA, Martin Segú, **Eis o casal**, edição interna do Movimento Familiar Cristão, São Paulo, SP, 1 973, 117 págs.
- GRELOT, Pierre, **O casal humano na Escritura**, estudos bíblicos-4, São Paulo, SP, Edições Paulinas, 1 975, 150 págs.
- HÁRING, Bernhard, **A lei de Cristo**, Teologia Moral, A vida em Comunhão Fraternal, vol. III, Moral Especial, São Paulo, SP, HERDER, 1 961, 895 págs.
- HÁRING, Bernhard, **O Matrimônio: problema debatido**, Pontos controversos-18, Caxias do Sul, RS, Edições Paulinas, 1 970, 146 págs.
- HOORNAERT, Eduardo, "As possíveis reações do clero diante da encíclica **Humanae Vitae**" em **REB/28**, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 968/3, pag. 656 – 664.
- KLOPPERNBURG, Boaventura, "Considerações teológicas em torno da **Humanae Vitae**" em **REB/28**, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 968/3, pag. 650 – 656.
- LECLERCQ, Jacques, **O Matrimônio cristão**, São Paulo, SP, FLAMBOYANT, 1 962, 199 págs.
- MOHANA, João,
- MOHANA, João, **Céu e Carne no Casamento**, 2ª edição, Rio de Janeiro, RJ, AGIR, 1 975, 276 págs.

- MOSER, Antônio, **A paternidade responsável**, Face a uma Mentalidade Contraceptiva (Paternidade Responsável — Esterilização — Aborto), Cadernos de Teologia e Pastoral-2, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 975, 69 págs.
- O'CALLAGHAN, Denis, "Acerca da sacramentalidade do matrimônio", em **CONCILIUM**/55, Edição portuguesa, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 970/5, pág. 611 — 619.
- O ESPÍRITO E AS GRANDES LINHAS DO MOVIMENTO, **Equipes de Nossa Senhora**, São Paulo, SP, Editoras Reunidas, (s. d.), 36 págs.
- PAULO VI, Papa, **Populorum Progressio**, Carta Encíclica Sobre o Desenvolvimento dos Povos, 4ª edição, São Paulo, SP, Edições Paulinas, 1 967, 70 págs.
- PAULO VI, Papa "**Humanae Vitae**", Encíclica sobre a Regulação da Natalidade, em **REB**/28, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 968/3, pág. 671 — 684.
- PAULO VI, Papa, **Evangelii Nuntiandi**, Exportação Apostólica Sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo, 3ª Edição, São Paulo, SP, Edições Paulinas, 1 976, 103 págs.
- SANTOS, Beni B., **O sentido personalista do matrimônio**, Pastoral Familiar-8, 2ª Edição, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 972, 78 págs.
- SANTOS, Beni B., "Controle dos nascimentos e uso dos contraceptivos", em **REB**/27, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 967/1, pág. 83 — 94.
- SCHILLEBEECKX, Edward, O.P., **O Matrimônio**, realidade terrestre e mistério de salvação, Petrópolis, RJ, Vozes, 1 969, 319 págs.
- SNOEK, Jaime, "Natalidade e Magistério", em **REB**/28, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 968/1, pág. 110 — 117.
- SNOEK, Jaime, "Meditando sobre uma encíclica (**Humanae Vitae**)," em **REB**/29, Petrópolis, RJ, Vozes, 1 969/1, pág. 138 — 145.
- ZILLES, Urbano, **Igreja em Realização**, Petrópolis, RJ, VOZES, 1 972, 141 págs.

INTERDISCIPLINAR

TEMA DA CRIAÇÃO

“... e as trevas cobriam a face do abismo...” (Gênesis 1,2)

No princípio as coisas queriam ser.
E lançaram um clamor exigente substanciado na força infinita
de seu não-ser.

Infinitamente clamoroso, portanto.
Buscavam sair da vastidão angustiante do impensável.
Não foi em vão.
Fizeram-se ouvir.
Foi quando o dono absoluto do ser disse: “Faça-se”.
Aí aconteceu o prodigioso.
Uniram-se dois infinitos.
Nada e Ser.
Um para negar o outro.
Aí começou a haver o ser nas coisas.
Começou a haver o querer-ser dessas coisas.
E foi aí que também começou o clamor originado pelo ansioso
querer-ser dessas mesmas coisas.
E começou o “começou”.
Foi no princípio.

*

No princípio, quando as coisas eram apenas o antes daquilo
que viriam a ser, tiveram por tomar uma suprema decisão:

- ou continuar a ser o não-ser que já eram.
- Haveriam por pai, sim as coisas teriam um pai, o nada.
- E, por morada, as trevas do aniquilamento.
- ou...

A outra alternativa nem é preciso formular.

Já contém em si a decisão.

Só aí domina a positividade.

Só aí as coisas são elas mesmas pela verdadeira paternidade.

Não o não-pai, como o nada.

Sim o Pai Único, com letra maiúscula.

O nada só do nada é capaz.

O tudo surge como idéia do Pai.

Insinuação do querer-ser das coisas em seu não-ser clamoroso ?

Ardor deste Pai por preencher as lacunas que a negatividade infinita deixara fora dEle ?

Mas o "fora de si" do Pai só há porque Ele o quer e permite.

Eis por que é possível nEle a idéia das coisas e as próprias coisas como algo fora.

Estas seriam o dentro do Pai fora dEle mesmo.

*

E houve o céu e a terra.

Tudo.

Houve a luz.

Tarde e manhã.

O firmamento com sua fulgurância infinda.

A vida.

Árvores e animais.

Tudo e tudo.

Provas de que o Pai é capaz de afrontar o nada e de caminhar desenvoltamente através dele.

Um pouco mais.

Infinitamente mais.

Houve o homem.

Com ele houve a história.

O Pai é também capaz de dar Ele próprio um passo, o homem é este passo e o homem-Cristo seu protótipo, no desenrolar recém-iniciado da finitude e inserir-se nele, desvendando o mistério de outro infinito: o infinitamente pequeno.

Fez o homem e fez-se juntamente com ele.

As trevas dissiparam-se e o abismo foi afastado.

*

Houve as coisas.
 Houve e haverá o homem.
 Há o Pai.

*

As coisas.
 As coisas chamam aquele que lhes deu o ser por um nome.
 Todas o sabem pois desconhecê-lo significar-lhes-ia o aniqui-
 lamento.

É fácil descobrir o nome do Pai nas coisas.
 É sempre o mesmo em toda parte.
 Através dele elas também se intercomunicam.
 Comunicar-se com o Pai através das coisas.
 Está como que plastificado em suas fisionomias.
 É a sua lei.
 Pois "pai" é aquele que dá o ser, faz nascer.
 Ora, o que faz as coisas serem é o seu nascer do Pai, a sua
 natureza.

Este é o seu nome como um sinal de gratidão.
 Pois "os céus e a terra cantam a Sua glória".

*

O homem.
 O homem, a partir de quando deixou de ser apenas o húmus, a
 terra, emancipou-se das coisas e assenhoriou-se.
 O Pai deu-lhe algo mais: seu sopro que é o seu espírito.
 Deste modo nasceu também para domínio.
 Também para criar.
 Para seguir uma inspiração.
 Para a liberdade.
 Criará o ser ou o nada ?
 As trevas ou a luz ?
 Voltará o abismo ?

No princípio, quando recebeu o governo do mundo, o homem
 começou a fabricar a história.

Passou a usar das coisas.
 Eram boas.
 Possuíam seu ser próprio, ganho de um fabricante exímio.

Governar é ver, conservar e levar para um determinado fim.
 O Pai fez o mundo.
 Foi um ato de governo.
 É reconhecer.
 Ter olhos perspicazes para reconhecer.
 O Pai se reconhece nas coisas.
 Sua imagem.

O nome do Pai ficou espalhado nas coisas.
 Podia ser ouvido com muita harmonia.
 E era gritante no homem.
 Neste havia o espírito.
 Há maior força que a do espírito ?

Mas o homem negligenciou.
 Era livre, pois.
 Passou a não ver, a não ouvir, a não reconhecer.
 Passou a querer trocar aquele nome por tudo espalhado.
 Queria esquecê-lo quando ouvia-o gritantemente dentro de si e
 obrigava-o devido o primeiro ato de governo do mundo feito pelo Pai.
 Queria dar o seu e vê-lo ecoado até o último astro.
 Foi quando quis ser a primeira razão das coisas.
 Porque quis.

E as trevas voltaram a cobrir a face de um novo abismo.
 Foi o primeiro passo falso da história.
 A partir daí o homem começou a refabricar o mundo.
 Era necessário demonstrar seu novo domínio, dado a si por si

mesmo.

Não foi, contudo, original.
 Não o podia.
 O mundo já estava aí e ele nele.
 Um novo mundo só seria imitação.
 Significaria substituir cada peça do mundo por uma outra clau-

dicante.

E o homem começou a refigurar as coisas segundo suas idéias.
 Foi confiante.
 Nada o impedia.
 Julgou poder criar.
 Incontestável.
 Mas julgou poder criar sem o Pai.
 Isto é, produzir tudo em vista de si mesmo.
 Para bradar em alta voz: "EU !".
 E seu "eu" ribombasse em todo o universo.
 Neste momento as coisas deviam desaparecer, pois o seu querer profundo o homem negou, dando razão à volta ao nada.

É que o Pai permaneceu.
 Permaneceu porque deu a liberdade e aceitou seu jogo.
 Não podia lamentar-se.

Liberdade: quando, em muitas possibilidades, pode-se conduzir por qualquer uma delas.

E se, junto à liberdade, há a capacidade de criar, as possibilidades se multiplicam.

O homem, como criador, escolheu a mais arriscada.

A de criar o nada.

Uma nova espécie de nada.

O nada como rejeição do todo.

Do todo do Pai.

Muitos chamaram este nada de dor.

De fato, a dor foi uma peça muito mal colocada no novo mundo do homem.

Mas este não podia dar melhor.

Outros o chamaram de mal.

Por isso a paternidade que o homem passou a ter é deformante.

Há até quem o chame de pecado.

Eis por que o homem se desequilibrou em si mesmo e deixou de responder como uma unidade.

Tal unidade só subsistiu até o ato pelo qual o homem buscou criar o nada.

Daí passou a haver os vários tipos de homens.

Homens grandes, todos passaram a ser para si mesmos.

E pequenos.
 E outras variedades.
 Os inimigos.
 Os incompatíveis.
 Os irreconciliáveis.
 Os desclassificados.
 Para exemplos.
 O homem separou o homem.
 E procurava bradar sempre mais alto o seu "eu" para não o ver

dividido.

Fê-lo pela dominação.
 As coisas eram o que mais lhe estava à mão.
 Procurou insuflar-lhes novo ato criador.
 De fato, caminhou bastante.
 Criou a técnica.
 Chega a impressionar.
 A escrita.
 A bússola.
 A engenharia.
 A arte.
 A eletricidade.
 As comunicações.
 A aeronáutica.
 A cibernética.
 Campo deixado pelo Pai ao livre curso da criação humana.
 Contudo, as coisas permaneciam fiéis ao nome desde o início

cravado em si mesmas.

Não podiam satisfazer àquela ânsia egocêntrica.
 Nelas o Pai permanecia.
 Esperando.

O homem buscou mesmo ir até os astros, donde, avistando o universo em mais distante, bradar fortíssimo: "EU !".

Não alcançou eco.
 Seu novo domínio só o instaurara dentro de si.
 Foi o fechamento.

O homem julgou poder realizar seu supremo desejo buscando plasmar a si mesmo.

Total liberdade ?
 Mas o homem ao tentar criar o homem fez um robô.
 Para criar a si mesmo deveria reverter ao estado inicial de seu
 não-ser.

Abrir porta ao impossível.
 A permanência do homem em si mesmo era também a permanência do Pai que continuava nele esperando.
 Esperando o findar de sua loucura.

*

O Pai.
 O Pai, quase ninguém o chama assim.
 Seria o mais natural.
 A maioria o chama de Deus.
 Muitos mesmo não o sabem chamar, mas desconhecendo-o, o
 conhecem.

Já outros, em o conhecendo, o desconhecem.
 Quantos pretendem viver sem Ele !
 Tais vicissitudes devem-se àquela loucura do homem.

No princípio em que o homem buscou criar o nada, o Pai se propôs salvar a história.

A loucura humana exasperava-o.
 Ultrajava o seu direito primeiro do ser.
 No entanto, permitiu-a.
 Então só outra loucura poderia rechaçá-la: a de assumi-la.
 E começou por justificar o homem.

Mas este já não o aceitaria.
 Tornara-se-lhe um desconhecido.
 Primeiro o Pai se revelou.
 Era necessário reconquistar o homem aos poucos.
 Houve um povo a quem se fez conhecer mais de perto de
 início.

Este o chama ora Javé, ora Eloim.
 Quer dizer o Deus criador.
 Do destino humano.
 Da salvação.

A quem se devia um culto.

Dependia do aspecto em que era favorável.

Mas o homem continuava num abismo, pois se endeusara.

Só em amor supremo o Pai poderia afastá-lo.

E houve Cristo.

Com Cristo o Pai reabilitou a história dos homens e fê-la sua.

Houve mesmo um povo que passou a chamar o Pai de Pai de maneira especial.

Porque se considerou um filho infinitamente regenerado.

A partir daí o homem pôde construir o mundo e a história sem querer fazê-lo apenas para si mesmo.

Passou a conhecer muito bem o Pai.

*

A história.

No princípio em que o Pai se trocou pelo homem e se fez juntamente com ele, passou a assumir a história dos homens.

Assumiu-lhes o destino e as vicissitudes por eles criadas.

Assumiu-lhes também a técnica.

Quando o homem conseguiu ir à lua, nele foi o Cristo para dizer do Pai.

E as coisas criadas dos homens passaram a poder receber também o nome do Pai.

Cabia a eles dar-lhes.

Eram coisa sua.

Dar-lhes seria reconstituir o Pai.

Em se darem, reconstituíriam em si o Pai.

Pois a loucura lhes fora transformada.

E as trevas se lhes afastaram.

Apenas, depois que os homens se dividiram, cada um passou a assumir seu próprio destino.

A liberdade permanecera.

E, com ela, a possibilidade de recriar as trevas.

Porém, circunscrita ao limitado âmbito de cada um.

Pois o Pai, em Sua infinita positividade, negara no sempre, pela humanidade de Cristo, a infinita negatividade.

... e as trevas não mais cobrirão a face do abismo.

Tarcísio Moura

DEBATE

REALISMO, CIENTIFICISMO E REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

Roberto Akira Goto

O século XVIII pertenceu à Razão. O século XIX continuará pertencendo à Razão. A Arte adota atitudes diferentes ante esse Racionalismo. De 1800 a 1850, época do Romantismo, os artistas se rebelam frontalmente contra o império racionalista. Das idéias filosóficas, dos ideais científicos, da realidade concreta, procuraram conservar e extrair apenas as aparências românticas: o liberalismo da Revolução de 1789, o naturalismo selvagem do Rousseau iluminista, o subjetivismo de Kant e de Hegel. No mais, há conflitos: a revolta contra o conservadorismo político dos pensadores reacionários, a contestação das convicções positivistas e objetivistas. Os românticos procuram uma Arte onde o sentimento predomine sobre o pensamento, o coração sobre a Razão, o sujeito sobre o objeto.

A segunda metade do século XIX marca, particularmente na Literatura, o retorno ao Cientificismo, a busca de uma objetividade científica renegada pelo Romantismo. A Razão retoma seu lugar privilegiado. Arte e Ciência convivem agora pacificamente. Da coexistência irá nascer então o Realismo, a tentativa de encontrar um conhecimento e uma sensibilidade que sejam reflexos perfeitos da realidade.

Até que ponto essa foi uma tentativa bem sucedida? Talvez seja ainda cedo para julgar. Ou talvez seja melhor afirmar que alguns artistas realizaram o projeto mais satisfatoriamente que outros. Há diferenças (profundas diferenças) individuais. Praticada e concretizada, "Arte" é sempre um empreendimento individual, introspectivo, subjetivo. A obra-prima do Realismo revela que nenhum pensamento pode pretender ser a imagem-reflexo do real e que, entre ser romântico e realista, o que há são diferentes dosagens de subjetividade e introspecção: "Madame Bovary c'est moi", diz Flaubert.

Há obras românticas realistas como há obras realistas românticas. O pecado do Realismo — e de sua variante, o Naturalismo — foi querer equivaler certezas e verdades e estas à realidade. Em muitos casos, o Realismo resultou em irrealismo e o Naturalismo em artificialismo. Os realistas acusam os românticos de pieguismo e sentimentalismo, mas não estão eles próprios isentos

desses exageros. Entre Victor Hugo e Charles Dickens, o que muda é a língua, não a linguagem.

Num ponto, entretanto, apesar de suas relações dialéticas, Realismo e Romantismo se encontram: ambos são antíteses do ambiente, de um estado-de-coisas; ambos são antiprodutos da Revolução Industrial. As armas diferem; a luta é a mesma. A luta: aquela que une Hugo e Dickens, apesar de suas origens, suas idades, suas vidas diferentes, num mesmo ideal. As armas: os românticos acreditavam ainda na liberdade, mas os realistas descobrem que é a liberdade (mal-utilizada, acrescenta-se) a fonte da injustiça social e redescobrem então a igualdade; os românticos cultivavam o individualismo, porém os realistas sabem que só o socialismo pode levar a humanidade à justiça social; os românticos confiavam no livre arbítrio e no subjetivismo, mas os realistas só saberão crer no determinismo e no objetivismo.

São, contudo, oposições aparentes. A essência está na atitude fundamental que cada um adota diante do homem e do mundo. Despido de suas aparências, do Romantismo sobra um otimismo ingênuo denunciado a todo momento pela fé no amor e pelo amor à fé. A necrofilia romântica, precisamente por ser romântica, revela sempre o clima idealista, sugere as ilusões de quem se recusa a pôr os pés num chão duro e frio. Os realistas não têm ilusões. São menos ingênuos, ou imaginam que o são. Seu pessimismo é franco, seu otimismo é forçado o inverso é verdadeiro para os românticos. O Romantismo cria na capacidade humana, ou melhor, no direito humano de comandar o mundo. O anseio revolucionário esconde essa ponta de autopoder: é Byron na Grécia. A melancolia convive com a megalomania: Beethoven, por exemplo. Os realistas, contudo, enxergam a miséria humana. A miséria da sociedade, do coração, do amor, da vida.

Por enquanto, porém, a luta se desenrola contra um inimigo comum: o Industrialismo. Esse "ismo" já se esboçava em 1700, quando, graças a outros "ismos" (o Mercantilismo e o Colonialismo), havia já bastante riqueza nas nações européias para deflagrar a nova reviravolta econômica. Mais um "ismo" (o Liberalismo, político e econômico) permitiu enfim a passagem definitiva da Revolução Comercial à Revolução Industrial e possibilitou o corte do cordão umbilical que unia até então o Estado e o cidadão. Acumulado sem muito suor e sangue (europeus, evidentemente), à custa apenas de trocas comerciais com o Oriente, da exploração das colônias ou do simples saque de navios (os capitalistas consomem-se uns aos outros), o capital dispunha-se à frente dos empresários. Bastava agora aplicá-lo. Mas aplicá-lo livremente, sem a interferência

do Estado, que já havia contribuído com o que tinha de contribuir. Já não eram necessários protecionismos; era a hora do liberalismo. Surgem os fisiocratas; depois, Adam Smith. Todos lépidos e ávidos em defender a liberdade de empreendimento, todos mostrando e demonstrando a morte do estatismo, o nascimento da livre iniciativa. “Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui-même”, afirma a fisiocracia e reitera o pai da Economia Clássica.

A Revolução Industrial começou na Inglaterra: é a lição de colégio; é um fato. Por quê? Porque havia: grande disponibilidade de capital, gerado pelo comércio, pelo mergulho nos tesouros alheios (principalmente espanhóis e portugueses) e pelas colônias (americanas, asiáticas e, posteriormente, as africanas). Também havia: mercados consumidores (as próprias colônias, outros países da Europa), um Governo liberal oriundo de 1688 (a Revolução Gloriosa), um clima político favorável ao livre empreendimento e um clima úmido favorável à produção têxtil. E não havia, de outro lado: o luxo e a ostentação da nobreza, tal qual na França, ou os gastos perdulários com Exércitos, ou despesas públicas de grande volume (a população inglesa representava apenas um terço da francesa). Capital e liberdade para produzir; mercados para consumir. Até a “rica” França, explorada internamente pela nobreza e pelo Absolutismo, adquiria da Inglaterra. Os avanços técnicos, a partir de então, eram mais conseqüências do que causas.

A ilha britânica possui também, por isso mesmo, o monopólio dos primeiros grandes inventores. Em 1767, Hargreaves cria uma nova e aperfeiçoada máquina de fiar. Em 1769, Arkwright inventa o bastidor hidráulico. Em 1779, Crompton combina os dois inventos. Em 1785, é a vez de Cartwright inventar o tear mecânico. As fontes de energia são pesquisadas: em 1712, Newcomer constrói sua máquina a vapor, utilizada para bombear água nas minas de carvão. Watt aperfeiçoa o invento e cria um novo, em 1782, apto para mover diretamente as máquinas, nas fábricas. Da indústria pesada (do ferro) aos transportes e às comunicações, os ingleses lideram, criando e inventando, inovando e melhorando. Não é por acaso. Não foi o desenvolvimento da Técnica que gerou a Revolução Industrial; foi a Revolução Industrial que desenvolveu a Técnica. Ou melhor: a Técnica vem sendo inventada desde que o homem descobriu a alavanca ou produziu fogo; estimulou o surgimento da indústria, mas foi, em maior escala, estimulada por ela. A necessidade é a mola do progresso, já disse alguém.

Mas a industrialização valorizou demasiado a máquina e esqueceu o homem. Em 1771, a fábrica de Arkwright já era deprecada pelos trabalhadores, temerosos de ficar sem trabalho. O temor era procedente; era o prenúncio

de perdas e sacrifícios ainda mais graves e mais profundos. Na luta que se inaugura então entre capital e trabalho (onde, obviamente, o primeiro levará a melhor), os operários não ficarão sem emprego; a indústria os destituirá de coisas bem mais preciosa — a dignidade humana, ou, menos ainda, a própria dimensão humana. A partir de agora, os homens não serão mais homens; serão máquinas, isto é, força de produção. Não serão sujeitos, serão objetos.

A batalha contra essa realidade social vai, assim, unir românticos e realistas, cientistas e artistas, filósofos e ideólogos. A Arte e também a nova Ciência Econômica e a Filosofia, com as normais exceções, recusam-se a ser meras mercadorias entre outras mercadorias da Revolução Industrial. Quando o são é porque não têm consciência disso. E quando têm consciência, tornam-se logo antimercomodias. Ideologia de direita e ao mesmo tempo “Religião da Humanidade”, até mesmo o Positivismo levanta a voz contra as condições subumanas da classe operária, exprime suas preocupações sociais. Por toda a parte, há os socialistas utópicos, os anarquistas, os comunistas: Blanc, Owen, Fourier, Saint-Simon denunciam a miséria das vilas operárias, Proudhon e Bakunin gritam contra o Estado, Marx e Engels empreendem análises e críticas mais amplas e profundas, mergulham nas raízes e contradições de todo o Capitalismo.

O Capitalismo Industrial, porém, nasceu para viver. Se é a expressão de vida do liberalismo econômico, será também a expressão de morte do liberalismo político, que em breve — como era fácil prever — deixa de servi-lo e passa a incomodá-lo. A partir de 1860, haverá uma Segunda Revolução Industrial, com novas invenções técnicas e novos avanços econômicos. O Capitalismo luta por sobreviver e não se humilha se tiver então que recorrer de novo ao apoio estatal (o Estado sempre será a expressão política do poder econômico) e buscar formas de reorganização e fortalecimento na formação de trustes, cartéis e outras corporações que vão rapidamente configurando mais um “ismo” — o monopolismo.

Mas estamos ainda entre 1850 e 1900, a época do Realismo e sua corrente secundária, o Naturalismo. A ordem dominante é o poder dos industriais e a realidade deprimente a pobreza dos industriários. Os artistas, tais como os filósofos e cientistas, tomarão posições diversas diante delas. Nem todos se sensibilizarão, é verdade. E, como matéria-prima para a Arte, a Revolução Industrial terá cores e sabores diferentes em cada país, em cada artista.

Na Inglaterra, berço do Industrialismo, Dickens elabora tragi-comédias: “Oliver Twist”, “David Copperfield”. Sua literatura denuncia, mas também diverte. É a literatura vitoriana, nem sempre vitoriosa, às vezes séria, às

vezes contundente, mas em geral inofensiva e — como já se disse — melodramática. A homeopatia também convém a Tackeray, que priva com a aristocracia e observa de perto suas imperfeições e fraquezas, mas só as ridiculariza de distâncias prudentemente calculadas. “O Livro dos Esnobes” e “A Feira das Vaidades” revelam sátira e humorismo, mas refletem também a sutileza e a habilidade de quem quer golpear sem ferir, ironizar sem ofender.

As mulheres são mais corajosas, embora não tanto profundas. Mary Ann Evans usa nome masculino: George Eliot. Em “O Moinho à Beira do Floss” e sobretudo em “Silas Marner”, a escritora pinta, sobre o pano de fundo das cidades operárias inglesas, o drama silencioso da solidão, a dureza e as contradições do destino, a grandeza e a pequenez do ser humano à procura de sua finalidade e de seu fim. A classe operária também tem sua vez com Elisabeth Gaskell, autora de “Mary Barton” e “Norte e Sul”: de novo as pessoas oprimidas, de novo a sua luta pela dignidade.

No mais, a Literatura em particular e a Arte em geral compartilham os valores da burguesia vitoriana ou buscam retornar ao clima de sonho do romantismo e do medievalismo, com as respectivas obsessões, mistérios e misticismos. As irmãs Brontë, George Meredith, Charles Kingsley e Charles Reade, na prosa, os Browning e Tenyson na poesia, os pré-rafaelistas na Pintura, todos procuram suas verdades individuais, suas profundezas espirituais e sentimentais. Em suas obras, exprimem tormentos, mas os tormentos mesmos se extinguem na medida em que são exprimidos.

Os ingleses falam das adversidades do operariado, mas são os franceses que irritam a burguesia. Um dos primeiros grandes romances realistas leva o autor ao tribunal, pelas suas “ofensas à moral pública e à Religião”. O que resta do liberalismo parisiense absolve-o. Afinal, o que “Madame Bovary” tem de imoral? Seu erotismo já não pode surpreender depois da “Comédia Humana”, nem suas situações podem ser mais “escabrosas” do que as de “O Vermelho e o Negro”. Se há alguma imoralidade, trata-se de uma imoralidade inerente à própria sociedade francesa, incomodada com o desnudamento frio e objetivo de seus valores mesquinhos, de sua existência vazia, dedicada à monótona satisfação de interesses pessoais. O processo que a aristocracia e a burguesia movem contra Flaubert é sua recusa de se verem no espelho, a recusa de descobrirem aquilo que pretendem ocultar de si mesmas.

Explicitamente, Flaubert, dirá bem pouco sobre as injustiças sociais provocadas pela nova ordem econômica. Suas preocupações com o social são mais largas (e mais profundas). Influenciado pelos deterministas, sugere

toda uma teoria psicológica sobre a interação meio-indivíduo e sobre as causas do adultério, mas ao mesmo tempo reelabora a metafísica sobre o árduo problema que é dar significado à própria vida. Não é por acaso que, tendo precursores ilustres como Balzac e Stendhal, Flaubert terá também seguidores tão geniais e longínquos como Eça e Machado, que o acompanham nas observações meticolosas das profundezas e das misérias humanas.

A problemática social em Flaubert é sempre implícita. Em toda sua amplitude, é a sociedade a personagem central de seus romances, que lhe conferem um sentido universal, a dimensão da condição humana. Isto é indispensável para que uma obra-de-arte seja realmente uma obra-de-arte. Para o bem próprio, os realistas não devem deter-se no simples registro da realidade; devem aparentar que não fazem mais que isso, mas procurar ao mesmo tempo injetar significados profundamente humanos em suas obras. Os verdadeiros artistas sabem disso.

Os verdadeiros artistas: Zola, Anatole France, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud. Todos, considerados os abismos que se abrem entre alguns deles, aproximam-se e aparentam-se a Flaubert na postura pessimista, no ceticismo, numa consciência de decadência que irá atravessar o tempo e o espaço até chegar aos existencialistas (não é Sartre quem dedica milhares de páginas ao “Idiot de Famille” ?). Depois do autor de “Madame Bovary”, os romancistas serão naturalistas e os poetas, parnasianos e simbolistas, mas a atitude continuará sendo, apesar de todas as multiplicidades de formas e variedades de estilos, realista “a la” Flaubert: realista diante do mundo, já não mais justo, já não mais autêntico; realista diante do homem, já não mais feliz.

O realismo flaubertiano tem, de resto, a solidariedade de uma vigorosa e decidida literatura, igualmente debruçada sobre os problemas sociais, porém interessada ainda mais em preencher de sentido a vida humana. Da poesia ao teatro, passando pelo romance, os russos não somente aprofundam; também inovam. Gogol, um dos primeiros realistas, antecipa Kafka, um super-realista. Tchekov e Turgueniev prenunciam o existencialismo e Dostoievsky vai influenciar até mesmo Gide e Camus. Sob o niilismo, o pessimismo, o fantástico e o misticismo, o que se esconde é a vontade perseverante, teimosa e irracional (no sentido schopenhaueriano) de mudar o mundo, mudar a Rússia, libertar os camponeses.

Com Gogol nasce não só a aversão literária à burocracia, aos burocratas e à Justiça formalizada (uma acusação a ser retomada por Kafka); nasce também a dimensão do absurdo, da qual a loucura é o sintoma imediato. O

escritor denuncia a ilogicidade do mundo que o homem, através da sociedade, construiu: é o momento de "O Capote" e de "Almas Mortas". E disseca, com amargo humor, a tentativa que o homem empreende para compreender esse mesmo mundo: é o momento de "O Retrato", de "O Diário de um Louco".

Esse absurdo que Gogol, oscilando entre a tragédia e a comédia, entre o realismo e o irrealismo, sugere instintivamente em suas obras, é o mesmo que tomará corpo posteriormente em Dostoievsky. A partir desse escritor infinitamente insatisfeito, ele próprio personagem do romance da vida, o racionalismo deixa praticamente de vigor na Literatura. Como pode ser racional uma realidade que nos obriga a sofrer? Não apenas sofreremos, mas sofreremos também por não sabermos para que sofreremos — o sofrimento é absurdo. Na Rússia oprimida pelos czares, o Realismo deixa de ser racionalista para tornar-se efetivamente realista. O racionalismo desvirtua o real; o super-realismo exagera o real, turva o feio e o negro, mas tem a virtude de estar mais próximo do chão.

Dostoievsky é a síntese do homem moderno. Melhor: a soma insolúvel de uma tese e uma antítese absolutamente inconciliáveis. Tese: o revolucionário socialista que quer transformar o mundo. Antítese: o ser humano que sabe ser impossível aliviar o homem da pesada carga de existir numa realidade que o rejeita com sua miséria de sentido, sua frieza e sua dureza. Não é por acaso que sua obra se preste hoje tanto ao realismo socialista quanto ao existencialismo. Camus trouxe "Os Possessos" ao teatro. E Sartre deu a Hugo, personagem de "As Mãos Sujas", o sintomático pseudônimo de Raskolnikoff, o anti-herói de "Crime e Castigo". Além disso, há muito tempo os críticos insistem em comparar esse romance, que inaugura o ato gratuito (pseudogravito), com "Os Subterrâneos do Vaticano", de André Gide.

O que resta, porém é uma profunda compaixão — disfarçada sempre pela frieza de análise — por todos os homens, pelo homem todo. Como escritor e como ser humano, Dostoievsky está comprometido com os camponeses, com os oprimidos: mas não recusa estender o comprometimento da "Gente Pobre" para "O Idiota", e deste para "O Jogador". No fundo, o calor de sua compreensão aquece tanto o louco de "O Duplo" como "Humildes e Ofendidos"; procura desde as "Recordações da Casa dos Mortos" até os "Irmãos Karamazov".

Os outros escritores russos, contemporâneos de Dostoievsky, não conseguem superá-lo nessa multiplicidade de facetas, nessa riqueza de personalidade. Turgueniev inventa o vocábulo "niilismo", mas a postura niilista já está no autor de "Os Possessos", da mesma forma como o conflito entre "Pais e

Filhos" está também implícito nos "Irmãos Karamazov". Tolstoi, do outro lado, mostra o quanto se aproxima de Dostoievsky na capacidade descritiva de "Guerra e Paz", no misticismo de "Ressurreição", no socialismo de "Ana Karenina" e no anticonvencionalismo de "A Morte de Ivan Ilitch".

De resto, figuras tão diversas (e ao mesmo tempo tão afins) entre si como Maxim Gorki e Anton Tchekov continuarão a conservar nítidos traços dostoiévskianos. Com "A Ralé", "A Mãe" e "Albergue Noturno", Gorki tem muito a ver com o Dostoievsky socialista de "Gente Pobre"; talvez mais vigoroso, mas ainda assim, basicamente, alguém que viveu permanentemente angustiado com a miséria material e espiritual do povo. Mas há também uma miséria existencial: Tchekov é Dostoievsky em sua atitude pré-existencialista, descrente do mundo, desesperançado da vida. Aos 20 anos, Gorki vive o suicídio; durante boa parte de sua vida, Tchekov escreve o suicídio. Personalização do fracasso, "Tio Vânia" é um homem em busca permanente de uma paixão ou de um suicídio. Não obtém um nem outro; continuará a viver sua vida rotineira, onde nem mesmo a ilusão e o sonho são permitidos. Não se trata, por isso, da coragem de morrer, mas de viver. E, apesar da impossibilidade de autojustificação, da impraticabilidade de transformação social, restam consolos: "A Gaivota", "O Cerejal", atmosferas de lirismo e resignação.

Historicamente, entretanto, resignação e desilusão cabem ao Realismo alemão, que no momento artístico propício conheceu representantes bem pouco significativos. Durante vinte anos (1850 — 70), esse Realismo viverá de resquícios do "Sturm und Drang", não será nem reacionário nem revolucionário, não ultrapassará as fronteiras do regionalismo e, além disso, ficará devendo suas melhores obras a estrangeiros — Ibsen entre eles — ou a músicos — como Wagner.

Marca 1850, para os artistas alemães, a substituição de Hegel por Schopenhauer. Mas do último só retém o pessimismo. O racionalismo sobrevive, sob novas formas, não mais hegelianas (nem marxistas), mas positivistas, deterministas, evolucionistas. Flaubert também é ignorado, tanto quanto os rusos. Em geral, os escritores compactuam com os valores burgueses. Não acusam nem denunciam os conflitos sociais; ao contrário, procuram atenuá-los. É o caso de "Débito e Crédito", de Gustav Freytag". É também o caso dos mais conhecidos da época — Julius Wolff, Robert Hamerling, Wilhelm Jordan, Benedix —, que se dedicam alienada e ludicamente ao romance de aventuras, pseudo-filosófico, e que hoje estão justamente esquecidos.

Salva-se Friedrich Hebbel, mais “flaubertiano”, mais trágico. Sua atenção, porém, volta-se mais aos dilemas sexuais que aos sociais. Embora ele próprio filho de proletário rural, forjado por privações e humilhações, o escritor deixa-se preocupar predominantemente pelos preconceitos morais da respeitosa sociedade alemã e cria, a partir disso, “Judith”, “Maria Madalena”, “Herodes e Mariana”: títulos que falam por si. Também se salvam, na mesma época, autores como Berthold Auerbach, Fritz Reuter, Paul Heyse (Nobel de 1 910), Gottfried Keller — nem sempre realistas, às vezes fantásticos, às vezes ingênuos.

A Alemanha terá de esperar por Gerhart Hauptmann e Thomas Mann para conhecer um legítimo Realismo — já sob o rótulo do Naturalismo, porque esse é o período naturalista no resto da Europa. Pela primeira vez o teatro tem a coragem de denunciar diretamente as injustiças sociais de meio século atrás: isso é feito em “Os Tecelões”, em “Antes da Aurora” e “Florian Geyer”. Os dramas de Hauptmann afrontam o Estado e acusam a burguesia — posições que se esperava de outros intelectuais, vários anos atrás.

Em Thomas Mann, a rebeldia contra o sufocamento social e cultural provocado pela burguesia imperialista amplia-se para o próprio campo da Arte. “Tonio Kroeger” personifica essa rebelião íntima do artista contra os mesquinhos valores pequenos-burgueses; “A Morte em Veneza” é o relato trágico e belo do esteta à procura de uma beleza tão possível quanto inacessível. E já no primeiro ano do novo século, Mann se torna um profeta: “Os Buddenbrooks” não é apenas o prenúncio da decadência da burguesia; é o prenúncio da decadência da própria Europa.

A Alemanha, contudo, não é solitária em seu atraso. Isolados em seu regionalismo, os alemães não sabem que têm a longínqua companhia dos italianos, igualmente isolados em seu nacionalismo. Durante quase toda a segunda metade do século XIX, a Itália vai produzir também um Realismo de pouca profundidade e expressão, identificada com o Realismo germânico numa certa cegueira aos aspectos mais fundamentais da realidade social e numa disfarçada cumplicidade com os valores burgueses. No mar multiforme e multicolor que é a Literatura a partir de 1 850, os italianos vivem entre dilemas: nadar (e ficar na superfície) ou mergulhar (e afogar-se) ? Raramente nadar mergulhando.

Poucos conseguem essa façanha. Um deles é Giosué Carducci, poeta, Nobel de 1 906, francamente nacionalista, obcecado pela unificação italiana. Por isso, sua obra é um retorno constante à Roma dos pagãos e, por extensão, à Grécia (“Levia Gravia”, “Iambos e Épodos”). Por isso também, é um

protesto contínuo contra o catolicismo (ou seja, um “Hino a Satã”), pois a religião impede a unificação. Dessa literatura clássica, nacionalista e anticlerical ao mesmo tempo, vão restar alguns versos expressivamente populares: “Pranto Antigo”, “São Martinho”, “Virgílio” e o “Boi”.

O nacionalismo é uma epidemia, não se sabe se benéfica ou maléfica. A curto prazo, benéfica; mas logo se transformará num imperialismo e, a longo prazo, acabará numa verdadeira praga — o fascismo. Por enquanto, todos contraem essa peste. Inclusive Gabrielle D’Annunzio, o mais ilustre e conhecido poeta italiano, justamente porque não poupa retórica (“Elegias Romanas”), não poupa exageros (“Louvores do Céu, do Mar, da Terra e dos Heróis”) e não poupa também esteticismo e erudição (“Intermezzo”, “O Inocente”).

No romance e no teatro, a temática social adquire maior relevância. Mas relevância duplamente relativa: à superficialidade eloqüente dos demais escritores e à estreiteza do ambiente. Um dos melhores representantes do Verismo (o Realismo italiano) é um siciliano que começa por ser um “romancista algo frívolo da sociedade elegante” — os próprios críticos não negam a Giovanni Verga esse mau começo. Mas o verista se redime e acaba escrevendo “A Vida dos Campos”, “Cavalleria Rusticana” e “A Loba”, além de “Os Malavoglia” e “Dom Gesualdo”, obras que lhe darão a elogiosa referência de um “Zola campestre”.

Apesar, entretanto, das tendências veristas, a Literatura italiana, tal como a alemã, terá que aguardar neo-realistas como Moravia, Gramsci, Malaparte, Pratolini e mesmo Tomasi e Pirandello para conhecer as reais profundidades e possibilidades do Realismo.

Na maior parte da Europa, todo parto de uma postura autenticamente realista, ou neo-realista, é doloroso e difícil. O Realismo nasce sempre de desilusões ou frustrações. Desilusão geral com o Romantismo ingênuo, desilusão com a sociedade; desilusão com o homem; desilusão com Deus. O Realismo mostra uma realidade desprovida de luzes e, às vezes, de esperanças. No começo, há luta: a de Flaubert contra o moralismo burguês; a de Dostoiévsky contra o czarismo; a de Quental, contra o castilhismo. Aí ainda ocorrem estímulos e otimismo. Mas no meio há frustração e no fim talvez haja desespero.

As trajetórias individuais, quase sempre as mesmas (as exceções, por serem exceções, são raras — ou muito luminosas ou muito sombrias) determinam o itinerário geral. Não deve haver estranhezas num Realismo que começa socialista, racionalista, materialista e acaba irracionalista, individualista e

espiritualista. Os movimentos artísticos não são automotores; precisam ser movidos por homens. E homens não são deuses.

O socialismo que Tolstoi alimenta em “Ana Karenina” é quase o mesmo que Antero de Quental sustentará na Questão Coimbrã, no Cenáculo, nas “Odes Modernas”, nos “Versos de Vinte Anos”. Mas a realidade é dura, resiste infinitamente ao homem que quer mudá-la e moldá-la. A realidade nega o Realismo, depois de tê-lo gerado. E o misticismo de Quental, um dos “Raios de Extinta Luz” (a luz do socialismo), é quase o mesmo que o de Tolstoi. Apenas, mais desesperado, mais desesperançado, despido de autoconcessões, de subterfúgios, de mecanismos de autopreservação. Não haverá ressurreição; haverá morte, simples e definitiva.

É possível, entretanto, sobreviver. Mas, para isso, é preciso fugir um pouco à autofidelidade, à auto-sinceridade. São necessários artifícios. Dizemo-nos: viver para poder defender ideais. No fundo, murmuramos: defender ideais para poder continuar a viver. Sustentamos nossas certezas para que elas nos possam sustentar. Só assim se pode criar: iludindo-nos, afirmando a necessidade do nosso trabalho; mentindo-nos, ao confiar no futuro das nossas obras; enganando-nos, ao supor a nobreza dos nossos feitos. Não se pode jamais negar o que há de irrealista no Realismo.

Deve-se respeitar a imoralidade do clero no século XIX. Sem ela não haveria “O Crime do Padre Amaro”. Deve-se reconhecer as virtudes das crenças deterministas-evolucionistas. Sem elas não existiriam “O Primo Basílio”, “A Ilustre Casa de Ramires”. Eça não somente apóia convicções; elas também o apóiam. Felizmente, a liberdade absoluta é impossível; não estar preso a ideais significa não ter segurança, não ter esperança. Possível, ao menos, é o direito livre de substituir correntes: renegar, por exemplo, a ironia até então aplicada contra a Igreja e a burguesia e trocá-la por renovados escrúpulos religiosos. (Remorsos — dizem os críticos e historiógrafos — de ter atacado as santas instituições). E o esquerdista termina pendendo à direita, o cidadão urbano acaba-se refugiando nos campos, nas serras; o anticlerical transforma-se num místico. Liberta-se? De quem? De si mesmo? Impossível. Somos prisões ambulantes.

As crenças aprisionam. A descrença também. A última, em verdade, não existe. Descrer de algo é sempre crer em seu oposto. A principal lição da batalha que se inaugura então entre Ciência e Religião é esta: há uma igualdade dialética que ao mesmo tempo une e separa essas duas forças. Difícil saber se é por ser fraco ou por ser forte que o homem acredita em Deus. Talvez

por ambos. Ou digamos: há um momento em que a exterioridade nos conduz a lutar por uma depuração de valores, por um mundo melhor, por uma realidade que possa ser aceita e enfrentada sem mistificações. É a hora da “Morte de Dom João”, da “Velhice do Padre Eterno”. Mas em seguida há o momento em que a interioridade cobra seu preço, exige a satisfação sincera de seus anseios ocultos e reprimidos. E então o poeta se volta a “Os Simples”, aos sentimentos simples: compaixão, fé, misticismo, esperança. Os dois momentos estão unidos e separados em Guerra Junqueiro.

No próprio Realismo, assim, a objetividade vai encerrando seu reinado para ceder lugar a uma nova subjetividade — agora menos romântica, mais madura, mais experiente. Na época mesma em que Junqueiro e Eça escrevem suas grandes obras realistas, Cesário Verde recita silenciosamente uma poesia igualmente verde para o momento, que somente anos após os homens (grandes homens: Fernando Pessoa entre eles) saberão saborear. O cotidiano que os modernistas irão promover a tema central da Arte já está promovido em “O Sentimento dum Ocidental”. A subjetividade (não subjetivismo) cesariana é o parto triplo e prematuro do Impressionismo, do Simbolismo e do Modernismo.

OBSERVAÇÃO:

Este estudo circunscreve a análise da Arte Realista à Literatura, à Europa e ao período 1 850 — 1 900. Em primeiro lugar: à Literatura, porque o movimento realista foi sobretudo um movimento literário (com repercussões, evidentemente, nas demais artes), e é a Literatura, sob suas várias formas (a poesia, o romance, o teatro), o melhor quadro de representação dos ideais, convicções e contradições realistas.

Em segundo lugar: à Europa, porque a Revolução Industrial, o Cientificismo e o Realismo são fenômenos exclusivamente europeus; é verdade que a **postura realista** se universalizou, ultrapassou limites geográficos e históricos, mas o que está em questão é o movimento, mais que a atitude do Realismo; levada, além disso, a outras regiões (as Américas, por exemplo, onde o Realismo exerceu profundas influências), a análise perderia, de uma ou outra forma, seus vínculos com o Industrialismo e o Cientificismo.

Em terceiro lugar: ao período 1 850 — 1 900, porque embora o Realismo tenha-se adiantado em certos países e se atrasado em outros, a época do movimento realista é aquela, basicamente, localizada na segunda metade do século XIX.

FONTES DE CONSULTA:**COMPÊNDIOS:**

BURNS, E. McNall — “História da Civilização Ocidental”, vol. II, págs. 623 a 826. Porto Alegre. Ed. Globo, 1 973.

CARPEAUX, O. M. — “A Literatura Alemã”, págs. 160 a 194. São Paulo. Ed. Cultrix, 1 964.

HEILBRONER, R. L. — “Introdução à História das Idéias Econômicas”, págs. 91 a 151. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 1 974.

MOISÉS, M. — “Presença da Literatura Portuguesa”, vol. III (Romantismo-Realismo). São Paulo. Ed. Difel, 1 970.

MOISÉS, M. — “A Literatura Portuguesa através dos Textos”, págs. 294 a 356. São Paulo. Ed. Cultrix, 1 970.

ENCICLOPÉDIAS:

BARSA — vols. 6, 8, 11 e 12. Rio de Janeiro — São Paulo, 1 965.

DELTA LAROUSSE — vols. VII, VIII e IX. Rio de Janeiro. Ed. Delta, 1 968.

COLEÇÕES:

Os Imortais da Literatura Universal. São Paulo. Ed. Abril, 1 971 — 72.

Clássicos Modernos. São Paulo. Ed. Abril, 1 974 — 75.

RESENHAS

TOLEDO, Caio Navarro.

ISEB: FÁBRICA DE IDEOLOGIAS.

São Paulo, Editora Ática, 1 977 – 194 págs.

Nesta obra, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Assis, o autor Caio Navarro de Toledo empreende uma análise crítico-filosófica da produção teórica do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

O ISEB foi uma instituição criada e mantida pelo Estado Brasileiro na década de 50 – 60, fundado especificamente no ano de 1 955, que se propunha a lançar as bases de um pensamento brasileiro através de um projeto teórico-ideológico, formulado pela abordagem multidisciplinar com engajamento de profissionais de diversas áreas.

O autor realiza com sucesso a difícil tarefa de analisar a produção teórica isebiana, dada a diversidade de orientações dos autores e das teorias e pressupostos que os informaram. Isto se deve ao fato de conseguir estabelecer de forma sistemática o fio condutor dos trabalhos produzidos, tornando inteligível e coordenada a linha de pensamento que configurou a instituição. Nessa perspectiva selecionou para objeto de análise apenas os trabalhos produzidos pelos autores durante o período em que estiveram vinculados à instituição, e que por ela foram editados.

Caio Navarro afirma que os isebianos supunham que a ideologia seria eficaz do ponto de vista social e verdadeira do ponto de vista epistemológico quanto mais rigorosa fosse a fundamentação teórico-científica. Sua análise demonstra que o projeto ideológico isebiano assumiu proporções de privilegiar e dar primazia à ideologia em detrimento da produção teórica, a ponto de legitimar e validar a prática objetiva e o discurso das ciências, tornando-se uma “fábrica de ideologias”.

O texto é constituído por três partes, sendo que a primeira está dividida em dois capítulos.

A origem do ISEB, criado oficialmente pelo Governo Café Filho, é retomada pelo autor no primeiro capítulo, mostrando a finalidade que estabelecia seu estatuto: constituir-se num “centro permanente de altos estudos políticos e sociais de nível pós-universitário que tem por finalidade o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais,... para o fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira,

visando a elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional". (pág. 32)

O autor afirma que embora a expressão "ideologia do desenvolvimento" não apareça no regulamento da instituição, "se constituirá no emblema e na palavra de ordem, ...estando presente explicitamente na quase totalidade de suas publicações". (pág. 32) Mostra a contradição do Estado, que como representante da nação não poderia promover ideologias, aceitando entretanto a promoção delas através da instituição por ele tutelada. Tal postura só se justifica porque a ideologia promovida pelo ISEB de certa forma interessava ao Estado. Prosseguindo, o autor mostra como a instituição procurou reabilitar e promover as ideologias. A ideologia deveria surgir da meditação de um grupo de intelectuais, com o firme propósito de ser forjada para a promoção do desenvolvimento nacional. Esta ideologia tinha como pressuposto básico a autenticidade, que entre os isebianos foi considerada com certa distinção. Para Vieira Pinto a autenticidade estaria ligada "à expressão da consciência das massas", procedendo delas. Por outro lado, Corbisier, Jaguaribe e Guerreiro Ramos consideravam a autenticidade em função da "fase" em que se encontrava a sociedade brasileira, configurando os interesses de todas as classes, que seriam "coincidentes". O autor não considera essas diferenças como opostas, pois a perspectiva que informava era o desenvolvimento nos moldes capitalistas.

No capítulo seguinte demonstra que embora a noção de ideologia estivesse presente em toda produção isebiana, não foi tematizada teoricamente do ponto de vista epistemológico. Isto, porque os isebianos "foram incapazes de se livrarem da ideologização da própria ideologia que buscavam produzir como verdade do momento histórico". (pág. 49). Preocupados em criar a ideologia que respondesse à necessidade de conduzir o processo de desenvolvimento, não chegaram a questionar a ideologia nas sociedades de classes. A contradição de interesses entre as classes não era significativa, pois acreditavam que o projeto de desenvolvimento atendia a interesses comuns, de toda a nação. Para o autor tais questões não vieram à tona pois colocariam em risco a hegemonia da ideologia "nacional desenvolvimentista".

A ideologia chega a ponto de legitimar a prática científica e toda a produção teórica, embora em alguns momentos a ciência tivesse um certo privilégio na formulação teórica. Esse assunto apresentou algumas considerações diferentes em alguns isebianos. Enquanto Corbisier colocava a possibilidade do conhecimento pelo projeto ideológico, Vieira Pinto considerava a ideologia "como criação própria do pensamento filosófico", pois transcende a especi-

ficidade das diversas ciências. Para Caio Navarro, entretanto, o único autor que chega a indicar a necessidade de uma reflexão entre produção científica e prática ideológica é Guerreiro Ramos, que não ultrapassa a percepção do problema. Para eles a ideologia era legítima, pois respondia a uma necessidade social real, e portanto consistia-se num critério de validação do conhecimento científico.

A abordagem dos pressupostos filosóficos que informaram as análises isebianas é feita na segunda parte, contendo dois capítulos. No primeiro o autor demonstra como o conceito de alienação percorre todas as análises isebianas, tornando-se o conceito central. Este é fortemente influenciado por raízes do pensamento existencialista da época. Assim, a alienação é colocada em termos de nação, definindo-se a sociedade brasileira como colonial, e como um “complexo globalmente alienado” afeta a estrutura econômica e toda a superestrutura ideológica e cultural. A alienação é fundada na relação de dependência do país subdesenvolvido com os centros hegemônicos. Como não é a perspectiva de classe que informa o fenômeno da alienação, a alternativa para a ruptura é o desenvolvimento econômico com bases nacionalistas, sem modificação no **modo de produção**. Para o autor, um ponto importante a ressaltar é que não se problematizando o modo de produção deixa-se de colocar em questão um ponto fundamental que é a “alienação do trabalho”.

No segundo capítulo o autor mostra como os isebianos foram devedores ao existencialismo, não só em relação ao conceito de alienação mas em relação a toda a produção filosófica, embora afirmassem utilizar-se das teorias estrangeiras como instrumento de análise. Nesse ponto faz-se necessário ressaltar que realmente fizeram essa tentativa e que foram nesse sentido um grupo que modificou os rumos do pensamento filosófico-intelectual dos anos 50. Caio Navarro faz uma análise exaustiva dos pressupostos que informaram os diversos autores, mostrando o ecletismo que caracterizou determinados pensadores como Guerreiro Ramos. Privilegiando a consciência como fator de desencadeamento do processo de desenvolvimento, os isebianos colocam a ideologia “como o fator produtor de desenvolvimento”. (pág. 112) Nesse ponto é colocado o questionamento do autor: por que o desenvolvimento implica a consciência? Por que a necessidade da elaboração prévia de uma ideologia? Tais posições se constituem uma verdadeira “ideologização da ideologia”. Ao valorizar o fator consciente e ideológico, estava se ideologizando o pensamento que intencionava ser crítico e científico.

Finalmente, na terceira parte, dividida em dois capítulos, o autor aborda na primeira a ideologia nacional-desenvolvimentista através dos

pressupostos teóricos que a informaram. O ponto chave da crítica é, segundo o autor, a falta de um critério rigoroso na abordagem do problema das classes sociais. Para os isebianos, a sociedade brasileira da época se dividia em dois setores: “os dinâmicos e produtivos” e os “estáticos e parasitários”. Estes abrigavam em si partes das classes sociais: a burguesia, a classe média e o proletariado. Essa divisão tinha como parâmetro o processo de industrialização. As contradições sociais não eram determinadas pelo antagonismo de classe mas pelo antagonismo de Nação (setores produtivos da burguesia, classe média e proletariado) e antinação (setores improdutivos das mesmas classes). A contradição entre as classes seria superada pela superação da contradição principal: a luta pelo desenvolvimento nacional contra o domínio dos centros hegemônicos, cristalizando o capitalismo com bases nacionalistas. O nacionalismo corresponderia às aspirações e interesses nacionais, e nesse sentido, seria uma “ideologia global”. No desencadeamento do processo de desenvolvimento o comando é dado à burguesia industrial.

No segundo capítulo, a relação entre desenvolvimento e dependência é analisada mostrando que as promessas não foram cumpridas, ou melhor dizendo realizadas. Analisando os resultados do projeto desenvolvimentista do governo J. K., um próprio isebiano, Cândido Mendes, mostrou como o desenvolvimento industrial não trouxe o esperado: a dependência frente aos centros hegemônicos foi acentuada face à entrada de capitais estrangeiras, e a industrialização não produziu os resultados sociais esperados. O mito da industrialização como meio de promover o desenvolvimento econômico e o fim de toda alienação estava comprometido. Para Caio Navarro, o problema foi que ao analisar a dependência não se levou em consideração que ela se forma em função da expansão do capitalismo mundial. O país periférico não permanece estagnado. Ele cresce à medida que se expande o capitalismo mundial, conformando o que os teóricos da dependência denominam de “capitalismo dependente”. Nesse sentido não era possível percorrer o caminho histórico ou “as fases” dos países desenvolvidos.

Preocupados com a situação do país, com a grande miséria do povo, os isebianos defendiam o nacionalismo como alternativa para os problemas brasileiros. Os resultados obtidos entretanto mostraram grandes equívocos. Para o autor, o problema foi a falta de um tratamento rigoroso do ponto de vista teórico. Ao colocarem no nacionalismo a configuração de interesses de todas as classes sociais, que são antagonicos, tornaram “impraticável e destituído de qualquer viabilidade histórica o projeto de desenvolvimento nacional, autônomo e independente.” (pág. 171)

Para o autor, a ideologia formulada pelo ISEB estaria marcada por uma inspiração intelectualista de classe média, o que dificultou a articulação com as aspirações do proletariado. Ressalta que não se pode acusar o ISEB de difundir conscientemente ideologias da e/ou para a classe dominante, embora o desenvolvimento fosse pensado nos moldes capitalistas. Preocupados com o desenvolvimento, os isebianos tentaram forjar a ideologia que representasse os interesses dos diversos grupos sociais. Dada a “falta de expressão e força política das classes proletárias” (pág. 175), esse grupo de intelectuais não se restringiu à interpretação dos interesses das classes: “falaram por elas”. E este problema não foi comum apenas na instituição. O autor mais uma vez ressalta que muitos movimentos políticos que afirmam defender interesses do povo, tem cometido estes erros, ainda atualmente.

E, este é um ponto fundamental a ser considerado por todos profissionais e principalmente educadores: não se pode “falar pelo povo”. Esta reflexão deve permear todas as atitudes do educador e do intelectual. Ser o “porta voz do povo”, é bloquear a sua capacidade de organização, de articular os seus interesses. Enfim, este é apenas um dos muitos pontos importantes a que nos conduz o autor neste expressivo trabalho, difícil de ser sistematizado numa resenha, e que mostra mais uma vez a preocupação em retomar a pesquisa filosófica sobre o pensamento brasileiro.

Maria Virginia Righetti Fernandes Camilo*

SZASZ, Thomas S.

A FABRICAÇÃO DA LOUCURA — Um Estudo Comparativo Entre a Inquisição e o Movimento de Saúde Mental.

Rio, Zahar, Editores, 2ª edição, 1 978 (Col. Psyche). Trad. Dante Moreira Leite, 408 páginas.

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

A Psiquiatria, em sua ambição de desvendar o máximo do mundo psíquico, em seus múltiplos aspectos, terá se tornado um abuso carac-

(*) Do curso de Pós-graduação em Filosofia da PUCB

terístico da Medicina, como a Inquisição foi o abuso característico do Cristianismo, em relação à personalidade humana ?

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

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

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

Estas são algumas questões que Thomas S. Szasz, psiquiatra praticante e professor de Psiquiatria na Universidade de Nova York, em Siracusa, se propõe a discutir e analisar, em profundidade, com este livro, cujo título exprime exatamente o seu conteúdo, e que se lê como a um romance de ação.

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

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

Para a demonstração de sua tese, o A. distingue dois tipos de Psiquiatria: a “Psiquiatria Institucional”, onde as intervenções psiquiátricas são impostas por outros às pessoas, e que se caracterizam pela perda completa do controle pelo cliente ou paciente de sua participação nas relações com o especia-

lista, e cujo serviço típico é a hospitalização involuntária em hospital psiquiátrico (págs. 17, 23 – 24). A “Psiquiatria Institucional” satisfaz, segundo o A., “as necessidades dos membros ‘mentalmente sadios’ do grupo” (pág. 21); e a “Psiquiatria Contratual”, que o A. privilegia por julgá-la mais democrática nas ligações Poder (Estado) – Saber (Psiquiatria), onde as intervenções psiquiátricas são aceitas por pessoas que são levadas a ela por sofrimento ou dificuldades pessoais. Nesse tipo, o cliente ou paciente mantém o controle completo de sua participação nas relações com o psiquiatra. Seu serviço típico é a psicoterapia autônoma. (págs. 17, 23 – 24)

Constatando a realidade de um sistema de crenças, práticas e conceitos usados pela “Psiquiatria Institucional”, que serve para alicerçar o pensamento generalizado da suposta inferioridade psicológica e incapacidade social do “doente mental”, o A. defende a tese de que “a função social da Inquisição e da Psiquiatria Institucional reside no serviço que ambas prestam à sociedade; ambas dão um sistema intelectualmente significativo, moralmente elevado e socialmente bem organizado para a afirmação ritualizada da benevolência, glória e poder da ética dominante da sociedade. Do lado de fora, ou para o observador crítico, tais instituições poderiam parecer duras e opressivas; do lado de dentro, ou para o verdadeiro crente, são belas e generosas, e ao mesmo tempo agradam às massas e aos seus senhores. Este é o segredo de seu triunfo”. (pág. 88)

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

O A., portanto, considera falsos e imorais os métodos usados pela “Psiquiatria Institucional”, que, como os da Inquisição, visam, principalmente, proteger a sociedade das pessoas “cujo comportamento difere do apresentado por seus semelhantes” (pág. 31), perseguindo e encarcerando-as em hospitais, com terapia forçada, inclusive com o emprego de drogas, choque e, mesmo cirurgia, seguindo-se da privação dos direitos legais. Segundo, ele, “é precisamente isso o que caracteriza o homem como inimigo das diferenças humanas. Aceita o Outro na medida em que o Outro se conforma à sua imagem e à sua conduta. No entanto, se ele e o Outro são diferentes, define o Outro como

deficiente física, mental e moralmente — e só o aceita na medida em que é capaz de afastar os aspectos que o isolam do normal. Se o Outro renuncia às suas crenças falsas, ou se submete a tratamento para a sua doença, então, e apenas então, será aceito como um membro do grupo. Se não consegue fazer isso, o Outro se torna o Mau — quer seja chamado o Estranho, o Paciente, ou o Inimigo”. (págs. 191 – 192)

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

Destarte, o quadro delineado pelo A. torna A FABRICAÇÃO DA LOUCURA não só uma reavaliação crítica da visão tradicional da Psiquiatria, mas, também, um corajoso libelo contra “um padrão psiquiátrico difuso de mortificação, intimidação e degradação, que confirma o direito de algumas autoridades sociais para colocar alguns indivíduos, principalmente de classes sócio-econômicas inferiores, no papel de doentes mentais”. (pág. 25)

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

João Ribeiro Junior*

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

REVISTA DE REVISTAS

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

PLANO

OBRAS GERAIS:

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

ESTUDOS HISTÓRICOS:

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

ESTUDOS DE AUTORES:

Autores cristãos
Autores não cristãos

EDIÇÕES DE TEXTOS:

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

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS:

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

ESTUDOS BÍBLICOS:

Antropologia Bíblica
Arqueologia Bíblica
Filologia Bíblica

Geografia Bíblica
Hermenêutica Bíblica
História Bíblica
Teologia Bíblica

ESTUDOS SISTEMÁTICOS:

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

BIBLIOGRAFIA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

OBRAS GERAIS

INTRODUÇÕES

151. SELLIN, G. e FOHRER, G., **Introdução ao Antigo Testamento**. Vol. I: **Livros Históricos e Códigos Legais**; Vol. II: **Livros de Cânticos, Livros Sapienciais, Livros Proféticos, Livro Apocalíptico (DN), Compilação e Tradição do Antigo Testamento**, SP, Paulinas, 1978, 2 vols., 363 461 págs. Trad. Mateus Rocha.

Obra que se situa no campo da exegese bíblica protestante de língua alemã. Na edição em que se baseia esta tradução brasileira, aparecem as preocupações didáticas e o interesse de acompanhar o desenvolvimento da moderna exegese crítica. Em seu conteúdo, o vol. I está assim distribuído: Intr. à literatura israelita, ao cânon e à ciência introdutória do AT; considerações gerais sobre os gêneros literários históricos e legislativos e suas tradições; o Pentateuco; os livros de Js até Rs; a Obra Cr; outros livros históricos (Rt e Est). O vol. II tem o conteúdo já indicado pelo título e não inclui os livros dêutero-canônicos do AT.

T.M.

ENSINO

152. COMBLIN, José, **Teologia da enxada**, Petrópolis, Vozes, 1977, 116 págs.

Trata-se de um roteiro de estudo de Teologia que serviu de experiência na preparação ao presbiterato no Nordeste. O livro apresenta os roteiros dos três primeiros anos de um curso de Teologia previsto para quatro anos. Estes roteiros ocupam a primeira parte da obra e abrem pistas para o estudo e a reflexão segundo o método ver-julgar-agir. São esquematizados de acordo com uma série de perguntas dentro da seguinte ordem: inquérito, subsídios, significado, teologia, agir. Na segunda parte, o livro apresenta um relatório, a título de extratos teológicos, sobre quatro temas: a vida terrestre de Jesus; a eucaristia; o Espírito Santo; o Reino de Deus.

T.M.

153. GRINGS, Dadeus, Os Seminários na Formação Sacerdotal, **Teocomunicação** 8(39): 30 – 43.

Numa introdução de caráter histórico, o autor parte do Concílio de Trento para chegar à situação após-Concílio Vaticano II. Salienta a importância dos seminários hoje, a disciplina e os estudos. Fala acerca da responsabilidade do bispo, do corpo dirigente e docente dos seminários. Menciona a situação particular dos seminários do Rio Grande do Sul onde observa um desenvolvimento muito promissor, sobretudo no que tange ao entusiasmo pelo estudo da Filosofia e da Teologia.

T.M.

154. ZILLES, Urbano, Formação Teológica dos Padres Hoje, **Teocomunicação**, 8(39): 5 – 12.

O autor escreve sobre alguns problemas na formação teológica dos padres hoje, tendo em vista que o ensino teológico em nossos institutos e faculdades tem como destinatários estudantes que não se preparam para a pesquisa teológica, mas para o ministério pastoral. Coloca o problema atual: Teologia Sistemática e prática pastoral. Questiona a evidência do pressuposto de que os estudantes hoje tenham consciência de a Teologia ter como **a priori** a fé da Igreja, de uma Igreja concreta, e procura estabelecer uma hierarquia para uso das fontes e dos critérios. Reflete sobre a afirmação de que a Teologia deve ter um cunho pastoral nas circunstâncias de hoje, concluindo que a ciência teológica não pode estar separada da espiritualidade.

T.M.

ESTUDOS HISTÓRICOS

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

155. PIAZZA, Valdomiro Otávio, **Religiões da Humanidade**, SP, Loyola, 1 977, 374 págs.

Introdução bastante densa ao fenômeno religioso, esta obra abre um leque amplo do universo das religiões e de sua história. Esboça a geografia, a história, o sistema religioso, as crenças, a cultura, a cosmogonia, os mitos e a antropologia de cada religião. A intenção fundamental é

apresentar as religiões como etapas da História da Salvação, como tentativas do homem para procurar Deus e a pedagogia divina para atrair o homem. Elas recebem a seguinte classificação: religiões de integração (animismo), de servidão (antigo Egito, Mesopotâmia), de libertação (místicas orientais) e de salvação (religiões proféticas). Segundo autor, tal classificação é mais didática do que definitiva.

T.M.

DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

DOCUMENTOS EPISCOPAIS

156. BEOZZO, J. O., A Evangelização na América Latina, uma visão histórica com vistas à Puebla, **REB**, 38 (150): 205 – 243.

Encontramos aqui uma análise da primeira parte do documento preparatório para Puebla, que é consagrada ao estudo da realidade latino-americana (Situação Geral). O autor rastreia no artigo a ação missionária da Igreja na AL, procurando mostrar qual foi a atitude dos bispos e religiosos a respeito dos negros e índios. Conclui que foi feita uma “romanização” das estruturas da Igreja, da pastoral e da teologia da AL. Mais uma vez a voz discordante foi a de B. de las Casas, de certa maneira apoiado pelos dominicanos.

E.M.B.

157. BOFF, Clodovis M., Cristianismo e Secularização, **Convergência**, 11 (114): 343 – 358.

Estudo feito em função do tema nuclear presente no **Documento de Consulta** para a III CELAM (Puebla). Analisa, em primeiro lugar, a idéia de secularização numa perspectiva sociológica: processo histórico da secularização, interpretação evolucionista, funcionalista e dialética. Mostra a perda da dominância social da Religião. A segunda parte do artigo é dedicada a uma abordagem teológico-pastoral, apresentando as implicações pastorais da secularização. Salienta a distinção entre **secularização** e **secularismo**, embora admita que a distinção mais importante seja entre secularismo ideológico e secularismo prático, sendo este último desastroso.

T.M.

158. COMBLIN, J., Temas Doutrinários com vistas à Conferência de Puebla, **REB**, 38 (150): 195 – 207.

Embora no título transpareça que o autor vá tratar de um assunto transitório, na verdade o artigo apresenta-se como uma análise dos rumos doutrinários da Igreja diante dos desafios da nossa época. Abordando a parte doutrinária do documento preparatório de Puebla, Comblin analisa os conceitos mais fundamentais aí contidos: secularismo, religiosidade popular, boa nova de Deus, Jesus Cristo, Eclesiologia.

E.M.B.

159. VÁRIOS, **PUEBLA-78**, Encruzilhada para a evangelização na **AL**, SP, Paulinas, 1 978, 88 págs.

É um conjunto de trabalhos apresentados como subsídios à reflexão sobre o documento de consulta preparado pelo Secretariado Geral do CELAM para ser analisado pelas Conferências Episcopais. Estes trabalhos são elaborados por professores e colaboradores da Faculdade de Teologia "Nossa Senhora da Assunção": B. Beni dos Santos, José Maria F. Braga, Gilberto Gorgulho, Roberto M. Roxo e o Card. D. Paulo Evaristo Arns.

T.M.

ESTUDOS BÍBLICOS

HERMENÊUTICA BÍBLICA

160. GORGULHO, G. S., Leitura da Bíblia e compromisso com a justiça, **REB**, 38 (150): 291 – 299.

Encontramos neste artigo um endereçamento para a leitura da Bíblia, baseado nos escritos joaninos: o conhecimento das Escrituras deve nos levar à fé que se dinamiza na Caridade (Ágape). "CRER" e "FAZER NA VERDADE" é não ficar só nas palavras, mas amar em ato, prolongando em nossas vidas o amor de Deus manifestado em JC. E aí, então, seja lendo o AT como o NT, estaremos irremediavelmente comprometidos com a justiça.

E.M.B.

HISTÓRIA BÍBLICA

161. COUSIN, Hugues, **O Profeta Assassinado**, História dos textos evangélicos da Paixão (Inr. de C. Duquoc), SP, Paulinas, 1 978, 214 págs.

O livro apresenta, no primeiro capítulo, uma introdução aos métodos atuais da exegese histórico-crítica, onde explica como se deve ler o gênero literário do relato histórico no Novo Testamento. Nos capítulos seguintes (II e III) expõe as suas descobertas junto à progressiva estruturação de seu processo de análise. Oferece, no cap. IV, um apanhado geral da história da paixão nos Evangelhos. Salienta que toda leitura histórica é também uma leitura comprometida.

T.M.

TEOLOGIA BÍBLICA

162. ARENHOEVEL, Diego, **Assim se formou a Bíblia**, SP, Paulinas, 1 978, 168 págs. Trad. Mateus Rocha.

O autor nos leva, por meio de comparações e de gravuras, à descoberta do verdadeiro texto e dos verdadeiros autores da Bíblia, analisando a pré-história oral dos textos e os gêneros literários. Procura as luzes que o estudo da história comparada das religiões, das culturas e da arqueologia, podem trazer à compreensão dos textos bíblicos.

T.M.

163. WEISER, Alfons, **O que é Milagre na Bíblia** (Para você entender os relatos dos Evangelhos), SP, Paulinas, 1 978, 189 págs. Trad. Mateus Rocha.

Este livro nos mostra que os traços narrativos isolados dos milagres não podem ser tomados como registros exatos de ocorrências por parte de testemunhas oculares. Nem tampouco deve-se considerar as narrativas como informações objetivas a respeito dos acontecimentos de outra. Mostra quais tipos de formas fixas existiam no tempo em que os Evangelhos foram escritos. Desfaz antigos equívocos que nos condicionaram a ver nos milagres relatos objetivos sobre fatos maravilhosos do passado.

T.M.

ESTUDOS SISTEMÁTICOS

ECLESIOLOGIA

164. DULLES, Avery, **A Igreja e seus Modelos**, SP, Paulinas, 1 978, 240 págs.

Trata-se de um estudo do pensamento dos eclesiólogos modernos, protestantes e católicos. Desse estudo emergem cinco principais abordagens ou "modelos" pelos quais se pode compreender o caráter da Igreja. Uma teologia equilibrada deve incorporar, conforme o autor, os valores mais importantes de cada um desses modelos: o aspecto institucional da Igreja, seu Mistério sacramental, a Igreja como arauto de Deus, seu papel de Serva e suas obrigações a serviço dos homens.

T.M.

ESPIRITUALIDADE

165. ARNS, Paulo Evaristo, **Sê Fiel**, SP. Loyola, 1 977, 189 págs.

Consiste numa orientação prática aos fiéis, baseada em meditações. Apresenta, de modo popular, temas centrais do Cristianismo e da vida humana, procurando levar à meditação, à reflexão e à ação. A palavra "fidelidade" unifica os 34 títulos. É desenvolvida uma ampla problemática que serve de apelo para uma vida mais humana e cristã. Os problemas desdobram-se em cinco grandes temas: o essencial, os que nos cercam, o povo, Deus e Igreja, vocação. Baseia-se fundamentalmente na Sagrada Escritura e nos documentos pontifícios, em especial a "Evangelização no Mundo Contemporâneo" (PAULO VI).

T.M.

166. GOPEGUI, J. A. Ruiz de, **A Flor Impossível**. Salmos e Cantos de Esperança, SP, Loyola, 1 978, 134 págs.

Conjunto de salmos e poemas voltados para a perspectiva social de compromisso com a justiça e a libertação. Na primeira parte oferece 14 salmos que podem ser tomados como sendo os salmos da Escritura recriados dentro de nossa realidade. Na segunda parte encontramos 20 poemas com perspectivas diversas, às vezes tomando a temática social, mas criando sempre uma atmosfera espiritual de oração e de presença divina.

T.M.

INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

167. BURRELL, David, *Institutos Teológicos e Diversidade Cultural*, **Atualização**, 9 (101 – 102): 233 – 244. Trad. Paschoal Rangel.

O artigo reflete as experiências do autor, que é professor na Faculdade de Teologia da Universidade de Notre Dame (EUA). Mostra as características principais do ambiente sociocultural nos Estados Unidos, quais as questões que este ambiente lança às Faculdades de Filosofia e de Teologia, como está o ensino atual e a investigação sobre a situação do momento presente, os novos problemas que começam a entrar em julgamento. As conclusões não são promissoras: limitações da universidade no campo das investigações teológicas, dificuldades de se implantar uma orientação pastoral.

T.M.

168. COLOMBO, Pino, *Escolas de Teologia e Diversidade de Culturas*, **Atualização**, 9 (101/102): 222 – 232. Trad. Alberto Antoniazzi.

Apresenta o desafio fundamental que a situação italiana, influenciada fortemente pelo P.C.I., apresenta às Faculdades de Teologia e as respostas destas a ela. “O problema concerne (...) à comunidade eclesial no seu conjunto, mais que à teologia, porque o fenômeno expressa direta e imediatamente o desprezo das massas para com a “cultura cristã”, em proveito da “cultura marxista”. No entanto, concerne a teologia no sentido de suprir as exigências teológicas atuais, através de um ensino renovado.

T.M.

169. GALILÉIA, Segundo, *Os Institutos de Teologia e Diversidade das Culturas*, **Atualização**, 9 (101/102): 211 – 221. Trad. Paschoal Rangel.

Inicialmente situa os Institutos de Teologia da América Latina no contexto das características principais de sua cultura e de sua situação social, mostrando os problemas e desafios que eles aí encontram, as novas questões teológicas que aí surgem. Assinala, a seguir, as implicações destas questões no campo pedagógico: teologia docente menos acadêmica e sistemática e mais pastoral e voltada para a experiência da fé. Encerra refe-

rindo-se à contribuição da teologia “contextualmente” latino-americana para a Igreja Universal.

T.M.

170. KHALIFE-HACHEN, Elie, Situação de uma Faculdade de Teologia no Mundo Árabe, **Atualização**, 9 (101/102): 245 – 255. Trad. Cleto Caliman.

O autor procura situar a Faculdade de Teologia da Universidade “Saint-Espirit”, no Líbano, no seu complexo meio social, cultural e religioso. Mostra a dificuldade de se evitar a apologia e a controvérsia no confronto cristianismo-isalemismo. Assinala algumas pistas que poderão guiar as pesquisas pelas quais espera reunir os cristãos da tradição de Antioquia. Reflete sobre o papel histórico dos professores e estudantes de teologia nos dias de hoje, em que, apesar da situação dramática, deve imperar a unidade dos cristãos.

T.M.

LITURGIA

171. LUTZ, Gregório, **Liturgia — A Família de Deus em Festa**, SP, Paulinas, 1 978, 96 págs.

O livro apresenta as exposições e os roteiros de reflexão utilizados em São Paulo nas “Semanas de Liturgia” e que visam a formação básica dos membros das várias comunidades que se dedicam à preparação e organização da celebração litúrgica. O objetivo do autor é duplo: oferecer uma pequena “Liturgia Fundamental” para as pessoas que desejam possuir um conhecimento básico da Liturgia; ajudar as comunidades a realizar celebrações mais conscientes e mais participadas.

T.M.

RELIGIOSIDADE POPULAR

172. LEERS, Bernardino, **Catolicismo Popular e mundo rural**, Petrópolis, Vozes, 1 977, 228 págs.

Trata-se de uma introdução ao estudo da religiosidade popular no Brasil. É fruto de um contato com o povo do interior do oeste de Minas

Gerais. O autor mostra como é forte, profunda e cordial a religiosidade de nosso povo simples do interior, embora seu comportamento e linguajar nem sempre se enquadrem nos esquemas teóricos dos teólogos e pastoralistas.

T.M.

TEOLOGIA FUNDAMENTAL

173. MIRANDA, Mário de França, **Sacramento da Penitência: o perdão de Deus na comunidade eclesial**, SP, Loyola, 1 978, 100 págs. (Coleção "Teologia e Evangelização").

Trata-se de um curso ministrado na Faculdade de Teologia da PUC-RJ. Apresenta os fundamentos neotestamentários da Penitência, dentro de um contexto de comunidades vivas. Realiza uma síntese histórica da penitência eclesiástica até o século VI, destacando a dimensão eclesial. Examina aquilo que, no Sacramento da Penitência, é essencial: a conversão e o arrependimento. Traz informações práticas a respeito da freqüência da confissão e da confissão comunitária. Uma bibliografia acompanha cada capítulo.

T.M.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

174. BOFF, Clodovis, **A Dimensão Teologal da Política — da Fé e daquilo que lhe pertence**, REB, 38 (150): 244 — 268.

A Salvação processa-se também na Política ? Ela está também no campo profano ? Tudo depende do que se entender por Salvação. O autor mostra que se a Salvação não chega até aí, limita-se o poder de Deus. Atribuí-la só ao espiritual é também fazer ideologia.

E.M.B.

175. BOFF, Clodovis, **Teologia e Prática — Teologia do Político e suas Mediações**, Petrópolis, Vozes, 1 978, 408 págs.

Tese de doutoramento aplaudidíssima na Universidade de Louvain (Bélgica), procura um caminho, um método para colocar "ordem na

casa". Diante da urgência da Práxis proposta pela "Teologia da Libertação", o autor fornece os instrumentos necessários para que a Teologia seja crítica e científica: o uso correto das mediações sócio-analítica e hermenêutica e a aplicação da dialética na Práxis. C. Boff não nega que também a mediação filosófica pertença à arqueologia do método teológico.

E.M.B.

176. COMBLIN, José, **A Liberdade Cristã**, Petrópolis, Vozes, 1 977, 130 págs.

São reflexões sobre a mensagem libertadora do Novo Testamento. Apresenta os seguintes temas: a mensagem paulina de libertação; o anúncio de liberdade nos escritos joaninos; a mensagem libertadora de Jesus.

T.M.

177. LEPARGNEUR, Hubert, Teologia da Libertação: Realidade ou Ufanismo-Utopia ? , **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 2 (5): 35 – 58.

Através de uma crítica serena, o autor coloca dados importantes, embora já conhecidos, para que a "Teologia da Libertação" não fuja do essencial cristão, para que ela amadureça mais e possa assim "expressar o realismo cristão na história desta terra, sem abdicar nada do realismo da fé" (pág. 58), isto é, para que ela possa responder como é que a libertação sócio-econômica se insere no contexto maior da Salvação.

E.M.B.

178. TERRA, J. E., Teologia da Libertação em S. João: a verdade vos libertará (Jo 8, 32), **Revista de Cultura Bíblica**, Nova Fase, 2 (5): 3 – 34.

O autor, deixando de lado a libertação escatológica que ele considera essencial, trata do processo de libertação do homem nesta vida, dentro da perspectiva da teologia joanina, procurando luzes para o específico cristão nesse tema. Apresenta uma hermenêutica estrutural do assunto, primeiro numa visão sincrônica, depois numa visão diacrônica. Por fim, analisa o versículo proposto no título do artigo dentro do seu contexto histórico. Chega à conclusão que a libertação do cristão deverá ser uma libertação total.

E.M.B.

TEOLOGIA PASTORAL

179. ANTONCICH, Ricardo, *Carisma Institucional e Pastoral de Conjunto*, **Convergência**, 11 (113): 279 – 286.

É uma reflexão que parte de um fato particularmente característico da Igreja Latino-americana: a presença de muitos religiosos na pastoral. O autor procura indicar que, além das atividades apostólicas que uma congregação assume como expressão de seu carisma e missão, dá-se uma colaboração com a hierarquia nos aspectos mais institucionais de nível paroquial e diocesano. Em outros termos, na América Latina o apostolado dos religiosos está vinculado com a pastoral, não só no nível da necessária coordenação com a hierarquia, senão inclusive, em estreita colaboração com a mesma.

T.M.

180. GOPEGUI, Juan A. Ruiz de, **Conhecimento de Deus e evangelização**. Estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina, SP, Loyola, 1 977, 220 págs. (Coleção "Fé e Realidade").

Tese defendida na Universidade Gregoriana de Roma. É um estudo teológico-pastoral sobre a prática evangelizadora na América Latina. Mostra as relações das transformações sociais com a evangelização. Estuda a questão da religiosidade popular. Examina o reconhecimento do que-rigma como evento divino. Procura mostrar o encontro com Cristo no universo da experiência de Deus. Consagra o último capítulo ao conhecimento de Deus uno e trino em Cristo e à superação de falsas idéias de Deus.

T.M.

181. SUESS, P. G., *Pastoral Popular: discurso teológico e práxis eclesial*, **REB**, 38 (150): 269 – 290.

O artigo procura estabelecer um novo "lugar" para a Teologia na AL e esse "lugar", segundo o autor, só pode ser o POVO. Por isso, o artigo em toda a sua extensão tenta determinar o que seja **povo**, para que a Teologia possa exercer a sua tarefa através da PP. "...queremos entulhar a vala que separa os sujeitos da ação dos sujeitos da reflexão" (pág. 287). Conclui que a PP tem que ser pobre, comunitária, pluralista e política...

E.M.B.

VIDA RELIGIOSA

182. CURRAN, Charles A., **A Dinâmica Psicológica na Vida Religiosa**, SP, Loyola, 1 978, 192 págs. Trad. Margarida M. C. Oliva.

O livro discute a natureza da sociedade genuína (comunidade) e os requisitos necessários para a sua realização. Considera o estado de vida como fator que favorece, ou prejudica, a comunicação genuína. Aborda a Igreja como "Comunidade Redentora". Para qualquer comunicação considera fundamental um ouvinte. Mas além da comunicação com os outros, há a comunicação com o Totalmente Outro através da oração. Não basta, contudo, ouvir para que haja comunicação: é preciso que seja capaz de crer. Finalmente, para estar em comunidade o homem precisa estar, segundo o autor, não só em comunhão com o outro e com o Totalmente outro, é preciso também estar em comunhão consigo mesmo.

T.M.

NOTA: Elaboraram esta Bibliografia: EUCLIDES MARTINS BALANCIN (E.M.B.)
TARCÍSIO MOURA (T.M.)

REVISTA DE REVISTAS

Atualização 9 (101/102): 207 – 284, maio – junho 78.

(Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje
Rua Irmã Celeste, 185 – Bairro Pe. Júlio Maria
Cx. Postal 2428 – 30.000 – BELO HORIZONTE, MG)

TEMA: INSTITUTOS DE TEOLOGIA E DIVERSIDADE DAS CULTURAS: Segundo GALILEA, Os Institutos de Teologia e a Diversidade das Culturas – Perspectivas Latino-americanas; Pino COLOMBO, Escolas de Teologia e Diversidade de Culturas; David BURRELL, Institutos Teológicos e Diversidade Cultural; Elie KHALIFE-HACHEM, Situação de uma Faculdade de Teologia no Mundo Árabe; Peter NEMESHEGYI, Instituições Teológicas e Diversidade Cultural no Japão.

Convergência, 11 (113): 257 – 320, jun/1 978.

(Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil
Rua Alcindo Guanabara, 24 – 4º andar – ZC – 06
200000 – Rio de Janeiro, RJ).

Leonardo BOFF, Função dos Religiosos na Libertação Integral do Homem; Ricardo ANTONCICH, Carisma Institucional e Pastoral de Conjunto; Claudino FALQUETTO, O Espírito Missionário nas Casas de Formação; Riolando AZZI, As Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Sua História de 1 885 a 1 910.

Convergência, 11 (114): 321 – 384, jul/ago – 1 978.

Bernardino LEERS, Puebla e uma Nova Imagem da Virtude; Clodovis M. BOFF, Cristianismo e Secularização; Yolanda SETÚBAL, Transformação de uma Obra numa Grande Metrópole.

REB – Revista Eclesiástica Brasileira, 38 (150): 193 – 598, junho/1 978.

(Editora Vozes Limitada, Rua Frei Luíz, 100 – Petrópolis, RJ).

Tema: PASTORAL POPULAR. José COMBLIN, Temas doutrinários com vistas à Conferência de Puebla; José Oscar BEOZZO, A Evangelização na América Latina – Uma visão histórica com vistas

a Puebla; Clodovis BOFF, A dimensão teológica da Política — Da Fé e daquilo que lhe pertence; Paulo G. SUESS, Pastoral Popular — Discurso teológico e práxis eclesial; Gilberto GORGULHO, Leitura da Bíblia e compromisso com a Justiça. DOCUMENTAÇÃO — A Caminhada do Povo de Deus na América Latina (CNBB — Regional NE II); Subsídios para Puebla (CNBB).

Revista de Cultura Bíblica, Nova Fase, 2(5): 1 — 102.

(Órgão da Liga de Estudos Bíblicos

Edições Loyola, Rua 1 822, nº 347 — CX. Postal 42.335

São Paulo — SP).

J. E. Martins TERRA, Teologia da Libertação em São João; Hubert LEPARGNEUR, Teologia da Libertação: Realidade ou Ufanismo — Utopia ? ; J. E. Martins TERRA, Sacerdócio e Teologia Profética; Ney Brasil PEREIRA, O Trabalho e o Trabalhador na Bíblia.

Revista de Cultura Bíblica, Nova Fase, 2 (6): 106 — 200.

J. B. KIPPER, O Tempo da Oração: Quando, Quantas vezes, por Quanto tempo se Reza ? ; Joaquim SALVADOR, É Autêntico o "Testimonium Flavianum" ? ; J. E. Martins TERRA, Sacerdócio Profético e Teologia Política; Igino GREGO, Influxos Judeu-Cristãos na Liturgia e na Arte Cristã.

Teocomunicação, 8(39): 1 — 92, março/1 978.

(Instituto de Teologia e Ciências Religiosas — PUC-RS

Av. Ipiranga, 6681

Cx. Postal, 1429 — 90.000 — Porto Alegre, — RS)

TEMA: TEOLOGIA E FORMAÇÃO SACERDOTAL. Urbano ZILLES, Formação Teológica dos Padres Hoje; Johan KONINGS, A Teologia Fundamental e a Arte da Teologia; Ernesto GOETH, Formação Pastoral no Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da PUCRS; Dadeus GRINGS, Os Seminários na Formação Sacerdotal; Holmes CONZATTI, Características do Grupo Seminarístico; Paulo BRATTI, Práxis Política e Justificação pela Fé; Irineu WILGES, O Estudo da Teologia e Alguns Problemas.

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

LIVROS

Da Editora Movimento:

(R. Garibaldi, 1 250. 90000 – Porto Alegre – RS. Tel. 24-5178)

BORNHEIM, Gerd A. **Metafísica e Finitude**, 1 972, 172 págs.

MANDEL, Ernst. **Introdução ao marxismo**, 1 978, 130 pgs.

MARCUSCHI, Luiz. **Linguagem e classes sociais**, 1 975, 84 págs.

STEIN, Ernildo. **Instauração do sentido**, 1 977, 120 págs.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**, 1 976, 128 págs.

WINCKELMANN, J. J. **Reflexões sobre a arte antiga**, 1 975, 72 págs.

Da Capes:

(SAS. Quadra 6. Lote 4. Ed. Ocidental. 4ª. 70000 – Brasília – DF.)

Produtividade dos cursos de pós-graduação no Brasil – 1 975

Da Editora da UCMG:

Relatório/1 977, Belo Horizonte.

Da EPU:

(Caixa Postal, 7509. 01000 – São Paulo – SP)

TEOFRASTO, **Os caracteres**, 170 págs. il.

Das EDIÇÕES LOYOLA:

(Caixa Postal, 42.335 – 01000 – São Paulo – SP)

ALVES, A. M. **Amor e responsabilidade. Espiritualidade matrimonial**,
1 978, 112 págs.

DATTLER, F. **Redenção: Bíblia e Teologia da libertação**, 1 978,
112 págs.

FLEURY, R. S. **Anchieta**, 1 978, 72 págs.

LIBÂNEO, J. B. **O mundo dos jovens**, 1 978, 240 págs.

MODESTI, J. & DALLA NORA, J. **Fatores biológicos da personalidade:**
Biologia da Educação, 1 978, 200 págs.

PEDRINI, A. J., **Meus pais, meus problemas**, 1 978, 72 págs.

SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**, 1 978, 264 págs.

PERIÓDICOS

- Bibliografia Teológica Brasileira**, B. Horizonte, UCC, (1), 1 977.
- Brasil-Colômbia**, Jan./mar. 1 978, Medellín, Colômbia
- Cadernos CEAS**, (56), jul./ago. 1 978, Salvador, BA.
- CEI-Suplemento**, (21), jul. 1 978, Rio de Janeiro, RJ.
- Ciência e Cultura**, 30 (7), (8), (9), (10) ago. a dez. 1 978. SBPC. São Paulo, SP.
- Ciências Humanas**, 2(7), Univ. Gama Filho, Rio de Janeiro, 1 978.
- Convergência**, 11 (115, 116, 117 e 118), set. nov. 1 978, CRB, Rio
- Convivium**, 21 (2 e 3), 1 978, São Paulo, SP.
- Didata**, (9), 1 978, São Paulo, SP.
- Escola SESI**, 11 (37), jan./abr. 1 978, São Paulo, SP.
- Estudios Filosóficos**, 27 (75), maio/ago. 1 978, Valladolid, ESPANHA
- Faculdade**, (2), 1 978. Escolas São Judas Tadeu, São Paulo, SP.
- Filosofar Cristiano**, 1 (2), 1 977. Cordoba, ARGENTINA.
- Leopoldianum**, 5 (13). SVSL, Santos, SP.
- Letras Hoje**, (34), PUC, Porto Alegre, RS.
- Presença Filosófica**, 4 (3), Univ. Gama Filho, Rio de Janeiro, RJ.
- Revista Brasileira de Filosofia**, 28(110), IBF, 1 978. São Paulo, SP.
- Revista de Cultura Bíblica**, 2 (6), São Paulo, SP.
- Revista Eclesiástica Brasileira**, 38 (151). 1 978. Petrópolis, RJ.
- Revista de Letras**, (18), 1 976. Assis, SP.
- Saúde em Debate**, (6). CEBES, São Paulo, 1 978.
- Síntese**, 5 (13), Rio de Janeiro, RJ.
- Teocomunicação**, 8 (41), PUC, Porto Alegre, RS.
- Veritas**, 23 (91) set. 1 978, PUC, Porto Alegre, RS.
- Vida Pastoral**, (83) (84), Paulinas, São Paulo, SP.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Prof. Dr. D. Antônio Maria Alves de Siqueira

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Dr. Benedito José Barreto Fonseca

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Dr. D. Roberto Pinarello Almeida

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. Dr. Marino Emílio Falcão Lopes

CAPELÃO-GERAL

Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

PÁROCO E COORDENADOR-GERAL DA PASTORAL

Prof. Pe. José Antonio Morais Busch

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

DIRETOR

Prof. Cônego Haroldo Niero

VICE-DIRETOR

Prof. Jamil Cury Sawaya

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino

COORDENADOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Côn. Haroldo Niero

SECRETÁRIA DO INSTITUTO

Vilma Pratalli

