

ESTÉTICA  
E CULTURA

reflexão 27

# REFLEXÃO



Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia — PUCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

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

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

Capa: Geraldo Porto Filho, OSB

Diagramação e Composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brazileiro Umbelino.

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

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

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins.

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

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

## Distribuição

Papirus — Livraria — Editora  
Rua Sacramento, 202 — Tel. (0192) 8-6422 e 2-9438  
Filial — Rua Bernardino de Campos, 1087 — Tel. (0192) 32-5753  
13100 — Campinas — SP

## Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Dr. Heitor Regina

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

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

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

## SUMÁRIO

Editorial .....	3
-----------------	---

### ARTIGOS:

Flávio R. Kothe, O caso Kant .....	5
Maria Seabra Loubet, Estética e Identidade cultural .....	23
Nelson Carvalho Marcellino, Gramsci e a revolução cultural .....	33
Telma Ap. Donzelli, A "lógica" do espaço e do tempo no pensamento mítico segundo Ernst Cassirer .....	47
Constança M. César, O conceito de mito em Eudoro de Sousa .....	53
Anna Maria Marques Cintra, O fenômeno da comunicação humana .....	55
Creusa Capalbo, Educação de adultos no âmbito universitário: uma visão filosófica .....	64
João Ribeiro Júnior, Reflexões metafísicas sobre o belo e o feio .....	72

### INTERDISCIPLINAR:

Nelson Carvalho Marcellino, Lazer: um novo tempo .....	77
Nair Leme Fobé, O espaço das Estórias em quadrinhos na sociedade moderna .....	92
Joaquim Brasil Fontes, Lautréamont: a reescritura dos "Cantos de Maldoror" .....	96
Solange Puntel Mostafa, Estudos de usuário ou suco de laranja na Biblioteca: notas ordinárias .....	104

### COLABORAÇÃO DE ALUNOS:

Josias Dias da Costa, Raças: preconceitos e discriminações .....	111
--	-----

### COMENTÁRIO:

João Carlos Nogueira, Notas sobre o Documento de Cristologia de Puebla .....	122
--	-----

RESENHAS: .....	131
-----------------	-----

## Editorial

### ESTÉTICA E CULTURA

Mesa posta. Número 27. O cardápio variado excita o apetite dos "gourmets habitués". Os acepipes textuais, temperados a gosto dos autores, podem ser saboreados pelos leitores a modo macunafímico.

A abrangência do Tema CULTURA E ESTÉTICA, proposto pela Revista Reflexão neste número, suscita uma multiplicidade de subtemas inter-recorrentes, contraditórios até, fruto dos desdobramentos implícitos e inevitáveis da discussão daquele. Tais como: Cultura Popular e Cultura de Massa, Arte Popular e Folclore, Revolução Cultural e "Mass Media", Obra de Arte e Mercadologia etc...

Isto que se configura, à primeira vista, uma salada é, no melhor estilo brasileiro, uma salada mesma — uma comezaina tropicalista, de fácil digestão, e sem a necessidade de drogas antiácidas.

À entrada, uma convidativa releitura crítica de Kant, sempre atual para prós e antikantianos, nos leva a apurar os fundamentos epistemológicos da Estética ( leia-se Crítica do Juízo ) que determinam, ainda hoje, categorias de belo, bom, útil e agradável nas múltiplas manifestações artísticas.

Outros pratos se seguem, oportunizando aos seus frequentadores o prazer ou desprazer. Prazer de pesquisar as raízes etno-históricas, lá do lado oriental, na definição de uma identidade estético-cultural brasileira. Desprazer de tomar consciência que, mesmo nos considerando uma nação "coração de mãe", somos preconceituosos ao ponto de fazer do negro uma categoria antiestética.

É a vez do "spaghetti". Do mesmo modo procedente, é a revisão neo-marxista do papel da arte no contexto sócio-histórico e a indagação, também pertinente e de grande sabor humanístico, de Grasmci "de qual seja a atitude diante da vida que circula na própria obra de arte".

Para regalo do leitor ainda, não faltou nem mesmo o bom vinho francês. Conde de Lautréamont, safra 1869. O destrinchar de códigos dos "Cantos Maldoror", onde personagem e escritor se distanciam e se aproximam literariamente, dá o toque intelectual exótico no repasto editorial.

Completando e enriquecendo o banquete, encontramos croquetes de camarão, substanciais e deliciosos. E até um "suco de laranja na Biblioteca".

Assim, mesmo pressupondo que o leitor seja livre para escolher segundo sua glotonaria particular e, gosto não se discute, propomos a leitura degustativa de toda a Revista como forma de reflexão e discussão, pois sim, do **bom gosto**.

Bom apetite.

A REDAÇÃO

## O CASO KANT

Flávio R. Kothe

Heinrich Heine, com sua pena polêmica e ferina, registrou na sua **História da Religião e Filosofia na Alemanha**: “É difícil descrever a história da vida de Immanuel Kant, pois ele não tinha história nem vida”<sup>1</sup>. Mesmo assim, talvez por influência de um primo de Heine chamado Karl Marx, nos pareça demasiado Kantiano querer isolar a produção teórica de Kant da história social de sua época ( com a mediação de sua biografia ), pois o seu sistema teórico reproduz inconscientemente a estrutura social do seu tempo. Para não ser traído, Kant, que foi tão crítico, precisa ser lido criticamente: só a heresia consegue ser fiel.

Kant, quando vivia foi um pensador da burguesia progressista do iluminismo, mas, com o rodopiar da roda da História, ele tem servido cada vez mais a propósitos reacionários, seja para explicar qualquer sistema jurídico, o formalismo educacional ou a alienação semiótica. Hoje, para mais de um domínio do conhecimento ( além da questão da epistemologia enquanto tal ), faz-se necessária uma volta a Kant. Aliás, nisso se mostra cada vez mais que para ir para a frente é preciso andar para trás, voltando aos textos clássicos, que só continuam sendo clássicos devido à sua atualidade. Eles são melhores do que seus diluidores ( ainda que estes sejam normalmente mais lidos ), pois neles o problema é atacado de modo mais complexo, vivo e completo. Não tem sentido fazer citações de citações, pois se toda citação já é uma traição ao citado por arrancá-lo de seu contexto, a traição se torna maior na citação de segunda mão.

O livro fundamental de Kant é a **Crítica da Razão Pura**<sup>2</sup>, obra que não é tão crítica, tão racional nem tão pura quanto o seu título pretende, mas que nem por isso deixou de cumprir grandes tarefas para cada um desses três termos. Dedicada em 1787 ao Ministro de Estado Freiherr Von Zedlitz ( p. 9 ) ( quando Kant se qualifica como “o servidor mais subserviente e obediente” ), o Autor afirma pretender, em vista do desenvolvimento das ciências exatas com as descobertas de Galileu, Copérnico, Torricelli e outros, fazer uma crítica não de livros ou sistemas alheios, mas da própria faculdade da razão.

Depois de já ter comparado a Razão a um Supremo Tribunal de todos os direitos e pretensões de nossa especulação ( p. 582 ), no prefácio da segunda edição ele apresenta subitamente uma outra metáfora que não deixa de ser sintomática: defendendo a crítica da razão pura, ele a compara à polícia ( que serve, diz ele à p. 30, para evitar atos de violência a

fim de que todos possam providenciar seus assuntos em segurança e tranquilidade ). Tais metáforas, que podem parecer totalmente secundárias e ocasionais a olhos não-literários, podem ser, porém, bastante reveladoras do horizonte mais oculto do pensamento, pois o elemento da comparação é escolhido num espectro excepcionalmente amplo e, por isso, a escolha feita se torna um marco distante para o qual o sistema teórico aponta mesmo contra a vontade consciente do autor. Em ambos os casos, comparada a um Supremo Tribunal ou à polícia, a **Crítica da Razão Pura**, que, quando escrita, tinha um propósito até revolucionário, demolidor e inovante, passa a ter, numa espécie de sabedoria profética do inconsciente de seu Autor, uma função cada vez mais claramente repressiva. É preciso, porém, redescobrir o impulso inovador que a gerou a fim de que a sua leitura ainda possa abrir caminhos e não só fechar estradas, pois senão seria melhor desconhecê-la. Isso não significa em nenhum momento desconhecer ou marginalizar seus erros e falhas. A **Crítica da Razão Pura** tornou-se um sinônimo de livro difícil, complicado, impossível, mas em geral ela é menos difícil no original do que nas traduções e, toda vez que ela parece tornar-se muito difícil, impossível de ser entendida, é porque provavelmente ela está errada.

Este livro tem o propósito de atualizar a filosofia com o desenvolvimento das ciências exatas. Coloca-se desde já, portanto na linhagem do Iluminismo, o pensamento da burguesia progressista e ascendente do século XVIII. Sendo um tratado de Lógica, vê nela, contudo, apenas uma dimensão formal e desde o início ( pp. 29 e 30 ) insiste no seu ponto fundamental, o da incognoscibilidade da coisa em si. Esses dois tópicos foram debatidos e rebatidos por Hegel na **Ciência da Lógica**, obra que se realiza num diálogo intertextual com a **Crítica da Razão Pura** ( assim como também a **Pequena Lógica**<sup>3</sup> ). O diálogo entre esses dois livros é, provavelmente, ainda hoje a expressão fundamental de nossa contemporaneidade e modernidade filosófica e política.

Kant aceita a posição do empirismo inglês de que todo conhecimento começa com a experiência, que não há nada no intelecto que não tenha estado nos sentidos, mas, pouco a pouco, ele como que se esquece deste pressuposto materialista para se voltar a princípios *a priori* da razão. Aproxima-se de Platão por ver, em grau menor, no mundo sensível quase um estorvo ao conhecimento. Em Platão o conhecimento independe do mundo dos sentidos, pois ele deve ser a maiêutica, o parto das reminiscências da alma em sua passagem pelo mundo das idéias. Comparado, Kant já é um grande passo na direção do materialismo ( levando a Hegel e Marx como resultantes dessa linha-de-força ), mas ele reproduz fundamentalmente a mesma estrutura platônica ( da qual, até hoje, inclusive o marxismo, não conseguiu escapar ) e nele o entendimento e a razão se caracterizam por um processo contínuo de abstração dos dados sensíveis.

O que Kant busca é a superação do cogito cartesiano, pois considera o ego uma base insuficiente para fundamentar todo o conhecimento. Esta busca o leva à Razão Pura, que pretende ele seja característica da própria espécie humana, mas, já por essa pretensão a uma universalidade absoluta, ainda que ela se nutra da mais-valia continuamente fornecida pelo proletariado dos sentidos (ou, talvez, exatamente por isso), essa Razão pretende pairar acima do espaço e do tempo, independendo das variações históricas e sociais (tese que todo o materialismo histórico não pode aceitar) e, com isso, de certo modo se perde af a tese aceita do empirismo inglês. Não só a Razão é uma espécie de, ou melhor, a expressão maior de um monarca esclarecido reinando com a intermediação do entendimento (Verstand), mas talvez a própria Razão Pura e sua Crítica possam ser lidas como processos de legitimação filosófica dessa expressão de um pacto da burguesia ascendente com a aristocracia (que foi a monarquia esclarecida). Isso, que pretende total universalidade no espaço e no tempo, parece mostrar-se, como uma grande fantasmagoria que reproduz sem saber o seu aqui e agora, revelando-se muito particularizada em ambas as dimensões (como, porém, a estrutura social básica tem-se mantido em grande parte a mesma, a fantasmagoria não se tem desvelado enquanto tal, ao mesmo tempo que a crítica que desde Hegel ela tem sofrido é um índice de mudanças sociais).

Uma divisão fundamental no sistema kantiano é a divisão em juízos analíticos e juízos sintéticos (p. 52 ss.). Ela é feita de modo analítico e não sintético, assim como na relação “tese e antítese” (p. 19 e 412 ss.), na qual Kant tem o grande mérito de ter reintroduzido no debate filosófico a questão da dialética, ainda que ele não tenha conseguido ser um pensador dialético e a tenha colocado numa posição bem subalterna. Ele não pensou a dialética como pólos contraditórios em cada um tem o outro em si e assim se levam a uma auto-superação: ele a pensou apenas como antinomias. Para tanto ele alinhava, por exemplo na primeira antinomia, como tese uma série de argumentos no sentido de que o mundo teria um começo no tempo e seria limitado no espaço, enquanto na página à direita levantava argumentos antitéticos de que o mundo não é limitado no tempo nem no espaço. É parca, pobre e proletária a situação da dialética em Kant, mas já é um grande momento ele admitir a sua existência e construir o nível formal analítico de certo modo sob a base dela (mas ao mesmo tempo, como a aristocracia e a burguesia tenderam a fazer com o “povão”, constrói o seu sistema teórico de cima para baixo, esnobando o fornecedor de matéria-prima).

Do mesmo modo, ainda que dê prioridade ao juízo analítico, Kant possui o grande mérito de ter enfatizado os juízos sintéticos e colocada a famosa questão: “como são possíveis os juízos sintéticos”? No juízo analítico o predicado B pertence ao sujeito A e o que se faz é apenas

a explicitação, a explicação esclarecedora dele: por exemplo, todo corpo tem extensão. Não há corpo sem extensão. Pertence à definição de corpo ele ter extensão, Isto parece bastante claro. Mas o que Kant "esquece" é de certo modo a história do conceito. Ele como que supõe que ele existe desde sempre. E é bom que ele o suponha, pois para chegar ao conceito de corpo e de extensão é preciso ter atravessado a experiência de um corpo, outro corpo e mais outro corpo para concluir que todos são corpos e têm extensão, ou, às avessas, ter percebido várias extensões e concluir daí a existência de corpos. Neste processo, sempre se precisou fazer a extrapolação de um ente a outro, isto é, para chegar a um juízo analítico é preciso ter passado por juízos sintéticos. Danto prioridade ao juízo analítico, Kant como que reproduz na terra o mundo das idéias de Platão e está, portanto, de cabeça para baixo. Apesar da pretensão de Marx em ter colocado Hegel de pé, há um passo filosófico anterior sem o qual o próprio Marx teria sido impossível: a inversão de Kant por Hegel.

No juízo sintético o predicado B está completamente fora do sujeito A. É um juízo ampliativo que avança o conhecimento. Os juízos matemáticos e da experiência são juízos sintéticos — para Kant. Como se vê, este filósofo examina o juízo sintético de modo analítico, assim como ele o faz com a diferença entre ambos. Não resta aí ao predicado outra alternativa senão estar completamente fora ou completamente dentro do sujeito. Entre esses extremos parece que nada existe. Mesmo que isso não corresponda à natureza dos entes e ao processo de conhecimento, corresponde à natureza do sistema teórico kantiano. É preciso não confundir os entes com o que Kant entende que os vários entes sejam. Hegel<sup>4</sup> considera, aliás, os juízos matemáticos (o famoso e repetido exemplo do  $5 + 7 = 12$ ) como juízos analíticos, pois aí não se acrescenta nada de diferente natureza. Com isso, Hegel inverte a posição de Kant. Hegel<sup>5</sup> viu nos juízos sintéticos, apesar de considerá-los pouco desenvolvidos em Kant e permanecerem num horizonte psicológico, o relacionamento do antitético: é o que abre espaço para um pensamento dialético, assim como o acirramento das lutas de classe decorrentes do processo de industrialização obrigaram ao reconhecimento da dialética do social. Hegel mais de uma vez reclamou da natureza bárbara da terminologia kantiana (transcendental, transcendente etc.).

Alfred Solm-Rethel<sup>6</sup>, em trabalhos de 1936 e 1937 resenhados por Walter Benjamin para o Instituto de Pesquisa Social (o embrião da Escola de Frankfurt), propunha que se acabasse com a **fetichização da ratio** mostrando a sua origem social. Para ele, o pensamento filosófico só pôde surgir quando a abstração havia se instaurado na prática social pela introdução do dinheiro (que é uma expressão abstrata da força de trabalho investida numa mercadoria e expressão da equivalência de uma mercadoria a outra). Isto teria ocorrido pela primeira vez entre os jônios e

lídios no século VII a.C. Assim, o juízo sintético seria uma expressão lógica do que ocorre socialmente com a troca de mercadorias, pois o seu valor de uso é uma qualidade incomensurável que encontra a sua medida quando entra no processo de troca. Além disso, assim como o juízo analítico pode ser visto como expressão do isolamento dos componentes de cada classe social, os juízos sintéticos poderiam ser vistos como expressão da socialização humana numa sociedade de classes. Do mesmo modo, conceitos fundamentais como identidade e não-identidade poderiam ser uma expressão lógica do dia-a-dia dos homens que trocam mercadorias entre si (incluindo aí a força de trabalho como uma das formas da mercadoria).

Para Kant ( pp. 83 – 85 da *Kritik der Reinen Vernunft* ), tempo e espaço são formas verdadeiras da visão interna, enquanto a “coisa em si” é incognoscível. Hegel criticou tudo isso mais de uma vez. As coisas não são em si: elas mesmas se transcendem ( uma raiz devora a terra, um pássaro pousa numa árvore, uma pedra repousa no chão ). A própria percepção que temos das coisas já as nega como em si. Essa misteriosa “coisa em si”, diz Hegel, não tem mistério nenhum: ela não é uma expressão das coisas, mas apenas um conceito abstrato e subjetivo. A “coisa em si” é a dominante subjacente ao sistema Kantiano; este desmorona quando ela é criticada com acerto. Propõe-se um princípio de realismo, ainda mais quando se mantém a concepção de que não devemos confundir as coisas com as nossas percepções delas. Não fazer essa “con-fusão” não deveria significar, porém, como ocorre no sistema de Kant, que se possa separar as percepções totalmente das coisas como se umas não tivessem mais nada a ver com as outras na prática.

Kant considera espaço e tempo como formas de visão interna ( pp. 129 e 195 ), levou Hegel a fazer uma caricatura que não impediu autores como Peirce de cair em no mesmo erro: “A coisa é imaginada do seguinte modo: lá fora estão as coisas em si, mas sem espaço e tempo em si como possibilidade da experiência, assim como se tem boca e dentes etc. como condições para comer. As coisas que são comidas, não têm a boca nem os dentes, e assim como o comer faz com as coisas, assim o fazem espaço e tempo; assim como se coloca as coisas entre a boca e dentes, assim o fazem espaço e tempo.”<sup>7</sup> A própria caricatura ironicamente distanciadora indicia a discordância de Hegel. Aliás, para ele, subjetivismo e abstração tendem a ser dois perigos a serem constantemente evitados.

Em Kant ( p. 139 ), o objeto é aquilo em cujo conceito a multiplicidade de uma percepção dada é reunida. Sem que se possa, no processo de conhecimento, isolar o objeto do sujeito, cai-se no perigo de subjetivá-lo totalmente devido à ameaça desse monstro fantasmagórico que é a coisa em si. Os sentidos, em Kant, aparecem não só como vias de acesso às coisas, mas como barreiras intransponíveis, isoladoras do sujeito num

solipsismo involuntário, existente ainda que expressamente negado. Colocado o objeto como uma dimensão da subjetividade, não se está mais aí na fórmula epistemológica  $S/O$  ou  $S \rightleftharpoons O$ , mas cai-se numa fórmula que pressupõe a incognoscibilidade da coisa em si e que mesmo assim pretende evitar o ceticismo: “ $S(s/o) // (coisa\ em\ si)$ ”. É fácil, a partir daí, entender a derivação romântica, que se vai concentrar na subjetividade como território seguro, certo e único.

Kant monta um esquema da subjetividade cognoscente em três níveis: em baixo, recebendo as múltiplas e caóticas percepções ( *Anschauung* – intuição ), a Estética ( que não deve ser nele confundida com uma filosofia da Arte ), que enquanto Estética Transcendental quer ser a ciência de todos os princípios da sensorialidade; em nível intermediário, como uma classe média, está o Entendimento ( *Verstand* ), que opera com conceitos e não só com sensações; em cima, como verdadeira monarquia esclarecida, está a Razão, que opera com idéias ( como ‘Deus, Pátria, Liberdade’ ). Há nisso um processo de “depuração” através da abstração. Constitui-se uma pirâmide que não só reproduz a forma da pirâmide social, mas o seu modo de funcionamento. Assim como na sociedade, só, por exemplo, a burguesia e aristocracia eram consideradas “society”, em Kant só o nível do Entendimento e da Razão foram considerados dignos da Lógica: fazendo uma questionável separação entre forma e conteúdo, só esses dois níveis formais do conhecimento eram considerados próprios de uma lógica analítica. Insuficientes para o conhecimento objetivo e material, o conteúdo do conhecimento precisava ser buscado fora da Lógica, na Dialética. Esta se encontra, portanto, numa posição completamente proletária, subordinada, marginalizada, subserviente e sem maior dignidade epistemológica, mas já é reconhecida como existente e necessária ( o que talvez indicie uma espécie de política filosófica de burguesia esclarecida e não de aristocracia ). Hegel rejeitou resolutamente a validade dessa não só distinção, mas total separação entre forma e conteúdo: não há forma sem conteúdo nem conteúdo sem forma. Essa separação tem servido no sistema jurídico ( via Kelsen por exemplo ), para “isolar” o jurídico do social e do político ( nas Faculdades de Ciências Jurídicas e Sociais há pouco de social, nada de ciência e o avesso do jurídico ): aí, justiça “é” apenas a aplicação da lei e cada norma jurídica se legitima não por seu conteúdo mas pela adequação formal a uma norma considerada formalmente superior. Com isso, procura-se através das Faculdades de Direito criar exércitos de advogados, juízes, promotores como soldados e sargentos executores das vontades e dos interesses da classe no poder.

Kant diz que dá de barato ( *geschenckt* ) o conceito de verdade como coincidência do conhecimento com o objeto, mas ele logo depois como que se esquece dessa definição, prescindindo da materialidade do

objeto em função da subjetividade do sujeito cognoscente, ainda que ele mesmo pretenda fundar de modo rigoroso a possibilidade de conhecimento. Isso ele o faz através da separação entre forma e conteúdo, pela ficção da coisa em si, pela eliminação da dialética ( inclusive pelo modo analítico de postular a antinomia entre forma e conteúdo ), pela fantasmagoria ( porque não sabe de sua origem social ) da divisão da consciência em três classes. Kant acaba criando ( p. 103 ) um critério lógico de verdade apenas como a concordância do pensamento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão. Assim, num passe de mágica, história e sociedade desaparecem do panorama epistemológico, assim como o Estético não consegue ter juízo ( como o proletário não tem "razão" ).

Kant afirma que quando não se tem uma resposta, já é um sinal de inteligência saber perguntar o que se deve. Hegel retomou essa assertiva dizendo que muitas vezes é maior sinal de inteligência descobrir que não era inteligente a pergunta feita ( como, por exemplo, a pergunta em torno da "coisa em si" ). Repetindo Kant ( p. 102 ), tem-se "o espetáculo ridículo de ver um tentando tirar leite de um bode, enquanto outro segura uma peneira embaixo".

Para Kant ( p. 374 – 375 ), o idealista não nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas afirma a idealidade das aparições externas. Ele é diferente do realista transcendental que diz que os fenômenos externos existem independentes de nós e de nossos sentidos. O ser dos objetos dos sentidos externos é duvidoso. Eis aí o que Kant entende por idealismo. Neste sentido, o materialismo dialético também seria um idealismo. Hegel, por sua vez, disse que toda filosofia é idealista. Herdeiro da teologia, não confundiria o **status quo** das coisas com a realidade definitiva delas já que tudo estaria em contínuo estado de mutação. Neste sentido, nenhuma corrente filosófica seria mais idealista do que o materialismo histórico, que aposta fundamentalmente na mutabilidade do real, na capacidade do homem organizado mudar este real e na certeza de que é possível parir uma sociedade melhor do que a existente.

Os famosos exemplos do lápis no copo d'água ou da sensação que temos de que o sol gira em torno da terra procuram provar como os sentidos nos enganam e que a razão precisa corrigir os engodos dos sentidos. É preciso, porém, repensar estes exemplos destinados a distinguir a essência do fenômeno. O lápis colocado em parte num copo d'água precisa nos aparecer quebrado devido a própria diferença de refração decorrente da diferença de densidade que existe entre a água e o ar. Se não percebêssemos o lápis como se ele estivesse quebrado, então sim é que nossos sentidos nos estariam mentindo. Pela posição que o homem ocupa na relação de movimentos existentes entre o sol e a terra, ele estaria vendo mal se percebesse a terra como girando em torno do sol. É claro que se ele

estivesse pousado no sol e não na terra, ele teria de ver o movimento como ele é de fato. Mesmo que essência e fenômenos sejam distinguíveis, a distinção entre eles não pode ser colocada em termos kantianos de antinomias (como ainda ocorre inclusive em muitos manuais que pretendem ser marxistas). Certamente a definição que Kant dá de idealismo está de acordo com a natureza do seu sistema filosófico. Ele é um idealista sim, mas seu idealismo já não tem mais o misticismo fundamental de Platão. Inclusive ele admitir a tese básica do empirismo inglês já é um passo na direção do materialismo. Além disso, o próprio marxismo pode assumir a tese de que não devemos confundir as coisas com as nossas percepções delas: ele só não pode admitir que em função disso se faça uma separação absoluta af.

A tese ( p. 375 ) de que nunca sabemos completamente como são as coisas poderia ser admitida dentro da revisão heideggeriana do conceito de verdade como "alethea", ainda que esta dê a prioridade ao objeto e aquela desloque a questão para a subjetividade. Afirmando a incognoscibilidade da coisa em si, Kant transforma a distinção entre as coisas e a nossa percepção das coisas numa separação que tende ao absoluto ( com o que ele esquece o seu conceito de verdade como coincidência do conhecimento com o objeto para, pela subjetivação do objeto, acabar num critério "lógico" e formal de verdade como concordância do pensamento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão ).

Kant diz que ( ignorando a materialidade do funcionamento do cérebro ) os conceitos são puros, não empíricos ( ou melhor, "puros" porque não-empíricos ), não pertencem aos sentidos e à percepção, só pertencem ao entendimento e ao pensar. Apesar de ter-se contraposto à concepção platônica, ele se torna uma espécie de tradutor laico dela. Aí se estabelece uma hierarquia entre o "espiritual" e o material que reproduz fantasmagoricamente a hierarquia social entre os que se nutrem da mais-valia e os que são obrigados a pôr as mãos na matéria bruta e, muitas vezes, infecta do dia. Essa hierarquia, produto necessário da história de sociedades organizadas em classes, é tradicional na cultura ocidental e atinge também a hierarquização dos sentidos e das artes, mostrando-se sempre o mais distanciado e aparentemente menos físico como mais alto e elevado. O olho e o ouvido são considerados agentes dos sentidos mais "espirituais" e as artes que os utilizam são consideradas mais elevadas ou até como as únicas Artes. Música, pintura, escultura, poesia, teatro são considerados arte, mas as Estéticas tradicionais não admitem a arte dos perfumes, a arte culinária, a arte de amar ( e da massagem ) entre as "verdadeiras artes", ainda que na prática social elas sejam cultivadas ( mais numas sociedades do que noutras ). Entre nós, o senso comum ainda não admite os clubes para homens, os relax-centers, como templos em que se

cultive uma arte, ainda que já se esteja mais propenso a aceitar um bom restaurante como um ponto de cultivo da sensibilidade. Tende-se, porém, a considerar tudo isso muito mais uma arteirice do que uma arte. A hierarquização dos sentidos tende a se caracterizar pela colocação do que pareça mais material no nível mais baixo e pelo elevar o que pareça mais "espiritual". Ao invés de querer procurar na anatomia humana uma explicação para isso, talvez convenha examinar aí uma reprodução implícita da hierarquia social.

Para Kant ( p. 109 ), o entendimento é a capacidade não-sensória do conhecimento. Mostra-se aí uma preocupação contínua de eliminar os sentidos, a sensorialidade: é quase como se eles fossem considerados um mal necessário, um proletariado necessário para os serviços, mas que precisa ser logo excluído da convivência com os níveis mais "elevados" da pirâmide, os níveis "nobres" do entendimento e da razão. Com isto se sugere uma leitura antikantiana de Kant: talvez ele tenha pretendido construir um sistema "transcendental" porque não tinha nenhuma transcendentalidade maior ( do que a sociedade em que foi gerado e a tradição que ele reproduziu ).

Neste sistema, a passagem do nível do estético para o nível do entendimento se dá através da imaginação, que não deve ser confundida com a fantasia. Ela tem por função transmutar o caos das percepções múltiplas e variadas descobrindo nelas os momentos de identidade para fazer com que se chegue à depuração conceptual. Isso implica um trabalho de perda das diferenças, um "ajustamento" à constituição e ao modo de constituir do sistema. Essa imaginação não pode ser confundida com a fantasia ( produtora de diferenças ). "Einbildung" ( imaginação ) tem por núcleo formador o termo "Bild" ( imagem ), que remete ao visual, assim como o fazem os termos "Schein" ( aparência ), "Erscheinung" ( aparição ), "Wahrscheinlichkeit" ( probabilidade ), "Anschauung" ( intuição ? visão ? ), o que insere bem o sistema kantiano na prioridade epistemológica do olho dentro da tradição ocidental. De qualquer modo, essa "imaginação" é pouco imaginativa e funciona como agente de transmutação da verdade para uma coerência interna do sistema através da adequação aos princípios formadores dele. Conseqüentemente, o "objeto" é definido ( p. 139 ) como aquilo em cujo conceito a multiplicidade de uma percepção dada é reunida, com o que o objeto é posto como uma dimensão da subjetividade, levando, de certo modo, a uma dispensa do objeto-coisa. Contra a sua vontade, Kant caiu numa espécie de psicologismo.

É preciso evitar cair numa caricatura do sistema kantiano e acabar regredindo a posições pré-críticas, o que não significa, porém, aceitar literalmente tudo o que ele afirma. Em nenhum momento Kant afirma a inexistência das coisas externas. Ele diz que ( p. 254 ) das coisas

externas nós temos experiência ( Erfahrung ) e não apenas imaginação ( Einbildung ). Ele é contra o idealismo que considera as coisas fora de nós como duvidosas, falsas, improváveis ou impossíveis. Ele quer ultrapassar a conversa-fiada ingênua, mas também o ceticismo ( apesar de o postulado da “coisa em si” abrir caminho fácil para o ceticismo ou para um pragmatismo que vá testar no “funciona/não-funciona” a objetividade do conhecimento ). O idealismo a que ele adere ( pp. 374 — 375 ) afirma que o modo de ser ( Dasein ) dos objetos dos sentidos externos é duvidoso, há uma idealidade das aparições externas. Para ele, o idealista não nega a existência dos objetos externos dos sentidos, pois nunca se sabe completamente como são as coisas ( o que difere do realista transcendental que diz existirem os fenômenos externos independentes de nós e de nossos sentidos ). A “idéia” ( p. 326 ) é um conceito da razão, um conceito de noções que transcende a possibilidade da experiência. Obviamente não será esta a concepção de idéia de um Hegel. Neste<sup>8</sup>, idéia, realidade e verdade são basicamente o mesmo. A idéia é a unidade de sujeito e objeto, do ideal e real, do infinito e finito, da alma e do corpo, a possibilidade que tem sua realização em si mesma.

Não confundir as nossas percepções das coisas com as próprias coisas não deveria levar a uma separação absoluta entre ambas. Kant cava um fosso abissal dentro do qual seu sistema cai. Ele faz uma distinção básica entre ‘transcendente’ e ‘transcendental’: aquele faz de conta que pode eliminar as barreiras dos sentidos, enquanto este é fundado na razão pura dedutiva ( p. 310 ). Obviamente Kant opta pelo transcendental contra o transcendente, mas ele acaba fazendo dos sentidos unilateralmente uma barreira e não uma via de acesso às coisas. Acaba sendo uma caricatura dos sentidos ver neles fossos intransponíveis, destinado a impedir com todos os meios o acesso às coisas. Segundo Hegel, a misteriosa “coisa em si” não tem mistério nenhum: ela é apenas um conceito, não uma explicitação clara do modo de ser das coisas.

Para Kant, a dialética não é propriamente parte da Lógica, que, para ele, é formal e analítica ( p. 103 ss. ): no máximo ela é uma “lógica” da aparência ( p. 308 ), que não é propriamente uma “lógica” pois não lhe cabem propriamente juízos. “Isto ( dialética = lógica da aparência ) não significa que ela seja uma doutrina da probabilidade, pois esta é verdade, reconhecida sem fundamentos suficientes, cujo conhecimento é carente ( mangelhaft ), mas ainda não enganador e que, portanto, não precisa ser separado da parte analítica da Lógica. Verdade ou aparência ( Schein ) não estão no objeto ( Gegenstand ) à medida que é percebido ( angeschaut ), mas no juízo sobre ele à medida que ele é pensado. Pode-se dizer, portanto, corretamente que os sentidos não (se) enganam, não porém porque eles sempre julguem de modo certo, mas porque eles nem sequer julgam. ( p. 308 ).” A dialética cumpre aí, portanto, um destino proletário

( anterior à posição do operariado no capitalismo: a verdade lhe é inacessível como a "society" ao operário ( exceto, talvez, como garçom do sistema, nunca como alguém que tenha direito de assentar à mesa dos que podem "julgar" ). Neste sentido, ao valorizar a dialética e ver nela a verdade, Hegel já foi "marxista", ou melhor, o marxismo "deriva" dessa "opção pelos pobres". Hegel chamou os historiadores de profetas do passado, mas ele mesmo foi aí um profeta do futuro, um historiador do que ainda viria a ser. A separação kantiana entre forma e conteúdo poderia ser lida como uma ideologia de classe dominante que não quer ver nem reconhecer a sua ligação e dependência inevitável com a classe dominada, assim como a inseparabilidade postulada por Hegel está de acordo com a dialética de senhor e servo, de capital e trabalho. Kant colocar de modo analítico e não sintético a "relação" entre tese e antítese poderia ser lido como uma manifestação inconsciente do desejo da classe dominante de que classe dominante e classe dominada não se misturem e que se mantenham rigidamente separadas. O texto é então contexto estruturado verbalmente e o seu inconsciente é a política. A "dialética" de Kant não é propriamente dialética, mas analítica. Daí também a necessidade ( p. 449 ) de dizer que a razão é arquetônica e precisa excluir a antítese ( assim como o monarca absoluto "não aceita pressões vindas de baixo" ). Mas ele reconhece que a antítese abre o espaço para algo que transcende qualquer tese. No famoso exemplo dos 100 Talern ( p. 534 ), Kant afirma que o conceito aí é analítico, mas que com essa quantia de dinheiro concretamente se constitui num juízo sintético. Assim, quando se sai da teoria e se entra na prática, quando se abandona a pura abstração e se parte para a realidade concreta, então se inverte a prioridade entre o analítico e o sintético. É aí que já aflora no próprio Kant o surgimento do caminho de Hegel e de Marx.

Kant nega expressamente ( p. 582 ) que as idéias da razão pura possam ser dialéticas, enquanto que em Hegel, como foi mostrado, a idéia é sempre uma síntese dialética, uma superação das contradições, uma união de contrários: a idéia é a própria dialética, é a culminância da dialética ( e nunca uma eliminação da concretude em função de uma abstração vazia ). Pela crítica da razão pura, Kant quis ( p. 643 ), mas não conseguiu, ter um chão firme para construir um sistema racional. Isso também porque ele entendeu a filosofia como um ver o universal no singular e o singular no universal, como se universal e singular precisassem excluir-se mutuamente, como se ambos, em si e por si não fossem abstrações, existentes apenas na particularidade dos entes.

Hegel voltou-se contra a abstração. Ele queria que a teoria fosse concreta. Para ele, toda abstração, ainda que até hoje pareça um sinônimo de filosofia, tende ao subjetivismo e a um esquecimento da natureza do objeto pela eliminação de suas contradições e de suas várias

mediações com a totalidade. Isto não faz, porém, como tendeu a ocorrer às vezes em trabalhos da Escola de Frankfurt, com que a filosofia precise ser confundida com uma teoria sociológica ou uma especulação social, pois neste gesto a filosofia perde sua grandeza e se reduz ao horizonte do humano demasiadamente humano.

Uma das maneiras de entrar num sistema filosófico é pela porta-dos-fundos que é a sua Estética. A obra de arte coloca um modelo perfeito e apropriado de sistema, tentação para qualquer pensador. Ela representa um desafio para as categorias do pensamento tradicional. A Estética permite um acesso às características do sistema que a sua fachada procura esconder: permite que se veja o funcionamento de sua cozinha, o depósito de suas provisões e o lixo que é descarregado.

A Estética em Kant não pode ser confundida com uma Filosofia de Arte. Ele aliás se volta contra essa confusão, mas essa foi uma batalha perdida por ele. Hegel<sup>9</sup>, no início da sua Estética, anota a impropriedade do termo, mas se submete ao uso institucionalizado. Esta foi uma batalha perdida por Kant, mas nos obriga a tomarmos cuidado com a sua terminologia. Nele, a Estética Transcendental é a ciência de todos os princípios da sensorialidade ( *Sinnlichkeit* ), o que não quer dizer que ele não tenha uma "Estética" ( que se encontra na *Crítica do Juízo*<sup>10</sup> ). Mais dia menos dia, quase todo grande filósofo viu-se obrigado a fazer a sua Estética. Afinal, dentro da matriz dicotômica da tradição metafísica ocidental, as obras de arte sempre colocaram um problema que acaba sendo um questionamento potencial da contraposição entre a matéria e o espírito, o finito e o infinito, o corpóreo e o sublime etc. A música, por exemplo, que tende a aparecer como a mais etérea, sutil e espiritual das artes, não pode prescindir nunca da materialidade das ondas sonoras e dos dedos e das bocas **tocando** concretamente instrumentos. Mesmo que se queira e se tente mostrar a obra de arte como síntese e conciliação dos contrários, sempre está aí presente a questão do porque tais contrários, se contrários, devam estar unidos, operando juntos, cooperando mutuamente.

Em sua secura acadêmica, Kant é um radical que monta um sistema não isento de contradições, mas que é bastante coerente e conseqüente consigo mesmo. É preciso não confundir o que a arte é com o que ele diz que a arte seja. Mas o que ele diz que ela é continua sendo muito importante, pois as posições e erros kantianos vão sendo seguidamente repetidos inclusive por muita gente que nunca leu Kant. Nele há três definições do belo que se tornaram famosas e que foram muito bem resumidas por Hegel na Introdução de sua *Estética*<sup>11</sup>: o belo como prazer desinteressado, o belo como o que sem conceito agrada e o belo como uma finalidade sem fim. É isto o que Kant diz que o belo seja; isso não quer dizer que as obras de arte efetivamente sejam assim, mesmo que muitos

tenham aderido às suas posições. As obras de arte ficam mudas, elas não podem gritar, só podem dispor-se a falar se alguém realmente se dispõe a ouvi-las.

Enquanto Hegel, ainda que postulando a arte perto da expressão mítica e destinada a ser superada pela filosofia, valorizou o belo como manifestação sensível da idéia ( sendo que "idéia" não deve ser entendido como algo abstrato, mas como síntese de sujeito e objeto, finito e infinito, etc. ), posição em que o artístico se valoriza pelo ideativo, Kant teve de deixar o belo no nível mais baixo de sua pirâmide, o "estético" incapaz de pensar conceitualmente, degradado ao nível do mero gosto. Ele foi capaz de escrever uma "Estética" ( Filosofia do Belo ) sem tratar de nenhuma obra de arte. E isso não por acaso, mas por coerência do seu sistema. Ele nem poderia tratar propriamente das obras, pois o suporte material delas cai no âmbito "incognoscível" da "coisa em si" e, portanto, uma ciência do belo só poderia se concentrar nas "Anschauungen" ( cuja tradução como "intuição" no sentido de "intus ire" não corresponde ao sentido de "visão de" do termo alemão ). A arte fica, portanto, reduzida a uma dimensão psicológica e subjetiva, ainda que pretenda ser "transcendental" ( talvez exatamente por não o ser ). Implicitamente, Kant relega a arte ao plano do irracional, como se as obras de arte não fossem sistematicamente planejadas e organizadas, inclusive como modelos de racionalidade.

Deslocar a questão da arte para o âmbito do gosto não leva Kant a ser precursor da Sociologia do Gosto ( inclusive esta e a Sociologia da Arte só podem surgir como rupturas com o esquema kantiano ), pois esse "gosto" se coloca no âmbito de uma Estética Transcendental que, apesar de alimentada por estímulos "externos", não pode admitir qualquer ciência dessa "exterioridade" ( como se esta não se interiorizasse e como se o homem não fosse também a sua circunstância ). Kant é importante não só por ele mesmo, mas porque ele marca muitas outras posições mais ou menos fiéis a ele. Quando o professor manda o aluno fazer uma "análise do texto", espera que sejam formulados juízos analíticos que, a rigor, deveriam restringir-se à explicitação daquilo que esteja contido no texto. Como, porém, sempre há alguém que faz essa leitura, ainda que procure pôr entre parênteses a sua subjetividade, há uma contínua ruptura do analítico. Além disso, só se sabe o que está contido no âmbito de um texto, de um sistema, quando se ultrapassa as suas fronteiras.

Kant é importante inclusive para quem é antikantiano. Quando se pretende distinguir o artístico do publicitário que use a função estética, além de geralmente haver um esquecimento da função profundamente utilitária que a arte tem desempenhado ( seja a favor do poder ou contra o poder, seja para estimular o trabalho ou outros tipos de comportamento ), é preciso desconfiar no sentido de saber se, por acaso, não se está tendo

por pressuposto uma das definições que Kant dá do belo: a do prazer desinteressado e a da finalidade sem fim. A definição do belo como prazer desinteressado já foi lida, no bloco socialista ( RDA ) como um modo que Kant teria inventado para salvaguardar a obra de arte da sua transformação crescente em mercadoria. No texto original, essa definição é acompanhada de um exemplo sintomático: o palácio aristocrático que foi construído, diz Kant, com o suor de pessoas que nunca poderão habitá-lo, mas que um espectador pode achar belo mesmo que não usufrua de nenhuma vantagem por isso. Ainda que seja uma proposta geradora de uma perspectiva da arte pela arte, ela se dá de um modo reativo ante a negatividade social. Mesmo que se queira considerar o belo independente ou acima da verdade, do bem moral e da justiça, tal posição só se consegue afirmar de um modo reativo e, portanto, ela nega a si própria. É, portanto, ao contrário do que pretende, sempre uma posição social e que se inclina completamente ao conservadorismo, ainda que queira se apresentar como porta-voz ou guardião da utopia ( pela qual nada faz em termos de uma práxis política capaz de trazer modificações ao real: pelo contrário, tende a fabricar estetizações legitimadoras do vigente ). A poesia pura é uma poesia completamente impura, até indecente na sua docência.

Kant deixou o belo rastejando no nível mais baixo do seu sistema. Hegel ao menos reconheceu na arte a verdade. Kant fala em “juízo estético” e, ao mesmo tempo, define o belo como aquilo que sem conceito agrada. O estético não é nele nunca um juízo. Só pode haver, em seu sistema, um juízo a respeito do estético, sobre o estético: o próprio estético não é nem pode ser um juízo e não pode formulá-lo devido à hierarquia estabelecida na pirâmide da consciência. Por isso, porque o nível do estético está bem abaixo do nível do entendimento ( Verstand ) e da razão ( Vernunft ), é que ele precisa definir o belo como o agrada sem conceito: ele não poderia nunca ter conceito. Mas isso é muito mais um problema de Kant do que da arte ( e isso não porque ele só tenha vivido numa cidadezinha provinciana ).

É estranho que, em Kant, o belo artístico esteja na parte inferior da pirâmide da consciência ( acima estando os conceitos do entendimento e as idéias da razão ), quando o estético tendeu sempre a ser considerado, talvez inclusive por ter servido à legitimação da pirâmide econômica como pirâmide social, algo elevado. A exclusão do que, em tal enfoque, poderia ser chamado de “espiritual” cria o paradoxo de não haver o espiritual no que normalmente tem sido considerado o mais espiritual da produção humana. Devido à materialidade inevitável de qualquer obra de arte, ela cumpre neste sistema a sua *capitis diminutio*, é considerada incapaz de entender e raciocinar... É estranho inclusive que haja estetas capazes de perfilar posições kantianas.

Ele afirma ( KU, p. 231 ) que o interesse no belo da arte nada tem a ver com o moralmente bom. É estranho que todos os grandes personagens literários são adeptos do que o senso comum consideraria moralmente mau ( haja vista os personagens trágicos de Shakespeare ) ou ao menos cometem atos um tanto excepcionais pelo negativo. A necessidade de afirmar expressamente a separação entre o belo e o bom já é um índice do contrário dessa separação. Por que querer excluir o moral do estético ? Para isentar não a arte, mas artistas e consumidores de qualquer responsabilidade ante as injustiças sociais. Não deixa de ser, portanto, uma posição moral: a do absentismo, posição que se revela como conservadora porque não se propõe nenhuma mudança real do **status quo** da sociedade. De certo modo, os adeptos da arte pela arte ( como a Metro Goldwin Meyer... ) são mais kantianos do que Kant porque, se ele afirma que o interesse no belo da arte nada tem a ver com o moralmente bom, ele não está exatamente afirmando que o moralmente bom nada tenha a ver com o interesse no belo da arte.

Kant também supôs que o juízo moral não seja baseado num interesse, mas que ele acarreta um interesse. Isso já foi lido como um índice da fraqueza da burguesia alemã, incapaz de, no século XVIII, forçar uma tomada do poder ( como o fazia a burguesia francesa ). É possível distinguir entre o valor artístico de uma obra e o dinheiro que ela vale enquanto mercadoria devido às diferenças de apreciação dos vários grupos sociais, mas esses valores tendem a coincidir, seja por se valorizar financeiramente o que é considerado de alto valor artístico, seja por se considerar de menor valor artístico o que não consiga ser consumido. Desde o surgimento do marxismo tornou-se mais difícil pretender apresentar uma estética ou uma moral desvinculada do real jogo de interesses vigentes na sociedade. Querer desvincular o estético do interesse pode ser uma pretensão bem intencionada, mas é uma construção **a priori** que não se volta para o real modo de funcionamento das obras de arte na sociedade atual ou do passado. Em função disso, mesmo que se queira afirmar o belo como prazer desinteressado, não deixa nunca de ser uma posição que atende mais a certos interesses sociais e menos a outros: em suma, não deixa de ser uma posição "interesseira".

O fato de Kant deslocar a questão da arte para a questão do gosto ( do agrado ), além de ser um desvio do artístico para o psicológico ( contra a intenção do próprio autor já por ter ele rejeitado o cogito cartesiano ), não abre propriamente o caminho para uma Sociologia do Gosto ( ou melhor, esta só pode surgir como uma ruptura para com posições básicas dele ), pois ele pretende a construção de uma Estética Transcendental que independa de mudanças sócio-históricas. Só que a teoria dele não é o que ele pretende que ela seja. Toda a Sociologia da Arte, ainda que ela não seja necessariamente marxista ( há quem a

considere até como um desvio antimarxista à medida que tenderia a esquecer a dialética, a História, o conceito de totalidade e as múltiplas mediações do real ), surgiu de algum modo sob o impacto do marxismo, assim como uma perspectiva meta-física se vê problematizada pela admissão da existência de uma Sociologia do Conhecimento.

Definir o belo como o que agrada sem qualquer interesse e sem deixar de ser interessante ( KU – p. 124 ), devendo ele, por isso, ser universalmente admitido sugere a necessidade de se fazer uma inversão hermenêutica dessa formulação: porque sequer que seja admitida como arte apenas a obra que se defina como “bela” ( independente de sua verdade, de seu desvelamento do real, de um compromisso moral com a mudança da sociedade e porque sequer que seja admitido isso por todos ( o “universal” serve para ocultar a vontade de dominação, o imperialismo totalitário do poder ), diz-se que é belo o que agrada e o que agrada independe de qualquer interesse ( mas como ? ). Não se pode ( a não ser ao preço de perder a maior parte do objeto ) reduzir o artístico ao belo e o belo ao agrado, pois o artístico constitui uma assertiva que tende a ser “desagradável” ( porque verdadeira, à medida que a experiência histórica não tem sido um céu de prazeres para a grande maioria dos homens, especialmente para a classe dominada ). Beleza sem verdade não é beleza; é enfeite, é confeito, é confete: mas não é arte. Não adianta declarar o “belo” zona de “desinteresse” se as obras de arte mobilizam e circulam vários interesses. O pensamento precisa submeter-se à necessidade de seu objeto: liberdade não é desconhecer necessidades, ainda que talvez não seja apenas escolher submeter-se às necessidades mais prementes. Declarar que o prazer desinteressado do belo tem pretensão de universalidade é apenas uma pretensão particular, não uma universalidade. Qualquer um pode pretender alegar que seu juízo estético seja desinteressado: com isso ele prova apenas a universalidade de os homens terem o interesse de submeterem outros homens a seus próprios juízos ( o que já é falta de juízo, pois a universalidade da pretensão nega a si mesma ).

A definição do belo como “o que sem conceito agrada a todos” ( KU – p. 134 ) pode parecer estranha na exclusão do conceito, mas é bem compreensível no sistema piramidal kantiano, em que o estético é situado abaixo do entendimento ( e ainda mais da razão ). A razão é o que aí pareceria poder pretender maior universalidade, ficando as “intuições” muito presas à particularidade da percepção individual. Parece estranho, por isso, que o “belo” possa pretender universalidade, especialmente se ele não pode subir ao topo da pirâmide e daí contemplar as areias do espaço e do tempo. Para entronizar o déspota esclarecido da razão, Kant precisa entronizar a ignorância na arte. Esta é, efetivamente, uma opção empobrecedora da arte. Como se vê, é preciso questionar a própria pretensão de superioridade dos conceitos, para em seguida duvidar da exclusão do conceitual no artístico.

Outra definição do belo na **Crítica do Juízo** ( KU — p. 135 ) é o de finalidade sem fim. É uma tradução de “Zweckmaessigkeit ohne zweck”: ela esquece a “Mässigkeit”. Seria mais exato em termos de conteúdo ainda que menos contundente em termos formais traduzir por “adequidade a um fim inexistente” ou “adequação a uma finalidade inexistente”. Não deixa de ser uma contradição irresoluta. Como se um prédio fosse construído, portas tivessem fechaduras, escadas unissem andares etc.: e tudo isso para nada. É claro que essa definição está de acordo com a definição do belo como prazer livre de interesses: pode-se até louvar a boa intenção de Kant, o seu esforço de livrar uma essência da aparência de mercadoria capitalista, mas a questão é que ele não enfrentou os fatos. O que ele parece que quis dizer é que as obras de arte seriam construídas como se elas tivessem uma finalidade, mas não têm elas uma finalidade. Talvez elas tenham finalidades ( como, por exemplo, estruturarem microssistemas estetizadores da organização e do poder ) que não deveriam ser confessadas. É difícil crer que algo pareça um pato, ande como um pato, nade como um pato, faça quá-quá como um pato, e não seja um pato. Todo sistema tem uma função que o faz transcender-se. Não é por se inventar uma fórmula bem cunhada que se disse uma verdade. Se as obras de arte tem servido a finalidades é porque essas finalidades não eram totalmente estranhas à natureza delas.

Negar ao “belo” o interesse, a finalidade e o conceito só pode ser feito com a separação entre forma e conteúdo proposta na **Crítica da Razão Pura**. Isto faz de Kant um padroeiro do formalismo. No Direito, isso leva a uma validação puramente formal das normas jurídicas, em que é legítima toda norma emanada de acordo com os procedimentos previstos e de acordo com as normas mais altas. Aí, o que importa é a coerência interna do sistema; e justiça, ainda que ela sirva basicamente para que não haja justiça, é apenas a aplicação da lei. A divisão da literatura em gêneros é uma divisão formal que dispensa qualquer discussão em torno do conteúdo efetivo das obras literárias. Claro, toda obra é formalização, mas isso não dispensa o conteúdo: este é que é formalizado. Não há obra sem conteúdo nem conteúdo sem forma. Mas há conteúdos mal desenvolvidos formalmente ( e que, portanto, também são carentes no conteúdo ) e há formas carentes de conteúdo ( e que são formas ): isso ocorre nas obras fracassadas. Todas as correntes “modernas” da crítica ( isto é, as não-marxistas ) aderiram ao formalismo de um modo mais ou menos declarado e conseqüente.

Por falta de crítica, a Teoria Crítica também carece de teoria. Em geral, o marxismo não tem sabido desenvolver bem a análise da dimensão formal e microestilística das obras, assim como as correntes modernas da crítica não têm sabido analisar bem o conteúdo das obras ( o texto como contexto estruturado verbalmente ). Ainda que em termos

ideológicos a contraposição se coloque entre materialismo e idealismo, o marxismo não deve ser a mera antítese às correntes idealistas, mas a sua superação dialética. Querer suprir certas deficiências das correntes modernas da crítica através da sociologia da literatura tem na sua contabilidade não apenas a soma de suas positivities, mas a soma das carências de ambas as tendências. Mesmo que, entre nós, não tenha em geral sabido desenvolver-se muito bem como “análise” da obra literária ( porque, ao querer ser mais do que a “análise” da obra, esquecia de analisá-la formalmente ), o materialismo dialético deve ser capaz de assumir as contribuições positivas das correntes “modernas” e da sociologia da literatura para levá-las a um nível totalizador através do máximo de mediações existentes e assim superá-las, transcendendo a mera antinomia entre juízos analíticos e juízos sintéticos.

### BIBLIOGRAFIA

1. Heine, Heinrich. **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland**, Frankfurt a.M., Akademie-Verlag, 1966.
2. Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2.te Auflage, 1976. As páginas citadas sem qualquer referência serão desta edição em tradução minha.
3. Hegel, Georg W. F. **Wissenschaft der Logik I und II**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969.  
 \_\_\_\_\_ **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970. ( Pequena Lógica ).
4. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Band III, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1975, p. 342.  
 \_\_\_\_\_ **Wissenschaft der Logik** ( op. cit. ), pp. 237 e 507.
5. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen** ( op. cit. ), p. 336.
6. Sohn-Rethel. **Warenform und Denkform**, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1971, pp. 27, 34, 122 e 69.
7. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen** ( op. cit. ), p. 341.
8. Hegel, Georg W. F. **Enzyklopädie** ( op. cit. ), §§ 213 – 215, pp. 367 – 372.
9. Hegel, Georg W. F. **Westhetik**, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 2.te Auflage, s.d., p. 13.
10. Kant, Immanuel, **Kritik der Urteilskraft**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 3.te Auflage, 1978, p. 115 – 304. Citado como KU.
11. Hegel, Georg W. F. **Aesthetik** ( op. cit. ), pp. 65 – 69.

## ESTÉTICA E IDENTIDADE CULTURAL

Um roteiro, dentre muitos, para uma pesquisa sobre  
"identidade cultural de um povo"

**Maria Seabra Loubet**

Departamento de Filosofia — UFRJ

### SUMÁRIO

CULTURA é fenômeno inicialmente pré-consciente atuando sobre a codificação/descodificação da mensagem sensorial. Por existirem diferentes universos sensoriais existem diferentes culturas.

Para maior compreensão da identidade cultural de um povo e sua plena assunção temos que buscar suas raízes etno/históricas. Uma delas, a ORIENTAL foi preconceituosamente desvalorizada na hegemonia ocidental.

Tentar revestir-se de um olhar o mais honestamente objetivo nesta análise é uma iniciativa que cabe ao pesquisador em FILOSOFIA, ao pedagogo e a todo cidadão de uma verdadeira DEMOCRACIA REPRESENTATIVA DAS DIFERENÇAS, realmente existentes, fatos da vida nacional.

### I — BASES TEÓRICAS DA PESQUISA

Uma pesquisa em ciências sociais sobre o conceito de cultura visa principalmente definir e caracterizar o "espaço relacional" em que ela, cultura, se realiza. Procura detectar a expressão simbólica das relações conflituais da cultura com o poder constituído. Discute-se se devemos ver nela uma comprovação de sua subordinação à ideologia dominante, ou, exatamente o contrário, isto é, seu grau de independência. A grande dificuldade na abordagem do problema da cultura popular, além deste apontado, encontra-se, entretanto, na codificação de uma linguagem em que entram ele-

mentos da vivência tão diversa do pesquisador e do pesquisado: o "status" do primeiro é evidenciado, logo de saída, pela apresentação externa; seu discurso verbal, muitas vezes de crítica ao "sistema", vê-se desautorizado por seu próprio comportamento que é o de alguém que aprova o mesmo "sistema"; a ausência do fator "fadiga corporal" na sua vivência leva-o a esquecer que em todos os planos este fator torna-se elemento de bloqueio, de limitação das possibilidades mentais e corporais; o a priori "gosto", por ele usado pré-conscientemente e por ele aplicado continuamente, não passa de um racismo disfarçado. Tudo isto dificulta ao pesquisador a compreensão de uma simbologia própria ao pesquisado, tornando ambos os códigos em uso, restritos e convencionais. Por exemplo: para certos materiais, cores e formas, encontrados em algumas paisagens, significam ou melhor, são identificados à "tristeza" de um fundo de um quintal; o "cinzento das fábricas" à dureza da vida operária; fôrmica, móveis de tubo metálico, calendário pendurados na parede, grandes retratos de família etc. formam um ambiente interpretado como pobre, comum, vulgar mesmo. Para outros, a mesma paisagem, o mesmo ambiente, significam "mundo aconchegante do lar". Desta incomunicabilidade decorrem, necessariamente, certas "subversões semânticas": os objetos, arrancados de seu contexto, perdem a significação do uso; os rituais são transformados em objetos de consumo, a macumba apreciada por seu exotismo, amuletos viram souvenirs, promessas "eventos folclóricos" etc. Estas dificuldades e outras denotam a ampla necessidade de aprofundar o estudo das noções de cultura, folclore, identidade cultural, isto é, repensar tudo que está em jogo num nível diferente de análise.

Uma pesquisa em filosofia sobre o conceito de cultura deveria iniciar-se repensando a origem etimológica da palavra "colere", verbo latino que veio a designar igualmente tanto "cultuar" quanto "cultivar". De fato, quando analisamos o produto, isto é, as obras ( num sentido lato ), monumentos, instituições, ritos, crenças, comportamentos etc., estamos cultuando, reverenciando um passado. Mas quando visamos o processo dinâmico, a energia investida, a ação dialética "herança/criação", exercemos a ação de cultivar um fenômeno cuja natureza caracteriza-se pelo "devenir" e por sofrer injunções de diferentes ordens, social, histórica, geológica e mesmo epistêmica. Pois a questão inicial é de saber em que nível da psiquê humana dá-se a inserção do fenômeno cultural. Cultura é uma realidade em grande parte velada, pré-consciente, ainda que ela controle constantemente nosso comportamento. Parodiando a famosa frase tão repetida "nihil est in intellectu...", dizemos, nada se torna significativo se não passar pela cultura. E para que isto aconteça observa-se dois processos inversos: a codificação e a descodificação da mensagem sensorial. Sabemos da importância da sensação para a formação dos sentimentos, sendo ela, a sensação, a base da impressão prazer/desprazer; ela também é fundamental para o pensamento abstrato fornecendo o esquema imaginativo. Mas é nas

artes que a sensação toma toda sua amplitude. Chamamos **criação poética** a esta tradução concreta em material específico, transpondo o mundo das imagens sensoriais ao mundo das expressões. O mundo das imagens, em si mesmo, já pressupõe as qualidades sensíveis da matéria a ser empregada. O pintor pensa imaginativamente em formas e cores, o músico em sons, o dançarino em gestos e ritmos, o arquiteto em massa e volumes. Mas a sensação está sempre na origem deste pensar; pensar que é um estado empático, momento de certezas e comunicação total. O problema da dúvida, que se coloca quanto à relação sujeito/objeto, de sua adequação ou ilusão, é um momento a **posteriori**. A "verdade" virá depois; no momento da fruição sensorial há só evidências, e a lógica própria dos sentidos, base de sua significação.

Ora, as **culturas se diferenciam na maneira pela qual vivem seus sentidos**. Os homens pertencem a mundos culturais diferentes não só pela língua mas por que habitam universos sensoriais diversos ( para o árabe o olfato e o tato têm a mesma importância que a audição e a visão para o ocidental ). Além disto ao criarem uma gama tão grande de prolongamentos para o próprio corpo, os homens chegaram a esquecer suas raízes no mundo cósmico: o telefone prolonga a voz, o computador o cérebro, a roda as pernas, a escrita a linguagem falada etc. O substituto passou a valer mais do que a origem tornando-se critério de diferenciação cultural onde havia unidade natural da espécie. Chegamos a tal ponto de diferenciação na vivência sensorial que noções fundamentais como a do "eu", a de "solidão/massificação" podem ser mais epidérmicas ( exigindo então que o espaço físico necessário à noção de "território" seja mais extenso ) ou se encontrar difusas e profundamente veladas. Assim um oriental é capaz de suportar um estado de aglomeração completamente impossível de ser suportado por um ocidental. Para conhecer a importância de um chefe dentro de uma empresa basta verificar as dimensões de sua sala. Quanto maior e mais isolada, maior sua importância. Tudo isto porque existe uma filtragem cultural, pré-consciente, que irá repercutir nas determinações espaço/temporais, subseqüentemente nos estilos de arte, de vida e em todas as relações humanas. Nação é a vivência de um povo com um mesmo sistema de comunicação baseado numa mesma vivência sensorial. Ser estrangeiro é não pertencer ao mesmo universo de símbolos, tanto é que temos a tendência a ridicularizar o ... diferente. A palavra "idion" que deu "idiota", significava de início, ter "caráter próprio", e com o passar dos tempos evoluiu para distinto, original, excêntrico, desprezível ( porque diferente — dizemos em português que um sujeito é cheio "de idiosincrasias" ). Enquanto "koinon", na origem, comum, passa a ser público, comunitário, canônico, e finalmente ... regra. Em resumo, o parâmetro para o "certo" é o "comum", o que não agride pela diferença.

Neste sentido dizemos que as **culturas também se diferenciam pela prioridade dada aos sentidos no seu contexto geral**. Toda seleção im-

plica critérios valorativos que são socialmente vividos. Quando numa sociedade "ser poeta", "lírico", é sinônimo de ser alienado, sabemos que grau de valor foi atribuído à racionalidade. Marcuse analisou muito bem a "consciência feliz", "acomodada" que identifica o real com o racional baseada na lógica clássica, onde ser é aquilo que é e não o que parece ser. Muito se tem falado das fronteiras do mito e da racionalidade, e há ainda muito o que falar. O que queremos ressaltar aqui é que foram **condições histórico/políticas e não epistêmicas** que determinaram a valorização do conhecimento racional e, subseqüentemente, a desconfiança sistemática em relação ao sensível e ao afetivo.

Por isto tudo dizemos, em último lugar, que uma **cultura pode ser analisada pelo grau de artificialidade com que foi implantado um modelo que não o das exigências genuínas de seu povo**. Adaptar-se ao ritmo de um ser ou de um povo é procurar seu estilo. Mas esta busca é da ordem da empatia e não do discursivo. O estilo está para a sensorialidade como a significação para o conhecimento racional. O que importa aqui, não é a lógica cerebral, é a dos sentidos, expressa na vivência espaço/temporal e configurada no ritmo — um dos parâmetros da estética. Ritmo é um princípio gerador que articula e estrutura "os ventos que sopram" nas diferentes épocas: é ele que individualiza. Querer encontrar um indivíduo é buscar seu ritmo. Mas este só é encontrado na medida em que é levado em consideração aquilo em que o indivíduo está hoje engajado, aquilo que ontem o constituiu, aquilo em direção à qual tende amanhã. Precisamos saber que povo fomos para saber onde queremos ir. Não é só nosso passado cultural arqueológico que conta. Há o nosso projeto teleológico a considerar igualmente. Só dentro desta trama vislumbra-se o específico cultural de um povo e sua significação. O que é tempo brasileiro? Quando começou? Em que temporalidade fixá-lo? No sentimento de "eterna presença" do índio, no de "ancestralidade" próprio aos africanos, ou na "nostalgia de um passado glorioso" dos moçárabes? O que são "Tempos Modernos" para um povo que acabara de nascer para a história, desconhecendo pois "antiguidade" e "medievalidade"? Tudo isto nos leva a focalizar o

## II — CONTEXTO DA PESQUISA

Existem mil maneiras diferentes de abordar o assunto. Colocamos aqui apenas duas perguntas e tentamos respondê-las pois eram obstáculos que precisavam ser afastados.

Primeiramente, por que parece-nos óbvio sermos considerados um "povo ocidental" quando nossas raízes etno-históricas nos levam mais a acreditar numa afinidade com o oriente? Nos três elementos que mais con-

tribuíram para a formação do povo brasileiro ( o índio, o negro e o português ) há a presença marcante, pois permanente, do elemento não-ocidental. Não consideramos os outros elementos imigrantes por serem irrelevantes. De 1850 a 1950 aproximou-se dos 5.000.000 o número destes imigrantes que aqui chegaram. Em comparação com os Estados Unidos este mesmo número corresponde à média de apenas uma década; acresce que deste contingente 30% retornou a seus países de origem.

A antropologia física demonstra hoje que a presença do **Homo na América** data da época quartenária: é então **Homo Sapiens**, dolicocefalo, sendo a aparição dos braquicefalos muito posterior. O elemento asiático é o mais antigo, tendo atravessado o estreito de Bering há mais de 20.000 anos AC. Os elementos australiano, melanésio e polinésio seriam mais recentes. Estas conclusões são baseadas nos resultados de estudos de genética, de seriologia definindo um perfil hemotipológico, de parasitologia ( contribuição brasileira ) concluindo pela grande probabilidade de contatos pré-históricos entre a Oceania e a América por apresentarem em ambos continentes doenças parasitárias idênticas. Mas nenhuma outra conclusão é considerada definitiva, isto é, de quantos grupos descendem os ameríndios, que contato tiveram entre si, que alterações físicas sofreram devido ao meio ambiente etc. Resumindo: o perfil somático, o estudo sanguíneo indicam um parentesco certo com os mongóis atuais e um parentesco difuso com o conjunto dos povos do Pacífico.

Todo conhecimento das origens do segundo elemento, o negro, na Idade Média, baseia-se em documentos escritos por árabes ou por negros mulçumanos literatos. Não se pode desconhecer, ao estudar estas informações, a tendência de dar aos soberanos, o mais que possível, uma origem árabe. Acresce a tendência característica do continente africano de tudo explicar pelo maravilhoso. As informações da antiga Grécia se restringem às costas mediterrâneas. O certo é que o elemento cultural mulçumano está para o elemento autóctone africano em posição paralela ao que o elemento greco-romano está para o europeu: é o parâmetro de base. Com a entrada no século X das comunidades mulçumanas no Sudão Ocidental, as ciências, as artes, as religiões ficaram impregnadas de sua tradição. Sabemos que a força do animismo pagão entrou em choque com as concepções mulçumanas obrigando a estas recuarem. No que se refere aos Yorubas ( os mais numerosos no Brasil ) constata-se em suas crenças influências de mitos solares egípcios, estudo ainda em fase das hipóteses.

Falemos agora do terceiro elemento dito branco na época do descobrimento quando o Brasil entra no palco da História. Nesta época a própria população de Portugal já é mestiça ( um quinto de escravos mouros e negros ). Mestiça já pela prévia invasão dos povos ditos "bárbaros" ( assim chamados pelo fato dos "civilizados" ignorarem tudo a seu respeito ). Nesta mestiçagem os laços que nos unem à corrente cultural mulçu-

mana são vários, e às vezes indefiníveis, indiscerníveis enquanto perdurar a ignorância propositada e preconceituosa, tanto da parte lusitana quanto da brasileira, de suas origens. “Herdamos dos árabes não só tecnologia, as formas similares de governo e da organização social mas também um élan missionário criando um novo tipo de império mercantil salvacionista” ( D. Ribeiro ). O simples bom-senso recoloca a importância da civilização árabe no “Garbo Andaluz”. Seria imaginável que um aparelho lingüístico-político-militar, ligado à mais pujante civilização de seu tempo, tenha dominado nossos antepassados durante 536 anos sem deixar conseqüências relevantes ? Devemos ainda acrescentar os 250 anos que se seguiram e que os árabes lá viveram como vencidos até que D. Manuel e seus sucessores impusessem, não sua extinção, mas sua integração. Os vestígios do árabe na língua portuguesa, principalmente em vocábulos da vida militar, administrativa e agrícola, são de importância incontestável ( ver “Vestígios da Língua Árabe em Portugal” de Frei João de Sousa, ed. Farinha de Carvalho, Lisboa, 1981 ).

Qual a influência verdadeira da civilização árabe em território português e conseqüentemente no nosso ? A ignorância, a erosão do tempo mas sobretudo a **ideologia da hegemonia cultural ocidental** levaram ao silêncio muitas vezes que nos poderiam ajudar a explicar quem somos nós. Uma das grandes dificuldades, hoje, em encontrar caminho que nos livre de uma dependência **exterior**, de toda ordem, encontra-se no fato desta dependência ter sido, ao longo do tempo, **interiorizada pelas elites** na absorção inconsciente do modelo cultural ocidental. Uma cidadela torna-se presa fácil quando em seu bojo a luta está perdida previamente.

Não é somente neste campo que denunciamos o “critério valor” como discriminatório e como vestígio do imperialismo cultural ocidental. Numa sociedade em que “ser” reduz-se ao “conhecer”, logo ao adquirido, à instrução como bem de consumo, é natural que se divida a cultura em “erudita” e “popular”. Por que não caracterizá-la como “transplantada” e “genuína” ? E aqui colocamos nossa **segunda pergunta** a que aludimos no início do capítulo: **Para que cultura ?** Para superação do “natural” considerado pela mentalidade vigente como pobre, insuficiente. Insuficiente para que, perguntamos nós ainda, isto é, qual é a meta final ? Insuficiente para a **integração social**. Eis o critério supremo: a sociedade e seus valores. Por que “dignidade humana” não pode ser considerada em sua forma espontânea onde o critério é “estar bem” consigo e com os outros; a vida, o aqui e o agora; o amanhã, aquele que virá sem necessariamente possuí-lo de antemão. Se não é a classe popular que elabora nem expressa sua própria simbologia é evidente que sempre será considerada marginal, pois é outra classe que manipula seus símbolos. Cultura para o povo, só a do povo. A verdadeira independência só virá quando abrirmos espaço para a aceitação de nossa individualidade. Mas como conhecer esta individualidade ?

### III — BASES METODOLÓGICAS DA PESQUISA

Procuraremos determinar qual o elemento humano a ser analisado, seu espaço cultural e o seu tipo de expressão. Quantos Brasis existem ? NO TEMPO: Parte do Brasil vive, como em outras partes do mundo, quase no século XXI enquanto outras partes ainda estão no século XVI. O maior país da cultura latina vive em alguns anos transformações demográficas que em outros lugares levam séculos para acontecer; poderíamos triplicar nossa população e ainda seríamos considerados, segundo os padrões europeus, como de baixa densidade. Só que aqui a esperança de duração de vida está vinculada mais aos problemas de espaço do que ao tempo. São de mais de quinze anos de diferença as expectativas de vida, segundo se está no Sul ou no Norte/Nordeste. Mas nos dois Brasis, arcaico e moderno, é a juventude que abarca o maior pedaço, o que é bom, mas impõe um ônus extremamente elevado para sua formação, muito superior aos encargos com a velhice em outros cantos do mundo. Isto se traduz no fato de alguns jovens prolongarem sua educação em detrimento de outros que nem chegam a ser alfabetizados, tal é a urgência de entrarem com seus braços no mercado de trabalho e contribuir para a renda familiar. A permanência da mentalidade arcaica é o maior desafio a ser enfrentado por qualquer tipo de governo. A natureza não dá saltos, diz o ditado ... nem a educação. Não serão condições materiais que suprirão estas falhas. Nos mais modernos hospitais de São Paulo, onde existem os mais sofisticados recursos, a quarta "causa mortis" continua sendo a infecção hospitalar. Há um mínimo de educação sanitária exigida para sua erradicação. Como é possível quando sabemos que no mesmo local convivem seres do mundo de hoje, quase amanhã, junto aos de ontem ? Quantas universidades possuem aparelhos modernos ociosos por não existir pessoal técnico suficientemente competente para manejá-los ? A competência na maioria dos casos significa, apenas, responsabilidade, regularidade e certas condições físicas de base para o início de uma aprendizagem especializada. E para recuperar o tempo ... só o tempo. NO ESPAÇO: aqui o Brasil se divide mais ainda. Pensamos apenas num critério ( há tantos ! ), as técnicas de subsistência; o Brasil da pesca, o Brasil agrícola, da mineração, da pecuária, industrial, citadino etc. Cada região cultural tem sua paisagem definida, não só geograficamente, economicamente mas lingüisticamente, dando a esta palavra sua plena conotação semiológica. Os símbolos concretos expressam o âmago da vida em sua totalidade. Neles estão presentes tanto as angústias, os anseios, mais também os materiais com que trabalham e, principalmente, o ritmo que imprimem a suas vidas. O boiadeiro em seu aboio expressa-se musicalmente num ritmo diverso do sambista carioca; contudo ambos são profundamente brasileiros. Como também o são outros tipos como o seringueiro, as rendeiras, os jangadeiros, os garimpeiros, os peões das fazendas

e tantos outros. Cada um deles vive num microcosmo dando uma dimensão humana ao seu labor contínuo, expressa em símbolos metafóricos; como também expressam o mundo do íntimo, do lar e dos sentimentos. **Por que meios se expressam ?** Pela MÚSICA, erudita, de vanguarda ou por aquela que apenas conhecemos de nome, milongas, calangos, cirandas, congadas, jongos etc.; pelo LINGUAJAR castiço ou popular com toda sua sabedoria e variedade inventiva; pelas FESTAS, suas danças e folguedos, adivinhações e comilanças; pela FANTASIA COLETIVA, seja das lendas, dos contos nordestinos, de cordel ou da espantosa poranduba, seja das suas formas mais elaboradas como contos, poemas, teatro, novelas de rádio ou de televisão, cinema etc. Expressam-se ainda no TRATAMENTO DADO AO ESPAÇO urbano, das moradas e dos arredores numa variedade que vai da monumental Brasília aos aglomerados das favelas e palafitas. Na DECORAÇÃO utilizam cascas e contas vegetais, ossos e penas animais, argila, couro, rolha, vime, areia, lã, algodão, folha de flandres, cobre, madeira de todas as cores, pedras, as mais trabalháveis como a esteatita ( sabão ) ou as mais resistentes como o granito, ou as semipreciosas, para não falar também do uso da prata cujo trabalho em filigrama é característico dos negros da Bahia. Através do instrumento o artesão se expressa, assim como o pensador se serve de idéias. Nesta continuidade "mão-expressão se enquadra a tipologia brasileira. Achamos que não cabe aqui partir para uma análise dos traços dominantes de um estilo, no caso o barroco, que mais facilmente caracterizaria o brasileiro. É tentadora a hipótese da identificação do barroco com certas tendências nacionais. Assim descreve Leopoldo Castedo esta identificação: a universalidade, uma certa intimidade com o divino, a sensualidade e a audácia. Nesta linha de pensamento Gilberto Freyre analisa a cultura luso-tropical. Observa no Oriente e na África a sobrevivência, nas áreas de influências lusitânicas, de transmissões culturais análogas às brasileiras. Seu intuito é criar uma Tropicologia, estudo apenas esboçada mas de particular interesse para a compreensão da simbiótica cultura brasileira. Os três espaços Oriente-África-Brasil tiveram, através do intermediário português, relações e influências recíprocas. Acreditamos no futuro dessa ciência, mas pensamos que mais se beneficiaria a Sociologia da Arte do que a Estética. O que nos leva a perguntar quais as recônditas e insuspeitadas.

#### IV – DIMENSÕES DA PESQUISA

Qual seriam seu alcance e seu proveito, imediato ou longínquo, resultantes das observações aqui delineadas ? Primeiramente ao buscarmos conhecer um povo por suas expressões simbólicas deparamos com preocupações **antropológicas**: redotar o Homem de meios propícios a um reequi-

líbrio de sua natureza abalada por excesso de racionalismo e de mitificação da cultura. A propensão a uma ciência sem consciência levou o homem ao uso de sua inteligência sem a compreensão simbólica de seus próprios fins. Enriquecendo a função cognitiva é preciso fazer espaço à **função fabuladora**. Só ela nos salva do primarismo, do terra-a-terra do cotidiano. É ela a origem da capacidade de se maravilhar, ponto de partida tanto da filosofia quanto da arte, da ciência, mas também do bem-estar-no-mundo. Por isso dizemos que em segundo lugar reencontramos preocupações **sociológicas** ao pensarmos quanto as sociedades precisam acalentar seu cabedal simbólico. Sem as imagens simbólicas as sociedades se esvaziam: delas precisamos para dar prosseguimento ao dinamismo coletivo. Assim como o africano negro vê nas máscaras e esculturas o meio pelo qual os espíritos são captados para revigorarem a vida tribal, assim também a vida da comunidade precisa se alimentar com a tradição porque ela é, ao mesmo tempo, uma **cosmovisão**. Uma compreensão do problema **cosmológico** é o terceiro alcance de nossa pesquisa. Só a aceitação e o intercâmbio cultural dos símbolos das sociedades tanto orientais quanto ocidentais introduzem um verdadeiro ecumenismo. Pela livre veiculação e compreensão das expressões ficarão patentes as igualdades de esperanças e de temores de uma mesma humanidade. O símbolo, em qualquer parte do mundo, é o mediador entre o temporal e o que de eterno existe. É sua função de "Anjo" tão bem compreendida no islamismo e que Bachelard descreve em seu conceito de "anima". Os símbolos são teofanias que unificam os homens mas que ao mesmo tempo os diversificam. A polivalência simbólica encontra-se não só na sua expressão mas também na sua significação. Pois os símbolos têm também sua uma função **pedagógica** e é a quarta dimensão para nós. É através de uma educação de uma sensibilidade lúdica, liberada de uma preocupação de rentabilidade imediata, que propiciamos e armamos os jovens de novo código que a pura racionalidade discursiva não possibilita. Retomamos as palavras de Kant que via nas **Idéias Estéticas**, no trabalho da imaginação, a possibilidade de alcançar um conhecimento mais amplo que aquele advindo do conceito. A imaginação amplia criativamente este último. O trabalho do mundo artístico, além de sua dimensão estética, é mostrar, testemunhar, "presentificar" a unicidade, a individualidade de outrem. A arte atesta a personalidade, expressa a liberdade ... Querer reduzir um "continente" à única expressão é fazer da unidimensionalidade o pretexto explicativo do conceito de nação, conceito totalizante mas evanescente. Há que serem resguardadas as especificidades regionais, ricas e determinantes. E aqui descobrimos a última dimensão de nossa pesquisa: a **política**. A verdadeira **democracia representativa** só o é se for **representativa das diferenças**. Que sentido existe em invocá-la para mascarar uma massa uniforme, ou mesmo disforme? Para um regime totalitário o conceito de povo sem especificações poderá servir, mas não a uma nação que deseja marchar para uma unidade, sim, mas dialética, polivalente, onde

para se respeitar o todo é preciso respeitar as partes. Por isso repetimos: precisamos saber quem fomos para saber quem somos ... mas, e, principalmente, para onde queremos ir...

## BIBLIOGRAFIA DE BASE

### REFERENTES À

#### 1ª parte:

- MAGNANI, J. G. Cantor: "Cultura popular: controvérsias e perspectivas", in Boletim Inform. e Biblio. de Ciências Sociais, nº 12, RJ, 1981.
- HALL, E. T.: "La dimension cachée", ed. Seuil, Paris, 1971.
- HALL, E. T.: "Au-Dela de la Culture", ed. Seuil, Paris, 1976.
- MALDINEY, H.: "Regard, Parole, Espace", ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1973.

#### 2ª parte:

- EMPERAIRE, A. Laming: "Le problème des origines américaines", ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Presses Univ. de Lille, 1980.
- DESCHAMPS, H.: "L'Afrique Noire Précoloniale", ed. PUF, Paris, 1962.
- COELHO, A. B.: "Portugal na Espanha Árabe", ed. Seara Nova, vol. 1, Lisboa, 1972.
- RIBEIRO, D.: "Os brasileiros — Teoria do Brasil", ed. Vozes, Petrópolis, 1978.

#### 3ª parte:

- LAMBERT, J.: "Os Dois Brasis", Comp. Edt. Nacional, São Paulo, 1978.
- ARAÚJO, A. M.: "Cultura Popular Brasileira", ed. Melhoramentos, São Paulo, 1973.
- CASCUDO, L. C.: "Literatura Oral no Brasil", ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1978.
- RIBEIRO, J.: "Folclore do Açúcar", ed. Funarte, Rio de Janeiro, 1977.

#### 4ª parte:

- DURAND, G.: "Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire", ed. Bordas Paris, 1969.
- RICOEUR, P.: "Le Conflit des Interprétations", ed. Seuil, Paris, 1969.
- GUSDORF, G.: "Mythe et Métaphysique", ed. Flammarion, Paris, 1953.

## GRAMSCI E A REVOLUÇÃO CULTURAL

**Nélson Carvalho Marcellino**

Pós-Graduação em Filosofia – PUCCAMP

“O Campo da luta pela criação de uma nova civilização é absolutamente misterioso, totalmente caracterizado pelo imprevisível e pelo imprevisto. Uma fábrica que passa do poder capitalista ao poder operário continuará a produzir os mesmos objetos materiais que produz atualmente. Mas de que maneira e sob que formas nascerão as obras poéticas, dramáticas, românticas, musicais, pictóricas, dos costumes e da linguagem?”

( Antonio Gramsci — 1921. )

### INTRODUÇÃO

Caracterizar a arte e a comunicação social revolucionárias segundo Gramsci; procurar estabelecer os níveis de autonomia dessas manifestações, do plano cultural, com relação a outras manifestações desse plano, e sua relação com a estrutura; verificar o papel dos intelectuais envolvidos nessas manifestações, sua postura e condições de intervenção na reforma intelectual e moral. São estas algumas expectativas que pretendo responder com este trabalho, centrado sobretudo no processo educativo fora da Escola e do Partido Político, ainda que algumas ligações sejam estabelecidas com estas instituições, enquanto necessárias para o entendimento da Revolução Cultural no seu todo.

O texto tem como pressuposições alguns conceitos fundamentais do pensamento gramsciano, como “hegemonia”, “bloco histórico” e “intelectuais”, que, portanto, não são aqui definidos ou explicitados.

Na primeira parte do trabalho procuro fazer um breve apanhado do resgate do plano cultural como frente de luta, ou seja, verificar o porquê de uma Revolução Cultural e suas ligações com o estabelecimento de uma nova sociedade.

Na segunda parte, o objeto de análise é a própria Revolução Cultural, em suas características, seus agentes e suas bases.

Chamo a atenção para as dificuldades de síntese de um tema tão amplo e difuso na produção de Gramsci. Assim, corro o risco de inter-

pretações baseadas em aspectos parciais do pensamento gramsciano sobre a Revolução Cultural, que podem não corresponder ao todo de sua visão com relação a esse assunto.

## I – O PLANO CULTURAL RESGATADO

Os escritos de Gramsci são marcados por uma estreita vinculação entre sua prática — ação e seu pensamento — teoria, depurados pelo isolamento no cárcere. Essa característica geral é observada sobretudo no domínio das atividades culturais. Aos seus dez anos como estudante, seguiu-se o período de crítico de arte ( teatro e literatura ), de ativo jornalista político e, durante toda sua vida, mesmo na prisão, não deixou de manter contato com a produção cultural, especialmente a literatura. Gramsci situa-se, no materialismo histórico, como o grande responsável pelo resgate do valor do plano cultural, ou seja, pela percepção de que o componente de persuasão — no sentido de impor os valores culturais e morais da classe dominante — desempenha papel importante na sua “hegemonia”. Suas reflexões, calcadas nas experiências vividas, na observação e na análise de diversos autores são, por via de regra, consolidadas em diretrizes para o estabelecimento de uma política cultural<sup>1</sup>.

Os objetivos dessa política situam-se em duas frentes interligadas: uma de derrubada da ideologia dominante, e outra de reconstrução. Em síntese, o que se busca em ambas as frentes é a renovação democrática e humanista da cultura e da sociedade, tendo em vista uma sociedade que obedeça, como observam Coutinho e Konder, não só uma economia planificada e socializada, mas uma nova cultura, uma comunidade humana real e autêntica<sup>2</sup>. Para tanto é necessária uma reforma intelectual e moral, ou, em outras palavras, uma Revolução Cultural.

Desde cedo Gramsci soube compreender as potencialidades da arte e das atividades culturais em geral para uma revolução no plano das idéias. Já no início de sua militância como crítico de arte escrevia que “Pirandello é um membro das tropas de choque ( um ardito ) do teatro. Suas peças são outras tantas granadas de mão que explodem no cérebro dos expectadores e produzem o colapso da banalidade, a ruína de sentimentos e idéias”<sup>3</sup>.

Esse resgate do plano cultural é que confere especial importância, no pensamento gramsciano, ao papel a ser desempenhado pelos intelectuais na sua ligação orgânica com o povo, tendo em vista a reforma intelectual e moral necessária para o estabelecimento de sua hegemonia enquanto classe. Assim, entre os intelectuais e os “simples” deve haver a mesma unidade que entre teoria e prática, ou seja, o contato entre ambos é funda-

mental, pois nessa interação encontra-se a base para a nova cultura<sup>4</sup>. Nessa perspectiva deve ser entendida a colocação de Gramsci segundo a qual “o fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’ do que a descoberta por parte de um ‘gênio filosófico’, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais”<sup>5</sup>. Para Gramsci, na minha opinião, conduzir a multidão a pensar de modo coerente e unitário, não significa massificar — isto é, o inculcar puro e simples de “verdades” estabelecidas “acima de”, a estereotipagem das reações e da conduta do povo —. Assim, ao contrário do que acontece numa sociedade baseada na exploração, a criação da nova cultura não deve ficar restrita a descobertas “originais” para o domínio de uma elite intelectual, mas sim procurar difundir-las criticamente, socializá-las. Busca-se forjar um novo bloco intelectual-moral, ou seja, a possibilidade para o progresso intelectual da massa e não de pequenos grupos privilegiados<sup>6</sup>.

Entretanto, o resgate do plano cultural, não significa o abandono dos planos econômico e político, como frentes merecedoras de análise e de ação. Ao questionar as possibilidades da elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, através de uma reforma cultural, sem que seja precedida por uma reforma econômica Gramsci não desvincula uma esfera da outra. “Uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica. E mais, o programa de reforma econômica é exatamente o momento concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral”<sup>7</sup>. Ainda nesse sentido, enfatiza “a importância que tem o ‘momento cultural’ também na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo ‘homem coletivo’, isto é, ele pressupõe a obtenção de uma unidade ‘cultural social’ pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, atuante transitoriamente — por meio da emoção — ou permanentemente, de modo que a base intelectual esteja tão radicada, assimilada e vivida que passa se transformar em paixão)”<sup>8</sup>. Reforça, assim, a necessidade da “obtenção coletiva de um mesmo clima cultural” para modificações profundas no plano social. Por isso mesmo, como bem depreende Maria-Antonietta Macciocchi, a Revolução Cultural não pode ficar sujeita ao amadurecimento dos fatores econômicos, pois a reforma intelectual e moral por ela pretendida, poderá até preparar condições para mudanças infra-estruturais<sup>9</sup>.

## II — A “PEDAGOGIA” DA REVOLUÇÃO CULTURAL

A conquista da hegemonia cultural de um grupo social e sua manutenção é sobretudo uma questão “pedagógica”. Como e através de

que canais essa relação educativa se processa ? Quais as possíveis contribuições das várias organizações da Sociedade Civil nesse processo ? Quais as bases em que se fundamenta essa “pedagogia” ?

### **O partido político como organizador**

Gramsci sublinha a importância e o significado dos partidos políticos como elaboradores e difusores das concepções do mundo<sup>10</sup>. Reconhece, pois, como parte importante do partido político, a que deverá ser dedicada à questão cultural, ou seja, à reforma intelectual e moral, na procura de uma nova concepção do mundo. “O moderno príncipe deve e não pode deixar de ser o propagandista de uma reforma intelectual e moral, o que significa criar o terreno para o desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular, no sentido de alcançar uma forma superior e total de civilização moderna<sup>11</sup>. Ao caracterizar o partido como o organizador da Revolução Cultural, o autor não deixa de levar em consideração que outros organismos da sociedade podem desempenhar essa tarefa “pedagógica”, admitindo que, em determinadas circunstâncias, jornais, revistas e outras organizações devem ser “partidos”, “frações de partido” ou “funções de um determinado partido”<sup>12</sup>.

### **A busca de uma “escola unitária”**

Analisando os outros organismos da sociedade, nas suas funções culturais, Gramsci caracteriza a escola — em todos os seus níveis — e a igreja, como “as duas maiores organizações culturais em todos os países, graças ao número de pessoal que utilizam”, mas não deixa de observar a “cisão entre as massas populares e os grupos intelectuais, inclusive os mais numerosos e mais próximos à periferia nacional, como os professores e os padres”<sup>13</sup>. No entanto, a relação pedagógica, no seu modo de entender, “não pode ser limitada às relações especificamente escolásticas, através das quais as novas gerações entram em contato com as antigas e absorvem as suas experiências e os seus valores historicamente necessários, ‘amadurecendo’ e desenvolvendo uma personalidade própria, histórica e culturalmente superior. Esta relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo o indivíduo com relação aos outros indivíduos, bem como entre camadas intelectuais e não-intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos do exército. Toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais”<sup>14</sup>.

Ao conceber a educação como um processo tão amplo, que extrapola os limites da Escola e do Partido, os agentes da Revolução Cul-

tural se confundem com a totalidade da sociedade civil disposta a se vincular organicamente aos "simples", aos portadores da cultura popular, da qual deverão partir para buscar a sua elevação. Todavia, Gramsci não coloca nenhuma oposição entre a escola e a cultura popular; pelo contrário, situa a instituição escolar, como apropriadamente observa Snyders, "na continuidade entre cultura popular e cultura elaborada"<sup>15</sup>. Ao invés de oposição o que constata é um enriquecimento recíproco. Afinal é a escola que cria os intelectuais especialistas de nível mais elevado<sup>16</sup>. O que é criticada é a divisão entre a escola clássica e a profissional e sua destinação social, a primeira às classes dominantes e intelectuais e a última às classes instrumentais<sup>17</sup>. Como resposta à divisão, verificada em suas análises, entre as especificações "humanistas" e "técnicas" e, levando em consideração "a tendência em desenvolvimento, segundo a qual cada atividade prática tende a criar para si uma escola especializada própria, do mesmo modo como cada atividade intelectual tende a criar círculos próprios de cultura, que assumem a função de instituições pós-escolares, especializadas em organizar as condições nas quais seja possível manter-se a par dos progressos que ocorrem no ramo científico próprio"<sup>18</sup>, o que contribui ainda mais para a divisão entre especialistas e povo, na aquisição dos bens culturais, Gramsci propõe uma escola unitária, que nunca é vista isoladamente, mas como parte de um esquema de organização do trabalho cultural, reunindo a teoria e a prática, e constituído por uma série de organizações.

"A escola unitária ou de formação humanista ( entendido este termo, 'humanismo', em sentido amplo e não apenas em sentido tradicional ) ou de cultura geral deveria se propor a tarefa de inserir os jovens na atividade social, depois de tê-los levado a um certo grau de maturidade e capacidade, à criação intelectual e prática e a uma certa autonomia na orientação e na iniciativa"<sup>19</sup>. Significa, assim, o estabelecimento de novas relações entre trabalho intelectual e manual, e isso não somente no âmbito restrito da escola, mas na vida social como um todo. "O princípio unitário, por isso, refletir-se-á em todos os organismos de cultura, transformando-os e emprestando-lhes um novo conteúdo"<sup>20</sup>.

Analisando as academias e universidades existentes, Gramsci verifica a falta de relação entre si e o distanciamento entre os intelectuais que delas fazem parte e o povo. "Seria útil possuir a lista completa das academias e das outras organizações culturais hoje existentes, bem como dos assuntos tratados em seus trabalhos e publicados em suas "Atas", em grande parte, trata-se de cemitérios da cultura, embora elas desempenhem uma função na psicologia da classe dominante. A colaboração entre estes organismos e as universidades deveria ser muito estreita, bem como sua colaboração com todas as escolas superiores especializadas de qualquer tipo ( ... ) A finalidade consiste em obter uma centralização e um impulso da cultura nacional ..."<sup>21</sup>. Já dentro de um novo contexto, portanto na fase

de construção da Revolução Cultural, "... as academias deverão se tornar a organização cultural ( de sistematização, expansão e criação intelectual ) dos elementos que, após a escola unitária, passarão para o trabalho profissional, bem como um terreno de encontro entre estes e os universitários"<sup>22</sup>. Dentro de uma perspectiva de educação integral e permanente, o autor advoga que "... Os elementos sociais empregados no trabalho profissional não devem cair na passividade intelectual, mas devem ter à sua disposição ( por iniciativa coletiva e não de indivíduos, como função social orgânica reconhecida de utilidade e necessidade públicas ) institutos especializados em todos os ramos de investigação e de trabalho científico, para os quais poderão colaborar e nos quais encontrarão todos os subsídios necessários para qualquer forma de atividade cultural que pretendem empreender"<sup>23</sup>.

Sua visão ampla da educação é novamente manifestada quando Gramsci relaciona os serviços públicos intelectuais que, além da escola, devem ser assegurados à população: "O teatro, as bibliotecas, os museus de vários tipos, as pinacotecas, os jardins zoológicos, os hortos florestais etc. É preciso fazer uma lista de instituições que devem ser consideradas de utilidade para a instrução e a cultura públicas e que são consideradas como tais numa série de Estados, instituições que não poderiam ser acessíveis ao grande público ( ... ) sem uma intervenção estatal"<sup>24</sup>. E justifica: "... serviços intelectuais são elementos de hegemonia, ou seja, de democracia no sentido moderno"<sup>25</sup>.

### O "Jornalismo integral"

No amplo leque aberto pelo esquema de organizações do trabalho cultural empenhadas na Revolução, Gramsci considera o jornalismo como a escola dos adultos<sup>26</sup>. Chama de Jornalismo integral "... o jornalismo que não somente pretende satisfazer todas as necessidades ( de certa categoria ) de seu público, mas pretende também criar e desenvolver estas necessidades e, conseqüentemente, em certo sentido, criar seu público e ampliar progressivamente sua área"<sup>27</sup>. O jornalismo proposto é a expressão de um grupo de que pretende difundir uma concepção integral do mundo, e age, assim, intencionalmente, satisfazendo e criando necessidades e públicos, ampliando sua área e controlando todos os movimentos e centros intelectuais.

No decorrer de sua análise da atividade jornalística são fornecidas estratégias para o funcionamento dessa "escola de adultos". Assim são descritas, detalhadamente, sugestões que procuram satisfazer: o **caráter propriamente popular** ( exterior da publicação, a venda estável, adequação de linguagem ), o **caráter didático** ( guias, apêndices, resenhas de imprensa, títulos, semanários provinciais ) e o **caráter abrangente** ( rubrica científica,

resenha de estudos econômicos, tradição e suas sedimentações psicológicas, os correspondentes estrangeiros, os suplementos etc. ); Todas essas sugestões visam atingir os leitores, que devem ser considerados a partir de dois pontos de vista principais: 1) como elementos ideológicos, 'transformáveis' filosoficamente, capazes, dúcteis, maleáveis à transformação; 2) como elementos 'econômicos' capazes de adquirir as publicações e de fazê-las adquirir por outros ...'<sup>28</sup>.

Ao abordar a questão da formação dos jornalistas, o autor faz, novamente, ligações com a escola formal, situando-a na esfera da escola profissional, ainda que possa ser solucionada no âmbito das próprias redações<sup>29</sup>.

### O papel da arte

No que se refere ao campo específico da arte como manifestação cultural de um povo, as análises de Gramsci são consideradas por Vázquez, como embasamento para a constatação da fragilidade das falsas concepções de arte popular que geralmente incorrem ou na mistificação comum da identificação da arte popular com a chamada arte de massas — a mais consumida, obedecendo a um critério meramente quantitativo, o que caracteriza a "arte verdadeira" como privilégio antipopular —, ou na consideração de um "populismo artístico", que converte o povo em objeto de representação, apenas superficialmente: — conteúdo epidermicamente ligado ao povo e forma deturpada buscando atender ao "gosto popular" provinciano e regionalista<sup>30</sup>.

Gramsci recorre a um critério qualitativo para a sua distinção de arte verdadeiramente popular. Sempre centrando sua análise na literatura, ao se propor a questão do porquê e do como uma literatura é popular, o autor afirma que a "beleza", não é suficiente se o conteúdo ideológico não lhe dá a base de sustentação: "A 'beleza' não basta: requer-se um determinado conteúdo intelectual e moral que seja a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de determinado público, isto é, da nação-povo, numa certa fase de seu desenvolvimento histórico. A literatura deve ser, ao mesmo tempo, elemento atual de civilização e obra de arte; se não for assim, preferir-se-á, à literatura de arte, uma literatura de folhetim, que a seu modo, é um elemento atual da cultura, de uma cultura certamente degradada, mas vivamente sentida"<sup>31</sup>.

Percebe-se assim, a relatividade dada pelo autor ao conteúdo e a forma na criação artística. Se o conteúdo — a base de sustentação — é importante, não é suficiente para assegurar o caráter artístico-popular. A importância dada à forma na expressão artística pode ser bem caracterizada no seguinte texto: "Dois escritores podem representar ( expressar ) o mesmo momento histórico e social, mas um pode ser artista e o outro

simples ‘borra-botas’. Esgotar a questão limitando-se a descrever o que ambos representam ou expressam socialmente, isto é, resumindo, mais ou menos bem, as características de determinado momento histórico social, significa nem sequer aflorar o problema artístico<sup>32</sup>. Por outro lado, Gramsci não separa o conteúdo da forma<sup>33</sup>. Para ele, “uma obra de arte é tão mais ‘artisticamente popular’ quanto mais seu conteúdo moral, cultural e sentimental for aderente à moralidade, à cultura, aos sentimentos nacionais, e não entendido como algo estático, mas sim como atividade em contínuo desenvolvimento”<sup>34</sup>.

Como bem observa Carlos Néelson Coutinho, na apresentação de “Literatura e Vida Nacional”, a análise gramsciana “da literatura popular, dos gostos e da visão do mundo nela expressos, são um modelo metodológico para uma pesquisa marxista das formas e do conteúdo da ideologia das massas”. No entanto — prossegue o mesmo autor — “quando ele aborda, de passagem, categorias estéticas, tende quase sempre a fazê-lo sob a inspiração de um historicismo idealista, bastante influenciado — ainda que de modo contraditório — pela ‘dialética’ idealista de Croce”. Corroborando Néelson Coutinho, eu próprio observo que, inclusive quando trata da arte educativa Gramsci cita Croce, na sua “Cultura e Vida Moral”, concordando que “A arte é educativa enquanto arte, mas não enquanto ‘arte educativa’, porque neste caso ela é nada e o nada não pode educar”<sup>35</sup>. A arte exige, pois, um descomprometimento traduzido na liberdade de criação, fundamento para a expressão real de seu conteúdo. A liberdade da criação artística, entretanto, não leva o pensador a vê-la como obstáculo à formação de correntes culturais que reflatam o momento histórico e reforçam correntes políticas: “Admitindo o princípio de que, na obra de arte, deva-se buscar tão-somente o caráter artístico, nem por isso é excluída a investigação de qual seja a massa de sentimentos, de qual seja a atitude diante da vida que circula na própria obra de arte”<sup>36</sup>.

O distanciamento e o não comprometimento da produção no plano das idéias, do conteúdo, tão ressaltado quando o autor trata da obra de arte enquanto manifestação estética, são superados na análise do papel a ser desempenhado pela crítica literária. “... esta crítica deve fundir a luta por uma nova cultura, isto é, por um novo humanismo, a crítica dos costumes, dos sentimentos e das concepções do mundo, com a crítica estética ou puramente artística; deve realizar esta fusão com fervor apaixonado, ainda que na forma de sarcasmo”<sup>37</sup>. O crítico é pois um militante, comprometido com uma filosofia.

### **Os intelectuais e a cultura popular**

A importância da ligação entre os intelectuais e o povo é destacada por Gramsci sobretudo quando procura analisar as razões pelas

quais, não se difundiu na Itália, a exemplo de outros países, uma cultura nacional. Para ele, esses intelectuais não estabeleceram um vínculo orgânico com o povo, excluindo-o da vida cultural e política, ao não se empenharem na elaboração de uma cultura nacional popular, mas, pelo contrário, projetarem-se para a cultura externa, cumprindo uma função cosmopolita. A hegemonia exercida pelos intelectuais estrangeiros devido a não-existência na Itália de um bloco nacional intelectual e moral, nem hierárquico, nem igualitário, causada pela desarticulação e pelo distanciamento entre as aspirações, necessidades e sentimentos do povo e a produção e atuação dos intelectuais italianos, é enfatizada por Gramsci, principalmente com relação à literatura, mas “a questão deve ser estendida a toda a cultura nacional popular e não se restringir apenas à literatura narrativa: o mesmo deve ser dito do teatro, da literatura científica em geral ( ciências naturais, história etc. )”<sup>38</sup>

Laurana Lajolo observa com propriedade que, na sua análise da literatura e das manifestações artísticas em geral, Gramsci preocupa-se em detectar as possíveis influências da arte no gosto do povo, procurando distinguir as contribuições positivas, mesmo diante dos velhos preconceitos e da resistência conservadora<sup>39</sup>. O respeito ao povo, fonte e destinatário da arte, a quebra de preconceitos e a luta contra os interesses econômicos são sempre destacados pelo pensador italiano, atento a todas as manifestações artísticas. Analisando os comentários de que o cinema ( nessa época o cinema era mudo ) estaria matando o teatro em Turim, roubando público e provocando o fechamento de casas de espetáculo, Gramsci critica as opiniões fundadas num “esteticismo doentio”, segundo as quais o gosto do público estaria degenerando, e coloca a causa econômica para a atração exercida pelo cinema junto ao público: “Falar de vulgaridade, de banalidade é tola retórica. Os que crêem verdadeiramente na função artística do teatro deveriam, pelo contrário, estar felizes com esta concorrência. Pois ela serve para precipitar as coisas, para trazer de volta o teatro ao seu verdadeiro caráter”<sup>40</sup>. Pondera na necessidade da diversão pura e simples, mas que o teatro, tendo em vista a bilheteria, vinha buscando satisfazer somente esta necessidade, transformando-se em negócio, “um armazém de mercadorias baratas”. A subsistência do teatro, segundo a sua concepção, ocorreria se o extraordinário em termos de qualidade de montagens se transformasse em habitual.

O conceito de cultura popular de Gramsci não é populista, pois não se verifica uma imposição de modelos, nem conformista, pois supõe a crítica da base popular — o folclore. Este deve ser visto “... como ‘concepção do mundo e da vida’, em grande medida implícita, de determinados estratos ( determinados no tempo e no espaço ) da sociedade, em contra-posição ( também no mais das vezes implícita, mecânica, objetiva ) com as concepções do mundo ‘oficiais’ ( ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas ), que se sucederam no

desenvolvimento histórico<sup>41</sup>. Essa "concepção do mundo e da vida" é dinâmica, recebendo continuamente novos elementos, no mais das vezes desfigurados, de noções científicas e opiniões externas ao seu contexto. Assim, "o folclore não deve ser concebido como algo bizarro, mas como algo muito sério e que deve ser levado a sério"<sup>42</sup>.

O novo intelectual não deve ter nenhuma atitude negativa com relação ao folclore, mas manter com relação a ele uma postura crítica. Gramsci é categórico: "A premissa da nova literatura não pode deixar de ser histórica, política, popular: deve tender a elaborar o que já existe, não importa se de modo polêmico ou de outro modo qualquer; o que importa é que aprofunde suas raízes no *humus* da cultura popular tal como é..."<sup>43</sup>. A cultura das classes subalternas não é, como alguns puristas querem fazer crer uma cultura autônoma e alternativa para a cultura hegemônica. Gramsci analisa sua heterogeneidade, as influências da classe dominante, as persistências de práticas de civilizações anteriores, e de sugestões advindas da própria condição de opressão<sup>44</sup>. Não descarta a análise das obras comerciais, para o estabelecimento da história da cultura, pois o sucesso desses produtos indica a "filosofia da época", "que massa de sentimentos e de concepções do mundo predomina na multidão silenciosa"<sup>45</sup>. Na visão de Luciano Gruppi, "O que ele propõe, por conseguinte, é uma nova relação cultura — massas, intelectuais — massas; o que propõe não é uma cultura de classe, isolada em si mesma, que se contraponha como bloco estanco a outra cultura, mas sim a visão de nova hegemonia cultural, que se constrói na relação crítica com a cultura tradicional, com a assimilação de suas contribuições, com a conquista de novas aquisições, no quadro de uma concepção do mundo"<sup>46</sup>.

O movimento cultural, na busca do seu caráter nacional popular, deve procurar alcançar a totalidade da nação e os estratos mais amplos do povo, encarados não como simples objetos, mas como sujeitos, dentro de uma perspectiva educacional, no sentido de formar determinada concepção da realidade. Consciente das dificuldades para a implantação de novas convicções nas massas populares, principalmente quando essas se encontram em contradição com as da classe dominante, Gramsci observa algumas necessidades para todo movimento cultural que busque a superação do senso comum e das velhas concepções do mundo: "1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literalmente a sua forma): a repetição é o meio diático mais eficaz para agir sobre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem os seus sustentáculos"<sup>48</sup>.

## CONCLUSÃO

A questão cultural e a necessidade da militância cultural tendo em vista a "reforma intelectual e moral", estão presentes em toda a obra de Gramsci, desde a juventude até o Cárcere, e longe de constituir mero entusiasmo juvenil, pela ligação teórica e prática com a produção cultural, foram sendo depuradas pelas análises críticas de suas experiências enquanto militante. Seus escritos não se restringem ao plano teórico, mas também oferecem contribuições de possíveis estratégias organizacionais, examinando a estrutura e sugerindo mudanças nas organizações já existentes, ou operacionais, para que os veículos de comunicação — em especial o jornal —, contribuam, como educadores, na criação de condições para que a Revolução Cultural se efetive e uma nova ordem intelectual e moral seja estabelecida.

Movimento intencional, a Revolução Cultural exige disciplina e organização, mas, nem por isso é imposta, e nem teria condições para sê-lo. Ao mesmo tempo que Gramsci reconhece a importância da reforma moral e intelectual, ou seja, a modificação na consciência do homem, para que qualquer mudança histórica significativa possa acontecer, não ignora que esse processo depende de uma série de circunstâncias históricas. O movimento é desencadeado junto aos "simples", com eles, a partir de sua vivência, e os intelectuais organicamente ligados ao processo, para desempenharem seu papel pedagógico precisam mergulhar — na feliz expressão de Gramsci — no "humus" da cultura popular, expressão essa que caracteriza a grande contradição: é o próprio produto decomposto das bases populares — o folclore —, amalgamado com detritos da ideologia dominante e com os restos da cultura erudita, que constitui a fonte geradora, de onde deverá germinar a Revolução Cultural.

Essa Revolução comporta, assim, duas fases relacionadas: a destruição e a construção, sendo que Gramsci privilegia o segundo aspecto. Com relação à arte em especial a questão é sobremaneira controversa e imprevisível, pois uma arte nova deverá nascer do novo tipo de relações entre homem e realidade<sup>48</sup>. A imprevisibilidade da nova cultura enquanto produto gerado numa nova ordem social, não se restringe à arte, mas a toda produção cultural, como pode ser verificado no texto de Gramsci, escrito em 1921, que abre este trabalho. Dessa forma, a reforma intelectual e moral não se basta, mas somente se justifica, se considerada como elemento de preparação para mudanças, concomitantes ou posteriores, na frente econômica e na frente política.

Embora o desenvolvimento verificado nos últimos anos no setor técnico das comunicações sociais tenha-se processado de maneira acelerada, o pensamento de Gramsci não se mostra ultrapassado, mas atual

e de grande contribuição para a análise dos componentes da chamada “indústria cultural”, da extinção de práticas culturais tradicionais, da invasão no campo dos costumes, ou, em síntese, para a reflexão sobre os efeitos da dominação cultural interna e externa de um povo.

A Revolução Cultural proposta por Gramsci, o distingue como teórico das possibilidades e estrategista dos meios pelos quais, mesmo numa situação adversa, onde impera a exploração, um movimento revolucionário pode ser preparado e ganhar corpo; e isso não seria possível sem o destaque que é dado ao aspecto cultural das relações sociais, na sua contribuição para as mudanças históricas. Aos educadores, situados dentro ou fora da instituição escolar — jornalistas, artistas, animadores culturais etc. — compete, longe do imobilismo justificado pela existência de uma ordem social adversa, contribuir, interagindo na vida cultural e política, procurando construir um vínculo orgânico com o povo, na busca da renovação democrática e humanista — no conceito gramsciano — da cultura e da sociedade.

#### BIBLIOGRAFIA

- COUTINHO, Carlos Néelson. *Gramsci*. Porto Alegre, LEPM, 1981, 232 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Cárcere*. trad. Noêmio Spínola. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 420 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. trad. Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981, 341 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Literatura e Vida Nacional*. trad. Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 273 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, 444 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Obras Escolhidas*. trad. Manuel Cruz. São Paulo, Martins Fontes, 1978, 421 pp.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. trad. Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, 244 pp.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de Hegemonia em Gramsci*. trad. Carlos Néelson Coutinho, 2ª edição. Rio de Janeiro, Graal, 1980, 143 pp.
- INSTITUTO GRAMSCI. *Política e História em Gramsci* — vol. I. Coordenação de Franco Ferri, trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 257 pp.

- JOLL, James. **As Idéias de Gramsci**. trad. James Amado. São Paulo, Cultrix, 1979 — 99 pp.
- LAJOLO, Laurana. **Antonio Gramsci — uma vida**. trad. Carlos Nélon Coutinho. São Paulo, Brasiliense, 1982 — 150 pp.
- MACCHIOCCHI, Maria-Antonietta. **A favor de Gramsci**. trad. Angelina Peralva. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980 — 301 pp.
- MANCUSO, Dionéia. "A Função Orgânica dos Intelectuais". **Comunicação e Sociedade**. São Paulo, Cortez ? Moraes — IMS, julho de 1979, nº 1. pp. 18 — 22.
- PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. trad. Angelina Peralva. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977 — 142 pp.
- SILVA, Jefferson Ildefonso. **A formação da nova cultura — uma leitura da obra de Gramsci**. São Paulo, PUC., 1980 — mimeografado.
- SNYDERS, Georges. "Gramsci como antídoto de Illich". In: **Escola, Classe e Luta de Classes**. 2ª edição. Lisboa, Moraes, 1981 — 406 pp., pp. 279/285.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánches. "A Arte Verdaderamente Popular". In: **As idéias estéticas de Marx**. trad. Carlos Nélon Coutinho, 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pp. 301/311.

#### NOTAS:

- (1) Antonio Gramsci. **Literatura e Vida Nacional**. p. 29.
- (2) Carlos Nélon COUTINHO e Leandro KONDER. "Nota sobre Antonio Gramsci", in: Antonio GRAMSCI. **Concepção Dialética da História**. p. 6.
- (3) Apud James JOLL — **As Idéias de Gramsci** — p. 25.
- (4) Antonio GRAMSCI — **Concepção Dialética da História** — p. 18
- (5) Ibid. pp. 13/14.
- (6) Cf. ibid. p. 20.
- (7) Antonio GRAMSCI. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. p. 9.
- (8) Antonio GRAMSCI. **Concepção Dialética da História**. p. 37.
- (9) Maria-Antonietta MACCHIOCCHI. **A Favor de Gramsci**. p. 205.
- (10) Antonio GRAMSCI. **Concepção Dialética da História**. p. 22.
- (11) Antonio GRAMSCI. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. p. 9.
- (12) Ibid. p. 23.
- (13) Antonio GRAMSCI. **Concepção Dialética da História**. p. 29.
- (14) Ibid. p. 37.
- (15) Georges SNYDERS. **Escola, Classe e Luta de Classes**. p. 278.
- (16) Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. p. 117.

- (17) Ibid. p. 118.
- (18) Ibid. p. 119.
- (19) Ibid. p. 121.
- (20) Ibid. p. 125.
- (21) Ibid. pp. 126 — 127.
- (22) Ibid. p. 125.
- (23) Ibid. pp. 125 — 126.
- (24) Ibid. p. 152.
- (25) Ibid. p. 153.
- (26) Ibid. p. 191.
- (27) Ibid. p. 161.
- (28) Ibid. p. 163.
- (29) Ibid. p. 192.
- (30) Adolfo Sánchez VÁZQUES. *As idéias Estéticas de Marx*. pp. 301 — 303.
- (31) Antonio GRAMSCI. *Literatura e Vida Nacional* — p. 90.
- (32) Ibid. p. 5.
- (33) Cf. *ibid.* p. 8.
- (34) Ibid. p. 27.
- (35) Ibid. p. 10.
- (36) Ibid. p. 11.
- (37) Ibid. p. 6.
- (38) Ibid. p. 107.
- (39) Laurana LAJOLO — Antonio Gramsci — uma vida, p. 128.
- (40) Antonio GRAMSCI. *Literatura e Vida Nacional*. p. 205.
- (41) Ibid. p. 184.
- (42) Ibid. p. 186.
- (43) Ibid. p. 15.
- (44) Luciano GRUPPI. *O conceito de Hegemonia em Gramsci*. p. 91.
- (45) Antonio GRAMSCI. *Obras Escolhidas*. p. 374.
- (46) Luciano GRUPPI. *op. cit.*, p. 88.
- (47) Antonio GRAMSCI. *Concepção Dialética da História*. p. 27.
- (48) Maria-Antonietta MACCIOCCHI, *A favor de Gramsci*, p. 212.

## A "LÓGICA" DO ESPAÇO E DO TEMPO NO PENSAMENTO MÍTICO SEGUNDO ERNST CASSIRER

**Telma Aparecida Donzelli**

Departamento de Filosofia-UFRJ

Ernst Cassirer concebe o mito como expressão de categorias afetivas e não intelectuais, ao contrário da idéia que imperara no século XIX de que o mito representaria um estado intelectual primitivo da humanidade. Segundo o filósofo alemão, as premissas de que parte o pensamento mítico não são intelectuais, no sentido de expressarem juízos fundamentados na busca de uma universalidade abstrata. Isto, porém, não significaria que a interpretação ou a elaboração do discurso mítico não siga uma lógica. O pensamento mítico, para Cassirer, objetiva um universo com significação específica e coerência própria, na medida em que é uma primeira tentativa de compreender o mundo, analisando e sistematizando a experiência sensorial, de acordo com uma lógica decorrente deste contacto imediato com a concretude do dado sensorial, contacto que define o sentimento ou a emoção.

A percepção, a ciência e o mito corresponderiam a diferentes movimentos de ordenação, pela razão, das impressões sensoriais. Tais movimentos, surgidos de determinadas metas da razão, através das quais busca-se superar o "isolamento do imediatamente dado", estabelecendo uma ligação do individual ou particular com uma determinada totalidade<sup>1</sup>. Na percepção e na ciência a meta seria diferenciar o permanente do fluido, o idêntico do variável, o fixo do mutante, sendo que, na ciência, tal distinção seria estabelecida mediante uma ordem de hierarquização causal, pois, neste caso, a regra que orienta a razão é a subordinação de todo particular a uma lei universal, o que significa, automaticamente, o estabelecimento de dois planos de ser: o do fundamento ( causa ) e o do fundamentado ( efeito ). Esta subordinação a leis universais corresponde, em sua essência, ao estabelecimento de uma unidade no diverso, isto é, de uma estruturação que vai abarcando progressivamente a totalidade da experiência para fazer dela um só contexto lógico onde se determina, para cada fenômeno, um lugar específico que o distingue dos demais, sem perder com estes sua relação.<sup>2</sup>

A totalidade do cosmos científico, assim como a forma de pensar e configurar seus objetos, ligando-os progressivamente mediante relações de coexistência ( espaço ) e sucessão ( tempo ) decorrerão desta meta da razão. Objeto para a ciência identifica-se a tudo o que possa ser

pensado como sendo caso particular de uma lei universal, portanto a algo essencialmente funcional.<sup>3</sup> Da mesma forma, a ciência, ao progredir, vai concebendo o espaço e o tempo como puros sistemas de relações que permitem apreender o conteúdo sensível de acordo com leis universalmente válidas. Todos os elementos do espaço geométrico, lembra Cassirer, são simples determinações de posições sem conteúdo próprio e independente. Daí as características de continuidade, pois sem diversidade de conteúdo não se pode falar de descontinuidade; de homogeneidade, que não seria outra coisa que essa identidade de estrutura fundamentada na função e significação comuns das posições; de infinitude, pois sendo essencialmente relação, um tal espaço não está confinado a determinados limites da capacidade perceptiva. No que concerne, por outro lado, ao tempo, a meta científica é a de sua progressiva quantificação. O conceito científico de tempo não estaria apenas relacionado mas se reduziria ao conceito de número, que, por sua vez, se identificaria segundo Cassirer, à forma puramente ideal de uma ordenação serial.

Diferentemente do pensamento científico, o pensamento mítico corresponderia àquela meta da razão que visa a ordenação do caos sensorial a partir da intensidade com que, em determinado instante, o dado sensorial impressiona a consciência e dela se apodera. Não há um processo de construção do objeto, como na ciência. A consciência mítica, ao contrário, situa-se na impressão imediata. O poder do objeto, domina a consciência, tirando-a da "mera sucessão do uniforme", o que resulta na revelação do objeto como algo "único", "absoluto", "sagrado". Algo que não se dá "através de", mas afirma-se a si mesmo mediante a simples "concretude" de sua existência ou a forma irresistível com que se impõe à consciência. Este domínio da consciência pelo objeto não advém de qualidades específicas deste. Qualquer objeto poderá "apoderar-se" da consciência e investir-se do caráter de "sagrado". O domínio em questão decorreria da luminosidade com que o objeto poderá se dar à consciência.

Este processo pelo qual o sagrado se constrói revela-se, portanto, ao mesmo tempo, como descobrimento (aparecimento de algo novo) e ocultação (algo que esconde o contexto de que emerge) pois o sagrado apresenta-se como "único". Isto explicaria porque o "sagrado" significa, igualmente, algo próximo e algo distante, levando, contraditoriamente, a sentimentos de esperança e medo; admiração e receio. Cassirer observa, ainda, que o conceito de "tabu" decorreria deste duplo caráter do sagrado, que por ser descobrimento torna-se suscetível de sofrer infiltração da realidade comum (o profano), a qual, por lhe permanecer, no entanto, estranha (o sagrado é ocultação), dá origem ao "tabu", ou seja à proibição de tornar comum o sagrado<sup>4</sup>.

Somente à luz deste processo de constituição do sagrado, torna-se possível penetrar o mecanismo de ordenação mítica dos dados

sensoriais e a lógica mítica do espaço e do tempo. Em primeiro lugar, uma tal ordenação, a partir da concretude das impressões sensoriais, faz com que todos os conteúdos perceptivos se encontrem em um mesmo plano de ser, investidos de uma mesma realidade concreta, não havendo distinção entre o meramente representado e a percepção real, entre a imagem e a coisa. Em outras palavras, o processo de objetivação de que resulta o mundo mítico é, fundamentalmente, um processo de "coisificação". O pensamento mítico transforma em ser concreto ou "coisa" toda significação pura. É assim que, na atividade mítica há sempre "um momento em que se efetua uma verdadeira transsubstanciação do sujeito da atividade no deus ou demônio que representa".<sup>5</sup> Pela mesma razão os ritos não são visualizados como alegorias mas como realizações efetivas, como ações concretas das quais poderão depender tanto a subsistência de alguém, quanto o sucesso de uma colheita no campo. No mundo mítico, lembra Cassirer, baseando-se em conclusões de estudiosos da questão, quando os "mistérios" forem traídos não se diz que foram divulgados, como se fossem idéias ou tivessem o estatus de significações puras, diz-se que foram "dançados fora"<sup>6</sup>.

Toda relação, inclusive as de espaço e de tempo, serão, conseqüentemente, concebidas como sendo de natureza cósmico-substancial e não abstrata. Espaço e tempo apresentam-se como configurações concretas da consciência, coincidindo com o conteúdo individual sensível que os ocupa. Entre o que uma coisa é e o lugar em que se encontra não existe uma relação meramente externa e causal, mas o próprio lugar faz parte da estrutura do ser que o ocupa: quando morre o membro de um clã, tem-se o cuidado de enterrá-lo de tal modo que conserve a posição peculiar ao seu clã.<sup>7</sup> Por outro lado, cada direção espacial é visualizada como "entidade" independente, dotada de vida própria. Há deuses do oriente e do norte; deuses do ocidente e do sul, do mundo "inferior", do mundo "superior". Os espaços adquirem um caráter divino ou demoníaco, amigo ou inimigo. "O oriente, como origem da luz, também é a fonte e origem da vida; o ocidente como região em que o sol se põe, está rodeada por todos os horrores da morte"<sup>8</sup>.

Da mesma forma, o tempo mítico não se define por uma relação abstrata de sucessão. Ao contrário do tempo físico-matemático da ciência, não é algo que "flui em si e por si sem referência e um objeto exterior". Cada fase ou intervalo de tempo, como cada zona ou direção no espaço, corresponde a uma intuição qualitativa e concreta. O "de onde" e o "para onde" são visualizados sob a forma de "coisas determinadas"; os "momentos" conservam o caráter de "coisas de origem", concretas e independentes. Daí o cuidado na celebração de determinados atos sacramentais que deverão acontecer em certas épocas ou períodos definidos, fora dos quais perderiam todo poder sacramental. Esta lógica do

tempo no pensamento mítico adviria, segundo Cassirer, da própria forma do ser mítico: enquanto “sagrado”, a essência do mítico é a de ser “único”, definindo-se como um “ser de origem”, sem passado; somente o “acontecer” confere-lhe este caráter de passado, de “já dado, e portanto, de “tempo” propriamente dito; ora o “acontecer” é o vir a ser rítmico da configuração existencial; conseqüentemente cada intervalo de tempo, no pensamento mítico, identifica-se substancialmente com o seu conteúdo existencial.

Ainda, como decorrência da concepção de que toda relação seria de natureza cósmico-substancial, não se estabelece, no pensamento mítico, uma demarcação precisa entre o todo e as partes; o todo é a parte, no sentido de que está nela de maneira sensível e material. O indivíduo estaria todo contido em seus cabelos, em suas roupas. Todo aquele que ‘se apodera da menor parte de um homem, de seu nome, sombra, reflexo, de tudo o que é “parte” dele, segundo a intuição mitológica apropriou-se do homem e adquiriu poder mágico sobre ele”<sup>9</sup>. Da mesma maneira, no que diz respeito à relação qualitativa (da “coisa” com seus atributos) concebe-se, no pensamento mítico, cada atributo ou propriedade como algo simples, representando em si mesmo determinada coisa elementar que expressa e engloba a substância ou totalidade do ser, vista de determinado ângulo. Daí decorreria uma das idéias básicas da alquimia, de acordo com a qual em todas as coisas está contida, de alguma maneira, a mesma substância original, o que torna possível a crença na transubstanciação de metais.

A consciência mítica, portanto, proclama “acima de todas as diferenças e separações empíricas”, a “identidade de sua forma fundamental pura”. O cosmos mítico, diz Cassirer, não é engendrado geneticamente, a partir dos elementos, segundo uma regra determinada; é dado como construído de acordo com certo modelo que, ampliado ou reduzido, é sempre o mesmo. Segundo a astrologia, na constelação correspondente à hora do nascimento de uma criança encontra-se contida, como forma acabada, a totalidade de sua vida. A relação de semelhança entre o modelo originário e cada ser individual é, como toda relação no pensamento mítico, de natureza substancial. Assim, a influência dos planetas é entendida como uma espécie de inerência substancial, ou seja, em cada um de nós “está” um planeta determinado<sup>10</sup>. Da mesma forma, na organização totêmica concebe-se o indivíduo como dependendo concretamente de seu ancestral totêmico e a ele se identificando.

É, igualmente, conseqüência desta visão estrutural, característica da consciência mítica, visão que vai do todo para as partes, o fato do tempo mítico não apresentar uma separação absoluta entre o presente, o passado e o futuro. Cada uma dessas fases poderá vir a dominar e a se identificar com o tempo como tal. A imagem do tempo varia com a

direção da consciência temporal, ora para o futuro, ora para o passado, ora para o presente. Com o aparecimento de um Deus único e eterno, por exemplo, verificou-se, por causa da noção de eternidade, uma recusa em tomar o acontecimento natural e sua mudança periódica de configurações como modelo das ordenações temporais. É o tempo dos profetas, onde o sentimento mítico-religioso enfatiza o futuro. O predomínio do passado, por sua vez, é exemplificado pelo taoísmo, onde a meta é alcançar a duração pura ( a ausência de sucessão ); mediante a eliminação da realidade temporal enquanto mudança: todo tempo só se justifica na condição de cópia fiel e exata do passado, através do culto dos antepassados. E, finalmente, a religião egípcia na qual o tempo só se afirma enquanto subsistência do presente, onde toda vida e todo movimento aparecem encerrados em formas geométricas eternas, como as pirâmides.

Cassirer prossegue descrevendo a dialética do pensamento mítico, através da qual os conceitos míticos de espaço, de tempo e seus derivados, como o de destino, transformam-se gerando o pensamento religioso e filosófico. Não nos ocuparemos aqui de tais análises, apesar do grande interesse de que se revestem. Nossa intenção, neste trabalho, foi tão-somente a de levantar alguns dos pontos fundamentais de concepção mítica de espaço e de tempo, de maneira a evidenciar a lógica que, segundo Cassirer, lhes é intrínseca. Uma lógica que, contrariamente à científica, é estrutural e não funciona, que tem por princípio, não a homogeneidade e, portanto, o abstrato, mas a heterogeneidade e, conseqüentemente, a singularidade e a concretude do existente. Por isso mesmo, longe de se identificar, como se pensou durante longo tempo, com estágios primitivos de objetivação de realidade, esta lógica estrutural possibilita e funda, segundo observaram alguns autores, o mundo e toda existência como valor e significação

#### NOTAS:

(1) Ernst CASSIRER, *Filosofia de las formas simbólicas*. Tomo II. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 112. Estas metas da razão, responsáveis pela diferenciação de "modalidade" ou significação dada às categorias nos pensamentos mítico e científico, constituem, para Cassirer, as formas "a priori" propriamente ditas da razão, segundo a observação de I.K. Stephens em seu artigo intitulado *Cassirer's doctrine of the A Priori*, in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Sall., Illinois, Paul Arthur Schilpp, 1973.

(2) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 90.

(3) Cassirer assinala duas etapas na construção do objeto pelo pensamento científico: a de análise, onde os conteúdos imediatos de experiência, por não possuírem determinação unívoca e não se sujeitarem a uma ordem contínua e fixa, são submetidos a determinadas relações ( no caso do espaço às relações de medir e numerar ) que os transformam em uma espécie de substrato, a partir do qual passa-se à segunda etapa da construção: a síntese. A síntese consiste na inclusão de todo particular no contexto universal da experiência: os valores numéricos e grandezas que passaram a caracterizar o objeto ( etapa da análise ) apresentam-se ligados entre si por meio de equações e conexões funcionais, constituindo uma série ordenada,

fundamentada em leis. O conhecimento científico, portanto, não seria a réplica, nem de um substrato externo, nem de um substrato interno, mas o produto de um processo da razão, através do qual se estabelece uma ordenação serial da multiplicidade perceptiva, isto é, uma ordenação a partir de uma regra ininterrupta de sucessão, dos valores possíveis suscetíveis de serem investidos pelos fatos concretos. ( Ver Ernst Cassirer, **Substance et Fonction**, Paris, Les éditions de Minuit, 1977 e **Filosofia de las formas simbólicas**, t. II – 2ª parte – Cap. II.

(4) Ernst CASSIRER, Op. cit. cap. 1º da 2ª parte.

(5) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 63.

(6) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 64 – nota de rodapé.

(7) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 127.

(8) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 133.

(9) Ernst CASSIRER, Op. cit. p. 78.

(10) Ernst CASSIRER, **Esencia y efecto del concepto de simbolo**, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 43.

## O CONCEITO DE MITO EM EUDORO DE SOUSA

Constança Marcondes Cesar

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Uma antropologia filosófica; uma epistemologia; uma filosofia da religião e da história; uma poética: tudo isso encontramos, de modo implícito, ao seguir as reflexões a respeito do mito, ao longo dos escritos do filólogo português.

Como fontes relevantes, explicitamente citadas, de seu pensamento, é possível assinalar: Schelling, Bachofen, Heidegger e o nosso Vicente Ferreira da Silva.

**Dioniso em Creta**<sup>1</sup>, publicado em 1973, aborda a mitologia e filosofia da Grécia antiga; **Horizonte e Complementaridade**,<sup>2</sup> de 1975, trata da relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos; **História e Mito**<sup>3</sup>, de 1981, tem por assuntos, entre outros, a epocalidade da história, os conceitos de mito, religião, natureza.

Em que consiste o mito? É, fundamentalmente, um discurso a respeito dos deuses. Para compreender tal discurso, é preciso, contudo, buscar sua origem: a religião<sup>4</sup>, o ato ritual, pura vivência da presença do sagrado. A religião é fonte dos mitos; é religiosa a primeira atitude do homem perante o mundo. O mito aparece, como um dizer poético, uma resposta ao sentimento da presença do divino. Não é explicativo, mas simbólico. Sua expressão máxima é a tragédia, drama ritual<sup>5</sup>.

Na medida em que se dissocia do rito, o mito aparece como **mitologia**, dizer a respeito dos deuses. Expressa, dessa forma, uma primeira cisão, uma primeira ruptura com a dança e o rito. Neste sentido, mostra-se como uma teocriptia e, ao mesmo tempo, como antropofania e cosmofania.

O mito aparece como uma "exegese do símbolo; não é alegoria, mas **tautegoria**<sup>6</sup>. Aparenta-se com a poesia. Na verdade, a essência da poesia é, para o autor, **mitologia**, isto é, evocação da transcendência, numa linguagem simbólica, universal, primordial<sup>7</sup>.

A mitologia, dizer a respeito da presença dos deuses, é pré-helênica. Isto porque, segundo Eudoro, a Grécia se caracterizou por ser amfítica, no sentido de que recusou os deuses, em favor de um novo mito: o do homem<sup>8</sup>. A Grécia está na raiz da ruptura entre a concepção mítica do mundo, — cuja compreensão é desencadeada pelo "regime

de fascinação” imposto por um deus — e a do mundo de hoje, no qual os deuses estão ausentes, onde se perdeu o sentido do cosmo, a idéia de um centro e de um horizonte.

O universo mítico, caracteriza-se pela presença fascinante dos deuses; o da técnica, pela teocriptia, pela desdivinização. Nesse mundo, o corpo do homem deixou de se apresentar como sinal da transcendência<sup>9</sup>.

O mito evoca o logos. Num primeiro momento, no texto **Horizonte e Complementaridade**, o filólogo português os apresenta, não como opostos, mas como complementares, sem que haja um privilégio do mito sobre o logos.<sup>10</sup> O mito diz respeito à sensibilidade, como o lógico à inteligibilidade. Em Anaximandro, em Platão, os mitos falam o mistério do Ser; mito e metafísica, codificações do Mistério<sup>11</sup>. Mas, em **História e Mito**, o autor resvala para uma ousadia: a indagação a respeito de uma possível prioridade do mito sobre o logos, exposta no exame das relações entre mito e história<sup>12</sup>.

As épocas históricas, o horizonte histórico, o próprio assunto dessa ciência — as ações dos homens — seriam desencadeadas por um mito original<sup>13</sup>. A sua epocalidade, provocada por diversos “regimes de fascinação” que se apropriariam da consciência humana: O horizonte da história, não seria circunscrito por ela própria, mas por uma realidade metaistórica. O tema de tal saber, o mito do homem, expressa a negação dos deuses, desdivinização, ocultação do mítico.

Há, no entanto, a possibilidade de o homem abrir-se a uma nova relação com a transcendência<sup>14</sup>, pois, como afirma o autor: “No antiquíssimo de mim, dorme o antigüíssimo do mundo”<sup>15</sup>.

## NOTAS

(1) São Paulo, Livraria Duas Cidades.

(2) São Paulo, Livraria Duas Cidades/Editora Universidade de Brasília.

(3) Brasília, Editora Universidade de Brasília.

(4) **Dionísio em Creta**, pp. 77, 98, 103 e segs., 117 e 118; **História e Mito**, pp. 21, 37, 41, 43.

(5) **Dionísio em Creta**, p. 78.

(6) **Dionísio em Creta**, pp. 139, 143; **História e Mito**, pp. 54, 79.

(7) **Dionísio em Creta** pp. 144, 145, 175, 177, 221 e segs., 229.

(8) **Dionísio em Creta**, pp. 30, 31, 32, 125, 127, 132, 133, 137.

(9) **Dionísio em Creta**, pp. 152 e segs., 163; **Horizonte e Complementaridade** pp. 51, 99; **História e Mito**, pp. 31, 32, 56, 75, 91.

(10) **Horizonte e Complementaridade**, pp. 9, 33, 43, 45, 53; **História e Mito**, pp. 53, 58, 61, 63, 64.

(11) **Horizonte e Complementaridade**, pp. 59, 87; 120 e segs.; **História e Mito**, pp. 58, 61, 63, 64.

(12) **História e Mito**, p. 65.

(13) **História e Mito**, pp. 4, 9, 18 e 19, 21, 23, 24, 26, 27.

(14) **História e Mito**, p. 51.

(15) **História e Mito**, pp. 36.

## O FENÔMENO DA COMUNICAÇÃO HUMANA

Anna Maria Marques Cintra

IBICT/RIO

Dentre os diferentes enfoques possíveis aos estudos da comunicação, pode-se, a grosso modo, opor os "modelos de máquina" àqueles que enfatizam aspectos humanos como o psicológico, o social, o antropológico<sup>1</sup>.

Naturalmente, qualquer elenco de "modelos", oriundo que é de sistematização empírica, atende a **uma** forma de organização e como tal apresentará prováveis deficiências, se confrontado com novas possibilidades, ou novos ângulos de observação.

Opondo, pois, os modelos de máquina aos modelos humanos, observamos que há entre eles uma diferença fundamental: enquanto os primeiros se caracterizam por uma transmissão linear e unidirecional entre Emissor e Receptor, os modelos humanos são multidirecionais e complexos, já que neles interferem a criatividade humana e a mobilidade social.

Não se trata de inverter a direção da seta — E ← R — para salvar o Receptor do domínio paternalista de uma ideologia conservadora<sup>2</sup>. Trata-se, sim, de identificar traços intervenientes no processo de comunicação humana, intrinsecamente comprometido com uma estrutura dinamizada por múltiplas relações Homem-Mundo, que se unificam e integram numa **ordem** subjacente.

A cada instante o indivíduo em contato com o Mundo formula e reformula conceitos, organiza e reorganiza sua experiência num processo dinâmico e orientado numa certa **ordem**. Assim, cada nova percepção se incorpora à estrutura cognitiva individual, formando o potencial para a comunicação.

Essa ordem interna, agindo como força centrípeta, torna convergente todo o universo percebido e refletido, de sorte que cada nova sensação, cada novo conceito não seja simplesmente somado aos demais, mas provoque o reordenamento do conjunto.

Através, então, da ordenação dos esquemas mentais de percepção e assimilação, vai-se processando continuamente o conhecimento do Universo e o indivíduo tornando-se sempre apto para se comunicar.

Ao buscar uma definição para a Comunicação, estamos fazendo uma escolha de ângulo na observação do fenômeno<sup>3</sup>.

Assim, dentre várias possibilidades de definição, elegemos aquela que nos parece mais adequada a uma abordagem humana:

Comunicar-se é SER-NO-MUNDO-COM-OS-OUTROS-ATRA-VÉS-DE-SIGNOS<sup>4</sup> ou seja, da relação dialética Emissor/Mundo nasce a mensagem feita de signos. E é essa Mensagem que propicia o relacionamento do Emissor com o Receptor, num contexto tal, onde, por sua vez, também o Receptor se relaciona dialeticamente com o Mundo.

Desde Aristóteles os estudos filosóficos, de uma forma ou de outra, têm-se manifestado sobre a essência sociável do homem e sobre a Comunicação como fenômeno natural, seja no plano ontológico, seja no plano metafísico.

No plano ontológico fica a **limitação** ou a insuficiência do Ser para viver só, isolado e a **alteridade** ou relação intrínseca de um eu com outro<sup>5</sup>.

No plano metafísico está a necessidade da **comunicação** e da **cooperação** entre os seres em busca da realização transcendente. A comunicação atua como meio de complementar a criatura contingente, imperfeita.

De qualquer forma, seja de um ponto de vista ontológico, seja de um ponto de vista ontológico e metafísico, o certo é que pela Comunicação é que a sociabilidade humana se concretiza.

Desta forma, o fenômeno da Comunicação humana não pode deixar de lado dois aspectos básicos: o psicológico e o social, uma vez que é da ação-reflexão do homem sobre o Mundo que o processo se alimenta e efetiva. E esse homem – Emissor ou Receptor – está integrado num determinado ambiente social carregado de crenças e valores, expressos com maior ou menor intensidade nas Mensagens.

Agindo sobre o Mundo, o Emissor processa informações e elabora Mensagens. Intencionalmente entra em contato com um ou mais Receptores, para “pôr em comum”, para compartilhar sua percepção traduzida em signos.

O Homem, ser social que é, tem uma necessidade intrínseca de se manifestar, de partilhar com outros sua ação sobre o Mundo, daí ser a Mensagem um dos aspectos centrais da Comunicação. Nela estarão implícita ou explicitamente expressos:

- a intencionalidade do Emissor, associada a suas habilidades comunicativas;
- sua expectativa em Relação ao Receptor;

— seu maior ou menor condicionamento ao ambiente sócio-cultural.

Ao assumir a intencionalidade como um dos elementos fundamentais do fenômeno da Comunicação, estamos descartando a possibilidade de incluir nas linguagens de Comunicação os “signos” indiciais puros. Dizer que a natureza me comunica que vai chover, por exemplo, não parece adequado, uma vez que não há uma elaboração de Mensagem. Olhar para as nuvens e verificar que vai chover é uma informação indicial que atua na nossa percepção instantaneamente. Só pelo metabolismo dessa informação é que a Comunicação pode ser efetivada e isso ocorrerá através de uma linguagem.

Desta forma, excluímos do fenômeno da Comunicação toda e qualquer relação indicial pura, por faltar a ela a intencionalidade da Comunicação.

Isto nos autoriza a dizer, então, que entre Emissor e Receptor há, de fato, uma interdependência que, na prática, e do ângulo do Emissor, poderia ser comparada à possibilidade dele mesmo responder (ou receber) a Mensagem da forma pela qual esperaria que o Receptor o fizesse.

O Emissor faz consciente ou inconscientemente uma imputação de motivos que “orienta” as reações do Receptor e é orientada pelas suposições de reações do Receptor. Assim ele faz um ajuste contínuo de estratégias para alcançar sua meta de modo eficaz. Vale ressaltar que essa reação ao e sobre o Mundo depende das tendências de organização pessoais do Emissor e são bastante variáveis de pessoa para pessoa. Assim ao estruturar sua Mensagem, o Emissor **seleciona** e **interpreta** aspectos que a organizarão. Corresponde, em última análise, a assumir a atitude do outro enquanto **SER-NO-MUNDO-COM-OS-OUTROS**<sup>6</sup>.

Neste sentido entendemos que a existência do Emissor é marcada por sua experiência intersubjetiva e cultural, ou seja, pela síntese individual, única e dinâmica de seus traços psicológicos e sociais.

Traduzida de outra forma, dizemos que a intencionalidade pode ser compreendida como a consciência dialética Homem-Mundo, presente em cada um dos atos humanos.

Na produção da Mensagem o Emissor opera uma síntese entre traços de sua estrutura psicológica e aspectos da percepção do social que traz registrados consigo, ou seja, sua intersubjetividade manifesta-se intimamente relacionada a seu universo cultural.

Na consideração dessa síntese intersubjetividade-cultura, faz-se necessária uma reflexão, ainda que rápida, sobre o papel da cultura na ação Homem-Mundo.

Embora seja bastante clara a influência do meio sobre o homem não podemos aceitá-la como determinadora absoluta da ação, posto que entendemos que a Cultura resulta da ação intelectual e criadora do homem sobre o meio.

O processo de comunicação social ao mesmo tempo em que é influenciado por padrões culturais, atua como produtor de cultura.

Há que se considerar as culturas sociais ou de grupos, entendidas como partes ou subconjuntos de conjuntos maiores intimamente ligados pela história, nas quais se insere a cultura individual do Emissor, enquanto reflexo de um conjunto de elementos intelectuais assimilados a partir da ação Homem-Mundo sobre traços selecionados da "memória do mundo": monumentos, bibliotecas, repertórios, linguagens<sup>7</sup>.

Neste sentido é que não radicalizamos afirmação de G.H. Mead: "A consciência humana é um produto social"<sup>8</sup>. Radicalizar essa afirmação é fechar a porta para possíveis saídas. Não ignoramos a força da Comunicação de quem detém o poder de bens de produção ou de divulgação. Entretanto acreditamos que haja frestas por onde a consciência crítica possa se libertar.

Não nos sentimos à vontade diante de afirmações como "se a personalidade individual se forma como um produto social, a consciência das pessoas comunicantes estará impregnada da ideologia que permeia a estrutura social e, por conseguinte, o modo de perceber a realidade e de reagir frente a ela, bem como a maneira de comunicar-se sobre ela, corresponderá aos ditados de tal ideologia"<sup>9</sup>.

Negar as marcas da estrutura social e ideológica na ação de Comunicação, seria, a nosso ver, mutilar um aspecto do fenômeno da Comunicação. Entretanto é preciso associar o social ao individual ou psicológico, já que ambos são responsáveis pela ordenação das Informações e pela elaboração das Mensagens.

E isto pode ser observado na prática, por exemplo, pela vigilância contínua dos meios de Comunicação de massas em relação à reação de grupos sociais. Se a consciência social fosse estritamente determinada pelo grupo social, então seria mais fácil para o sistema de poder, para os manipuladores de bens de produção e divulgação, a imposição e avaliação de seus produtos.

Por um lado o Homem, em função de sua capacidade fisiogênica de "ver", concretiza o Mundo, numa forma dinâmica de

“ver”, uma vez que há um processo incessante de necessidades sempre renovadas, na medida mesma em que há mudança de valores, de crenças. Esses aspectos são de difícil mensuração e a sua observação não é fácil, a menos que se consiga reduzir cada fenômeno ao essencial.

De outro lado, há o meio geográfico cuja existência não pode ser negada, independentemente da estruturação dada pelo Homem.

“Uma cidade é um local em que certo número de pessoas trabalha e vive. É um ambiente que foi criado por pessoas. Geograficamente, está no mapa, ocupa um certo espaço com características físicas especiais, e tem uma certa configuração de ruas, dotadas de prédios de diversas formas e tamanhos”<sup>10</sup>.

Se, do ponto de vista físico a cidade tem uma descrição, cujo reconhecimento teórico até poderia ser feito pela linguagem, do ponto de vista do comportamento das pessoas, das sensações de cada um, ela será um meio diferente para cada indivíduo que nela se coloca.

Se, para fazer ciência tivéssemos de considerar apenas a realidade física, porque passível de identificação pela linguagem por um grupo de pessoas, teríamos de excluir fatores fundamentais que fazem da análise do ambiente físico, associada a fatores como sua história, suas relações, suas transformações, um dos objetos das ciências sociais: a ação-reação homem-mundo.

É então da relação entre o campo de ação do homem e o ambiente geográfico que se processa o conhecimento do mundo, ou seja a sua estruturação cognitiva, base indispensável para a ação social.

Em situações de discrepâncias significativas, as tensões aumentam no sentido de busca de equilíbrio. E neste ponto vale lembrar que as técnicas de comunicação atuam de forma definitiva. Pelo fato de exigirem o compartilhamento como condição para a eficácia, têm grande probabilidade de reduzir tensões. Caso falhem, acirram as tensões, podendo levar a situações bastante difíceis.

Assim, perceber, esquecer ou lembrar são processos dinâmicos pelos quais o Homem vai estruturando e reestruturando o mundo, de acordo com suas necessidades, crenças e valores.

A questão pode ser resumida no seguinte: há uma relação estabelecida entre a “realidade” e a percepção da realidade, ou entre “fatos” e a “realidade”. Dizer que a “realidade” é idêntica a “fatos” é, a nosso ver, uma redução perigosa. Numa cidade, por exemplo, pessoas e coisas são “fatos” e, conhecê-la apenas neste nível, é apreender ou registrar “fatos brutos” ou dados que não podem ser

comunicados em estado puro, porque a simples definição de qual viria primeiro já denotaria “escolha”, “valores” estabelecidos pelo Emissor.

Ficar a nível de fatos é restringir-se a um aspecto e, provavelmente, o menos importante. O que torna válida a inquirição, a observação e a resposta é a reversão do conhecimento para o Homem.

“A subjetividade nada tem de esotérico, resulta da reflexão na avaliação da própria ciência. Não se refere ao caráter científico ( ou não ) das pesquisas conduzidas. Antes, porém, refere-se àquilo que as pesquisas significam para a existência humana”<sup>11</sup>.

Só a busca da dinâmica da “situação” onde os fatos estão, só a estruturação cognitiva feita por um indivíduo, a partir de necessidades, valores e crenças permitem interpretar, descobrir caminhos e não **um caminho**.

É preciso notar também que na análise da relação fatos/situações, há grande peso dos estereótipos gerados em função de estimativas e atitudes sociais adquiridas por força de classe social, ou de grupos específicos. Esses estereótipos atuam como sustentáculos de status social, de privilégios individuais ou de grupos, que por isto mesmo são altamente resistentes às mudanças.

O Emissor, então, em contato com o Mundo faz dele uma leitura. É esta mesma leitura que dá “existência” ao Mundo, ou seja, “é a estrutura que se constitui através e a partir das diversas formas de intersubjetividade dialética Homem-Mundo”<sup>12</sup>.

Depreende-se daí que, nesta perspectiva, o Mundo não é um dado objetivo ou mesmo abstrato, e universal. É uma realidade que se faz através da fisionomia que o grupo humano lhe deu ao longo dos anos, fisionomia marcada por traços históricos e culturais que ganham sentido e valor a partir do Homem para o Homem.

Isso evidentemente choca-se, à primeira vista com o modo “objetivo” de se fazer ciência no mundo moderno. De fato, atribui-se ao cientista uma pseudoneutralidade frente ao Mundo, que o torna capaz de excluir suas próprias crenças, seus valores, sua ação sobre o Mundo, colocando à distância, como mero observador.

Ao contrário, o artista, ao agir sobre o Mundo, expressa seus valores, suas crenças, seus sentimentos, de tal forma que já não fica nítida a separação entre o observador e o mundo percebido.

A objetividade do cientista moderno, a rigor não passa de uma simulação, de um esforço facilmente anulado pela realidade da ação Homem-Mundo.

“A reflexão deve surgir para o pesquisador em todo o seu vigor, substituindo a medida, a representação e os contextos

hipotéticos e teóricos. É assumida como sendo a forma, através da qual um ser humano procura compreender ou outro ser humano, em lugar de explicá-lo ou descrevê-lo. Isto é, sem dúvida o estabelecimento do subjetivismo. Mas o que é realmente o objetivo, senão aquilo que é subjetivo para o homem que investiga o fenomenal para poder chegar ao fenômeno" ? <sup>13</sup>

O Universo real é aquele onde o homem está, onde se operam suas relações diante de fatos e situações e as reações do próprio Universo sobre o homem.

Dizer com alguns psicólogos que não existe um único universo e sim vários universos que se relacionam, implica a aceitação da reação dialética homem-mundo. Com efeito, o universo não se faz só de coisas, mas também de seres que manifestam significações e intenções a partir de sua interação coisas/seres e SER.

Neste sentido o real é aquilo que influencia a ação do Homem<sup>14</sup>. Da ação Homem-Mundo expressa pela linguagem opera-se a concretidade do Mundo.

É pois da relação Homem-Mundo que decorre uma leitura, uma percepção que se faz Mensagem, carregada de intencionalidade.

Essa estruturação cognitiva do Mundo é, na verdade, a força desencadeadora da ordem e coerência dos dados do Mundo, uma das garantias da Comunicação.

É preciso considerar que o processo de estruturação cognitiva que se segue à percepção não é necessariamente uma atividade intelectual altamente organizada no plano do "consciente". É, freqüentemente, uma atividade automática ou instantânea, para a qual concorrem a capacidade perceptiva do Emissor através de seus órgãos sensitivos e mecanismos neurais, o próprio mundo dos objetos e seres, cuja existência não é "objetiva" no sentido tradicional, mas é cultural, histórica e, portanto, prenhe de crenças, valores e sentidos dados pelo Emissor.

A psicologia social tem demonstrado que "a orientação valorativa do indivíduo o torna sensível a certos estímulos externos", razão pela qual, por exemplo, palavras de alto valor para determinado indivíduo são mais rapidamente reconhecidas que as de baixo valor.

Observações desse tipo levaram a admitir que a percepção não é fotográfica. Ela depende dos valores do indivíduo, associados a fatores estruturais como contorno, tamanho, forma e estrutura do universo exterior (pessoas e objetos).

Sendo assim, há que se considerar a inter-relação entre fatores estruturais do Universo e fatores funcionais ou sociais que compõem os sistema de valores e atitudes do indivíduo.

A vida neste sentido é uma contínua criação, porque cada pessoa, nesse processo de interação entre forças relativas, atua sob **tensões** que se acirram e reduzem, entre metas conscientes ou inconscientes que se alcançam ou não, entre novas metas sempre presentes.

Neste sentido, o compartilhamento com o "outro" já está impregnado de nossas suposições quanto às características do próprio meio, aliadas às do indivíduo. E é por isto que os acontecimentos esperados ou inesperados resultam sempre de certas "causas", cuja lógica buscamos (temos a pretensão de entender o Universo).

No continuum perceptivo podemos distinguir dois extremos: de um lado, a quase-identificação da coisa (Mundo exterior) com o Ser (Mundo interior). Neste caso, os objetos são entendidos por meio da atitude motora e afetiva do sujeito. De outro lado, no outro extremo está a distinção nítida entre percebedor e percebido.

Na relação Homem-Mundo o Emissor nunca atinge um estado de estabilidade absoluta. Mantém, de fato, um equilíbrio, temporário entre todas as forças intervenientes na dinamicidade da relação Homem-Mundo.

E o equilíbrio dos distúrbios e mutações só é mantido à custa de um estado de tensão contínuo, pois o homem, ao atingir uma meta qualquer, que teoricamente poderia anular seu estado de tensão reestrutura seu campo psicológico em busca de novas metas que gerarão novas instabilidades, novas tensões.

#### NOTAS:

(1) Síntese dos vários modelos em BORDENAVE, J. D. e CARVALHO, H. M. **Comunicação e Planejamento**. Rio, Paz e Terra, 1980, pp. 37 — 84.

(2) COELHO NETO, J. T. "A biblioteconomia como modelo de sistema de comunicação". *Rev. Bras. Bibl. e Doc.*, 11 (1/2): 29:32, jan./jun. 1978.

(3) "A pesquisas de definições já é, em si, um método autônomo de estudo de um problema, pois as ambigüidades da definição refletem para todos os termos abstratos um fato relativo ao objeto definido". MOLES, A. A. **Sócio-dinâmica da Cultura**. S. Paulo, Perspectiva, 1974, p. 9.

(4) SILVA, E. T. **O ato de ler — Fundamentos psicológicos para uma nova pedagogia da leitura**. São Paulo. Cortez Ed., 1981.

(5) Segundo Heidegger o eu compreende o ser-com ou o ser-para-outro. HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

(6) SILVA, E. T. *op. cit.*, p. 74.

(7) MOLES, A. A. *op. cit.*, p. 58.

(8) MEAD, G. H. citado por FEARING, F. "A comunicação humana" COHN, G. (org.) **Comunicação e indústria cultural**. S. Paulo, Nacional, 1977, pp. 56 — 82.

(9) BORDENAVE e CARVALHO, *op. cit.*, p. 72.

(10) FEARING, F. *op. cit.*

(11) MARTINS, J. A. "Prefácio" a SILVA, E. T. *op. cit.*, p. 24.

(12) SILVA, E. T. *op. cit.*, p. 75.

(13) MARTINS, J. A. "Prefácio", SILVA, E. T. *op. cit.*, p. 24.

(14) "O cérebro não foi feito para pensar, mas para agir". H. Laborit.

(15) A oposição alteridade/aliedade ou relação impessoal foi feita por Aranguren, citado por XIFRA-HERAS, J. A. *A Informação – Análise de uma liberdade frustrada*. Rio, Lux/USP, 1975, p. 12.

## EDUCAÇÃO DE ADULTOS NO ÂMBITO UNIVERSITÁRIO: UMA VISÃO FILOSÓFICA.

**Creusa Capalbo**  
UFRJ-Dep. de Filosofia

### I) CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DO HOMEM À LUZ DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.

A educação de adultos pressupõe uma determinada concepção do homem e da sociedade. Pode-se agrupar as diversas concepções que o homem tem de si mesmo em dois grupos, conforme a ênfase seja dada, ora sob a dimensão estrutural, ora sob a dimensão dinâmica.

Do ponto de vista estrutural a concepção dominante é a de que a natureza humana permanece a mesma, apesar das diferenças de meios ambientais, e a razão é o mais elevado atributo do homem. Assim, este é visto como essencialmente um ser transistórico e transcultural em sua constituição estrutural, e por isto a educação pode ser concebida como a mesma e igual para todos. O objetivo principal desta é o desenvolvimento da reflexão e da racionalidade humana.

Já com Descartes esta confiança na razão levou-o a afirmar que no **Cogito**, na consciência, o homem pode chegar à certeza inquestionável. Poder e certeza ou segurança são alcançáveis pela razão. A dúvida das coisas é superada pela certeza do **Ego** pensante. Posteriormente duvidar-se-á da própria consciência, demonstrando que ela sofre as influências das ideologias e das ilusões ( tal como será desenvolvido por Nietzsche, Marx e Freud ). Mas, o objetivo continua sendo o mesmo. A crítica da consciência, a passagem do manifesto ao latente, continua presa à idéia de que é possível pela crítica que a consciência exerce sobre si próprio, recuperar-se a compreensão da consciência em sua totalidade. O poder e a fraqueza da consciência, a sua verdade e a sua falsidade, são reconhecidos como obra da própria consciência, necessitando passar pelo crivo da própria crítica para recuperar-se em sua verdade, em seu poder e em sua clareza.

Da afirmação de que o homem é ser racional em sua estrutura essencial, passa-se à idéia de que ele deve tornar-se racional, graças à influência preponderante da ciência e notadamente da teoria do evolucionismo biológico. A ênfase agora é dada ao estudo do homem nas

diferenças condicionadas pelo meio ambiente, pela idade, pelo sexo, pela raça, pela classe social, pela cultura etc. É neste contexto que se situam pensadores diversos tais como Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Dewey, T. Chardin etc.

A grande contribuição desta concepção foi a de nos permitir compreender que a estrutura do comportamento animal, e, portanto, a do homem também, se caracteriza pela sua ligação com o meio ambiente, ou seja, o seu espaço vital. Não se trata, pois, de um esquema mecânico rígido o que se passa no comportamento animal. Há um dinamismo próprio que precisa ser conhecido e examinado. É isto que explicará ser, no caso humano, o seu comportamento biológico flexível e adaptável. O homem não nasce acabado. O seu ser é perfectível. Ele nasce com um corpo ainda em fase de estruturação. Daí ele necessitar da aprendizagem, fator social, para aprender a manejar e adestrar o seu corpo. Por isso é que se diz hoje em dia que o homem é um ser biossocial, ou ainda que a sua natureza não dispensa o fator cultural para manter-se em vida.

Tornar-se racional implica, pois, desenvolver a sua estrutura material, base do comportamento humano, em íntima associação com as condições sócio-culturais em que tal desenvolvimento se realizará.

A fenomenologia existencial contemporânea, a partir de E. Husserl, Heidegger, M. Scheler, M. Merleau-Ponty e outros, chamará a atenção ainda para outros fatores desse desenvolvimento da estrutura específica do homem, expressa pelo termo abrangente de razão. À luz da antropologia filosófica em nosso século não se concebe mais a razão como um simples poder de "pensar idéias". Ela significa também uma justa compreensão do que seja a atividade reflexiva, bem como o que sejam os atos da consciência. Na descrição fenomenológica dos atos da consciência encontram-se atos lógicos, atos volitivos, atos significativos, atos emocionais, atos imaginários, atos perceptivos, atos da ação etc. Todos estes atos são originariamente vividos ou se situam no plano pré-reflexivo ! Uma das tarefas da razão é a de trazê-los ao plano reflexivo para tematizá-los, visando compreendê-los em sua dimensão eidética ou essencial. Assim, os atos da consciência estão compreendidos ao seu engajamento com a ordem da vida, estão envolvidos por tudo quanto envolve a nossa vida, a saber, as condições de nossa inserção no mundo material, no mundo social, no cultura, no mundo dos nossos sentimentos e emoções, no mundo do trabalho, da economia, da política etc. Assim, o comportamento humano não se caracteriza apenas pela sua ligação com o meio ambiente. O homem, como já dissera Husserl, é um ser "aberto ao mundo". E nesta abertura destaca-se, em primeiro plano, "o outro seu semelhante". Trata-se de uma "presença" do outro em face da minha consciência e ao meu ser corporal. Mas esta presença se torna, concomitantemente, a minha presença em face do outro. É por isto que se

pode afirmar que o meio ambiente do homem é o modo dele “estar com os outros no mundo”. Este modo ou esta presença recíproca pode ser vivida sob múltiplas formas: a do acolhimento, a da igualdade, a da reciprocidade, a da dominação, a da suspeição, a da agressão e luta etc. A experiência humana do homem como “ser-no-mundo”, usando uma expressão de Heidegger, é a da experiência de como nos encontramos homens entre homens, com ou contra os homens. É esta relação dos homens entre si que nos permite compreender o mundo humano como mundo social, histórico, político, cultural. O homem não é um sujeito sem história, sem mundo, sem sociedade.

A tarefa inicial, e para alguns a principal, que se coloca para o homem nesta situação de “ser-no-mundo” é a de conhecer-se em situação. É a volta do ideal socrático: “conhece-te a ti mesmo”. Não se trata, no entanto, de um conhecimento de tipo “representação” do que é humano no homem concreto e situado no mundo. Trata-se de alcançar a consciência de si próprio e de seu Ego como autoconsciência. Neste caminho o homem parte do vivido, buscando o sentido e o significado, a compreensão e a interpretação do que foi por ele vivido e experimentado. Quem sou eu? O que sou? Para que sou? O que significa ser “eu” para mim mesmo? Como o “eu impessoal” se constitui em mim o “meu eu pessoal”? Estas e outras questões que poderiam ser ainda colocadas abrem o caminho da razão para a reflexão do vivido. A antropologia filosófica constitui-se, assim, em reflexão do homem sobre si mesmo, sobre o que ele é, sobre o significado da sua existência, sobre a finalidade do seu agir, sobre o seu destino. Agrupam-se, então, os temas principais que interessam à antropologia filosófica em torno das questões sobre a estrutura da consciência intencional, da liberdade em exercício, do querer, da razão, da afetividade e da práxis.

À luz do que acabamos de expor pode-se entender que a educação de adultos, no âmbito universitário, não pode se limitar à simples formação profissional, tal como se define o seu objetivo escolar. Ela deverá buscar caminhos para que se propicie ao mundo universitário a crescente possibilidade de ampliar o seu “conhece-te a ti mesmo”. Ela deverá buscar caminhos para que a reflexão não se desvie ou se aliene dos temas acima elencados pois todos dizem respeito ao seu vivido pessoal e social.

A reflexão sobre a vida faz parte da sua formação integral.

Por outro lado, as necessidades de um mundo em constante mutação, onde a sociedade se transforma sem cessar ao ritmo do progresso econômico e industrial, exigem que se reconheça que a própria formação profissional deve aperfeiçoar constantemente os já formados. O mundo moderno nos impõe o conceito de educação permanente, pois a instrução e a educação não acabam com o ingresso, na fase adulta, na força de

trabalho: elas acompanham os homens em todas as idades.

A Universidade deve propiciar o florescimento de agrupamentos ou de organismos tendo por tarefa a preparação, a difusão e a execução de programas de educação permanente para a formação de adultos universitários, dos ex-alunos, dos professores, do pessoal administrativo e de serviços, bem como a seus familiares e à comunidade.

Introduzimos, nesta breve reflexão, as noções de educação permanente e educação de adultos, bem como o conceito de formação de adultos. Aprofundaremos a seguir o significado destas noções.

## II) O CONCEITO DE EDUCAÇÃO DE ADULTOS E DE EDUCAÇÃO PERMANENTE

A educação de adultos se insere na história do conceito de educação permanente. Por educação permanente entendia-se a educação continuada do adulto após o término de seus estudos ou no seu ingresso na força de trabalho. Nesta fase inicial da história da educação permanente, definiu-se, então por educação de adultos aquela que se voltaria para a formação de adultos em situação de formação profissional acelerada, ou de reciclagem profissional, ou ainda alfabetização de adultos, organização de centros de cultura e de lazer. A necessidade de se buscar uma pedagogia própria e adequada para a alfabetização dos adultos, distinta da que se usava com as crianças, gerou um campo próprio de estudos sob o nome de andragogia. Não havia, neste período inicial, um consenso sobre o que se deveria entender por educação de adultos.

Em 1960 a conferência internacional da UNESCO sobre Educação de Adultos demarca um campo sócio-educativo e outro epistemológico, aprovado por unanimidade pelos participantes. A educação de adultos, a partir deste encontro internacional, deixa de ser vista como prolongamento da escolaridade regular obtida anteriormente. Ela passa a ser vista como processo que acompanha toda a vida do homem. Reconhece-se a sua necessidade permanente para todos os homens e não só para alguns. O ensino de 1º, 2º e 3º graus deixam de ser vistos como "preparação para a vida", conforme fora definido pelos defensores da escola ativa ou da escola nova. Eles passam a ser vistos como "preparação para a educação dos adultos". A instrução e a formação educacional não terminam quando as pessoas começam a trabalhar e a ganhar a sua vida. A educação do indivíduo continua na fase adulta e deve favorecer o desenvolvimento da sua personalidade no conjunto das suas atitudes e de seus conhecimentos sobre o plano intelectual, profissional, artístico, físico e afetivo. A educação de adultos não é, pois, a educação daqueles que são privados de instrução. Estes necessitam também é de alfabetização.

A educação de adultos, bem como a da criança e do adolescente, é a educação que considera o educando como centro do processo educativo e responsável em levar, pelas suas próprias mãos, os seus destinos intelectuais, morais, sociais e espirituais. A educação é a "conquista de si próprio" que acompanha o homem do nascimento à morte.

Este processo, entretanto, não se desenrola "naturalmente". Há estruturas sócio-econômico-políticas que são favoráveis ou desfavoráveis a tal processo de desenvolvimento do ser humano. Assim, por exemplo, as pessoas que vivem totalmente absorvidas com os problemas de sobrevivência estão no limite o mais ínfimo da condição humana. Tal situação de miséria física e social pode engendrar a miséria cultural e até mesmo a miséria moral e espiritual. Por outro lado, seria ilusório supor que as mudanças de estrutura material e sócio-econômica seriam suficientes por si sós para propiciar as exigências do desenvolvimento humano em sua formação personalógica. As políticas econômica, cultural ou educacional não substituem o esforço pessoal que cada homem terá que realizar por si próprio.

Vê-se, assim, que a educação de adultos ultrapassa os muros escolares. Ela se ocupa do conjunto das atividades humanas, quer seja no seu trabalho, no convívio social ou no lazer. Não se dá ou se tem educação. É-se educado. A educação não é da ordem do ter mas sim do ser. A ordem do ter se refere a coisas e objetos. A ordem do ser se refere à subjetividade humana, à luz da antropologia filosófica.

Alguns autores afirmam que a educação de adultos pela confiança que ela dá ao homem, pelo desenvolvimento da capacidade de julgar, de opinar, de participar e de agir, converte-se no melhor sustentáculo e base das instituições democráticas.

Algumas diretrizes políticas podem ser indicadas para a educação de adultos, conforme relatos apresentados pela UNESCO:

- educação de adultos como educação popular
- educação de adultos abrindo espaço no próprio horário de trabalho
- favorecimento de "férias culturais" aos trabalhadores
- instituição do ano sabático para os mestres
- programas de formação e treinamento profissional
- pesquisas universitárias sobre necessidades e aspirações dos diferentes grupos sociais, visando os seus resultados oferecerem subsídios para planos e ações na educação de adultos.

A educação permanente ou educação de adultos foi vista, por alguns países, como podendo servir e assegurar uma "política de desenvolvimento nacional", visto que a educação como um todo, é encarada como fator de desenvolvimento econômico, e este contribui para elevar a qualidade de vida e o bem-estar social. Ela atenderia, assim, a economia em expansão. Ela se apresentaria como instrumento de resposta

a uma demanda específica de setor urbano ou rural, a fim de formar uma força de trabalho qualificada e necessária ao funcionamento das empresas.

Esta concepção tem sido criticada por vários motivos, pois nem sempre o desenvolvimento econômico eleva a qualidade de vida e o bem-estar social. A crítica mais séria, do ponto de vista filosófico, parece ser aquela que aponta, nesta concepção, o descentramento da educação, que deve ser o educando, centrando-a antes nas exigências da política econômica de um Estado.

O objetivo principal e essencial da educação permanente é o de levar o educando a "aprender a aprender". Isso o levará à crescente autonomia e ao exercício consciente da sua liberdade responsável. Esta concepção é libertadora do homem. Ela é contrária à idéia de dominação ( interna ou externa, pessoal ou social ) e à idéia de importação de padrões que fazem manter a dependência cultural. Busca-se, ao contrário, um caminho nacional, uma via cultural e educativa próprias às condições sócio-culturais do País.

A liberdade e a autonomia de que acima falamos supõem: que haja participação na organização e nas decisões que concernem às pessoas; que haja uma administração conjunta ou a prática da autogestão pelos interessados na formação dos grupos, das comunidades ou da população; que haja complementaridade da função escolar da universidade.

### III) O CONCEITO DE FORMAÇÃO APLICADO À EDUCAÇÃO DE ADULTOS

Na sociedade industrial formação significa integração dos indivíduos à vida da empresa e do sistema social global. Facilmente as idéias de formação e integração se deslocam para as noções de pessoas adaptadas, conformadas, capazes de readaptações contínuas, procurando-se, pois, a adesão dos indivíduos ao sistema social, sob a égide da idéia de promoção social.

Se buscarmos a raiz do conceito de formação vamos verificar, no entanto, que ele implica gestação de formas vivas, nascimento, criação, emergência de algo novo e original. Daí se passa para a concepção de formas emergentes de um novo saber, da exploração, que o próprio sujeito realiza, de sua identidade pessoal e social.

Formação é instituição, tal como Montaigne já falara ao referir-se à educação das crianças. Instituição de formas vivas, geração, fazer nascer o novo, propiciar a emergência da originalidade e da diferença. Uma instituição totalitária se articula para eliminar as diferenças, leva à morte os seus oponentes, elimina o conflito, buscando o homogêneo e o idêntico, em nome da igualdade dos homens.

B. Suchodolski<sup>1</sup> escreve que se a educação permanente visa a liberação e não a sujeição, isto implica que se dê a ruptura com as pedagogias da essência ( modelo do tipo o educador é quem educa o educando ), para as pedagogias da existência, ( o educando é o responsável pela sua própria educação; o educador é apenas um facilitador e animador ), as quais consideram que a ênfase a ser dada deve ser na quotidianidade. Assim o que interessa é analisar as condições existenciais individuais e coletivas, na totalidade do tempo humano que é tridimensional. Esta temporalidade é uniforme na sua estrutura, mas heterogênea na sua inserção histórica e na consciência humana. A temporalidade da consciência, tal como já dissera Husserl, trabalha o vivido diferenciado, a pluralidade, a descontinuidade, o tempo enriquecido da diversidade concreta do vivido.

J. Piaget, falando sobre a educação como direito fundamental dos homens, diz que ela visa a plena realização da personalidade humana e por isto mesmo ela é um direito de todos. Esse desenvolvimento do ser humano é função de fatores hereditários e de adaptação biológica, bem como de fatores de transmissão ou de interações sociais, afirma ainda Piaget<sup>2</sup>. São os instrumentos de adaptação, segundo ainda este autor, operações lógicas. Assim a lógica, a razão humana, não são inatas, mas dependem da formação intelectual e da educação<sup>3</sup>. Da mesma forma sentimentos e regras morais não são hereditários, mas dependem de fatores educacionais e de interações sociais. A lógica visa a autoformação da razão e a ética, o autogoverno do homem. Nem "subordinação", "submissão", "domesticação", "conformismo"; nem "anarquia", "rebelião", "ausência de regras e normas; mas sim autonomia, interação, reciprocidade, colaboração.

Um programa de formação de adultos no âmbito universitário precisa refletir sobre estes três momentos que aqui apresentamos: o da antropologia filosófica, o da formação na educação e o da educação de adultos no processo de educação permanente. Mas ele deverá organizar-se, na sua prática educativa, distinguindo três aspectos: os que são relativos à realidade social, os que são relativos à atuação educativa e os que são relativos aos órgãos ou instituições que se encarregarão de educar adultos no âmbito universitário.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

1. Pineau, Gaston — *Education ou aliénation permanente?* Montreal, Dunod, 1977.
2. Piaget, Jean — *Où va l'éducation.* Paris, UNESCO, Denoel Gonthier, 1972.

3. Cambon, J. e outros — **Anthologie des pédagogues français contemporains**, Paris, PUF, 1974.
4. Rabuske, E. A. — **Antropologia filosófica**, Porto Alegre, EST, 1981.
5. Capalbo, Creusa — **Ideologia e Educação**, S. Paulo, Ed. Convivio, 1978.
6. Manfredi, S. M. — **Política: educação popular**, Ed. Símbolo, 1978.

## REFLEXÕES METAFÍSICAS SOBRE O BELO E O FEIO

**João Ribeiro Júnior**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

### A COMUNICAÇÃO DA BELEZA

O fim a que se propõe o artista é criar beleza.

Contudo, se entendo que a beleza está na coisa, e não em minha apreciação, o que significa que a beleza tem caráter objetivo; em outros termos, as coisas não são belas porque me agradam, senão que me agradam porque são belas, ou melhor ainda, há uma vivência do belo, mas o belo não é uma vivência, de que modo cria o artista o belo? Como ele concebe a beleza?

Toda beleza reside em uma realidade; necessita uma matéria para plasmarse (quadro, estátua, poesia etc.), de outro modo não poderia ser captada pelo homem, o qual, como a psicologia nos ensina, não pode prescindir, no conhecimento, da matéria; não pode captar formas puras. Assim ocorre com a imaginação criadora ou fantasia, que trabalha sempre com elementos dados pela memória ou imaginação reprodutiva. A ficção opera sempre com realidades.

O artista, portanto, cria beleza, eliminando as imperfeições acidentais que as causas belas naturais possam ter, adicionando-lhes a beleza, que lhes competiria, mas que contingentemente não possuem, e, finalmente, dando-lhes aquela expressão artística, transcendente, e tanto mais transcendente quanto mais talentoso ou genial for o artista.

A obra de arte não é, de fato, simples imitação da natureza, como querem os naturalistas, nem simples expressão pessoal do artista, como querem os idealistas. A obra de arte é uma coisa e outra.

A arte, também, não está só na forma, como querem os materialistas, nem só no fundo, como querem os espiritualistas. A arte está na forma e no fundo. Se só houver beleza no fundo ou só na forma, não se poderá dizer que há arte.

A arte não é ainda simplesmente individual ou social. Ela é uma coisa e outra. É individual, porque é o produto do que há de pessoal no artista e tem efeitos diferentes em cada contemplador. É social, porque tanto o artista como os contempladores não podem estar absolutamente

ilesos da influência do pensamento político, social, religioso etc., da época e da coletividade.

### A BELEZA NEGATIVA: O FEIO

Sabe-se que quanto à beleza ôntica, transcendental, metafísica, e mesmo quanto à beleza concreta, predicamental, física ( no que tem de substancial, essencial, absoluto, necessário ), parece não haver dificuldade em se admitir que não possa, jamais, ser negativa ou nula.

Todo o ser é verdadeiro ontologicamente falando. Daí, por necessidade absoluta, todo o ser é belo.

A beleza confunde-se, assim, com o próprio ser. A beleza é transcendental, isto é, todo o ser enquanto ser, todo o ser como ser, é sempre belo e tanto mais belo quanto maior entidade tiver.

Contudo, o ser tomado não na sua transcendentalidade absoluta, porém predicamental, fisicamente, no seu modo específico de existir, também é verdadeiro onticamente, logo também é belo.

Substâncias feias, essências feias, seres atingidos de fealdade, não num ou noutro acidente ( por qualquer motivo contingente ), mas na sua própria substância, na sua própria essência, no mais íntimo da sua onticidade, seria a destruição das próprias substâncias, das próprias essências, do próprio ser.

Entendo que o feio metafísico e o feio físico essencial é o impossível absoluto, é um absurdo essencial.

O nada, também não se pode dizer que seja feio, pois o nada não é nada; não se pode, portanto, afirmar nada dele, mas apenas negar e negar tudo.

Não obstante, isto não impede que, por qualquer fato contingente, os seres apareçam acidentalmente feios, ou com uma beleza acidental não perfeitamente correspondente à beleza essencial, ou seja, sem a devida beleza acidental.

Isto nada mais é do que o resultado dos seres serem limitados necessariamente.

De fato, a harmonia essencial, se transparece necessariamente ( necessidade condicionada ) nas propriedades ( quantidade e qualidade ); não transparece, com essa necessidade, nas notas individuantes e nos fatos contingentes.

É da própria essência ( Essência é o que uma coisa é; tomada em si mesma, em absoluto, e independente do modo como as condições existenciais a apresentam. Por isso, tudo tem essência, infalivelmente. Não

são só as substâncias que têm essência, mas também os acidentes. A essência de acidente é só poder existir em ato, sem qualquer relação absoluta com o ente suporte, isto é, a substância, pois desse modo confundir-se-ia com ela) — do accidental ser contingente e não necessário, e é da própria essência dos seres limitados só poderem existir e operar contingentemente e, portanto, por meio de acidentes. Nada repugna a existência de graus negativos de beleza accidental. A inteligência diz-nos que são possíveis e a experiência, talvez, nos diga que existem de fato.

É preciso não confundir os graus negativos com os graus positivos que não são por nós conhecidos por lhes faltar aquele mínimo de compatibilidade com as faculdades estéticas. Quantas coisas, de fato, que seriam consideradas belas, se nós a víssemos menos ou mais. Não se trata aqui de negatividade em relação ao sujeito cognoscente, mas em relação ao objeto.

É o que acontece quando não há verdade predicamental, física, já que transcendentemente há sempre verdade.

Verdade é o elemento material da beleza predicamental. Assim, transcendentemente, verdade e beleza confundem-se. A verdade pode ser transcendental e predicamental. A primeira é a ontologia dos seres naturais. A segunda pode ser objetiva e subjetiva; objetiva é a verdade ontológica dos seres naturais ( fisicamente considerados ), que pode ser essencial e accidental, e a verdade ontológica dos objetos. Subjetiva é a verdade lógica e a moral.

Em direção oposta a isto, têm-se a verdade ôntica, lógica e moral, podendo ser a primeira metafísica ou física, e podendo a física ser ainda natural ( essencial ou accidental ) e artificial. A lógica e a moral são sempre físicas ( ou predicamental ).

De fato, quando não há harmonia entre o livre arbítrio e a lei moral, isto é, quando não há verdade moral no mais amplo sentido, não pode haver beleza moral.

Quando não há adequação do pensamento à realidade ( falta de verdade lógica ), também não há beleza sob o aspecto intelectual ou científico no seu mais amplo significado.

Quando não há harmonia, por pequena que seja, entre um acidente e a sua substância ( falta de verdade ôntica accidental, como, por exemplo, cegueira total e não apenas deficiência de vista ), também não há, nesse ponto, beleza accidental.

Quando uma obra de arte não corresponde ao pensamento do artista ( falta de verdade ôntica do objeto ), também não há beleza, senão acidentalmente.

É claro que, incidentalmente, o artista pode fazer uma obra ainda mais perfeita quando não é fiel à causa exemplar, mas isso não é de **per si**, não é uma consequência necessária da sua infidelidade.

Finalmente, não haverá beleza nas concepções e fantasias se aquelas não forem realizáveis, e se estas não tiverem um mínimo de harmonia; o que afinal são mais dois aspectos da verdade lógica, amplamente considerada.

Em resumo e esclarecendo: Feio absoluto é absurdo. Feio relativo pode existir e existe, de fato, sempre que os acidentes não possuem um mínimo de harmonia com a substância que permita o belo manifestar-se. Em outros termos: perante o absoluto, o feio acidental ( e se é acidental é relativo ) é simples limitação; perante o que é devido a cada natureza é que pertence à escala negativa de beleza.

Esta relatividade refere-se ao objeto e não às faculdades do sujeito. Não se trata dos graus que estas não alcançam. Trata-se dos graus que ficam abaixo do que é devido a cada natureza. Onticamente é limitação, mas relativamente a essa natureza, é negatividade.

O acidente, portanto, que não deixa transparecer nada de beleza essencial é feio, isto é, fica abaixo de zero; por zero, o nulo ou neutro não se conceberia. O acidente ou deixa transparecer o belo e é de beleza positiva, e de grau tão mais elevado quanto mais deixar transparecer esse belo ou não deixa transparecer e é de beleza negativa, então mais negativa quanto mais se afastar desse mínimo de harmonia com a forma substancial que a permita manifestar-se na forma acidental.

O neutro não se concebe. O acidente ou é belo ou é feio. Dentro de cada uma destas partes da escala é que a gradação é indefinida. Para baixo, porque é sempre possível uma fealdade mais intensa; para cima, porque é sempre possível a forma acidental ser muito mais bela, sem nunca identificar-se, porém, à beleza essencial.

As essências criadas não deixam a beleza transcendental manifestar-se plenamente. Aqui, por sua vez, a existência, com os seus próprios e acidentes, não deixa a beleza substancial manifestar-se na totalidade, e o feio se manifesta.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

A beleza não é só o próprio uno, mas é ainda a verdade. O ente transcendental, o ente como ente tem um atributo absoluto que se confunde com ele próprio: o **uno**. Mas, se em vez de se considerar o transcendental em si mesmo, se considera em relação à faculdade cognoscitiva, então, encontramos outro atributo: a **verdade**.

Em existindo uma coerência ôntica, segue-se que todo o ser é adequado ao conhecimento. Eis por que a beleza também resulta da verdade. Toda beleza é cognoscível, e toda a faculdade de conhecimento tende naturalmente para ela. Naturalmente, porque, se na inteligência há uma inclinação natural para a verdade, também existe uma inclinação, por meio desta, para a beleza. Verdade e beleza confundem-se no transcendental.

Se, transcendentalmente, toda a verdade é bela, nas concretizações predicamentais há verdades não belas ( feias ). É evidente que verdade como verdade é sempre bela, mas tal ou tal verdade, isto dá-se ou pode dar-se no que tem de accidental os seres naturais e no que tem de artificial a obra de arte, é que pode não ser bela ( feia ).

Não é, portanto, uma negação do princípio, mas uma distinção elementar para evitar conclusões precipitadas.

Também todo o ser como ser é verdadeiro, mas tal ou tal ser pode não o ser. Mas, o que se não pode converter predicamentalmente, converte-se transcendentalmente. Assim, **toda a verdade é bela e toda beleza é verdadeira.**

Tomada em si mesma, a beleza é una; tomada em relação à inteligência, a beleza é verdadeira. Não há unidade e verdade, porque há beleza; porém há beleza, porque há unidade e verdade.

Unidade e verdade ( e, portanto, também beleza ) existem, todavia, porque o ser existe. Em outras palavras: embora o transcendental seja um só e nele tudo se confunda, nós, como só pensamos por aspectos, podemos estabelecer certas prioridades lógicas com fundamento na realidade. E assim teremos: Ser é uno e verdadeiro e, por isso, belo.

Em suma, há beleza, porque há unidade e verdade, e há unidade e verdade porque há Ser.

## INTERDISCIPLINAR

### LAZER: UM NOVO TEMPO

**Nélson Carvalho Marcellino**

Mestrando em Filosofia na PUCCAMP

“No novo tempo  
apesar dos castigos  
de toda fadiga  
de toda injustiça  
estamos na briga  
pra nos socorrer.

No novo tempo  
apesar dos perigos  
de todos pecados  
de todos enganos  
estamos marcados  
pra sobreviver...”

( Ivan Lins e Vítor Martins )

Certamente os autores da canção em epígrafe não conceberam o tempo na dimensão que procurarei enfocar neste artigo; analisando-se a composição na íntegra e, levando-se em conta o contexto em que foi composta, fica muito clara a visão de tempo histórico. Apesar de considerar as condições históricas, que permitiram o surgimento do novo tempo, é necessário precisar de início, o emprego do termo, pois tempo e história são comumente associados. Não pretendo, também, uma abordagem dos diferentes conceitos de tempo e da sua evolução na história do pensamento filosófico. A dimensão de tempo, aqui analisada, está ligada a expressões, freqüentemente encontradas no senso comum, como, por exemplo: “tempo é dinheiro”, “matar o tempo” etc. O que tentarei estabelecer são as circunstâncias geradoras e as perspectivas abertas por um novo tempo, considerado, aqui, tão-somente, como parte mensurável do movimento, do cotidiano dos homens — o tempo livre, o lazer.

Entretanto, não é apenas para estabelecer a diferença de concepções que me refiro à canção, mas sobretudo, porque acredito que este novo tempo contém os mesmos “apesar” e “estamos” cantados pelos compositores. Na visão do novo tempo, nossa divergência se resume na finalidade, no “pra”: além de “nos socorrer” e “sobreviver”, creio que esse novo tempo, considerado no plano da superestrutura, goza de autonomia relativa e é regido por leis específicas, ainda que influenciadas por uma série de outras variáveis, inclusive de tempo, constituindo um canal, não

único, mas nem por isso deixa de ser rico em possibilidades, e que, assim sendo, deve ser considerado por todos aqueles que desejam construir uma nova cultura, baseada numa nova ordem social.

## TEMPO LIVRE E LAZER

Não existe um acordo, no pensamento contemporâneo sobre a forma de entender o lazer, e podemos distinguir, pelo menos, duas grandes linhas: a que considera o lazer, como estilo de vida, e, portanto, independe de tempo determinado, e qualquer atividade humana se prestaria a sua prática, inclusive o trabalho<sup>1</sup>; e a que supõe tempo determinado, alguns situando esse tempo como o liberado do trabalho<sup>2</sup>, e outros como o tempo livre, não só do trabalho, mas de outras obrigações: familiares, sociais, políticas e religiosas, enfatizando a qualidade das ocupações desenvolvidas<sup>3</sup>.

Mesmo correndo o risco de enfrentar áreas nebulosas, como as exemplificadas pelo fato de que o mesmo indivíduo pode, em dado período de tempo, desenvolver atividades simultâneas, sou partidário, pela própria dinâmica histórica da produção do tempo liberado e, posteriormente, de forma crescente, da produção do tempo livre, do conceito de lazer que combina o "componente **residual**, ou de tempo, acompanhado de uma afirmação **normativa** sobre o que o lazer deveria ser"<sup>4</sup>. Concordo que "uma compreensão adequada de lazer exige que consideremos tanto as suas dimensões de tempo quanto às de atividade"<sup>5</sup>, mas, no âmbito deste artigo, procurarei, como já manifestei no início fixar-me naquela primeira dimensão.

Alguns pensadores<sup>6</sup> consideram que, se os homens sempre trabalharam, também paravam de trabalhar, existindo assim um tempo de não-trabalho, e que esse tempo seria ocupado por atividades de lazer mesmo nas sociedades tradicionais. Para outros, como o sociólogo francês Joffre Dumazedier "o lazer é um produto específico da industrialização"<sup>7</sup>.

## TEMPO ORGÂNICO E TEMPO MECÂNICO

Recorrendo a Cassirer<sup>8</sup>, verificamos que o tempo orgânico pode ser considerado como o extrato mais baixo de experiência e está ligado à própria sobrevivência. Podemos, aqui, abordar o tempo natural ou cíclico das sociedades tradicionais. Nelas, os homens viviam "em comunhão com a natureza, pautando seu dia pelo nascer e pôr-do-sol e seu trabalho pelo ciclo das estações ( ... ) O sentimento de tempo é limitado em sua extensão, pois, estende-se apenas ao futuro mais próximo e ao passado mais recente"<sup>9</sup>. Não há, praticamente, distinção entre o tempo de trabalho e o tempo liberado do trabalho.

Com a Revolução Industrial e o desenvolvimento da técnica, o tempo de trabalho deixa de ser orgânico e caminha em direção à organização, ditada pela mecanização. Dumazedier sintetiza da seguinte forma os fundamentos históricos da produção do lazer, nas sociedades de tipo industrial: "No começo temos o paradoxo econômico: sociedade que produz mais riqueza e mais tempo liberado. No tempo liberado observamos um movimento social que tenta fazer regredir o controle do indivíduo pelas instituições de base da cidade: instituição religiosa, instituição familiar, instituição escolar, instituição política. E, neste tempo liberado com o movimento social de regressão do controle institucional do tempo liberado, há aspiração a uma autogestão do tempo, como direito social à expressão de si mesmo, uma passagem da ética da repressão a uma ética de expressão e, quando a situamos na História, podemos levantar a hipótese de um movimento novo de conquista dos direitos da pessoa humana"<sup>10</sup>.

Referindo-se à dicotomia entre o tempo de trabalho e o tempo de não-trabalho ( liberado ), Renato Requiça pondera que "sem entrarmos em considerações relativas ao comprometimento das horas livres diárias, principalmente nos grandes centros, cabe apenas a observação quanto ao fato de que tal dicotomia, sendo melhor caracterizada no mundo urbano que no mundo rural, permitiu que o trabalhador fosse dispendo, para si próprio, de um tempo verdadeiramente livre e com tendência a aumentar"<sup>11</sup>. Por sua vez, embora concordando que "o verdadeiro lazer ativo é também um lazer livremente escolhido, praticado no momento e da maneira esperada por aquele que dele aguarda a satisfação e, até mesmo um certo desenvolvimento"<sup>12</sup>, Friedmann argumenta que "a industrialização, nas condições sociais em que atualmente se realiza, tende, através da redução da jornada de trabalho, a aumentar o "tempo liberado", mas também a reintroduzir neste um certo número de coações"<sup>13</sup>.

Erich Fromm, coloca de forma sintética, a perplexidade do homem frente à conquista do tempo livre constante, no seguinte parágrafo: "Reduzimos a média de horas de trabalho à metade do seu total de há cem anos. Temos hoje mais tempo livre do que os nossos ancestrais poderiam sequer sonhar. Mas que aconteceu ? Não sabemos como usar esse tempo livre; tentamos matar o tempo que economizamos ao trabalho e ficamos contentes quando termina mais um dia"<sup>14</sup>.

São inúmeras as acusações à idade da máquina, que provocou a ruptura entre o tempo natural e o tempo mecânico. Pappenheim as resume nestes termos: "O Homem não pode mais expressar-se no seu trabalho. A mecanização crescente da vida engendra uma concepção calculista da Natureza e da sociedade e dissolve o laço de união do indivíduo com as mesmas. O mundo da máquina segue seu próprio curso e foge da direção do Homem. Essas acusações culminam com a de que o Homem na idade da máquina tornou-se alienado do seu trabalho, de si mesmo, da realidade, da

sociedade e da Natureza"<sup>15</sup>. No entanto, continua Pappenheim "A defesa corrente é que a máquina é essencialmente neutra e indiferente no que diz respeito ao fim que serve. Pode ser usada para fins criativos ou destrutivos. Pode ajudar o Homem a se encontrar a si mesmo, ou a tornar-se um estranho para si mesmo; a ser intimamente ligado às forças da Natureza e da sociedade ou a ser alienado delas. Portanto, conclui a defesa, se quiser entender a alienação do Homem não vá à tecnologia. Você será mais realista se se concentrar nas forças que por sua própria natureza podem ser neutras, mas que surgem do conflito e lutam pelo poder"<sup>16</sup>. Comentando o mesmo fato, Francisco Iglésias conclui que: "Antes de ser inimiga do homem e do trabalho, a máquina é alienada e libertadora. Trata-se de visão equívoca do problema, pois não se pode recusar jamais o progresso técnico. Se ele leva a algum desajustamento no início, é por um mau encaminhamento social. A longo prazo qualquer inovação representa sempre vantagem, com aumento da produtividade, diminuição dos esforços físicos. Demais, a liberação do tempo pode conduzir a menos horas e menos dias da semana de labor, a serem dedicados ao descanso ou à melhor formação profissional e humana, tornando a vida mais tolerável e bela, até — quem sabe ? — chegar-se às fantasiosas utopias"<sup>17</sup>.

## A VISÃO FUNCIONALISTA DO TEMPO LIVRE

No meu entender os desencontros e desajustamentos verificados na utilização e no tratamento da questão do tempo livre decorrem de uma visão funcionalista do novo tempo.

A visão funcionalista do tempo livre ou o concebe como finalidade, ou como função reparadora. No primeiro caso, poderíamos citar uma série de autores. Ficamos com um apenas: Bertrand Russel, que já em 1932, no seu "Elogio ao Lazer", assim se manifestava sobre a questão: "O que quero dizer é que, com quatro horas de trabalho, qualquer pessoa está em condições de garantir um mínimo indispensável para gozar a vida e que o restante da vida deve ser passado como ela bem entender"<sup>18</sup>; no segundo caso se situam os autores da "Teoria do Capital Humano", ou a velha moral cristã do trabalho, que consideram o tempo livre apenas, ou principalmente, como reparador dos efeitos negativos do trabalho, para mais trabalho — uma função reparadora, ou seja o tempo de recuperação para melhor desempenho dos papéis individuais. As duas alternativas, na verdade, consideram o homem como simples máquina que necessita, para o seu funcionamento, de períodos de manutenção e reparo.

Assim, embora possa, à primeira vista, parecer uma proposta altamente humana, a sugestão de Russel não percebe o homem na sua totalidade. Essa parcialidade, na consideração do homem, fica ainda mais clara, se admitirmos, como Ecléa Bosí que "... se no trabalho e no lazer

corre o mesmo sangue social, é de esperar que a alienação de um gere a evasão e processos compensatórios em outro”<sup>19</sup>.

David Riesman, considerado por muitos um apologista do lazer, no seu trabalho pioneiro “A Multidão Solitária”, critica sua própria obra no Prefácio escrito em 1960, assim se expressando: “A única nota fortemente utópica que permanece no livro, parece-nos, agora, a menos satisfatória, isto é, a idéia toda de que a autonomia na cultura pós-industrial devia encontrar-se no jogo e no lazer, e não no trabalho ...”<sup>20</sup>; E aduz “... seja como for, concordamos com Paul Goodman, em ‘Growing Up Absurd’, no fato de que homens precisam sentir-se adequados: sujeitar-se a um emprego e depois relacionar-se com a vida através do consumo não basta. De fato, logo compreendemos que a carga lançada sobre o lazer pela desintegração do trabalho é demasiado grande para que se possa enfrentá-la. O lazer em si não é capaz de salvar o trabalho, mas fracassa juntamente com ele, e só poderá ser significativo para a maioria dos homens se o trabalho o for, de maneira que as próprias qualidades por nós procuradas no lazer terão maior probabilidade de se tornarem realidade se a ação política e social travar a batalha, em duas frentes, do trabalho-e-lazer”<sup>21</sup>.

A interdependência entre o tempo de trabalho e o tempo livre, fica ainda mais clara se levarmos em conta que “... o lazer constitui um fato social de alta importância, condicionado evidentemente pelo tipo de trabalho que, por sua vez, exerce uma influência sobre ele. Ambos formam um todo. O trabalho só será humano se permitir ou suscitar um lazer humano. Porém o lazer que não passar de uma simples evasão do trabalho, de uma fundamental falta de interesse pelos problemas técnicos e sociais do trabalho só será uma falsa solução dos problemas da Civilização Industrial. Não é possível também tratar separadamente e, cada um de seu lado, os problemas próprios do lazer e os que pertencem ao trabalho. Na verdade, a humanização do trabalho pelos valores do lazer é inseparável da humanização do lazer determinada pelos valores do trabalho ...”<sup>22</sup>.

## A ORDEM CAUSAL NO TEMPO

A visão funcionalista de tempo livre, imediatista e utilitarista, não considera a ordem causal no tempo ( a não ser no sentido de recuperação de forças ), não percebendo, portanto, o homem na sua totalidade.

Já na “Crítica da Razão Pura” de Kant, vamos encontrar a redução do tempo à ordem causal — “é lei necessária da nossa sensibilidade e, conseqüentemente, condição formal de todas as percepções, que o tempo anterior determine necessariamente o seguinte”. Retomando a análise do tempo como ordem causal Cassirer argumenta que “O organismo nunca está localizado num instante isolado. Em sua vida, os três modos do tempo — passado, presente e futuro — foram um todo que não pode

ser desagregado em elementos individuais ( ... ) Não podemos descrever o estado momentâneo de um organismo sem tomar em consideração sua história e sem relacioná-lo com um estado futuro, para o qual o presente é tão-somente um ponto de passagem''<sup>23</sup>. Nessa perspectiva analisa o conceito antropológico de memória e a dimensão do futuro. Segundo o autor, "não é preciso apenas que as impressões anteriores se repitam; é necessário também que sejam ordenadas, localizadas e relacionadas com diferentes pontos no tempo. Esta localização não é possível sem a concepção do tempo como um plano geral — como uma *ordem serial*, que compreende todos os acontecimentos individuais''<sup>24</sup>. A dimensão de futuro abordada por Cassirer considera que "em nossa consciência do tempo, o futuro é um elemento indispensável ( ... ) Vivemos muito mais de nossas dúvidas e temores, ansiedades e esperanças ligadas ao futuro, do que de nossas recordações ou de nossas experiências presentes''<sup>25</sup>.

Nessa perspectiva fica perfeitamente claro o entendimento da afirmação de Friedmann que "a insatisfação no trabalho, seja ela consciente ou não, exerce uma ação permanente e múltipla sobre a vida fora do trabalho, uma vez que se traduz por fenômenos de evasão para atividades laterais''<sup>26</sup>. Surge, assim, a conduta de matar o tempo, de se distrair de si próprio, do tédio e do vazio.

## O TEMPO É POLÍTICO

Para Cassirer "o espaço e o tempo são o arcabouço que sustenta toda a realidade. Não podemos conceber coisa alguma senão sob as condições de espaço e tempo''<sup>27</sup>. Henri Lefévre demonstrou que o espaço é político e ideológico''<sup>28</sup>. Retomando e analisando esta concepção, Regis de Moraes concebe o elemento político como "tudo aquilo que signifique o **uso do poder para instituir uma certa ordem de coisas ou para corroer uma ordem vigente''**<sup>29</sup>. Dessa forma e, nessa concepção, se o espaço é político, também o tempo é político. Retomemos o pensamento de Regis de Moraes: "Pensar no político é ( ... ) pensar no jogo do poder e nas **forças** que são utilizadas neste jogo. E, sempre que há um exercício de poder pela força, fica logo clara a realidade da existência de interesses contrários. Se todos tivessem os mesmos interesses haveria tal harmonia e comunhão que a disputa pelo poder e, portanto, o uso da força ficariam inteiramente sem razão''<sup>30</sup>.

A História tem demonstrado que a conquista crescente do tempo livre é uma vitória dos trabalhadores em suas reivindicações. Isso em todos os países. Na França, por exemplo, a diminuição das jornadas de trabalho foi conquistada pela classe operária. O sociólogo Dumazedier ao se referir a esse processo, descreve, também como "a diminuição da duração do trabalho iria desenvolver, aos poucos, na classe operária, uma aspiração pelo lazer, mais ampla e mais profunda''<sup>31</sup>. No Brasil, é a partir de

1930 que se passou a cuidar, sistematicamente, da elaboração de leis sociais protetoras do trabalho, incluindo o aumento do tempo liberado, mas "ao contrário do que procurou fazer entender toda máquina de propaganda estadonovista, a existência da legislação trabalhista deve ser vista como consequência das lutas operárias por melhores condições de trabalho. Tem, portanto, um caráter fundamental de conquista dos trabalhadores"<sup>32</sup>. Renato Requixa lembra que, nessa época, são registradas "diversas reivindicações dos trabalhadores urbanos, cujos motivos vamos encontrar, muitas vezes, na falta de cumprimento da legislação em vigor ( ... ) A situação se confirma quando, em 1933, representantes sindicais de diversos estados fazem 'A Marcha Proletária sobre o Catete', para que se cumprisse a lei de férias, a lei de oito horas etc."<sup>33</sup>.

Não apenas a obtenção, mas as possibilidades de utilização do tempo livre, são desigualmente distribuídas. Sempre tendo por base o fator econômico, encontramos uma série de variáveis que dificultam a aquisição do tempo livre e sua utilização produtiva. Entre elas podemos destacar o sexo e a faixa etária.

As mulheres que "trabalham fora" sofrem os mesmos efeitos negativos que os homens, no que diz respeito à alienação das ocupações modernas, com agravantes que se manifestam após o expediente. A divisão do trabalho doméstico, numa sociedade tipicamente patriarcal, é verificada como exceção. Além das jornadas de trabalho profissional, as mulheres cumprem novos expedientes, assumindo, por via de regra, a totalidade das tarefas do lar. A situação é particularmente grave após o casamento, devido às obrigações sociais e familiares dele decorrentes. As mulheres que ficam em casa, não sofrendo diretamente os efeitos nocivos da vida profissional atual, poderiam se posicionar melhor na ocupação do seu tempo livre. Mas, de fato, isso não ocorre. Normalmente são desinformadas e tendem a transferir para o âmbito doméstico as ansiedades vividas pelos homens no campo profissional<sup>34</sup>. A rotina doméstica, a preocupação com os filhos pequenos, a longa exposição aos veículos de comunicação de massa, podem fazer com que as mulheres se tornem "tão desinteressantes, que permanecerão prisioneiras psicológicas, mesmo quando removidos os empecilhos físicos e econômicos à sua mobilidade"<sup>35</sup>. Mesmo em se considerando as características do trabalho doméstico — a fluidez, as pequenas distrações, o bricolage etc., não são nada animadores os índices de tempo livre da mulher casada, que oscilam entre catorze e vinte e uma horas semanais<sup>36</sup>, isso numa realidade européia. No entanto, as reivindicações, nesse sentido, são crescentes: "A mulher já não aceita mais ser somente mãe, como vinha sendo até agora. Ela passa a aspirar a uma vida mais pessoal, a ter tempo entre seu dever de esposa, seu dever de mãe, o dever institucionalmente dado a ela. Pretende ter um tempo, com o qual ela fará o que quiser, o que ela gosta de fazer, um tempo dirigido por ela mesma"<sup>37</sup>.

Assim, não somente os trabalhadores reivindicam mais tempo livre. Existe um movimento que se percebe em vários setores da população, para não somente obter, mas também defender o tempo livre em todas as fases da vida. "É claro que a juventude é quem mais reivindica, não só a juventude da classe média ou rica, mas também a juventude popular. Aquela que cada vez menos aceita a vida no interior da família, sob a tutela familiar, sob a tutela escolar. Essa juventude deseja ter o seu tempo livre dirigido por ela mesma, com atividades cada vez mais ruidosas e incertas que criam, é claro, muitos problemas à cidade moderna"<sup>38</sup>. No entanto, o tempo livre dessa população jovem é desigual. Baseado em dados oficiais no censo, Renato Requiça afirma que "... os jovens brasileiros têm seu tempo livre cotidiano afetado quantitativa e qualitativamente por uma série de fatores. Quantitativamente, pelo ingresso precoce no mercado de trabalho. Qualitativamente, pela experiência recente de padrões culturais tradicionais conflitivos com os modernos padrões de lazer urbano, ou pela forte incidência de analfabetismo e de evasão escolar"<sup>39</sup>.

Entre as crianças, que teoricamente deveriam dispor de muito tempo livre produtivo, afetado apenas pela obrigatoriedade do trabalho escolar, a situação real não é nada estimulante, não apenas entre as de famílias de renda baixa, mas também entre as pertencentes às classes média e alta<sup>40</sup>. A situação não é modificada, sobretudo para as classes mais baixas, nem mesmo no tempo de férias escolares. Estas, sua falta de sentido e improdutividade são apresentadas e analisadas por Cléa Nudelman e Maria Célia Malta Campos, da Revista da ANDE, numa região da periferia de São Paulo, constatando-se que as famílias não possuem meios para programar as férias das crianças e, por suas dificuldades econômicas, "nem sabem o significado real da palavra férias. Os pais, quando trabalham, geralmente recebem as férias em dinheiro o que é ilegal pela legislação do trabalho. Quando obrigados a tirar férias, o máximo que conseguem é ir até o bar mais próximo da casa, ou então ficam a maior parte do tempo dentro dela. E as férias do trabalhador nem sempre coincidem com as férias escolares. Assim, as crianças das chamadas classes menos abastadas começam a formar o seu conceito de férias a partir da sua casa. Ou seja, a não existência dessa palavra no contexto de sua vida"<sup>41</sup>. O fato é particularmente grave, sobretudo se considerado na perspectiva de tempo já abordada por Cassirer, ou seja em termos de ordem serial.

Comparando a situação de alunos e professores no tocante às férias, as autoras do estudo "Férias? um pesadelo" não vêem grandes diferenças e argumentam que: "Férias mais prolongadas podem ser verdadeiras para uma parte dos professores. Mas há muitos que por não terem direito a contratos regulares de trabalho sequer têm férias remuneradas (...). E mesmo para aqueles que poderiam usufruir de férias para o lazer e a descontração, muitas vezes elas não têm essa conotação. As condições

de trabalho são tais que a interrupção das aulas é esperada como a única tábua de salvação que permite “esquecer” as tensões e frustrações de um trabalho sem sentido”<sup>42</sup>.

E o que poderia ser dito a respeito da chamada terceira idade, ou seja, aquela faixa etária que já conquistou o direito a um tempo livre permanente. Recorramos ao gerontólogo Marcelo Salgado. Para ele “conquistada a aposentadoria, introduz-se permanentemente a circunstância do tempo livre maior, pela inexistência do tempo dedicado ao trabalho profissional. Passa a existir, portanto, a necessidade de ocupação desse tempo de uma forma gratificante. É quando surge a oportunidade do lazer”<sup>43</sup>. “Todavia, muito embora seja comum a afirmação de que o tempo da aposentadoria se identifica com um tempo de lazer, tal não acontece”<sup>44</sup>. O autor argumenta que numerosas pesquisas levadas a efeito tanto na Europa quanto nos Estados Unidos atestaram que os idosos são “... os que menos freqüentam equipamentos ou participam de atividades de lazer”<sup>45</sup>. Pode-se atribuir o fato a questões econômicas, ou de saúde, mas, ainda segundo Marcelo, “... mesmo para aqueles cujas condições de saúde e econômicas são boas, o impacto com a parada do trabalho profissional determina grande relutância em assumir uma vida de lazer. Os idosos de hoje, provavelmente por terem participado de um tipo de cultura que tendia à supervalorização do trabalho como maior expressão humana, entendem o lazer como uma atitude improdutiva, certamente ligada ao ócio”<sup>46</sup>. Talvez o fato possa ser melhor compreendido se nos reportamos ao conceito de memória antropológica de Cassirer, já abordado anteriormente.

Se considerarmos que a obtenção e o uso do tempo livre é político, teremos que colocar em dúvida o raciocínio da hierarquização das ações, que privilegia o aspecto econômico, colocando como prioridade o aumento de renda, para que somente depois a ação se volte ao plano cultural. É necessária toda uma política cultural que se norteie por valores de democratização, procurando aliar a qualidade à quantidade do tempo livre. “... Quando se fala em democracia cultural, não se quer obscurecer a importância da democracia econômica ou da democracia política, já que todos os aspectos estão interligados. O que se pretende dizer é que o acesso da totalidade da população à totalidade dos bens culturais é um sonho possível, somente se, aos benefícios da melhoria econômica, e da maior participação política, acrescentarmos uma ação cultural específica”<sup>47</sup>.

## TEMPO LIVRE E SUBDESENVOLVIMENTO

É fácil imaginar as reações negativas relativas ao estudo do tempo livre, do lazer, num país subdesenvolvido, com problemas de desemprego e subemprego. “Mais do que a excessiva simplificação do conceito de lazer — normalmente restrito à sua função de entretenimento inconse-

qüente — cabe levantar que o tema no Brasil não foi colocado como resposta ou em consequência do trabalho profissional, como ocorreu nas sociedades industrializadas, e sim como resposta às precárias condições da vida urbana. ( ... ) Na primeira ocasião em que o tema foi discutido por um grupo de estudiosos e homens de ação, o **Seminário sobre o Lazer** apresentava justamente como subtítulo **Perspectivas para uma cidade que trabalha** e, em sua palestra de abertura, Renato Requixa justificava a colocação do tema no Brasil pela problemática de nossas metrópoles, similar do ponto de vista do lazer à de grandes cidades de centros mais avançados<sup>48</sup>. Dumazedier, em sua palestra “Lazer nas sociedades em desenvolvimento”, proferida no 1º Encontro Nacional sobre o Lazer, realizado no Rio de Janeiro em 1975, chamava a atenção para o problema de uma política de lazer “numa sociedade em vias de desenvolvimento ou, melhor ainda, numa sociedade em que parte já atingiu um desenvolvimento industrial e a outra não”.<sup>49</sup>

Diversas barreiras se impõem ao lazer pela ideologia do desenvolvimento, condenando políticas efetivas nessa área, em países subdesenvolvidos. Nessa perspectiva, podemos distinguir, no Brasil, duas correntes de pensamento: Uma primeira corrente, baseada sobretudo na cultura da pobreza ( Oscar Lewis ) e na teoria das necessidades prioritárias ( Maslow ), concebe o lazer como algo a ser considerado apenas para as classes sociais privilegiadas, que já satisfizeram suas necessidades básicas de saúde, alimentação e habitação. Observa ainda que, uma vez numa situação de privação sócio-econômica, as camadas pobres da população vivenciam outra cultura, sendo prioritária a ação que as faça superar a condição de pobreza, para que só depois se pense nos problemas relativos ao lazer. A segunda corrente, que não se baseia em nenhuma teoria conhecida, defende o estabelecimento de prioridades para o desenvolvimento, com a concentração de recursos em áreas básicas que possibilitem impulsos em outras áreas, para que se atinja, assim, o crescimento econômico. Apóia-se, pois, numa tecnocracia que confunde desenvolvimento com crescimento econômico<sup>50</sup>. É fácil perceber as influências negativas dessas ideologias ao estabelecimento de políticas que visem a democratização das atividades de lazer, do tempo livre, principalmente em países subdesenvolvidos. O raciocínio lógico, quanto à primeira corrente, é que não seria justo o estabelecimento de programas e o desenvolvimento de esforços numa área que interessa apenas a uma pequena minoria da população. A segunda corrente, confundindo crescimento econômico com desenvolvimento, coloca aquele como base para a eleição das prioridades de ação.

Ao abordar a questão do tempo livre em países subdesenvolvidos, Dumazedier, introduz, em sua análise, outra categoria de tempo, o tempo-desocupado. Para ele “O tempo desocupado é flutuante, é um tempo que tem tendência a estagnar, sem progresso. É um tempo de espera, que não é produzido pela produtividade de um sistema econômico; diria

que é um tempo esquecido por ele, porque as forças produtivas, as máquinas, os capitais, não são bastante fortes para mobilizar a mão-de-obra não-qualificada e sem profissão definida<sup>51</sup>. O pensamento liberal concebe o tempo desocupado como consequência natural da lei econômica, devendo parte da população ser sacrificada em detrimento da outra.

Este tempo desocupado pode provocar resultados falaciosos em pesquisas do tipo orçamento/tempo. Através de comparação entre pesquisas desse tipo realizadas no Brasil e em outros países, leva a resultados surpreendentes, como o de que o "tempo gasto com trabalho/condução é menor no Brasil em minutos/dia, do que nos Estados Unidos ou na União Soviética<sup>52</sup>. No entanto os dados do último censo, demonstram que "de cada dois brasileiros com mais de 10 anos de idade, um trabalha. E, dos quase 43,8 milhões de pessoas ocupadas na construção do Produto Interno Bruto ( PIB ), 12,3 milhões ou quase um terço do total, trabalham mais de 48 horas por semana. Superam, nesse esforço, o limite máximo de oito horas diárias fixadas pelos padrões internacionais e endossado, no Brasil, pela Consolidação das Leis do Trabalho, a CLT"<sup>53</sup>.

Luís Otávio de Lima Camargo comenta, quanto às pesquisas de orçamento tempo, que "Há quem veja nessas tabelas um país folgazão, mas o que eu vejo basicamente é um país que não dá trabalho para todos, trabalho seguro, regulamentado por vínculos. Comparar horas gastas com o trabalho com a Alemanha Ocidental, por exemplo, é perigoso, porque lá há uma distribuição mais igualitária de trabalho, entre homens e mulheres, jovens e idosos. No Brasil ocorre que está embutida nas pesquisas toda a juventude que não trabalha e não é tida como desempregada, muitos só começam aos 25 anos, depois de formados. Os que começam aos 10 anos estão pagando por esses, em termos de estatísticas"<sup>54</sup>. Nos países subdesenvolvidos as estatísticas podem camuflar dados, como homens trabalhando no lugar de outros homens, mulheres, jovens e idosos<sup>55</sup>.

A problemática política da obtenção e do uso do tempo livre é portanto agravada. Analisando a situação do povo norte-americano, Max Kaplan constata "preferência cada vez maior pela obtenção e utilização de tempo livre — fins de semana mais longos, férias, licenças, aposentadoria mais cedo" — e que "no sentido mais amplo, as massas americanas têm-se mostrado cada vez mais dispostas à aquisição de mais tempo para satisfazerem seus interesses, além de mais habilidosas na aquisição de interesses que exigem maior volume de tempo"<sup>56</sup>. No Brasil, uma pesquisa que tinha por objetivo descobrir se a aspiração de trabalhar menos horas mesmo ganhando menos é forte entre nós, como já o é em outros países, não constatou esta tendência<sup>57</sup>.

Renato Requixa afirma que "é errôneo imaginar que a diminuição exclusiva do número de horas de trabalho poderia provocar a ampliação do tempo de lazer". Prossegue o autor: "O que imaginamos é a

criação efetiva de mais tempo livre, continuando ou não com o mesmo número de horas de trabalho”, sugerindo uma reordenação do tempo. “A palavra reordenação, aplicada ao tempo, indiscutivelmente ordenado, por sua própria natureza, indica a necessidade de nova ordenação, de novos arranjos. A finalidade primeira e única dessa reordenação é ampliar ou, conforme as possibilidades, criar mais tempo livre”<sup>58</sup>.

Ainda dentro do tema: “tempo livre e subdesenvolvimento”, Dumazedier analisa a interdependência entre o lazer e as outras esferas da vida, estabelecendo uma visão de conjunto: “Pensamos, no entanto, que de agora em diante, com maior ou menor intensidade, o problema do lazer estará presente no conjunto da civilização industrial, independente do grau de desenvolvimento técnico e do tipo de estrutura social da sociedade em questão. Não somente estará presente, como reagirá sobre outros problemas de ordem econômica, social e cultural, sofrendo simultaneamente sua influência. Aqueles que não lhe conferem a devida importância comprometem a solução dos problemas adiante citados”<sup>59</sup>.

Concluindo, o verdadeiro encaminhamento para a ocupação do novo tempo, com atitudes e atividades que contribuam para o desenvolvimento pessoal e social, está em contradição com a visão funcionalista do lazer e também com a lógica das sociedades de consumo, sobre o que significa vencer na vida. “Se nos cabe educar para o lazer, será necessário modificar muitos dos nossos valores básicos. Será preciso rever nossas idéias sobre o que constitui sucesso na vida. (...) Teremos de buscar mais tempo não para produzir, mas para melhor viver a vida”<sup>60</sup>. Assim, não ignoro a influência das classes, mas não a coloco como força universal — considero também a influência da ação cultural do novo tempo sobre a estratificação social. Subordinando-se a critérios reducionistas da análise estritamente economicista, pode-se cair num novo tipo de idealismo — num imobilismo justificado pela ausência de um quadro de referência ideal.

Voltando à canção em epígrafe, reafirmo a crença de que apesar da fadiga, da injustiça, dos perigos e dos enganos, o novo tempo, constitui um tempo de mudança, um canal possível para a construção da nova cultura, qualquer que seja a ordem social dominante.

## BIBLIOGRAFIA

- BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. Petrópolis, Vozes, 1978. 180 pp.
- CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Lazer e Desenvolvimento Urbano**. *Boletim*, Rio de Janeiro, CBCISS, 1980. 158: 2 — 22.

- \_\_\_\_\_ **Relações entre Renda e Lazer.** São Paulo, SESC, s.d.
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica.** São Paulo, Mestre Jou, 1977, 378 pp.
- CELAZER, Lazer e Trabalho. **Resumo de Pesquisas.** São Paulo, SESC, s/d.
- DUMAZEDIER, Joffre. **Lazer e Cultura Popular.** São Paulo, Perspectiva, 1973. 333 pp.
- \_\_\_\_\_ **Valores e Conteúdos Culturais do Lazer.** São Paulo, SESC, 1980. 180 pp.
- \_\_\_\_\_ **Questionamento teórico do Lazer.** Porto Alegre, CELAR, s.d. 73 pp.
- \_\_\_\_\_ **A Revolução Cultural do Lazer nos Centros Urbanos. Cadernos de Lazer.** São Paulo, SESC/Brasiliense, 1977. 1: 43 – 52.
- \_\_\_\_\_ **Lazer nas Sociedades em Desenvolvimento. Anais do Primeiro Encontro Nacional sobre o Lazer.** Rio de Janeiro, SESC, 1975. 42: 49.
- FOLHA DE SÃO PAULO. O Tempo Livre do Brasileiro. **Folhetim.** São Paulo, 18/out./1981: 11.
- FOURASTIÉ, J. **Des loisirs: pour quoi faire ?.** Casterman, 1970.
- FRIEDMANN, Georges. **O Trabalho em migalhas – especialização e lazers.** São Paulo, Perspectiva, 1972. 283 pp.
- FROMM, Erich. **Psicanálise da Sociedade Contemporânea.** Rio de Janeiro, Zahar, 1970. 347 pp.
- GRAZIA, S. de. **Of time, work and Leisure,** New York, The Twentieth Century Found, 1962. 559 pp.
- IGLÉSIAS, Francisco. **A revolução Industrial.** São Paulo, Brasiliense, 1982, 114 pp.
- KAPLAN, M. **Theorie and practice of leisure.** Prentice Hall, 1975.
- \_\_\_\_\_ **Lazer nos Estados Unidos. Cadernos de Lazer.** São Paulo, SESC/Brasiliense, 1978. 3: 7 – 15.
- LANFANT, M. F. **Les théories du Loisir.** Paris, PUF, 1972, 254 pp.
- MEDEIROS, Ethel Bauzer. **Educação para o lazer. Boletim,** Rio de Janeiro, SESC, 1980. 3: 37 – 54.
- MORAIS, Regis de. **Construção Social da Enfermidade,** São Paulo, Cortez & Moraes, 1978. 199 pp.

- \_\_\_\_\_ **O que é violência urbana.** São Paulo, Brasiliense, 1981, 113 pp.
- NADLER, Maria Sílvia Duarte. A herança de Vargas: um presente de grego. *Diário do Povo* — Campinas, 28/jan./79, p. 4.
- NUDELMAN, Clea e CAMPOS, Maria Célia Malta. Férias um pesadelo ANDE. São Paulo, Associação Nacional de Educação, 3, 1982, pp. 12 — 20.
- PARKER, Stanley. **A Sociologia do Lazer.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978. 184 pp.
- PAPPENHEIM, Fritz. **A Alienação do homem moderno.** São Paulo, Brasiliense, 1967. 110 pp.
- REQUIXA, Renato. **Sugestões de Diretrizes para uma política nacional de Lazer.** São Paulo, SESC, 1980. 103 pp.
- \_\_\_\_\_ **O Lazer no Brasil.** São Paulo, Brasiliense, 1977, 111 pp.
- \_\_\_\_\_ Juventude e tempo livre em países em desenvolvimento. *Boletim.* Rio de Janeiro, SESC, 1, 1980. 7 a 22 pp.
- RIESMAN, David. **A Multidão Solitária — um estudo da mudança do Caráter americano.** São Paulo, Perspectiva, 1971. 390 pp.
- ROLIM, Liz Cintra. **Relação entre o processo educativo e o fenômeno lazer considerado como fator de desenvolvimento e realização da pessoa humana.** Porto Alegre, PUC-RS, 1978, 176 pp.
- RUSSEL, Bertrand. **Elogio do Lazer.** Rio de Janeiro, Zahar, 1977. 193 pp.
- SALGADO, Marcelo Antonio. **Velhice, uma nova questão social.** São Paulo, SESC. 1980. 124 pp.
- VEJA. Macunaíma dá duro. São Paulo, Editora Abril, nº 710, 14/abril/82, pp. 52 a 56.

#### NOTAS:

- (1) RIESMAN, D. "A Multidão Solitária"; KAPLAN, M. "Theorie and practice of leisure".
- (2) FOURASTIÉ, J. "Des loisirs: pour quoi faire ?"
- (3) DUMAZEDIER, J. "Questionamento Teórico do Lazer".
- (4) PARKER, Stanley. "A Sociologia do Lazer", p. 20.
- (5) *Ibid.*, p. 21.
- (6) LANFANT, M. F. "Les théories du Loisir"; GAZIA, S. de "Of time, work and Leisure".
- (7) DUMAZEDIER, *op. cit.* p. 18.
- (8) CASSIRER, Ernst "Antropologia Filosófica" p. 76.
- (9) ROLIM, Liz Cintra "Relação entre o processo educativo e o fenômeno lazer..." p. 41.
- (10) DUMAZEDIER, J., *op. cit.* pp. 25 — 26.

- (11) REQUIXA, Renato "O Lazer no Brasil" p. 28.
- (12) FRIEDMANN, G. "O Trabalho em Migalhas" p. 162.
- (13) Ibid., p. 163.
- (14) FROM, E. "Psicanálise da Sociedade Contemporânea" p. 19.
- (15) PAPPENHEIM, F. "A Alienação do Homem moderno" pp. 23 — 24.
- (16) Ibid., p. 24.
- (17) IGLÉSIAS, F. "A Revolução Industrial" p. 89.
- (18) RUSSEL, B. "Elogio do Lazer" p. 22.
- (19) BOSI, E. "Cultura de Massa e Cultura Popular" p. 76.
- (20) RIESMAN, D. "A Multidão Solitária", p. 59.
- (21) Ibid., p. 60.
- (22) DUMAZEDIER, J. "Lazer e Cultura Popular", p. 110.
- (23) CASSIRER, op. cit., p. 87.
- (24) Ibid., p. 88.
- (25) Ibid., p. 92.
- (26) FRIEDMANN, op. cit., p. 169.
- (27) CASSIRER., op. cit., p. 75.
- (28) MORAIS, Regis de "Construção Social da Enfermidade", p. 77.
- (29) MORAIS, Regis de "O que é violência urbana", p. 28.
- (30) Ibid., pp. 28 — 29.
- (31) DUMAZEDIER, J. "Lazer e Cultura Popular" p. 57.
- (32) NADLER, Maria Sílvia Duarte. "A Herança de Vargas: um presente de grego".
- (33) REQUIXA, R. op. cit., p. 30.
- (34) RIESMAN, D. op. cit., p. 352.
- (35) Ibid., p. 352.
- (36) DUMAZEDIER, J. "Lazer e Cultura Popular", p. 118.
- (37) DUMAZEDIER, J. "A Revolução Cultural do Lazer nos Centros Urbanos — o caso específico dos países em desenvolvimento".
- (38) Ibid.
- (39) REQUIXA, R. "Juventude e tempo livre em países em desenvolvimento".
- (40) MORAIS, Regis de "O que é Violência Urbana" pp. 61 — 77.
- (41) NUDELMAN, Clea e CAMPOS, Maria Célia Malta "Férias um pesadelo" e "da transformação do pesadelo em bons sonhos".
- (42) Ibid.
- (43) SALGADO, Marcelo A. "Velhice, uma nova questão social", p. 63.
- (44) Ibid., p. 65.
- (45) Ibid., p. 65.
- (46) Ibid., pp. 65 — 66.
- (47) CAMARGO, Luiz Otávio de Lima. "Relações entre Renda e Lazer".
- (48) CAMARGO, Luiz Otávio de Lima. "Lazer e Desenvolvimento Urbano, p. 10.
- (49) DUMAZEDIER, J. "Lazer nas sociedades em desenvolvimento".
- (50) CAMARGO, Luiz Otávio de Lima. "Lazer e Desenvolvimento Urbano", pp. 11 a 18.
- (51) DUMAZEDIER, J. "Valores e conteúdos Culturais do Lazer", p. 23.
- (52) FOLHA DE SÃO PAULO, "O Tempo Livre do Brasileiro", Folhetim, p. 11.
- (53) VEJA, "Macunaíma dá duro" p. 52.
- (54) FOLHA DE SÃO PAULO, "O Tempo Livre do Brasileiro", Folhetim, p. 11.
- (55) Ibidem.
- (56) KAPLAN, M. "Lazer nos Estados Unidos".
- (57) CELAZER — "Lazer e Trabalho", pesquisa realizada pelo SESC de São Paulo, com pessoas de 18 anos ou mais, que trabalham como empregados, residentes nos municípios de São Paulo, Santo André, São Bernardo, São Caetano, Diadema, Osasco e Guarulhos.
- (58) REQUIXA, R. "Sugestões de Diretrizes para uma política Nacional de Lazer", p. 87.
- (59) DUMAZEDIER, J. "Lazer e Cultura Popular", p. 274.
- (60) Charles K. Brightbill, apud MEDEIROS, Ethel Bauzer, "Educação para o Lazer".

## O ESPAÇO DAS ESTÓRIAS EM QUADRINHOS NA SOCIEDADE MODERNA

**Nair Leme Fobé**

Pontifícia Universidade Católica de  
Campinas

"A grande mágoa de minha vida é nunca ter  
feito quadrinhos".

( Picasso. )

O estudo dos meios de comunicação de massas, os denominados "mass media", já adentrou as Universidades, quer nos departamentos de Comunicações, quer nos de Estudos Sociais ou de Letras. É um assunto que não pode ser evitado, tendo sido cunhado com o nome mais eufemístico de "Cultura de Massas". Vem merecendo estudos sérios e uma reflexão deve ser feita a fim de se precisar o contexto cultural onde se dá tal fenômeno.

Tal reflexão pode partir de duas perguntas basilares:

1. Em que consiste a cultura de massas ?
2. Qual o tipo de realidade em que ela se dá ?

Os autores dos "Mass Média" não são do povo mas escrevem para ele, a mandato de uma classe que os usa para divulgar idéias que são de seu interesse sejam divulgadas. Sua temática é de evasão, assegurando uma passividade por parte de seu consumidor, que passa a se satisfazer com o viver a ele apresentado e do qual participa de forma vicária. Essa passividade se ajusta à manutenção de uma situação controlável e seu consumo fica socialmente demarcado. Essa cultura de massas não pode ser confundida com a cultura de origem popular que tem suas manifestações, por exemplo, nas tradicionais festas populares que guardam e observam um ritual partilhado por todos, no folhetim ou na literatura de cordel, típica do nordeste brasileiro. Ambas essas culturas foram recentemente apanhadas nas malhas da industrialização, mas a cultura popular continua sendo produto do povo para o povo.

O homem, como ser de comunicação, sempre tem buscado formas de atingir o outro, de dizer de si e do mundo, e tem procurado, em seu contexto, as melhores formas para essa expressão. Começou com as primeiras pinturas nas cavernas, antes de desenvolver uma linguagem verbalizada sintaticamente. O homem moderno urbano, passa a ter uma

realidade bem diferente daquela das épocas anteriores: seu trabalho é separado do seu lar e do seu lazer; vê-se envolvido por uma gama multiforme e multiestimulante de acontecimentos, os quais, entendidos como um conjunto, são vivenciados concomitantemente. Sua percepção de mundo é simultânea e precisa ser expressa por veículos que apreendam e digam essa simultaneidade. Como a palavra se manifesta de forma sucessiva, surge a necessidade dos meios de comunicação que melhor incorporem e expressem essa nova percepção do real. É, pois, no nosso século, principalmente, após a segunda guerra mundial, que a comunicação deixa de ser essencialmente verbal escrita, para se tornar multidirecional. Laonte Klawa e Haron Coben dizem que, nesse contexto, a cultura vai servir

“Contraditoriamente a dois senhores: à consciência e à alienação, ao conhecimento e à fetichização da realidade; ela é criativa e também paralisadora. É nessa dialética que se debate e cresce a cultura de massas.” ( In **Shazam**, 1977, p. 103 )

David Riesman ( 1965 ) apresenta três tipos psicossociais que podem ser úteis como índice para a compreensão do tipo de ajuste psicossocial que envolve a cultura de massas:

1. **O tipo dirigido pela tradição** ( Tradition-directed ) que aparece em sociedades de ampla estaticidade, como na China ou Índia dos séculos passados e em certas regiões como o norte e nordeste brasileiros, regiões essas que são pouco sujeitas a transformações devido à sua própria natureza. Nesses lugares as normas sociais são fortemente conformistas, com papéis previstos e aceitos sem discussão por todos os membros de grupo social. É a época correspondente a uma estrutura pré-capitalista, onde a comunicação se dá diretamente;
2. **O tipo autodirigido** ( inner-directed ) , que surge na época da construção do espírito capitalista, remontando a Renascimento e vindo até o século passado. É uma época marcada por maior mobilidade pessoal, acumulação de capital, por uma expansão quase constante, expansão esta que tanto se caracteriza pela produção de bens e pessoas ( expansão intensiva ), como pela exploração de terras, colonização e imperialismo ( expansão extensiva ). A criança, nesse tipo de sociedade, assimila dos mais velhos a direção que deve seguir, direção essa colocada a priori e inquestionada. Cabe ao indivíduo o desempenho de um elenco de tarefas que vão ajustá-lo social e psicologicamente. Há, no entanto, maior flexibilidade, a fim de permitir o ajustamento numa sociedade que se caracteriza pela mobilidade social. Enquanto, numa sociedade “laissez-faire”, o indivíduo adquire certas características como desconfiança, firmeza e argúcia para enfrentar o demônio incorporado pelo outro, numa sociedade autodirigida, o indivíduo se vê desarmado ante o demônio que agora está recalçado no seu íntimo e

contra o qual a solução talvez esteja nos manicômios. Agora os mecanismos auto-impostos têm que ser mais rígidos e o indivíduo autodirigido vai aprender que sua segurança está condicionada à concorrência e à poupança. **Poupar** é a palavra-chave; tem que poupar para não perder a posição que adquiriu numa sociedade de concorrência contínua;

### 3. O tipo heterodirigido ( other-directed ), que segundo Umberto Eco é

“Um homem que vive numa comunidade de alto nível tecnológico e particular estrutura social e econômica... e a que constantemente se sugere... o que deve desejar e como obtê-lo segundo certos sinais pré-fabricados que o isentam de projetar **porcosamente** e responsabilmente” ( grifos do autor ).

( 1976, p. 261 )

Sua presença se faz notar após a segunda Revolução Industrial e supõe a existência de veículos de massa e uma sociedade de consumo. Sua fonte de direção está nos “mass média”, implantada desde cedo e a qual fica subjacente a todos os seus atos.

Se o autodirigido é um ser de poupança, o heterodirigido é um ser de consumo.

Segundo Luiz Costa Lima ( 1978 ), numa sociedade heterodirigida não há produtos nobres, mas é preciso, para que haja uma diferenciação social, produtos com toques nobres; a pessoa passa a ser diferente não pelo produto que usa, mas pelo toque que distingue esse produto, das imitações. Surge, então, a propaganda que vai institucionalizar tal diferenciação, cercando o produto de “valores” que são imprescindíveis, se o indivíduo quiser pertencer a uma camada social privilegiada. A realização social passa a ser condicionada pelos valores veiculados pela propaganda, a chamada poética do século vinte.

É nesse contexto que surgem os meios de comunicação de massas, os quais vão ser manipulados pelos grupos que detêm o poder e utilizam todas as armas ao seu alcance para atingir o público, conformando-o a um modelo social e econômico de seu interesse. O gosto estético fica também sob controle, levando à sua padronização e conseqüente deteriorização. As pessoas lêem mais, já que os livros e as revistas se tornaram mais baratos e, no entanto, compreendem menos, já que sua capacidade crítica vem sendo aniquilada.

A estória em quadrinhos deve ser entendida como um produto típico da cultura de massas ou especificamente da cultura jornalística.

Cinema e quadrinhos surgiram da preocupação de movimento, característica do mundo pós-guerra, onde tudo deve-se mover, concorrer, consumir espaços, ganhar tempo, formar um conjunto e uma seqüência.

Cada quadrinho ganha sentido depois de seu antecedente e a ação contínua estabelece a ligação entre os enquadramentos. O tempo se torna fundamental para a organização dos acontecimentos. O leitor se engaja na leitura, deixa de ser um participante passivo e começa a viver a ação, volta à mesma revista várias vezes, faz diferentes leituras.

As histórias em quadrinhos podem contar com os mais diversos leitores; desde a criança que nelas encontram um momento lúdico, até os estudiosos da linguagem, que nelas encontram material para pesquisas de ordem literária ou social ou psicológica ou pedagógica. Assim também as diferentes histórias propõem diferentes abordagens, como, por exemplo, ao lermos "Peanuts", o mundo do Minduim, vamos entrar em contato com uma visão sombria de um mundo caótico; se preferirmos "Tintin", teremos uma visão colonizadora, ou uma visão antiimperialista, em "Asterix", ou o humor paródico da revista "Mad". Os próprios personagens, às vezes, vêm-se a si mesmos e a situação em que estão inseridos e, então, interferem no fluxo da história, tirando a caneta da mão de seu criador e o interrogam e o obrigam a mudar o rumo da narrativa, provocando um distanciamento brechtiano, lembrando sua posição numa realidade ilusória. Podemos, portanto, fazer vários tipos de leitura:

1. para detectar o percurso das histórias em quadrinhos ao longo da história, obtendo uma visão diacrônica que ilumine uma abordagem sincrônica do assunto;
2. para verificar a possibilidade de seu uso como recurso pedagógico;
3. para medir sua potencialidade como recurso ideológico de uma classe detentora de poder;
4. para verificar os mecanismos psicológicos impregnados na estrutura dos quadrinhos.

Qualquer que seja a leitura feita, estaremos refletindo sobre um produto que diz uma realidade que o estimulou e sobre uma sociedade onde está inserido e que o consumirá.

#### BIBLIOGRAFIA

- ECO, Humberto — **Apocalípticos e Integrados**, Ed. Perspectiva, 1976.
- LIMA, Luiz Costa — **Teoria da Cultura de Massa**, Paz e Terra, 1972.
- MARTINS, José de Souza — **Sobre o Modo Capitalista de Pensar** Ed. Hucita, 1978.
- MOYA, Álvaro — **Shazam !**, Ed. Perspectiva, 1977.
- RIESMAN, David — **The Lonely Crowd**, Yale University Press, New Haven, 1965.

## LAUTRÉAMONT: A REESCRITURA DOS "CANTOS DE MALDOROR"

Joaquim Brasil Fontes

Pontifícia Universidade Católica de  
Campinas

## OS GROUS

Turbatis versus nec litera tota volabit  
Unam perdidideris si Palamedis avem \*

Martial, XIII, 75

## DUCASSE/LAUTRÉAMONT

Em outubro de 1869, o **Boletim Trimestral das Publicações Proibidas na França e Impressas no Estrangeiro** — órgão oficial de censura literária — fazia referência a um estranho livro, editado no verão daquele mesmo ano, em Bruxelas:

"OS CANTOS DE MALDOROR, pelo Conde de Lautréamont. Cantos I, II, III, IV, V, VI). Paris, em todas as livrarias; Bruxelas, imp. Lacroix et Verboeckhoven; 1869, in-8º, 332 p. )

"Já não existem maniqueus", dizia Pangloss. "Eu sou maniqueu", respondia Martin. O autor deste livro não pertence a espécie menos rara. Como Baudelaire, como Flaubert, ele acredita que a expressão estética do mal implica a mais forte apetição do bem, a mais alta moralidade. O senhor Isidore Ducasse (tivemos a curiosidade de procurar saber seu verdadeiro nome) errou ao não imprimir na França os **Cantos de Maldoror**. Não teria escapado ao sacramento da Sexta Câmara.<sup>1</sup>

A referência a Baudelaire e a Flaubert — processados em 1857 por crime de ultraje à moral pública — visa a chamar a atenção sobre um livro perturbador e perigoso. No fim deste mesmo boletim, após a resenha de outras obras, aparece uma nota curta: "o impressor recusou-se, no momento de colocá-los à venda, a entregar os **Cantos de Maldoror**, anunciados no número 10 do presente boletim." Um ano depois, Isidore

(\*) Lançarás a desordem sobre a linha ( sobre o verso ), e a letra ( o delta ) não voará íntegra/Se dela retirares uma só das aves de Palamedes.

Lucien Ducasse — nascido em 1846, em Montevidéu, morre anônimo numa Paris ameaçada pelos exércitos prussianos, pela peste e pelos gritos que prenunciam a Comuna.

O corpo de Isidore Ducasse é inumado no Cimetière du Nord, hoje coberto por uma via pública. Quase todos os traços de sua breve passagem pela vida parece terem sido apagados; restam-nos algumas datas, uma certidão de nascimento, um atestado de óbito, referências em papéis de liceus de província. Somente há alguns anos, descobriu-se um retrato seu: durante mais de um século, Isidore Ducasse foi um nome sem rosto; nome ocultado pelo pseudônimo de Lautréamont; rosto escondido pela máscara da personagem Maldoror. Após a morte obscura do poeta, os **Cantos** serão rapidamente esquecidos, até que os surrealistas os venham ressuscitar, na década dos 20.

É verdade que o livro teve, nesse período de existência “subterrânea”, que vai da morte do autor à sua “redescoberta”, admiradores apaixonados. Os simbolistas o praticaram e Jarry foi por ele influenciado. É com os surrealistas, contudo, que os **Cantos de Maldoror** entram definitivamente na História da Literatura. Um texto que deseja ser lido como a imagem invertida da tradição cultural do ocidente penetra no espaço da literatura “oficial” pelas mãos daqueles que a pretendiam dinamitar: um, entre os muitos paradoxos que cercam a obra do Conde de Lautréamont.

### MALDOROR PALIMPSESTO

A história da elaboração do livro é, porém, tão curiosa quanto a de sua redescoberta:

Em agosto de 1868 aparecia, sem nome de autor, o **Canto I** de Maldoror. Tratava-se de uma bochura de trinta e duas páginas, contendo quatorze estrofes, em prosa poética. As de número 11, 12 e 13 destoavam do conjunto, de um ponto de vista retórico, por estarem redigidas sob a forma de cenas teatrais, irrompendo, como pequenos dramas, num **continuum** discursivo assumido pela voz de um Recitante. O que não deixou de assinalar a crítica, aliás elogiosa, publicada no jornal **La Jeunesse**:

“Apesar de seus defeitos, que são muitos: a incorreção do estilo, a confusão dos quadros, esta obra, acreditamos, não será confundida com as outras publicações do dia: sua originalidade incomum é garantia disso.”<sup>2</sup>

Não sabemos que fatores levaram Ducasse a retornar e a reescrever, duas vezes, o **Canto I**, É possível que uma de suas preocupações tenha sido levantar as “incorreções” e “confusões” do texto: o **Canto I**

reaparece, com pequenas modificações e ainda sem nome de autor, em janeiro de 1869, numa obra coletiva. No verão do mesmo ano, inteiramente modificado, incorpora-se ao conjunto dos **Cantos de Maldoror** assinados pelo Conde de Lautrèamont.

Entre 1868 e 1869, o texto passa por uma profunda metamorfose. Todo elemento autobiográfico ( “Não deixarei memórias”, escreverá Ducasse nas **Poésies** ) é progressivamente apagado, ao longo das três versões: Dazet, ex-condiscípulo de Ducasse no Liceu Imperial de Tarbes e personagem da estrofe 13, é substituído, na segunda versão, pela inicial D... e, na terceira, por uma série de nomes de animais. Como num palimpsesto, o leitor que consultar as três versões, encontrará, sob a forma repelente do “sapo de olhar de seda”, o nome e a descrição de um homem amado por Maldoror: Dazet. A forma teatral é expulsa das estrofes 11, 13 e 13. Há outras mudanças, aparentemente menos importantes: de alguns sinais de pontuação, de certo número de frases e palavras.

Inteiramente refundido, o texto parece conformar-se a uma retórica dos gêneros: preocupação de coerência e de equilíbrio formal, que acontece na medida em que o poema entre em contato com outros leitores e com Ducasse-leitor. Entretanto, esse cuidado com a “normalização” do **Canto I** provoca o aparecimento de outra forma de desequilíbrio e de nova forma de incoerência: o *continuum* discursivo fragmenta-se, o Recitante e a Personagem fundem-se numa figura ambígua e perturbadora. O escritor parece perder o domínio da própria ficção. Mas é justamente esse elemento de desordem que reequilibra — outro paradoxo — o **Canto I**, permitindo integrá-lo ao conjunto dos **Cantos de Maldoror**. É o que tentarei mostrar, através do confronto de duas versões do texto e do estudo de algumas variantes.<sup>3</sup>

A última frase da quarta estrofe do **Canto I** apresenta, entre outras, duas correções aparentemente inocentes: substituição da palavra **Maldoror** por **son héros**, e de **dois pontos** por um **ponto final**:

#### CANTO I, estrofe nº 4

Versão de 1868	Versão de 1869
Celui qui chante ne prétend pas que ses cavatines soient une chose inconnue: au contraire, il se loue de ce que les pensées hautaines et méchantes de Maldoror soient dans tous les hommes:	*Na versão de 1869, a palavra <b>Maldoror</b> é substituída por <b>son héros</b> ; um ponto final termina o texto, separando-o da estrofe seguinte.

Na versão de 1868, os dois pontos criam uma continuidade entre as estrofes 4 e 5: a quarta é assumida por um recitante e desemboca

num discurso de Maldoror, na quinta estrofe. A correção assinalada fragmenta o texto, e o leitor não pode decidir, na versão de 1869, se a quinta estrofe enuncia os propósitos de um “eu-narrador” ou “les pensées hautaines et méchantes” de uma terceira pessoa. A substituição de **Maldoror** por **son héros** evidencia-se, além disso, como signo de narratividade, reenviando ao ato gerador da escritura e reforçando o mecanismo de transformação: nitidamente separados na quarta estrofe, o Recitante e o Herói confundem-se na quinta, enunciada pelo narrador e referindo um discurso do herói ( ou um discurso do herói-narrador ? ).

A quinta estrofe termina, na versão de 1868, por dois pontos; sinal apagado, assim como três frases, na edição de 1869:

### CANTO I, estrofe nº 5

Versão de 1868	Versão de 1869
<p>Tempêtes, soeurs des ouragans, firmament bleauâtre, dont je n'admets pas la beauté, mer hypocrite, image de mon coeur, terre au sein mystérieux, habitants des sphères, univers entier, Dieu qui l'as créé avec magnificence, c'est toi que j'invoque: montre-moi un homme qui soit bon !... Mais que ta grâce décuple mes forces naturelles, car, au spectacle de ce monstre, je puis mourir d'étonnement: on meurt à moins.</p> <p>* Qu'ai-je dit contre les hommes ?</p> <p>* Est-ce bien moi qui me permets de leur rapprocher quelque chose ?</p> <p>* Je suis plus cruel qu'eux:</p>	<p>As frases assinaladas com um asterisco serão apagadas na versão de 1869. Os dois pontos indicavam, na versão de 1868, que a quinta estrofe, enunciada por Maldoror, abria-se para a sexta, que podia ser lida como expansão da palavra <b>cruel</b> e como “narrativa exemplar” da crueldade do herói.</p>

Na versão de 1868, as estrofes 4, 5 e 6 formam, inegavelmente, um todo. E o Recitante e Maldoror estão separados um dos outro, com bastante nitidez, ao longo de todas as estrofes do **Canto I**, assim dispostas:<sup>4</sup>

1. Estrofe de abertura dos **Cantos**. Advertência ao leitor **tímido**, convidado a desviar-se do percurso textual que se abre diante dele.
2. Invocação ao Ódio, **numen** gerador da escritura.

3. O Recitante introduz Maldoror como personagem. Texto famoso pela desenvoltura com que o escritor manipula os protocolos de apresentação do herói: "Estabelecerei em algumas linhas como Maldoror foi bom durante seus primeiros anos, em que viveu feliz; terminei."
4. Razão da escritura dos **Cantos**. Nesta estrofe, os papéis do Recitante e de Maldoror estão nitidamente delimitados: ao segundo cabe praticar as crueldades que o gênio do primeiro fará viver através dos Cantos.
5. A Crueldade de Maldoror.  
Na versão de 1868, esta estrofe deve ser lida como um discurso de Maldoror, o que é indicado pela frase e pelos dois pontos que terminam a quarta estrofe.
6. A Crueldade de Maldoror supera a de todos os homens.  
Estrofe cuja enunciação, na versão de 1868, é assumida por Maldoror e constitui uma espécie de "receita de crueldade" e de narrativa exemplar, destinada a qualificar o herói.
7. Narrativa do Pacto com a Prostituição.  
Texto que pode ser considerado como assumido por Maldoror, apesar da referência aos "gémissements graves du Montévidéen", alusão evidente a Ducasse, autor dos Cantos.
8. Estrofe dos Cães, construída a partir do tema romântico da sede do infinito. Pode ser lida, na versão de 1868, como discurso de Maldoror, encadeado à estrofe anterior.
9. Uma das mais famosas páginas dos **Cantos**: a "invocação ao Velho Oceano", inspirada nas estrofes finais do Canto IV de **Childe-Harold**, de Bayron.
10. Estrofe da Morte e da Escritura, que retoma os temas do Mal e da Crueldade.
11. Diálogo de uma família, introduzido de acordo com os protocolos da escritura de teatro.
12. Diálogo entre Maldoror e o Coveiro.  
Escrito como cena de teatro.
13. Diálogo entre Maldoror e Dazet.  
Como as duas estrofes anteriores, trata-se de uma cena de teatro.
14. Epílogo.

## UM ELEMENTO DE DESORDEM

Uma vez expulsos os signos de teatralidade e feitas algumas “correções de estilo”, o **Canto I** apresentará, certamente — do ponto de vista de uma retórica dos gêneros —, maior coerência formal, inscrevendo-se com facilidade num espaço literário institucionalizado. Mas essa transcrição para um tipo de discurso “homogêneo” provoca um curioso fenômeno de escritura, de que tentei dar exemplo nas páginas anteriores: a “fusão”, por assim dizer, entre Lautréamont e Maldoror. Fenômeno que constituirá uma das características dos Cantos e que já ameaçava a primeira versão do texto, na qual uma ambigüidade pesa sobre as estrofes 9 e 10, cuja enunciação é assumida pelo recitante, que se reveste, porém, de traços típicos de Maldoror. Contudo, o tipo de “fusão” provocada pela reescritura é muito mais complexo, e ocorre explicitamente uma única vez na versão de 1968:

“Ele ( Maldoror ) não era mentiroso; confessava a verdade e dizia que era cruel. Humanos, ouvistes ? ele ousa dizê-lo de novo com esta pena que treme.” ( Canto I, estrofe 3. )

Na passagem citada, o demonstrativo “esta” incorpora o referente “Maldoror” na pessoa do próprio Recitante: a voz de Maldoror é talvez mais forte que a mão que escreve, estarecida. É como se Lautréamont, na objetivação da personagem, visse irromper algo abjeto, porém verdadeiro.

As transformações que assinalei nas estrofes 4 e 5 generalizam essa fusão escritor/personagem, que vai estender-se aos **Cantos** em sua totalidade. Paradoxalmente, a “normalização” do texto, a busca de uma coerência de escritura, provocam, a partir da integração do **Canto I** à totalidade do poema, em 1869, uma série de fenômenos:

1. As figuras de Lautréamont ( do Recitante ) e de Maldoror perdem sua estabilidade semântica, de tal modo que não se poderá, freqüentemente, perceber a distância que os separa, a qual ora tende para um “grau zero”, ora se apresenta como máxima — fato que ocorre de uma estrofe para outra, no interior de uma única estrofe e até nos limites de uma frase;
2. Na versão de 1868, as estrofes apresentam certa continuidade, decorrendo umas das outras. Mas a ambigüidade introduzida na figura do Recitante provoca a ruptura desse encadeamento. Cada estrofe passa a formar um todo; o texto explode em fragmentos independentes uns dos outros, constituindo uma espécie de turbilhão discursivo que irá, a partir do **Canto I**, caracterizar a estrutura da obra;

3. O texto passa a girar em torno de dois registros retóricos, que parecem corroer um ao outro: o épico e o lírico. Toda narrativa, nos **Cantos**, acaba por ser bloqueada pela presença devoradora do Recitante; toda palavra poética termina por assumir, insensivelmente, um estatuto narrativo.

### A METÁFORA DOS ESTORNINHOS E O VÔO DOS GROUS

Esse aparente desequilíbrio formal permitirá, entretanto, a integração do **Canto I** ao conjunto dos **Cantos**, cuja coerência textual depende, em grande parte, do lugar ocupado pelo Recitante no espaço discursivo: desdobrado, ele pode manipular na construção de sua obra todo um material literário extremamente codificado. Os fragmentos textuais ( topos, metáforas, citações ) são organizados por um “mim”, que detém a palavra e se projeta, como personagem, sobre um espaço retórico conhecido pelo leitor. Este, por sua vez, pode, assim, exercer um papel na construção da obra e na sua tarefa de inversão do sistema cultural – na medida em que um dos mecanismos produtores dos **Cantos** é sua relação explícita aos códigos culturais, aos pré-textos, à literatura que os engendram e que eles denunciam, destroem e reconstróem. As estrofes passam a “turbilhonar” segundo certas leis instituídas pelo escritor, colocado no centro do círculo formado pela escritura, constituindo um gênero literário particular, que deve ser considerado como elemento orientador da própria leitura: um discurso sobre o desejo do texto.

Essa dinâmica e esse movimento circular são colocados em evidência por Lautréamont, que compara seu discurso, na famosa estrofe 1 do **Canto V**, ao vôo dos estorninhos, “reunidos por uma tendência comum em direção a um centro imantado, indo e vindo sem parar, circulando e cruzando-se em todos os sentidos.” Paradoxalmente, esse turbilhão é atravessado por um movimento retilíneo, vetorizado, que parece ser – e isso a partir da primeira estrofe do **Canto I**, sob a forma da metáfora do vôo dos grous – o traçado de uma narrativa, o eco antecipado de um percurso “romanesco” que não consegue, entretanto, ser enunciado de modo coerente ou segundo normas retóricas rígidas. É o que acontece na abertura do livro, na comparação que explicita os perigos da leitura:

“Alma tímida, dirige teus calcanhares para trás e não spara frente, como os olhos de um filho que se desvia respeitosamente da contemplação da face maternal; ou, antes, como um ângulo a perda de vista de grous friorentos que meditam muito...”

A comparação desdobra-se numa pequena narrativa, em que as personagens – os grous, voando de modo a formar um triângulo do qual se

vê apenas um dos lados — dirigem-se para “um ponto determinado do horizonte, de onde parte, de repente, um vento estranho e forte, precursor da tempestada.” Apenas esboçada, a pequena história é corroída pela presença insistente do narrador.

Mas a imagem dos grous, inscrita na abertura dos **Cantos**, parece figurar uma narrativa cujo objeto seria a própria narrativa e os perigos que envolvem sua enunciação e que, logo iniciada, nega a si mesma e se desfaz, através de todo um sistema de bloqueios. Apesar da infinidade de “histórias” que, a partir do **Canto I**, giram caoticamente em torno do Recitante, a “Gesta de Maldoror” nos reconduz inevitavelmente ao gesto da escritura, à palavra poética, ao desejo do livro que vai ser escrito. É este, entretanto, o sistema, no fundo extremamente coerente, que sustenta os **Cantos de Maldoror**.

\*

A mudança de alguns sinais de pontuação, de algumas frases e palavras ( modificações marginais, se considerarmos que o propósito inicial de Isidore Ducasse deve ter sido retirar das estrofes 11, 12 e 13 seu caráter de cenas teatrais ) provoca uma série de fenômenos de escritura, que podem ter emergido, num primeiro momento, sem que o autor deles tivesse consciência. Mas que já estavam subjacentes ao texto, em sua primeira versão, e que vêm à tona, mal é tocada a tessitura do discurso, invadindo a obra, transformando-a em profundidade.

Dividido, desdobrado, o Eu do escritor sai do anonimato e nega, ao mesmo tempo, seu próprio nome — o Nome do Pai. Ducasse pode, então, assumir a Máscara ambígua de Lautréamont e viver através da Gesta de seu Herói — Maldoror.

#### NOTAS:

(1) A nota em questão é assinada por Auguste Poulet-Malassis, in **Bulletin trimestriel des publications défendues en France**, imprimées à l'étranger, nº 7, 25 de outubro de 1869.

(2) **La Jeunesse**, 1<sup>ère</sup> année, nº 5, 1 a 5 de setembro de 1868. Durante a breve existência de Isidore Ducasse, os **Cantos de Maldoror** foram objeto de apenas três resenhas: a de Poulet-Malassis, uma referência no **Bulletin du Bibliophile** ( maio de 1870 ) e a do jornal **La Jeunesse**.

(3) As versões comparadas são as de 1869 ( Balitou, Questroy et Cie., imp. ) e a do verão de 1869 ( impressa por Lacroix et Verboeckhoven ). Todas as citações se referem à edição das **Obras Completas** de Isidore Ducasse — Conte de Lautréamont, publicadas pelas Edições Gallimard. ( **Oeuvres Complètes: Les Chants de Maldoror; Lettres; Poésis**; coll. Poésie/Gallimard, Paris Gallimard, 1973. )

(4) Os números são colocados apenas para facilidade de leitura, pois, nos cinco primeiros Cantos, as estrofes não são numeradas pelo escritor.

## ESTUDOS DE USUÁRIO OU SUCO DE LARANJA NA BIBLIOTECA: NOTAS ORDINÁRIAS

**Solange Puntel Mostafa**

Mestrado em Biblioteconomia – PUCAMP

**Resumo:** Análise crítica do funcionamento das bibliotecas com referência ao aspecto mercadológico, onde são feitas comparações entre as organizações empresariais e as bibliotecas. As duas organizações, empresas e bibliotecas são comparadas em sua anatomia, fisiologia, contexto, conceitos e técnicas, com ênfase na função Marketing; nesse sentido, o aspecto Usuário é abordado criticamente e algumas idéias mercadológicas não convencionais para as bibliotecas são sugeridas.

A tentativa de bibliotecários de encarar a biblioteca como empresa, vem-se firmando nos últimos anos como uma possível solução para a sua subutilização.

As bibliotecas são organismos fechados e de todos os lados por onde forcemos abrir suas portas, esbarramos em prédios inadequados, pessoal desmotivado, chefias autoritárias, coleções incompletas e catálogos complicados. "Prover a informação certa, quando o usuário precisa dela pelo menor custo" é o lema de paridade da biblioteca com a empresa capitalista. A aproximação da biblioteca com a empresa já de início ressalta uma diferença fundamental: a biblioteca é uma empresa não lucrativa. No seio de uma estrutura econômica onde o lucro é fator de vitalidade e continuidade das organizações, a biblioteca tenta firmar-se como instituição cujo produto e/ou benefício não é mensurável. Manter-se viva e em aceitável estado de conservação é pois o grande desafio dessa pseudo-empresa, sem dono a quem prestar contas.

As duas entidades, empresas e bibliotecas podem ser comparadas quanto à sua anatomia, fisiologia, contexto, conceitos e técnicas. Isso porque, apesar da diferença mencionada, ambas perfazem atividades análogas: compra, processamento e vendas de produtos e serviços.

Marketing já é uma função muito desenvolvida na administração de empresas mas muito pouco explorado pelas bibliotecas. Muitas características dessa função podem-nos fornecer analogias

interessantes quando aplicadas à biblioteca, o que a baixíssimo custo resultaria em benefícios consideráveis. Conquanto sabemos que o processo cultural não se resolve com a superficialidade de técnicas mercadológicas como as que aqui mencionaremos, essas técnicas são vitais para aproximar a biblioteca dos seus usuários, competindo com todos os outros apelos proporcionados pela vida atual.

Marketing, todos sabem, relaciona-se com o processo de levar o produto ao consumidor: para tanto, inclui atividades como propaganda, vendas, pesquisa de mercado e desenvolvimento de produtos. As duas primeiras atividades (propaganda e vendas) têm por responsabilidade vender o que foi produzido. Já o setor de desenvolvimento de produtos e de pesquisa incluem estudar a produção e o usuários no sentido de ajustar tanto o produto ao usuário quanto o usuário ao produto: aproxima para isso o departamento de produção (pessoal de engenharia da produção) com o pessoal de vendas. Em cada uma dessas subfunções podemos fazer analogias, apontando diferenças e semelhanças daquilo que ocorre na empresa lucrativa e do que seria esperado ocorrer na sua antítese, a biblioteca.

Poderíamos começar já por aproximações terminológicas e a primeira sem dúvida é quanto ao CLIENTE. O usuário no jargão bibliotecário precisa virar cliente. A indicação mais palpável de que a biblioteca está funcionando é quando o cliente “paga” pelo serviço que recebe, no sentido de considerar que vale a pena esforçar-se para conseguir o benefício. Ora, para o usuário, ir à biblioteca já representa um custo, da mesma forma que ir ao supermercado, porém deve haver garantias de que esse esforço será compensado pela obtenção do produto. Se o produto atende a uma necessidade, o cliente certamente pagará por ele.

O usuário, diferentemente do cliente, é alguém sem vínculo com a biblioteca, alguém que vai ou não à biblioteca, usa ou não usa, existe ou pode mesmo nem existir. Aliás, será que o usuário existe?

### **A BRIGA DO FANTASMINHA COM O LOBISOMEM**

O usuário existe? Acontece que existem sempre dois usuários em lugares diferentes: um na cabeça do bibliotecário e outro na biblioteca. O primeiro faz incursões também pelos congressos de biblioteconomia e freqüentemente aparece revisto e aumentado nos nossos artigos e publicações: é o usuário ideal (nós o idealizamos) e por ele ser do tipo ideal (portanto bem diferente de nós) devotamos a ele muita simpatia, quase numa atitude de subserviência, e aí entram toda uma escolástica/didática fantástica para servi-lo: afinal, se ele é fantasminha, nós também podemos fantasiar à vontade e haja espaço para “estudos de usuário” na literatura nacional, internacional; quiza até em Marte. O outro

usuário é aquele que voltando dos congressos, chega à biblioteca. Aí ele vira lobisomem ! E agora a grande confusão: com qual dos dois a gente fica ? Com o fantasmilha que só quer fazer amigos ou com o lobisomem do qual a gente não quer ser amigo ? Como ninguém gosta de lobisomem a gente acaba de optar pelo fantasmilha, o usuário abstrato, aquele que ninguém pega na mão. Daí a grande confusão: o usuário concreto, esse com o qual lidamos diariamente é alguém que para caber em nosso modelo ideal foi robotizado e programado para consultar catálogos; daí não conseguirmos distinguir mais com qual dos dois estamos lidando.

Enquanto a empresa na pesquisa de mercado considera aspectos psicológicos subjetivos e inerentes à pessoa humana, por exemplo, a cor, embalagem, formato, cheiro, iluminação, fatores esses que acabam por influenciar a preferência do consumidor, a biblioteca considera que o nosso cliente é marciano, portanto sem olhos e sem coração, um ser extremamente racional, um ser quase sem alma. A premissa básica é de que todo leitor é um lógico. O raciocínio é o seguinte: nossa biblioteca é excelente; você usuário, possui excelência para acessá-la ? Os estudos de usuário que proliferam às centenas só conseguem uma caracterização grosseira do usuário: sabe ou não sabe usar o catálogo, conhece ou não conhece nossa riquíssima coleção\*.

Além dos questionários-robôs vem toda uma ordenação ambiental ( estantes misturadas com balcões misturados com silêncio ) que não é compatível com o comportamento de ninguém. Um pouco de desordem até favorece a criatividade. Por que não um suco de laranja fresquinho ali mesmo por entre as estantes ? Será que os questionários não saem mais caro que a vitamina C ? ( considere nessa hipótese, tempo de preparação dos questionários, tempo de análise dos dados e tempo de engavetamento a que eles serão submetidos após análise ).

A falta de livre acesso às estantes ainda é uma barreira a superar para muitas bibliotecas brasileiras. Todos reconhecem que as mudanças de comportamento que o supermercado trouxe em relação ao armazém da esquina, não é apenas na diversificação de produtos, mas no fato de sentir-se o consumidor dono ou com direitos a obter tais e tais produtos. Sabe-se também que mesmo dentro dessa estrutura aberta, colorida e iluminada do supermercado não faltam estratégias para determinar que produtos devem ser colocados em que posições: não raro firmas disputam por bom preço, determinados lugares-chaves dentro do supermercado para expor seus produtos. Na biblioteca, é bem ao contrário: o usuário, além de incolor e inodoro deve também estar à altura das estantes racionais, sempre bem mais altas que as nossas cabeças, embora na

---

\* O relacionamento bibliotecário-usuário merece análises mais aprofundadas pois são relações postas pela divisão social do trabalho, tal qual a relação médico-paciente ou a do professor-aluno por exemplo.

literatura de usuário (usuário já é uma especialização dentro da biblioteconomia) não faltem exemplos nacionais e internacionais re-provando e re-testando a lei do menor esforço e as evidências do uso em função da acessibilidade (são mais lidos os livros mais fáceis de ser encontrados).

Sabemos que o capitalismo transformou o mundo num grande mercado, segundo a expressão de Braverman. Temos de ir ao mercado não só para comprar alimentos mas também para comprar diversão através da indústria do lazer. À biblioteca a gente não vai nunca porque ela escapa do processo de acumulação de capital (pelo menos de forma direta), o que a faz pouco inserida no contexto. Talvez a primeira atitude seria vulgarizar a biblioteca, devolver à biblioteca o aspecto de mercado, no sentido de consumo para conseguir a sua colocação como alguma coisa normal, fácil e acessível. Por que razão os supermercados e shopping-centers da vida tornaram-se o nosso passeio familiar de cada dia? Trata-se de colocar a biblioteca dentro da nossa vida, utilizando as mesmas técnicas comerciais, mas com a grande diferença de estarmos vendendo um produto que contribui efetivamente para o bem-estar do homem.

O clássico modelo de comunicação oriundo da engenharia elétrica já inspirou tanto administradores quanto cientistas da informação\*. De fato, é enorme a analogia entre o processo de comunicação e o processo mercadológico, de tal forma, que um modelo de comunicação mercadológica pode ser visualizado. Por que não utilizar o mesmo modelo de comunicação para o processo mercadológico da biblioteca?

Em termos de modelo mercadológico, o administrador estabelece objetivos de marketing, define a sua população-alvo, escolhe o canal através do qual a informação será transmitida, formula a mensagem minimizando os efeitos negativos do ruído, levando por fim o seu produto a seus usuários potenciais. O mesmo processo é aplicável à biblioteca.

Ora, sabe-se que nem todas as pessoas possuem habilidades para vender produtos. Assim, o bom vendedor deve ser localizado. Se é válido que a mensagem é o meio, a bibliotecária que lida com o público deverá ter aquelas habilidades especiais: disponibilidade e acessibilidade.

Sabe-se já na pesquisa de mercado, que nem sempre o produto de boa qualidade é o de maior aceitação. Uma coisa é fazer um produto muito bom e depois tentar vendê-lo, independentemente da aceitação do usuário e outra coisa é perceber o gosto da clientela, adaptando o produto àquela preferência. A biblioteca usa muito a primeira orientação; existe

---

\* Os cientistas da informação também já criaram a teoria de crescimento epidêmico aplicadas a literaturas específicas, onde modelos matemáticos atestam o fenômeno epidêmico da transmissão de idéias: com o contorno dessas literaturas pode-se visualizar o crescimento dessa ou daquela área do conhecimento.

sempre a idéia de que coleções bem compostas e catálogos bem-feitos vão satisfazer as necessidades, sem no entanto o esforço de vender esses serviços.

Outra idéia de marketing que já foi incorporada pelos cientistas da informação é a questão da obsolescência. Todo produto tem um ciclo de vida que segue uma curva semelhante à distribuição normal: logo que o produto é lançado existe um período introdutório no qual o produto começa a ganhar aceitação no mercado. A maioria dos produtos não ultrapassam essa fase; talvez menos que um em dez produtos atingem a faixa de crescimento<sup>2</sup>. Aqueles que conseguem seguir no ciclo no entanto, passam por um crescimento, atingem a maturidade e começam a declinar. É quando surge a necessidade de desenvolver novos produtos ou descobrir novas aplicações para produtos velhos. Em qualquer dos casos dá-se o fenômeno da inovação. Cientistas da informação e bibliotecários já captaram essa analogia estudando o período de vida útil de documentos, através do estudo de citações bibliográficas ( baseados na hipótese de que o documento citado tem forte relação com o documento citante ) ou através de uso mesmo desses documentos na biblioteca ( por quanto tempo um livro é usado ou qual a idade dos livros usados ). Naturalmente isso é válido para a informação científica e tecnológica: algumas áreas são mais suscetíveis de descobertas que outras; sabe-se que no mundo acadêmico e/ou tecnológico o processo de comunicação é complexo: o cientista publica as suas descobertas como o único meio de garantir a propriedade intelectual ( já que ao cientista não é dado nenhum outro tipo de propriedade ), enquanto que o tecnólogo, na empresa, comunica as suas descobertas de maneira mais ou menos informal até a consolidação pela patente do invento. Em ambos os mundos acadêmicos e tecnológico o fator tempo é determinante, de forma que existe sempre uma corrida para publicar ou descobrir primeiro, provocando o fenômeno da obsolescência da informação/invenção.

Na biblioteca ocorre o mesmo fenômeno que rege qualquer estoque, fenômeno conhecido como lei de Pareto, ou lei do ABC, isto é, em qualquer estoque há sempre partes de muito uso ( a menor parte ), partes de uso moderado e partes de reduzíssimo ou nenhum uso ( a maior parte ). A intensidade de uso de alguns livros pode induzir a comprar outros exemplares e, assim, essas observações orientam a política de aquisição e descarte. Porém todas essas medidas são muito elaboradas ( por isso mesmo acontecem só nas nossas teses ). Outras existem que não necessitam de modelos de pesquisa operacional: a otimização é imediata e não passa por restrições de qualquer tipo, se não vejamos: vamos liquidar a biblioteca ?

## VAMOS LIQUIDAR A BIBLIOTECA ?

Ao suco de laranja, poderíamos combinar duas outras idéias de baixíssimo custo e tão refrescantes quanto ao primeiro: liquidação da biblioteca de tempos em tempos e nos períodos de tempo normal, comissões e incentivos aos bibliotecários que conseguem emprestar mais livros.

A idéia de liquidar a biblioteca pode funcionar tão bem quanto à liquidação do grande magazine.

Por que não em vez de descarte ( ou mesmo estantes empilhadas esquecidas, o que é pior ) realizar uma venda periódica das publicações em desuso, a preços de ocasião. Além de melhor destinação aos livros, essa medida pode funcionar como apelo para o usuário chegar à biblioteca, não esquecendo ainda as receitas adicionais tão necessitadas para novas aquisições.

Estendendo ainda a analogia entre comércio e a biblioteca, há que tornar o mostruário mais atraente ( painéis de exposição de novas aquisições ), incluindo livros de pouca densidade do tipo curiosidades. Adicionalmente, a biblioteca pode oferecer, toda sorte de leituras livres como as revistas de moda da moda, atualidades, jornais etc., oferecendo mais um atrativo: Manequim, Manchete e Gibi não precisam estar somente na banca da esquina; afinal, a banca da esquina tem muito mais clientela do que a biblioteca.

## A BIBLIOTECA CONCEDE CRÉDITO

Da mesma forma que a empresa concede créditos a seus clientes, vendendo seus produtos sem o recebimento imediato no ato da venda, a biblioteca poderia, por exemplo, não restringir o uso dos livros e revistas, deixando para o cliente a decisão de levar quantos livros desejar. Afinal, se a empresa não concede crédito, ela não tem condições de vender. Da mesma forma, se a biblioteca não confia no usuário emprestando-lhe livros ela não tem razão de ser. Está claro que o risco existe para os dois casos, mas sem a confiança nenhuma das organizações leva vantagens. Se uma pessoa pode comprar a crédito, ela poderia também utilizar a biblioteca, independentemente da sua vinculação à organização patronal, da qual a biblioteca faz parte. Se a empresa restringe demais o crédito concedido a seus clientes, as suas vendas sofrerão; se a biblioteca não demonstrar confiança, o usuário tende a se afastar, procurando outras alternativas mais convenientes para atender as suas necessidades ( nesse sentido, a livraria é a maior concorrente da biblioteca ).

Para desenvolver a relação biblioteca-empresa e levar essa aproximação até as últimas conseqüências, outra alternativa se apresenta,

embora fugindo à simplicidade das outras medidas\* é a transformação da biblioteca em um serviço pago. A biblioteca só emprestaria livros mediante uma taxa de uso; isso poderia ser a fonte para a biblioteca de sua auto-sustentação. É de se supor que a atividade exercida pela biblioteca é, ao menos teoricamente, economicamente viável. Afinal, ao invés de cada usuário adquirir um livro na livraria, estes adquirem um único exemplar na biblioteca, pagando o seu custo, bem como o custo de mantê-lo e acessá-lo. Ao ser transformada em fundação, cobrandos seus serviços, a biblioteca garantiria sua fonte de receitas, necessárias à manutenção da qualidade dos serviços, que por sua vez, resultaria em maiores receitas. Poderia dessa forma, sair da espiral descendente ( pouco dinheiro, serviço de baixa qualidade, pouca razão de ser, pouco dinheiro ) para entrar finalmente em ascendência, guardando certa independência da organização patronal.

São essas só algumas idéias, fruto mais de um exercício de "brainstorming" do que "browsing", sem formulações muito bem estruturadas; uma série de outras idéias ordinárias podem ajudar-nos a matar o lobisomem tão indesejável, transformando-o num amigo camarada. Basta que o bibliotecário saia de trás do balcão para se encostar do lado de cá. Aqui, sim, a gente gostaria que não houvesse barreiras entre nós e os livros, apenas o tempo certo para tocar neles.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

1. ANDERSON, A. R. Advancing library marketing. **Journal of Library Administration**, 1(3): 17 – 32, 1981.
2. KELLY, S B. **Business administration: problems and functions**. Boston, Allyn & Bacon, 1962.

---

\* De fato, essa medida traria uma revolução no conceito e operação de bibliotecas e apresenta uma complexidade tal, impossível de análise no contexto desse trabalho.

## COLABORAÇÃO DE ALUNOS

### RAÇAS: PRECONCEITOS E DISCRIMINAÇÕES \*

Josias Dias da Costa  
Curso de Filosofia — PUCCAMP

“A gente tem um pouquinho de cada raça; se não na cor ou na fisionomia, com certeza, na cultura”.

Carlos Kenichiro Yoshino

#### 1. Explicação sobre o tema

Poder-se-ia pensar nas eventuais facilidades de um estudo sobre os problemas raciais no Brasil. Ainda mais quando o assunto começa a sair daquele lugar de olvido em que foi colocado durante muitos anos, para ganhar certa candência, não obstante as condições desfavoráveis, os descasos dos setores ligados à política, ao pensamento e mesmo à arte.

Estudar, contudo, o preconceito racial no Brasil, a partir de um enfoque psicológico, levando em consideração o comportamento dos indivíduos na sociedade, seria deparar, na certa, com o dilema: a completa inexistência de material sobre o assunto.

Pode-se encontrar, não há dúvida, um bom número de manuais de Psicologia Social que trata do preconceito racial. Mas esses manuais, todos eles, de autores norte-americanos, estudam o problema a partir da realidade em que eles vivem.

Ora, os americanos têm, em relação às chamadas minorias étnicas, os seus sentimentos, as suas paixões e as suas atitudes, não muito idênticos aos sentimentos, às paixões e às atitudes dos brasileiros. Não seria, portanto, conveniente buscar uma resposta nas soluções que eles dão, supondo, tolaemente, que tal resposta vá servir à nossa realidade brasileira.

Verificar, como é tarefa do psicólogo social, por que as pessoas têm preconceito, de que maneira este se forma e se transforma, quais as suas conseqüências no comportamento e na personalidade dos indivíduos que o aceitam, isto sim, poder-se-ia fazer. Ou melhor: isso urge que seja feito. Mas não sem os levantamentos e as perspectivas elaboradas entre nós.

Dáí que se faz necessário levantar aqui a pergunta: Qual o motivo do desinteresse ou da ausência dos psicólogos brasileiros no estudo da questão? Pergunta semelhante poderia ser feita aos filósofos e à grande maioria dos intelectuais **tupiniquins**, ainda muito interessados, como diz o irônico Roberto Gomes, em sua **Crítica da Razão Tupiniquim**, no aspecto puramente ornamental do conhecimento. O fato é que as contribuições importantes sobre a situação das chamadas minorias étnicas aqui no Brasil, têm vindo quase que exclusivamente nas preocupações e nos estudos

(\*) Trabalho apresentado como tarefa acadêmica ao Curso de Filosofia (PUCCAMP) e reelaborado posteriormente pelo autor.

de nossos sociólogos. Poderia citar, sem desprezo aos demais: Abdias do Nascimento, Cloves Moura, Florestan Fernandes e Edson Carneiro. Até mesmo a religião, através de alguns de seus atores religiosos, já precede a psicologia e a filosofia, no interesse pela questão. É o caso de Dom Pedro Casaldáliga, que, em parceria com Pedro Tierra e Mílton Nascimento, acaba de apresentar sua **Missã Quilombo**, trabalho que apresenta, sem dúvida, dentro dos parâmetros da religião, algo de revolucionário.

O assunto — “Racismo” —, na verdade, começou a despertar o meu interesse a partir da segunda metade dos anos 70, e mais acentuadamente com a leitura da obra “Reflexões sobre o Racismo”, do existencialista Jean-Paul Sartre. Essa obra me despertou a enxergar como diferentes ideologias tentam dissimular, a ponto de tornar quase que imperceptível, a dose forte de racismo existente em nossa sociedade. Depois disso veio a realidade mesma. A vida penosa do negro e do índio. E também nossa relação com o japonês, o judeu, o árabe, o cigano...

No decorrer deste trabalho, serão, às vezes, abordados temas da psicologia, como as atitudes, as crenças, os sentimentos e as tendências de reação dos indivíduos que formam tais atitudes; mas não pretendo, de modo algum, fixar-me nesses temas, pois o assunto aqui levantado ultrapassa em muito o âmbito dos sentimentos e das atitudes. A questão da discriminação racial é, antes de tudo, uma questão de injustiça contra o ser humano. Uma questão portanto possível de ser discutida a nível da teoria, quando nos falta, como já o dissemos, os dados científicos da nossa psicologia social.

## 2. O que é racismo

O historiador negro Joel Rufino dos Santos, ao buscar uma conceituação para o “racismo”, lembra o dicionário francês **Larousse**, que o define como um **sistema** (conjunto de idéias e práticas, pessoais e coletivas) que afirma a superioridade de um grupo racial sobre os outros. Joel, entretanto, afirma que a palavra “raça”, embora de muito uso, não tem nenhum significado. Entende ele que o que denominamos **raça** é apenas um elenco de características anatómicas como a cor da pele, o tipo de cabelo, a altura média dos indivíduos etc. Fora isso teríamos, **por dentro**, outro elenco de características, que os cientistas reconhecem pouco ter a ver com as características exteriores: são as características genéticas, também chamadas por eles de “raças invisíveis”. E mais: se forem observadas as características genéticas de um negro, poder-se-á ver que ele se encontra, às vezes, mais próximo a certos brancos que a certos negros. O exemplo valeria também no inverso, ou seja, para o caso de um branco.

Sobre os diversos grupos étnicos existentes o autor supracitado diz o seguinte: “Pretos e brancos são apenas conjuntos de indivíduos que têm essas cores — nada mais. Índios e judeus, não são raças, são **povos** (grupo de pessoas de raças distintas que vivem juntas num mesmo território). Quanto a japoneses e italianos, são nacionalidades, assim como o são brasileiros, angolanos, dinamarqueses etc.”<sup>1</sup>

É com base nesses argumentos que Joel Rufino dos Santos nos fala da falsidade científica sobre a qual o racismo se assenta. Entende ele que os cientistas norte-americanos que apresentaram “provas” das diferenças genéticas entre as raças negra e branca são aqueles que continuam a trabalhar com o velho e duvidoso conceito de raça: indivíduos com o mesmo desenho externo. E esses cientistas, ademais, são apontados pelos jornais como pertencentes à direita política, sempre obstinada em explicar diferenças sociais por fatores biológicos.

Sobre as chamadas “raças puras”, que mesmo o mundo científico acreditava existir, ele afirma que essas raças puras, na verdade, nunca existiram, pois, um

grupo humano que permanecesse isolado, pretendendo manter-se puro, sem se misturar com outro, não sofreria mutações e, com o tempo, poderia desaparecer. E mais: um grupo desses, ao que se sabe, não conseguiria viver isolado dos demais.

Mesmo um garoto de treze anos — o nissei Carlos Kenichiro Yoshino — \*\* concorda com essa idéia, ao afirmar, numa pequena redação:

“A gente tem um pouquinho de cada raça; se não na cor ou na fisionomia, com certeza, na cultura”.

Vale a pena notar aqui, também, a opinião desse menino sobre o preconceito racial. Ele diz o seguinte:

“O preconceito racial é uma coisa psicológica, criada pela necessidade bestial do homem de desvalorizar outro ser, para se satisfazer, ou melhor dizendo, recompensar as suas frustrações. Desvalorizamos uma raça para não admitir a nossa autodesvalorização, mas como em cada um de nós existe um pouco de cada raça, somos levados a lutar contra e a mentir a nós mesmos”.

Vamos levar a tese do menino Carlos para o campo político e verificar se ela está correta ou próxima da verdade. Se olharmos para a situação violenta do racismo praticado pelo nazi-fascismo alemão, o que mais podemos supor como pretexto, na exterminação impetrada contra os judeus, senão a busca de amenização das frustrações do regime alemão diante da corrida colonialista perdida para os outros grandes centros hegemônicos da Europa e América do Norte? Novamente retomando Joel Rufino dos Santos veremos que os centros hegemônicos de então haviam reparado a África entre si e a Alemanha havia chegado tarde para levar uma melhor fatia. Então, frustrada, cheia de crises internas, tinha ela que encontrar um motivo para o seu fracasso. Assim o nazi-fascismo viu nos judeus o único outro disponível, o bode expiatório ideal, e caiu cheio de ódio em cima deles. E convém ressaltar que os judeus, além de serem esse outro disponível que se podia agredir, eram detentores de uma boa parte da economia do país: parte necessária aos empresários “autenticamente alemães”.

Não quero aqui fazer entender, contudo, que o racismo tenha nascido, na Alemanha, por um decreto de Hitler. Lá, ele foi apenas uma forma brusca, concentrada, daquilo que existia antes, de forma menos intensa. O racismo nasceu com o capital. É fruto do mito da superioridade criada pela ideologia do colonialismo, interessada em justificar a miséria e o atraso dos países subdesenvolvidos. Para citar aqui um psicólogo norte-americano, Solomon Asch, o racismo é uma forma de revelação das contradições sociais; são as atitudes que em determinadas condições sociais, se transformam em manifestações de orientação imperfeita. Daí que “o sentimento da supremacia branca tem como consequência a incapacidade de perceber injustiças que, em outras circunstâncias, parecem clamorosas”<sup>2</sup>.

Os racistas, para afirmarem a “eternidade” do racismo, querem que ele existiu sempre e continuará existindo sempre, por isso o colocam como fruto da “natureza humana”. Já Aristóteles, na antiguidade, elaborava uma teoria justificando a situação dos trabalhadores — situação de escravidão! —, geralmente formados por prisioneiros de guerra. Aristóteles não via no escravo — mas ao contrário tirava dele — o status de ser humano. O escravo não era para ele um ser inteligente, mas um animal inferior ao homem livre da pólis, ou seja, aos que têm o saber, as leis e a arte de governar. Os historiadores hodiernos, entretanto, não conseguiram ainda — como também não conseguiram os mais antigos — encontrar formas de racismo nas socie-

(\*\*) Em pesquisa feita com 90 alunos de sextas e sétimas séries, na Escola Polivalente, de Mineiros, no sudoeste de Goiás.

dades primitivas. Podemos encontrar, na verdade, tanto nas sociedades primitivas como nas sociedades indígenas atuais, certas formas de etnocentrismo. Em seus mitos, quase sempre, as pessoas que fazem parte da tribo, sempre são as mais perfeitas, sempre foram as preferidas do Grande Espírito. Mas a finalidade desse etnocentrismo das comunidades indígenas é apenas manter a união da tribo, sua autovalorização; nunca ele foi usado em detrimento dos outros grupos. O etnocentrismo que lança os olhos sobre os outros e os vê como seres demoníacos, ou como objetos de negação do próprio ser do grupo que o pratica, ou dos valores que ele acreditava serem os verdadeiros, esse é praticado pelo homem civilizado de nosso mundo moderno.

Três psicólogos norte-americanos — D. Krech, R. Grutchfield e E. Ballachey —, em obra conjunta — “O Indivíduo na Sociedade” —, nos revelam algo interessante da sociedade em que eles vivem: a obsessão do americano em conseguir prestígio ( *status superior* ). Daí que: “Alguns tentarão satisfazer a essa necessidade encontrando outros, diante dos quais possam sentir-se superiores. O indivíduo que está no degrau mais baixo da escala social pode sentir-se superior pela criação de um degrau ainda mais baixo — e neste colocando o mexicano, o negro e o judeu. Dessa forma, as atitudes de preconceito podem servir à necessidade de um sentimento de superioridade na hierarquia social”<sup>3</sup>.

O preconceito racial nos EE.UU. tem, com efeito, um caráter funcional bastante definido. Os autores supracitados nos dão, inclusive, exemplos concretos de preconceito que justifica a auto-estima da pessoa. É o caso de um homem que perde o emprego e, como não aceita a si mesmo como “imprestável”, procura uma justificativa aceitando a crença de que os seus colegas judeus, com ações desonestas, provocaram sua saída. Essa crença satisfaz sua necessidade e seu orgulho é salvo. A partir daí, contudo, cresce o número dos anti-semitas: este homem é um deles.

Uma das funções do preconceito racial nos Estados Unidos que nos parece de grande importância é o que os psicólogos chamam de **racionalização de necessidades culturalmente inaceitáveis** ou **comportamento a serviço de aspirações culturalmente aceitáveis**. Krech e seus colegas, por exemplo, dizem que a discriminação racial, étnica e religiosa ajuda muitos deles ( os americanos ) a satisfazer muitos desejos e a atingir muitos objetivos que a cultura americana lhes ensinou a serem bons. Assim, muitos americanos, para satisfazerem suas necessidades de projeção política e de riqueza ( necessidades que a sociedade reconhece como boas e respeitáveis ), praticam o preconceito racial ( ação socialmente desaprovada ). Daí o exemplo do político do Sul dos Estados Unidos que pode impedir o voto dos negros ( por medo de ser por eles derrotado ), alegando que o nível mental dessas pessoas as torna incapazes de votar.

Vale dizer, aqui, que em situações como estas, uma análise que apenas toma como tema central o comportamento do indivíduo, torna-se incompleta, justamente porque deixa de considerar outros elementos fundamentais que se colocam em questão. É o caso dos referidos valores aceitos como necessários pela sociedade — valores esses muitas vezes impostos pelos modos de produção capitalista — e que nada mais são do que diferentes formas de encobrir um tipo de relação cujo caráter intrínseco é a exploração de uns pelos outros. Pena que a psicologia tenha-se aquietado naquilo que estabeleceu como sua área, não podendo ultrapassar os limites que ela própria criou.

Certamente, esta nossa reflexão, já se constitui como o suficiente para se ter uma idéia do que é o racismo. E sobretudo de que ele se encontra desprovido de qualquer fundamento científico. O racismo, contudo, nem por isso deixa de ter raízes profundas na consciência das pessoas do mundo atual. E como o negro, durante muitos anos tem sido sua principal vítima, merece aqui nossa atenção especial. A

seguir procurarei refletir, baseado na obra de Sartre, a respeito de uma problemática que muito nos tem a dizer: a NEGRITUDE.

### 3. A negritude: um racismo anti-racista

Após a Segunda Guerra Mundial, mais precisamente nestas duas últimas décadas marcadas pela nossa geração, temos presenciado, através dos noticiários internacionais, de documentários, da literatura e da arte, aquilo que poderíamos chamar de prenúncio da queda da supremacia branca dos antigos dominadores colonialistas sobre as nações que, casualmente, são formadas por gente de cor. A Europa e os EE.UU. assistem perplexos ao início de auto-afirmação dos povos de cor, que, de repente, começam a descobrir na força da união a maneira de romper as amarras que os prenderam durante séculos e dizer, determinadamente, um basta a essa vida penosa e mortificadora a que foram submetidos; vida de escravidão, fome, bestialidade, analfabetismo. E o que é mais importante é que este basta ao sofrimento, à exploração, quer ser um sim à liberdade, à luta pelo projeto de uma mentalidade nova, de um homem novo; homem novo que, nas palavras do líder negro Samora Machel, construirá a sociedade nova.

Com efeito, podemos ver na história dos povos colonizados — africanos, asiáticos e latino-americanos — algo muito semelhante aos resultados colhidos em laboratório da experiência feita pela psicologia behaviorista com os ratinhos. Esses pequenos animais, acudados que são, não encontram outra saída senão a agressividade. Ora, os povos não-brancos, em especial os negros, também acudados, sentiram necessidade de reagir. Sua reação, contudo, não poderia de modo algum ser qualificada como uma reação de desespero, mediante uma atitude “reflexa”, como a do ratinho, dado que esta é uma reação adquirida através de uma atitude refletida, conscientizadora, vinda de uma experiência de séculos e até milênios de sofrimentos.

É diante da perplexidade dos brancos europeus, já bastante acentuada nos anos 50, que o existencialista Sartre dirige-lhes o pequeno livro **Orfeu Negro**, em que encontramos, logo nas primeiras páginas, as seguintes palavras:

O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordança que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que nossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham, e faço votos para que sintais como eu a comoção de ser visto<sup>4</sup>.

Com efeito, a Europa de Sartre passou da cômoda situação de quem tem o olhar sobre os outros povos (olhar que os torna objeto de sua ação colonialista), para a vergonhosa situação de ser vista e julgada por eles; e ser vista não mais com olhares domésticos e servis de outrora, mas com olhares selvagens e livres daqueles que acreditaram na sua autodeterminação. Situação mais horrível, todavia, foi reservada aos europeus: sua dignidade esboroa-se diante dos olhares americanos e soviéticos. A Europa, outrora o centro do mundo, se vê hoje reduzida a mera extensão da Ásia.

Mas enquanto a Europa chora os seus espaços perdidos na relação de dominação colonialista, a África começa a cantar, em prosa e verso, a sua libertação. Sartre mesmo reconhece a poesia negra como a única poesia revolucionária de nossos dias e, acredita ele, que a experiência poética do negro é, na situação presente, o canal por onde ele vai necessariamente tomar consciência de si mesmo.

Sartre adverte, entretanto, sobre os empecilhos à criação espontânea dos mitos poéticos. Empecilhos como: o racionalismo, o materialismo e o positivis-

mo, onde só a eficácia é que conta. E mantém, categoricamente, que a classe oprimida deve primeiro tomar consciência de si mesma, consciência que se traduz em reconhecer, na ação e pela ação, a conjuntura objetiva do proletariado ou da repartição de bens.

Ora, em nosso mundo ocidental, caso específico do Brasil, temos uma organização social toda ela embasada em princípios positivistas, onde a ação dos indivíduos só pode ser concebida de forma dependente e submissa à ordem daqueles que detêm o poder e o conhecimento científico. Daí que toda e qualquer proposta de libertação e, sobretudo, a ação mesma dos oprimidos surge como um desafio frente aos poderes constituídos.

Mas, no caso de nossa proposta de consciência negra, há outras questões elementares a serem resolvidas. Muito se pergunta: Qual é a relação entre os grupos étnicos oprimidos e a classe trabalhadora de modo geral? Com efeito, aqui no Brasil, muitos são os que não acreditam em racismo entre nós. O sociólogo Gilberto Freire, que nos deixou o importante clássico *Casa Grande e Senzala*, em que fala da exploração do negro nos antigos engenhos, é desses que acreditam numa harmonia racial. Ele vem escrevendo em seus recentes artigos que o negro do Brasil é vítima apenas da discriminação social também comum ao proletariado branco. Ora, não há dúvida de que o preto, do mesmo modo que o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista da sociedade ocidental. Só que reconhecer como verdadeiro esse mito da democracia racial, seria o mesmo que afirmar a igualdade de condições entre os dois sexos, ignorando completamente a luta específica da mulher, travada em diferentes partes do mundo ocidental.

Mesmo Sartre não aceita, de modo algum, esse mito da democracia racial.

Embora a opressão seja uma, ela se circunstancia segundo a história e as condições geográficas: o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência<sup>5</sup>.

Entende Sartre que o negro deve obrigar aqueles que durante séculos o reduziram à condição de animal a reconhecê-lo como homem. No caso do judeu, ele pode negar que seja judeu, e, branco entre os brancos, declarar-se homem entre os homens. Ao contrário do judeu, porém:

O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto. Está pois encurralado na autenticidade: insultado, avassalado, reergue-se, apanha a palavra **preto** que lhe atiram qual uma pedra<sup>6</sup>.

Entramos aqui, inclusive, no problema da linguagem. Ora, o que se verifica é que o negro fala uma linguagem na qual ele próprio já se tornou sinônimo de coisas desagradáveis. Quer seja essa linguagem o inglês, o francês ou o português. Abordando esse problema, Sartre classifica o francês como linguagem imprópria para o negro falar de si, de suas preocupações, de suas esperanças. Isso porque o francês, como língua de brancos, possui centenas de hábitos de linguagem que consagram a prioridade do branco sobre o negro. Hábitos que não existiam na língua original dos negros, já sepultada num passado distante. Note-se que o negro, quando ensinado por um professor branco, aprenderá, desde muito cedo, a dizer "branco como a neve" para significar a pureza e a inocência, e a falar da negrura de um olhar ou de um crime... O negro usa, pois, uma linguagem que o acusa, desde que abre a boca.

Qual seria então a solução para que ele superasse essa linguagem, se a sua linguagem original já ficou esquecida no tempo?

A proposta mais viável é a derrubada dessa hierarquia. Nos Estados Unidos ela começa a cair a partir da bandeira levantada pelos movimentos de liberação dos negros: **Black is Beautiful**. E com referência aos negros de língua francesa, de que Sartre se ocupa em sua reflexão, o mesmo autor existencialista entende que se eles conseguirem derrubá-la em francês já poetizam. Teríamos então locuções como "a negrura da inocência" ou "as trevas da virtude".

A própria palavra **negritude** é o exemplo de uma contribuição que o negro trouxe aos nossos dicionários. Por negritude Sartre entende um morrer para a cultura branca e um renascer para a alma negra. Diz ele que a negritude não é um estado, nem um conjunto definido de vícios e virtudes, de qualidades intelectuais e morais, mas sim uma certa atitude afetiva com respeito ao mundo. É o ser-no-mundo do negro. É, por fim, uma Paixão, pois "o negro, consciente de si representa-se a seus próprios olhos como o homem que assumiu toda a dor humana e sofre por todos, mesmo pelo branco"<sup>7</sup>. E é enquanto paixão de dor revoltada que o negro se reivindicava como homem.

Lembrando o poeta Césaire, que chama sua raça negra de "raça caída", Sartre mostra como é possível fazer uma aproximação entre a consciência negra e a consciência cristã. Assim as leis da escravidão faz lembrar as consequências do pecado relatadas no Antigo Testamento. E a abolição da escravatura faz lembrar a Redenção. Com isso o paternalismo adocicado do homem branco tem semelhanças com o Deus branco posterior à Paixão. Só que há um detalhe: o negro não descobre a falta própria, mas a falta do branco. E também vê a religião dos brancos como uma mistificação, pois:

A religião quer impingir-lhe a responsabilidade de um crime de que ele é vítima; quer persuadi-lo de que os raptos, os mortifícios, as violentações e as torturas que enangüentaram a África constituem castigo legítimo, provações merecidas<sup>8</sup>.

A partir do momento em que o negro toma consciência de si, sua contribuição à humanidade não é mais um sabor, um gosto, um ritmo etc.: é uma historicidade marcada por uma paciente construção de um futuro.

Com efeito, os povos negros de hoje se constituem numa certa esperança para a humanidade. O africano empreende uma luta como nunca se viu na perseguição de sua liberdade. Isso levou inclusive o já quase centenário Alceu Amoroso Lima a acreditar que a África será o continente do século XXI.

Sartre também deixa entrever uma esperança para todos os povos oprimidos nas palavras que se seguem:

É em nome das qualidades étnicas que o negro, há pouco, reivindicava seu lugar ao sol; presentemente, é em sua missão que ele baseia seu direito à vida; e esta missão, como a do proletariado, lhe vem de sua situação histórica: por ter sofrido, mais do que qualquer outro, a exploração capitalista, adquiriu, mais do que todos os outros, o sentido da revolta e o amor à liberdade. E, por ser o mais oprimido, persegue necessariamente a libertação de todos, quando trabalha por sua própria libertação<sup>9</sup>.

Convém ressaltar contudo que essa unidade final dos oprimidos, numa sociedade de brancos e não-brancos, deve ser precedida necessariamente por um momento de **separação** ou **negatividade**; é este racismo anti-racista o caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça.

A negritude não pode ser entendida sem o seu caráter dialético. Sartre que a entende como um reflexo de ser e de dever-ser diz que o mais grave é que o negro, ao ser constituído e constituir a negritude, como juramento e paixão ao mes-

mo tempo, acaba criando para si um racismo anti-racista. Mas o negro não quer dominar o mundo; ao aspirar a abolição dos privilégios étnicos, ele afirma sua solidariedade com os oprimidos de todas as cores.

Na verdade, a negritude aparece como tempo fraco de uma progressão dialética. Nessa progressão a afirmação teórica e prática da supremacia do branco aparece como constituinte da tese e a posição da negritude como constituinte da antítese ou da negatividade. Esse momento negativo, entretanto, não tem auto-suficiência, pois ele visa preparar a síntese, que é a realização do humano numa sociedade sem raças.

A negritude não é, de modo algum, como se poderia pensar, um fim último, mas um meio. Não é um estado, mas um ultrapassamento de si mesma.

Situação semelhante é a do trabalhador branco: ele toma consciência de sua classe a fim de negá-la, pois o seu desejo é presenciar o advento de uma sociedade sem classes.

Mas, se o problema de uma classe são as condições de sua alienação, diferentemente, o negro encontra sua raça no fundo do coração. E é este coração, segundo Sartre, que ele deve arrancar.

A dialética da negritude se configura como ultrapassamento de uma situação definida por consciências livres. E a negritude — conforme a linguagem de Sartre —, nascida do Mal e grávida de um Bem futuro, é tal qual uma mulher que nasceu para morrer e sente a própria morte nos momentos mais ricos de sua vida.

#### 4. O racismo no Brasil

Vimos, inicialmente, como o racismo nasceu e cresceu com o colonialismo, a ponto de se tornar, no capitalismo industrial, uma prática violenta, em alguns países.

No Brasil, sempre que se fala em racismo, quase sempre a conversa gira em torno de países como Zimbábue, África do Sul e Estados Unidos. Em nossas conversas racismo se confunde com segregação racial. Por esse motivo costuma-se dizer, e há quem acredite, que não há racismo entre nós. Fala-se muito na democracia racial, na cordialidade, no espírito pacífico do povo brasileiro.

Ora, a segregação racial é apenas uma forma mais ostensiva de racismo. Existem outras formas, algumas delas dissimuladas, como é o caso brasileiro.

A nós seria suficiente o elenco de alguns dados históricos, ou mesmo um contato de forma mais crítica com a realidade atual, para percebermos como a democracia racial brasileira não passa de um mito agradável às classes dirigentes.

Esse mito, sem dúvida, surgiu no Brasil numa tentativa da classe branca dirigente de esconder os conflitos internos presentes em nossa sociedade. Olhando para a história podemos ver que, na verdade, os colonizadores europeus que aqui chegaram nunca tiveram boa convivência com os outros grupos étnicos. A relação que tiveram com esses grupos sempre foi, no correr da história, uma relação de dominação.

Calcula-se que no início da colonização os indígenas eram cinco milhões de indivíduos. Em 50 anos os bandeirantes liquidaram um milhão deles. No começo do século XX eram um milhão e, atualmente, estão reduzidos a uma população de 220 mil indivíduos. A sociedade branca sempre faz uma idéia negativa do índio. Em nossos dias a palavra "índio" já passou a ser usada como sinônimo de "selvagem" e "bárbaro". Tornou-se uma palavra que serve para insultar alguém.

Na já citada pesquisa feita com estudantes de 1º Grau uma menina revelava essa idéia negativa que se tem do índio, ao escrever:

“Meu preconceito é contra os índios: não gosto deles porque são muito violentos e maus. Atacam os brancos como se fossem os donos de tudo, e os matam a sangue frio, como se estivessem matando um peixe. São falsos, atrevidos e vingativos. Ninguém pode visitar uma aldeia e eles já querem matar. Não consigo acreditar numa amizade indígena”.

Os brancos que no Brasil não vêem o índio dessa maneira, quando muito têm dele uma idéia romântica. Fazem dele uma imagem folclórica. Valorizam muito as danças, sua vida com a natureza e o artesanato que ele faz. Os irmãos Vilas-Boas se constituem os principais encarregados de fazer a divulgação desse tipo de índio, inclusive para o exterior. Ligados à FUNAI e autodenominados defensores da causa indígena, ultimamente eles vêm-se mostrando perplexos e com ares de censura diante da nova imagem que o índio começa a requisitar para si: a do índio político, ou seja, a do índio preocupado em defender suas terras, organizado em federações e falando por si mesmos.

Quanto aos negros, mais do que os próprios índios, eles sentiram na carne o peso do sofrimento. Arrancados de suas terras, de sua gente, de sua cultura, eles ainda tiveram que viver por muitos anos sob o jugo da escravidão. Foram chicoteados, castrados, marcados com ferro quente, postos nos pilões dos monjolos e sofreram; além destes e do trabalho forçado, muitos outros tipos de barbaria. Com a abolição foram jogados no triste mundo do subemprego ou quando muito condenados ao exercício de papéis subalternos.

A espontaneidade poética dos negros, vista por Sartre como o melhor meio de tomarem eles consciência de si mesmos, é bem marcante aqui no Brasil. Só que ela não se conseguiu traduzir numa experiência revolucionária. Isto porque o negro brasileiro, mais do que o de qualquer outro país, foi, de certa forma, envolvido pela ideologia daqueles que o oprimem. Ele se viu obrigado, por pressão social, a adotar as injustiças que sofre. Teve que negar a sua própria negritude. O branqueamento da pele tornou-se-lhe condição para ser visto como gente e aceito na sociedade dos brancos. É como diz Solomon Asch: “Os homens não suportam ser apenas os vencidos e as vítimas; não podem enfrentar, indefinidamente, as consequências da resignação e da derrota. Se não vêem outra maneira para conservar a liberdade, que torna suportável sua condição, desejarão ver acontecer o que não podem evitar”<sup>10</sup>.

A sociedade brasileira é racista e violenta, se bem que essa violência, muitas vezes, surge de forma simbólica. E o racismo brasileiro tem diversas modalidades. Veremos, a seguir, algumas dessas modalidades, apontadas pelo historiador Joel Rufino dos Santos:

1. O povo é visto e tratado como bichos. Essa é colocada como uma das modalidades porque se tornou rotina os negros ( os pobres ) serem prendidos pela polícia por qualquer motivo, mesmo o mais injustificável.

2. Há uma idéia de que os brancos são melhores que os não-brancos. Dentro desta modalidade situam-se os inúmeros casos de pedidos de ação policial contra terreiros de “magia negra” e os anúncios de emprego pedindo “pessoas claras” ou com aviso “exige-se boa aparência.

3. Idéia negativa que se faz das pessoas de cor: “O japonês é capaz de dirigir bem”, “de satisfazer uma mulher”, “de raciocinar direito”; “O judeu cospe nos outros”, “é ladrão”, “é muito inteligente mas só para melhor roubar os outros”; “Os índios são selvagens e bárbaros”.

4. Idéia de que não somos racistas. Assim as minorias raciais não têm direito a reivindicar nada. Sobre os políticos negros dizem que não são necessários porque os brancos os representam. Sobre os índios universitários dizem que não é possível porque eles estão na Idade da Pedra.

5. Os não-brancos são olhados como não-brasileiros. O negro, por exemplo, é visto como **outro**, um corpo estranho que merece atenção e estudo.

Sem dúvida, a obsessão pelo **embranquecimento** que se verifica no Brasil tem sua raiz nessa idéia de que os brancos são melhores do que os não-brancos. E com efeito os negros têm sido os mais atingidos, por causa da cor de sua pele que em nossa linguagem tem-se tornado símbolo da feiúra e do crime. Numa pesquisa feita com 90 garotos pude notar como a discriminação racial é bastante acentuada entre nós. Vários garotos disseram ter preconceitos, sobretudo contra os negros. A maioria afirmou não ter nenhum preconceito, mas quase sempre citava um caso na família. E, além disso, em muitos casos, esses que afirmaram não ter preconceitos se deixaram trair pela linguagem, como no de uma menina que escreveu:

Minha tia namorava um rapaz honesto e trabalhador; o único defeito dele é que era preto...

O caso dessa menina revela um fenômeno de difícil compreensão: o sentimento de amizade e respeito que os brancos têm pelos negros aliado à idéia de que os negros são inferiores. A cor negra é vista quase como uma deficiência pelos brancos. "O unico defeito dele é que era preto" ( o grifo é nosso ) tem o mesmo sentido que outras expressões bastantes usadas, só que de forma, aparentemente, mais amena como: "Ele é preto mas é legal", "Ele é preto mas tem alma branca".

Tal maneira de conceber o negro, bem como a visão que se tem do índio e mesmo da mulher na sociedade capitalista, acaba criando situações desfavoráveis a esses grupos étnicos e sociais, espezinhadados de longa data.

Diria, entretanto, como conclusão, que as situações vividas por esses grupos não são permanentes. Assim como as mulheres, que inicialmente, ao levantarem sua bandeira, fecharam as mãos e botaram na cintura, bateram os pés no chão e gritaram quase que por uma reversão de poder, como que a dizer: "Nós agora seremos os machos", para depois se conscientizarem da necessidade de preservação de sua feminidade e de uma luta por sua valorização enquanto mulher, com características próprias, o que implicaria uma profunda transformação da sociedade, também os negros se vêem diante deste único caminho: tomar consciência de si mesmos, assumir a sua negritude e, como tal, exigir seus direitos de participação e, o que é mais grave, o direito de serem reconhecidos como gente dentro da sociedade.

Essa tomada de consciência poderá vir a ser realidade através do ressurgimento dos movimentos negros, caso do **Movimento Negro Unificado**. É no seio desses movimentos que se pode imaginar a criação de uma poesia revolucionária, indispensável na formação de uma mentalidade nova — a **consciência negra** —, que se constitui como antevisão de uma sociedade tanto igualitária do ponto de vista econômico como também sem discriminações raciais.

## BIBLIOGRAFIA

- ASCH, Solomon E., **Psicologia social**, SP, Comp. Ed. Nacional, 1966.
- KRECH, D., CRUTCHFIELD, R. e BALLACHEY, E., **O indivíduo na sociedade**, SP, Pioneira Editora, 1969.
- SANTOS, Joel Rufino dos, **O que é racismo**, Col. Primeiros Passos, SP, Brasiliense, 1980.
- SARTRE, Jean-Paul, **Reflexões sobre o racismo**, SP, D.E.L., 1960.

**NOTAS:**

- (1) Joel Rufino dos SANTOS, **O que é racismo**, p. 11.
- (2) Solomon ASCH, **Psicologia social**, p. 507.
- (3) D. KRECH, R. CRUTCHFIELD e E. BALLACHEY, **O indivíduo na sociedade**, p. 215.
- (4) Jean-Paul SARTRE, **Reflexões sobre o racismo**, p. 105.
- (5) *Ibid.*, p. 110.
- (6) *Ibid.*, p. 111.
- (7) *Ibid.*, p. 137.
- (8) *Ibid.*, p. 141.
- (9) *Ibid.*, p. 143.
- (10) Solomon ASCH, **Psicologia social**, p. 510.

## COMENTÁRIO

### NOTAS SOBRE O DOCUMENTO DE CRISTOLOGIA DE PUEBLA

**João Carlos Nogueira**

Pontifícia Universidade Católica de  
Campinas

#### I. INTRODUÇÃO

Sabemos que o documento final de cristologia da Conferência de Puebla surge das várias redações por que passou este documento.

Os temas abordados nele são fundamentalmente os mesmos do Documento de Trabalho (DT), que apresentava a seqüência temática da história da salvação, colocando Jesus Cristo no centro da história.

Todavia, no documento final pode-se advertir uma mudança não indiferente no modo de enfocar o problema. Trata-se do desaparecimento de dois conceitos importantes do DT, o conceito de **reino de Deus** e o de **Jesus evangelizador**. Segundo J. Sobrino, em quem fomos buscar esta informação, com o conceito de reino de Deus desaparece um "conceito bíblico mais abrangente para uma teologia da história".<sup>1</sup> A permuta do conceito de **Jesus evangelizador** pelo de **Jesus conteúdo** da evangelização assinala uma orientação metodológica precisa, de que falaremos pouco adiante.

A primeira redação do documento é característica desta orientação, seguindo um rumo predominantemente doutrinário que será conservado até o fim, com poucas modificações ou acréscimos. Já o próprio título: "A verdade a respeito de Jesus Cristo, Salvador que anunciamos", é sintomático sob este aspecto.

Exponemos aqui alguns pontos básicos para uma compreensão do documento cristológico de Puebla no seu texto e no seu contexto. Iniciaremos com a apresentação da metodologia do documento, para passar em seguida a uma exposição sintética dos seus temas a partir da própria divisão do texto. O passo seguinte será o ensaio de uma análise estrutural do documento nos três níveis: **cognoscitivo**, **objetivo** e **semântico** para terminar numa breve tentativa de **hermenêutica** que releve os problemas fundamentais que emergem do documento e as perspectivas que abre para a reflexão cristológica e a prática pastoral na América Latina.

## II. A OPÇÃO METODOLÓGICA DO DOCUMENTO: POR UMA CRISTOLOGIA DOGMÁTICA

1. Tomado no seu todo o documento de cristologia aparece atravessado por dois tipos de preocupação: uma de manter a **integridade** da doutrina sobre Jesus Cristo e outra de mostrar concretamente que o Cristo de que se fala é **Jesus de Nazaré**, o Jesus histórico em toda a sua relevância libertadora.

Entre as duas possibilidades de se apresentar Jesus Cristo, uma **doutrinária** e outra **histórica**, o documento de cristologia de Puebla preferiu a primeira. Disto se ressentem toda a metodologia do documento, que termina por apresentar a totalidade da verdade sobre Jesus Cristo sem integrá-la adequadamente à perspectiva do Jesus histórico. O documento assume, por isto, um tom doutrinário com forte acento universal. Isto, porém, não quer dizer que o documento seja completamente omissivo quanto aos conteúdos fundamentais da história de Jesus. Alguns destes conteúdos estão presentes, mas de maneira muito sucinta e não articulada dialeticamente ao ponto de vista doutrinário, por causa da opção metodológica inicial por uma cristologia dogmática antes que bíblica.

Não tendo sido mantida a tensão entre Cristo considerado como conteúdo da evangelização e Cristo evangelizador, o documento soa um tanto abstrato e não espelha a reflexão teológica e a prática pastoral libertadora em nosso continente. Sem negar nada a respeito de Jesus Cristo tratava-se de relevar aqueles aspectos “que o fazem para nós Boa Nova, Esperança, Salvação presente (libertação), Revelação do desígnio do Pai”.<sup>2</sup>

2. No ponto de partida do documento há que se lamentar a ausência da metodologia da **Evangelii Nuntiandi** (E.N.). A exortação de Paulo VI, embora citada no documento, não está presente sob seu aspecto metodológico específico. Na E.N. Cristo é também apresentado como conteúdo fundamental da evangelização, mas não em primeiro lugar e como ponto de partida. Este é dado pela consideração de Jesus como **primeiro evangelizador**. “Frequentemente no decurso do Sínodo — diz Paulo VI — os bispos recordaram esta verdade: Jesus mesmo, Evangelho de Deus, foi absolutamente o primeiro e o maior evangelizador. E o foi até o fim, até a perfeição e o sacrifício de sua vida terrena”.<sup>3</sup> O ponto de partida é, pois, concreto. Não se parte de uma verdade definida previamente e se chega ao mesmo resultado, vale dizer, à afirmação de **toda** a verdade sobre Jesus Cristo.<sup>4</sup>

J. Sobrino observa com muita justeza que o enfoque metodológico da E.N. traz como conseqüência a afirmação da centralidade do **reino de Deus** e sua predileção pelos pobres. Este mesmo tema, apesar

de mencionado no documento de Puebla, não tem a mesma **importância sistemática** nem idêntica **profundidade** bíblico-teológica. Na perspectiva da E.N. o conceito de reino de Deus e seu anúncio aos pobres se transforma “no conceito-chave” para se compreender a **missão** e a **persona** de Jesus, tornando-se assim “o ponto de partida sistemático da cristologia”.<sup>5</sup>

Tendo sido outra a óptica dos seus redatores, o documento cristológico de Puebla assume uma forma eminentemente doutrinal e abstrata, não satisfazendo deste ponto de vista, a expectativa pastoral de uma abordagem concreta capaz de inspirar e alimentar as opções dos cristãos engajados na realidade social.

### III. DIVISÃO DO DOCUMENTO: SÍNTESE DOS TEMAS

#### 1.1. Introdução ( 170 – 181 ):

a) situação da fé do povo latino-americano em Jesus Cristo ( 170 – 173 );

b) passagem a uma apresentação geral, acentuando-se a necessidade de anunciar a verdade total de Jesus Cristo sem reducionismos ( 175 – 179 );

c) apresenta a verdade da fé sobre Jesus Cristo “como doutrina libertadora” ( 180 ).

#### 1.2. O homem “criado maravilhosamente” ( 182 – 184 ):

– descrição do plano salvífico de Deus, revelado em Jesus Cristo, que tem o homem como destinatário.

1.3. Do Deus verdadeiro aos ídolos falsos: o pecado ( 185 – 186 ):

– a rejeição do amor de Deus por parte do homem e a ruptura da aliança.

#### 1.4. A promessa ( 187 ):

– a retomada do diálogo pela iniciativa divina.

1.5. “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” ( Jo. 1,14 ): a Encarnação ( 188 – 189 ).

#### 1.6. Ditos e fatos: A vida de Jesus ( 190 – 193 ):

– alguns momentos importantes da vida e da missão de Jesus.

#### 1.7. O mistério pascal: morte e vida ( 194 – 197 ):

a) a realização da vontade do Pai na aceitação livre da morte na cruz;

b) a ressurreição como exaltação de Cristo e sua presença na Igreja;

c) o reino de Deus instaurado no centro da história humana.

1.8. Jesus envia seu Espírito de filiação ( 198 – 201 ):

a) a efusão do Espírito Santo e a interiorização da nova aliança no coração dos fiéis;

b) A A.L. deve renovar e viver esta aliança pela graça do Espírito que continua suscitando anseios de salvação libertadora no coração do nosso povo.

1.9. Espírito de verdade e de vida, de amor e liberdade ( 202 – 204 ):

– o Espírito Santo, que nos guia para a verdade e que é o principal evangelizador e “doador de vida”, é Espírito de amor e liberdade.

1.10. O Espírito reúne na unidade e enriquece na diversidade ( 205 – 208 ):

a) como Cristo difunde sobre todos o seu Espírito, assim também a ação apostólica deve abranger todos os homens;

b) o Espírito unificador da Igreja na comunhão e no serviço a provê dos carismas necessários;

c) sua ação alcança mesmo aqueles que não conhecem Cristo.

1.11. Consumação do desígnio de Deus ( 209 – 210 ):

a) A Igreja, enquanto peregrina, reconhece humildemente os seus erros e pecados;

b) descrição da realidade trinitária.

1.12. Comunhão e participação ( 211 – 219 ):

a) as raízes últimas da nossa comunhão e participação;

b) a vida divina como vida trinitária participada à humanidade por meio de Cristo;

c) a comunhão com Deus leva a instaurar a comunhão entre os homens em toda a dimensão do seu ser pessoal e social;

d) a evangelização como chamada a participar à comunhão trinitária e à libertação de toda a criação.

#### IV. OS TRÊS NÍVEIS DE ANÁLISE DO DOCUMENTO

1. **Nível cognoscitivo** ou da manifestação do texto. O tema central do documento é **Jesus Cristo Salvador**. O ponto de partida é o empenho em expor com toda a clareza e em toda a sua extensão a **verdade** sobre Jesus Cristo. “É dever nosso – afirma os bispos – anunciar claramente, sem deixar dúvidas ou equívocos, o mistério da encarnação:

tanto a divindade de Jesus Cristo, tal como a professa a fé da Igreja, quanto a realidade e a força da sua dimensão humana e histórica".<sup>6</sup>

O prisma, através do qual é apresentada a figura de Jesus Cristo, será por conseguinte dogmático-doutrinal. Esta visão não é casual. Atende a uma preocupação presente, entre muitos bispos, em Puebla, de tomar posição em relação à teologia da libertação interpretada, injustificadamente, como reducionista. Daqui a posição do documento que faz apelo a uma teologia que fosse, ao mesmo tempo, o máximo possível segura e explicitadora das verdades de fé. "Há uma visível preocupação pela ortodoxia, o que confere aos textos um caráter abstrato e sem aderência concreta em termos de suscitar ânimo, amor, compromisso. Vigora uma espécie de mecanicismo da sã doutrina: garantida esta, as práticas justas seguir-se-iam por si mesmas; evidentemente é ingênuo conceber nestes termos a relação teoria-prática".<sup>7</sup>

Examinaremos, a seguir, alguns elementos que servirão para exemplificar a presença desta perspectiva no texto.

a) Em primeiro lugar pode-se notar a ausência da noção mais histórica e abrangente de Reino de Deus no nº 182, onde se descreve o plano divino de salvação oferecido aos homens. No seu lugar aparece a noção de **comunidade divina de amor**. Eis o texto de Puebla: "A Sagrada Escritura nos ensina que não somos nós, os homens, os que amamos primeiro. Foi Deus quem primeiro nos amou. Ele planejou e criou o mundo em Jesus Cristo, sua própria imagem inciada. Ao fazer o mundo, Deus criou os homens para que participássemos desta comunidade divina de amor: o Pai com seu Filho Unigênito no Espírito Santo".<sup>8</sup>

b) A apresentação do mistério da Encarnação é demasiado abstrata parecendo mais uma compilação de verdades genéricas sobre o Filho de Deus feito homem. A figura de Jesus que participa de nossa história real e condivide a fragilidade de nossa carne, fazendo-se solidário conosco no sofrimento, conforme a perspectiva da Carta aos Hebreus, não aparece no texto. ( nº 188 )

c) A exposição sobre a vida de Jesus é rápida e sintética demais ( 190 – 191 ), quando seria de esperar uma exposição dos traços de Jesus histórico que mais correspondesse à nossa situação histórico-social e significasse denúncia radical de sua desumanidade.

d) Os traços dolorosos do "servo de Javé" ( 191 ) que aparecem em Cristo têm apenas um caráter passivo. Não se enfoca o aspecto positivo do servo que "intenta implantar a justiça e o direito", quebrando assim "a dialética típica do servo de Javé e de Jesus, entre a sua missão ativa e positiva de implantar o direito num mundo conflitivo e a sorte que se lhe toca por isto".<sup>9</sup>

e) Faz-se ver a Ressurreição de Jesus no seu aspecto de **exaltação**. “Por isto o Pai ressuscita o seu Filho de entre os mortos. Eleva-o gloriosamente à sua destra. Cumula-O com a força vivificante do seu Espírito. Estabelece-o como Cabeça de seu Corpo que é a Igreja. Constitui-O Senhor do mundo e da história”.<sup>10</sup> Não se fala da ressurreição no sentido de **confirmação** da vida de Jesus.

f) A ação do Espírito Santo é vista na linha da interiorização nos corações, da nova aliança entre Deus e os homens. “A aliança nova que Ele estabeleceu com seu Pai interioriza-se pelo Espírito Santo, que nos dá a lei da graça e da liberdade que Ele próprio escreveu em nossos corações”.<sup>11</sup>

2. **Nível objetivo**: trata-se, antes de mais nada, de individuar no texto que estamos examinando o **antiprograma** que o anima. Dado o enfoque geral do documento aparece claro que se trata de evitar visões doutrinárias redutoras sobre Jesus Cristo.

Havia uma espécie de medo difuso das cristologias que se elaboram na América Latina sob o ângulo da libertação, sob as quais pesava a suspeição-infundada o mais das vezes — de caírem no reducionismo — dogmático. Tanto é verdade que se evitou dar o título de **libertador** a Jesus Cristo, como se, com isto, se sancionassem os rumos da teologia que se qualifica como libertadora ou da libertação.

Em sintonia com esta visão o **programa** que o documento quer promover afigura-se, desde logo, muito nítido: trata-se de elaborar uma declaração doutrinal que parta das afirmações bíblicas e magisteriais sobre a pre-existência de Jesus em força de sua filiação divina. Jesus é o Filho Unigênito de Deus feito homem. Nesta moldura genérica incluem-se alguns elementos fundamentais da vida terrena de Jesus, tais como o anúncio do reino de Deus, a preferência de Jesus pelos pobres, as bem-aventuranças, o apelo à conversão e ao seguimento de Cristo, o fato de ter tomado sobre si os nossos pecados como servo sofredor, a sua elevação como Senhor do mundo e centro da história.

3. **Nível semântico**: os vocábulos com que se expõe a verdade a respeito de Jesus Cristo indicam que se escolheu, como ponto de partida, não “a idéia feita carne” mas a idéia **genérica** sobre Jesus Cristo. Tal perspectiva de exposição da verdade, a partir de cima, ressoa no texto através de expressões de teor prevalentemente abstrato. Tais são, por exemplo, os termos que descrevem a Encarnação do Verbo no nº 188. Fala-se de “plenitude dos tempos”, de Deus Pai que **envia ao mundo seu Filho**, o qual **assume a realidade humana e a criação para restabelecer a comunhão** entre seu Pai e os homens.

Na apresentação da **conversão** (190) e do **seguimento de Cristo** (192) a primeira é exposta através da citação de Mc 1,15 e a

segunda é descrita genericamente como um **caminho** “que não é **auto-afirmação arrogante** do **saber** ou do **poder** do homem nem ódio ou violência, mas **doação desinteressada** e **sacrificada do amor**”.

Quanto à Ressurreição do Senhor se diz que “o Pai **ressuscita** a seu Filho de entre os mortos” e O **eleva à sua direita**, replegando-O com o dom do seu Espírito e constituindo-O como **cabeça da Igreja**, que é o seu **corpo** ( 195 ). Nesta mesma linha verticalista faz-se ver a missão do Espírito nos fiéis. Os termos de **aliança nova** estabelecida por Cristo com o Pai e **interiorizada** pela ação do Espírito no íntimo dos cristãos, movem-se na linha de um movimento descendente que vem de Deus ao homem. ( 199 ) Igualmente a descrição da vida trinitária de Deus no nº 210 não foge a esta óptica. “Jesus Cristo **procurou sempre a glória do Pai e consumou sua entrega a E e na cruz... Ira ao Pai**: nisto consistiu o caminhar terreno de Jesus Cristo. A partir de então, ir ao Pai é o caminhar terreno da Igreja, povo de irmãos” etc.

Esta pequena amostragem, no plano semântico, parece-nos característica de certa mentalidade e preocupação predominantes entre os redatores do documento cristológico de Puebla.

## V. HERMENÊUTICA: BREVE INTERPRETAÇÃO E PERSPECTIVAS

Embora a metodologia do documento se mova a partir da **doutrina** sobre Jesus Cristo, isto não impediu que aparecessem no texto importantes elementos de Jesus histórico. Relevemos alguns deles: 1) Jesus “nasceu e viveu pobre no meio do seu povo de Israel”; 2) anuncia que “chegou o reino de Deus”, por isso é preciso **converter-se** e **crer** no Evangelho: “convertei-vos e crede no Evangelho” ( Mcl, 15 ); 3) é “ungido pelo Espírito Santo para anunciar o Evangelho aos povos, para proclamar a liberdade dos cativos, a recuperação da vista aos cegos e a libertação dos oprimidos”; 4) confia-nos “com as bem-aventuranças e o Sermão da Montanha, a grande proclamação da Nova Lei do Reino de Deus”.<sup>12</sup> Além disso: 5) carrega como **servo sofredor de Javé** os nossos pecados<sup>13</sup>: “Entretanto, as forças do mal rejeitam este serviço de amor: é a incredulidade do povo e de seus parentes, são as autoridades políticas e religiosas de seu tempo e a incompreensão de seus próprios discípulos. Acentuam-se então em Jesus os traços dolorosos do “Servo de Javé”, de que se fala no livro do profeta Isaías ( Is 53.) Com amor e obediência total ao Pai, expressão humana de seu eterno caráter de Filho, empreende seu caminho de doação abnegada, repelindo a tentação do poder político e de todo recurso à violência”. 6) É exaltado como Senhor do mundo e centro da história.<sup>14</sup>

Creemos que, aprofundando estes conteúdos, pode-se chegar à elaboração de uma cristologia mais bíblica e histórica, que além de

recolher os ricos contributos da reflexão teológica na A.L., seja inspiradora de nossos movimentos pastorais na linha da libertação.

Semelhante cristologia, por outro lado, não está completamente ausente no Documento Geral de Puebla. Encontramo-la implícita nos textos pastorais, onde avulta a figura de **Jesus libertador**, cuja opção preferencial pelos pobres o leva a identificar-se com os deserdados da terra e a anunciar a libertação definitiva da criação no reino do seu Pai.<sup>15</sup>

Como o mostrou muito bem Sobrinho, há vários elementos na cristologia explícita de Puebla que precisariam ser aprofundados. Tal é o caso do tema fundamentalíssimo da “presença atual de Cristo nos pobres” segundo o famoso texto de Mt 25.<sup>16</sup> O mesmo se diga em relação ao “caráter de exigência desta presença” no meio dos homens para realizar o que S. Paulo afirma da necessidade que nos incumbe, enquanto cristãos, de completar em nós o que falta à Paixão de Jesus Cristo, enquanto esperamos, entre as dores de que geme e grita a criação, a **plenitude** prometida na consumação escatológica. “Trata-se — afirma belamente Sobrinho — de ser em verdade seu corpo, de celebrar essa realidade na liturgia e de vivê-la na história concreta. Desta forma conheceremos e creemos em Cristo a partir de dentro, sendo seu corpo. Conhecê-lo-emos por afinidade na medida em que nos vamos fazendo como Ele; reconhecê-lo-emos como o Filho eterno do Pai na medida em que nos vamos tornando filhos no Filho”.<sup>17</sup>

O documento de cristologia, sem dúvida, teria podido dizer coisas mais adequadas e inspiradoras para a prática pastoral no continente. Todavia, não deixa de ser provocante pelas exigências que afirma e pelas perspectivas que permite abrir e convida a seguir. Com efeito, a afirmação da verdade total a respeito de Jesus Cristo não é descabida nem supérflua, mas deveria, ao contrário, servir de estímulo a um aprofundamento teológico-espiritual sempre maior e mais exigente do mistério de Cristo, para colocá-lo como fundamento da práxis de libertação dos cristãos latino-americanos. O cristão, cuja fé se concentra no mistério de Cristo, sabe que a tarefa fundamental de sua existência de crente é lutar para a libertação humana, de forma que o Reino prometido por Jesus se realize já nas vicissitudes da história.

Neste sentido são extremamente relevantes e mais estimulantes do que na cristologia explícita, as indicações da cristologia implícita em textos como o da **Opção Preferencial pelos pobres**, da **Vida Consagrada** e do **Ministério hierárquico**. Afinal, há aqui uma verdade que não podemos esquecer: uma cristologia elaborada de modo sistemático e disciplinado é, sem dúvida, importante; contudo, mais importante ainda é a cristologia em ação na vida e na prática pastoral do cristão. Como diz egregiamente Sobrinho: “A cristologia nunca existiu para ser pensada, embora tenha que

sê-lo, mas para ser realizada na vida real da Igreja".<sup>18</sup> O que se nos pede efetivamente, enquanto Igreja, em nossa situação histórica, é que sejamos testemunhas fiéis e realizadores audazes da libertação que Jesus Cristo nos trouxe.

**NOTAS:**

- (1) J. SOBRINO: Puebla: serena afirmación de Medellín. Cristologia, Col. IGLESIA NUEVA, Indo-American Press Service, Bogotá, 1979, p. 42.
- (2) LEONARDO BOFF: Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes, REB/39, fasc. 153, 1 979, p. 54.
- (3) E. N., Ed. Paoline, Roma 1975, nº 7, p. 8.
- (4) Cf. E.N., nº 6.
- (5) J. Sobrino: op. cit., p. 44.
- (6) PUEBLA: A Evangelização no presente e no futuro da A.L., texto oficial da CNBB, Ed. Vozes, Petrópolis, 1979, nº 175, p. 94.
- (7) L. BOFF: art. cit., p. 46.
- (8) PUEBLA: nº 182, pp. 95 – 96.
- (9) J. SOBRINO: op. cit., p. 54
- (10) PUEBLA: nº 195.
- (11) Id., nº 199.
- (12) PUEBLA, nº 190.
- (13) Id., nº 192.
- (14) Id., nº 195.
- (15) Cf. L. BOFF: art. cit., p. 48.
- (16) J. SOBRINO: op. cit., p. 57.
- (17) Ib.
- (18) Ib.

## RESENHAS

**Marcellino, Néelson Carvalho.**

**Lazer e humanização.**

**Campinas, Papirus, 1983, 83 pp. ( Coleção "Krisis" ).**

**Lazer e humanização** é o livro de Néelson Carvalho Marcellino, que acaba de ser lançado em Campinas pela Editora Papirus, Coleção "Krisis". Leitura envolvente, polêmica em alguns momentos, fluente e penetrante. Em poucas palavras: um manifesto pela militância cultural.

De início, o autor reconceitua a idéia e a prática de lazer, definindo-o como questão de "sobrevivência do humano no homem", colocação que não deixa de ser insólita para muitos. Contrapõe, a seguir, o lazer aos valores de produtividade, instilados pela sociedade capitalista em que vivemos, reino do imediatismo e do pragmatismo, ambos anuladores de uma expressão total do ser humano.

Questiona, do mesmo modo, a lógica burocrática e determinista que se propõe a hierarquizar as ações humanas, privilegiando os patamares do "econômico" e colocando o "cultural" como mera decorrência. Se é verdade, também, argumenta Marcellino, que o lazer existe num tempo determinado, não é menos verdadeiro que eventuais soluções para os problemas do lazer devam ser soluções abrangentes, capazes de dar conta da vida social como um todo. Até porque, enfatiza o autor, não é o lazer a única fonte de realização humana.

Percebe-se, portanto, na perspectiva do autor, que o lazer não pode ser entendido senão como fenômeno socialmente situado, num determinado contexto histórico. Não surge solto, desvinculado, descompromissado com a história da vida social, especialmente das classes populares. Mais: as práticas de lazer são vistas como contraponto à lógica produtivista e às relações de dominação entre classes e países. Para o autor, as atividades de lazer podem mesmo se constituir — e aí está seu mais profundo substrato humanista — em canais possíveis de "transformação cultural e moral da sociedade", pouco importando qual seja a "ordem dominante". Educar para o lazer é, então, para Marcellino, realizar essa possibilidade, isto é "acelerar o processo de mudança para participação crítica e criativa" das camadas populares.

São formulações combativas, corajosas e claras. Nota-se no texto o rigor crítico combinado com uma paixão militante. O autor a todo instante se expõe, posicionando-se cristalinamente. E, embora recorra a referências bibliográficas, não procura nelas o abrigo confortável do renome de autores consagrados, vício comum em autores debutantes. Não diríamos que se trata de um texto para ser placidamente lido e assimilado. Ao contrário, é leitura provocante que coloca novas questões a respeito do papel do lazer na produção e na reprodução da sociedade em que vivemos e remete o leitor a um diálogo crítico, "surdo", mas palpitante. Nem sempre ameno, dificilmente passivo. Não seria essa justamente a proposta da obra e da própria coleção em que foi editada ?

**Paulo de Salles Oliveira**

**Sociólogo, pesquisador do Centro de Estudos do Lazer do SESC.**

**Martins, Wilson.**

**História da Inteligência Brasileira ( Vol. I — 1550 — 1794 ).**

**São Paulo, Editora Cultrix, 1977, 585 páginas.**

## 1 — CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Wilson Martins nasceu em São Paulo em 1921.

Diplomou-se em Direito mas, depois de um curso de especialização literária em Paris, dedicou-se inteiramente à literatura, como professor e crítico.

Lecionou na Universidade do Paraná e é atualmente professor de literatura brasileira da New York University. Foi crítico literário de O Estado de São Paulo durante 25 anos e na sua bibliografia contam-se, além de numerosos ensaios publicados em revistas especializadas, livros de crítica, história literária, teoria política e sociologia.

## 2 — APRESENTAÇÃO DO TEXTO

Wilson Martins planejou apresentar um amplo e minucioso panorama — composto de sete alentados volumes — das atividades intelectuais no Brasil, do século XVI até os tempos presentes.

Realmente, a obra é ampla e rica de informações, com enfoques críticos e interpretativos da maior justeza.

A História da Inteligência Brasileira estuda as estruturas do pensamento brasileiro, em toda a sua existência e em todas as atividades em que se emprega a inteligência humana: a Literatura, a Ciência, a Filosofia, as técnicas especializadas, a Música e as artes plásticas, as instituições políticas e sociais.

Pode-se dizer que a nossa historiografia se enriquece de uma obra fundamental. Nela, Wilson Martins pôs o melhor de sua erudição e de sua cultura, impressionando pela sua incomum amplitude.

A obra adota a metodologia de estudar, simultaneamente, em seu momento próprio, as obras literárias, científicas e artísticas, os fatos exteriores que possam ter influído na orientação das idéias. A exposição é feita, ano por ano, focalizada sobre as obras e os temas, não sobre autores ou personalidades; por outro lado, as obras de Ciência, Filosofia etc. são estudadas em perspectivas de "história intelectual", não do ponto de vista especializado: buscou o autor a significação e influência, não a sua verdade ou mérito específicos.

## 3 — CONCLUSÃO

A obra, pelo que se pode depreender da leitura deste volume I, é de amplitude e profundidade tais que, certamente, se constitui em acontecimento ímpar na bibliografia brasileira.

Nenhum outro livro, por certo, estuda o complexo de nossa história intelectual nas perspectivas por ele adotadas ou que empregue, ainda que parcialmente, a metodologia estruturalizante por ele seguida.

No entanto, um reparo: a gritante preocupação de manifestar, a cada passo, a convicção anticlerical do autor, das mais acendradas, aliás.

Só por esse aspecto, na verdade absolutamente dispensável, peca a obra que, e por isso mesmo, decai muitas vezes para a ironia e a galhofa, circunstâncias não

condizentes com a seriedade do trabalho. Não cabe ao crítico-historiador, em obra de tal importância, externar em diatribes seus sentimentos em relação ao clero e à própria Igreja.

Em tudo o mais, a obra é digna das melhores estantes...

**Nahim Pedro Kachan**  
Faculdade de Direito — PUCAMP

\*

**Ceccon, Claudius e outros.**

**A escola na vida e a escola da vida.**

2ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1982. 93 pp.

Tem esse texto por objetivo oferecer elementos que possibilitem uma reflexão crítica sobre o funcionamento da escola atual e suas possibilidades de mudança.

Os autores descrevem a escola como peça de uma engrenagem maior, colocando-a como parte integrante de uma sociedade injusta e desigual.

Falam da necessidade de se compreender como a escola está organizada por dentro, saber o que acontece com os alunos, conhecer os mecanismos que ocasionam o sucesso de alguns e o fracasso da maioria, para desse modo conseguir a formação de uma escola que leve para dentro dela as lições do povo aprendidas e ensinadas na escola da vida.

**Áurea M. Guimarães**  
Pós-Graduação em Filosofia — PUCAMP

\*

**Harper, Babette e outros.**

**Cuidado, Escola: desigualdade, domesticação e algumas saídas.**

6ª ed., São Paulo, Ed. Brasiliense, 1980, 117 pp.

Esse estudo elaborado pela equipe do Instituto de Ação Cultural ( IDAC ) aborda a situação da escola, hoje, no mundo capitalista.

O texto analisa os pontos principais da crise em que se encontra o sistema escolar não deixando de relacionar essa crise com o contexto histórico, social, econômico e político da sociedade.

O sistema produtivo e a escola estão intimamente relacionados e a escola com seus mecanismos de seleção e exclusão aparece como um reflexo da sociedade de produção e consumo.

O estudo descreve essa escola e caracteriza quais os valores e normas de comportamento que são transmitidos aos alunos.

Por fim são apresentadas pedagogias alternativas como possíveis saídas para o questionamento da instituição escolar, reconhecendo-se também que a mudança na sociedade é fundamental para não bloquear a construção de uma escola alternativa.

**Áurea M. Guimarães**  
Pós-Graduação em Filosofia — PUCAMP

Deleuze, Gilles.

A Lógica do Sentido.

Editora Perspectiva, SP.

Nas primeiras nove séries da “Lógica do Sentido”, a problemática de Deleuze é o significado do sentido e da linguagem na relação existente entre as coisas, o acontecimento e o saber.

Ao centrar atenção no trabalho de Lewis Carroll, “Do outro lado do espelho”, a tentativa de Deleuze é de colocar o tema da presença dos **contrários** em tempos simultâneos, demonstrando que em todas as coisas, todos os acontecimentos, há **um sentido** determinável, e que, no entanto, há afirmação de **dois** sentidos simultaneamente.

Tomando Platão como base, a significação dos acontecimentos e das coisas tal como ele vê, compostos de duas dimensões, uma fixa, limitada e medida; e outra sem medidas, o chamado **dever-louco**, que se furta ao presente, Deleuze afirma que os acontecimentos desfrutam de uma **irrealidade** que se comunica ao saber e às pessoas através da **linguagem**.

Dá a necessidade da linguagem, a de fazer permanecer o saber sobre as coisas.

É próprio da linguagem, estabelecer limites e também ultrapassá-los no momento da determinação das coisas.

Portanto, são estabelecidos paradoxos, que se desdobram da linguagem ultrapassando estes limites.

Assim acontece com os Estóicos, e ocorre nas proposições de Lewis Carroll.

Tal é o exemplo que Deleuze dá para esclarecer sua proposta: se nos estóicos essa ultrapassagem de limites aparece assim — “se dizes uma coisa, esta coisa passa pela tua boca. Ora se dizes carroça, então uma carroça passa pela tua boca” —, em Lewis Carroll a relação entre os acontecimentos e os seres, às coisas e o estado de coisas, modifica-se de acordo com a **narrativa**.

Por exemplo, se no início, em Alice há a procura de segredos, envolta no sentido de profundidade, no decorrer da narrativa passa-se ao superficial, ao observável.

O que interessa é que entre os acontecimentos e a linguagem há uma relação essencial, que é a de **expressão**.

Além dela, há três relações na proposição:

**a de designação:** aquela que representa o estado de coisas, de um ou de outro corpo. A designação se constrói pela associação de palavras com imagens particulares de cada corpo. O critério da designação é o verdadeiro e o falso, sendo o primeiro, reflexo de uma imagem completa do estado de coisas de tal corpo; e o segundo, o contrário, composto de imagens incompletas;

**a de manifestação:** é o enunciado dos desejos que correspondem a tal proposição e que a torna possível;

**a de significação:** é a dimensão da proposição composta da relação da palavra com conceitos universais ou gerais;

**O sentido:** é a quarta dimensão da proposição. Ela expressa a proposição. É impassível e incorporeal; é apenas puro resultado, pura aparência da proposição.

Dessa forma, a definição de um acontecimento, na medida em que o acontecimento pertence à linguagem, e que o sentido é sua expressão, o acontecimento é o próprio sentido.

A obra de Carroll passa pela linguagem e se passa na linguagem.

### AS ENTIDADES NOMINAIS

A utilização da linguagem para demonstração dos muitos sentidos é exemplificada em "Alice" pelo uso das entidades nominais. Por exemplo: sobre a canção do cavaleiro da Alice, há quatro nomes para a mesma canção. O nome como realidade da canção, o nome que designa essa realidade, o sentido deste nome que forma uma nova realidade, e o nome que designa essa nova realidade.

Em outras palavras: a utilização de entidades nominais tal como faz Carroll, leva à relação infinita de pares de designação, ou seja, o nome A designa uma realidade A, e que designa um nome B, que designa uma realidade B, e assim até o infinito.

Só se evita este movimento imobilizando uma proposição, dando-lhe limites e medidas às coisas e palavras.

A utilização dessa regressão serial de nomes, e da utilização de duas séries nominais para indicar a dualidade na relação entre as coisas e acontecimentos (tal como a relação dual comer-falar em Alice) foi utilizada por vários autores. O essencial é conseguir com que na colocação de duas séries de nomes, as diferenças superam as semelhanças.

Tal é a função do espelho de Alice, que ao mesmo tempo coloca palavra e coisa, sentido e designação, assegurando a convergência de duas séries distintas, porém fazendo-as sempre divergir, nunca chegar a um ponto comum.

A proposta de Deleuze ao analisar essa composição de nomes é colocar Lewis Carroll como instaurador desse método serial de literatura.

O caminho que percorre para tal é verificado nos vários passos de suas obras:

1º — coloca duas simples séries de acontecimentos com pequenas diferenças (em "Sílvia e Bruno") onde faz voltar um acontecimento sob duas maneiras.

2º — coloca duas séries de acontecimentos com grandes diferenças representada pelo espelho de Alice.

3º — coloca duas grandes séries de proposições com fortes disparidades, reguladas por uma palavra esotérica.

4º — coloca séries reguladas por palavras-valise: palavras de um novo tipo: contraem várias palavras e envolvem vários sentidos (furiante: furioso + fumante).

Sobre o acontecimento ideal e o problema:

Deleuze define o acontecimento ideal como conjunto de singularidades que caracterizam um estado de coisas físico, psicológico e moral.

Desse modo, se as singularidades são acontecimentos, suas transformações formam uma história.

Na verdade, há duas ordens de acontecimentos: os ideais e os reais e imperfeitos. Essa distinção se dá entre o acontecimento em si, e não entre espécies de acontecimento.

Ou seja, é uma diferença entre sua natureza ideal e sua atuação no espaço e no tempo, entre o acontecimento e o acidente.

Por si mesmo, o acontecimento é problemático. Nada o define como tal.

O problema, por sua vez, é determinado por pontos singulares que definem suas condições. Portanto, só se pode falar nos problemas que têm suas condições determinadas pelos acontecimentos.

As obras de Carroll trazem esse duplo aspecto entre acontecimento e problema — trata-se de um lado, de problematizar os acontecimentos humanos, e de outro, desenvolver como acontecimentos humanos as condições de um problema.

**Omar de Paulo Morad**

\*

## **DISTRIBUIDORES:**

### **CAMPINAS**

Papirus — Livraria — Editora  
Rua Sacramento, 202 — Tels.: (0192) 8-6422 e 2-9438  
Filial — Rua Bernardino de Campos, 1087 — Tel. (0192) 32-5753  
13100 — Campinas — SP

### **RIO DE JANEIRO**

Aurélio Valverde Filho  
Rua Evaristo da Veiga, 47 — 3º andar — Sala 302 — Tel. (021) 240-2366  
20031 — RIO DE JANEIRO — RJ

### **SÃO PAULO**

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.  
Rua Conselheiro Ramalho, 701 — Bela Vista  
Tels. (011) 284-3685 — 251-1160 — 251-0438 — 284-5253  
01325 — SÃO PAULO — SP

### **SALVADOR**

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.  
Rua Carlos Gomes, 49 — Tel. (071) 242-0401  
40000 — SALVADOR — BA

### **SÃO PAULO**

Editora e Livraria Continente Ltda.  
Rua Fortaleza, 35 — Bela Vista  
Tels. (011) 255-9266 — 255-9420 — 255-9627 — 255-9805 — 255-9603  
01325 — SÃO PAULO — SP

### **PORTO ALEGRE**

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.  
Rua Riachuelo, 1271 — Conj. 22 — Tel. (0512) 21-6642  
90000 — PORTO ALEGRE — RS

### **BELO HORIZONTE**

Distribuidora KLS Ltda.  
Rua Tupinambás, 1045 — Conj. 303 — Tel. (031) 201-9221  
30000 — BELO HORIZONTE — MG

### **BRASÍLIA**

J. Quinderé Livros Ltda.  
SCRN 702/03 — Bloco G — Entrada 20 — Sala 101 — Tel. (061) 274-8506  
70000 — BRASÍLIA — DF

### **NATAL**

Potyivros Distribuidora Ltda.  
Rua Coronel Estevam, 1420 — A — Alecrim  
59000 — NATAL — RN

### **BELÉM**

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.  
Rua Tamoio, 1592 — Tels. (091) 222-7286 — 223-6528  
66000 — BELÉM — PA

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO  
NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

Flávio R. Kothe

**O caso Kant**

Maria Seabra Loubet

**Estética e Identidade cultural**

Nelson Carvalho Marcellino

**Gramsci e a revolução cultural**

Telma Ap. Donzelli

**A "lógica" do espaço e do tempo no pensamento mítico  
segundo Ernst Cassirer**

Constança M. César

**O conceito de mito em Eudoro de Souza**

Anna Maria Marques Cintra

**O fenômeno da comunicação humana**

Creusa Capalbo

**Educação de adultos no âmbito universitário: uma visão  
filosófica**

João Ribeiro Júnior

**Reflexões metafísicas sobre o belo e o feio**

Interdisciplinar

Colaboração de alunos

Comentário

Resenhas