

Vivência

Vol. 11 — N.º 4 — 1984

Revista do CCHLA



Textos de
Francisco Caracólo de Souza — Antonio Xavier
de França — Manoel B. de Lucena
Djason B. Cunha — Vicenir Fialho S. da Costa
Tarcísio Alves da Costa — Roberto Lima de Souza
Antonio Moreira de Medeiros

0
/1984

VIVÊNCIA — NATAL. UFRN — CCHLA. 1984, Semestral

MARIA DA GRAÇA FERREIRA DE SOUZA DE VIVEIROS

Diretora do CCHLA

ITAMAR DE SOUZA

Editor

Conselho Editorial:

João Wilson Mendes Melo

Waldson Pinheiro

Vicente de Almeida Filho

Lúcio Teixeira dos Santos

Sanderson Negreiros

Woden Madruga



VIVÊNCIA

V. 2 N. 4 1984

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes



VIVÊNCIA

V. 2 N. 4 1984

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

VIVÊNCIA

V. 2 N. 4 1984

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

VIVÊNCIA Natal V.2 p. 1-114 1984

Reitor: Genivaldo Barros

Vice-Reitor: Daladier Pessoa da Cunha Lima.

Pró-Reitor de Extensão: Geraldo dos Santos Queiroz

Diretor da Editora: José Lacerda Alves Felipe

Revisão do original: Prof.^a Zélia Lustosa

Revisão da matéria composta: Prof.^a Iracema Ivanilda de Araújo.

Regina Célia Alves da Costa.

Vera Lúcia Dutra de Lucena

Composição: Ana Maria Coêlho

Montagem: Carlos Alberto de Lima

Capa: Maria de Fátima Dantas

VIVÊNCIA

Normalização: Seção de Informação e Referência da BC – UFRN

Catalogação na fonte preparada pela Divisão de Processos

Técnicos da BC – UFRN

Vivência. Ano 3 n. 1 1985

Natal, UFRN—CCHLA; Ed. Universitária.

Semestral

1. Humanismo.
2. Comunicação intercultural.

RN—UF/BC

85/03

CDU 130.2:32

APRESENTAÇÃO

SUMÁRIO

O curso de Filosofia, criado recentemente no Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN, já começou a dar os seus frutos. Além de ter já formado a primeira turma, o corpo docente do referido curso é de boa qualidade, contando com vários professores com Mestrado e Doutorado realizados no Brasil e no exterior. Na Biblioteca Central, a bibliografia filosófica é a mais rica na área reservada às Ciências Humanas.

Neste número de Vivência, temos um conjunto de artigos de teor filosófico variado. Roberto Lima disserta sobre o problema da Indução no pensamento de Carnap; Antônio Moreira estuda o problema do Absoluto em Aristóteles; Manoel Lucena, estudioso de Herbert Marcuse, aborda a Alienação do Trabalho nos países capitalistas desenvolvidos; Antônio Xavier trata da Didática entre a teoria e o dado empírico na construção da ciência; Tarcísio Costa debate a relação entre Filosofia e Sociologia no pensamento de Durkheim; Francisco Caracólo escreve sobre o Método de Paulo Freire; D Jason Cunha chama a nossa atenção para as peculiaridades da Ciência Contemporânea; e, finalmente, Vicenir Fialho lança a indagação inquietadora: há necessidade de filosofia?

A publicação destes artigos constitui, portanto, um marco na história cultural do CCHLA e desta revista. Na vida universitária tudo passa, menos o pensamento dos mestres exteriorizado nas páginas de algum impresso.

Prof. Itamar de Souza
Editor

Editor: Genivaldo Barros

APRESENTAÇÃO

Prof. Doutor. Dárcio Pereira

Prof. Doutor. Celso de Souza

Prof. Doutor. Luiz Carlos de Araújo

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor. José Carlos de Almeida

Prof. Doutor de Souza
Editor

22.2.001 UDC

ED 08

00/00-00

CONSCIENTIZAÇÃO E UTOPIA NO MÉTODO DE
PAULO FREIRE

Francisco Caraciolo de Souza

SUMÁRIO

Francisco Caraciolo de Souza. Conscientização e utopia no método de Paulo Freire	09
Antônio Xavier de França. A teoria e a empiria na investigação científica	32
Manoel B. de Lucena. Livres na servidão: análise do trabalho escravizante na sociedade industrial contemporânea, à luz do pensamento de Herbert Marcuse	38
Djason B. Cunha. Uma noção pluridisciplinar de Ciência.	44
Vicenir Fialho S. da Costa. Há necessidade da filosofia?	60
Tarcísio Alves da Costa. Filosofia ou sociologia?	64
Roberto Lima de Souza. O problema clássico da indução e a proposta carnapiana para a sua solução	79
Roberto Lima de Souza. Apresentação de monografias de final de curso como requisito para a obtenção do grau de licenciatura em filosofia: a experiência do Departamento de Filosofia da UFRN	92
Antônio Moreira de Medeiros. O problema do absoluto em Aristóteles	103

SUMÁRIO

103	em Al stóteles
92	de Filosofia da UFRN
79	e a proposta camargiana para a sua solução
64	Roberto Lima de Souza. O problema clássico da indução
64	Vicente Fialho S. de Costa. Há necessidade da filosofia?
44	Ojason B. Cunha. Uma noção pluridisciplinar de Ciência
38	à luz do pensamento de Herbert Marcuse
32	trabalho escravizante na sociedade industrial contemporânea
09	Manoel B. de Luena. Livres na servidão: análise da investigação científica
09	Antônio Xavier de França. A teoria e a empiria no método de Paulo Freire
09	Francisco Caraciolo de Souza. Conscientização e utopia

CONSCIENTIZAÇÃO E UTOPIA NO MÉTODO DE PAULO FREIRE

Francisco Caracólo de Souza

A humanização, principal objetivo da educação libertadora, não significando, de modo nenhum, adaptação dos homens à realidade, é história viva que caminha. Justamente por isso, a consciência humana não poderá nunca ficar presa àqueles simples horizontes que a circundam, mas ultrapassá-los, enfrentando-os como objetos. Porém, tais objetos devem ser considerados como problemas, interrogações e desafios que, exigindo uma resposta urgente, estimulem as mentes e as faculdades críticas dos educandos.

A alfabetização de adultos, no método do professor Paulo Freire, pelo fato de ser realmente um primeiro passo para a libertação do homem e para a sua real integração na sociedade em que vive, exige que no momento mesmo de tal prática seja acompanhada do fenômeno da conscientização.

Em vista disso, o analfabeto à medida em que começa a ser alfabetizado deve simultaneamente desenvolver a sua consciência crítica sobre a realidade que o rodeia. E, pelo fato de que a conscientização, no método de Paulo Freire, é considerada importantíssima para a formação integral do educando, tal fenômeno pode começar, inclusive, mesmo antes da alfabetização propriamente dita. Em uma palavra, alfabetização e conscientização são absolutamente inseparáveis.

A consciência surge do mundo vivido, através de sua objetivação e problematização. É uma consequência da práxis humana —ação e reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo— que se matura, pouco a pouco, mediante as suas relações com o

mundo e com os outros homens, criadores de história.

A palavra autêntica é práxis. Porém, para poder manter a sua verdadeira autenticidade torna-se necessário a união de seus elementos constitutivos, ao ponto de que sacrificando-se ao menos um, o outro sentirá imediatamente os seus efeitos.

Por outro lado, a palavra não autêntica se encontra sacrificada de um de seus elementos. Neste caso, não se pode nem mesmo falar de práxis, mas unicamente de um verbalismo alienado, de uma parte, e de um ativismo mecanicista, de outra.

Portanto, necessário que os homens superem a percepção dos sentidos e cheguem ao verdadeiro "logos" ou "razão" do "objeto cognoscível". (2:25).

Se, por acaso, a consciência humana fosse um simples reflexo da realidade, o homem não passaria de um objeto desta mesma realidade que, por sua vez, não necessitaria da ação humana para ser transformada, mas se transformaria a si mesma, o que seria um absurdo.

A dialeticidade do homem-mundo é um elemento indispensável para o existir humano. Pelo simples fato de que o homem e o mundo "estão sendo" continuamente e que por isso mesmo nunca "são" em forma definitiva, devem permanecer em íntima relação para, desta maneira, se reelaborarem constantemente. A dialetização consciência-mundo implica que os homens sejam seres conscientes e se tornem cada vez mais aptos para transformar a realidade.

"Esta dialetização implica, sem dúvida, aos homens como seres conscientes. O que isto significa é que sua consciência não é um "recipiente vazio" que ocupa um espaço dentro deles e 'esperando' passivamente que o encham. Ao contrário, a essência da consciência é a sua 'intencionalidade', isto é, ser sempre consciência de algo, (...). (2:23).

Porém, a consciência estática, vazia, além de atrofiar o homem no seu próprio ser, viola também a capacidade reflexiva de sua consciência intencional:

“Realmente, se a consciência fosse algo ‘estático’, ‘especializado’ dentro dos homens, que recebem os conteúdos da realidade, a educação como ato de transferência, como ato de depositar algo dentro da consciência passiva, seria correta. (...). Uma mente cognoscitiva —porém— é, sobretudo, uma mente ativa. A atividade, a curiosidade, a postura crítica são exigências fundamentais do ato de conhecer”. (3:24-5).

Não é a simples consciência vazia, consciência estática que edifica o mundo, mas a consciência dinâmica que se projeta sobre o mundo.

O mundo da consciência, não ficando somente na contemplação, lança-se sobretudo à elaboração e ao trabalho. Por isso, a objetivação do mundo implica sempre um compromisso histórico,

“... a palavra não autêntica, com a qual não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre os seus elementos constitutivos. E se à palavra falta o momento da ação, vem sacrificada automaticamente também a reflexão, e resulta uma inflação de sons, que é verbosidade, blabláblá. Por isso palavra alienada e alienante. É uma palavra vazia, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, porque não existe denúncia autêntica sem empenho a transformar, e não existe empenho sem ação.

Se em vez se põe o acento exclusivamente sobre a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se

transforma em ativismo. Isto, que é ação pela ação, diminui a reflexão, nega também a verdadeira práxis e torna impossível o diálogo". (5:106).

A consciência, que não é um mero reflexo ou repetição da realidade, está em íntima ligação com o mundo. Embora recebendo da realidade o seu conteúdo, exerce igualmente sobre ela uma influência ativa, superando a simples percepção dos sentidos e procurando o verdadeiro significado do objeto.

"O ato de conhecer, que implica a percepção das coisas pelos sentidos, não pode ficar a esse nível em que os homens compreendem meramente a 'doxa' da realidade. Para conhecer realmente, é em que o homem se reconhece como autor de seu próprio destino. Diante da realidade, o homem pode tomar diversos orientamentos, segundo os vários níveis de sua consciência. Em vista disso, Paulo Freire distingue três tipos de consciência, cada uma com as suas respectivas características, influenciando, desta ou daquela maneira, sobre o comportamento do homem diante do mundo que o rodeia. Estes três tipos de consciência são os seguintes: "Consciência intransitiva, consciência transitiva ingênua e consciência transitiva crítica".

A consciência intransitiva se pode encontrar nas sociedades ditas fechadas. É caracterizada por uma quase completa impermeabilidade aos problemas e desafios que aparecem fora da esfera vital. É uma completa ausência de consciência histórica. Pelo fato de se encontrar "imersa" na natureza, a consciência — neste nível— é como se fosse uma consciência quase "virgem" que, apresentando uma compreensão mágica da realidade, conseqüentemente apresentará também uma ação mágica.

“Escapa ao homem intransitivamente consciente a compreensão de problemas que se situam mais além de sua esfera biologicamente vital. Daí surge a incapacidade de captação de grande número de questões que se suscitam”. (1:65).

Porém, como diz Paulo Freire, tal intransitividade não significa total encerramento do homem na realidade pelo fato de ser ele, por natureza, um ser aberto, podendo muito bem superar esta fase. Pois, se considerarmos o homem como um ser absolutamente fechado dentro da natureza e sem nenhuma possibilidade de emergir, negaremos a sua própria natureza, além de negarmos também todo e qualquer trabalho no sentido de sua humanização. Em uma palavra, seria considerá-lo uma pessoa perdida, sem nenhuma chance para existir autenticamente.

“O que pretendemos significar —diz Paulo Freire— com a consciência ‘intransitiva’ é a limitação de sua esfera de compreensão. É a sua impermeabilidade a desafios que aparecem fora da órbita vegetativa. Neste sentido e só neste sentido é que a intransitividade representa quase um não—compromisso do homem com a existência. O discernimento se dificulta. Se confundem os objetos e os desafios do exterior, e o homem se faz mágico, por não captar a autêntica causalidade”. (1:66).

Muitas das situações concretas de opressão, para não dizer todas, em tal nível de consciência, escapam totalmente à percepção dos oprimidos. E, justamente por isso, são explicadas por outras causas que não têm nenhuma ligação com o fenômeno concreto em que se encontram os homens. Por isso, é muito comum observar entre os povos oprimidos “imersos” uma atitude de total fatalismo diante da vida, através de expressões pessimistas como estas: “Deus quer assim”; “É o destino”, etc.

É interessante falarmos aqui alguma coisa do papel que desempenha a igreja junto a estas populações "intransitivas". Em certas regiões, parece-nos que a igreja, pelo fato de estar em íntima relação com o povo, desempenha uma função muito importante, quer para a sua libertação, quer para continuar a sua opressão. Porém, pelo que tivemos oportunidade de observar, em muitos casos, ela ainda se apresenta como a grande aliada das classes opressoras, quando não é ela mesma a exercer esta prática.

Apesar de existir felizes exceções, o que observamos é que, geralmente, o evangelho é ensinado como algo totalmente desvinculado da realidade. Fala-se muito de resignação e sofrimento dos pobres —como se se tratasse de um carisma todo especial para eles— como de algo positivo para eles poderem ganhar um lugar no céu. Muitas vezes também prega-se um desprezo pelo mundo, esquecendo-se assim que o mundo é o intermediário das relações dos homens entre si, pois além de formar as suas consciências, desempenha também um papel importantíssimo na formação da história humana. Por isso mesmo, o mundo deve ser visto como um problema a ser enfrentado e resolvido pelos homens e não como uma causa de pecado a quem o cristão deve opor-se.

“Considerando o mundo em si mesmo como antagônico, pretendem o impossível, que é renunciar a mediação do mundo em seu Êxodo. Desta forma querem chegar à Transcendência sem passar pela mundanidade; querem a Metahistórica sem experimentar-se na história; querem a salvação sem a libertação. A dor que sofrem no processo de sua dominação faz com que aceitem esta anestesia histórica com cujo efeito buscam fortalecer-se para lutar contra o demônio e o pecado, deixando contudo em paz as causas reais de sua opressão”.

(3:30).

Analisando também o modelo tradicionalista das várias igrejas e as suas respectivas influências no comportamento do

povo oprimido, assim continua Paulo Freire:

“Por isso, quanto mais imersas estejam as massas populares oprimidas na cultura do silêncio, quanto maior seja a violência das classes opressoras, tanto mais tenderão aquelas massas a ‘refugiar-se’ em tais igrejas. (. . .) Submergidas, pois, na cultura do silêncio, onde a única voz que se ouve é a voz das classes dominantes, encontram nestas igrejas uma espécie de (útero) no qual se defendem da agressividade da sociedade. Por outro lado, ao desprezar o mundo como mundo do pecado, do vício, da impureza, em certa maneira se ‘vingam’ de seus opressores que são ‘donos’ deste mundo”. (3:29).

O segundo nível de consciência, descrito por Paulo Freire, é a consciência transitiva ingênua.

“Na medida, então, em que amplia (o homem) seu poder de captação e de resposta às sugestões e às questões que partem do exterior e aumenta seu poder de diálogo, não só com outro homem, mas com seu mundo, se ‘transitiva’. Seus interesses e preocupações se prolongam a outras esferas, não só à simples esfera vital”. (1:66).

Este tipo de consciência é caracterizado, entre outras coisas,

“... pela simplicidade na interpretação dos problemas. Pela tendência a julgar que o tempo melhor foi o tempo passado. Pela subestimação do homem comum. Por uma forte inclinação ao gregarismo, característica da manipulação. Pela impermeabilidade à investigação, à qual corresponde um gosto acentuado pelas explicações fabulosas. Pela fragi-

lidade na argumentação. Por um forte teor emocional. Pela prática não propriamente do diálogo, mas da polêmica. Pelas explicações mágicas” (1:67).

Porém, apesar de todos esses aspectos negativos da consciência transitiva ingênua, já podemos notar um tipo de pensar mais evoluído em que o homem começa a despertar para a realidade, ao mesmo tempo em que começa a tomar também algumas posições que antes não eram possíveis de maneira nenhuma. Saindo de sua posição de estar só “no mundo” (que contradizia a sua condição de homem), pouco a pouco passa a existir juntamente “com o mundo”, vencendo assim o seu não compromisso com a realidade.

No entanto, porque não atingiu ainda um determinado nível crítico, a consciência transitiva ingênua é bastante influenciada pela consciência anterior e exposta constantemente aos “fascínios” dos mitos, podendo inclusive tomar quer a direção crítica, quer distorcionar-se em um tipo de consciência fanática, cujo não-compromisso com a realidade é ainda maior do que no caso da consciência anterior. (1:69-72).

A consciência transitiva crítica é o primeiro passo verdadeiro para a construção do homem sujeito. É caracterizada pela profundidade em interpretar os problemas. Ao mesmo tempo em que examina constantemente a si mesma, despreza todo e qualquer tipo de quietismo. Substitui as explicações mágicas por causas reais, praticando o diálogo em lugar da polêmica. A realidade não é concebida como algo dado, mas, sobretudo, como criação do homem. Renunciando à “palavreria” e ao “ativismo”, a consciência transitiva crítica transforma-se em práxis humana, ajudando, desta maneira, a verdadeira integração do homem na sociedade. Assim a define Paulo Freire:

“A transitividade crítica por outro lado, a que chegaríamos com uma educação dialogal e ativa, orientada para a responsabilidade social e política, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos

problemas. Pela substituição de explicações mágicas por princípios causais. Por tratar de comprovar os 'descobrimientos' e estar disposta sempre às revisões. Por despojar-se do máximo de preconceitos na análise dos problemas e em sua compreensão, esforça-se para evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela negação de posições quietistas. Pela segurança da argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica. Pela receptividade do novo, não só porque é novo e pela não—negação do velho, só porque é velho, senão pela aceitação de ambos, enquanto são válidos. Por inclinar-se sempre à censura" (1:67-8).

Segundo Paulo Freire, a passagem da consciência intransitiva à consciência transitiva ingênua é feita automaticamente, isto é, paralela às transformações da sociedade. Porém, a passagem da consciência transitiva ingênua à consciência crítica não poderá ser nunca automaticamente, mas mediante uma ação educativa (1: 69).

Na consciência mágica, o homem impossibilitado de fazer alguma coisa diante do "grande poder" dos fatos, sente-se vencido e, conseqüentemente, acomodado. Na consciência ingênua, embora existindo da parte do homem uma tendência a sobrepor-se à realidade, ele ainda permanece ligado a muitas circunstâncias desfavoráveis ao seu desenvolvimento e à sua humanização. Finalmente, na consciência crítica existe uma verdadeira integração do homem com a sua realidade, ao mesmo tempo em que a causalidade autêntica é captada em todos os seus aspectos (1:124-25). Em vista disso,

"Toda compreensão corresponde então tarde ou cedo a uma ação. Logo captado um desafio, compreendido, admitidas as respostas hipotéticas, o homem atua. A natureza da ação corresponde à natu-

reza da compreensão. Se a compreensão é crítica ou preponderantemente crítica a ação também o será. Se a compreensão é mágica, mágica também será a ação". (1:125).

Paulo Freire afirma que uma educação que proporcione ao homem meios para superar as suas atitudes mágicas e ingênuas, enquanto ele está aprendendo "o mundo de sinais gráficos", só será realmente possível através de:

"Um método ativo, dialogal, crítico e de espírito crítico.

Uma modificação do programa educacional.

O uso de técnicas tais como a redução e codificação" (1:127).

O diálogo é a base indispensável para poder existir uma autêntica e real comunicação entre os homens conscientes de sua missão de senhores da história. Somente através dele é que os indivíduos poderão caminhar livremente e responder autenticamente aos desafios. Vivendo "juntamente" com os outros, o homem oprimido se descobre um ser de relações e, pouco a pouco, começa a descobrir igualmente a existência de muitas outras coisas que, se fossem procuradas no isolamento, talvez, nunca pudessem ser descobertas. Por outro lado, o diálogo, estabelecendo verdadeiras relações entre sujeitos, faz ver claramente que tal prática é absolutamente impossível em um regime de dominação. Assim sendo, o diálogo aparece não mais confundido com polêmica estéril, mas sobretudo como "o encontro entre as consciências" que desejam transformar o mundo.

A primeira exigência para uma mudança total nos atuais programas educacionais é que a educação seja, antes de tudo, baseada neste diálogo construtivo de todos os membros da sociedade. Seguindo este critério, é impossível, pois, haver uma imposição de conteúdos da parte dos educadores nas mentes dos educandos.

O educador deve levar também em consideração que toda educação que tem por finalidade a humanização do homem terá que partir de um estudo profundo da situação concreta em que se encontra o oprimido e, especialmente, do estudo do seu "universo vocabular".

"Por isso, a alfabetização não pode ser feita de cima para baixo, como uma doação ou imposição, mas de dentro para fora, pelo próprio analfabeto, e com a simples colaboração do educador" (1:132).

A educação só poderá ser crítica e eficiente quando os educandos participam ativamente de todas as suas etapas de maneira crítica e se efetua em um ambiente democrático, onde o educador não imponha a sua palavra, mas dialogue amigavelmente com eles. É importantíssimo levar em consideração que primeiro se deve "desafiar a consciência crítica" e só depois "associar símbolos a palavras".

Desde o começo é indispensável, para a construção da história humana, a politização dos homens. O homem politizado, enquanto está vivendo o presente de uma maneira autêntica, se empenha igualmente na planificação do futuro. Assim sendo, "a consciência crítica é ao mesmo tempo consciência política".

O indivíduo à medida em que toma conhecimento das situações históricas de maneira crítica, não pode de nenhum modo permanecer à margem da sociedade, pelo simples fato de que a opção política exige compromisso. O homem politizado, renunciando ao seu caráter anterior de massa, é aquele que exerce uma opção consciente no sentido de transformar a realidade concreta.

"Quando um ex-analfabeto de Angicos (. . .) declarou que já não era massa mas povo, não foi só uma frase: afirmou conscientemente uma opção. Escolheu a participação decisiva que só

o povo tem e renunciou à dimensão emocional das massas. Se politizou" (1:145).

A educação para a liberdade é, necessariamente, uma educação política, pois o oprimido ao tomar conhecimento da sua condição de oprimido, se descobre em antagonismo com o opressor e então, em vez de ficar de braços cruzados, atua dinamicamente para a transformação radical das estruturas opressoras. Torna-se revolucionário. Deixa de ser massa para se transformar, cada vez mais, em povo consciente. Em vez de se adaptar, integra-se ativamente na "polis", enquanto luta incessantemente para que todos participem de suas transformações e de sua vida.

A investigação dos temas geradores — que faz parte de modo especial da post-alfabetização — é, segundo Paulo Freire, um fator importantíssimo de conscientização. Consiste na investigação do pensamento do povo. Pensamento que não existe em um homem só, isolado, mas nos homens e entre os homens, com referimento à realidade. Tal investigação, portanto, só poderá ser feita com a presença do povo.

"Não posso pesquisar o pensamento dos outros, referido ao mundo, se não penso. Mas, não penso autenticamente, se os outros também não pensam" (5:132).

Por isso, o ponto de partida é sempre o povo com o seu modo de ver a realidade; o povo, enquanto ser em "situação", vivendo em um tempo e espaço bem definidos.

Para que o povo possa participar ativamente de sua própria alfabetização é necessário que o educador se empenhe profundamente em conhecer a sua linguagem para, desta maneira, poder evitar o uso de palavras pré-fabricadas.

Pelo fato de o pensamento do povo representar uma situação concreta e não algo abstrato existindo pelo ar, o investigador deve ter a paciência necessária para apreender, nos seus mínimos detalhes, todas as características importantes do pensamento da gente simples. Por isso, o objeto da pesquisa nun-

ca poderá ser o próprio homem, como se esse fosse simples coisa, mas juntamente com ele o investigador deve pesquisar o mundo comum, fazendo com que o povo se torne também sujeito da sua própria história, da sua educação e da investigação da sua realidade.

“Quanto mais pesquiso com o povo o seu pensamento, tanto mais nos educamos juntos. Quanto mais nos educamos, tanto mais continuamos a pesquisar.

Educação e pesquisa temática, na concepção problematizante da educação, se tornam momentos de um mesmo processo” (5:133).

É indispensável conhecer ainda o índice de percepção em que se encontram os indivíduos da área estudada sobre as contradições da sociedade, o seu modo de conversar, o seu comportamento religioso, a forma de construir o seu pensamento, as suas expressões, etc (5:136).

Os seus temas geradores* surgem somente das relações do homem com o mundo. Através do seu quefazer, o homem cria a história, transformando-se em um ser histórico-social. E, igualmente, através desta relação homem-mundo, surgem as épocas históricas com seus temas e significados próprios.

Os temas, sendo representações concretas de uma época, à medida em que vão sendo decodificados possibilitam, pouco a pouco, a formação de outros temas.

Aparecendo freqüentemente em forma de símbolos (codificações), os temas geradores facilitam a visão de conjunto da

* Assim como as “palavras geradoras” decompostas em seus elementos silábicos possibilitam a formação de outras palavras, assim também os “temas geradores” durante a decodificação possibilitam a criação de outros temas. FREIRE, 1971. p. 132-52.

realidade, ao mesmo tempo em que despertam a curiosidade dos educandos para outros problemas. Porém,

“é fundamental que as codificações não tenham o núcleo temático muito explícito mas nem também muito enigmático. No primeiro caso correm o risco de transformar-se em representações propagandísticas, frente às quais os indivíduos não tenham que fazer outra análise que não seja aquela já implícita nessas e sugeridas. No segundo o risco é de terminar num jogo de adivinhações” (5:140).

Por outro lado, como nos diz ainda Paulo Freire, a codificação deve proporcionar ao educando

“diversas possibilidades de análise, na sua descodificação, o que evita o dirigismo massificante da codificação propagandística. As codificações não são ‘slogan’, são objetos cognoscíveis, são desafios sobre os quais devem incidir a reflexão crítica dos sujeitos descodificantes. Oferecendo um pluralismo de análises possíveis, no decorrer da sua descodificação, as codificações devem construir uma espécie de ‘ventilador temático’ na organização dos seus elementos constitutivos. Isto quer dizer que, à medida que os sujeitos que analisam fazem recair sobre elas a sua reflexão crítica, essas se ‘abrem’ na direção de outros temas”. (5:140).

A pesquisa da temática significativa contribuirá grandemente para a superação — da parte do oprimido — das “situações-limite” em que, tantas vezes, ele se encontra mergulhado e “sem forças” para sair, considerando-as insuperáveis ou infinitamente superiores a ele. Por isso, torna-se indispensável fazer ver ao homem oprimido que tais situações não são realidades insuperáveis, mas que justamente existem como um con-

vite à ação. Somente ultrapassando-as é que o homem poderá continuar a sua luta em busca da humanização de todos.

“Para atingir a meta da humanização, que não se atinge sem a superação da opressão desumanizante, é indispensável a superação das ‘situações-limite’ na qual os homens se encontram quase ‘reificados’ (5:125).

Existirão sempre “situações — limite” pelo simples fato de que o homem é uma criatura que, continuamente, se está construindo. Assim sendo, mesmo quando determinada realidade é transformada, permanecerá sempre em posição de alerta para enfrentar outras situações e assim sucessivamente.

A educação problematizante deve, pois, enfrentar estas situações como um problema a mais que deve ser respondido conscientemente pelos homens oprimidos.

Para Álvaro Vieira Pinto tais “situações — limite” não são:

“o confim insuperável onde terminam as possibilidades”; não são “a fronteira entre o ser e o nada” mas “a fronteira entre o ser e o ser mais” (8:284).

Através do processo de descodificação, o oprimido, que antes vivia com uma “consciência real” ou “efetiva”, não percebendo as contradições de sua sociedade, começa a mudar tal consciência, superando-a com “o máximo de consciência possível”, ao mesmo tempo em que descobre que existem sobretudo “as possibilidades ainda inéditas de ação” ou, em outras palavras, o “inédito viável” (5:138-39).

O “inédito viável” é o futuro que ainda não existe, mas que poderá ser realizado. É, antes de tudo, um “apelo à ação”, fazendo-nos ver que a realidade é possível de ser transformada, mesmo levando em consideração a situação anterior de opressão.

Em vista disso, o indivíduo descodificante descobrirá, não muito tarde, como pensava anteriormente, chegando finalmente àquilo que Paulo Freire chama de “percepção da percepção anterior”.

“A descodificação, provocando a percepção da percepção anterior, provoca também o surgir de uma nova percepção e o desenvolvimento de novos conhecimentos.

A nova percepção e o novo conhecimento, cuja formação já começa nesta etapa de investigação, se prolongam em forma sistemática na hora de implantar o projeto educativo, transformando ‘as possibilidades ainda inéditas de ação’ em ‘apelo à ação’: A ‘consciência real’ é superada pelo máximo da consciência possível” (5:141).

Para a alfabetização, pois, o fator conscientização é de uma importância capital, se se quer realmente educar para a liberdade e não para a domesticação. Contudo, como diz Paulo Freire, não é suficiente somente uma simples tomada de consciência da realidade, mas sobretudo desenvolver criticamente esta tomada de consciência isto é se deve superar a esfera da simples apreensão para se chegar à impostação crítica, “. . . na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica” (4:36).

Quanto maior é o nível de conscientização, tanto maior será também o grau de conhecimento da realidade. Porém, a verdadeira conscientização sendo práxis viva e, por isso mesmo, compromisso histórico, não deve se limitar unicamente a “ver” a realidade, mas, sobretudo, fazer com que o homem se empenhe, corajosamente, na construção do seu mundo.

“A conscientização, que se apresenta como um processo num momento dado, deve continuar sendo processo no momento que segue e durante o qual a

realidade transformada mostra um novo perfil”
(4:37).

Toda conscientização autêntica, segundo Paulo Freire, se encontra intimamente relacionada com a utopia. Porém, desde o início ele nos adverte que a utopia

“... não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo; é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também compromisso histórico”
(4:38).

Denunciar e anunciar é uma característica essencial dos homens proféticos que estão continuamente comprometidos com a realidade, ao mesmo tempo em que é um verdadeiro ato de ativa esperança. O homem profético, não cruzando os braços diante dos acontecimentos, espera agindo e age esperando a nova ordem anunciada.

“Por essa razão, somente os utópicos podem ser proféticos e portadores de esperança.

Somente podem ser proféticos os que anunciam e denunciam, comprometidos permanentemente no processo radical de transformação do mundo para que os homens possam ser mais. Os homens reacionários, os homens opressores não podem ser utópicos. Não podem ser proféticos e, portanto, não podem ter esperança” (4:38).

A utopia exige, pois, compromisso com a realidade. É insuficiente denunciar uma determinada situação de opressão, unicamente por denunciar, se não existe o empenho, a práxis. Neste caso, a nossa posição não ajudaria em nada à causa da libertação dos oprimidos, mas serviria para esconder o nosso medo e o nosso não-compromisso com a história (4:39).

Não se pode negar, de nenhuma maneira, a importância que teve e tem a utopia para a reflexão educativa. Pelo fato de significar, literalmente, "fora de lugar", o seu conceito no decorrer dos tempos adquiriu vários significados.

Pierre Furter nos faz ver, com muita clareza, as diversas fases por onde passou o conceito de utopia e as suas respectivas influências no processo educativo.

Antes de tudo, fazendo uma rápida análise da utopia "como técnica intelectual" e da utopia "como experiência mental", ele descobriu que faltava a estes dois tipos "uma função social propriamente dita" e que, por isso, o conhecimento permaneceria sempre isolado na mente de cada um, indiferente à realidade concreta. Assim sendo poderá pensar coisas maravilhosas, desenvolver a inteligência de uma maneira fabulosa que tal conhecimento permanecerá estéril, unicamente no plano da imaginação. Considerada sob este aspecto, a utopia não passará de um sonho "feliz" que nunca será realizado.

Não adianta, de modo nenhum, acumular conhecimentos sobre conhecimentos, se não comunicamos aos outros aquilo que sabemos e, sobretudo, se não nos colocamos em íntima relação dialética com a realidade. Permanecer em estado de êxtase com os nossos conhecimentos é não só uma maneira de distorcionar o real sentido da utopia, mas é igualmente um modo de desconhecer o caráter social da própria educação. Em uma palavra, pensar só por pensar significa fechar-se dentro de si mesmo, sem nenhuma possibilidade de comunicação com o exterior, assumindo assim um comportamento tremendamente egoísta e totalmente diverso daquele posto em prática pela verdadeira utopia.

A autêntica utopia, não podendo ser confundida com este puro pensar da inteligência, somente por pensar, consiste em um reflexionar concreto do homem sobre a realidade (6:51).

Tendo as suas raízes justamente na nossa condição de seres imperfeitos e finitos, a utopia pretende realizar alguma coisa tendo em vista o nosso permanente desejo de ser mais. Segundo Pierre Furter "a utopia é uma maneira de preparar a opinião pública para certas realidades possíveis" (6:56).

O pensamento utópico, estando intimamente relacionado com a ação, é absolutamente diverso do puro idealismo, desligado da realidade. Ao mesmo tempo em que se relaciona com a ação, o verdadeiro homem utópico prepara o seu futuro com esperança. Porém, o importante da utopia é fazer com que o homem, adquirindo coragem e confiança em si mesmo, reconheça que o futuro que ainda não é, poderá um dia ser, mediante o seu esforço criativo.

Mas, e isto é de suma importância, se deve ter muita atenção para não fazer com que a utopia se transforme num fenômeno totalmente "visionário". Pelo simples motivo de pertencer "ao mundo imaginativo", a utopia é "profundamente ambígua". Por isso, o educador, tomando consciência desta particular característica, é chamado a

"reflexionar sempre de uma maneira crítica sobre suas utopias, para não deixar-se arrastar por uma lógica da imaginação, que pode ser totalmente delirante" (6:56).

Karl Mannheim foi o primeiro estudioso a descobrir o valor profundo do pensamento utópico, rompendo assim com a grande confusão existente entre a utopia e as várias ideologias.

Pierre Furter, reconhecendo a grande atenção do Karl Mannheim na elaboração do conceito de utopia, assim se expressa:

"Foi, sem dúvida, K. Mannheim quem descobriu a profunda razão do valor positivo, democrático e dinâmico da utopia, ao notar a importância do desejo de mudança, dum projeto que leva o autor da utopia a prever e a desejar outra situação" (6:55).

Em vista disso, o pensamento utópico, em vez de imaginar

“realidades” fictícias, entra em contradição com a ordem opressora estabelecida e, ao contrário do sonho, procura constantemente realizar alguma coisa para mudar radicalmente tal situação.

Portanto, este desejo de mudança não deve ser confundido com o irrealizável ou o ilusório que a mente humana apenas pensa. Mas, deve ser acompanhado de uma ação dinâmica que, pouco a pouco, transforme esse desejo em práxis criadora e esperançosa.

O próprio Mannheim, definindo o tipo utópico como totalmente diverso daquele imaginativo ou simplesmente abstrato, mesmo levando em consideração que a utopia é uma idéia que ainda não foi realizada, mas planejada para ser posta em prática no futuro através da ação atual sobre a realidade, se pronuncia da seguinte maneira:

“Utópicos podem em verdade considerar-se somente aqueles orientamentos que, quando se traduzem em prática, tendem, em maneira parcial ou total, a romper com a ordem prevalente” (7:194).

Todas aquelas idéias que não têm a sua origem na realidade existente e que não estão relacionadas com esta mesma realidade, existem somente na imaginação de alguns indivíduos e, portanto, nunca poderão ser utópicas. São idéias que, ultrapassando a realidade, permanecem em um nível absolutamente imaginativo, criando assim um mundo totalmente irreal.

“As ideologias são idéias substancialmente transcendentes que não conseguem nunca de facto a atuar os projetos nessas implícitos. Se bem elas muitas vezes se prestam como justas aspirações da conduta privada do indivíduo, quando pois são traduzidas em prática, o seu significado vem muitas vezes deformado. A idéia do amor fraterno cristão, por exemplo, permanece, em uma sociedade fundada sobre a escravidão, uma idéia irrealizável e por isso ideológica, mesmo quando o seu significado

constitua, para quem o entenda em boa fé, um fim para conduta individual" (7:196-97).

Embora, também, a utopia "transcenda a situação social" atual —pelo fato de se dirigir em busca de um outro elemento que não existe ainda— deve ficar bem claro que ela não permanece nunca presa ao irreal, mas procura transformar a ordem existente em uma nova ordem, isto é, está sempre em relação dialética com a realidade.

"Cada época produz, isto é, (. . .) aquelas idéias e aqueles valores nos quais se condensam, por assim dizer, as tendências não ainda realizadas e satisfeitas, que representam as necessidades de cada idade. Estes elementos intelectuais constituem então o material explosivo para fazer saltar pelo ar a ordem existente. A realidade presente dá origem às utopias que, por sua vez, rompem os confins para deixá-la livre de desenvolver-se em direção da ordem sucessiva" (7:201).

Em uma palavra, pelo fato de utopia e realidade concreta estarem em íntima relação dialética, assim se procede o "jogo" no decorrer da história: a situação existencial concreta dá origem à utopia que, por sua vez, faz nascer uma nova situação, rompendo com o atual; esta cria novas utopias que agirão igualmente para a instauração de uma nova ordem, quando for necessário, e assim sucessivamente.

Finalmente, o pensamento utópico — como nos faz entender o próprio Paulo Freire— não deve pertencer a um único indivíduo, mas deve ser fruto de todos os membros que participam da elaboração do mundo.

O ser utópico, por outro lado, isolando-se dos demais membros, perderá as suas características de utópico porque, se afastando do convívio comum, tentará pronunciar a "palavra" sozinho, negando assim aos outros o direito de lutar por uma sociedade mais justa e mais humana.

Por causa disso, utópico é tanto o educador que se empenha na luta pela humanização do homem oprimido, quanto os próprios educandos que, começando a tomar consciência da realidade, desenvolvem esta tomada de consciência e se lançam igualmente, através da cooperação comum, em direção do "ser mais" de todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

- 1 — **FREIRE, Paulo.** La educación como práctica de la libertad. Montevideo, Tierra Nueva, 1972.
- 2 — ————. La educación de los adultos, como acción cultural. 1970. (Apuntes mimeografados de um seminário realizado em Roma).
- 3 — ————. Las iglesias, la educación Y el proceso de liberación humana en la história. Buenos Aires, Editorial la Aurora, 1974.
- 4 — ————. El mensaje de Paulo Freire. Teoria y práctica de la liberación. Madrid, Marsiega, 1972. (Textos seleccionados por el I.N.O.D.E.P.).
- 5 — ————. La pedagogia degli oppressi. Verona, Arnoldo Mondadori Editore, 1971.

* Não houve consulta diretamente às fontes para montagem das referências bibliográficas.

- 6 — FURTER, P. Educación y reflexión. **Montevideo, Tierra Nueva, 1970.**
- 7 — MANNHEIM, K. Ideologia e utopia. **Bologna, Il Mulino, 1972.**
- 8 — VIEIRA PINTO, A. Consciência e realidade nacional. **Rio de Janeiro, ISEB, 1960. In: FREIRE, Paulo. La pedagogia degli oppressi. Verona Arnoldo Mondadori Editore, 1971. Cap.3, nota 14.**

A TEORIA E A EMPÍRIA NA INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA

Antônio Xavier de França*

O enfoque metodológico da pesquisa no campo das Ciências Sociais deu margem a muitas discussões. Daí terem surgido escolas e sistemas. Cada corrente tem procurado descrever, analisar e interpretar a realidade social dentro de uma ótica que, geralmente, reflete a sua consciência histórica, o seu contexto sócio-cultural, enfim, o seu sistema de valores.

Inerente ao processo de investigação social, surge a questão do método. Trata-se de um assunto que se impõe a qualquer ciência fática que se propõe a uma abordagem científica dos problemas ou dos fenômenos que afetam o homem e o mundo físico.

As questões substantivas que são formuladas e abordadas no âmbito da investigação científica, em cada escola, trazem em seu bojo um posicionamento de ordem metodológica, sem o que a ciência não atingiria seus objetivos.

Uma visão crítica da ciência postula, entre outras coisas, a conceituação de dois elementos lingüísticos básicos, que entram nas construções científicas: A TEORIA e a EMPÍRIA.

O trabalho do pesquisador, social ou não, pressupõe, em seu trajeto sócio-histórico, a existência de um quadro de referência, em outras palavras, de um modelo teórico.

É o esquema teórico a que o cientista adere que vai nortear-lo em todos os passos da investigação. Caminhando à luz desse modelo, o pesquisador submete ao mesmo suas hipóteses, con-

* Professor Assistente do Departamento de Filosofia da UFRN.

frontando-as com os dados empíricos. Sem teoria, por conseguinte, não existe ciência.

Um outro conceito que deve ser devidamente explicitado é o de EMPÍRIA, o qual se exprime na coleta, na mensuração, no dado. Tomando a sociologia como exemplo, quando nela se fala em coleta, em dado, não se apreende somente uma entidade puramente externa à ação do sujeito. O dado é inferido da TEORIA, participando, desta maneira, da atividade transformadora do sujeito. Esse dado, pois, resulta de uma operação mental do pesquisador, no momento em que este problematiza a realidade do fato e constrói o referido dado com base na teoria. Conseqüentemente, o êxito na pesquisa requer, além de outras coisas, o conhecimento da realidade sobre a qual se levanta a hipótese de trabalho. Ademais, inúmeras são as polêmicas levantadas pelos especialistas, no que tange à delimitação das fronteiras que separam a teoria da empiria. Para alguns neopositivistas "a base empírica é evidente, o que dispensa uma justificação teórica".

Esta posição parece, à primeira vista, insustentável. Contudo, ela sugere uma análise conceitual mais profunda, a partir de certas questões, tais como: Em que sentido se pode dizer que o dado empírico é evidente? Pode-se dizer que a evidência decorre do fato de que, se um objeto cai no campo sensorial do pesquisador, ele se torna, por isso, um objeto científico? É permissível confundir-se, gratuitamente, o dado empírico com a mera coleta ou registro de fatos?

Se para o empirismo a investigação puramente empiriológica satisfaz plenamente aos critérios de evidência, de certeza, de objetividade e de verdade, faltou naquele sistema a dimensão da atividade do sujeito na produção científica, enquanto no racionalismo, em suas múltiplas formas, deu-se primazia absoluta à subjetividade, transferindo-se para o especulador a medida de aceitação dos já citados critérios.

Mas, em face da proposta racionalista, que critérios de objetividade se podem levantar, no momento em que se prescinde da análise do real para se dar azo a uma especulação puramente metafísica? Ora, esta impede a captação do fenômeno pelo

sujeito, bem como a problematização da realidade social como tarefa assumida pelo pesquisador em todas as suas variantes históricas.

Em seu trabalho monográfico sobre **A BASE EMPÍRICA DA PESQUISA SOCIAL**, o Professor Pedro Demo, da Universidade de Brasília, admitindo que exista um tipo de pesquisa teórica sem esforço empírico, ele se concentra predominantemente na abordagem da pesquisa vinculada a uma preocupação empírica, no sentido de que, visualizada sob este aspecto, a pesquisa possibilita uma produção de novos conhecimentos, o que constitui um dos objetivos da atividade científica. Realmente, sob o ponto de vista metodológico, é mais racional enfocar a pesquisa dentro dessa perspectiva.

O autor do citado texto, nas entrelinhas, assume uma atitude teórica muito pessoal com relação ao problema, quando afirma: "A base empírica é essencial para a demarcação científica das teorias. Ao estudarmos o relacionamento metodológico entre teoria e empiria, não se trata de secundarizar uma ou outra, mas sim de enquadrar teoricamente suas funções dentro da pesquisa que, por suposição nossa, não existe sem os dois elementos". (1).

É claro que são correlativos os dois conceitos aqui analisados, mesmo que, fora do contexto, se refiram a duas realidades ou processos distintos. Desta maneira, a partir de uma abordagem epistemológica sobre seu alcance e suas funções, esses dois conceitos se complementam para dar sentido ao que chamamos de "pesquisa científica". Em outras palavras, somente para efeito de análise é que podemos estabelecer dicotomia entre os dois componentes de um mesmo processo que é, fundamentalmente, de nível teórico.

A relação teoria x empiria (ou teoria x fato) constitui um dos assuntos abordados por Goode e Hatt, para quem esses

(1) DEMO, Pedro — **A base empírica da pesquisa social**. Brasília, 1976. (Trabalho monográfico).

dois componentes se estimulam reciprocamente, ao afirmarem: "O desenvolvimento da ciência se verifica em novos fatos e nova teoria. Os fatos adquirem um significado definitivo na teoria que os resume, classifica, prevê, assinala e os define. Embora a teoria possa dirigir o processo científico, os fatos por sua vez desempenham importante papel no desenvolvimento da teoria. Fatos novos e anômalos podem iniciar novas teorias" (2).

Diante da colocação anterior, para quem se dedica à reflexão filosófica, é oportuno aprofundar essa discussão, visto que a idéia vulgar da relação teoria x empiria (ou teoria x fato) não é esclarecedora, mas ambígua. Com efeito, na concepção popular, teoria e fato são opostos. Em outras palavras, no interior desse par conceitual, existe uma dicotomia insolúvel, na medida em que "a teoria é confundida com especulação" e permanece especulação até conseguir ser provada. Ora, sabe-se que a sabedoria popular trata do problema a partir de uma visão preconceituosa da teoria, como se esta fosse uma mera abstração a respeito do mundo físico, biológico e social, enquanto os fatos são certos, indiscutíveis e auto-evidentes. Aliás, opinião análoga está ainda incorporada aos modos de pensar de muitos agentes da prática educacional nas escolas. Segundo estes, a teoria é inócua, vazia, sem significação, enquanto a prática é que tem sentido.

Ora, quando se assume uma postura teórica dessa natureza, o fato pode denotar uma das manifestações de consciência ingênua ou acrítica, no que diz respeito ao caráter eminentemente teórico-empírico da atividade científica.

E em corroboração ao que foi dito antes, Hanson, crítico da ciência, encara o binômio conceitual como uma associação de cunho simbiótico, dada a inseparabilidade de seus elementos. O citado autor, nas entrelinhas, parece defender que se trata aqui de uma união de nível ontológico, como a de "urdidura e tecido", "tela e pintura", "matéria e forma", onde a dissociação

- (2) GOODE, J. William & HATT, Paul K. — **Métodos em pesquisa social** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1960, p. 23.

seria apenas de ordem conceitual. Assim, sustenta Hanson, “colo-co observação e interpretação (isto é, empiria e teoria, fato e teoria) nessa categoria de pares conceituais (como tela e pintura, etc.). Separar a urdidura do tecido destrói o produto; separar a pintura da tela, destrói o quadro; separar matéria e forma numa estátua, torna-a ininteligível. Assim também, separar os sinais-de-apreensão de sensações, da apreciação-do-significado desses sinais, destruiria o que entendemos por observação científica”. (3).

Por fim, a título de elucidação, a unidade do vínculo entre teoria e empiria está preservada na obra de Karl Marx, sobretudo em *O Capital*, ao tentar uma formulação do conceito de classes sociais. Ele só aborda esse conceito, após rigorosa análise do processo de produção e circulação do capital, assim como do processo de produção capitalista, em seu conjunto. Isso evidencia que o termo surge teoricamente para Marx “ao nível da concreção da análise de um determinado modo de produção”. Por isso, toma a sociedade inglesa como base experimental de sua investigação, por descobrir na Inglaterra o modelo de uma sociedade moderna desenvolvida.

Segundo Theotônio dos Santos, Marx coloca o problema de que “a estrutura de classes, como aparece na sociedade empiricamente, é muito mais complexa do que as relações essenciais entre as classes na sociedade. Contudo, o estudo teórico dessas classes é um elemento fundamental para se compreender as tendências de desenvolvimento dessa sociedade concreta. A determinação das classes sociais não é tarefa da observação empírica, mas de uma investigação teórica do modo de produção que a constitui”. (4).

A partir dessas colocações, parece bem claro que, na aná-

(3) HANSON, N. Russell — *Observação e interpretação*. In: MORGENSESSER, Sidney — *Filosofia da ciência*, São Paulo, Cultrix, p. 127-28.

(4) SANTOS, Theotônio dos — *Conceito de classes sociais*. Petrópolis, Vozes, 1983. p. 16-7.

lise marxista do conceito de classe, o autor não prescinde da consideração de importante tarefa exercida na Ciência pela observação sistemática. Mas ele nos chama a atenção é para o detalhe de que a teoria assume um relevante papel no estabelecimento de categorias básicas indispensáveis à explicação da realidade histórico-social. E o processo que vem possibilitar essa explicação é o da "abstração das relações concretas que vivem os homens na realidade histórica". Esse esforço de cunho teórico, com efeito, se configura em vários níveis de análise e de abstração, diferenciados e independentes.

Entretanto, o procedimento metodológico de Marx, segundo Theotônio Santos, não descarta a possibilidade, em um nível mais concreto, da descrição das classes sociais, como agrupamentos capazes de ser estudados sociologicamente. Mas, apesar disso, deve ficar esclarecido que, dentro de um ótica marxista, o estudo empírico das classes sociais só adquire significação teórica, quando se fundamenta em um quadro analítico-abstrato. Uma análise dessa natureza, na verdade, não comporta um método analítico-formal do tipo neopositivista, visto que, de fato, a sociedade pode ser estudada a partir de um nível totalmente empírico, mas a abordagem só vai adquirir estatuto científico, quando for capaz de definir as relações essenciais dessa sociedade.

É papel do pesquisador, com efeito, harmonizar a teoria e a empiria. Por conseguinte, não há teoria sem um esforço empírico, como não há uma orientação empírica que não esteja vazada em um quadro teórico. Analisado o problema sob este ângulo, para o homem que pretende reconstruir a realidade, não faz sentido restringir sua própria ação a um simples coleta de dados ou ao emprego de sofisticados instrumentos de observação e experimentação. Ele deve, além disso, assumir uma atitude explicativa em face do fenômeno, com base em hipóteses explanatórias e à luz de uma teoria que satisfaça a certos critérios de aceitabilidade. Em caso negativo, o homem renunciaria ao seu papel de investigador para assumir apenas o de simples acumulador de dados sem um substrato de cunho teórico e sem nenhuma perspectiva de progresso para o conhecimento científico.

LIVRES NA SERVIDÃO

(Análise do trabalho escravizante na Sociedade Industrial Contemporânea, à luz do pensamento de Herbert Marcuse)

Manoel B. de Lucena

Por que a ciência, em alto grau de desenvolvimento e produtividade e com possibilidades de eliminar a escassez e a injustiça, libertando-se dos "senhores" (2:174), continua a eles presa em constante contradição aos seus objetivos?

Por que, criada para libertar o homem, vem se tornando um instrumento de sua não-liberdade, demonstrando a impossibilidade do homem autônomo, determinando a sua própria vida? (3:154).

Por que a racionalidade tecnológica continua protegendo a legitimidade da dominação? (3:154)

Por que o julgamento das necessidades e de sua satisfação não envolve padrões de prioridades, padrões que se refiram ao desenvolvimento ótimo do indivíduo, de todos os indivíduos sob a ótima utilização dos recursos naturais e intelectuais à disposição do homem? (3:27).

O apoio financeiro destinado hoje à ciência tem se caracterizado, não por ser um apoio à investigação e ao desenvolvimento no interesse da humanidade, mas por possuir sentido oposto. É obscuro e imoral a produção, exposição e venda de uma quantidade sufocante de mercadorias, enquanto suas vítimas estão privadas do necessário. E nos sorrisos dos dirigentes e políticos desta sociedade, nos seus discursos e promessas, escondem-se muitas vezes os acordos e falcatruas acordados em gabinetes. Enquanto isso, nas zonas de agressão, esta mesma sociedade destrói ou mata os raros peixes e gêneros comestíveis existentes, em sua ignorância ou na falsa sabedoria dos intelectuais que ela entretém. (4:18).

A sociedade tecnológica oferece mercadorias e serviços

que satisfazem aos indivíduos que, satisfeitos, chegam ao ponto de se sentirem felizes. Se é assim, por que insistir em "instituições diferentes para a produção diferente de mercadorias e serviços diferentes? (3:63)".

A economia de consumo e a política capitalista e monopolizadora forjaram no homem uma segunda natureza que o liga às formas mercantis de consumo contra suas exigências libidinais e naturais, obrigando-o a possuir, a consumir, a manipular e a renovar constantemente móveis e utensílios, aparelhos, etc. e tudo o que lhe é oferecido e até imposto, tornando-se uma segunda ou uma natureza superposta, uma nova necessidade biológica (4:22). O automóvel, os eletrodomésticos não têm em si função repressiva, mas enquanto produtos resultantes da imposição de leis mercantis para proveito do lucro tornam-se parte integrante da existência dos indivíduos e de sua cotidianidade. E ainda mais, pelo interesse do lucro, tais produtos, por sua fragilidade, exigem renovação temporária, fazendo circular em direção única a riqueza.

Criticando o consumo mercantil, não se deseja o retorno aos métodos pré-galileanos, mas uma ciência e desenvolvimento com uma nova função, veículo de liberação e não da manipulação e destruição a perpetuar a luta pela existência (2:175). Ninguém discute que a produtividade do trabalho aumentou, mas o seu uso é acompanhado da força de trabalho empregado na produção de mercadorias, a serviço do capital acumulado. E este modo estabelecido de produção somente se sustenta pelo constante aumento da massa de bens e serviços supérfluos e suntuários, colocados além da satisfação de necessidades humanas e materiais vitais, na maioria das vezes de impossível aquisição.

"A miséria decorrente do não preenchimento de necessidades vitais está abolida para a maioria da população e a pobreza total está contida" em parte da população, minoria, mas crescente. E do outro lado, "o progresso técnico e uma vasta produção de artigos" "criam e recriam, a par do mundo do trabalho" alienante e alienado, "as imagens de um mundo de facilidade" (1:27). Resultado é que a distribuição de escassez assim como o

esforço para superá-la é que estão sendo impostos aos indivíduos (2:52), perpetuados no interesse de dominação que as administra em favor da manutenção do sistema (2:14), ativando novas carências e oferecendo mais e mais artigos ao consumo da população. A obtenção de bens para esse tipo de satisfação tem sido organizada, manipulada, gerenciada, fazendo crescer ou nascer novas necessidades individuais. Nem a simples "nacionalização ou socialização alteram por si essa personificação física da racionalidade tecnológica; pelo contrário, ela permanece como uma condição prévia para o desenvolvimento" de todas as forças produtivas (3:41). Contudo, esta produção de "afluência" está promovendo ou retardando a satisfação de necessidades vitais ainda não atendidas" (3:66). Este consumismo imposto traz ao homem uma liberdade falsa, uma não-liberdade, irracional, submissão ao aparato técnico que cria ou amplia a necessidade do trabalho estupefaciente e até a necessidade de modos de descanso que mitigam e prolongam a exploração. São todas falsas necessidades tornando a servidão aceitável e imperceptível (3:42).

Assim, esta segunda natureza do homem, criada e imposta, já se opõe a uma mudança que interromperia e até aboliria esta dependência do indivíduo em relação a um mercado cada vez mais saturado de mercadorias, colocando um ponto final em sua existência de consumidor que se consome a si mesmo (4:22).

A racionalidade tecnológica tornou-se racionalidade política e a tradicional "neutralidade" científica e tecnológica não pode mais ser sustentada (3:18).

O consumo competitivo e alienante, que deve ser constantemente aumentado, eleva cada vez mais um alto padrão de vida, perpetuando uma existência insensata e desumanizante, porquanto os pobres continuam pobres e o número de vítimas da "prosperidade" aumenta.

O mercado de exploração é também de dominação, contribuindo para assegurar a estrutura de classes da sociedade. E o capitalismo se cobriu com o véu tecnológico no puro interesse de operar mercadorias. Evidentemente, não é a máquina ou a tecnologia que exercem a dominação, mas a presença em tudo da

autoridade de patrões que determinam número, duração, poder e significação na vida dos homens e que decidem das necessidades de cada um e de todos. Se hoje são os principais agentes da repressão e dominação, na sua ação restritiva na sociedade, é necessário falar que a tecnologia e a máquina são também os principais agentes da liberação, na nova sociedade (4:23).

Os processos tecnológicos da mecanização “podem liberar energia para um domínio de liberdade ainda desconhecido, para além das necessidades. A própria estrutura da existência humana seria alterada; e o indivíduo seria liberado da imposição pelo mundo do trabalho, da necessidade e possibilidades alheias a ele e ficaria livre para exercer autonomia sobre uma vida que seria sua” (3:24). O progresso técnico ofereceria o aumento contínuo do padrão de vida do homem e a liberalização dos controles, explorando a produtividade do trabalho e do capital, reduzindo as horas de trabalho e aumentando as comodidades da vida (3:57). “A automatização completa na esfera de necessidade abriria a dimensão do tempo livre”, “transcendência histórica rumo a uma nova civilização” (3:53).

Parece que esta contradição entre aquilo que é e aquilo que é possível e deveria ser penetra, em formas concretas, no espírito da população dependente, habitantes do terceiro mundo e quantos outros no mundo rico. A consciência da irracionalidade do sistema vem afetando o seu próprio rendimento e sobrevivência. E as pessoas começam a enxergar a estrutura do poder subentendida na tecnologia e no progresso.

Desmistificam-se as idéias da tecnologia, antes consideradas verdadeiro fetichismo. A fase histórica está sendo ultrapassada com suas próprias realizações. A técnica apresenta-se hoje mais importante do que nunca (3:24).

A pretensa neutralidade científica foi desmascarada por seus próprios resultados: indiferentes e neutros são os instrumentos que podem servir ao mesmo tempo a uma administração capitalista ou socialista, a fins pacifistas ou bélicos. Na realidade, a racionalidade tecnológica esconde a reprodução da desigualdade e da escravização (3:49). Em outras palavras, a tecnolo-

gia e a ciência se tornaram “o grande veículo de espoliação” em sua forma mais eficaz e mais madura (3:162), tornando-se um instrumento da política destrutiva, superimpondo ao indivíduo por interesses particulares, falsas necessidades, necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. “A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades” (3:26). E as mercadorias que artificialmente satisfazem os indivíduos incluem também pensamentos, sentimentos, aspirações, mas dos outros.

Mas, o império se desmorona; na sociedade de consumo, as tendências se invertem: os salários reais estão declinando, a inflação e o desemprego continuam e a crise monetária internacional indica o enfraquecimento da base econômica do império.

O consumo adquire cada dia formas novas, reproduzindo sempre os interesses da acumulação do capital. As formas de mercadoria se universalizam, invadindo agora domínios anteriormente protegidos e até santificados. O corpo feminino tornou-se objeto de consumo, convertido em mercadoria, com alto valor de troca (1:78). A obscenidade igualmente está presente, de emprego e uso abusivos: ela nunca é aplicada ao comportamento moral da ordem estabelecida, mas sempre ao dos outros. Entretanto, o verdadeiro símbolo da obscenidade não seria a mulher que mostra seu púbis, mas o general que exhibe medalhas ganhas à custa da morte de centenas de pessoas, no Vietnã ou na África, nas Ilhas Malvinas ou na América Central (4:19).

A vergonha, que seria a reação normal das exposições obscenas da sociedade de abundância, não existe. Ela é encorajada, divulgada e autorizada. Relaxam-se os tabus. E, paradoxalmente, a liberação da sexualidade serve de base ao poder repressivo e agressivo da sociedade de abundância (4:20).

“A revolta da jovem geração contra a sociedade de consumo nada mais é que a manifestação intelectual de ultrapas-

sar a era industrial, na busca de um novo perfil da sociedade situada para além da sociedade de produtores e consumidores' (1: 28).

A sociedade de consumo será realmente a última fase do capitalismo, forma em que o sistema se reproduz em sua mais avançada fase (1: 32).

Consumo real para poucos que exploram o consumo de uma grande maioria da população, alienada, isolada, mas possuidora de semente negativa da transformação. A dimensão oculta se impõe, é pretexto e oposição, na contralei que é Verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 — MARCUSE, Herbert. Contra-revolução e revolta. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. 129 p.
- 2 — ———. Eros e civilização. 4. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1975. 232 p.
- 3 — ———. Ideologia da sociedade industrial. 4. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. 237 p.
- 4 — ———. Vers la libération. Paris, Editions de Minuit, 1969. 313 p.

UMA NOÇÃO PLURIDISCIPLINAR DE CIÊNCIA

Djason B. Cunha*

1. INTRODUÇÃO

A era contemporânea é com razão denominada a idade das ciências. Há, porém, dois motivos que justificam esta afirmação: o domínio científico-técnico da natureza e a aplicação dos conhecimentos científicos à vida da sociedade humana. O primeiro aspecto está ligado às possibilidades crescentes de ação do domínio científico-técnico na modificação do meio ambiente, corrigindo a exploração técnica dos recursos naturais e as transformações artificiais operadas no ecossistema, cujas conseqüências ameaçam o ciclo natural das coisas e introduzem desenvolvimentos irreversíveis em grande escala. O problema da proteção do meio ambiente é, por conseguinte, a expressão visível da tendência manipulativa e totalizante da civilização técnica. Cabe, portanto, à ciência a tarefa óbvia de exercer uma ação corretiva nas ameaças desencadeadas. Por outro lado, existe a superstição contra a ciência, reforçando a irresponsabilidade tecnocrática com que o saber técnico expande-se irrestritamente. Em ambas as direções, a ciência deve proceder a uma espécie de desmistificação de si mesma com os meios que lhe são particulares: os da informação crítica e da disciplina metódica. Temas como cidade, ambiente, crescimento populacional, nutrição mundial, problemas de velhice, etc. ocupam com razão um lugar privilegiado na temática científica de nosso saber sobre o homem (Vogler:4). Com relação ao segundo aspecto, a ciência não é mais hoje neutra face à vida da sociedade. Pelo contrário, ela exerce uma

* Professor de Antropologia Social da UFRN – Departamento de Ciências Sociais.

influência poderosa na conformação dos sistemas sociais. Neste caso, a ação das chamadas ciências sociais é relevante no momento em que tenta modificar profundamente a prática do convívio humano organizada determinantemente por tradições e modelos institucionais. A ciência pretende, por sua vez, com base no nível da civilização técnica atual,

“assentar a vida social em bases racionais e desligá-la da autoridade duvidosa das tradições. Isto acontece especificamente por parte da crítica ideológica, quando tenta transformar a consciência social por meio de reflexões emancipatórias, por admitir que hajam forças coercivas em ação nas relações econômicas e sociais de dominação. Mais efetiva ainda, por atingir cada indivíduo, é a forma silenciosa sob a qual setores constantemente crescentes da vida humana vão sendo submetidos ao domínio da técnica, e os automatismos racionais vão substituindo as decisões pessoais de cada um e do grupo”. (Vogler: 5).

Tal fato representa uma transformação fundamental dos parâmetros da nossa vida. Urge, portanto, aplicar ao progresso técnico-científico como tal uma massa crítica discriminativa que tenha por objetivo depurá-lo das crenças míticas e torná-lo operacional com base numa racionalidade determinante na aplicação da ciência.

Sem dúvida, aqui se encerra um conceito fundamentalmente pluridisciplinar de ciência. O unilateralismo na abordagem do Homem e da Sociedade cede lugar ao translateralismo que procura reconstruir uma imagem desdogmatizada do homem, eliminando, por assim dizer, as posições normativas “fechadas” do proceder científico. Desta maneira, a ciência ao procurar uma integração do conhecimento sobre o homem serve ao próprio conhecimento da ciência em si mesma e libera a prática de uma nova ordem social.

2. A CIÊNCIA COMO UM SISTEMA ABERTO

Um conceito chave para a elaboração de uma noção pluri-disciplinar de ciência é o de "sistema". Um sistema é um conjunto de elementos ou fatores que se determinam uns aos outros em função de leis gerais quanto à sua natureza e às suas funções. Estes elementos estão relacionados de várias maneiras, o que permite uma funcionalidade estrutural do próprio sistema. A utilidade do conceito de sistema para o cientista consiste no fato de ajudá-lo a reunir uma gama variável de fatores na explicação dos fenômenos. Ao invés de lidar com elementos isolados, pode proceder a uma reunião mais flexível de conjuntos de fatores. Um tipo de sistema que parece exercer uma influência decisiva na elaboração de uma epistemologia científica dinâmica é o chamado "sistema aberto". Este se opõe à abordagem da ciência como sistema fechado, o qual tende a sofrer uma perda de organização ou mudança no sentido da dissolução do sistema quando submetido a intromissão de acontecimentos ambientais (embora, dependendo da natureza e da força da intromissão, o sistema tenha às vezes, a possibilidade de passar a um novo nível de equilíbrio), ao estabelecer o princípio da transação contínua com o meio ambiente. O fato de um sistema ser aberto significa não apenas que ele se empenha em intercâmbios com o meio, mas também que esse intercâmbio é um fator essencial, que lhe sustenta a viabilidade, a capacidade reprodutiva ou continuidade e a capacidade de mudar (Buckley: 81). Nesta perspectiva, um sistema aberto, quer seja um grupo quer seja uma personalidade, é dotado de uma capacidade que orienta para a ação e interação complexas, através da qual estabelece uma transação dinâmica entre a sua estrutura e o seu meio. Isto significa que um sistema aberto tanto altera o seu meio em função do seu comportamento como modifica a sua própria estrutura em consequência das variações ambientais.

O exame do presente diagrama generalizado nos permite comparar os diversos modelos sistêmicos e fazer as distinções cruciais. (Figura 1)

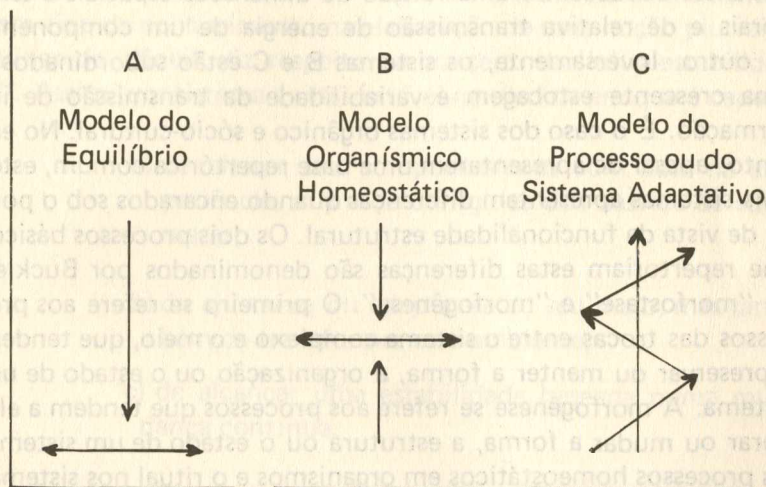


FIGURA 1 – Nível de Organização

O modelo do equilíbrio, rigorosamente falando, é aplicável a tipos de sistema que, ao mover-se para um ponto de equilíbrio, perdem tipicamente a organização e, a seguir, tendem a manter aquele nível mínimo dentro de condições de perturbação relativamente acanhadas. Os modelos homeostáticos se aplicam a sistemas que tendem a manter um nível especificado, relativamente alto, de organização, contra tendências sempre presentes para destruí-lo. O modelo do processo, ou do sistema adaptativo complexo, aplica-se a sistemas caracterizados pela elaboração ou evolução da organização; e, como o veremos, estes vicejam nas "perturbações" e na "variedade" do meio e, efetivamente, delas dependem (Buckley: 67). A natureza das relações entre os componentes varia conforme os diferentes tipos de sistemas. Assim, o nível de inter-relações nos sistemas mecânicos do tipo A é di-

mensionalmente restritivo, uma vez que a liberdade para o comportamento dos componentes é enormemente reduzida. Sendo rígida a estrutura, o nível de organização do sistema mecânico repousa numa relação de simplicidade: as relações entre os componentes obedecem a uma função de dimensões espaciais e temporais e de relativa transmissão de energia de um componente ao outro. Inversamente, os sistemas B e C estão subordinados a uma crescente estocagem e variabilidade da transmissão de informação. É o caso dos sistemas orgânico e sócio-cultural. No entanto, apesar de apresentarem uma base repertórica comum, estes dois sistemas apresentam diferenças quando encarados sob o ponto de vista da funcionalidade estrutural. Os dois processos básicos que repertoriam estas diferenças são denominados por Buckley de "morfostase" e "morfogênese". O primeiro se refere aos processos das trocas entre o sistema complexo e o meio, que tendem a preservar ou manter a forma, a organização ou o estado de um sistema. A morfogênese se refere aos processos que tendem a elaborar ou mudar a forma, a estrutura ou o estado de um sistema. Os processos homeostáticos em organismos e o ritual nos sistemas sócio-culturais são exemplos de "morfostase"; a evolução biológica, a aprendizagem e o desenvolvimento societal são exemplos de "morfogênese" (Buckley: 92-3). Por outro lado, a complexificação "auto-reguladora" dos sistemas abertos é uma característica inerente a esses dois tipos de sistemas. Neles, a entropia (desordem) tende a decrescer; aumentando, por sua vez, o nível de negentropia (organização crescente). Portanto, falar de equilíbrio nos sistemas abertos é ignorar o aspecto importante da "complexidade organizada".

O fato, porém, é que em grande parte a idéia central a respeito da ciência e da metodologia científica provém de informações significativas associadas à teoria dos sistemas gerais, à cibernética, à interação simbólica, à teoria dos jogos, à sociologia do conhecimento, à sociologia da ciência e à tecnologia social. Numa visão de conjunto, vejamos as idéias nucleares que orientam o enfoque destes ramos do saber científico.

2.1. — A cibernética

A cibernética é considerada a “ciência da comunicação e do controle”, tendo como objeto primordial de estudo o fluxo e a troca de informações entre um sistema e o seu meio. A influência deste tipo de conhecimento na elaboração de uma noção pluridisciplinar de ciência diz respeito ao conceito da “ultra-estabilidade”. Assim, um sistema é ultra-estável na medida em que é capaz:

- a) de alterar seu comportamento com base na experiência, a fim de corrigir-se dos desvios de suas metas;
- b) de ajustar-se ou adaptar-se ao seu meio, mas também de transformar esse ambiente;
- c) de alcançar uma estabilidade baseada numa mudança contínua.

Este conceito, o de uma ultra-estabilidade crescente, está associado ao “fenômeno da evolução progressiva”, definido por Herrick como “mudança na direção do melhoramento no setor, variedade e eficiência de adaptação do organismo ao seu meio, e do meio na utilização do organismo” (Phillips: 27). Assim, as séries de mutações, das quais as mais favoráveis foram “retidas” pelo jogo do acaso da seleção natural, e que produziram maior capacidade cerebral em certos vertebrados, construíram-se umas sobre as outras. Com efeito,

“o fator essencial da evolução do mutante humano é a adaptabilidade do grupo ao meio: é uma lei geral; toda espécie inadaptável (em decorrência, por exemplo, de sua especiação face às modificações ecológicas) é irremediavelmente condenada a desaparecer. Este fenômeno é observado a partir do nível dos protistas. As espécies mais adaptadas

têm maiores chances de sobreviver em um mesmo ecossistema. Ora, a inteligência confere ao mutante humano uma nova faculdade de adaptação precisa e imediata: a adaptação voluntária e consciente que permite fornecer a cada problema ecológico uma solução rápida; cada vez mais 'ajustada', à medida que se desenvolvem os conhecimentos. Esta adaptação psíquica bate, em precisão e em rapidez, todas as adaptações biológicas, sempre lentas no seu aparecimento e, freqüentemente, imperfeitas" (Ruffié: 133).

E o homem tem demonstrado seu alto grau de ultra-estabilidade através das transformações do seu meio, assim como sua capacidade adaptativa de se fixar em um ambiente amplamente variável. Por outro lado, a invenção da linguagem oral e escrita, que aperfeiçoou os mecanismos mentais de processar informações, tem igualmente contribuído para o desenvolvimento contínuo da capacidade cerebral do homem.

Por conseguinte, a visão de ciência que se desprende da teoria cibernética é análoga à definição do fenômeno da evolução progressiva: um sistema que é capaz, de um lado, de orientar os seus desvios amplificados em direção a uma crescente ultra-estabilidade; do outro, de proceder não somente a informações mas de difundir informações e de informar sobre as modalidades que orientam para adquirir maior informação.

2.2 — A interação simbólica

A teoria da interação simbólica se baseia no princípio de que a experiência humana é vivida e partilhada pelos indivíduos num universo simbólico. A influência desta mediação simbólica na vida sócio-cultural é tamanha que o indivíduo socializado

não pode apreender o seu meio e a si mesmo a não ser por intermédio deste universo. Isto significa que o sentido de identidade, variante integrativa do indivíduo à sociedade, existe em função de uma construção simbólica, a qual permite ao indivíduo uma descoberta de si mesmo em referência às ações dos outros.

Com relação ao desenvolvimento de uma noção de ciência, a contribuição dessa teoria reside nos meios específicos através dos quais se processa a mediação simbólica. Assim, na atividade simbólica coexistem dois tipos de comportamento: um manifesto e outro encoberto. O comportamento manifesto é aquele que se evidencia no processo da comunicação, quer seja oral quer seja escrita, e com a qual associamos o pensamento científico. O comportamento encoberto, que corresponde a uma grande parte da atividade simbólica oculta em diversos níveis da consciência, compreende dois importantes processos: a "revisão encoberta" (análise avaliativa de ações passadas a fim de determinar metas ou valores) e a "repetição encoberta" (tentativa simbólica de descobrir soluções para os problemas). É através desses processos gêmeos que os seres humanos conseguem escapar do presente momentâneo e unificar o passado e o futuro. O processo de revisão é avaliativo; analisa, portanto, as implicações de ações passadas para metas ou valores. No método científico, isto é análogo ao contexto de justificação ou verificação, no qual examinamos a prova colhida, a fim de determinar até onde são válidas certas conclusões. Se nossa meta científica for explicar um determinado fenômeno, avaliaremos então certas ocorrências passadas a fim de determinar sua contribuição para alcançar essa meta (Phillips:29).

Numa visão mais específica, o significado da interação simbólica para a ciência baseia-se num procedimento de analogia, que podemos esquematizar da seguinte maneira:

- a) Sendo a atividade científica um processo aberto, o cientista, como ser humano, projeta seu comportamento de duas maneiras: manifesta e encobertamente;

- b) Como na “revisão encoberta” — na qual o indivíduo avalia as ações passadas sobre o crivo de padrões compatíveis com suas metas — o cientista, num processo análogo, busca a obtenção de uma evidência submetendo os dados a uma série de padrões específicos com base em metas científicas. Neste caso, a “revisão encoberta” é análoga à verificação científica;
- c) Com relação à “repetição encoberta”, que representa as tentativas simbólicas de descobrir soluções para os problemas, o procedimento do cientista é análogo, visto que, de modo semelhante, busca na descoberta científica uma maior explicação para a evidência.

Enfim, é a interação simbólica que torna inteligível os procedimentos simbólicos através dos quais a ciência realiza sua tríplice síntese: “idéias com idéias”, “idéias com experiências” e “experiências com experiências”.

2 3 — A teoria dos jogos e a sociologia do conhecimento

A teoria dos jogos, associada a idéias matemáticas e econômicas, fornece à ciência posições teóricas significativas. A base fundamental dessa teoria reside no princípio matemático da elaboração das decisões que permitirão aos parceiros de um jogo, colocados numa situação de concorrência, de aumentar seus ganhos ou de diminuir suas perdas.

De acordo com essa visão, o jogo se apresenta como uma atividade de inteligência, cujo sistema de regras não só propõe as possibilidades da ação como também restringe o comportamento dos parceiros em certas direções. O sentido estratégico

que se incorpora à competição torna a conduta de cada indivíduo racional, visto que o êxito ou o fracasso de cada participante vai depender da escolha de todos. A utilidade da teoria aparece quando se estabelece uma analogia entre o jogo e o comportamento social, isto é, quando se isola na realidade social uma situação de jogo de maneira que se possa aplicar nela os resultados matemáticos e indicar aos agentes as melhores escolhas possíveis de serem efetuadas. Assim, se isolarmos de um jogo a sua meta específica, tal como diversão, lazer, passatempo, e passarmos a considerá-lo como uma atividade “normativa” dotada de um sistema de regras que restringem o comportamento dos parceiros em certas direções, a analogia entre o jogo e o comportamento social torna-se evidente. Como a vida em sociedade se desenvolve dentro do contexto de um sistema de regras, ou de normas, que exercem uma certa pressão sobre o comportamento diário, as regras de um jogo adquirem uma correlação com às normas societárias na medida em que ambas igualmente propõem o que constitui um modelo de comportamento adequado a tais contextos.

Esta analogia entre o jogo e a vida encerra uma nova estrutura para considerar uma mudança social. Se a vida fosse uma espécie de jogo, deveríamos, então, ser capazes de mudar a realidade trocando as regras do jogo. Na verdade, esta é exatamente a perspectiva recém-adotada por alguns estudiosos da sociologia do conhecimento. Essa abordagem não viola a perspectiva tradicional neste setor — conforme estabelecido por homens como Max Scheler, Karl Marx, e Karl Mannheim — de que as idéias são determinadas por circunstâncias sociais ou ambientais (por exemplo, a situação econômica de alguém). Pelo contrário, a posição dos novos construcionistas sociais completa o ponto de vista mais antigo. Portanto, a tradição hegeliana alia-se à tradição marxista. Esses dois processos podem ser concebidos como se ocorressem em ciclos, as idéias formam circunstâncias, as circunstâncias, por sua vez, formam idéias, as idéias mais uma vez formam circunstâncias, e assim por diante. Essa concepção

baseia-se na consideração das idéias e das circunstâncias como sistemas abertos, cada qual provocando mudanças e, por sua vez, sendo modificado pelo outro. Outro meio de especificar este relacionamento é o conceito de realimentação (feedback): as idéias mudam as circunstâncias e então as repercussões informativas dessa mudança (feedback) retornam às idéias iniciais, que, em conseqüência, se transformam. (Phillips: 32).

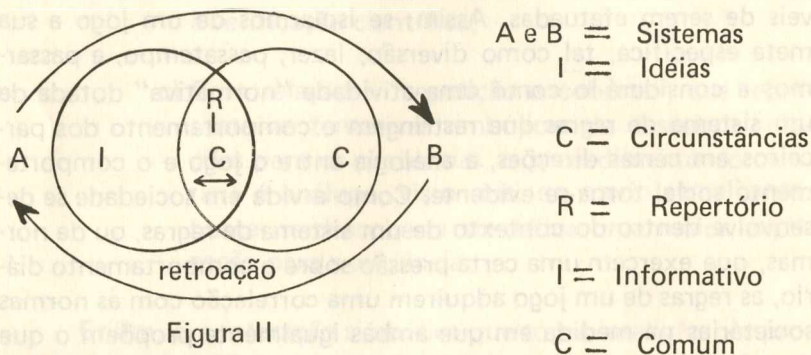


Figura II

O significado dessa analogia para a ciência consiste em considerar as regras da ciência, como no caso das regras de um jogo, passíveis de serem modificadas. Nesta perspectiva, a ciência adquire a dimensão de um sistema aberto ao qual se incorpora o conceito cibernético da ultra-estabilidade. Assim, quanto mais suscetíveis à mudança forem essas regras, maiores possibilidades terá a ciência de agir e mudar o ambiente.

2.4 – A sociologia da ciência e a tecnologia social

A sociologia da ciência constitui, no panorama científico atual, um ramo de estudo que se propõe a investigar as condições sociais das inovações intelectuais, os sistemas institucionais da pesquisa e da difusão, assim como os efeitos dessa difusão sobre as estruturas sociais e econômicas. Como em todo sistema social, existe na ciência um processo dinâmico de revisão e atualização de metas. Os paradigmas, os conceitos, as proposições e as teorias científicas não questionáveis de uma era passam a ser as contro-

vérsias e as contestações de outra. Neste sentido, a ciência está sujeita a transformações estruturais básicas na medida em que consegue questionar certos paradigmas fundamentais. Esta capacidade intrínseca da ciência de auto-regulação, isto é, de alterar seu comportamento ou estrutura baseada nos desvios de suas metas, é a condição essencial para qualquer sistema alcançar um alto grau de ultra-estabilidade.

Por outro lado, associando o conceito da ultra-estabilidade à capacidade de um sistema de adaptar ou transformar seu ambiente, podemos assegurar que a ciência se apresenta estruturalmente tão bem informada para realizar semelhante possibilidade que a questão que se coloca não é a de saber se existe ou não tal capacidade, mas, sim, como funciona. Nesse caso, para explicar como a ciência orienta seu comportamento na ação, é necessário buscar apoio na teoria informativa do poder e, a partir daí, somos obrigados a considerar ciência e tecnologia como um "continuum".

Se concebermos a ciência como portadora de um tipo de conhecimento que permite obter melhores soluções para vários problemas, podemos afirmar que este conhecimento é a base da informação tecnológica e, neste caso, a ação da tecnologia começa no limite da ação científica. Esta ligação entre ciência e tecnologia é a condição mesma do controle de situações mais complexas que escapam ao domínio do cientista. Em outras palavras, os tecnólogos, amparados pelas descobertas científicas, estruturam a tecnologia em torno de um conhecimento que lhes permite prosseguir a investigação de situações menos controladas e mais complexas, focalizando metas consideradas desejáveis na esfera humana. Nesta visão, podemos conceber um "continuum" entre ciência e tecnologia.

Outro aspecto importante a ser encarado é o efeito que produz a ciência sobre a sociedade. Ao nível do sistema social, a ciência exerce uma influência poderosa, de certa maneira, na conformação da sociedade. Algumas pessoas têm argumentado que a ciência faz a sociedade caminhar em direções humanísticas — para a verdade, a independência, a originalidade, a diferen-

ça de opinião, a liberdade e a tolerância. Outros vêem a ciência como um fator que conduz a uma sociedade burocrática e anti-humanista. Seja qual for o caso, é difícil manter a tese de que a ciência produz um efeito neutro sobre a sociedade. (Phillips: 36). Com efeito, ciência e sociedade constituem duas faces interativas de uma mesma realidade: um fluxo dinâmico de transação através do qual se processa informaticamente a influência de uma sobre a outra e, ao mesmo tempo, a transformação de cada uma em função da outra. Se a ciência não pode ser neutra face à sociedade, isto é, se ela produz efeitos no meio social, o importante é proceder a uma investigação desses efeitos, como meta integrante do empreendimento científico. Tal procedimento vai, permitir, de certo modo, um conhecimento da natureza desses efeitos e, em consequência, uma ação de controle sobre os mesmos.

Com relação ao problema do controle, para o qual as atenções se voltaram ultimamente, certas tentativas têm sido feitas para obter uma série de "indicadores sociais" que permitem facilitar a realização dessa tarefa. O certo, porém, é que um progresso muito reduzido foi feito nesse sentido, mas pelo menos tomamos consciência da urgência deste tipo de trabalho.

Outra questão que se coloca em decorrência do problema do controle de situações é a da eficacidae de certas tecnologias sociais. Admitamos que a ciência torne-se cada vez mais eficiente com relação ao problema do controle, surge, então, a questão de saber se certas tecnologias sociais são eficazes para produzir uma alteração desses efeitos. O poder da ciência social pode influir nessa tarefa na medida em que os programas de ação são considerados experiências de campo, ao contrário de simples tentativas de solucionar problemas. Isto requer que o tecnólogo esteja familiarizado com a literatura da ciência social, e que se esforce para extrair de um determinado projeto qualquer resultado informativo suscetível de ser obtido. Na experiência de campo, o cientista-tecnólogo possui menor controle sobre a situação do que no seu laboratório, mas é também capaz de submeter idéias científicas a um teste mais rigoroso em função desses fatores

adicionais. Engajando-se nas experiências de campo, o cientista social está procurando abertamente efetuar mudanças na sociedade. Esse efeito na sociedade é algo que sempre existiu dissimuladamente. Todavia, com uma abordagem manifesta, torna-se possível controlar tais efeitos e, em seguida, alterá-los na base dos processos políticos da sociedade. (Phillips: 38). Neste caso, a política — como instituição autoritária do poder — e a ciência devem agir conjuntamente no processo societário, visto que a decisão final da aplicabilidade científica é sempre uma decisão de natureza política.

3 — Considerações finais

De acordo com esta abordagem, podemos agora proceder a um inventário das características gerais implícitas numa noção pluridisciplinar de ciência. É claro que não usamos aqui o termo “ciência” no sentido extensivo empregado pela tradição filosófico-acadêmica, mas também não restringimos este sentido a ponto de transformá-lo puramente no “método de abordagem do mundo empírico”, conforme as idéias dos defensores do positivismo lógico. Na verdade, nossa intenção é a de estabelecer uma noção de ciência que possa ultrapassar a rigidez de duas enormes concepções. A primeira, é a da limitação de propor a ciência como o “método de abordagem do mundo empírico”; a segunda, é a da amplitude estática que considera a ciência como o “conjunto sistematizado de verdades certas e lógicas encadeadas entre si”. Assim, a nossa concepção de ciência coincide com a noção de ciência como um “sistema aberto”, capaz de abarcar o aspecto dinâmico da realidade. Com relação às propriedades e características, a ciência, como atividade dinâmica, constitui:

- a) Método de abordagem capaz não somente de explicar, prever, classificar, mas também de descrever e interpretar o comportamento dos fenômenos ocorridos;

- b) Processo cumulativo do conhecimento;
- c) Corpo de verdades provisórias contendo sempre a possibilidade do aprofundamento e da revisão;
- d) Rigor nos processos de obtenção e análise de dados, como também na exatidão da mensuração dos fenômenos;
- e) Processo dinâmico da informação científica, isto é, processar informações, difundir informações, e informar sobre as modalidades que orientam para adquirir maior repertório informacional;
- f) Atividade de transação contínua com atividades derivadas;
- g) Atividade que tende a realizar-se à medida que se propõe como modelo de aplicabilidade, isto é, visando aos problemas da vida humana, individual e coletiva, ao estabelecer o controle de situações complexas para, em seguida, alterá-las com base nos processos políticos da sociedade.

4 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

- 1 – BUCKLEY, Walter. A sociologia e a moderna teoria dos sistemas. São Paulo, Cultrix, 1976.

*Não houve consulta diretamente às fontes para montagem das referências bibliográficas.

- 2 — PHILLIPS, S. Bernard. Pesquisa social: estratégias e táticas. Rio de Janeiro, Agir, 1974.
- 3 — RUFFIÉ, Jacques. Le mutant humain. In: MORIN, E.& PALMARINI, M. Piatelli. L'unité de l'homme. Paris, Seuil, 1974. t.1.
- 4 — VOGLER, Gadamer. Nova antropologia. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1977. v. 1.

HÁ NECESSIDADE DE FILOSOFIA?

Vicenir Fialho Sucasas da Costa

Durante séculos a filosofia monopolizou todos os setores do saber humano, tornando-se senhora do mundo, amada e respeitada por todos. Muitos até mesmo se deixaram sacrificar para não traí-la, como Giordano Bruno, ou para não lutar contra ela, tal foi o caso de Sócrates, mas o erguer-se súbito das ciências roubou-lhe um a um os seu domínios — e agora todo o real pertence à ciência, podendo-se mesmo dizer que ela se tornou a grande proprietária do imenso território do saber.

Foguetes interplanetários atravessam o firmamento, levando o homem a aventuras fantásticas; a gravidade, ele aprendeu a viver sem ela. Os computadores pensam e calculam por nós. Os “bytes” incorporam-se à linguagem atual, etc.

Enfrentando e superando os desafios da natureza, o homem atinge as profundezas do mar, as entranhas da terra e o profundo e “insondável” firmamento. Associando sua “razão” à “razão” da natureza, ele principiou a construir a sua própria tecnologia. A automatização deu lugar à industrialização.

Na época das revoluções culturais e sócio-econômicas, a tecnologia vem ultrapassando, cada dia, a mais fértil imaginação do homem, e muitos “impossíveis” passaram a pertencer à série dos milagres obtidos pela ciência, tornando-se, desse modo, em mais uma realidade científica.

Num mundo povoado de tantos e tão estranhos e eficientes mecanismos, somos até tentados a crer que tudo não passa de ficção.

Somos uma geração de homens deslumbrados diante de nosso poder em face da natureza nua.

Depois de tecnizar as coisas, o homem mecanizou sua própria existência humana. E de “tal modo se deixou empolgar pe-

lo fazer que perdeu a perspectiva do ser. E de tal forma apaixonou-se pela idéia de produção que perdeu o senso de perfeição. Na perspectiva do mais, esqueceu a perspectiva do melhor" (1).

Servindo à máquina, passamos a refletir o humano pelo mecânico, criando, assim, um sensível afastamento do nosso próprio Eu, que, esquecido e perdido, se insurge, defende-se, sofre, procura-se. Na escala ascendente do produzir, a industrialização esquece o homem e, ao lado de cada vitória científica, surge uma necessidade humana. Ao lado de cada técnica um "por que"?

Se somos uma geração de homens deslumbrados diante do poder, somos, também, por destino e vocação, indagadores, filósofos, sempre em busca de "resposta" ao "desafio" que o meio físico e histórico formulam à vida humana.

É bem verdade: são muitas as aquisições do homem em prol da humanidade. Se a ciência e suas técnicas têm aberto novas trilhas, vislumbrado novos horizontes, é ela mesma que nos faz desembocar num novo mundo. É, portanto, a própria ciência que nos aponta este outro novo mundo, que lhe é inacessível, mas igualmente necessário e maravilhoso o fantástico universo da Filosofia, que, apesar das extraordinárias dificuldades que traz consigo, é uma das coisas mais belas e sublimes que pode haver na vida e por isso despertando em todos os tempos forte atrativo sobre todos os homens. Hoje, os nossos jovens buscam avidamente os assuntos filosóficos. Os livros de Filosofia assim como os pensadores têm-se multiplicado. É uma espécie de reencontro ou é o "grito" da Filosofia que se está fazendo ouvir?

No meio à confusão de conhecimentos novos e surtos de poder e ideologias, sentimo-nos incertos dos nossos propósitos, dos nossos valores, dos nossos fins imediatos e só uma conduta reflexiva nos conduz aos valores da vida humana — realidade fundamental que, nos dias modernos, parece morrer na grande

agonia do simplesmente prático. Reduzir a vida ao "como" é negar o "porquê", isto é, a busca constante de justificação, de possibilidades, de interpretação a respeito de tudo que envolve o homem.

Nossa riqueza mecânica se contrasta com nossa pobreza de propósitos e sem uma visão de conjunto que os unifique, estabelecendo hierarquias, comprometemos seriamente toda nossa herança social.

Sem um conhecimento harmonioso que nos leve à serenidade e à liberdade, estaremos entregues às diferentes forças das muitas ideologias.

Nunca a Filosofia se fez tão necessária como nos tempos atuais! Ela emerge num pleno alvorecer e, em qualquer tempo, ela se fará ouvir ou em forma de "grito" ou de murmúrio; conduzindo-nos à realidade da vida, acrescentando-lhe dimensões sempre mais largas e enriquecidas.

"Os prazeres da Filosofia são como os êxtases supremos do amor, só acessíveis às almas superiores" (2).

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARON, Raymond. A era da tecnologia. Rio de Janeiro. Cadernos Brasileiros. 1965.

BOCHENSKI, J. M. Diretrizes do pensamento filosófico. 5 ed. São Paulo. Herder, 1973.

FOUGEYROLIAS, Pierre. A filosofia em questão. Rio de Janeiro. Paz e Terra. s/d.

GASSET, José Ortega Y. Que é filosofia. Rio de Janeiro. Íbero-Americano. 1961.

MAY, Rollo. O Homem à procura de si mesmo. 3 ed. Petrópolis. Vozes. 1973.

FILOSOFIA OU SOCIOLOGIA?*

Tarcísio Alves da Costa**

Durkheim inicia sua conclusão "As Regras do Método Sociológico", afirmando que este método "é independente de qualquer filosofia"; acrescentando, em seguida, que a "sociologia, aparecendo a partir de grandes doutrinas filosóficas, guardou o hábito de se apoiar nalgum sistema do qual, então, se torna solidária" (RMS: 131). ***Esta afirmação não deixa de ser enfática, apesar de não corresponder à ordem dos fatos, pois o estágio alcançado, até hoje, por essa ciência ainda não nos permite fazê-la com relativa segurança.

Essa ciência ainda tem suas dívidas para com a filosofia, mais ontem do que hoje, é claro, inclusive a sociologia durkheimiana. Não precisa ser um grande especialista em filosofia para notar que, por detrás das teorias sociológicas, existe uma orientação ideológica assumida (1). E todos aqueles que, em nome de uma suposta "objetividade científica", desaprovam a Teoria Geral em Sociologia, porque não conseguem vê-la isenta de pressupostos metaempíricos, cedo ou tarde, caem numa espécie de "empirismo abstrato" de pouca inspiração e de senilidade precoce. Não resta dúvida que as Ciências Sociais, em geral, e a Sociologia, em particular, já estão prestes a atingir sua maturidade pelo simples fato de seus clássicos estarem sendo relidos e suas hipóteses testadas, à luz das novas contribuições, adquiridas até então.

* Artigo retirado do trabalho sobre "O Sociologismo de DURKHEIM: uma análise crítica - apresentado no Mestrado em Sociologia (Pimes - 1983)".

** Professor de Teoria Sociológica do Departamento de Ciências Sociais da UFRN.

As obras de Durkheim serão indicadas aqui pelas abreviaturas: RMS - Les Règles de la Méthode Sociologique; FÉ - Les Formes Élémentaires de la vie religieuse, CSA - A Ciência Social e a Ação; SU - Le Suicide; SPH - Sociologie et Philosophie.

Ora, se é verdade que as Ciências Sociais ao adquirirem seus status de maturidade se libertem dos pressupostos filosóficos, da filosofia tradicional é bem provável. Mas não é verdade que se afastem, sob pena de desvirtuarem-se a si mesmas, do "espírito da filosofia", ou seja, do "espírito da inteligibilidade total" no sentido legado até nós pelo platonismo, de que só filosofia é quem sente falta do saber. É isso, mais ou menos, o que se depreende dos diálogos de Platão sobre o problema (2). Fazer ciência, no sentido adotado aqui, é de certo modo, filosofar, uma vez que para nós a preocupação pelo saber é muito mais importante que o próprio saber adquirido.

As Ciências Físicas já atingiram o estágio que aquelas ciências almejam; não obstante, fala-se muito, hoje em dia, do "resurgimento do idealismo" no campo destas ciências. Nunca a tese hegeliana da "identidade do real com o racional" foi tão discutida quanto atualmente: o real é a cada instante o racional, porque tem todo o direito a um lugar em nosso universo teórico. E a ciência, adianta Leon Brunschvicg, não se coloca no ser absoluto, mas se move no pensamento (3). Portanto, o diálogo entre o sábio e o filósofo não só é possível ali como o é uma realidade. Afinal de contas, o conhecimento não resulta, basicamente, das questões postas pelo sábio à realidade?

Os conceitos de "sociedade" e de "indivíduo", por exemplo, pertinentes a todas as teorias sociais, não raro, envolvem concepções metaempíricas; mesmo naquelas que se autodenominam de empíricas ou de superempíricas (4).

1. CIÊNCIAS SOCIAIS E FILOSOFIA

A sociologia, por sua vez, tem de enfrentar, em sua fase atual, o seguinte paradoxo: libertar-se da filosofia para que o sociólogo possa dialogar, proveitosamente, com o filósofo e vice-versa. Ela só conseguirá isso, atendo-se, sem reservas, a seu Objeto Formal, ou seja, às Relações Sociais, vistas dentro de um contexto estrutural e historicamente dado: o Grupo Social em todos os seus contornos. Por exemplo, não se trata de relações produzidas no puro anonimato, nem de relações interindividuais, mas, sobretudo, de relações pertinentes às posições determinadas

e assumidas pelos indivíduos nos diversos contextos sociais, ou seja. relações pai/filho, professor/aluno, patrão/operário, etc. Somente, assim, é possível uma superação da fase onde nos encontramos hoje. E, em breve, a Teoria Sociológica Geral será uma realidade, uma vez que o sectarismo interno está sendo minimizado. O próprio "debate com Marx" está muito menos apaixonado que antes e, em parte, é devido ao processo de amadurecimento da Sociologia (5). Já não se enfatiza tanto nem a sociologia durkheimiana, nem a marxista, nem a weberiana ou coisa que o valha; trata-se de libertar-se da filosofia e de traçar seus próprios caminhos. Somente agora é possível que se concretize, na prática, o que fora dito como já realizado, há cerca de noventa anos: a independência da sociologia de qualquer filosofia. As palavras de Durkheim defendendo esta idéia agora é que encontram eco nos fatos:

" A própria filosofia tem todo o interesse nesta emancipação da sociologia. Pois, enquanto o sociólogo não se despiu suficientemente do filósofo, considera as coisas sociais sob seu aspecto mais geral, aquele pelo qual mais se assemelham às outras coisas do universo. Ora, se a sociologia assim concebida pode servir para ilustrar com fatos curiosos uma filosofia, não poderia enriquecê-la de pontos de vista novos, uma vez que não assimila nada de novo no objeto que estuda. Mas, na realidade, se os fatos fundamentais dos outros reinos são encontrados no reino social, é sob formas especiais que fazem melhor compreender sua natureza, pois constituem sua expressão mais elevada. Porém, para encarar tais formas sob este aspecto, torna-se necessário abandonar as generalidades e entrar no detalhe dos fatos. É assim que a sociologia, à medida que se for especializando, fornecerá materiais mais originais à reflexão filosófica" (RMS:140).

Para que isso aconteça é necessário que a sociologia se volte para as Relações Sociais, parta delas, não consideradas isolada-

mente, como se elas pudessem justificar-se por si sós, mas no seu devido contexto, onde normalmente acontecem ou são geradas. No caso de apreendê-las isoladas, retornar-se-iam as posições "empiricistas", empecilho, de certo modo, do amadurecimento teórico. Outrossim, se quisermos abordá-las, apenas como casos particulares e evidentes de algum princípio geral, supostamente aceito, renovam-se as posições "idealistas" antitéticas dessas acima.

A Ciência, seja ela qual for, se constrói entre estas duas atitudes: nem se reduz à ingenuidade do "empirista", nem à soberba do "idealista". Na primeira, se enfileiram os "garimpeiros do real" e, na segunda, seus "demiurgos" ou os filósofos. Uma figura muito sugestível, por sinal, imaginada por Bacon, mas retirada do livro de Abraham Kaplan, pode ilustrar o que tentamos mostrar: o cientista não se assemelha nem com a aranha quando tece sua teia somente com o material produzido por ela própria, nem tampouco com a formiga que apenas acumula materiais num depósito, à parte, mas assemelha-se sobretudo com a abelha que absorvendo o néctar, onde o encontra disponível, digere-o, transformando-o em mel puríssimo (6).

É preciso um esforço muito grande para ver na sociedade somente indivíduos que se relacionam quando percebem a existência de objetivos comuns congruentes ou, simplesmente, quando sentem que devem agir face às expectativas de outrem, como é o caso da perspectiva sociológica de Marx Weber, de G. Simmel, de L. von Wiese, etc, cujos pressupostos são decididamente "individualistas". Ou, ainda, quando se trata da perspectiva sociológica de J. Stuart Mill, de Wilfredo Pareto, de F. Teonnie ou dos "interacionistas" americanos que não vêem na sociedade senão o desabrochar de tendências naturais postas à prova dentro dos grupos primários; são os "psicologistas" assim chamados. Mesmo aqueles que procuram colocar-se numa perspectiva puramente sociológica, como os "funcionalistas" e "fenomenólogos", ainda merecem críticas, pelo simples fato de quererem privilegiar o presente, sem darem muita importância ao contexto historicamente dado dessas sociedades (7).

Retomando o que fora dito um pouco atrás, não há nenhum interesse da parte do filósofo em dialogar com o sociólogo que não se decide terminantemente por sua especialidade. Ora, a perspectiva do filósofo é totalizante e só se envolve com problemas de totalidade. A sociedade, por exemplo, o locus da análise sociológica, é uma delas. A solução não está na partição ao infinito da sociedade em setores significativos, para investigá-los, à parte, e depois recompô-los, mais ou menos integralmente. Nem está na abordagem, pura e simples, da sociedade como totalidade orgânica, porque tende a considerar os conflitos como anormalidades e a mudança como simples artifício corretivo às descontinuidades. O diálogo só se estabelece, tornando-se profícuo para ambas as partes, na medida em que o sociólogo, utilizando-se da linguagem dos fatos, considera a sociedade como totalidade relacional e histórica, fato que não interessa ao filósofo.

2. O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE

O velho problema da prioridade no tempo do "indivíduo" sobre a "sociedade" ou desta sobre aquele, cuja tradição se rastreia, aqui no Ocidente, há mais de dois milênios, foi revivido no século XIX, por ocasião do surgimento das Ciências Sociais. Neste ínterim, o referido problema assumia o caráter de questão uma vez que representava uma situação social concreta. Tratava-se da legitimação de duas ideologias opostas, cada uma de per si, lutando para ganhar mais espaço social: a liberal, defendida pela burguesia ascendente, e a conservadora, defendida pela velha aristocracia feudal decadente:

" A burguesia, em sua missão revolucionária, procura constituir um novo Mundo, o seu mundo, a partir da ação. O indivíduo é livre para construir a História, expressando a consciência de uma classe que se formou no decorrer de sua negação do passado, para construir o presente. Assim, para ela, a ação presente é a construção do futuro e o passado nada representa. A aristocracia procura no pas-

sado a legitimação de seu domínio. A consciência de si mesma apareceu tardiamente, apenas ao sentir-se ameaçada pela classe oponente. A reflexão sobre a ordem existente surgiu da necessidade de sua preservação. Antes, era apenas aceita, de antemão, como uma ordem adequada do Mundo, agora era necessário justificá-la e legitimá-la racionalmente. A procura de legitimar racionalmente sua dominação conduz a aristocracia à reflexão histórico-filosófica; o passado adquire significado criador do presente e do futuro". (8).

Durkheim assumia, na disputa, uma posição declarada, em favor da sociedade, influenciando, enormemente, na solução do problema. A "sociedade" não só precede o "indivíduo", no tempo e no espaço, mas também é sua condição de existência e de realização como indivíduo mesmo (9). As sociedades, por vez, se sucedem, umas às outras, no tempo, sem nenhuma solução de continuidade (RMS:104), inclusive, pode-se até afastar o "indivíduo" e a "sociedade" ainda permanecer (ibid: 101). Nesse processo de reprodução das sociedades por elas mesmas, no curso da história, nenhuma delas tem o privilégio de criar sua própria organização, mas, apenas, o de acrescentar algo ao já existente:

" Uma sociedade não cria totalmente sua organização; em parte, recebe-a já pronta das sociedades que a precederam. O que lhe é assim transmitido não constitui, no decorrer da história, produto de nenhum desenvolvimento seu e, por conseguinte, não pode ser explicado se não sairmos dos limites da espécie de que faz parte. Só os acréscimos que se juntarem ao fundo primitivo e o transformam podem ser tratados desta maneira. Porém quanto mais nos elevarmos na escala social, mais os caracteres adquiridos por cada povo são pouca coisa em comparação com os caracteres transmitidos. Esta é, além do mais, a condição de todo progresso. As-

sim, os elementos novos que, desde o começo de nossa história, introduzimos no direito doméstico, no direito de propriedade, na moral são relativamente pouco numerosos e pouco importantes, comparados com aqueles que o passado nos legou" (RMS: 136).

Em nenhum lugar da obra de Durkheim, a relação indivíduo/sociedade, cuja prioridade tanto espacial quanto temporal é dada à sociedade, sofreu qualquer alteração substantiva; mesmo quando, aqui e ali, ele se refere ao "culto do indivíduo" ou à transcendência da sociedade" (10) (11). Acrescentando que o indivíduo, durante toda a história da humanidade, sempre viveu em sociedade; esta é, porém, a única forma dessa suposta humanidade realizar-se concretamente. Jamais o indivíduo viveu isolado, como se bastasse a si mesmo, pois o próprio isolamento é, ele mesmo, um processo social, só existindo na/ou pela sociedade. O autor em questão resumiu muito bem seu pensamento, na conclusão de sua última grande obra — *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* — quando disse: "A história do mundo não tem sido durante longo tempo mais que outro aspecto da história da sociedade. Uma começa com a outra; os períodos da primeira estão determinados pelos períodos da segunda" (FE:631).

O conceito de sociedade, deste modo, assume a categoria de simples "dado", aceito, de antemão, como condição "sine qua non" para se compreender ou explicar o "modus vivendi" dos indivíduos. Não podemos defini-lo porque os termos utilizados para tal fim seriam sinônimos ou puras tautologias. Não podendo ser definido, sob pena de limitar-lhe o campo de aplicação, ainda adquire um caráter de postulado. Como tal conceito representa uma totalidade, esta, por sua vez, pode assumir três formas diferentes, nos diversos tipos de teorias sociais: existe uma forma atomística — a sociedade é igual ao conjunto dos indivíduos localizados num determinado espaço; uma forma emergente — a sociedade é algo mais que a simples reunião dos indivíduos; e uma forma relacional — a sociedade é um sistema

de relações que modificando os indivíduos ainda tem o poder de explicar as variações em seu todo (12). A sociologia durkheimiana, por exemplo, orienta-se, do princípio ao fim, pela segunda forma, ou seja, a sociedade como totalidade emergente (13).

Este postulado organicista da “emergência do todo”, a partir da simples reunião de suas partes, remonta, entre nós, há mais ou menos vinte e três séculos, portanto, desde Aristóteles. Além do mais, é oportuno se saber que tal perspectiva sempre tem servido de orientação ideológica, quase regularmente, durante este tempo, ao pensamento conservador, justamente, naqueles momentos onde a ameaça ao “status quo” era mais decisiva. Isso aconteceu, nos séculos XIII, no auge do feudalismo; no século XVI, época da Reforma e, no século XIX, época da consolidação do capitalismo (14).

Assim sendo, quanto mais acentuada for a atribuição dada à sociedade na produção de um fenômeno social, tanto menos participação terão os indivíduos em sua composição, tanto menos responsáveis serão pelas transformações acontecidas naquela e tanto mais instrumentais se tornam suas relações. Caso se postule uma maior autonomia para o indivíduo, as correlações acima se invertem.

3. CONCEPÇÕES HISTÓRICAS E TEORIAS SOCIAIS

Outro aspecto, muito importante, a ser considerado, nas teorias sociais de caráter geral, é sua perspectiva histórica iminente. Não é fácil se conviver com problemas estruturais sem ser influenciado ou por sua dinâmica ou por seu movimento mesmo quando afirmamos, categoricamente, que lhes somos indiferentes. Surgindo daí a necessidade de não só explicá-los em seu processo — de onde para onde — mas ainda de compreendê-los no modo de como afetam os indivíduos.

Ao sábio, no sentido proposto aqui, não interessa simplesmente, saber “como” os fatos acontecem ou “de que modo” aconteceram, porque tais questionamentos apenas chegam a ultrapassar o nível do senso comum; nem tampouco “para que”

são ou foram produzidos, desta ou daquela forma, pois se trata de um tipo de preocupação de caráter nitidamente burocrático, não muito além desse último nível; mas lhe interessa, sobretudo, saber “por que” os fatos acontecem, aqui e agora, desse e não de outro modo.

Quando, em nome de certos cânones da “objetividade científica”, se rejeita essa última alternativa, sob o pretexto de não se coadunar com a atitude científica em moda, assemelha-se à ilusão do crente que considera sua religião como verdadeira e a das outras pessoas como falsa. Toda teoria social seja ela geral ou apenas regional, se implicar alguma idéia sobre a “sociedade” e o “indivíduo”, envolverá também, mesmo implicitamente, uma perspectiva histórica. Isto é válido até para o “empirismo abstrato” que tenta recompor uma sociedade qualquer a partir de dados já acumulados.

a) Aqueles, por exemplo, que se interessam apenas pelo “modo de acontecer dos fatos sociais” (*lato sensu*), têm uma concepção sobre a sociedade muito próxima da realidade empírica e, por sinal, muito concreta: a sociedade coincide, especial e temporalmente, com as ações interindividuais. Como estas ações sempre envolvem certa racionalidade, todas as vezes que se constata a presença da interação é porque está havendo uma interseção de orientações significativas, portanto, está havendo um grupo ou uma sociedade. Se esta, de certo modo, depende das circunstâncias em que se dão as tramas interindividuais, estas, por sua vez, podem tomar várias direções, nem sempre previsíveis por seus atores. Donde se infere que a concepção histórica pertinente a este modelo é acentuadamente probabilista; cabendo à História, como tal, investigar os fatos sociais inéditos, que marcaram o sentido dos processos sociais (15) e nada mais.

b) Já aqueles que se interessam pela reprodução dos fatos sociais na sociedade — para que? — tendem para uma concepção de sociedade mais abstrata, ou seja, como algo pré-existente aos indivíduos, cujas ações não passam de respostas às

necessidades do organismo social, uma vez que são treinados (socializados) para o desempenho de "papéis". A concepção histórica, imanente aí, é a de que as sociedades caminham, cada uma a seu modo, das formas de vida social mais simples para as mais complexas; sendo que tal processo é inevitável, haja vista a presença constante das pressões demográficas, gerando um aumento sempre crescente da "divisão do trabalho", matriz geradora de novos padrões de relações. Ao historiador cabe investigar os diversos estágios onde se encontram as sociedades nesse longo percurso (16).

c) Existe afinal aqueles que, sem desinteressar-se do modo de produção dos fatos sociais (lato sensu), dão preferência à investigação de suas causas. A sociedade e o indivíduo, além de serem considerados conceitos irredutíveis, são ainda mutuamente necessários e complementares. Se os indivíduos são os construtores de sua sociedade, não o são de modo absoluto, não a constroem "ex nihilo", mas a partir de algo herdado do passado. Por outro lado, a sociedade é definida como sendo "o produto da ação recíproca dos homens" (16) (17) (18). Há uma identidade entre a "idéia de história" e a de "sociedade", uma vez que as "formações sociais" são categorias históricas. Por isso, não faz sentido estabelecer diferenças entre a Sociologia e a História, neste contexto; a sociologia é a história do momento presente e a história é a sociologia do passado (19).

Num ensaio publicado em 1900 — "A Sociologia na França no século XIX" — Durkheim defendeu a seguinte tese: "de terminar a parte que cabe à França nos progressos feitos pela Sociologia, durante o século XIX, é fazer em grande parte a história dessa ciência, porque foi nesse país, no decorrer deste século, que ela, nasceu, permanecendo uma ciência essencialmente francesa" (CSA:103). Depois de fazer uma breve história da Sociologia, naquele século, mostrando sempre sua relação com os movimentos sociais, apresentou duas razões ao surgimento dessa ciência: o desmoronamento da tradição e o recrudescimento do racionalismo (19:122). Se, por um lado, não é tão difícil de aceitar a tese de que há uma influência, mais ou menos, positi-

va dos processos sociais na produção científica, sobretudo em Ciências Sociais, não é tão fácil de admiti-la com relação ao pesquisador. Aliás, muitos deles confessam abertamente seu desinteresse, quando investigam tais fatos, inclusive, o próprio Durkheim (Cf. RMS: conclusão). Por outro lado, sabemos, igualmente, que todo processo social é carregado de valores, havendo, portanto, no mínimo, duas maneiras diversas de abordá-lo: podemos abordá-lo pela ótica do "determinismo" ou pela da "liberdade"; pela da "ordem" ou pela da "mudança; pela ótica das classes dominantes ou pela das classes dominadas; pela do conservador ou pela do liberal, ou, ainda, pela do radical, etc. Neste caso, a "seleção cognitiva" representa para nós muito menos uma "depuração de fatos" que uma simples escolha de ótica de abordagem e a tão falada "neutralidade axiológica", uma anuência tácita por uma delas (20).

Vejam os como se comporta a Sociologia durkheimiana neste contexto. Em "As Regras do Método Sociológico", uma de suas grandes obras, ele diz o seguinte: "a Sociologia, aparecendo a partir de grandes doutrinas filosóficas, guardou o hábito de se apoiar nalgum sistema do qual, então, se torna solidária. É assim que sucessivamente foi positivista, evolucionista, espiritualista, quando deve contentar-se de ser simplesmente Sociologia". E um pouquinho mais à frente diz: "a Sociologia não tem de tomar partido entre as grandes hipóteses que dividem os metafísicos. Não tem nem que afirmar a liberdade, nem o determinismo. Tudo que espera que se lhe conceda é que o princípio de causalidade seja aplicado aos fenômenos sociais". Já, no quarto parágrafo, mais à frente, acrescenta: "Diante das doutrinas práticas, nosso método permite e exige a mesma independência. A Sociologia, assim entendida, não será nem individualista, nem comunista, nem socialista, no sentido vulgarmente dado a estes termos". (RMS:139/140). Se a independência dessa Sociologia das ideologias dominantes, no século XIX, não estiver diretamente relacionada àquelas de feição científica — positivismo ou evolucionismo — e, sim, a estas últimas — liberal, socialista ou comunista, ou ele não as considera como tal, ou não tem plena consci-

ência delas como tem destas últimas, o que é muito provável. Pois, quando se trata de posicionar-se em relação a estas, é muito categórico. Caso contrário, não teria dito o que disse a respeito de seu método. Aliás, quanto a seu compromisso ideológico com o positivismo ou com o espiritualismo francês, não temos a menor dúvida; nem ele próprio o contesta, nem tampouco, seus colaboradores mais próximos, como é o caso de Celestin Bouglé (21). E, no caso de sua rejeição às outras ideologias, basta ler com atenção sua tese inicial — De la Division du Travail Social — feita, em grande medida, para refutar o “liberalismo”, imamente à teoria do “contrato”, e sua última grande obra — Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse — feita sobretudo para contrastar suas teses sobre a religião e a sociedade das teses marxistas (22).

NOTAS E REFERÊNCIAS

- 01 — O termo “ideologia” tem várias denotações, inclusive, no próprio marxismo. O sentido adotado aqui está relacionado à situação dos intelectuais face à luta de classes: “A produção das idéias, das representações da consciência aparece, à primeira vista, diretamente confundida com a atividade e com o comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. Aqui o modo de imaginar e de pensar, o comércio intelectual dos homens aparecem ainda como emanção direta de sua conduta material. O mesmo ocorre com a produção intelectual, tal qual se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc, de um povo.” (MARX, K. & ENGELS, F. La ideologia alemana. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1974. p.25–6.).
- 02 — Nenhum dos deuses filosofa nem deseja tornar-se sábio, porque já são; nem filosofa aquele que já se considera

sábio. Por outro lado, os ignorantes nem filosofam nem desejam ser sábios, porque é nisso que se radica o mal da ignorância. (PLATÃO. El. Banquete, Madrid, Aguilar, 1972, p.203).

- 03 – MOLES, na introdução de seu livro – A Criação Científica – falando sobre a Teoria da Relatividade e da Microfísica refere-se a um possível retorno do idealismo e sua aplicação na ciência. Uma das características do pensamento moderno, diz ele, é a aproximação do filósofo e do cientista. (MOLES, Abraham A. A criação científica. São Paulo, EDUSP, 1971. p. 19).
- 04 – Não existe uma definição sequer, na literatura sociológica, sobre a sociedade que seja inferida diretamente dos fatos, portanto, isenta de concepções metafísicas.
- 05 – A retomada do diálogo com K. Marx, após a II Guerra Mundial, permitiu, em contrapartida, que outros clássicos das Ciências Sociais também fossem relidos, possibilitando assim o amadurecimento da Teoria Social.
- 06 – KAPLAN, Abraham. A Conduta da Pesquisa. São Paulo, EDUSP, 1969. p. 315.
- 07 – Toda teoria social que não se fundamenta na História da sociedade não pode explicar nem predizer os processos sociais, mas tão-somente descrevê-los ou constatá-los. Estas teorias sendo consideradas de empíricas ou de superempíricas, terminam caindo no psicologismo, uma vez que insistem em conservar-se no plano dos fatos, sem levar em conta os valores. (MILLS, Wright. A imaginação sociológica. s.n.t. cap. 3.).
- 08 – TRINDADE, S. Liana. As raízes ideológicas das teorias sociais. São Paulo, Ática, 1978. p. 47.

- 09 — Toda obra de Durkheim é o resultado da aplicação desta idéia até suas últimas conseqüências.
- 10 — DURKHEIM, E. O suicídio. São Paulo, Martins Fontes, 1973. p. 395.
- 11 — ————, Sociologia e filosofia. s.n.t.
- 12 — PIAGET, Jean. Estudos sociológicos. Rio de Janeiro, Forense, 1973.
- 13 — Se existe algo a que Durkheim se manteve fiel do começo ao fim de sua obra foi, justamente, a este princípio organicista, ou seja, da prioridade do todo em relação às partes.
- 14 — É um estudo digno de ser feito esse da retomada constante da perspectiva organicista, nas faces mais críticas da civilização ocidental. Lukács e L. Goldmann fizeram um tipo de estudo semelhante quando tentaram relacionar a obra de alguns pensadores modernos com as perspectivas das burguesias nacionais (alemã e francesa) em ascensão. Gramsci, referindo-se a situações onde se podia constatar o mesmo tipo de relações, criou o conceito intelectual orgânico que é por sinal mui significativo e original.
- 15 — Essa é mais ou menos a orientação seguida pela sociologia de tendência liberal.
- 16 — Esse tipo de orientação é seguido pela sociologia de tendência conservadora ou mais especificamente pela sociologia durkheimiana.
- 17 — "Os homens fazem sua própria história, mas não fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com o que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e as coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a

- nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem prestada". (MARX, K. O 18 brumário de L. Bonaparte. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975. p.17-18).
- 18 — MARX, K. Carta a P. Annenkou. 1846. In:----- Miséria da Filosofia. Porto, Publicações Escorpião, 1976. p.160.
- 19 — Todos aqueles que adotam uma posição crítica em Sociologia não estabelecem grandes distinções entre a História e esta ciência porque utilizam, constantemente, as duas abordagens na explicação dos processos sociais.
- 20 — Assim como não existe nenhuma observação puramente empírica, livre de quaisquer pressupostos, não existe nenhuma teoria pura, sem qualquer consideração pelos fatos, como alguém possa imaginar. Não existe um ver puro e simplesmente, mas um ver sempre através de; os fatos não podem falar por si sós, se alguém não falar por eles.
- 21 — DURKHEIM, E. Sociologia e filosofia. Rio de Janeiro, Forense, 1970.
- 22 — Durkheim, quando propôs sua grande obra, quis ser original e o foi até certo ponto. Ele, desde o início de sua formação universitária, incompatibilizou-se tanto com o liberalismo quanto com o socialismo militante. Daí, ter procurado criar seu próprio modelo, ou melhor, estabelecer-se a meio-termo entre estas duas ideologias militantes do século XIX, solidarizando-se com a perspectiva da velha aristocracia francesa que perdera o controle do poder. DURKHEIM, E. De la division du travail social. s.n.t. (Tese de doutoramento).

O PROBLEMA CLÁSSICO DA INDUÇÃO E A PROPOSTA CARNAPIANA PARA A SUA SOLUÇÃO

Roberto Lima de Souza

1 – INTRODUÇÃO

Para Carnap o problema da indução que, em um sentido amplo diz respeito a hipóteses de uma forma qualquer que não necessariamente universal, é essencialmente o mesmo problema da relação lógica existente entre uma hipótese e alguma evidência que a confirma. Desta maneira, ao estabelecer uma definição para o conceito de grau de confirmação e ao construir uma teoria lógica fundamentada neste conceito, Carnap vai fornecer um sistema de lógica indutiva. Poder-se-ia dizer, então, estabelecendo um paralelo, que, enquanto a lógica dedutiva pode ser encarada como uma teoria lógica fundamentada no conceito lógico de consequência ou dedutibilidade, a lógica indutiva pode ser vista como uma teoria que se alicerça no que se poderia chamar de força indutiva ou “grau de confirmação”.

Por outro lado, o problema da probabilidade está, da mesma forma, intimamente relacionado com o problema da indução. Este aspecto pode ser constatado pelo menos no que diz respeito a uma das diversas concepções de probabilidade, se as considerarmos, como Carnap o faz, em sua evolução histórica. Disto decorre a tentativa carnapiana de mostrar que se deve distinguir, principalmente, dois conceitos de probabilidade. O primeiro vai ser definido como um conceito lógico que Carnap faz equivaler a grau de confirmação; o segundo, em termos de frequência, é aplicado empiricamente. Para Carnap, ambos os conceitos desempenham papéis igualmente importantes na metodologia da ciência, e por esta razão, as contendas existentes entre as duas concepções de probabilidade devem ser reputadas como inconseqüentes.

Em suma, a idéia de reconstrução racional de probabilidade está, em sua base, intimamente ligada à noção de explicação, que é entendida por Carnap como um procedimento que consiste em transformar um conceito pré-científico, inexato, o explicandum, em um novo conceito, desta feita, exato que vem a ser o explicatum. Assim, ao estabelecer uma distinção entre probabilidade₁ (grau de confirmação) e probabilidade₂ (frequência relativa), Carnap concebe a lógica indutiva como a teoria de um explicatum para probabilidade₁. Por conseguinte, a sua principal tarefa vai ser inicialmente a de fornecer um explicatum para a noção de grau de confirmação a qual, na sua teoria lógica, passa, então, a ser encarada como explicandum. Desta forma, Carnap vai nos apresentar três explicações para o conceito lógico de probabilidade₁, ao interpretá-lo não só como peso de evidência, mas também como um quociente justo de aposta e como estimativa de frequência relativa.

2 – O PROBLEMA CLÁSSICO DA INDUÇÃO

Não obstante o limitado alcance dos nossos sentidos no tempo e no espaço, todos nós alimentamos a crença de que possuímos conhecimento de fatos que extrapolam o que percebemos diretamente. Tanto a ciência quanto o senso comum compartilham da aspiração de adquirir o conhecimento de matérias de fato que escapam à nossa observação direta. Sem dúvida alguma, um dos objetivos da Ciência empírica é o de estabelecer leis gerais (ou teorias) que se apliquem sem restrições espaço-temporais. Essas leis, na realidade, nada mais são que um acervo tipo de generalização empírica fortemente confirmada pelas evidências relevantes que estão ao nosso alcance.

A crítica que Hume lançou à indução se inicia com uma simples indagação a respeito de como podemos adquirir o conhecimento do não-observado. À primeira vista, essa indagação

humana pode parecer interessada em uma resposta de caráter empírico, ou seja, uma questão a respeito da maneira pela qual as pessoas comuns se utilizam do que se poderia chamar, a grosso modo, de um método indutivo, ou até mesmo de como os homens de ciência se utilizam dos poderosos métodos científicos, para ampliar o nosso conhecimento ao inobservável a partir do observável. Uma resposta que fosse dessa natureza nos capacitaria, apenas, a descrever como as investigações empíricas nos fazem chegar às crenças a respeito do não-observado; mas a questão fundamental de se saber se as crenças assim adquiridas constituem ou não conhecimento, permaneceria em aberto. Dizer como procuramos estender o nosso conhecimento é bastante diferente de reivindicar que os métodos empregados produzam, de fato, conhecimento.

Há de se considerar, pois, que existe uma diferença entre conhecimento e crença. Em rápidas palavras, podemos dizer que, basicamente, o conhecimento se diferencia da crença pelo fato de que o primeiro deve se assentar na evidência, o que vale dizer que ele deve ser uma crença que se funda em alguma justificação racional. Desta forma, pretender que certos métodos produzam conhecimento do inobservado é fazer para eles uma exigência cognitiva. Desta forma, a questão colocada por Hume se refere à justificação dessas exigências cognitivas e é, portanto, de natureza lógica: Trata-se de se saber como determinar a correção lógica das inferências pelas quais se dá a passagem do conhecimento do observado para o conhecimento do não-observado. Em suma, o problema se reduz ao de se explicitar que garantias são fornecidas pela evidência indutiva que possam nos proporcionar essa passagem.

A questão pode ser mais facilmente compreendida se observarmos que, enquanto na lógica dedutiva nós dispomos de argumentos cuja verdade das premissas nos garante a verdade da conclusão, na lógica indutiva nós não dispomos de nenhuma garantia para a preservação da verdade. Isto decorre do fato de que, na inferência de caráter dedutivo, o que se afirma na con-

clusão já se encontra, de certa forma, implícito nas premissas, enquanto que na inferência indutiva a conclusão é ampliativa.

Tanto Hume quanto muitos dos seus sucessores fizeram ver que as inferências tipicamente indutivas, ou seja, aquelas cuja conclusão é ampliativa, poderiam parecer perfeitamente corretas se se pudesse recorrer a um certo princípio de uniformidade da natureza. Mas se atentarmos para o desenvolvimento do raciocínio humiano, haveremos de perceber que ele argumenta que nada nos garante que o rumo da natureza não possa mudar e que assim "o futuro poderia ser radicalmente diferente do passado" e que as regularidades que se têm alcançado com respeito ao que se tem observado até o presente, poderiam se verificar completamente inaplicáveis com relação ao inobservado. É por experiência que descobrimos, naturalmente, que o universo tem se revelado altamente uniforme, e essa regularidade que constatamos existir na natureza é, sem dúvida, produto de uma inferência indutiva. Daí, inferir indutivamente que a natureza continuará uniforme com base nessa experiência passada é utilizar uma generalização indutivamente inferida como justificativa para a indução. Um procedimento deste, como bem enfatizou Hume, resulta flagrantemente circular. Em razão disto, chegou ele à conclusão de que não existem princípios a priori sintéticos que possam justificar inferências demonstrativas que sejam ampliativas, e, assim, cai por terra qualquer tentativa de justificação da indução.

Resumidamente falando, o problema de Hume vai apresentar uma profunda dificuldade para uma sistematização da lógica indutiva. Para garantir a correção das inferências indutivas, teríamos que pressupor algo como um princípio de uniformidade da natureza. Adotá-lo, porém, seria utilizar uma generalização inferida indutivamente para fundamentar a indução, o que seria circular. Por outro lado, abandonar um pressuposto dessa ordem implica no fato de que não podemos estender o nosso conhecimento ao inobservado. Em qualquer caso, portanto, torna-se profundamente complicado o estabelecimento de um pressuposto racional que possa servir como fundamento para a lógica

indutiva.

Indubitavelmente, este é um problema que não pode deixar de ser considerado por todos quantos se tenham voltado para o estudo da possibilidade de uma lógica indutiva, uma vez que sem a sua solução se torna impossível oferecer um fundamento lógico para as inferências indutivas. Desta forma, não poderia ser diferentemente no que diz respeito a Carnap, cuja tentativa de solução do problema será analisada a seguir.

3 – OS PRESSUPOSTOS CARNAPIANOS DA INDUÇÃO:

Vistas as sérias implicações que o problema de Hume acarreta para a lógica indutiva, procuremos abordar, agora, os pressupostos necessários, segundo Carnap, para a fundamentação das inferências indutivas e para a justificação de suas aplicações, a partir de uma consideração, sem maiores detalhes técnicos, de uma processo de tomada de decisão. (*)

Seguindo o roteiro traçado por Carnap, admitamos, inicialmente, que X é uma pessoa que, em geral, decide as suas ações levando em conta as probabilidades das predições relevantes em relação às evidências que se encontram ao seu alcance. Face a isto, a questão que nos propõe Carnap é a de se saber se este hábito de X é arbitrário ou se seria possível justificá-lo de alguma maneira. Para procurar responder a esta questão, Carnap nos faz considerar toda uma argumentação em que parte de situações particulares de X para, ao final, oferecer uma resposta que supere não apenas esses casos particulares, mas principalmente os problemas gerais com que se depara a inferência indutiva.

Assim sendo, Carnap analisa inicialmente que, caso deseje, X não poderá saber, por exemplo, se a predição (I) “Choverá amanhã” seja verdadeira ou falsa, pois, como compreenderá, para enunciados desse tipo não pode existir certeza, mas tão-somente probabilidade. Desta forma, em vez de (I), X se contentará em ado-

* Uma abordagem tecnicamente mais elaborada desse assunto é apresentada por Carnap. 1962, 50, 51.

tar, como base para uma decisão que deseje tomar, o seguinte enunciado:

(I I) "Em relação à evidência disponível, a probabilidade de que chove amanhã é alta".

Nada mais que isso lhe é possibilitado saber, mas já será suficiente para ele tomar como base para uma decisão prática, como por exemplo, levar o guarda-chuva ou fazer uma aposta, caso a probabilidade lhe seja numericamente dada, tomando o valor como um quociente justo de aposta. Inegavelmente, x está ciente de que não pode estar seguro do êxito da ação assim determinada, uma vez que sabe ser possível a não ocorrência do evento predito com alta probabilidade. Face a esta situação, Carnap nos propõe uma outra indagação a respeito de se saber se seria admissível para X esperar o êxito não em um único caso, mas na média dos casos em uma longa série. Isto equivaleria a se perguntar se X tem boas razões para aceitar a seguinte predição, conforme formulada por Carnap.

(I I I) "Se X continua a tomar decisões com a ajuda do método indutivo, ou seja, levando em conta os valores de probabilidade₁ ou estimativas com relação à evidência disponível, então ele será bem sucedido em uma longa série. Especificando melhor, se X faz uma série suficientemente longa de apostas, onde o quociente de aposta nunca é mais alto que a probabilidade₁ para a predição em questão, então o cômputo geral não representará uma perda para X ".

A partir disso, Carnap afirma que "se X pudesse conhecer isto, estaria, então, justificado claramente em seguir o método indutivo". Mas é bastante claro, por outro lado, que enunciados do tipo (I I I) não são detentores de uma verdade logicamente necessária, mas que, antes, estão sujeitos às contingências fatuais e que, assim, seriam verdadeiros "se o mundo, em sua totalidade, tivesse um certo caráter de uniformidade para o efeito de que, a grosso modo falando, um tipo de evento que ocorreu muito freqüentemente, no passado, sob certas condições, ocorresse muito freqüentemente, no futuro, sob as mesmas condições". Em razão disso, diz Carnap, é que segundo diversos filó-

sofos, o pressuposto da uniformidade do mundo é necessário para a validade das inferências indutivas (inferências de probabilidade) e, por conseguinte, para que se justifique a aplicação do método indutivo na determinação de decisões práticas.

Face a isto — e é aqui que começa a discussão central deste tópico — Carnap passa a analisar duas das diversas formulações desse princípio de uniformidade da natureza (P.U.) “similares a qualquer outra, mas não necessariamente logicamente equivalentes”:

(IV) “O grau de uniformidade do mundo é alto”.

(V) “Se a frequência relativa de uma propriedade em um longo segmento inicial de uma série é alta (digamos r) então ela será da mesma forma alta em uma continuação suficientemente longa da série”.

Carnap diz ser preferível a forma (IV) dada ao P.U. à forma costumeira ‘o mundo é uniforme’ pelo fato de que, assim, se obterá um conceito de uniformidade em termos quantitativos e não em termos classificatórios como se faz usualmente. Este aspecto, contudo, é considerado posteriormente por Carnap, e assim ele passa a fazer um apanhado das discussões que envolveram o P.U. que abordaremos a seguir.

Por diversos filósofos foi discutida a questão de se procurar saber se o P.U. é verdadeiro e, se for, se podemos saber disso e como podemos saber disso. Para Carnap, não resta dúvida de que o P.U. seja sintético, vez que faz uma asserção fatural acerca do mundo. Por outro lado, ele expõe que, conforme sustentam muitos filósofos, o P.U. difere fundamentalmente de outras hipóteses fatuais acerca do mundo como, por exemplo, as leis físicas: Enquanto que estas últimas são suscetíveis de testes empíricos que possam confirmá-las ou refutá-las com base nas evidências observacionais, qualquer tentativa de confirmação indutiva do P.U. incorrerá em um círculo vicioso de acordo com a opinião desses filósofos, e essa circularidade resultaria de que o método indutivo pressupõe este princípio. Carnap expõe que, face a isto, duas posições distintas foram assumidas por diversos filósofos: De um lado os que concluem ser o ceticismo a única

posição sustentável, e, assim, devemos rejeitar a validade da inferência indutiva (é o caso, por exemplo, de Hume); de outro lado os filósofos que sustentam a posição de que deve ser sacrificado o princípio do empirismo de que inexistente um enunciado sintético a priori, ou seja, de que todo enunciado sintético só pode ser aceito se empiricamente confirmado (é o caso, por exemplo, de Bertrand Russel). Face a isto, indaga Carnap se poderia haver uma forma de fugir dessas conclusões ou se elas são, de fato, inevitáveis.

Neste ponto, Carnap passa a examinar o tipo de garantia que, segundo ele, justifica o hábito implícito de X ou a sua decisão geral de determinar todas as suas decisões específicas com o auxílio do método indutivo. Desta forma, nos faz ver que X não precisa conhecer, com certeza, que este seu procedimento será bem sucedido em uma longa série, de vez que bastaria para ele, ter a garantia de que é provável o êxito em uma longa série. Considerando-se, então, ter ficado claro que, no caso da predição de um evento único (conforme especificado em (I), é possível apenas se obter probabilidade e não certeza, da mesma forma também quanto à questão do êxito em uma longa série bastaria para X obter, no lugar de (I I I), um enunciado indutivo que fosse formulado em termos de probabilidade₁ (VI-a) ou em termos de uma estimativa (VI-b): (VI-a) "Se X faz uma longa série de apostas de forma que o quociente da aposta nunca seja maior que a probabilidade₁ para a predição em questão, então é altamente provável que o cômputo geral não venha a representar uma perda para X".

(VI-b) "Se X faz uma longa série de apostas, conforme descrita, então a estimativa do cômputo geral não será negativa".

Como Carnap faz ver, a grande maioria dos filósofos contemporâneos, em contraste com aqueles do século passado, estão de acordo com o fato de que a probabilidade do êxito, em uma longa série, bastaria para validar a inferência indutiva. Se se concorda com isso, há de se concordar que o que se requer para validar o método indutivo não é claramente o P.U., mas tão-somente probabilidade. A partir disso, Carnap substitui,

então, os enunciados (IV) e (V), respectivamente por (VII—a), (VII—b) e por (VIII—a) e (VIII b), onde nos casos 'a' a formulação é feita em termos de probabilidade e nos casos 'b', em termos de estimativa:

(VII—a) "Com base na evidência disponível, é muito provável que o grau de uniformidade da natureza seja alto".

(VII—b) "Com base na evidência disponível, a estimativa do grau de uniformidade da natureza é alto".

(VIII—a) Com base na evidência de que a frequência relativa de uma propriedade em um longo segmento inicial de uma série é alta (digamos r), é muito provável que ela seja da mesma forma alta (aproximadamente r) em uma longa continuação da série".

(VIII—b) "Com base na evidência descrita, a estimativa da frequência em uma continuação da série é, da mesma forma, alta (aproximadamente r)".

Apresentadas estas formulações alternativas para o princípio que é necessário como pressuposto para a validade do método indutivo, Carnap considera que, não obstante alguns filósofos concordarem que o P.U. não necessita afirmar a uniformidade com certeza, mas meramente com probabilidade, acreditam ainda que a dificuldade exposta anteriormente continue essencialmente a mesma, pelo fato de que eles tomam o enunciado da probabilidade da uniformidade da natureza como um enunciado sintético fatural, interpretado normalmente em termos do conceito de Probabilidade₂.

Desta forma, em não se podendo confirmá-lo empiricamente porque um procedimento dessa ordem usaria o método da indução que, por sua vez, pressupõe o enunciado, chegam à conclusão de que "neste ponto, o empirismo deve ser sacrificado".

Rechaçando essa opinião, Carnap expõe que a sua concepção de inferência indutiva leva a um resultado que possibilita encarar o método indutivo como válido sem abandonar o empirismo, uma vez que, de acordo com a sua concepção, a teoria da indução é a lógica indutiva: Aí qualquer enunciado induti-

vo (ou seja, não a hipótese envolvida, mas o enunciado da relação indutiva entre a hipótese e a evidência) é puramente lógico. Em sendo assim, expõe Carnap, seja qual for o enunciado de Probabilidade₁ ou estimativa, se verdadeiro, é analítico, mantendo-se isto também para os enunciados de probabilidade da uniformidade ou da estimativa da uniformidade, conforme apresentados em (VII—a) e (VII—b) e, da mesma forma, em (VIII—a) e (VIII—b). Uma vez que eles não são sintéticos, não requerem nenhuma confirmação empírica, e, assim, desaparecem as dificuldades anteriores.

Finalizando este ponto e para responder à questão inicial, Carnap analisa a possível objeção de que o enunciado de probabilidade da uniformidade deve ser tomado como fatural porque, de outra forma, X não teria nenhuma garantia do êxito em uma longa série. A isto Carnap responde ao afirmar que não é possível dar a X uma garantia mesmo em termos de longa série, mas apenas a probabilidade do êxito, conforme o enunciado (VI—a) que, em si mesmo, é analítico. Por outro lado, se poderia replicar com a indagação de como se tornaria possível para X tomar uma decisão prática baseando-se meramente em um enunciado analítico. A isto Carnap responde dizendo que, na realidade, X dispõe, como uma base para a sua decisão de dois enunciados: em primeiro lugar o enunciado fatural de sua evidência observacional e, em segundo lugar, um enunciado analítico de Probabilidade₁. Embora este último não acrescente nada ao conteúdo fatural do primeiro, esclarece Carnap, possibilita tornar explícita uma relação lógica indutiva entre a evidência e a hipótese em questão. No exemplo considerado por Carnap, este enunciado indutivo tem a forma (II) para a hipótese (I). Desta maneira, a partir de (II), X aprende que a sua evidência dá mais apoio à predição de que ocorrerá chuva, do que à de que não ocorrerá, sendo, portanto, razoável para ele adotar a ação adequada, que, no caso, seria apanhar o guarda-chuva ou fazer uma aposta preferencialmente na ocorrência de chuva, uma vez que uma decisão prática é razoável para X, se é feita de acordo

com a probabilidade em relação à evidência disponível, ainda que não resulte bem sucedida.

Voltando, pois, ao problema inicial, "é razoável para X tomar uma decisão geral de determinar todas as suas decisões específicas com o auxílio do método indutivo porque a uniformidade da natureza é provável e, portanto, o seu êxito em uma longa série, é provável com base na sua evidência". Desta forma, portanto, é justificável o procedimento geral de X, ou seja, não é, de forma alguma, arbitrário que ele decida as suas ações levando em conta as probabilidades das previsões relevantes em relação às evidências que se encontram ao seu alcance.

Do nosso ponto de vista, poderia surgir ainda a seguinte questão: Tendo em vista a formulação do P.U. em (VIII—a), poder-se-ia alegar que o estabelecimento da não restrição espaço-temporal que devem possuir as leis científicas, seria, de certa forma, relativo ao que se considerasse ser ou não ser uma longa série ou uma longa continuação da série, e assim, o pressuposto deveria, de quando em quando, ser sucessivamente aplicado. Isto, todavia, não afetaria a lógica indutiva, mas, em parte, esse pressuposto da ciência empírica e, pelo contrário, mostraria a importância que o método indutivo representa não só para as pessoas comuns, mas também para os homens de ciência.

Finalizando, resta-nos dizer que, não obstante as sérias dificuldades com que se depara a sistematização da lógica indutiva de Carnap — e isto não lhe é peculiar — é inegável a sua grande contribuição e principalmente a honestidade e correção com que conduz os seus argumentos cuidadosa e engenhosamente elaborados, o que por si só já seria suficiente para caracterizá-lo como um autêntico pensador voltado para os problemas da ciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

- 1 — CARNAP, R. The aim of inductive logic. In: NAGEL, Ernest et alii. Logic; methodology and philosophy of science. Stanford, Stanford University Press, 1968.
- 2 — ———. Logical foundations of probability. Chicago, University of Chicago Press, 1962.

* Não houve consulta diretamente às fontes para montagem das referências bibliográficas.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA*

- 1 — CARNAP, R. On inductive logic. In: BRODY, Baruch A. Readings in the philosophy of science. s.l., 1970.
- 2 — ————. Statistical on inductive probability. In: BRODY, Baruch A. Readings in the philosophy of science. s.l., 1970.
- 3 — KYBURG, H. E. Probability and inductive logic. London, Macmillan Company Collier, 1970.
- 4 — LAKATOS, I. The problem of inductive logic. Amsterdam, 1968.
- 5 — NAGEL, E. Carnap's theory of induction. In: BRODY, Baruch A. Readings in the philosophy of science. s.l., 1970.
- 6 — SALMON, W. C. The foundations of scientific inference. In: MIND and Cosmos. Pittsburgh, Colodny, s.d. (Series in Philosophy of Science, 3.).
- 7 — STEGMULLER, W. A filosofia contemporânea. São Paulo, Ed. USP, 1977. v.1.

* Não houve consulta diretamente às fontes para montagem da bibliografia consultada.

A apresentação de monografias de final de curso como requisito para a obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia: A experiência do Departamento de Filosofia da UFRN (*).

Roberto Lima de Souza

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho, pretendemos apresentar a experiência do Departamento de Filosofia da UFRN com a implantação, a partir de 1981, de trabalhos de conclusão de curso, como requisito para a obtenção por parte do aluno do grau de Licenciado em Filosofia. Tal implantação foi uma decorrência da Resolução n.º 271/81—CONSEPE, de 30 de novembro de 1981, e é regulamentada por normas específicas do Departamento para a área de Filosofia.

Inicialmente, teceremos algumas considerações sobre a Graduação em Filosofia na UFRN; a seguir, abordaremos a dinâmica da orientação, da elaboração e da apresentação de monografias e, por fim, apresentaremos alguns resultados obtidos e projetos em andamento.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA NA UFRN

Encontra-se em funcionamento, desde o primeiro semestre de 1979, o Curso de Graduação (Licenciatura) em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Das trinta vagas oferecidas anualmente, vinte são preenchidas por candidatos aprovados em concurso vestibular e dez, por

* Trabalho apresentado em grupo de estudo no IV Encontro Nacional de Departamentos de Filosofia — Cuiabá, 08 — 12/10/84.

graduados de diversas áreas que, demonstrando interesse por problemas filosóficos, sejam selecionados em teste sobre tema geral, sob a responsabilidade direta do Departamento de Filosofia.

A estrutura curricular do Curso de Filosofia da UFRN foi montada de forma a permitir ao aluno a escolha de uma área específica para estudos mais aprofundados. Desta forma, além das disciplinas exigidas pelo Departamento de Educação para a outorga do grau de Licenciado, o aluno de Filosofia deve cumprir, em um intervalo que pode variar de três a sete anos, doze disciplinas obrigatórias, correspondentes às matérias do currículo mínimo do Conselho Federal de Educação. As disciplinas complementares, optativas, serão seguidas levando-se em consideração o seu agrupamento da forma mais homogênea possível. Este aspecto, no entanto, não está formalmente definido, ficando a cargo do professor orientador a indicação dos grupos homogêneos, de acordo com o interesse de cada aluno e as disponibilidades dos professores das disciplinas. Em princípio, estão previstas três áreas de interesse, a saber: História da Filosofia, Lógica e Filosofia da Ciência (incluindo-se também Filosofia da Linguagem, outras subáreas) e Filosofia Geral.

O conteúdo básico de cada disciplina, definido por sua vinculação com as matérias do currículo mínimo e a sua posição no currículo pleno, é posto na forma de programa de ensino pelo professor que o aplicará, de maneira a atender também os seus interesses e estudos atuais. Isto possibilita o desenvolvimento de cursos monográficos que permitem o aprofundamento do aluno em algum aspecto relevante de um determinado tema ou autor. A prática de exigir, ao final de cada disciplina, uma monografia está aliada à exigência curricular de uma monografia de final de curso, como requisito para a obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Atualmente, o corpo de professores, responsável pelo curso, está constituído de três doutores, um livre-docente, um mestre, quatro mestrands e três graduados, sendo dois em Filosofia e um em Física.

3. A DINÂMICA DA ORIENTAÇÃO, ELABORAÇÃO E APRESENTAÇÃO DE MONOGRAFIAS

As monografias apresentadas, pelos alunos do Curso de Filosofia, como requisitos necessários à obtenção do competente diploma, devem revelar domínio dos conhecimentos filosóficos indispensáveis ao desenvolvimento do tema escolhido, não se exigindo, contudo, que a mesma se constitua em dissertação exaustiva.

A elaboração propriamente dita do trabalho final representa o resultado do desempenho do aluno nas disciplinas FIL 1901 – Monografia I e FIL 1902 – Monografia II, a serem cursadas nos dois últimos semestres letivos do Curso.

A condição para o aluno se inscrever em Monografia I é ter sido aprovado em todas as outras disciplinas obrigatórias oferecidas ao Curso pelo Departamento de Filosofia.

Os professores das disciplinas Monografia I e Monografia II adotam, como instrumento de verificação da aprendizagem, respectivamente, o projeto de monografia a ser elaborado conforme o previsto no Regulamento das Normas sobre Monografia, e a monografia concluída em todas as suas partes. Além de projeto de monografia, os professores da disciplina Monografia I poderão também solicitar fichas de leitura bem como, de conformidade com os interesses do aluno, já o desenvolvimento de algumas das partes da monografia propriamente dita.

O projeto de monografia a ser desenvolvido pelo aluno, com a assistência do professor, deverá conter:

- a) tema ou assunto;
- b) objetivos e finalidades;
- c) local de realização;
- d) etapas a serem cumpridas e respectiva metodologia;
- e) pessoal participante, inclusive orientadores externos (se for o caso);
- f) cronograma de execução;
- g) orçamento e cronograma de desembolso (se for o caso);

- h) esquema ou sumário em que fiquem as idéias básicas a serem desenvolvidas em cada capítulo;
- i) levantamento bibliográfico.

Ao término da disciplina Monografia I, cada professor encaminhará os projetos de monografia acompanhados de parecer conclusivo à Comissão designada para elaborar o Plano de Trabalho de Monografia do Departamento de Filosofia. O Plano de Trabalho de Monografia, por sua vez, faz parte do Plano Geral de Pesquisa do Departamento de Filosofia.

O Plano de Trabalho de Monografia do Departamento de Filosofia, que é elaborado por Comissão designada pelo Departamento, consta dos projetos efetivamente aprovados nos pareceres dos professores da disciplina Monografia I, acompanhados de quadro geral que contenha os temas devidamente catalogados nas diversas áreas de pesquisa estabelecidas pelo Departamento, os nomes dos alunos e dos respectivos orientadores.

É exigência também das normas que a monografia seja apresentada de conformidade com o assunto, objetivos e metodologia definidos na disciplina Monografia I e constante no Plano de Trabalho de Monografia do Departamento, sendo ressalvadas as possíveis alterações de sumário e bibliografia, de acordo com o professor da disciplina Monografia II.

O aluno deverá escolher livremente a área e o tema de sua monografia dentro dos núcleos temáticos e linhas de pesquisa definidos pelo Departamento, assim como o seu professor orientador dentre os disponíveis.

O professor orientador, que acompanhará o aluno nas disciplinas Monografia I e II, poderá aceitar até 05 (cinco) orientandos, contanto que a área ou o tema escolhido se insira na linha de pesquisa ou núcleo temático de conhecimento específico do professor, não sendo aceito o trabalho que haja sido realizado à sua revelia.

O Departamento poderá aceitar a solicitação do aluno para mudança de professor orientador, desde que considere relevan-

tes as razões alegada. em requerimento, assim como poderá, também, dispensar qualquer professor dos encargos de orientação.

O aluno concluinte deverá preparar o seu trabalho em 04 (quatro) vias de igual teor e forma, as quais serão entregues ao professor orientador até 15 (quinze) dias antes do término do período letivo em que o aluno esteja cursando a disciplina Monografia II.

O professor orientador encaminhará ao Departamento todas as vias da monografia, acompanhadas de apresentação por escrito em que solicita, também, a constituição da comissão destinada a julgar o trabalho final.

As monografias são avaliadas por comissão de três membros, presidida pelo professor orientador e constituída pelo Departamento, sendo a nota final a média aritmética das notas conferidas ao trabalho, individualmente, pelos membros da comissão que o tenham julgado. Proferido o julgamento da monografia, a comissão destinará uma das vias ao aluno, outra ao Departamento, uma à Biblioteca Central e outra ao professor orientador.

É aprovado o aluno concluinte que obtiver em seu trabalho final a nota mínima exigida pelo sistema de avaliação vigente na UFRN. O aluno que não obtiver a nota mínima de aprovação poderá, dependendo de parecer da comissão, reformular em parte ou no todo o seu trabalho. Em caso de reformulação parcial do trabalho, será concedido ao aluno um prazo determinado para cumprir as recomendações da banca examinadora. Em caso de reformulação total, o aluno deverá repetir a disciplina Monografia II no período letivo subsequente.

A comissão examinadora de monografia, quando julgar conveniente, poderá solicitar esclarecimentos orais do aluno, acerca da matéria, objeto da monografia, sob a forma de arguição.

4. RESULTADOS OBTIDOS E PROJETOS EM ANDAMENTO

Nesta seção, apresentaremos um quadro sintético das monografias até hoje apresentadas e dos projetos em andamento.

Em caso de interesse, o Departamento de Filosofia poderá atender à solicitação do fornecimento de cópias dos trabalhos apresentados, desde que haja autorização para isso do autor, e mediante o ressarcimento de despesas com fotocópias e com a remessa postal.

a) Áreas de Concentração:

São as seguintes as atuais Áreas de Concentração em que têm sido desenvolvidos trabalhos de conclusão de Curso:

- . Área I – Lógica e Filosofia da Ciência
- . Área II – Epistemologia e Metafísica
- . Área III – Filosofia do Homem

Essas áreas congregam grupos de professores das respectivas disciplinas afins.

b) Monografias Apresentadas:

1) Autor: Ruben Guedes Nunes

Orientador: Prof. Francisco de Assis Pereira

Título: Investigação acerca do entendimento humano.

Área: II

2) Autor: Francisco Fernandes Marinho

Orientador: Prof. Francisco de Assis Pereira

Título: O lugar da Antropologia no sistema de Hegel, sua importância e sua influência sobre a Antropologia.

Área: II

3) Autor: José Albérico Batista de Almeida

Orientador: Francisco Caracólo de Souza

Título: A Nova Aliança de NIETZSCHE: A Escrita e os Signos.

Área: III

4) Autor: José Miquéias Antas de Gouveia

Orientador: Francisco Caracólo de Souza

Título: O Príncipe e o Estado. ("O Príncipe", de N. Maquiavel).

Área: III

- 5) Autor: Moisés Lopes Neto
Orientador: Hermano Machado Ferreira Lima
Título: Concepções de NIETZSCHE sobre a Educação e Cultura.
Área: III
- 6) Autor; Francisco de Assis Dantas
Orientador: Francisco Caracólo de Souza
Título: Reflexão sobre a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire.
Área: III
- c) Projetos em Andamento:
- 1) Autor: Olga de Oliveira Freire
Orientador: Hermano Machado Ferreira Lima
Título: O Pacto Social em ROUSSEAU
Área: III
- 2) Autor: Marcos José da Silva
Orientador: Eduardo Jorge Maciel Pinheiro
Título: Teoria do Conhecimento em Habermas.
Área: I
- 3) Autor: Antônio Jorge Soares
Orientador: Roberto Lima de Souza
Título: Os Fundamentos da Ciência em Descartes.
Área: I
- 4) Autor: José Cosmo Cirfáco
Orientador: Roberto Lima de Souza
Título: Teorias Científicas.
Área: I
- 05) Autor: Edinaldo Tibúrcio Gonçalo
Orientador: Manoel Barbosa de Lucena
Título: A Arte como Protesto.
Área: III

- 06) Autor: Francisco Nelson Duda da Rocha
Orientador: Prof. Francisco Caraciolo de Souza
Título: A Proposta Educacional de Paulo Freire e sua opção pelos oprimidos.
Área: I I I
- 07) Autor: José Abércio Baracho
Orientador: Prof. Francisco Caraciolo de Souza
Título: Educação – Transformação Social e Política
Área: I I I
- 08) Autor: Geraldo Marques Carneiro
Orientador: Prof. Francisco Caraciolo de Souza
Título: A Política da Educação: Ideologia e Mudança Social.
Área: I I I
- 09) Autor: Cléia Maria de Cartro Cerqueira
Orientador: Manoel Barbosa de Lucena
Título: Aspectos da Sociedade em MARCUSE.
Área: I I I
- 10) Autor: Maria de Lourdes Lisboa Nobre
Orientador: Prof. Hermano Machado Ferreira Lima
Título: O Ideal da Cultura em NIETZSCHE.
Área: I I I
- 11) Autor: Benito Romeu de Oliveira
Orientador: Prof. Antônio Xavier de França
Título: Considerações sobre o Existencialismo.
Área: I I I

5. CONCLUSÃO:

Tem-se verificado que, ao final da graduação, o nosso estudante de Filosofia, de uma forma geral, manifesta um interesse para certas áreas, temas ou autores. Desta forma, além dos resultados altamente satisfatórios até agora obtidos, a exigência da apresentação de um trabalho final de conclusão de curso, longe de ser simplesmente mais uma exigência acadêmica, tem servido

de estímulo a esses interesses manifestados por nossos alunos. E isso, certamente, tem contribuído para que não formemos apenas generalistas ou generalistas dispersivos, mas licenciados em Filosofia potencialmente aptos a desenvolver estudos mais especializados em áreas de seu interesse.

Eis por que é pensamento do Departamento de Filosofia a implantação de Curso de Especialização, a nível de Pós-graduação lato sensu, já a partir do próximo ano.

6 -- ANEXOS -- RESUMOS DE ALGUMAS MONOGRAFIAS DOS ALUNOS DE FILOSOFIA DA UFRN.

6.1. INSTITUIÇÃO: UFRN

NÍVEL: ACADÊMICO DE FILOSOFIA

AUTOR: GERALDO MARQUES CARNEIRO

ORIENTADOR: Prof. FRANCISCO CARACÍOLO DE SOUZA

TÍTULO: A POLÍTICA DA EDUCAÇÃO, SUA IDEOLOGIA E SUA SUPERAÇÃO

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar a função da Educação na nossa sociedade, seja na manutenção da estrutura dominante, seja na tentativa da superação da mesma. Enfoco a influência da Educação na propaganda dos valores tradicionais, desenvolvendo dentro da sociedade o individualismo, a concorrência, o molde da linguagem e os costumes, trazendo à tona o problema da "Cultura", onde esta é imposta, e nega a existência dos valores populares. Tento desenvolver, numa perspectiva otimista, como uma educação popular pode tentar mudar este panorama, tentando desenvolver os verdadeiros valores populares, e atentando para a verdadeira cultura dos povos. Ainda mostro como o educador, comprometido com essa prática, pode juntamente com os educandos, através da prática reflexiva e crítica, desenvolver um tra-

balho de beneficiamento do homem, tentando superar a condição opressor-oprimido.

6.2 INSTITUIÇÃO: UFRN

AUTOR: JOSÉ COSMO CIRÍACO

ORIENTADOR: Prof. ROBERTO LIMA DE SOUZA

TÍTULO: TEORIAS CIENTÍFICAS

RESUMO

O objetivo desse trabalho é mostrar a importância das teorias científicas e pô-las como algo imprescindível no contexto epistemológico da ciência e no desenvolvimento humano em geral. Para tanto fez-se uma divisão do mesmo em três partes. A primeira versa a respeito do aspecto formal das teorias científicas, mais notadamente, de seus aspectos lógicos e empíricos, enfatizando sempre a questão semântica nesses aspectos. Na segunda parte são retratadas as diferentes concepções que assumem as teorias científicas na busca do conhecimento: descritivista, realista, instrumentalista. São abordados os argumentos em que se firmam cada uma dessas concepções como também alguns dos problemas que cada uma enfrenta. Na terceira e última parte, mostraremos a concepção popperiana das teorias científicas. Veremos a genealogia desta concepção cujo fundamento encontra-se em Galileu, ou pelo menos em uma boa parte de sua concepção de ciência. Para isto teremos um Popper reacionário a algumas das concepções esboçadas anteriormente; e, que não deixa, de com argúcia, conceber novos elementos em prol de sua própria concepção.

6.3. INSTITUIÇÃO: UFRN

NÍVEL: Acadêmico em Filosofia

AUTOR: Antônio Jorge Soares.

ORIENTADOR: Prof. Roberto Lima de Souza.

TÍTULO: "Os Fundamentos da Ciência em Descartes".

RESUMO

O objetivo desta dissertação é trazer à luz Descartes como filósofo da ciência, examinando-se os fundamentos de sua concepção de ciência. No primeiro capítulo, analisa-se o seu método, destacando-se a ordem da descoberta e a da razão; em seguida, cada uma das seis meditações, extraindo-se daí os fundamentos da ciência. No segundo capítulo, expõem-se as suas descobertas e suas explicações do mundo: Descartes Físico. Finalmente, no terceiro que é também conclusão do trabalho, procura-se evidenciar, a partir do que foi exposto nos capítulos precedentes, que os fundamentos da ciência em Descartes se encontram na metafísica, cujas verdades ele alcança através do método de análise, possivelmente extraído dos antigos geômetras gregos.

O PROBLEMA DO ABSOLUTO EM ARISTÓTELES

Antônio Moreira de Medeiros*

A questão do absoluto, entre os filósofos, não parece girar, exclusivamente, em torno de sua existência, que de fato não foi seriamente posta em dúvidas por qualquer pensador digno deste nome. porém, todo o problema está centrado em sua natureza, isto é, se é espírito, se é pessoa.

Se percorrermos a História da Filosofia, desde a Pérsia com Zoroastro, passando pela Índia, China e Grécia, não encontramos um sábio sequer, que não se tenha preocupado com o problema das origens do universo, pondo-se, dessa forma, indubitavelmente, a questão específica do infinito.

O escopo deste trabalho, entretanto, é examinar e expor o tema do absoluto, particularmente, à luz dos ensinamentos de Aristóteles.

Não será fácil, entretanto, analisar as idéias do grande estagirita, especialmente, nesse ponto, sem pelo menos, relacioná-las com outras correntes do pensamento universal, pois não resta a menor dúvida de que a sua obra, como muito bem afirma Jacques Maritain, "não é somente o fruto perfeito da sabedoria grega . . . encerra também o germe inteiramente formado da sabedoria universalmente humana" (1). Conheceu as doutrinas dos físicos da escola Jônia, dos quais discordou, elogiando, porém, a Anaxágoras por ter reconhecido que, além dos elementos materiais do mundo (os quais não podem explicá-lo), deve existir uma inteligência superior, ordenadora, e dele separada. Criticou os pitagóricos que queriam impingir suas doutrinas, afir-

*Professor Adjunto do Departamento de Filosofia do CCHLA da UFRN.

(1) MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia*. 9. ed. s.n.t. p. 57.

mando que eles erravam, "não considerando os fenômenos, para procurar as causas e a eles conformar a teoria, mas modelando os fenômenos com suas teorias e opiniões preconcebidas e pretendendo ajudar a Deus a fabricar o mundo". (op. cit.).

É, precisamente, na "metafísica", que o grande filósofo grego se debruça sobre o conhecimento da causa última e suprema de todas as coisas, o Primeiro Motor, o ser infinito.

Acima de qualquer espécie de saber, de caráter mais utilitário ou prático, como, por exemplo, a medicina, existe uma sabedoria que pretende indagar sobre os princípios ou as últimas razões da realidade. Acima do homem que busca o saber prático, tão-somente, existe aquele que o persegue pelo que é em si mesmo. A sabedoria não deve ser procurada, tendo em vista, somente, os seus resultados, mas primordialmente, porque ela é desejável, apetecível, válida em si mesma. Tratamos, aqui, da ciência ou do saber filosófico que tem como objetivo não uma parcela do ser, mas a sua totalidade.

Esta é a perspectiva que interessa, propriamente, ao filósofo. A Filosofia, segundo Aristóteles, nasceu da admiração do homem, frente à natureza e ao universo, bem como do seu desejo natural de compreendê-los e explicá-los, racionalmente.

Os primeiros filósofos gregos, Tales de Mileto, Anaxímenes e Heráclito pretenderam dar explicações a respeito do mundo e dos seres, apelando, inicialmente, para uma causa material única que seria, segundo eles, o substrato último de todas as coisas. O primeiro apontava a água como o elemento primordial, atribuindo-lhe mesmo uma virtualidade divina. Heráclito via no fogo o elemento etéreo, eterno e divino, como sendo o gerador dos seres e da vida. Anaxímenes atribuía ao ar tais poderes de criação. Empédocles foi o propugnador da célebre teoria dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo. Analisando tais teorias, pergunta Aristóteles: "Mas esses elementos existem, a partir de uma causa material? Por que isto aconteceu? Qual a fonte de movimento que levou as coisas a se organizarem, a se corromperem ou se destruírem?" Anaxágoras atribui tudo isso à atividade de um Espírito, porém como *deus ex machina*. Aristóteles afirma que tal

posição é fruto de ignorância. Empédocles, por sua vez, quer explicar a primeira origem dos seres, postulando a existência de dois princípios ativos: o amor e o ódio. Seriam estas as forças mo-trizes, a causa eficiente da evolução e da criação de todas as coi-sas, a partir, porém, dos seus quatro elementos.

Platão, o mestre de Aristóteles, desenvolveu a teoria das formas, existentes num mundo supra-sensível, formas estas que, para ele, são as verdadeiras realidades. A suprema idéia seria o Bem ou Deus. Aristóteles não aceitou, e combateu duramente a teoria das formas. As coisas sensíveis existem, pensava Platão, mas apenas como semelhanças ou participações daquelas supre-mas realidades. No *Timeu*, introduziu o conceito de um Demiur-go, como causa eficiente do mundo. Tal posição, no entanto, assume uma caracterização de cunho mitológico, pois segundo alguns intérpretes, Demiurgo seria distinto de Deus e a ele inferi-or. Aristóteles, no entanto, coloca o problema da causalidade última, em termos mais profundos e mais positivos, a nosso ver, afirmando que: "Tudo o que é provém de alguma coisa ou se torna em alguma coisa". Neste ponto, não se mantém apenas, no plano da mutação e da geração, mas admite a existência de um mundo intelectual e de substâncias incorpóreas. Na linha de seu pensamento, percebemos, nitidamente, uma ascensão da ma-téria à forma, da potência ao ato, de modo que a perfeição se vai acentuando gradativamente "à medida que escasseiam a maté-ria e a potência, à medida que o ato adquire mais liberdade e mais pureza em seu exercício, até chegarmos, finalmente, ao Ato Puro que é o Deus Aristotélico" (2). Nele não existe qual-quer matéria, sendo, portanto, pura forma. Trata-se, aqui, de um Primeiro Motor, não na ordem do tempo, pois é infinito. Não susceptível de movimento, já que é imóvel em si mesmo. Entre-

(2) TRUC, Gonzag. *História da Filosofia*. Porto Alegre, Globo, 1958. p. 55.

tanto, tal ser, segundo Aristóteles, não teve necessidade de criar a matéria, pois ele a concebe também eterna, não havendo sobre o mundo qualquer providência do Ato Puro, já que o universo para ele, se movimenta, como para uma causa final, "propter amorem", impelido pelo amor, por causa do amor.

Parmênides concebera, antes, o ser puro, com o qual acabou por confundir o mundo, numa forma de monismo panteísta, fatal e absoluto.

Aristóteles, ao contrário, o reconhece como um ser atuante, diverso do mundo, exercendo sobre o mesmo uma atração invencível, afirmando que é, ao mesmo tempo, "pensamento do pensamento". Temos aí, pondera um filósofo: "Um Deus de físico e de lógico". Falando sobre o ser por excelência, ele assim se expressa: "Eis o princípio de que dependem o céu e a natureza. Sua felicidade assemelha-se às alegrias supremas que só poderemos gozar um instante; ele, entretanto, a possui eternamente. Sua felicidade é o seu ato . . . é o ato da soberana inteligência, o pensamento puro que se pensa a si mesmo". Mesmo assim, "uma distância infinita o separa de Deus de amor do Cristianismo", pondera o historiador-filósofo, Gonzag Truc (op. cit.).

O CAMINHO RACIONAL PARA O INFINITO

Observando a mutação universal, o grande filósofo grego pôde conceber as idéias de potência e de ato. O vir-a-ser de tudo quanto existe requer, para ele, finalmente, um não vir-a-ser, um motor supremo, eternamente em ato, por si mesmo, um ato puro, enfim, pois se assim não for, tal ser teria de requerer, de exigir, necessariamente, a existência de um outro. Suposto mesmo que o mundo seja eterno, isto é, que não tenha princípio e nem fim, sendo ele vir-a-ser, passagem da potência ao ato, ficaria eternamente inexplicável, contraditório, sem a existência de um primeiro motor imóvel, como origem extratemporal, como causa absoluta ou razão metafísica de todo o devir. Deste modo, Deus como ser real, como ser puro é aquilo que move sem ser movido;

a matéria, ou seja, o possível puro, é aquilo que é movido, sem se mover a si mesmo. Este raciocínio esbarra, afinal, no ser absoluto. Por conseguinte, o objeto de sua teodicéia é esse Motor Imóvel, Deus cuja existência ele assim demonstra racionalmente. Na verdade, "em Aristóteles o pensamento grego conquista logicamente a transcendência de Deus" (3) mas, infelizmente, deixa oculta aos olhos dos que analisam sua obra a explicação filosófica do relacionamento criador-criaturas.

NATUREZA ESSENCIAL DO DEUS ARISTOTÉLICO

A natureza de Deus se conclui, segundo o estagirita, do seu conceito de "ato puro", de "primeiro motor". Para ele, Deus é unicamente atividade teórica, isto é, interna. Deus só se pensa a si mesmo, pois qualquer outra atividade, nesse sentido, teria um fim extrínseco (fora dele), o que não seria absolutamente compatível com o ser perfeito e auto-suficiente. O agir e o querer têm, evidentemente, objeto diverso daquele que é sujeito agente e "querente". Dessa forma, Deus não poderá agir nem querer, objetivando qualquer ser fora dele mesmo, mas sim conhecer a si próprio e pensar em si mesmo. Deus se contempla eternamente, e nessa eterna autocontemplação, está a sua 'felicidade', a sua beatitude divina. O ser absolutamente perfeito deve, pois, se caracterizar, pela mais alta atividade que se pode conceber, e esta atividade é pensar. E este pensamento se dirige, natural e espontaneamente, ao mais sublime objeto que é ele próprio. Deus é, pois, pensamento que se pensa, sendo, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de pensamento.

Neste ponto, o grande filósofo grego estabelece, embora involuntariamente, talvez, as bases de uma tendência dualista que, segundo Padovani, (op. cit.) "vem anular aquele mesmo absoluto a que logicamente chegara, para dar uma explicação filo-

(3) PADOVANI, Humberto. *História da Filosofia*. 10 ed. s.n.t. p. 1321.

sófica da relatividade do mundo, pondo ao seu lado esta realidade independente dele". (4).

A AÇÃO DE DEUS SOBRE O MUNDO

As idéias que tinha, a respeito da natureza e do ser puro, levaram-no à conclusão de que ele jamais poderia exercer qualquer influência sobre o mundo criado. Deus, na concepção de Aristóteles, não é criador nem providente. A esse respeito o seu pensamento é traduzido na expressão latina: "Deus sublunaria non curat", Deus não cuida daquilo que está abaixo da lua. Esta expressão revela a sua teoria concernente à estrutura do universo, constituída de círculos. Seu pensamento a respeito das ligações do ser supremo com o mundo criado é que o motor imóvel atrai a si todas as coisas, pelo só atrativo da perfeição. Nesse sentido, atribui-se a Jules Lachelier a seguinte fórmula na qual resume o entender de Aristóteles: "O mundo é um pensamento que não se pensa, suspenso de um pensamento que se pensa" (5). Aristóteles não tem nenhuma teoria sobre a criação Divina, nem sobre a providência. Em certas passagens, porém, ele fala como se admitisse algo sobre a providência divina, quando, por exemplo, alude a certa analogia de Deus com um capitão que transmite ordens a seu exército, ou, ainda, quando fala que ele prevê a perpetuidade das gerações, em se tratando daqueles seres, diferentes das estrelas, que, de si, não têm uma existência permanente: os que se reproduzem, portanto.

Uma outra razão é que o Primeiro Motor sendo assim, como é, imaterial, não pode realizar qualquer outra ação fora de si. Assim, o Deus de Aristóteles, nem é criador, nem providência, ao menos como causa eficiente.

(4) Op. cit.

(5) RAVAISSON, em "Rapport sur la philosophie en France, au XIX.^e siècle".

ARISTÓTELES ADMITE UM DEUS PESSOAL?

Com relação a este problema, o grande pensador grego deixa assaz confusos e perplexos os estudiosos de sua teologia. Fala de Deus, como Primeiro Motor, imóvel, mas noutros passos, como na "Ética a Nicômaco", se refere aos deuses. Entretanto, deduzindo o seu pensamento, neste ponto, de outras colocações que faz, ao longo do seu formidável trabalho, somos levados a compreender que o seu Deus era necessariamente um Deus pessoal dado que o "Primeiro Motor", segundo ele, é "Inteligência" ou "Pensamento". Conseqüentemente, se poderá dizer que o Deus aristotélico não seria pessoal quanto ao nome, secundum nomen, mas que o é, na realidade, secundum rem.

Em todo o caso, não poderemos jamais pensar que o Primeiro Motor de Aristóteles tenha sido objeto de culto ou de preces, pois tal ser, conforme se pode já concluir do presente estudo, estava inteiramente voltado para dentro de si mesmo, concentrado em sua eterna e solitária autocontemplação. A ele não se podem ligar os seres materiais nem os homens. Aristóteles afirma, na Magna Moral, que se equivocam, inteiramente, os que julgam poder estabelecer quaisquer laços de amizade com Deus, porque, em primeiro lugar, este Deus, por sua vez, não nos poderia amar, e ainda porque, em nenhum caso, poderíamos dizer que amamos a Deus.

Seja-nos permitido, aqui, fazer esta pequena reflexão: como é terrivelmente egoísta e cruel esse Deus que se enclausura em si mesmo, sem olhar e sem amar as suas criaturas. . . Quão diferente é daquele Pai descrito por Jesus em tantas passagens dos Evangelhos, que faz cair a chuva no terreno do justo e no campo do pecador e que ama os homens como filhos seus: "Aquele que me ama, meu Pai o amará, a ele viremos e nele faremos morada" (João, XIV,23).

CONSEQÜÊNCIAS NO PLANO MORAL

A moral peripatética ensina que o fim último do homem é

a felicidade. Trata-se, porém, de uma bem-aventurança que não passa de uma usufruição natural da felicidade que é o célebre "eudaimonismo". Na "Ética a Nicômaco", Aristóteles expressa o seu pensamento sobre o assunto, com estas palavras bem significativas: "O sábio, até no absoluto isolamento, pode ainda entregar-se à contemplação, e tanto mais pode, quanto mais sabedoria tiver. . . Não se deve, contudo, seguir o conselho dos que querem que não nos elevemos acima da humanidade porque somos homens, que nos contentemos com o destino de uma criatura mortal, porque somos mortais; devemos aplicar-nos tanto quanto possível, em nos tornar dignos da imortalidade e esforçar-nos por conformar nossa vida com o que há em nós de mais sublime".

Confrontando-se tais ensinamentos morais com a posição assumida pelo estagirita, relacionada ao ser absoluto (que não cuida do que existe abaixo da lua), concluiremos, então, facilmente, que não se trata, evidentemente, de um Deus que tenha estabelecido em seus desígnios qualquer espécie de sanção a ser aplicada aos atos humanos. Nesse sentido, pondera Leonel Franca: "Prescindindo de Deus e da vida futura, ele não estatui uma verdadeira obrigação, nem uma sanção conveniente à lei moral. São as duas lacunas mais graves do seu sistema ético" (6).

Em que pesem tantas afirmações contrárias, declara-se, na "Ética a Nicômaco", de modo quase patente pela sobrevivência das almas, como no texto seguinte: "Pode crer-se que os mortos experimentam ainda qualquer impressão da prosperidade e desgraça de seus amigos, mas tão fraca que não os possa tornar infelizes, se são felizes, nem exercer nos seus destinos qualquer mudança deste gênero". Se os mortos "experimentam" impressões de prosperidade ou infelicidade dos seus semelhantes vivos é que continuam de certa forma, também para eles, vivos. Evidentemente, aqui não se trata de uma posição idêntica à do Cristianismo, pois não parece incluir qualquer envolvimento com a di-

(6) FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. 4 ed. s.n.t. p. 64.

vindade. O bem do homem é proporcionar (de modo natural) à própria alma a serenidade, a felicidade, mas tudo isso através da prática das virtudes, que são, essencialmente, um meio-termo em tudo. Assim, a coragem é intermediária entre a covardia e a temeridade; a liberdade se situa entre a mesquinharia e a excessiva prodigalidade. Ressalte-se que, para ele, a virtude não é apenas um ato virtuoso, porém o Hábito do Bem. Exalta sobremodo a justiça, falando assim sobre ela: “Nem a estrela matutina, nem a estrela vespertina chegam à sua maravilhosa beleza”. Tem a virtude da amizade em alto conceito, e a ela dedica dois dos seus livros.

O Deus de Aristóteles, porém — acentuamos mais uma vez — permanece em seu eterno isolamento, em sua eterna solidão, impedindo, por ser ele quem é, de travar qualquer comércio, qualquer relacionamento com as criaturas. Em Aristóteles, não são apenas os seres materiais que existem fora de Deus, mais o homem também.

CONCLUSÕES

Vimos o esforço de um homem cuja inteligência privilegiada é um patrimônio que engrandece e honra, sobremodo, toda a humanidade. Suas idéias sobre o Ato Puro, sobre o absoluto, porém, não são suficientemente claras. O agir de Deus sobre o mundo é, para ele, um absurdo. Com efeito, “El Dios aristotélico es causa eficiente tan solo, por ser causa final” (7). Infelizmente, o Deus de Aristóteles não conhece este mundo e não existe, segundo ele, qualquer plano divino estabelecido sobre o universo. A teologia da natureza, que transparece de sua metafísica, é, na verdade, uma teologia inconsciente. Enquanto seu mestre, Platão, afirma na República que “os deuses velam com cuidado por aque-

(7) COPLESTON, Frederick. *História de la Filosofia*. s.n.t. v.1, p.320.

le cujo desejo é fazer-se justo e semelhante a Deus”, Aristóteles não admite, jamais, relação de qualquer espécie do ser divino com as criaturas. A sua obsessão em caracterizar a essência do Primeiro Motor ou do Ato Puro, levou-o, fatalmente, a não aceitar qualquer espécie de operação divina, em direção às criaturas. Tal concepção se constitui, mesmo, em um intransponível obstáculo que a sua mente erigiu entre a criação e o criador.

Embora São Tomás de Aquino e outros, como Brentano, por exemplo, cheguem a pensar que Aristóteles admitia o conhecimento divino do mundo, bem como o exercício de uma certa providência sobre o mesmo, não parece tão legítimo e tão fácil chegar-se a tais conclusões. Permanece, portanto, um tema assaz obscuro, na metafísica aristotélica, o problema do ser infinito. No livro II de *Metafísica* (1, 99 b 28) ensina que os corpos celestes dependem da causa primeira, não apenas quanto ao seu movimento, mas também quanto ao seu próprio ser. Mas no texto da *Metafísica* XII, 9, Aristóteles procura determinar o objeto formal da inteligência divina, e ali observa que: “Vale mais ignorar do que conhecer certas coisas inferiores”. Estas colocações, parece, não nos autorizam a concluir que Deus desconheça, de todo, as coisas do mundo, mas, por outro lado, não nos deixam certeza alguma sobre o assunto.

São Tomás de Aquino retoma esses pensamentos e observa que a inteligência divina em virtude de sua absoluta independência não tem por objeto formal outra coisa senão a própria essência divina. Para ele, entretanto, a mente divina conhece as coisas do mundo, não em si mesmas, porém na própria essência divina. Assim, Deus conhece as coisas em si mesmo, “*ut in speculo*”. Mas esta, é uma explicação sua.

Somos, assim, levados a concluir que o estagirita não tem uma doutrina segura e explícita no que concerne ao criador e à criação. A esse respeito, comenta Jacques Maritain: “Aristóteles

guarda certa reserva em si mesma talvez prudente, mas que dá à sua obra um caráter manifestamente inacabado" (8).

Cabe, entretanto — é inegável — a esse gênio universal, o mérito de estabelecer, do ponto de vista racional, a necessidade de um ser único, infinitamente sábio, imenso e eterno, a partir do qual se poderá, com toda segurança, explicar e tornar compreensível a existência contingente: O estado de vir-a-ser ou da potência absoluta que caracteriza o universo material, em seus primórdios, requer necessariamente, a existência do Ato Puro.

(8) MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia*. 9. ed. s.n.t. p.184.

Composto, impresso e fotolitado na
Editora Universitária
Natal, RN
1985

Reg: 577

n^o 4/