

SÍNTESE NOVA FASE
V. 19 N. 56 (1992):113-125.

ALFÉRI, Pierre, Guillaume d'Ockham. *Le Singulier*, Paris, Minuit, 1989, 482 p.

Um dos autores mais importantes para se compreender a passagem do pensamento medieval ao pensamento moderno, na origem da *via moderna*, o nome mais importante do nominalismo medieval, Guilherme de Ockham (1228-1349) certamente merece mais atenção do que normalmente lhe é dada nos nossos cursos de filosofia. O livro de Alféri, publicado em 1989, é uma bela exposição sistemática que nos introduz nessa filosofia, mostra sua força e convida-nos a ir mais longe na leitura do filósofo inglês. O livro é uma exposição articulada de maneira precisa da filosofia de Ockham. O A. situa a crítica ockhamiana em relação a seus adversários e faz interessantes paralelos com o pensamento contemporâneo (v.g. Lacan, Wittgenstein, Webern) e não hesita em classificar Ockham como "philosophe de l'avenir" (p. 8).

O livro articula-se em torno de três questões: O que é um singular? Como os singulares organizam-se em séries? Como podemos significá-lo? O único modo de existência é o singular. Toda experiência é logo experiência do singular e toda experiência não passa de posição em série dos singulares. A série constituída é marcada por um signo — o nome da série. As diversas formas de experiências que se organi-

zam em séries determinam, assim, o modo de significar os singulares. Esta apresentação sintética dá o caminho que segue o A. nas trilhas de Ockham.

Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero. "Toda coisa fora do espírito é realmente singular e uma em número". O que parece simples nesta frase o é efetivamente. Só existem singulares. Esse é o ponto de partida, definição ontológica mínima que permite a Ockham destruir todas as formas de distinção de modos de ser — só há um —, todos os realismos medievais. Este ponto conquistado, não é difícil mostrar a impertinência da distinção entre essência e existência. Os dois termos designam a única coisa que se pode designar, os singulares. A distinção, com efeito, supõe que haja uma diferença efetiva entre os dois termos, i.é, que os dois existam separadamente. Se os dois existem separadamente, então os dois são singulares, donde a impropriedade de tal distinção. Se dois singulares distinguem-se, devemos nos limitar a dizer: são dois singulares diferentes. A essência de um singular é a sua existência. Essência e existência são duas maneiras de significar o mesmo. A experiência do singular é, assim, a um tempo, experiência da existência e da essência, intuição sensível e intuição intelectual. Único na ordem do ser, o ente singular é primeiro na ordem do conhecimento.

Ex nihilo nihil fit. O singular deve ser precedido de algo. Este algo pode ser a matéria — a matéria é sempre matéria numa forma determinada. Inversamente, toda forma está numa matéria, e não poderia tampouco ser o princípio de determinação do ser. Ponto fundamental — o ente é aquilo que ele é porque é — “a rosa floresce porque floresce” (p. 94). Todo singular existe pela potência divina. Deus cria diretamente todo singular ou, se o faz por causas indiretas, pode sempre fazê-lo diretamente. O mundo é uma coleção de singulares que devem sua existência a sua relação direta com Deus, sem outra razão de ser senão a afirmação da potência divina. Em oposição ao ente natural, o trabalho do artesão define o porquê daquilo que ele faz; cria-se, assim, o espaço de uma nova abordagem da técnica (ruptura, e não continuação com a ordem da natureza) e da ciência (inteligibilidade própria da matéria).

O singular é absolutamente uno, único. “Ser substância, isto significa finalmente, para o singular, ser o sujeito de suas propriedades” (p. 98). A diferença entre o sujeito e suas propriedades não pode mais definir-se em termos de distância ontológica; as propriedades essenciais e os acidentes são inerentes ao sujeito, e isto quer dizer que pertencem realmente ao sujeito. As propriedades accidentais, contudo, podem desaparecer do sujeito sem a sua destruição. O problema aparece em relação ao que Aristóteles chamava de “acidente inseparável” (como separar intelectualmente aquilo que não pode sê-lo de fato?). Não se pode mais apelar para distinções de razão e a impossibilidade de separação sujeito-predicado condena o critério mesmo de definição do sujeito. A solução de Ockham é: “O que constitui verdadeiramente a accidentalidade é o fato de *poder ser separado*, e não o fato de sê-lo em todos os casos” (p. 102). Vemos aqui a franqueza essencial da ontologia nominalista, inca-

paz de pensar em sua radicalidade o sujeito em sua *unidade* sob a diversidade dos acidentes, e na sua *unidade* sob os acidentes comuns a vários: em suma, a ontologia ockhamiana é incapaz de se fundar; a ontologia “deve não apenas ser destruída, mas ultrapassada” (p. 103).

O poder absoluto de separação é o poder divino, força de criação que só tem similar no seu contrário, a força de aniquilamento. A chave para se pensar a potência divina é o princípio de contradição: Deus *não pode* afirmar e não afirmar uma mesma coisa ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. Observe-se aqui a dificuldade de se falar da atualização de uma potência — de onde falar da virtualidade da potência? Deus é pura força de criação e aniquilamento, em que o ato de conhecer e de criar não se distinguem, e não um intelecto reservatório de possibilidades, entendimento onde subsistem as idéias. Podemos vislumbrar a passagem de um Deus medieval a um Deus moderno. Destinação última de todo discurso ontológico, Deus é ao mesmo tempo fiador e abismo do mundo (pura coleção de entes) e é neste limite que permite o fundamento (se a palavra ainda vale aqui) de toda a experiência — a identidade absoluta do ente consigo mesmo.

Toda experiência é assim experiência da essência, do singular absolutamente idêntico a si mesmo. A questão aqui é: “Como os singulares organizam-se em séries?” (p. 149), e isto se dá na experiência humana. A intuição é a apreensão da coisa como existente ou inexistente, em oposição à abstrata, que é a apreensão do objeto indiferentemente à sua existência. A intuição é transparência, evidência sensível da existência e apreensão intelectual da essência. A intuição pode ser, contudo, também lugar da intuição do inexistente como inexistente. A percepção é um acontecimento, e como todo acontecimento, é causado por Deus, direta ou

indiretamente. A potência divina pode assim causar em mim a intuição do inexistente como inexistente, sem um objeto como causa. Separáveis em direito, a intuição e o objeto podem sê-lo de fato por Deus.

É nessa distância entre sujeito e objeto, que se mostra na separação entre intuição e objeto, que se pode instalar o discurso, que de outra maneira seria a repetição incessante da designação direta. Assim é possível a abstração e a introdução de diversos “jogos de linguagem”. A experiência é sempre experiência do singular, mas se dá sempre em outro lugar, no sujeito que percebe. A abstração é justamente o jogo da temporalidade que se introduz no sujeito percebendo o mundo, fazendo abstração da existência dos objetos, e retomando-os na memória. A coisa é assim retomada fora da consideração de existência, vale dizer, pode entrar no jogo da inteligência, que pode considerá-lo fora da coincidência consigo mesma à qual a confina a ontologia. A partir daí pode-se, sobretudo, falar.

Com efeito, o que Ockham conquista é a resposta à pergunta central do nominalismo: “Como alguma coisa pode tornar-se comum?” (p. 206). Os nomes universais são nomes de séries de singulares. As séries constituem-se pela semelhança, organizada em torno de um tema, entre as diversas experiências singulares retidas na memória: “Um mesmo rastro ou um mesmo traço repetido que se livra da sua origem (abstração, imaginação, memória intelectual); depois, vários rastros ou traços que se superpõem e formam o tema de uma visada de várias coisas (conceito)” (p. 213).

Sem entrar nos detalhes das figurações sucessivas da experiência que constituem a linguagem, importa perceber o tipo de relação entre o signo e a rea-

lidade mediada pela experiência. Pura experiência do singular, estabelece-se ao mesmo tempo numa determinada ordem; não é simples adesão, mas organização, numa ordem própria ao homem, daquilo que, contudo, lhe é dado na mais absoluta exterioridade — o real.

O universal ganha assim o espaço que lhe é próprio — o de signo. E o signo mostra-se, na sua essência, dêictico, puro ato de mostrar, saída de si na referência, como diz Paul Ricoeur. Ockham procede então a uma elaboração da classificação dos signos, e o faz como com uma régua, com a qual mede a distância exata entre o signo e o real, com o único metro pertinente — a referência ao singular.

A linguagem, referência a partir da abstração na experiência, é antes de tudo mental. A linguagem mental é a exata nomeação de séries constituídas e de singulares, de forma direta ou indireta. Sobre ela impõem-se as formas arbitrárias das linguagens falada e escrita (nesta ordem). Mas, se estas últimas dependem da primeira, não a significam — os três tipos de linguagens significam *da mesma forma* os singulares, fazem referência do mesmo modo. Há aqui uma crítica fundamental à teoria da representação, “inimigo de um pensamento semiótico do conceito”. Existem contudo os excessos da linguagem arbitrária, que podem ser medidos pela linguagem mental, precisamente porque as duas têm o mesmo metro. Mas como acontece esta referência ao real? Como pensar toda a linguagem com termos que não realizam a referência de maneira direta, ou que não a realizam de maneira alguma, e que, no entanto, são partes da linguagem? “Há jogo na referência. Isto quer dizer antes de tudo que os signos podem jogar em torno da referência como *em torno* de um eixo” (p. 299).

O signo faz referência porque ele fica no lugar daquilo a que ele se refere. "A suposição é o fato de ficar no lugar de outra coisa, de estar posto por outra coisa de que se afirma um predicado" (p. 300). Há três tipos de suposição; 1) *suposição pessoal* — "o signo fica no lugar de seus referentes tais quais eles são em pessoa" — é o seu uso habitual; 2) *suposição material* — "na qual o signo fica no lugar da materialidade correspondente (sonora ou visível)", v.g. "homem" é uma palavra de cinco sílabas; 3) *suposição simples* — "na qual o signo fica no lugar do conceito que é o que lhe corresponde", v.g. o homem é uma espécie.

A *suposição pessoal* realiza a essência dêictica da linguagem, sua chave é o nome próprio. A *suposição material* é uma distinção largamente admitida na lógica medieval. A questão central está na *suposição simples*. É justamente nesta suposição que se decide o destino dos universais. "O que está em jogo nesta distinção é evidentemente considerável. Segundo ela, cada vez que se fala de uma universalidade enquanto universalidade, é preciso saber que se fala de um conceito e não de uma qualquer realidade exterior" (p. 308).

A teoria da suposição realiza o projeto nominalista na medida em que, por um lado, dá conta dos diversos modos de significar da linguagem, garantindo sua referência ao real, mas, por outro lado, guardando estritamente o domínio ontológico do indivíduo, assegura a sua confiabilidade, com a clara distinção entre o que fala do real e o que fala da linguagem. O espírito critério de referência guia-nos e não mais nos perdemos nos labirintos da linguagem — aliás, no seu uso correto, a linguagem é plana e bem traçada; trata-se de "uma nova disciplina do discurso" (p. 311).

A partir deste eixo (a referência) e destas regras (a teoria da suposição), po-

demus discernir todos os modos de funcionamento da linguagem. Ockham não se furta ao jogo escolástico das sutis distinções, muitas das quais anteriores a ele, mas todas ajustando-se exatamente à estrita disciplina que lhes impõe o *Venerabilis Inceptor*.

Tudo o que dissemos até aqui sobre a linguagem refere-se aos termos. Os termos, no entanto, já nos dizem como (se) joga (com) a linguagem. O lugar da verdade é, contudo, a proposição, mas justamente de acordo com o eixo da referência que já conhecemos: "A verdade é o próprio de uma proposição cujos termos exercem referências convergindo para os mesmos entes singulares" (p. 364). As proposições podem ser contingentes ou necessárias. As proposições universais necessárias são as lógicas e matemáticas, "para verificá-las, basta substituir seus termos por definições nominais (...) Além disso, a questão da existência de seus referentes não se põe, porque estes referentes são constituídos pelos próprios signos: a verdade, como adequação dos signos um ao outro para o mesmo referente, é aqui evidente" (p. 375). As proposições assertóricas no presente são todas contingentes — a contingência da existência não é outra coisa senão a onipotência divina. Todas são então hipotéticas a existências possíveis, do tipo "caso existam rubis, eles são vermelhos".

As proposições científicas são universais, dizem respeito às essências e, para enunciá-las, é absolutamente necessária a intuição de pelo menos um singular; exigência de ordem ontológica — onde mais encontrar a essência? — para uma questão epistemológica — como enunciar legitimamente uma definição? Tais proposições têm sua universalidade fundada na intuição da essência, "a passagem ao universal, para uma verdade acerca das essências necessárias, é evidente" (p. 384).

O silogismo que põe em ordem proposições realiza o conhecer, faz conhecer — *faciens scire*. Essa posição em ordem explicita a essência como razão do fato e a conclusão de um silogismo é o conhecimento desta razão, da essência que age numa seqüência de fatos. “A razão de todos os fatos está numa essência ou em propriedades da essência; o silogismo forte não produz esta razão inventando-a, ele a põe simplesmente em relação ao fato *enquanto* razão”. Se não há acréscimo quanto ao conhecimento do fato, passamos a conhecer “a ordem racional entre o fato que funda e o que é fundado” (p. 395).

O conhecimento é assim uma experiência tematizada, articulada — “*todo conhecimento é uma experiência significada*” (p. 397). Papel fundamental da proposição, universalização em ato da relação de signos entre si, mas sem que esta ordem estabelecida do discurso seja transportada ao mundo, coleção de singulares — “a razão está apenas do lado do espírito dos homens” (p. 398). Nesta “concepção semiótica do conhecimento”, o conhecimento é apenas “o bom uso conjunto dos signos para significar e pôr em ordem as intuições dos singulares” (p. 399), e a epistemologia será o estabelecimento de regras estritas de enunciação e encaadeamento de proposições. Ponto de vista empírico e arquitetônico, unificados na referência absoluta ao singular; eis a “clef de voûte” da filosofia de Ockham.

A partir daí opera-se uma crítica dos discursos — a crítica do conhecimento é uma crítica dos discursos do conhecimento — da teologia, da física, da metafísica, da psicologia. Os princípios críticos serão a aplicação do que foi até aqui conquistado no desenvolvimento da lógica do singular: 1) dispensação dos entes singulares, autonomia ontológica total; 2) a unidade dos tipos de discursos é coletiva: “coleção

de conhecimentos atomizados” (p. 408), os discursos são como exércitos, reinos, mundos, coleção de indivíduos unidos sob uma ordem relativa; 3) os tipos de discursos misturam-se, são encavalados, o que acentua a relatividade da ordem de (2); pode-se pensar, por exemplo, que “a ‘metafísica’ não seja senão lógica e ciências naturais” (p. 411). Estes três princípios permitem a crítica de um ponto de vista arquitetônico (como organizam-se conhecimentos atomizados num discurso?). Mas a crítica faz-se também de um outro ponto de vista, “talvez mais decisivo” — o ponto de vista da experiência. “Os singulares dos quais se fala em cada lugar são, podem ser objetos de uma intuição?(...) É preciso passar à crítica empírica afetiva, passar à coisa mesma, olhar caso a caso os tipos de singulares dos quais falam os gêneros de discurso” (p. 411).

Ponto de vista duplo que se unifica na atividade do filósofo, cujo destino é o de ser cartógrafo, que viaja por terrenos diferentes, levantando o relevo segundo as estritas regras da semiologia, propõe Alféri. Ou ainda, propondo outra metáfora, o filósofo não é mais o construtor de catedrais, mas o urbanista que visita o traçado dos discursos constituídos, e aponta correções segundo a vida efetiva dos indivíduos que os habitam. Ou outra metáfora do A., “o filósofo não é geômetra, mas agrimensor” (p. 474).

Vemos assim, numa apresentação sintética, as linhas gerais do pensamento de Ockham, cuja força e exigência de um retorno radical ao singular não podem deixar de nos espantar. Que este breve texto seja um convite à leitura do excelente livro de P. Alféri e, através dela, a um contato mais próximo e prolongado com a obra do *Venerabilis Inceptor*.

Ernesto Perini Santos

Em um prefácio datado de 1987, no Tennessee, o autor situa as origens do livro, relacionadas com uma obra sua anterior intitulada *After Virtue* e com as inquietações filosóficas que continuaram a ocupá-lo depois daquela obra.

São inquietações, porém, que o autor organiza segundo um *modo* muito caracteristicamente anglo-saxão/norte-americano de questionar e de expor. O livro é sem dúvida substancioso e sério, mas às vezes parece que um certo escrúpulo didático — inclusive ao mencionar fontes históricas — leva o autor a referências um tanto prolixas, e seu pendor analítico (justamente ligado ao *modo* anglo/norte-americano de expor) conduz a uma certa repetitividade. O capítulo inicial, concernente à diversidade de *justiças* e de *racionalidades*, apresenta um teor crítico bastante acentuado, mas com excessiva demora na alusão à diversidade de concepções.

Esta alusão tende, no espírito do autor, a se apresentar sob forma sistemática, e isto se aplica de modo geral a todas as longas explicações que integram o livro: mesmo quando se trata de temas históricos, ou quando ocorrem referências a obras ou conceitos historicamente situados, o *modo* sistemático-didático-analítico se sobrepõe ao que seria um entendimento *realmente histórico* dos temas.

Não falta ao autor formação clássica, e ele dispõe de excelentes recursos bibliográficos. A marca do pensar analítico não impede que existam no livro aspectos positivos, até muito positivos: uma prolongada indagação o atravessa todo, no sentido da busca das relações entre justiça e racionalidade. Consideramos altamente válida a aborda-

gem de questões etimológicas (como as que se encontram no capítulo II), ou antes, o fato de a recorrente indagação do autor tomar como ponto de partida os paradigmas gregos, não só os teóricos como os da experiência político-social real, inclusive no excelente capítulo IV. Neste capítulo, a exemplar experiência ateniense é estudada em relação com a figura dos atos políticos.

Apesar do que dissemos acima, isto é, do nem sempre suficiente entendimento *histórico* dos problemas, o livro se estrutura sobre esquemas nos quais os dados históricos se acham claramente presentes. Assim se tem por exemplo, no capítulo XI, a análise da visão de Tomás de Aquino sobre a racionalidade e justiça, e se tem no capítulo XII um extenso estudo do iluminismo escocês. Com efeito, frequentemente se olvida o papel daqueles professores de Glasgow e de Edimburgo, nos séculos XVII e XVIII, na formação da problemática ética e filosófico-social contemporânea, tema resgatado pelo professor MacIntyre (aqui tomamos a liberdade de registrar que o tradutor, ao verter sempre a palavra *law* por “lei”, que na maioria das frases em que aparece significa *direito*, desvia um pouco o sentido de certas expressões).

A referência ao pensamento ético e filosófico-social dos escoceses continua nos capítulos seguintes, e até o capítulo XVIII temos prolongadas e minudentes análises dos moralistas de língua inglesa dos séculos XVII e XVIII, incluindo Hume, Hutcheson, Thomas Reid e Dugald Stewart. Não temos nada contra esta linha de pensadores, aliás formada por espíritos sutis que muito contribuíram para o debate ético no ocidente contemporâneo; mas cremos que faltou ao autor passar de seu estudo ao de Kant e ao de Hegel, que sob formas distintas, ressituararam os termos daquele debate e marcaram com sua influência todo o pensar posterior. O

capítulo XIX ("Tradição e tradução"), dominado pelo *modo* de expor da chamada "análise da linguagem", perde motivo o ensejo de propor uma *síntese* das questões desenvolvidas nos anteriores.

A perspectiva histórica, estabelecida em diversos capítulos (mencionamos acima o sugestivo estudo sobre o caso de Atenas), termina diluída pela própria insistência de MacIntyre em revolver e esquadriñar certas expressões fora dos contextos históricos.

O que ocorre, ao que nos parece, é que o questionamento do tema teria de ser vinculado a uma reflexão sobre *valores*: a justiça como valor, a racionalidade como valor (e como função). Os autores de língua inglesa continuam tratando destes temas sem metafísica (sem axiologia melhor dizendo) e sem bastante sentido histórico, tal como sucede a nosso ver com nomes do porte de Rawls e de Nozick.

O problema das relações entre justiça e racionalidade depende do uso de padrões culturais e da variabilidade de esquemas metodológicos. Foi, por exemplo, um determinado esquema metodológico que levou Hans Kelsen, em seu ensaio *What is Justice?*, a considerar a Justiça como um ideal não-racional. Mas a validade ou a vigência de tais ou quais esquemas metodológicos encaixa-se em padrões culturais que decidem em cada época a "ordem de problemas" que se tem de tratar.

A velha idéia que correlaciona a justiça com a racionalidade, e que atravessou o platonismo e o estoicismo, o tomismo e kantismo, deve ter algo de valioso como paradigma, mas tem também algo de utópico. Do mesmo modo se vem correlacionando a liberdade com a racionalidade — inclusive nos estóicos e em Kant —, e então o problema básico consistirá em distinguir o fun-

damento dessas continuidades, diferenciando-o das alterações que a idéia central sofre nos vários contextos ou nos vários momentos. Muitos têm, por outro lado, pretendido uma correspondência entre razão e poder; ou então têm posto — como alguns dos antigos sofistas — a justiça na dependência do poder. Na verdade sempre alguém *decide* sobre as formas preferíveis, e a recorrência deste tema se acha na própria e milenar teoria das formas de governo.

A racionalidade como um *a priori* pode certamente ser vista como forma, mas sua realidade como função assume avatares históricos que devem ser compreendidos como um lado de seu próprio conceito.

Nelson Saldanha

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario, *História da filosofia* (Trad. do italiano: *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Editrice La Scuola, 8ª ed., 1986) São Paulo, Paulinas, 1990-1991, 3 v., 712 p., 976 p. e 1.142 p.

Com a publicação, em português, dessa monumental obra, os estudantes e os estudiosos da filosofia no Brasil dispõem de um riquíssimo e imprescindível instrumento de trabalho e de reflexão. Os autores da obra possuem uma larga competência intelectual. Reale, doutor em filosofia pela Universidade Católica de Milão, com aperfeiçoamento em Universidades alemãs, leciona filosofia na Universidade Católica de Milão. Publicou, entre outras, as seguintes obras: *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non-scritte"*, 5ª ed., Milão, Vita e Pensiero, 1987, 720 p. [Ver a importante nota bibliográfica de Lima Vaz, *Síntese*, 50 (1990):101-113]; *Storia della Filosofia antica*, Milão, Vita e Pensiero, 1982. 5 v.

[Ver Síntese, 25 (1982):104-106]. Antiseri, doutor em filosofia pela Universidade de Perúgia, com aperfeiçoamento nas Universidades de Viena, Münster e Oxford, é professor de filosofia da linguagem e filosofia da ciência na Universidade de Pádua, autor de uma vasta bibliografia filosófica.

A obra, cuja resenha me proponho a redigir, merecia vários artigos e estudos mais amplos. Procurarei, desta vez, apresentar apenas uma visão de conjunto, muito sucinta, despertando a motivação para a leitura e uma reflexão pessoal.

O que os autores pretendem alcançar com a obra é desenvolver os seguintes níveis: *o que* disseram os filósofos, buscando explicitar e explicar *por que* os filósofos disseram o que disseram e, ademais, dar um adequado entendimento de *como* o disseram e, finalmente, indagando alguns dos *efeitos* provocados pelas teorias filosóficas e científicas. Assim, nesse último nível, são evidenciadas as complexas relações entre as idéias filosóficas e as idéias científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas. Os próprios autores assinalam mais uma diretriz. "O ponto de partida do ensino de filosofia está nos problemas que ela propôs e propõe. Por isso, procuramos particularmente dar à exposição a ordenação por problemas. E muitas vezes privilegiamos o método sincrônico em relação ao diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

O ponto de chegada do ensino de filosofia está na formação de mentes ricas em teoria, destros no método e capazes de propor e desenvolver de modo metódico os problemas e de ler de modo crítico a realidade complexa que as circunda" (Vol. III, p. 6-7).

Assim, a obra desdobra-se em três grossos volumes, cada um contendo, no

final, um apêndice com os quadros cronológicos sinóticos e o índice dos nomes. Aqueles são assim divididos: data, acontecimentos históricos, filosofia, letras e arte, ciência e técnica. Esses quadros ajudam enormemente para compreender e situar a filosofia dentro de um contexto muito amplo.

I— *Antigüidade e Idade Média*. A divisão do volume em dez partes tomou em consideração a sucessão lógica e cronológica da problemática tratada, oferecendo aos docentes verdadeiras "unidades didáticas". 1) As origens gregas do pensamento ocidental. 2) A fundação do pensamento filosófico: os naturalistas pré-socráticos. 3) A descoberta do homem: os sofistas, Sócrates e os socráticos e a medicina hipocrática. 4) Platão e o horizonte da metafísica. 5) Aristóteles e a primeira sistematização ocidental do saber. 6) As escolas filosóficas da época helenística: cinismo, epicurismo, estoicismo, ceticismo, ecletismo e o grande florescimento das ciências particulares. 7) O desenvolvimento último da filosofia pagã antiga: as escolas na época imperial, Plotino e o neoplatonismo e os últimos desdobramentos da ciência antiga. 8) A revolução espiritual da mensagem bíblica. 9) A patrística: a elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé. 10) Gênese, desenvolvimento e dissolução da escolástica: razão e fé na Idade Média.

II— *Do humanismo a Kant*. Este volume também se desdobra em dez partes. 1) O humanismo e o Renascimento. 2) Pontos culminantes e resultados conclusivos do pensamento renascentista: Leonardo, Telésio, Bruno e Campanella. 3) A revolução científica. 4) Bacon e Descartes. 5) As grandes construções metafísicas do racionalismo: o ocasionalismo, Spinoza e Leibniz. 6) O desenvolvimento do empirismo. 7) Pascal e Vico, dois pensadores contra a corrente na época moderna. 8) A "razão" na cultura iluminista. 9) O desenvolvimento da "razão" iluminista na Fran-

ça, Inglaterra, Alemanha e Itália. 10) Kant e a fundação da filosofia transcendental.

III— *Do romanticismo até nossos dias*. Este terceiro volume se desdobra em catorze partes e examina os desdobramentos do pensamento filosófico desde Hegel até nossos dias. 1) O movimento romântico e a formação do idealismo. 2) A absolutização do idealismo em Hegel. 3) Do hegelianismo ao marxismo: direita e esquerda hegeliana; nascimento e desenvolvimento do marxismo. 4) Os grandes contestadores do sistema hegeliano. 5) A filosofia na França na época da Restauração e a filosofia italiana na época do Ressurgimento. 6) O positivismo. 7) O desenvolvimento das ciências no século XIX, o empiriocriticismo e o convencionalismo. 8) A filosofia na passagem do século XIX para o século XX: Nietzsche, o neocriticismo, o historicismo alemão, Max Weber, o pragmatismo, o instrumentalismo de Dewey, o neo-idealismo italiano, o neo-idealismo nos Estados Unidos e na Inglaterra. 9) Fenomenologia, existencialismo, hermenêutica. 10) Bertrand Russell, Wittgenstein e a filosofia da linguagem. 11) Espiritualismo, personalismo, novas teologias e neo-escolástica. 12) O marxismo depois de Marx e a Escola de Francoforte. 13) As ciências humanas no século XX, Freud e a psicanálise, o estruturalismo. 14) O desenvolvimento da ciência e as teorias epistemológicas no século XX.

É bom lembrar que algumas partes deste volume foram submetidas à leitura e ao conselho de especialistas nos campos da história da biologia, da matemática, da física, das teorias epistemológicas, da psicologia, da sociologia e da economia, contribuindo com sugestões de críticas para melhorar a obra.

Concluindo esta curtíssima resenha informativa, desejo externar meus pa-

rabéns às Edições Paulinas pela coragem e visão editoriais em pôr à nossa disposição, em língua portuguesa, tão valioso instrumento de trabalho e de reflexão no campo da bibliografia filosófica.

Alino Lorenzon

KONDER, Leandro, *Hegel: a razão quase enlouquecida*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1991, 103 p.

Leandro Konder, com este título, oferece ao estudante brasileiro uma introdução biográfica e bibliográfica de Hegel. Nos doze capítulos em que esta obra é dividida, o A. acompanha a formação e o desenvolvimento do pensamento de Hegel desde o seu tempo de estudante secundarista em Stuttgart até os últimos anos em Berlim, fazendo este acompanhamento através da análise de suas obras fundamentais: *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica*, *Filosofia do Direito*, *Enciclopédia das Ciências filosóficas em resumo*, *Manuscritos de Berlim*, procurando situar Hegel dentro do contexto político do seu tempo. Nos dois primeiros capítulos, o A. enfoca a fase pré-crítica, a passagem de Hegel pelo Seminário de Tübingen e o preceptorado em Berna e Frankfurt e relaciona os manuscritos mais importantes. Nos terceiro e quarto capítulos, o A. analisa o período de Jena, examina alguns dos seus textos desta fase, sobretudo, a *Fenomenologia do Espírito*. Nos capítulos quinto e sexto, o A. analisa a passagem de Hegel por Bamberg, onde foi editor de um jornal, por Nuremberg, onde foi professor e reitor de ginásio, e por Heidelberg, onde retornou ao ensino universitário, e examina a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em resumo*. Do sétimo ao décimo primeiro capítulo, o

A. analisa o período de Berlim e faz o estudo da *Filosofia do Direito* e dos *Manuscritos de Berlim (Filosofia da Arte, Filosofia da Religião, Filosofia da História e História da Filosofia)*. No último capítulo, o A. questiona algumas asserções da filosofia hegeliana, visando aí sobretudo ao que ele denomina a perspectiva elitista de Hegel. Tais asserções sem dúvida vão levantar muita discussão. No final da obra vem uma extensa bibliografia, trazendo boas indicações para os que desejam iniciar o estudo de Hegel. O limite desta obra, certamente, é determinado pela extensão do tema proposto que não permitiu ao A. senão permanecer na superfície deste grande "continente" (p. 91). Apesar de reclamar uma melhor delimitação e maior aprofundamento, a obra vale, sobretudo, como primeira introdução. Situar Hegel no seu contexto histórico-social e introduzir as suas obras constituirá com certeza um grande estímulo para uma maior aproximação deste grande pensador.

Marilene R. M. Brunelli

MARQUES DE MELO, José, *Comunicação e modernidade*, São Paulo, Ed. Loyola, 1991.

José Marques de Melo é o atual diretor da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, além de exercer outros cargos importantes na área da comunicação social, sobretudo no que se refere à pesquisa e ao ensino desta matéria. É sem dúvida um dos mais renomados estudiosos da ciência da comunicação, possuidor de um invejável currículo.

O livro, ora examinado, "reúne artigos e ensaios, escritos nos últimos cinco anos, originalmente publicados em revistas científicas de circulação restrita ou lidos em congressos e simpósios da

área de comunicação social". Para não dar a impressão de que se trata de uma colcha de retalhos, o autor esclarece no prefácio que "o fio condutor dessas observações multifacetadas é o desejo de avaliar criticamente o desempenho da universidade enquanto espaço de criação de novos conhecimentos e de formação de profissionais capacitados para atuar nos jornais, revistas, emissoras de rádio e TV, agências de publicidade, editoras, serviços de relações públicas, empresas cinematográficas, etc...". Mais do que simples "fio condutor", esta é uma espécie de "declaração de intenções". Na verdade, o conjunto global é costurado pela preocupação com o binômio formação acadêmica-pesquisa. Marques de Melo deixa claro que pretende "sacudir a poeira" das escolas de comunicação em nosso país. Sim, porque o atraso científico e tecnológico dessas instituições de ensino superior compromete seriamente a formação dos profissionais da área.

Uma nota destoante a meu ver seria a inclusão do artigo "MacBride e a América Latina" (p. 112), embora tenha alguma relação com o título "Comunicação e modernidade", uma vez que a tentativa de instalação de uma NOMIC (Nova Ordem Mundial da Informação e da Comunicação) está inserida numa proposta mais abrangente que é a do resgate da cidadania, cidadania esta obtida — e disso o senso comum está cada vez mais convencido — principalmente a partir de uma afetiva política democrática de comunicação em nível mundial. De qualquer modo, fuge ao que pretende o autor, isto é: provocar uma avaliação crítica do desempenho universitário no campo da comunicação de massa.

Um ponto merecedor de destaque é a ampla bibliografia que se encontra no apêndice do livro. Não se trata do clássico final de qualquer obra científica e

sim de um conjunto de referências relativas ao tema que certamente comprova a seriedade intelectual do autor.

Em suma, o livro de Marques de Melo representa uma contribuição valiosa ao processo de discussão em torno da questão do ensino e da pesquisa da comunicação social. No momento em que o país discute o papel da universidade no contexto geral das diversas crises por que passa a sociedade, o questionamento dos conteúdos, métodos e práticas das escolas de comunicação faz-se necessário e urgente. Até porque os MCS desempenham uma função cada vez mais importante na formação sociopolítica das pessoas. Se os profissionais oriundos dessas escolas não tiverem a devida competência técnica, aliada à consciência ética inerente a sua responsabilidade social, evidentemente o "fim do túnel" se mostrará ainda mais longe.

Plutarco Almeida, S.J.

LIMA GONÇALVES, Ernesto, *A gestão empresarial. Visão doutrinária e aspectos práticos*, São Paulo, Ed. Loyola, 1989, 238 p.

A obra é resultado de um curso de "Gestão empresarial e doutrina social cristã" organizado pela *Fundação Fides* e ministrado pelos professores Ernesto Lima Gonçalves e Pe. Antônio Aquino, S.J. Transformado em livro, é apresentado pelo Pe. Aquino.

Expõe a doutrina social da Igreja, começando pela Bíblia, Antigo e Novo Testamento, e percorrendo o seu desenvolvimento histórico pelos Santos Padres e filósofos escolásticos. A seguir traça um panorama histórico da Europa nos séc. XIX e XX e mostra a doutrina social dos papas Leão XIII, Pio XI, Pio XII e João XXIII. Expõe a problemática do Concílio Vaticano II e a

modernidade e apresenta o pensamento social de Paulo VI. Por fim chega a João Paulo II e suas encíclicas sociais *Laborem Exercens* e *Sollicitudo Rei Socialis*. Neste sumário, aparecem as concepções cristãs da realidade social: o mundo como criação divina destinado a todos os homens, a destinação universal dos bens, as exigências de justiça e solidariedade que brotam da fé, a positividade da política como mediação, a relação capital-trabalho e seus conflitos, a empresa como comunidade de pessoas, o valor da iniciativa empresarial e a primazia da pessoa, sujeito do trabalho e das instituições.

Na parte seguinte, o autor apresenta elementos de economia e gestão empresarial: a visão clássica da economia, do trabalho e da empresa, passando pelo sistema financeiro internacional, Taylor, Fayol, a teoria Z e os CCQ (Círculos de Controle de Qualidade). Aparecem as grandes questões do mundo do trabalho, como a fragmentação de tarefas e uma visão objetivante do trabalho e da empresa. Em meio a essas teorias, o autor procura colher elementos de uma visão personalista do trabalho e da empresa.

O livro é muito abrangente: doutrinas, história e teorias. Algumas vezes os elementos são postos de maneira justaposta sem uma articulação adequada entre eles. Outras vezes entra em detalhes irrelevantes. O tema, contudo, é de importância vital: a empresa. É nela que o ser humano gasta a sua vida produtiva. É nela que ele ocupa a maior parte do seu dia. Do trabalho e da vida da empresa dependem a realização humana. A sua importância é muito mais do que econômica. "Quais são as teorias da administração que humanizam a empresa e o trabalho?" Essa é a pergunta do autor, uma pretensão sumamente louvável. É a grande preocupação do pensamento social cristão.

Luís Corrêa Lima, S.J.

Crítica da Razão Tupiniquim, escrito entre 1974 e 1977 e agora reeditado pela Col. Prazer em Conhecer é, segundo o próprio autor, uma investida "contra a hipocrisia intelectual, contra a falsa cultura, contra a filosofia desfibrada e mole que se pratica(va) no Brasil" (p. 117). A busca fundamental que perpassa cada página desta obra é a de lançar o que seriam os fundamentos de um pensar eminentemente brasileiro, tupiniquim. O título e o transcurso de todo o livro nos parecem reenviar a um outro tempo, o da afirmação de nossa brasilidade, de nossas raízes culturais próprias, enfim, à grande revolução representada pela Semana de Arte Moderna de 1922 e aos expoentes daí derivados, sobretudo na literatura e nas artes plásticas. Como a filosofia ainda não foi contaminada por tal evento e continua ancorada em seu sono dependente e dogmático, o autor parece querer fazê-la despertar e assumir o papel que lhe cabe, ou seja, ser a auto-revelação de um espírito, ou Razão, eminentemente tupiniquim. O livro é composto de 11 capítulos que são uma espécie de itinerário e manifesto para o filosofar no Brasil. No cap.1, *Um título*, o autor tenta justificar os termos empregados no título da obra e a intenção da mesma, advertindo que a "questão de um pensamento brasileiro deverá brotar de uma realidade brasileira" (p. 8). Seu intento não é a invenção de uma Razão Tupiniquim, mas o lançamento de um projeto: "pensar o que se é, como se é" (p. 8). O cap. 2, *A sério: a seriedade*, faz a distinção entre os termos "pensar a sério" e "pensar sério". No "a sério", "revigoro o mundo com uma quantidade imensa de significações", enquanto no "sério", "reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo" (p. 11). Daí que o "sério" se

põe a serviço de uma máscara social, enquanto o "a sério" está a serviço da criatividade, do voltar as energias para o sentido da realização das coisas. O autor propõe o abandono do "sério", importado, não componente de nosso ser e agir e a assunção do "a sério", aquilo que é nossa componente existencial mais genuína e que nos levará à elaboração de uma Razão filosófica própria. Faz parte deste processo o desmascaramento de certos mitos arraigados na nossa cultura e intelectualidade, tais como: o "jeito brasileiro", "revoluções sem sangue", "mito da conciliação", etc. No cap. 3, *Uma razão que se expressa*, o autor nos diz que a forma de expressão de uma Razão é a filosofia. Daí que, para que uma filosofia brasileira tenha condições de originalidade e existência, ela tenha de se descobrir no Brasil. "Uma filosofia brasileira precisaria ser o desnudamento desta Razão que viemos a ser" (p. 24). Para tanto, urge inventar a "problemática" brasileira, não copiá-la de outros lugares e tempos. O Cap. 4, *Filosofia e negação*, mostra o que é intrínseco ao filosofar, a negação. Daí que a missão primeira da filosofia seja a destruição do mundo e não a mera assimilação do mesmo. É essa atitude negadora e destruidora que o autor passa a exercer nos próximos capítulos. No Cap. 5, *O mito da imparcialidade: o ecletismo*, é uma investida radical contra o ecletismo. O "mito da imparcialidade" é a recusa de estar no Brasil, o repetir acriticamente o que vem de fora, sobretudo da Europa. Reconhecendo que "somos um país jovem" e que temos de empreender nosso caminho próprio, o autor propõe um "estar no Brasil" para elaborar um caminho cujo ponto de partida é a invenção de nossa posição, o assumir de nossa problematidade. O Cap. 6, *O mito da concórdia: o jeito*, é também uma crítica profunda ao "jeito brasileiro", uma vez que o mesmo "nos tem conduzido a um va-

zio existencial dos mais estéreis" (p. 44). No Cap. 7, *Originalidade e jeito*, aprofunda mais ainda a crítica ao "jeito" e propõe a originalidade como meio para o existir filosófico no Brasil. No Cap. 8, *A filosofia entre nós*, o autor, partindo de alguns autores que analisam a existência da filosofia no Brasil, faz a distinção entre a "filosofia entre-nós", de caráter assimilativo e incorporativo do que vem de fora, de uma "filosofia nossa", gestada aqui e capaz de vôo e pensamento próprios. O Cap. 9, *A razão ornamental*, é uma acirrada crítica à nossa incapacidade de pensar, que exige brilhar e se torna, por isso mesmo, Razão Ornamental, que "se refugia nos modismos, no último grito cultural, no leilão de idéias" (p. 81). No cap. 10, *A razão afirmativa*, temos o itinerário do pensar brasileiro, seu dizer sim, indiferenciado e dependente de modelos estranhos ao país. O máximo desta razão foi a assunção do positivismo na República, e que é a origem de tantos males em nossa cultura e história. O cap. 11, *Razão dependente e negação*, é o coroamento de todo o processo já iniciado. É uma crítica contundente de nossa dependência e de suas origens. O autor aprofunda o que ele chama origem do filosofar, a negação. "As condições de possibilidade de um juízo filosófico brasileiro se encontrariam na missão de demolir as condições subjetivas e objetivas da dependência, a consciência crítica voltada contra a introjeção do papel de 'assimiladores' que a condição de colonizados nos reservou" (pp. 108-109). Consciente de que o autêntico pensamento não é gerado pela certeza, mas pela dúvida, o autor propõe, a título de conclusão, que sejamos o que somos, descobrindo-nos

no Brasil, sem um outro ao qual possamos nos agarrar. Que o contato com este outro, o universo euro-ocidental, seja objeto, não de assimilação, mas de antropofagia, sem culpa ou sentimento de inferioridade. "Só a solidão gera pensamento — só na tragédia nasce filosofia. Mas que seja um pensamento comprometido, a sério, fora de toda Razão Ornamental, essencialmente negador" (p. 110). No final do livro há uma espécie de guia didático para aprofundamento dos temas, feito de forma bastante criativa e levando em consideração o público a quem se dirige a Coleção, iniciantes nos estudos de filosofia. No geral, esta obra, apesar dos anos que distam de sua primeira edição, mantém sua atualidade e vigor. Feita para "destruir" e "negar" a situação em que o autor percebe mergulhado nosso pensar, sobretudo o filosófico, é de muita lucidez e ajuda para quem busca filosofar no Brasil. Indica pistas interessantes, embora predomine a crítica a quase tudo o que aqui se produz em termos de Razão filosófica. Talvez o buscar uma Razão Tupiniquim não seja tão simples. São muito pertinentes as críticas à assimilação pura e simples do que é o constituído. Porém, a antropofagia sugerida não se faz de maneira tão fácil quanto poderia parecer à primeira vista. Não somos nós os inventores do filosofar. Estamos na esteira de uma tradição filosófica que há de ser levada em conta em todo ato de apreensão do real. Negá-la sim, mas num movimento que a instale a serviço do mesmo real ao qual se quer refletir tornando razão filosófica.

Geraldo Luiz De Mori