

Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ



CIÊNCIAS NATURAIS *versus* CIÊNCIAS SOCIAIS: Encontros & Desencontros

ISSN 1983 - 5507
Vol. 2 - Nº 1 - Junho de 2009

Instituto de Educação
Departamento de Psicologia





Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Educação
Departamento de Psicologia

Reitor: Ricardo Motta Miranda
Vice-Reitora: Ana Maria Dantas Soares

Decana de Ensino de Graduação: Nídia Majerowicz
Decano de Extensão: José Claudio Souza Alves
Decana de Pesquisa e Pós-graduação: Aurea Echevarria

Diretor do Instituto de Educação: José Henrique dos Santos

Chefe do Departamento de Psicologia
Silvia Maria Melo Gonçalves

EDITORIAL

O HOMEM, A CIÊNCIA E A VERDADE.

Já houve época em que para fazer jus à rubrica, um saber científico deveria possuir fronteiras bem delimitadas, delinear com precisão seu objeto e elaborar um método rigoroso. A partir de Paul Feyerabend, na década de 70, surge a tese de que a ciência só progride graças a uma “metodologia pluralista”, onde nenhuma hipótese explicativa pode ser definitivamente abandonada, por mais absurda que se mostre. Encontramo-nos numa era de conexões, de ausência de certezas absolutas, na qual voltamos a admirar a beleza do caos. Daí quando se pensa no progresso, ele certamente não tem uma direção, nem um sentido unívoco. Além disso, as chamadas ciências rigorosas não incidem sobre a singularidade da vida humana apenas no intuito de prolongá-la ou de lhe fornecer recursos capazes de torná-la mais produtiva, como fica patente no caso da Genética e da Biotecnologia. A adoção de modelos que traçam novas formas de inteligibilidade entre o psiquismo e o cérebro, por exemplo, retira antigos privilégios da Filosofia, da Psicologia e da Linguística no estudo da mente e passa a recorrer às Neurociências e à Inteligência Artificial – disciplinas caracterizadas pela convergência de procedimentos os mais diversos. Isso implica, acima de tudo, repensar o que é esse “humano”. E mais ainda, problematizar esse “bom selvagem” de modo a produzir tantos novos paradig-

mas epistemológicos como também ético-políticos. Como diz Gilles Deleuze, urge incitar “novas formas de agir e pensar”; em suma, “novas formas de viver”. Seria, por fim, simplista vincular esses conhecimentos solidamente ancorados nas leis da Matemática, da Física, da Química ou da Mecânica como uma forma de enfraquecer o pensamento religioso, artístico ou mitológico. Nietzsche, em relação ao primeiro, já havia assinalado de modo perturbador, no ano de 1885, a matriz comum entre Ciência, Religião e Filosofia. De acordo com ele, tais campos buscam uma verdade superior, ou ainda, nada é mais importante para eles do que a busca do conhecimento verdadeiro (Terceira Dissertação de Genealogia da moral). Deste modo, as relações entre Ciências Humanas/Sociais e Ciências Naturais/Exatas, incluindo aí outras formas de entender e explicar o mundo e a si mesmo, pouco têm a oferecer de inovador caso o debate fique restrito ao clássico dualismo aristotélico entre o individual e o universal. O desafio consiste, de agora em diante, em refletir sobre o estatuto que se deve atribuir à verdade, ou ainda, nas palavras de Michel Foucault, a essa “insidiosa máquina de excluir” discursos que não se deixam encantar por suas promessas de felicidade, ordem ou certeza.

Luiz Celso Pinho
Pesquisador da FAPERJ-APQ1

Nota: O conteúdo de cada resumo ou artigo é da responsabilidade dos autores, assim como, o material divulgado também foi disponibilizado pelos respectivos autores.

EDITOR

Nilton Sousa da Silva – UFRuralRJ

Professor Adjunto do DEPSI / IE

Doutor em Psicologia – UFRJ

COMISSÃO EDITORIAL

Flávio Pietrobon Costa – UESC

Coordenador do Núcleo de Inovação Tecnológica e Social

Doutor em Modelagem Computacional – LNCC

Luiz Celso Pinho – UFRuralRJ

Professor Adjunto do Colegiado de Filosofia – ICHS

Doutor em Filosofia – UFRJ

Paulo G. Domenech Oneto – UFRJ

Professor Adjunto da ECO

Doutor em Filosofia – UGA & Doutorando em Literatura Comparada – NICE

Roberto Novaes de Sá – UFF

Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Doutor em Engenharia de Produção - COPPE / UFRJ

Elena Moraes Garcia – UERJ

Professora Titular da UERJ

Doutora em Filosofia – Université de Strasbourg II

Gustavo Corrêa Matta – EPSJV / FIOCRUZ

Professor Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio - Fundação Oswaldo Cruz

Doutor em Saúde Coletiva - IMS / UERJ

Projeto Gráfico e Diagramação: Vicente da Rocha Lima
Revisão de Texto: Andressa Lorena Medeiros Miron

SUMÁRIO

DA DOENÇA AOS INUMERÁVEIS ESTADOS DO SER FÁBIO MEDEIROS MACIEL e TAIS DE LACERDA GONÇALVES.....	05
AFRO-BRASILEIROS E QUALIDADE DA EDUCAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES E POSSIBILIDADES AHYAS SISS.....	16
SOCIOLOGIA AMBIENTAL: UMA ECOLOGIA CRÍTICA OU UMA CRÍTICA À ECOLOGIA? LEANDRO DE MARTINO MOTA.....	26
AS CONTRIBUIÇÕES DE DILTHEY PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS ROBERTO NOVAES DE SÁ.....	38
IMAGINÁRIO RADICAL: A PROPOSTA DE CASTORIADIS À ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS NO CAMPO DAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS MANUEL LOSADA.....	44
DANÇA E CIÊNCIA: UMA REFLEXÃO PRELIMINAR ACERCA DE SEUS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS ELENA MORAES GARCIA.....	63
SCIENCE WARS: UMA GUERRILHA CONTRA A CIÊNCIA MODERNA GUSTAVO ARJA CASTAÑON.....	70
EDITORIAL KAIRÓS 2009 NILTON SOUSA DA SILVA.....	77

DA DOENÇA AOS INUMERÁVEIS ESTADOS DO SER:

Nise da Silveira, Antonin Artaud e a construção de novos paradigmas nas ciências sociais e humanas.

FÁBIO MEDEIROS MASSIÈRE

Psicólogo, Pós-graduando em Teoria e Prática Junguiana na Universidade Veiga de Almeida/UVA, RJ.

Endereço eletrônico: famassiere@yahoo.com.br

TAÍS DE LACERDA GONÇALVES

Psicóloga, Mestranda em Psicologia Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, RJ.

Endereço eletrônico: lacerda.tais@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo se propõe a analisar de que forma os métodos advindos das ciências naturais levaram o campo da saúde mental a uma invalidação das vivências e expressões subjetivas daqueles considerados “loucos”. Analisaremos a influência da obra de Antonin Artaud sobre o pensamento de Nise da Silveira e de que forma esta relação contribuiu para a abertura de novas possibilidades metodológicas no campo de estudos das ciências humanas e sociais, especialmente aquelas que utilizam a arte.

ARTIGO

Introdução

A partir da leitura de autores que abordam o processo de constituição do saber psiquiátrico, observamos que estes se fundamentam em uma visão hegemonicamente organicista e em intervenções de cunho normatizador. A partir da perspectiva de Canguilhem (1990), compreende-se que, ao longo do desenvolvimento das ciências da saúde, estabeleceu-se uma separação entre “normal” e “patológico” tendo por base variações puramente quantitativas, que não são suficientes para compreender o processo singular que cada sujeito vivencia. Com base nesses pressupostos, a alteridade do denominado “doente mental” passou a ser resumida a um parecer médico que trazia atrelado a si um estigma de periculosidade, insensatez e exclusão.

Ao fazer um levantamento da psiquiatria da década de 1940, observamos que os principais métodos utilizados eram o eletrochoque, o coma insulínico e as psicocirurgias (lobotomia). É nesse contexto que a Dra. Nise da Silveira inicia o seu trabalho no Centro Psiquiátrico Pedro II. Abismada com o tipo de tratamento utilizado em sua época, Nise da Silveira resolve seguir um outro caminho e passa a se dedicar à Seção de Terapêutica Ocupacional do Centro Psiquiátrico Pedro II, onde começa a se deparar com uma alteridade que ia muito além do diagnóstico ou da sintomatologia da esquizofrenia. Desmembramentos e metamorfoses do corpo, estreitamentos e ampliações do espaço, sentimentos de comunhão com o sagrado, a angústia dos olhares, o encontro com o caos, o vazio e a imensidão, vivências subjetivas demasiadamente ricas, e por vezes terríveis que os ditos “loucos” experimentavam e que estavam muito além de uma entidade nosográfica definida.

Nise da Silveira encontrou na obra de Antonin Artaud o testemunho literal para aquilo que ela observava nas vivências dos internos do Centro Psiquiátrico Pedro II. Artaud, o exímio tradutor de imagens ao mesmo tempo devastadoras e belas, buscava através de seu *teatro da crueldade* revigorar uma sociedade estagnada, anestesiada por “uma cultura que nunca coincidiu com a vida” (Artaud, 2006, p. 1). O encontro da Dra. Nise da Silveira com o trabalho de Artaud possibilitou o início de uma mudança do paradigma psiquiátrico brasileiro, já que, desde os primórdios de sua criação, esta ciência reduziu o “louco” a um mero objeto de estudo, negando a sua subjetividade e acabando por constituí-lo como alteridade radical. O trabalho de Nise da Silveira pode ser considerado a experiência brasileira que serve como referência para as proposições da atual reforma psiquiátrica (Melo, 2005).

Esperamos, com este artigo, contribuir para o debate acerca da alteridade do denominado “doente mental”, possibilitando assim a abertura para a expressão de sua multiplicidade subjetiva. Para que isso seja possível, temos como proposta aqui retomar as valiosas experiências que possibilitaram o início de um processo de mudança no campo da saúde mental. É justamente neste aspecto que o trabalho de Nise da Silveira e as vivências relatadas por Antonin Artaud se tornam essenciais.

Discutindo questões metodológicas: Confrontando a construção social da loucura com as experiências de Nise da Silveira e Antonin Artaud

Como podemos acompanhar através de Ferreira (2005), a partir da segunda metade do século XVIII, em um momento de forte influência do espírito humanista da Revolução Francesa, o asilo tornou-se o espaço privilegiado de estudo e categorização da loucura. Neste contexto, Philippe Pinel chegou a Bicêtre, em 1793, com a função de organizar o asilo, entrando para a história da psiquiatria como “libertador dos loucos”. A partir de suas observações, Pinel estabeleceu algumas categorias psicopatológicas gerais e criou o “tratamento moral”, a partir da noção de que a loucura pertence à ordem dos deveres, do “como deve ser: o pensar adequado, o sentir apropriado, a vontade racionalmente dirigida” (Serpa Jr., 2004). O modelo asilar implantado na Europa no século XIX foi instituído como paradigma universal, transformando-se em destino inquestionável do doente mental. Neste sentido, o método clínico, descritivo, predominou na constituição do *alienismo* (Foucault, 1977).

Segundo Nise da Silveira (1992), na década de 1940 a psiquiatria se fundamentava em práticas de cunho estritamente organicista. O eletrochoque criado por Ugo Cerletti se encontrava no ápice de sua utilização, a lobotomia descoberta por Egas Moniz, que posteriormente ganharia o prêmio Nobel por tal invenção, começava a ser utilizada indiscriminadamente. Ainda segundo a autora, no início da década de 50, com o advento dos psicofármacos, a intervenção organicista foi intensificada, pois o uso desmesurado de tal recurso acabaria por torná-lo uma camisa-de-força química. Observa-se que a psiquiatria se constitui

na modernidade tendo como referência os paradigmas científicos das ciências naturais, com um esforço de objetividade que hoje se expressa principalmente no modelo do biotecnicismo e nos sistemas de classificação das doenças (CID 10 e DSM-IV).

A partir de experiências alternativas, o campo das terapêuticas asilares começava a ser questionado. Em vários lugares começaram a surgir novas modalidades de confronto com o hospício: Cooper e Laing na Inglaterra, Nise da Silveira no Brasil, Tosquelles e outros na França e o movimento liderado por Basaglia na Itália (Amarante, 1996). Podemos considerar que o que une tais autores é a proposta de deslocar a atenção da doença para o acolhimento das vivências do sujeito.

Um aspecto fundamental que desejamos ressaltar nesse histórico é que, como nos lembra Foucault (2002), a questão da invalidação social do louco e do uso de tratamentos de caráter repressor, vai muito além do âmbito médico psiquiátrico. A partir da análise feita por este autor, é possível compreender que, com o surgimento do iluminismo e do primado da razão, o discurso do louco é invalidado. Aos poucos foi se criando um padrão de normalidade a ser seguido, sendo os considerados “desviantes” relegados ao asilo, e, conseqüentemente, anulados socialmente.

Pensar a constituição do objeto de estudo da psiquiatria e da psicologia, pressupõe pensar a própria constituição daquilo que entendemos por “ciência”. Conforme propõe Figueiredo (2002), a partir de Francis Bacon e René Descartes inaugurou-se uma tradição que busca excluir as vivências humanas relacionadas à cultura do que é considerado conhecimento cientificamente válido, visando uma suposta “neutralidade”. Busca-se construir uma ciência das leis gerais, da mensuração e do controle dos objetos de estudo observados. É desta maneira que o conhecimento passa a ser construído de forma a se apartar da vida subjetiva do homem.

Assim, algo que fica cada vez mais claro quando nos aproximamos de campos que estudam o sujeito em relação com o mundo é que, ao falarmos em vivências humanas, estaremos sempre nos referindo a algo que é inapreensível por modelos provenientes exclusivamente das ciências naturais e exatas. Esta questão é trabalhada quando Ewald (2008) cita o livro *As Ciências do Impreciso*, do físico Abraham Moles, segundo o qual há uma dimensão da Ciência que lida com fatos imprecisos, para os quais uma linguagem e uma metodologia devem ser construídas. O que esse ponto de vista vem a afirmar é a impossibilidade de se buscar precisão e exatidão naquilo que pertence à ordem do impreciso, como é o caso dos fenômenos estudados pelas ciências humanas.

Tendo como ponto de partida o paradigma galileano, Carlo Ginzburg (1989) discute questões relacionadas à posição desconfortável ocupada pelas ciências humanas diante dos critérios de cientificidade do “paradigma galileano” e ressalta a necessidade de criarmos um método próprio para as chamadas *disciplinas indiciárias*. Assim, afirma o autor: “o grupo de disciplinas que chamamos de indiciárias (incluída a

medicina) não entra absolutamente nos critérios de cientificidade deduzíveis do paradigma galileano. Trata-se, de fato, de disciplinas eminentemente qualitativas, que têm por objeto casos, situações e documentos individuais, enquanto individuais [...] A ciência galileana tinha uma natureza totalmente diversa, que poderia adotar o lema escolástico *individuum est ineffabile*, do que é individual não se pode falar. O emprego da matemática e o método experimental, de fato, implicavam respectivamente a quantificação e a repetibilidade dos fenômenos” (p. 156). Vemos que Ginzburg ressalta o caráter qualitativo das disciplinas que têm como ponto de partida os *indícios*, as *pistas*, fornecidas pela realidade, em torno das quais irá construir seu conhecimento, como ocorre com as disciplinas ligadas ao campo dos cuidados com a saúde. A forma, como tais *indícios* serão interpretados, não está “dada”, mas depende do arcabouço teórico e metodológico escolhido por cada profissional. O que propomos é que tal atividade interpretativa leve em conta os sentidos que podem ser criados a partir das vivências singulares daqueles que foram historicamente enquadrados em classificações diagnósticas. Sendo assim, as ciências humanas que buscam criar novas formas de atuar no campo dos cuidados de saúde mental, têm como possibilidade, diante de si, outras escolhas epistemológicas que priorizam avaliações qualitativas que respeitam o processo singular vivenciado por cada sujeito.

É justamente por considerar que uma psiquiatria pautada em critérios de cientificidade do chamado “paradigma galileano” é insuficiente para compreender as vivências humanas, que Nise da Silveira cria uma metodologia de trabalho que se contrapõe à psiquiatria de sua época. Ao começar seu trabalho no Centro Psiquiátrico Pedro II, no Engenho de Dentro, em 1946, Nise da Silveira recusou-se a utilizar os métodos predominantes na época, considerados por ela “agressivos”, chegando mesmo a equipará-los a algumas técnicas de tortura que ela viu serem utilizadas na prisão onde esteve durante a ditadura Vargas. Tais métodos tinham ainda um caráter extremamente opressor, já que buscavam reprimir o delírio, o comportamento, as lembranças, e qualquer tipo de expressão do sujeito (Silveira, 1992).

Nise resolveu, então, caminhar por outra via e começou o seu trabalho em um setor, até então desvalorizado, o Setor de Terapêutica Ocupacional e Reabilitação. Em oposição à psiquiatria da época, Nise propõe um trabalho que busca valorizar e acolher as expressões do sujeito, ao invés de transformá-las em meros sintomas a serem reprimidos. No seu livro *O Mundo das Imagens* (1992), partindo da perspectiva de F. Capra, Nise afirma: “... os sintomas de um distúrbio mental refletem a tentativa do organismo de curar-se e atingir um novo nível de integração. A prática psiquiátrica corrente interfere neste processo de cura espontânea ao suprimir os sintomas. A verdadeira terapia consistiria em facilitar a cura, fornecendo ao indivíduo uma atmosfera de apoio emocional” (p. 13). E lança ainda a pergunta: “valeria a pena esquecer os conteúdos nucleares das psicoses, ou antes, seria preferível trazê-los à tona, confrontá-los, tentar interpretá-los, metabolizando-os e mesmo transformando-os?” (p. 12).

Vemos aí, que aquilo que a psiquiatria tradicional considerava um sintoma da patologia, Nise encarava como uma expressão autêntica do sujeito, que precisava ser acolhida. Em conjunto com esta nova forma de encarar a patologia, surge uma nova possibilidade de lidar com a alteridade do “louco”. Podemos ir mais além e dizer ainda que é neste momento que surge a possibilidade de o “louco” resgatar sua alteridade, já que para Emanuel Levinás (2009) alteridade é tirar o outro de lugar de objeto e o colocar no lugar de ser. É

justamente isto que Nise da Silveira faz com os internos do hospital, retirando-os de um mero lugar de objetos de pesquisa e aplicação de métodos ditos “científicos”, e passando a considerá-los como seres que devem ser escutados e levados em conta, possibilitando assim, o começo de uma revalidação da voz do “louco”.

Para possibilitar que os internos já cronificados pelo ambiente hospitalar pudessem expressar seus conteúdos internos e manifestar sua forma de ser, Nise propõe a criação de um ambiente acolhedor no hospital, e uma terapêutica pautada na relação, onde o afeto seria o catalisador para a cura do indivíduo. Os ateliês, as oficinas de trabalho e as atividades culturais proporcionavam condições para que os frequentadores expressassem suas vivências, restabelecessem laços afetivos e desenvolvessem suas habilidades e potencialidades. A partir da intensa produção nos ateliês do Setor de Terapêutica Ocupacional foi criado o Museu das Imagens do Inconsciente, com o intuito de possibilitar um estudo mais aprofundado das impressionantes imagens que surgiam nos ateliês. O estudo das imagens do inconsciente se mostrou uma importante ferramenta no trabalho de Nise, permitindo a compreensão das vivências dos frequentadores dos ateliês, assim como a identificação de temas míticos e de um sentido de continuidade na série de imagens. A partir de sua experiência no Museu, Nise propõe: “... uma reformulação da atitude face a estes doentes e de uma radical mudança nos tristes lugares que são os hospitais psiquiátricos” (Silveira, 1992, p. 18).

A grande questão colocada por Nise em seu trabalho era: como podiam os psiquiatras enquadrar pessoas que vivenciavam experiências psíquicas tão diferentes sobre um mesma entidade nosológica? Alguns dos casos acompanhados por Nise da Silveira, relatados nos livros *Imagens do Inconsciente* (1981) e *O Mundo das Imagens* (1992), nos levam a pensar: como a sensação do espaço subvertido, que surgiam nas imagens de Fernando Diniz, poderia se assemelhar à metamorfose de Adelina em flor relatada na sua série de imagens? Seria o diagnóstico esquizofrenia suficiente para abranger a visão transcendente de Carlos Pertuis do planetário de Deus e o reaparecimento do Deus Dionísio nos desenhos de Octavio e Carlos?

A partir de tais questionamentos e do trabalho de Nise da Silveira, podemos considerar que a arte mostra-se como um valioso instrumento no campo dos cuidados de saúde ao possibilitar que aqueles que vivenciam intensas transformações subjetivas tenham acesso a novos recursos de linguagem e de criação de sentidos. A temática da criação é trabalhada por Fayga Ostrower (1997), que traz a noção de que a criação nasce quando o homem é impelido a dar forma aos fenômenos. Assim, a autora propõe que “criar é, basicamente, formar. É poder dar uma forma a algo novo. Em qualquer que seja o campo de atividade, trata-se, nesse ‘novo’, de novas coerências que se estabelecem para a mente humana, fenômenos relacionados de modo novo e compreendidos em termos novos. O ato criador abrange, portanto, a capacidade de compreender; e esta, por sua vez, a de relacionar, ordenar, configurar, significar. [...] O homem cria, não apenas porque quer, ou porque gosta, e sim porque precisa; ele só pode crescer, enquanto ser humano, coerentemente, ordenando, dando forma, criando” (p. 9-10). Consideramos importante destacar a questão levantada por Ostrower acerca da necessidade humana de criar. É curioso notar, a partir das palavras da autora, que o ato

de criar se dá como ordenação de nossa experiência no mundo. É justamente essa criação e ordenação que constitui toda a base do processo terapêutico. Sobre esta questão, Benilton Bezerra Jr. (1996) propõe que todo esforço de linguagem, de construção narrativa, visa oferecer uma unidade e coerência que impedem a fragmentação e a dispersão dos fluxos da vida psíquica (p. 22).

Nise da Silveira encontrou em Antonin Artaud a tradução em palavras para as incríveis imagens pintadas pelos internos do Engenho de Dentro, que expressavam experiências únicas, ricas e por vezes nefastas. A frase “o ser tem estados inumeráveis e cada vez mais perigosos” (apud Silveira, 1989, p. 9) escrita por Artaud como um pequeno comentário à pintura do surrealista Victor Brauner, parecia ser a legenda das imagens que surgiam das pontas dos pincéis dos internos. A expressão *os inumeráveis estados do ser* passou então a ser de uso comum de Nise da Silveira e toda a sua equipe.

As palavras de Artaud atingiram Nise profundamente. Sua *Carta aos Médicos-chefes dos Manicômios*¹ soavam para ela como um zunir de chicote de aço na face de todos os psiquiatras (Silveira, 1989). Talvez hoje em dia fosse mais adequado dizer que tais palavras trazem repercussões às práticas de todos os técnicos de saúde mental e, ainda, de toda a sociedade, já que consideramos que o equívoco não se dá apenas pela ação, mas também pela omissão.

Ao escrever sobre o trabalho da Casa das Palmeiras² em seu livro *O Mundo das Imagens* (1992), podemos sentir as palavras de Artaud ecoando por trás dos dizeres de Nise, que afirma que “rótulos e diagnósticos, são, para nós, de significação menor, e não costumamos fazer esforço para estabelecê-los de acordo com classificações clássicas. Não pensamos em termos de doença, mas em função de indivíduos que tropeçam no caminho de volta à realidade cotidiana” (p. 21).

A Casa das Palmeiras é uma experiência inovadora na modalidade de assistência externa para egressos de estabelecimentos psiquiátricos. Tem seu trabalho baseado em atividades de livre expressão, dando grande ênfase nas relações interpessoais, e na atenção aos processos psíquicos fugidios vivenciados pelos clientes. O trabalho de Nise e de sua equipe na Casa das Palmeiras demonstra bem a posição de pioneira que ela assume no campo da psiquiatria brasileira, posição essa que é refletida na maneira como ela encara o louco e suas vivências. Buscando dar visibilidade social e voz à loucura, através de todo tipo de artifícios, seja por exposições das obras de internos em diversas partes do país e do mundo ou de passeios de clientes da Casa das Palmeiras por lugares públicos. Ao confrontar o paradigma da psiquiatria clássica, Nise se mostra uma precursora de alguns movimentos que viriam a surgir no Brasil, como a reforma psiquiátrica e o movimento anti-manicomial.

1 Disponível em: <http://www.redutoliterario.hpg.ig.com.br/poesia/antoninartaud6.htm>. Acesso em 3 maio 2009.

2 A Casa das Palmeiras é uma instituição sem fins lucrativos criada para funcionar “como espécie de ponte entre o hospital e a vida na sociedade” (Silveira, 1986, p. 9) para egressos de hospitais psiquiátricos. Foi fundada em 23 de dezembro de 1956 por Maria Stela Braga, psiquiatra, Belah Paes Leme, artista plástica, Ligia Loureiro, assistente social e Nise da Silveira, psiquiatra. (Silveira, 1986)

Antonin Artaud, escritor, ator, dramaturgo, poeta maldito e visionário francês, participou do movimento surrealista (posteriormente rompendo com este), atuou em inúmeros filmes³, entre eles *Napoleon* (1927) e *A Paixão de Joana D'Arc* (1928), além de ter escrito o roteiro de *A Concha e o Clérigo* (1928). Fundou o teatro Alfred Jarry (1927), e idealizou o *teatro da crueldade*, onde propunha uma mudança na forma de atuar, na estrutura do espetáculo e na relação do teatro com o público, buscando perturbar os repousos dos sentidos e levar a uma revolta virtual. Esta forma de teatro seria como uma espécie de peste que atingiria a todos, para trazer a revelação, a afirmação e fazer vazar todos os abscessos coletivamente (Artaud, 2006). Nas palavras de Artaud: “o teatro da crueldade foi criado para devolver ao teatro a noção de uma vida apaixonada e convulsa...” (Idem, p. 143).

Artaud vivenciou os horrores de ser reduzido a um louco sem voz, a um desatinado, ficou nove anos internado em diversos asilos para alienados indo por fim parar em Rodez, na França. Lá voltou a escrever, elaborando aos poucos uma rica obra pictográfica que mistura desenho e escrita. Entretanto, o tratamento a que era submetido o exasperava, sentia-se morrendo lentamente a cada sessão de eletrochoque e coma insulínico. Em 1945 escreve uma carta para Dr. Ferdière, psiquiatra e superintendente do hospital, implorando para que cessassem de aplicar-lhe tais tipos de tratamento. Eis um pequeno trecho da fatídica carta: “o eletrochoque me desespera, apaga minha memória, entorpece meu pensamento e meu coração, faz de mim um ausente que se sabe ausente, e se vê durante semanas em busca de seu ser, como um morto ao lado de um vivo, que não é mais ele, que exige sua volta e no qual ele não pode mais entrar. Na última série, fiquei durante os meses de agosto e setembro na impossibilidade absoluta de trabalhar, de pensar, e de me sentir ser...” (apud Silveira, 1992, p. 12). Após anos sofrendo tais tipos de tratamento, Artaud se tornou, em sua própria concepção, um trapo, incapaz de lembrar ou ter sentimentos. Sentia-se morto. A experiência de Artaud é um vívido exemplo de como os tratamentos denominados, por Nise da Silveira, de “agressivos” podem aniquilar a alteridade daqueles que foram relegados ao título de alienados.

Antonin Artaud pode ser visto como um dos principais defensores da alteridade daqueles que eram denominados loucos. Considerava impossível ter sua alteridade enquadrada em qualquer tipo de sistema ou norma. Nise, em seu texto sobre Artaud, afirma: “impossível rotular Artaud” (Silveira, 1989, p. 10). Tal impossibilidade provém da audácia de Artaud em desafiar os diagnósticos e rotulações proferidos pelos “homens da ciência”. Em sua obra, *Van Gogh: o suicida da Sociedade*⁴ (2003) coloca-se a pergunta: “o que é um autêntico alienado?”, para logo em seguida responder: “é um homem que preferiu tornar-se louco, no sentido em que isto é socialmente entendido, a conspurcar uma certa ideia de honra humana. Foi assim que a sociedade estrangulou em seus asilos, todos aqueles dos quais ela quis se livrar ou se proteger pôr ter se recusado em se tornar cúmplices dela em algumas grandes safadezas. Porquê um alienado é também um

3 O site <http://www.imdb.com/name/nm0037625/> (acesso: 3 maio 2009) disponibiliza uma lista completa dos filmes que Antonin Artaud escreveu e nos quais atuou.

4 A tradução feita por Ferreira Gullar para o título deste livro talvez não seja a mais adequada. Nise da Silveira em seu texto sobre Artaud (1989) propõe uma outra, que consideramos mais adequada para o ensaio de Artaud: *Van Gogh, o suicidado da sociedade*. Silveira, ao comentar a obra, aponta: “Segundo Artaud, Van Gogh não se suicidou – foi suicidado” (p. 22).

homem que a sociedade se negou a ouvir e quis impedi-lo de dizer insuportáveis verdades” (p. 32-33).

Tal citação demonstra bem que a obra de Artaud, assim como sua vida, pode ser considerada como um símbolo em prol da transformação de uma alteridade radical em uma valorização da singularidade deste outro. Para Artaud, os médicos estavam apenas preocupados em classificar as patologias e utilizar seus métodos repressores, ao invés de tentar compreender as vivências daqueles que eram encarcerados nos asilos. Por isto talvez estivesse falando de si próprio ao afirmar que Van Gogh, melhor do que qualquer outro psiquiatra do mundo definiu a sua “doença”. Assim, a “patologia” de Van Gogh poderia ser definida através de desenhos soberbos, feitos de uma explosão de cores que atingem, como um golpe poderoso e imprevisível, todas as formas da natureza e dos objetos. Da mesma maneira, a “etologia” da “doença” de Artaud poderia ser pesquisada na alma exposta em cartas e pictografias, que tentavam a todo custo acordar os homens, atingi-los para que se reencontrassem com eles mesmos e com o cosmos, salvando-os de sua própria auto-destrutividade (Artaud, 2006). Artaud sentia a necessidade de guiá-los ao mundo vivenciado por ele, em suas palavras: “eu desejaria fazer um Livro que perturbe os homens, que seja uma porta aberta e que os conduzam aonde eles jamais haveriam consentido de ir, uma porta simplesmente contígua à realidade” (apud Silveira, 1989, p. 11).

Artaud busca despertar o sentimento de *estranhamento*, de *espanto*, subvertendo as formas tradicionais do teatro e criando algo novo: o *teatro da crueldade*. Em *O teatro e seu duplo* (2006), Artaud afirma: “o longo hábito dos espetáculos de distração nos fez esquecer a ideia de um teatro grave que, abalando todas as nossas representações, insuffle-nos o magnetismo ardente das imagens e acabe por agir sobre nós a exemplo de uma terapia da alma cuja passagem não se deixará mais esquecer. Tudo o que age é uma crueldade. É a partir dessa ideia de ação levada ao extremo que o teatro deve se renovar” (p. 96). Assim pode ser resumido o *Teatro da Crueldade* de Artaud: “trata-se, portanto, para o teatro, de criar uma metafísica da palavra, do gesto, da expressão, com vistas a tirá-lo de sua estagnação psicológica e humana”. (p. 102).

Artaud se mostra um rebelde, um artista maldito, marginal, que compreendeu e vivenciou “os inumeráveis e cada vez mais perigosos estados do ser” (apud Silveira, 1989, p. 9), um homem que sabia que o *estranho* nada mais é do que, a multiplicidade que existe na unidade do homem, mas que este se recusa a ver e a refuga. Através da máscara de ator, marginal e louco, buscou aproximar o *estranho* da dita sociedade civilizada, tornando-se, ele mesmo, o *estranho*. Artaud, em seu texto sobre o *Heliogábalo*, demonstra bem esta ideia: “ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da anarquia e do esforço a ser feito para reduzir as coisas, reconduzindo-as à unidade. Quem tem o sentido da unidade tem o da multiplicidade das coisas, desta poeira de aspectos através dos quais é preciso passar para reduzi-los e destruí-los” (apud Silveira, 1989, p. 14).

Ao fazermos uma reflexão acerca da repercussão das palavras de Artaud em questões metodológicas ligadas ao campo dos cuidados em saúde mental, podemos pensar: como podemos construir um conhecimento a respeito das vivências subjetivas humanas a partir daquilo que surge como *estranho* para nós? O exercício

de *estranhamento*, proposto pelo teatro de Artaud é o ponto de partida fundamental para que qualquer forma de crítica da realidade seja possível. Quando estranhamos o mundo, quando olhamos para o cotidiano com um olhar enviesado, passamos a estranhar aquilo que é tomado como banal, familiar, óbvio, imutável. O estranhamento, que pode tomar formas de espanto, assombro, náusea, angústia e desespero, é o ponto de partida para qualquer forma de crítica, questionamento e para a criação do novo. Promove o deslocamento de nosso lugar habitual e nos permite vislumbrar outras possibilidades, que não aquelas “dadas”, nos permite sonhar, criar “mundos”, servindo como um caminho para enfrentar a lógica perigosa que nos leva a acreditar que o mundo está pronto e que não há nada que podemos fazer para mudá-lo.

Em sua obra *Sociologia da arte* (1970), Jean Duvignaud ressalta o caráter contestatário da arte, afirmando: “na realidade, a experiência artística de criação de formas é, de cada vez, um *recomeçar do jogo* que se apropria, sem dúvida, dos elementos que constituem a *paisagem humana* que o artista habita (mesmo que essa paisagem seja mental ou anedótica), mas que sugira um novo arranjo, inédito, e propõe uma redistribuição do sistema constituído. A arte só raramente é a representação de uma qualquer ordem. Pelo contrário, é, habitualmente, a sua permanente e ansiosa contestação” (p. 31). É interessante notar que Duvignaud concebe a arte como uma espécie de “jogo” entre o artista e a “paisagem humana” que habita. Esta relação dinâmica entre o artista e o meio social possibilita a criação do novo, a *transformação* das formas produzidas no jogo social.

Propomos aqui pensar a arte enquanto prática social capaz de nos fornecer um conhecimento acerca dos modos de subjetivação presentes na sociedade. Neste sentido, Antonio Candido (2000) afirma que “a arte é social” em dois sentidos: depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais (p. 20-21). É interessante notar, nas palavras de Antonio Candido, a valorização da dinâmica entre a arte e sociedade: o social age na arte e a arte age no social. Assim, o autor propõe que a “própria natureza da obra” é ser social. Antonio Candido enfatiza a relação intrínseca entre arte e sociedade a tal ponto que chega a afirmar que a arte só está acabada no momento em que repercute e atua (p. 21).

A partir disso, vale retomar a proposta de Antonin Artaud (2006): “a questão do teatro deve despertar a atenção geral, ficando subentendido que o teatro, por seu lado físico, e por exigir a *expressão no espaço*, de fato a única real, permite que os meios mágicos da arte e da palavra se exerçam organicamente e em sua totalidade como exorcismos renovados. De tudo isso conclui-se que não serão devolvidos ao teatro seus poderes específicos de ação antes de lhe ser devolvida sua linguagem” (p. 101). É possível observar o quanto a produção de Antonin Artaud pode ser situada dentro de um *jogo* do artista com sua época, com os sistemas normatizadores que se encontravam em ação tanto na psiquiatria quanto na arte. Assim, tornando-se conhecido como um artista marginal, a obra de Artaud tornou possível colocar em questão a ordem psiquiátrica, social e artística ao criar uma forma de arte provocadora e subversiva.

Conclusão

A partir do caminho aqui percorrido, ressaltamos o debate acerca da alteridade do denominado “louco” ou “doente mental”, analisando algumas das valiosas experiências que possibilitaram o início de um processo de mudança no campo da saúde mental, como o trabalho de Nise da Silveira e as vivências relatadas por Antonin Artaud.

Ao acompanharmos o processo histórico que levou a construção de uma determinada concepção a respeito das vivências de pessoas que têm seus laços sociais marcados por grande sofrimento, propomos pensar a experiência de Antonin Artaud como exemplar em mostrar as possibilidades de abertura de sentido trazidas pela arte. Nise da Silveira utiliza as experiências de Artaud para mostrar que as vivências do “louco” não podem ser reduzidas a diagnósticos, mas sim que devem ser compreendidas como *modos* ou *estados* de ser. A partir disso, devemos possibilitar o sujeito a encontrar canais de expressão para suas vivências, sendo a arte, nesse momento, uma importante ferramenta terapêutica.

Nise da Silveira e Antonin Artaud deixaram a marca da resistência. Enquanto o saber médico da época tentava impor uma determinada racionalidade normatizadora, Nise ousou criar novas formas de tratamento. Já Artaud, ousou construir sentidos para suas vivências e subverter a ordem imposta pela arte e sociedade através de textos, desenhos e peças de teatro. O trabalho de Nise e a obra de Artaud nos abrem, assim, para uma nova concepção: a de que os *estados de ser* podem ser *inumeráveis*, o que nos desloca de uma entidade chamada “doença mental” para nos fazer conceber uma diversidade *de modos de ser e estar no mundo*.

Por fim, esperamos que este trabalho possa servir para ampliar as possibilidades de reflexão. Para isso, deixamos ao leitor uma questão levantada por Félix Guatarri (1990): “... as melhores cartografias da psique, ou se quisermos, as melhores psicanálises não foram elas à maneira de Goethe, Proust, Joyce, Artaud e Becket, mais do que de Freud, Jung, Lacan?” (p. 18).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARANTE, Paulo. **O Homem e a Serpente: Outras Histórias para a Loucura e a Psiquiatria**. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 1996.
- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Van Gogh: o suicida da sociedade**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- _____. **Carta aos Médicos-chefes dos Manicômios** Disponível em: <http://www.redutoliterario.hpg.ig.com.br/poesia/antoninartaud6.htm>. Acesso em: 3 maio 2009.

BEZERRA, Jr. Benilton. **A paixão da linguagem. Processos de subjetivação contemporâneos: uma leitura de Clarice Lispector** [tese de doutorado]. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social da Uerj, 1996.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

DUVIGNAUD, Jean. **Sociologia da arte**. Rio de Janeiro/São Paulo: Companhia Editora Forense, 1970.

EWALD, A. P. **A vida da crônica e a crônica da vida. Crônicas folhetinescas e psicologia social fenomenológica**. Revista Rio de Janeiro, UERJ, 2008.

FERREIRA, A. Pacelli. **O caso clínico: unidade de análise da clínica psiquiátrica e da reforma**. Relatório Final, Pós-doutorado em Psicologia, Laboratório de Psicopatologia Fundamental PUC-SP, 2005.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **Matrizes do Pensamento Psicológico**. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. **Microfísica do Poder**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. São Paulo: Papirus, 1990.

LEVINÁS, Emanuel. **Entre Nós: Ensaio Sobre a Alteridade** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MELO, Walter. **Ninguém vai Sozinho ao Paraíso: o percurso de Nise da Silveira na psiquiatria do Brasil**. Tese, Pós-graduação em Psicologia Social, IP/UERJ, 2005.

OSTROWER, Fayga. **Criatividade e processos de criação**. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SERPA JR. Octavio Domont. **Psiquiatria e neurociências: como redescobrir o cérebro sem eclipsar o sujeito**. Latinoam. Psicopat. Fund. VII, no. 2, 2004.

SILVEIRA, Nise da. **O mundo das Imagens**. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

_____. **Imagens do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Ed. Alhambra, 1981.

_____. **Um homem em busca do seu mito**. In: Artaud: a nostalgia do mais. Marco Lucchesi (Org.). Rio de Janeiro: Ed. Numen, 1989.

_____. **Casa das Palmeiras**. Rio de Janeiro: Ed. Alhambra, 1986.

AFRO-BRASILEIROS E QUALIDADE DA EDUCAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES E POSSIBILIDADES.

AHYAS SISS

Coordenador e pesquisador do LEAFRO – Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros (NEABI UFRRJ).
Coordenador substituto do PPGEduc – Mestrado em Educação da UFRRJ.

ARTIGO

Introdução

Os resultados de cuidadosas pesquisas desenvolvidas na área de relações raciais por pesquisadores, como por exemplo, Munanga (1996); Carvalho (1995); Andrews (1992); Hasenbalg & Silva (1992) Moura (1983); e Souza (2003), quando aplicados ao binômio raça/etnia e educação, permitem identificar a educação como um dos principais e mais poderosos mecanismos de estratificação social exercendo papel fundamental nos processos de mobilidade vertical ascendente. Tais pesquisas apontam na direção do lugar histórico e fundamental ocupado pela educação nos processos de construção e de implementação de cidadania plena dos diferentes grupos raciais ou étnicos brasileiros. Em períodos anteriores e ainda hoje, a ela tem sido atribuídos lugares de relevância quando a questão educacional se vincula aos processos de conquista, promoção e manutenção de emprego, bem como de diferenciação de renda e de implementação de cidadania plena.

Já não se constitui como novidade a inadequação do emprego da variável raça, tomada no seu sentido biológico, como mecanismo explicativo da diversidade humana. Ela deve ser percebida aqui, como um dos mecanismos de estratificação social que opera fundamentado na percepção da diversidade fenotípica, como, por exemplo, cor da pele, textura de cabelo e outros sinais diacríticos. Ela se reveste de fundamental importância na medida em que opera enquanto determinante de distinção social, ou seja, da alocação dos indivíduos na estrutura social. As desigualdades sociais e étnico/raciais podem ser então percebidas como históricas e socialmente produzidas, constituindo-se como o resultado de relações de poder assimétricas, social e politicamente construídas.

Nessa perspectiva, raça aqui se distancia de qualquer filiação a determinismos biológicos, ao mesmo tempo em que rompe com reducionismos simplistas de classe, os quais concebem a raça como um mero epifenômeno de classe, na vã expectativa de que a categoria classe social seja explicativa de todos os fenômenos sociais que ocorrem sob o sol.

Etnia, por sua vez, é empregada em seu sentido mais amplo, permitindo identificar aqueles diferentes

grupos sociais que se singularizam por possuírem tradições, cultura, língua e signos comuns, que a tornam manifesta. A presença dessas características possibilita, aos membros de um grupo étnico, a construção de subjetividades diferenciadas, permitindo-lhes identificar-se a si próprios e, em um movimento inverso, a serem também identificados pelos membros de outros grupos sociais como singulares nesses aspectos. Nessa perspectiva, a existência, ou não, de uma comunidade de sangue, não é fator determinante.

Em que pese o não desconhecimento do fundamental e importante papel que a educação desempenha em todas as sociedades, sejam elas racialmente estratificadas, ou não, paradoxalmente, a existência de uma efetiva política educacional, pública e estatal, no Brasil, data de pouco mais de meio século. Até então e sob o pulso escravocrata e oligarca rural, *“o Brasil reservou a aprendizagem letrada para a classe dirigente, tanto que até na década de 20 apenas 25% da população brasileira era alfabetizada”* (Linhares, 1995, p. 09). Constata-se, pois, sem qualquer dificuldade, que uma imensa maioria da população nacional estava excluída do processo educacional.

Quanto aos afro-brasileiros, ou seja, os descendentes de africanos nascidos no Brasil, portanto filhos da diáspora africana, sua exclusão do processo educacional escolarizado é histórica. Durante a vigência do regime escravocrata, poucos foram aqueles que defenderam a ideia de se fornecer uma instrução escolarizada, ainda que primária, aos escravizados, aos libertos e aos ingênuos.

Hoje, no início do século XXI, se a exclusão dos afro-brasileiros do nosso sistema educacional não é legalmente expressa, ela se atualiza através da inserção subordinada e precarizada dos membros desse grupo étnico/racial ao sistema de ensino, o que equivale a mantê-los subalternizados frente a outros grupos étnicos/raciais. Tal fato não é de difícil comprovação como o demonstram os resultados de diversas pesquisas realizadas nesse sentido, por agências governamentais e fartamente noticiadas pela imprensa. Os perfis dos alunos submetidos, tanto ao Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), quanto ao Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE) evidenciam essa afirmativa.

Pesquisas acadêmicas de vulto, tanto qualitativas, como quantitativas, realizadas nas áreas da educação e das diversidades racial e cultural, têm contribuído enormemente para evidenciar que há uma brutal desigualdade no que diz respeito às realizações educacionais dos afro-brasileiros, quando comparados a aquelas do grupo racial branco, tanto na esfera da educação básica, quanto na da educação superior.

Dos Arquivos dos Sonhos Negros

A questão da diversidade étnico/cultural e suas relações com a Educação não é um fato recente, como a princípio possa parecer. É bem verdade que, se a partir da última década do século passado e até agora ela

vem ganhando visibilidade crescente, é também falso afirmar-se que essa é uma questão emergente, posto que ela está colocada há mais de um século. Na metade da segunda década do século passado, por exemplo, ao analisar a diferença entre a posição sócioeconômica ocupada pelos afro-americanos e pelos afro-brasileiros, em seus respectivos países, no período imediatamente pós-abolição, a educação escolar aparece como fator explicativo do sucesso alcançado por aquele grupo racial frente ao grupo branco no contexto da sociedade norte-americana. Os membros do movimento social negro do início do século passado consideram a lacuna deixada em sua formação pela educação escolarizada, como fator explicativo por estarem eles alocados nas mais baixas posições da sociedade estamental brasileira.

Na Velha República, a demanda pela educação escolarizada, por parte do segmento populacional afro-brasileiro irá tornar-se mais acentuada, cumprindo papel estratégico nos projetos de integração e de ascensão social desse grupo racial. Entretanto, não escapava aos afro-brasileiros de então, as relações que se estabeleciam entre diversidade racial e educação naquela época, as quais eram identificadas como a principal causa da evasão escolar da criança afro-brasileira.

Nunca é demais lembrar que na mesma década de 30, do século passado, foi criada, no Brasil, a Faculdade Nacional de Filosofia, sendo posteriormente denominada, Universidade do Brasil. Outra instituição de ensino superior criada, também nos anos trinta, foi a Universidade de São Paulo. Ambas as instituições estavam voltadas para a formação de uma elite intelectual no país. O Brasil consolidava assim, nesse período histórico, um sistema educacional bipolar e excludente:

“(...) nas primeiras décadas do período republicano, a educação escolar se organizava em função de dois pólos opostos que definiam dois mundos escolares: de um lado, o ensino superior destinado à formação das elites, em função do qual existia o ensino secundário e, em função deste, um tipo especial de ensino primário; de outro lado, o ensino profissional ministrado nas escolas agrícolas e nas escolas de aprendizes-artífices, destinado à formação da força de trabalho a partir de crianças órfãs, abandonadas ou simplesmente miseráveis. A maior parte da população permanecia, entretanto, sem acesso à escolas de qualquer tipo. Isto porque não tiveram sucesso as propostas dos abolicionistas ilustrados, que pretendiam garantir a disciplina da força de trabalho formalmente libertada da escravidão, em 1888, por uma ampla e sistemática escolarização, aplicando uma espécie de pedagogias preventivas lutas sociais que se davam na Europa” (CUNHA, 2001, pp. 31/2).

O acesso e a permanência dos afro-brasileiros no sistema educacional brasileiro, em qualquer dos seus níveis, nunca se deu de forma tranquila, e sua exclusão do ensino superior é notória. A constatação dessa exclusão na década de quarenta do século passado levou Abdias do Nascimento, um dos fundadores do Teatro Experimental do Negro (TEN) a demandar fortemente, junto aos Estados brasileiros, o direito ao ensino universal e gratuito e a “admissão subvencionada de estudantes negros nas instituições de ensino (...) universitário”. Nesse sentido, porém, nenhuma iniciativa foi tomada pelo Estado naquela época. Afinal como bem o demonstram os fatos, as universidades brasileiras sempre conviveram tranquilamente com os elevados índices de desigualdades raciais, principalmente quanto às desigualdades de acesso e de permanência dos afro-brasileiros ao ensino superior. Esse é um dos males de origem da nossa academia, pois:

“Apesar da universidade pública brasileira ser um dos poucos redutos de exercício do pensamento crítico em nosso país, se a observarmos a partir da perspectiva da justiça racial impressiona a indiferença e o desconhecimento do mundo acadêmico a respeito da exclusão racial com que, desde a sua origem, convive. Desde a formação das primeiras instituições de ensino superior no século dezanove, não houve jamais um projeto, nenhuma discussão sobre a composição da elite que se diplomaria nas Faculdades de Direito, Medicina, Filosofia, Farmácia e Engenharia existentes naquela época. A atual composição racial da nossa comunidade universitária é um reflexo apto da história do Brasil após a abolição. (...) Quando, no início dos anos 30, foi criada a Faculdade Nacional de Filosofia (...), a questão racial não foi discutida e confirmou-se, pela ausência de questionamento, de que estaria destinada a educar a mesma elite branca que a criou, contribuindo assim para sua reprodução enquanto grupo.” (CARVALHO, 2006, pp. 19/20).

Não obstante essa convivência tranquila das universidades públicas brasileiras com os elevados índices de desigualdades sociais e raciais, os afro-brasileiros sempre demandaram a educação superior. Na ausência de uma política pública de inclusão racial ou étnica elaborada e implementada pelo Estado, os afro-brasileiros se organizavam para acessar a universidade que deveria ser pública, gratuita e de qualidade. Aliás, eles sempre foram grandes organizadores, seja de irmandades, comunidades de terreiro, partidos políticos, movimentos sociais, como, o negro e o operário; sempre criando redes de apoio o que, para muitos pesquisadores era invisível e, para outros, ainda o é.

O regime político autoritário implantado no Brasil pós-1964 procurou reconfigurar nosso país, de características fortemente estamentais, em, ou sobre bases efetivamente burguesas, viabilizadas por um significativo crescimento industrial e econômico. A elite política dirigente do Estado brasileiro, nessa época, viu-se na contingência de ampliar as redes de ensino oficial e privada como pré-condição de se elevar os níveis de escolaridade e de qualificação da mão de obra nacional com vistas ao preenchimento das novas posições surgidas no mercado de trabalho. Nessa época, as faculdades particulares cresceram a taxas de 300% ao ano. Grande parte dos afro-brasileiros, aproveitando-se dessa ampliação das redes de ensino, buscou elevar seu capital educacional acessando o ensino superior através da rede privada. Entretanto, como nos alerta Guimarães (2003), os diplomas obtidos nesses estabelecimentos eram, na maioria das vezes, desvalorizados no mercado de trabalho.

Nas décadas finais do século passado, surgiram novas iniciativas de acesso com acentuado caráter racial ou étnico, mas não racialmente exclusivas. Entretanto, os afro-brasileiros delas têm se valido frequentemente. Talvez a mais conhecida dessas iniciativas, tanto por sua abrangência nos vários estados brasileiros, quanto por sua durabilidade – posto que existe desde os anos finais do século passado - seja o surgimento dos cursos PVNC – Pré-Vestibular Para Negros e Carentes. Esteves (1997), afirma que essa iniciativa surgiu no estado da Bahia, como resultado de reflexões de setores do Movimento Negro nacional. O PVNC contava “com o apoio financeiro da cooperativa *Steve Biko*”, e era entendido como estratégia ou “instrumento de conscientização, articulação e apoio à juventude negra da periferia de Salvador”.

No Rio de Janeiro, e ainda segundo esse autor, o PVNC foi gestado lentamente nos encontros da chamada “Pastoral do Negro”, da Igreja Católica, no município de São João de Meriti, tendo em Frei David, um dos principais gestores e animadores dessa iniciativa. O curso começou a funcionar em meados do ano de 1993, sob a responsabilidade de jovens e membros da “comunidade” local e da Pastoral de Negros.

Atualmente esse curso existe em grande parte da Baixada Fluminense, diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro e alguns municípios do estado, como, Petrópolis, Itaguaí, Mangaratiba, Niterói; sendo presente, também, em diversas cidades de outros estados brasileiros.

O PVNC tem, entre sua clientela, alunos afro-brasileiros e também brancos pobres que contribuem com 5% do salário mínimo, verba essa que é empregada na aquisição de materiais didáticos diversos, bem como em despesas do curso. Ainda no Rio de Janeiro, algumas universidades como a Pontifícia Universidade Católica - PUC-RJ –, a Estácio de Sá, a UCP – Universidade Católica de Petrópolis, e a Faculdade de Enfermagem Luiza Marilac, dentre outras Instituições de Ensino Superior da rede privada, têm oferecido bolsas de estudos para os alunos oriundos do PVNC aprovados nos exames de vestibular. Algumas dessas bolsas são integrais, já outras são apenas parciais, variando entre 20% a 80% do preço total das mensalidades. Ainda segundo Esteves, muitos dos alunos aprovados nos exames vestibulares, vêm fundando novos núcleos de PVNC em seus bairros de origem. A EDUCAFRO, liderada por Frei David, atuando no estado de São Paulo, é outro mecanismo importantíssimo de acesso dos afro-brasileiros ao ensino superior e possui grande visibilidade.

É possível perceber-se que, contemporaneamente, vêm sendo implementadas modificações nas relações entre a sociedade civil e o Estado brasileiro. Para essas modificações contribuíram as pressões exercidas por movimentos sociais que, como o Movimento Negro nacional, o Movimento de Mulheres, o novo Movimento Sindical e outros, ou reemergiram ou potencializaram suas atuações, no cenário político nacional nos últimos anos do regime autoritário pós-1964. Esses movimentos vêm pressionando o Estado no sentido de implementar políticas públicas que atendam às demandas e os interesses específicos de segmentos sociais diferenciados, no intuito de eliminar os elevados índices de desigualdades raciais e sociais em todas as esferas da sociedade.

Muito embora a dinâmica do racismo e da exclusão dos afro-brasileiros do ensino superior público tenha se modificado em relação àquelas existentes até meados dos anos noventa do século passado e, principalmente após a Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância ocorrida na África do Sul, em Durban, no ano de 2001, essa exclusão, ou a inserção precarizada dos afro-brasileiros no ensino superior ainda é um fato entre nós. Contra essa situação vêm se posicionando muitos intelectuais, afro-brasileiros ou não, dentro e fora da academia, como também o Movimento Negro nacional e os NEABIs (Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas) que, junto a outras forças sociais progressistas vêm tentando modificar essa situação.

A implementação da educação brasileira em uma perspectiva étnico/racialmente diversificada, que atenda os interesses de sujeitos sociais concretos constitui-se como um dos principais objetivos dos NEABIs, que atuam nos âmbitos do ensino, da pesquisa e da extensão, produzindo e divulgando conhecimentos localizados na confluência das áreas das desigualdades e diversidades étnico/raciais e da educação brasileira, favorecendo o ensino da cultura afro-brasileira, africana e indígena. Ao implementarem parcerias com diferentes órgãos dos governos federal, estadual e municipal, eles ampliam e consolidam sua intervenção na

área da educação e em todos os seus níveis, bem como nos processos de formação de professores, nos seus aspectos inicial e continuado. Ao produzirem e divulgarem diferentes materiais didáticos e de intervenção etnicamente enviesados no campo educacional os NEABIs operam uma das mais significativas tentativas de se redefinir o papel que a escola historicamente desempenha entre nós.

As “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” instituídas em junho de 2004 rezam que:

Art. 1º A presente resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a serem observadas pelas instituições de ensino, que atuam nos níveis e modalidades da Educação Brasileira e, em especial, por Instituições que desenvolvam programas de formação inicial e continuada de professores (BRASIL, 2004, p.31).

Por sua vez, a Lei 11645/08, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, por sua vez, confere ênfase à educação indígena, rezando que:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, 2008, p.11).

Outro dos fundamentais objetivos da rede nacional dos NEABIs é o favorecimento do ensino da cultura afro-brasileira, africana e indígena; além de produzirem, incentivarem e acompanharem as políticas de ação afirmativa, por acaso, já desenvolvidas no âmbito das universidades brasileiras. Os NEABIs desempenham um papel significativo e fundamental na implementação dessa Lei. É nessa perspectiva que se inserem, tanto o Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros – LEAFRO (NEAB/UFRRJ), a sua produção de conhecimento viabilizada pelas pesquisas desenvolvidas por seus pesquisadores; e os seus cursos de Pós-Graduação Lato-Sensu “Diversidade Étnica E Educação Brasileira” e de extensão “Afro-Brasileiros, Desigualdades Étnico/Raciais e Educação no Brasil”. Sua principal proposta está voltada para oferecer subsídios e orientação às ações educativas de intervenção pedagógica expressas pelas “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais” e direcionadas para a implementação da Lei 11.645/08.

O LEAFRO acredita que essas Diretrizes, tanto quanto a Lei 11. 645/08 constituem-se como uma resposta do Estado, ainda que tardia, a demandas antigas do segmento racial/étnico afro-brasileiro, na esfera educacional. Entendendo que a formação de professores, em uma perspectiva etnicamente diversificada não se constitui como interesse de todos os grupos sociais, mas apenas, daqueles que se reconhecem como

alocados em posição de subalternidade e que desejam romper com essa situação o LEAFRO, ator sócio-histórico, demanda fortemente e de dentro da universidade, o cumprimento da Lei 11.645 e das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais” junto às diferentes instâncias das acadêmicas, buscando adequar os currículos dos cursos de licenciaturas à referida lei intervindo, dessa forma, nos processos de formação de professores nos seus aspectos inicial e continuada, bem como nas modalidades presencial e à distância.

O Laboratório de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro iniciou suas atividades no primeiro semestre de 2006. Coordenado pelo Prof. Dr. Ahyas Siss desde a sua fundação, sua institucionalização e consolidação no âmbito do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação Contextos Contemporâneos e Demandas Populares da UFRRJ garantiram a continuidade do desenvolvimento de pesquisas voltadas para a produção e divulgação de conhecimentos acadêmicos e de intervenção, no processo de formação de professores da Baixada Fluminense em uma perspectiva culturalmente diversificada, tanto no seu aspecto inicial, quanto continuada, nas modalidades presencial e à distância. Enquanto integrante da rede nacional de NEABs existente e atuante na maioria das universidades públicas brasileiras, o LEAFRO tem, como objetivos, produzir, incentivar e acompanhar as políticas de ação afirmativa nas instituições no âmbito da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, além de possibilitar o ensino da cultura afro-brasileira, africana e indígena, atuando nos âmbitos do ensino, da pesquisa e da extensão, produzindo e divulgando conhecimentos localizados na confluência das áreas das desigualdades e diversidades étnico/raciais e da educação.

A criação do LEAFRO se justificou pela necessidade de se produzir, incentivar e apoiar a produção e a difusão de conhecimentos novos nas áreas dos estudos afro-brasileiros e da educação em consonância com o que é preconizado pela Lei 10639/03, intervindo no processo de formação de professores. A relevância desse laboratório se prende ao fato da formação de professores em perspectiva multicultural se constituir como um dos principais desafios contemporâneos colocados para os diferentes cursos de licenciaturas e de especialização, seja na modalidade presencial ou à distância, cuja solução é fortemente demandada pela educação brasileira; bem como por professores dos municípios que formam a chamada Baixada Fluminense, de acordo com levantamento preliminarmente realizado. O LEAFRO vem acompanhando as políticas de ação afirmativa etnicamente definidas por acaso já desenvolvidas, ou em desenvolvimento no âmbito da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, além de participar ativamente das discussões internas sobre as necessidade e possibilidade de se implementar na UFRRJ uma política de cotas étnico/raciais voltada para os afro-brasileiros, como forma de democratização do acesso desse segmento étnico/racial aos cursos dessa universidade. O LEAFRO também busca favorecer o ensino da cultura afro-brasileira e africana, atuando nos âmbitos do ensino, da pesquisa e da extensão, produzindo e divulgando conhecimentos localizados na confluência das áreas das desigualdades e diversidades étnico/raciais e da educação.

Ao longo de sua existência, esse laboratório vem se consolidando como um centro de excelência de elaboração de estudos e de pesquisas sobre as relações étnico-raciais e de implementação de políticas públicas em educação, bem como na formação de professores na Baixada Fluminense, implementando parcerias com diferentes órgãos dos governos federal, estadual e municipal, além de ampliar um ambiente,

propício a pesquisas, voltado para os estudos das desigualdades étnico/raciais na UFRRJ que permitam intervir na formação continuada de professores de toda a Baixada Fluminense, ajudando-os a superar as dificuldades por eles encontradas em suas práticas pedagógicas e a promover um “saber com sabor”.

A promoção pelo LEAFRO, de conferências, jornadas, palestras e seminários, bem como sua participação em eventos de natureza científica similar envolvendo o binômio educação e diversidades, constitui-se como momento privilegiado de divulgação de conhecimentos. A recente realização do I Fórum Consciência Negra da UFRRJ “Diáspora Africana & Cultura Brasileira”, no mês de novembro de 2008, no auditório Paulo Freire, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS), dessa universidade, constitui-se como momento paradigmático da atuação desse Laboratório. Congregando em um mesmo espaço, intelectuais afro-brasileiros, ou não, bem como docentes e discentes de diferentes segmentos da educação, provenientes de diferentes regiões brasileiras; o encontro propiciou a divulgação e a discussão, em fórum especializado, do resultado de pesquisas e de vários temas ligados à diferentes áreas da ciência, citando por exemplo, Antropologia, Diversidades, Educação, História, Psicologia, Sociologia, bem como aqueles que dizem respeito às religiosidades.

Na abertura do evento os professores Jolene do Nascimento, Nilton Souza da Silva e Paulo Cosme de Oliveira saudaram os presentes e discorreram sobre a importância daquele momento para a toda a sociedade. Os objetivos do Fórum foram explicitados e debatidos. A discussão sobre as relações estabelecidas entre Diáspora Africana e Cultura Brasileira, foi embasada a partir da exibição do documentário “A Cor da Cultura”, sendo um momento de intensa participação dos presentes que, com suas observações, enriqueceram o debate. Percebemos também que uma parcela significativa dos discentes de origem africana, que estudam na UFRRJ, teve considerações riquíssimas sobre a percepção que boa parte da comunidade acadêmica possui do continente africano. Mediada pela professora Jolene do Nascimento, a mesa intitulada “Olhares dos Países Africanos na UFRuralRJ” lançou um olhar lúcido sobre as representações que se tem da África e das populações africanas. Encerrando as atividades na parte da manhã, a Mesa “As Perspectivas do Intercâmbio Brasil-África”, mediada pelo professor Cleber Barbosa (UFRRJ) e integrada pelo Procurador Federal Otácio Bispo de Andrade (UFRRJ) e pelos professores/pesquisadores Amauri Mendes Pereira (ABPN-UEZO) e Rosemary Frota Morenz, Coordenadora do Programa Estudante-Convênio da UFRRJ discorreram sobre as possibilidades, limites, tensões e realizações que impactam o intercâmbio entre o Brasil e aquele continente.

Abrindo as atividades do Fórum na parte da tarde, a Mesa “Cultura Brasileira e Ações Afirmativas” reuniu os professores/pesquisadores Ahyas Siss (LEAFRO – UFRRJ) e Denis Giovani Monteiro (UFRRJ). Sob a mediação do professor Paulo Cosme (UFRRJ), os componentes dessa Mesa discorreram sobre as Ações Afirmativas e de Cotas etnicamente enviesadas e que estão em curso em diversas universidades públicas brasileiras. Os debates sobre o tema foram amplos e férteis. Foram discutidas e caracterizadas as relações e interseções que se estabelecem entre as categorias raça/etnia e classe social, bem como a possível relação de autonomia que alguma dessas categorias possa estabelecer sobre a outra. As principais tensões, divergências e convergências que sustentam os debates que se estabelecem em espaços sociais diversificados sobre essas políticas foram caracterizadas e analisadas pelos membros da Mesa, concedendo-se destaque às que ocorrem no meio acadêmico.

A Mesa seguinte, intitulada “Há uma Teologia Afro-Brasileira?” foi integrada pelos pesquisadores

teólogos Guanair da Silva Santos (Padre MSC) e Tione Eckhardt Vieira de Carvalho (professor e Coordenador do Seminário Teológico Batista Carioca). A Coordenação da Mesa coube ao professor e pesquisador Nilton Sousa da Silva (LEAFRO – UFRRJ). Tema polifônico, em relação ao qual não há consenso, as concepções de cultura geral, de cultura afro-brasileira, de religião, de magia, de representação social e de construção de subjetividades individual e coletiva estiveram no centro do debate, enriquecido pelas contribuições oferecidas ao tema pelos presentes. Após uma belíssima confraternização entre os participantes, o I Fórum Consciência Negra da UFRRJ encerrou suas atividades. É importante que se registre a importância política deste evento porque ele reuniu, num mesmo fórum, preocupações, desejos, iniciativas e interesses acadêmicos, do Movimento Negro, curiosidade científica, ou apenas de se coletar dados para alimentar estudos que se desenvolvem em espaços educativos diversificados. Espera-se que esse Fórum se consolide, ao longo do tempo, como um *locus* específico de discussão das relações étnico/raciais brasileiras e educação, na UFRRJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, George Reid. *Ação Afirmativa: Um Modelo Para o Brasil?* In: Multiculturalismo E Racismo: Uma Comparação Brasil – Estados Unidos. Jessé Souza (org), Brasília, Paralelo 15 editores, 1997. pp 137-144
- BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: CNE, 10 de março de 2004. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (Relatora)
- BRASIL. Distrito Federal. Senado Federal, Centro Gráfico, 2008.
- CARVALHO, José Jorge de. *INCLUSÃO ÉTNICA E RACIAL NO BRASIL: a questão das cotas no ensino superior*. attar Editorial, São Paulo, 2006.
- CARVALHO, José Murilo de. *Desenvolvimiento de La Ciudadanía en Brasil*. México. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CUNHA, Luiz Antônio. *Educação, Estado e Democracia no Brasil*. São Paulo, Cortez,/EDUFF/FLACSO, 2001.
- ESTEVES, José Carlos Rodrigues. *Pré-Vestibulares Para Negros e Carentes: Projeto de Educação Alternativo ou Excludente?* Monografia apresentada ao Curso de Pós-Graduação Lato-Sensu “Raça, Etnias e Educação no Brasil”, PNESB – Universidade Federal Fluminense, 1997, mimeo.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. *Acesso de Negros às Universidades Públicas*. In: Cadernos de Pesquisa. FCC, São Paulo, 2003, pp. 247-268.
- HASENBALG, Carlos A. & Silva, N. do Valle. *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, RIO FUNDO EDITORA, 1992.
- LINHARES, Célia F.S. *Peace and Social Justice – the emergent schools as un space for teacher education*. Comunicação apresentada ao XI World Congress of Comparative Education. 1995 - Mimeo
- MARSHALL, T. S. *Class, Citizenship and Social Development*. New York, Doubleday, 1965.
- MOURA, Clóvis. *Organizações Negras*. São Paulo: O povo em movimento. Petrópolis/São Paulo, Vozes, CEBRAP, 1980.
- _____. *Brasil: as raízes do protesto negro*. Editora Global, São Paulo, 1983.
- MUNANGA, Kabengele. *O anti-racismo no Brasil*. In: Estratégias e Políticas de Combate À Discriminação Racial. Munanga (org.) São Paulo, Edusp, 1996.

SISS, Ahyas. Democracia Racial, Culturalismo e Conflito no Imaginário dos Não-Brancos. IUPERJ (Dissertação de mestrado). 1994. mimeo.

_____. *A Educação e os Afro-brasileiros: algumas considerações*. In: Educação e Cultura, pensando em cidadania. Gonçalves, M. A R. (org). Editora Quartet, Rio de Janeiro, 1999.

_____. Afro-brasileiros, Cotas e Ação Afirmativa: razões históricas. Rio de Janeiro, Quartet, 2003.

_____. (org). Diversidade Étnico/Racial e Educação Superior Brasileira: experiências de intervenção. Rio de Janeiro, Quartet/EDUR, 2008.

SLENES, Robert W. Escravidão e Família: Padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava In: Estudos Econômicos, 1983, nº 13, pp. 17-149

SOUZA, Cláudia Novaes de. Movimentos Sociais no Brasil Contemporâneo. São Paulo, Cortez, 2000.

SOUZA, Maria Elena V. Culturas, Realidades e Preconceito Racial no Cotidiano Escolar. UNICAMP. (tese de doutorado). Campinas, 2003. mimeo.

SOCIOLOGIA AMBIENTAL: UMA ECOLOGIA CRÍTICA OU UMA CRÍTICA À ECOLOGIA?

LEANDRO DE MARTINO MOTA

Doutorando em Saúde Pública (FIOCRUZ), Mestre em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (UFRRJ) e Sociólogo (UERJ).

Endereço eletrônico: leandromartino@oi.com.br e leandro.mota@ensp.fiocruz.br

RESUMO

Este artigo discute, a partir de uma revisão de autores marxistas, a interseção que há entre um pensamento sociológico crítico e as questões ambientais da modernidade, apontando para a emergência de uma sociologia ambiental. Por outro lado, questiona a vulgata positivista que faz a separação de conhecimentos, impedindo a constituição de uma ciência da complexidade.

ARTIGO

Introdução

“Em relação ao que foi outrora, nossa terra transformou-se num esqueleto de um corpo descarnado pela doença. As partes gordas e macias desapareceram e tudo que resta é a carcaça nua.” (Platão, *Critias*, III, Apud Dorst, J. *Antes que a natureza morra: a destruição das terras pelo homem*, 1973).

“Do ponto de vista de uma formação econômica superior da sociedade, a propriedade privada do globo terrestre, por parte de alguns indivíduos, parecerá tão absurda como a propriedade privada de um homem por um outro homem. Mesmo uma sociedade inteira, uma nação, e mesmo todas as sociedades de uma mesma época, tomadas em conjunto, não são proprietários da terra. São somente seus possesores, seus usufrutuários e têm o dever de deixá-la melhorada, como *boni patres familias*, às gerações futuras...” (Karl Marx, Livro III, *O capital*).

Dentro do que se convencionou chamar de tradição do pensamento crítico moderno, sobretudo político e sociológico, a obra do filósofo Karl Marx é, ainda nos dias hoje, sem dúvida, um dos conjuntos de obra mais interpretados, desenvolvidos, criticados e, muitas vezes, mal entendidos. Não podemos esquecer que o livro mais conhecido, *Das Kapital*, somente não foi mais publicado que a Bíblia dos cristãos, ou o Corão, dos muçulmanos, em todo o planeta. A obra de Marx se confunde com a necessidade de se pensar e realizar a ciência através da história e a vontade de fazer a história através da ciência (Anderson, 1984). Já se tornou lugar comum entre os que estudam o autor, dizer que sua obra se divide em duas etapas da sua vida, a do jovem Marx, dos escritos mais “apaixonados” e “românticos” e a do velho Marx, já com a maturidade filosófica e política sedimentada. Muitas questões de seus textos são traduzidas como menos relevantes por pertencerem a uma dada fase de sua vida, o que gera a fragmentação de seus escritos. A perspectiva *althusseriana* ainda é muito utilizada nas interpretações, sobretudo ocidentais, da obra de Marx. Para outros autores, esta conhecida perspectiva não tem condições de explicar fenômenos como a contradição, as mudanças ou a própria luta de classes, deixando, pouco claro, o debate crítico em relação a questões como o *mundo econômico* e às *necessidades humanas*. Thompson¹ vai adiante e declara que algumas consequências políticas deste pensamento podem ser definidas como *neo-stalinismos*.

1 Thompson, E. P. *A miséria da teoria ou uma crítica ao pensamento de Althusser*.

O que pouco se tem escrito, pelo menos nos meios convencionais de conhecimento (Academia), principalmente no Brasil, em relação à obra de Karl Marx, é a interface que muitos de seus textos têm com questões relativas ao ambiente, aos recursos naturais, à ecologia e ao paradigma de complexidade. Como enfatiza Bensaid (2000), enquanto perdurar o reino planetário da mercadoria, este deverá ser o seu principal autor. Mas, o que Bensaid traz de grande relevância para este artigo, é a possibilidade de se tratar de um Marx original a falsificações de ortodoxias, que, em algumas situações, geraram visões mecânicas das suas ideias. Em outras palavras, mas na mesma direção e num panorama *pós-marxista*, Ruy Fausto² destaca o fato de que, no plano geral, as ideias de Marx são pensadas a partir de uma “religião Marx”, que apenas se preocupa em provar que Marx estava certo, e com isso, se distanciando das suas próprias ideias e conceitos. De certo, uma interpretação ou análise marxista consistente, não deve deixar de levar em conta o caráter intempestivo da obra deste autor, não o considerando como inoportuno, mas enquanto alguém que está fora e dentro de seu tempo. Talvez por isso algumas interpretações o profetizem tanto.

É, então, com certeza, a interface com questões complexas, como as questões ambientais (que são também questões sociais) e, obviamente, a necessidade de um debate com a ecologia, que o artigo vai se debruçar, tentando, ainda, trazer a sociologia ambiental para esta discussão. A sociologia ambiental é considerada, pelo menos nos EUA e na Inglaterra, como uma subdisciplina da sociologia *mainstream*, que tem como premissa básica à crítica e o questionamento da sociologia durkheiminiana e positivista, considerada inábil para debater e debruçar-se sobre problemas ou fenômenos sócioambientais (poluição derivada de atividades econômicas, energias poluentes, agroquímicos, mudanças ambientais, sócio-culturais...). Ou seja, a sociologia ambiental tem uma dupla finalidade, criticar a sociologia positivista e corrente e, por outro lado, trazer a percepção de que os problemas ambientais podem ser analisados, por excelência, pelas ciências sociais. Esta perspectiva ainda se coloca contrária a uma *sociologia do meio ambiente*, por configurar uma situação de separação entre as ciências humanas e o ambiente e devido à utilização da “lente” da sociologia tradicional (Buttel, 1996).

A questão ambiental é, sem sombra de dúvidas, pertinente à metodologia das ciências sociais, pois nela relacionam-se e estão encadeados diferentes percepções sobre o que é a natureza, a diversidade de usos, a história ambiental de recursos naturais, os diferentes contextos históricos e econômicos, paradigmas, a diversidade de atores e redes sociais, e tantas outras questões que dizem respeito a todos que compõem o espaço social que é também um espaço ambiental. Dizendo de outra maneira, a sociologia ambiental é uma tentativa de tornar a discussão em torno do debate ecológico-ambiental mais complexa. Porém, do ponto de vista epistemológico, persiste uma questão: até que ponto a sociologia ambiental representa um paradigma de complexidade para o trinômio ciência/sociedade/ambiente, visto como fundamental para entender ou refutar o reino da ciência e visão de mundo cartesianas? Ou é ela ainda uma continuação da *ciência disciplinar*?

2 “Da fundamentação à crítica do marxismo”. In: Revista Cult, Setembro de 2002, Editora 17, São Paulo/SP.

A crise da crise ecológica

A nova consciência ecológica deve mudar a ideia de natureza, tanto nas ciências biológicas (para as quais a natureza não passava da seleção dos sistemas vivos e não era ecossistema integrador desses sistemas) quanto nas ciências humanas (em que a natureza era amorfa e desordenada).

Morin, E. *O enigma do homem: para uma nova antropologia*, 1979.

Desde a sua primeira aceção, desde o primeiro termo que a ecologia ganhou na segunda metade do século XIX, sobretudo com Haeckel, em 1866, trazia dentro das suas ideias uma perspectiva de análise inerente às ciências naturais, mais precisamente, à zoologia, área de atuação de Haeckel. A ecologia é uma ciência que surge para estudar as relações entre os organismos e o ambiente em que eles vivem. Todavia, como Haeckel formulou este conceito quando ainda atuava no ramo da Biologia clássica, a ecologia já nasce circunscrita a aspectos biofísicos e ambientais *puramente*, sem levar em consideração, na sua gênese, as questões relativas aos binômios sociedade-ambiente, homem-natureza. É bem verdade também que, já nessa época, é pensado por outros autores, majoritariamente fora das ciências naturais, que a ecologia apresentava-se como uma nova ciência e que representaria tanto uma nova perspectiva de análise quanto um foro de discussão para ser garantida uma satisfatória qualidade de vida para a sociedade, devido aos primeiros abalos e problemas advindos da *nova* sociedade industrial. Trata-se ainda de uma disputa epistemológica de conceitos presente atualmente.

Na verdade, a ecologia nasce e se desenvolve dentro de um ramo da ciência cartesiana, que admitia especificamente as relações deterministas e mecânicas de causa e efeito, isto é, o paradigma da ciência positivista que priorizava a determinação natural para a causa de muitos fenômenos, incluindo sociais. Este viés teórico contribuiu significativamente para a formação de muitos ecólogos e para a produção teórico-metodológica da ecologia. Mesmo assim, há um aspecto que é necessário resgatar: a ecologia, no fim do século XX e no início do século XXI, representa muito mais que uma subdisciplina de uma ciência determinista; representa, além disso, um vasto campo cultural, político, científico, biológico e social. São muitos os desdobramentos que a ecologia sofreu, tanto do ponto de vista pragmático: ecologia humana, social e política, quanto do ponto de vista teórico: sociologia ambiental, história ambiental ou pensamento ecológico (Pádua, 2001). Uma das principais características da ecologia na atualidade pode ser entendida a partir de uma diversidade de temas, aspectos e relações de interdependência entre todos aqueles que coevoluíram com o planeta Terra de forma sistêmica e articulada.

Mas, o debate ecológico muitas vezes eliminou um debate anterior, o debate epistemológico, que permitiria uma discussão mais ampla, e isto se pode constatar principalmente no século XX, a partir das décadas de 1960/70, com os movimentos sociais e políticos de contestação ou conciliação, cuja discussão de conceitos e teorias esteve limitada a alguns destes movimentos (Alphandery et al, 1992). Toynbee,³ já na década de 1970, afirmava que a problemática ambiental era uma questão não só dos homens, mas da

3 *Humanidades*, Ed.: UnB, Abr/Jun, 1984.

história da humanidade e da sua memória, pois abrange a ecosfera e a tecnosfera. Em Bornheim (1995) é possível identificar, segundo ele, a “maior revolução de todos os tempos”, que foi a do estabelecimento do homem na terra. Nessa mesma época, Colin Tudge, em seu livro *Time before History*, embora a abordagem parecendo um tanto *darwinista*, assegura que a história da humanidade é uma história de cinco milhões de anos de impacto sobre o ambiente. Há uma vasta gama de autores, como Warren Dean (1998), que identificam o processo histórico, por exemplo, da Mata Atlântica brasileira, como sendo um processo de destruição ambiental, entretanto, pontos chave são relativizados, como, por exemplo, o fato de que as sociedades indígenas em nada modificaram a paisagem, já que estudos da história ambiental atestam, em parte, o contrário. É possível conhecer a constituição de alguns ecossistemas a partir do entendimento da interação entre sociedade e ambiente ao longo dos séculos ou milênios. Com Gilberto Freyre, em 1937,⁴ é fácil entender as causas de a natureza ser considerada de maneira pejorativa e secundarizante, muito provavelmente pelo seu desconhecimento, já que a floresta era chamada pelos colonizadores ibéricos de *mato* e os animais considerados como *bichos*. A generalização que a natureza sofreu, no Brasil, está, historicamente, relacionada com a cultura de destruição e domínio. A discussão é, sem dúvida, sobre a pressão, a característica e a intensidade da devastação.

A questão, entretanto, persiste: se, por um lado, se diz que os homens são predadores em potencial da natureza, reifica-se a visão cartesiana do mundo que separa homem e natureza em partes não comunicantes, considerando a natureza intocada e, por outro lado, reforça-se a tese de que a relação entre homem e natureza está fadada a uma teleologia de destruição e da devastação. Para ampliarmos ainda mais esta discussão, o conceito de *coevolução* entre homens e ambientes durante milhões de anos, constitui fator essencial para os estudos históricos, sociais e ecológico-ambientais, embora a coevolução permaneça bastante renegada pelas veias majoritárias da ecologia clássica (Redclift, 1996). Se quisermos nos lembrar de Marx, ele diria que a natureza em si, conceito limite, intocada, não existe mais, pois tudo ou quase tudo foi trabalhado pelo homem, e isto não quer dizer que Marx seja um gênio produtivista e antiecológico, mas, para os mais apressados, estas foram, muitas vezes, interpretações feitas e sugeridas a partir de seus textos.

Em se tratando da produção econômica, podemos dizer que se evidencia um dos campos mais férteis para se debater não só as consequências na sociedade e no ambiente das atividades econômicas, mas para serem discutidas as racionalidades filosóficas e científicas que norteiam estas atividades. Não é mais possível todos os países assumirem a performance *fordista fossilista*⁵ dos países de primeiro mundo, pois, assim, seriam necessários cinco planetas Terra, pois as atividades econômicas quase sempre precisam ou até mesmo dependem de recursos naturais (Altvater, 1995). O mais interessante, historicamente, é constatar que este último século, o famoso século da “economia livre”, que traria a solução para os problemas sócio-econômicos e ambientais, aumentou drasticamente a pobreza e a degradação ambiental em todo o mundo. Ainda seguindo a trilha proposta por Altvater, o desenvolvimento como o conhecemos é contrário ao ambiente e à saúde humana. Não é mais possível apenas transformar a produção econômica – que é a base das demais

4 Freyre, G. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro/Recife: José Olympo Editora, 1985.

5 Em relação à utilização de recursos naturais (energias fósseis) que não são renováveis em curto prazo e nem tão abundantes como já se pensou um dia.

relações sociais – através de energias consideradas limpas (estudiosos da engenharia e biologia consideram a energia nuclear limpa por não produzir dejetos sobre o ambiente, quer dizer, são produzidos, mas ficam estocados e os riscos de acidentes e contaminações não são considerados como importantes). É preciso ir atrás da contradição, isto é, é necessário modificar o padrão de consumo exacerbado de muitas sociedades modernas, pois, o que se observa, é que muitos países, a maioria do hemisfério norte, mas, incluindo alguns do sul, como o Brasil, têm repetido o mesmo padrão global de degradação ambiental e de iniquidade social; quer dizer, 20 % da população consomem 80% dos recursos naturais incluindo os alimentares, restando 20% destes recursos para 80 % da população mundial. Um padrão, no mínimo, desprovido de quaisquer moral ou ética (Peets, 1998).

As conferências ecológicas de Estocolmo (1972), que criaram o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, a Rio 92, que criou a Agenda 21, suscitando juntamente o termo *desenvolvimento sustentável*, discutido já na conferência anterior, o famoso Relatório Bruntland (1987), também conhecido como *Nosso Futuro Comum*,⁶ até a Rio + 10 (2002), realizada na África do Sul, que poderiam realizar a crítica e a reflexão sobre o modo de produção e sobre o modelo de desenvolvimento econômico convencional, ainda não romperam com paradigma de ciência e a visão de mundo deterministas.⁷ A pobreza não é apenas causa, como preferem os *reducionistas*; ela é antes consequência. Josué de Castro, um dos grandes pensadores que o Brasil produziu e que ajudou a produzir o que conhecemos do Brasil, dizia, categoricamente, que, tecnicamente, materialmente, um país como o Brasil não teria como possuir parte da população passando fome e nem vivendo à beira ou dentro da miséria total.

Sociologia ambiental e a complexidade

A crise do conhecimento simplificador

“O sono da razão produz monstros.” (Inscrição em pintura de Goya).

A ciência clássica, até o início do século XX, quando começou a entrar em crise, se estruturou sobre quatro pilares da *certeza*: o princípio da ordem, o princípio da separação, o princípio da redução, e o caráter absoluto da lógica dedutivista-identitária (Morin, 2000). O que quer dizer que a ciência moderna e algumas de suas continuidades têm como expressão as relações de causa e efeito, relações essas que dissolvem a complexidade pela simplicidade. O princípio da separabilidade se impôs no domínio científico, através da especialização, fragmentando a natureza e o próprio homem em partes não comunicantes. Para ser mais

6 Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente/ONU. Rio de Janeiro, RJ; Editora da FGV, 1988.

7 O Informe Bruntland chegou a cometer o erro em propagar a idéia de que a pobreza era a principal causa da degradação ambiental, o que nos remete para aqueles que, décadas antes, diziam que o aumento da população era a principal causa da pobreza e da fome do mundo, não se levando em conta outros fatores, como políticos, sociais, culturais... Não foi por menos que Alier (1998) o considerou como propagador de um *ecologismo tecnocrático*.

preciso, estes princípios se fizeram sentir na natureza considerada como inimiga do homem. Assim, os problemas ambientais se tornaram estranhos aos problemas sociais e vice-versa.

A conjunção dos quatro princípios da certeza determina o pensamento simplificador, que é submisso e subordinado à hegemonia da disjunção, da separabilidade, da redução e do cálculo. Dessa forma, e a partir da complexidade proposta por Morin (2000), o pensamento simplificador só concebe os objetos simples que obedecem às leis gerais, produzindo um saber anônimo e cego sobre o contexto e o complexo, ignorando, inclusive, a consciência.⁸ A simplificação se torna, dessa maneira, estreitamente relacionada à manipulação, e talvez ao principal: ao mito ou pretensão da conquista da natureza e do domínio do homem sobre todo o universo. A ciência, caminhando nesse sentido, se afastou de seus pressupostos sociais e humanos e se tornou o sinônimo de técnicas, avessa a outras racionalidades não instrumentais. Baudrillard (2002) critica o monismo da pesquisa moderna, como se a ciência, a partir da modernidade, apenas se resumisse a uma produção técnica, tornando secundárias as questões filosóficas e de consciência.

Podemos ainda falar do aumento e da intensificação da degradação ambiental e da pobreza em todo o mundo derivadas do modelo de desenvolvimento e das atividades econômicas promovidas e respaldadas por argumentos da ciência moderna – basta olhar as nossas sociedades. Os quatro pilares aqui apresentados, desse modo, são abalados pelo reaparecimento na ciência da *desordem*, da *não-separabilidade*, da *não-redutibilidade* e da *incerteza lógica*. O caminho que se aponta é também o da necessidade da discussão de uma nova ciência. Os saberes fragmentados – que se apresentam sob o nome de *disciplinas* – continuam inadequados para abordar os problemas e fenômenos cada vez mais globais, interdisciplinares e multidimensionais. Uma das consequências mais ocorridas nesta situação é não identificar e não perceber alguns problemas *complexos*.

A ideologia de desenvolvimento, associada à eclosão dos direitos humanos, ganhou destaque na metade do século XX, enquanto “ideias-força”, como sugere Sachs (2000: 47), tornando desenvolvimento e crescimento econômicos conceitos quase naturalizados, inerentes às sociedades. Estas ideias foram fundamentais para eliminar as recordações negativas da Grande Depressão e da II Guerra Mundial, e para massificar ainda mais a ideia de progresso econômico.

Sociologia ambiental e a macrovisão

“Deixar o erro sem refutação é estimular a imoralidade intelectual.”

Karl Marx

A possibilidade de abordar o problema da degradação ambiental junto à perspectiva da sociologia tem representado uma alternativa e ao mesmo tempo uma crítica a uma tradição no campo de pesquisas das

8 Morin lembra-nos também que até a sociologia, ciência que dá um tratamento ao objeto de forma complexa, com constantes utilizações deterministas, expulsou a complexidade dos fenômenos humanos e naturais.

ciências sociais que consagrou, durante algum tempo, um campo restrito e fechado para os seus estudos, ora através da antropologia, da ciência política ou da sociologia (Moraes, 1998). Mais precisamente, a tradição durkheiminiana da sociologia que considerava, para a explicação dos fenômenos humanos, apenas os fatos sociais, fazendo, com isso, que a sociologia passasse a ignorar o mundo físico, no qual as sociedades vivem, em função dos excessos de determinismos geográficos e biológicos que caracterizavam essas abordagens. Mas, não podemos esquecer: a sociologia nasceu como uma ciência análoga às ciências naturais, pois este era o principal paradigma do século XIX. Com o abrupto afastamento proporcionado pela reivindicação de um método próprio para as ciências sociais, passou-se a desconsiderar, nas ciências sociais, as questões ambientais – como se a sociedade flutuasse em relação ao ambiente. Isto quer dizer que a questão ambiental e ecológica se afastou ou se tornou “estranha” a cursos e temas já consagrados dentro das ciências humanas e sociais. O que acarretou o distanciamento entre a sociedade e o ambiente e entre a sociologia e os assuntos do mundo não humano.

Porém, dada à complexidade de alguns temas e a incipiência de algumas teorias convencionais, o encadeamento sociedade-ambiente, homem-natureza, já tem sido bastante relativizado nas ciências sociais. O mesmo se pode descrever dos estudos das ciências naturais e físicas que, muitas vezes, não ampliavam seus estudos e não abordavam o ambiente integrado ao homem ou à sociedade, por uma intensa influência da tradição epistemológica de mais de quatro séculos do pensamento científico clássico, determinista e separador dos conhecimentos.

Nesse panorama, a metodologia da sociologia ambiental assume uma posição significativa para estudar divergências e conflitos sobre os diferentes usos do ambiente, tanto o “primitivo” como o constituído, e as causas e a extensão dos problemas ambientais entre os diversos atores envolvidos e as suas representações materiais e de consciência. A sociologia ambiental diversifica o conceito de meio ambiente das ciências naturais através dos processos de escassez, utilização e degradação. Dessa maneira, pode se inter-relacionar sete noções⁹ nas abordagens de sociologia ambiental:

- 1) A inabilidade da sociologia tradicional para abordar algumas questões referentes ao meio ambiente, por não reconhecer, para seus estudos, as bases biofísicas da estrutura e da vida social;
- 2) A expansão ilimitada do progresso material e as suas consequências;
- 3) O fato de as sociedades serem insustentáveis pela utilização de energias fósseis e finitas, e por utilizarem-se do ecossistema em maior grau que o seu ritmo de recomposição;
- 4) Que as sociedades variam em vulnerabilidade ecológica, dependendo da exacerbação dos problemas ambientais;
- 5) Que a ciência tem ampliado a noção de problemas ambientais;
- 6) O reconhecimento das dimensões do surgimento das crises ambientais, que contribuem para o deslocamento do paradigma ecológico, tanto na sociedade, quanto na sociologia;

⁹ Dunlap, Riley. *A evolução da sociologia ambiental: uma breve história e o estabelecimento da experiência americana*. The international handbook of environmental sociology. Cheltenham, UK-MA. USA, 1996.

- 7) A recuperação ambiental engendrada através da extensão do paradigma ecológico entre os cientistas sociais e naturais (Dunlap, 1996).

Conclusão:

Marx ecológico?

A própria história [humana] é uma parte efetiva da história natural, do vir a ser da natureza do homem. As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma única ciência [: a história] (Karl Marx. *Manuscritos econômicos-filosóficos*).

A indagação do título desta última seção do artigo é provocadora, pois, independentemente da orientação filosófica por de trás dela, atesta para a possibilidade de uma análise científica complexa, contrária às causalidades mecânicas da biologia determinista. Talvez o que mais se deseja discutir, a partir deste artigo, é a realidade integral de uma crise ecológico-ambiental, que não é totalmente objetiva, mas é certamente o ambiente propício para o debate sobre o fenômeno social que é também ambiental. A crise ecológico-ambiental é tradicionalmente atribuída *exclusivamente* ao aumento da produção industrial, ao progresso técnico-científico e, em geral, ao aspecto tecnológico das relações entre homem e natureza. Porém, será ao acaso que o progresso técnico-científico ocorre e a aplicação dos seus resultados é o que provoca irremediavelmente a destruição do ambiente, a escassez dos recursos naturais e a deterioração das condições de subsistência do homem? Ou será o contrário, essas consequências negativas são o resultado dos métodos e formas de influência sobre a natureza e da aplicação das realizações técnico-científicas, que, definitivamente, são estreitamente vinculadas a um sistema social concreto, que orienta um tipo de desenvolvimento da ciência, da técnica e de todas as forças produtivas e, conseqüentemente, das formas e métodos de influência sobre a natureza?

Dito e indagado de outra forma, porém mais geral: qual é o *ethos* do problema ecológico? Que dilemas realmente são importantes e significativos para a humanidade? Quais são as vias de resolução teórico e prática da questão? Uma delas, a concepção marxista (e materialista-dialética) da interconexão entre a natureza, a sociedade e o homem, gera algumas respostas científicas para estas questões. De um lado, permite ver o caráter complexo e planetário do problema ecológico; e, por outro lado, ilumina a sua origem e *essência* em um contexto social concreto, relacionado-o com processos mais estruturais de desenvolvimento social, do aumento da produção moderna e do progresso científico e cultural. Como contrapeso ao “otimismo tecnocrático” exacerbado dos tempos neoliberais, e contrariamente ao “pessimismo ecológico”, esta perspectiva assume um realismo a respeito das questões teóricas e práticas da atualidade, propondo ações cientificamente fundamentadas, uma ampla cooperação de cientistas e uma necessária colaboração dos países com o objetivo de resolver o problema ecológico que não é de um único país, mas que prejudica a qualidade de vida da maior parte das populações mais pobres do mundo. Então, o que assegura a unidade dialeticamente contraditória, a interação da sociedade com a natureza, do homem e seu meio, premissa e condição da atividade vital do homem? O próprio Marx é quem dá a resposta:

“Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos a fim de apropriar-se dos recursos naturais, imprimindo-lhes forma útil à vida humana.” (Karl Marx, *O capital*, Livro I).

Em outras palavras, o homem interage, atua, assim, sobre a natureza exterior a ele, modificando-a e, ao mesmo tempo, modificando a sua própria natureza. A ideia de um homem natural-humano, ou, como o próprio Marx destacara na *Ideologia alemã*, texto da sua juventude:

“O comportamento tacanho do homem em face da natureza condiciona o comportamento tacanho do homem entre si.”

É possível observar na tradição da literatura marxista, a contraposição entre um Marx “gênio produtivista” e outro Marx “anjo da guarda ecologista”, pois, para Bensaid (1999), existem e existirão trechos de seus textos capazes de alimentar tanto um discurso sobre o produtivismo burocrático inerente a consequências catastróficas, quanto o discurso que o coloca como um dos principais *ativistas* ecológicos. Ainda mais se levando em conta a dialética (materialismo histórico e dialético) como método de análise e uma vasta e heterogênea obra.

É também dentro da *ciência marxista* que se identifica à organização harmônica como uma das condições de formação do novo tipo de homem e, com isso, esta perspectiva está de acordo com a definição marxista do termo *ecodesenvolvimento*, que ganhou destaque nos anos de 1970, amplamente utilizado em países capitalistas, que se referia ao processo de transformação/formação racional do ambiente de interesse pelo homem, cujo objetivo maior de uma estratégia ecológica de desenvolvimento, consistia em formar um ambiente que correspondesse em grau máximo às necessidades vitais do homem.

Já para outros marxistas,¹⁰ a fundamental mudança declarada pela “questão ecológica” é a renovação da teoria e da práxis marxista diante da presente e potencial ameaça ecológico-ambiental para a qualidade de vida da humanidade e a possível existência futura (Schwartzman, 1996). Outra perspectiva relaciona as analogias e diferenças entre o marxismo e a ecologia, considerando, inicialmente, que um “marxismo verde” é uma noção concebida quase que forçosamente por muitos devido às enormes resistências. Uma questão, no entanto, parece irrefutável: o capital, a sua lógica, é inimigo da natureza e o marxismo é o principal discurso anticapitalista. Sendo assim, qualquer confrontação com a crise ecológica, que é, inexoravelmente, uma crise social, irá requerer um *marxismo verde*.¹¹

10 Segundo Maxmilien Rubel, em seu *Notas escogidas de Marx para uma ética socialista*, nº 1, 1970, Marx teria dito: “tudo que sei é que não sou marxista”.

11 Ted Benton. *The Greening of Marxism*. 1996.

A perspectiva que está sendo apresentada neste artigo não tem a pretensão de renovar os principais textos de Marx, mas, deseja enxergá-los e interpretá-los à luz destes novos fenômenos que também estavam presentes na sua obra, não tanto quanto em nossa, mas poucos se interessaram em destacar, ou conseguiram fazê-lo. No século XXI, é preciso mais do que nunca entender as trajetórias políticas e econômicas dos problemas ambientais (Porto, 2007).

Ainda sobre a indagação desta parte do artigo, um Marx ecológico não é um novo Marx, com perfil *pós-moderno*, mas um Marx mais complexo que o da *vulgata*, atento ao nível existente da dimensão ambiental da sua época. O que parte dos autores que estudam o marxismo e a ecologia descobriram foi a história integrada do conhecimento ecológico com a filosofia marxista, ambos compreendidos de forma sistêmica. Ainda há muito que se explorar sobre a influência das políticas ecológico-ambientais sobre o marxismo e vice-versa, bem como a possibilidade das “alianças verdes” poderem efetivamente atuar na transformação da arena política local e internacional. Nesse sentido, duas são as questões que merecem atenção: em se tratando da obra de Marx, tem existido já por um longo tempo um “pesado edifício” usando as palavras de Bensaid, que se tornaram algumas vulgarizações didáticas de seus textos, que começam a se desfazer, e a outra, que Marx concebe desde os *Manuscritos de 1844*, que a relação de produção é indissociável da relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, mediados pelo trabalho. Ou seja, desde cedo, para Marx, a natureza é considerada como uma parte inorgânica do homem e assim se encadeando com o homem, ou seja, o afastamento que se procedeu entre as ciências sociais e as ciências naturais não se deu por prerrogativas da teoria marxista, já que historicamente esta teoria não efetuou esta abordagem, mas por experiências mal sucedidas em se naturalizar, no sentido da biologia clássica, a sociedade e a sociologia, através da sociobiologia (composta por darwinistas sociais/positivistas) e em se socializar, humanizando, o mundo animal ou vegetal. Assim, é possível identificar o determinismo científico nas palavras de Bookchin (2000: 16): “a sociobiologia tem efetivamente dificuldade em reconhecer autonomia a tudo aquilo que não procede ao próprio gene”. O que reitera a intenção de parte da investigação acadêmica insistir no gene como uma “cartola mágica”.

Desde os textos de sua juventude, Marx discorda e rompe com uma tradição acadêmica que acredita na “história universal”, dotada de uma mensagem exclusivista, única. Não é por menos que ele assegura que a história apenas é alcançada por meio da luta, processo este que se resolve através dos enfrentamentos de ideias e forças de cada sociedade. E esta é ainda a história da nossa atualidade, pois os conflitos e as contradições persistem. A abordagem que vulgarmente se faz de Marx enquanto um “determinista histórico/econômico” ou ainda enquanto um “fatalista” é, no mínimo, antagônica às suas principais ideias e conceitos (Bensaid, 2000). Uma leitura mais aprofundada da sua obra pode desfazer este entendimento.

Por mais que se consiga conceber o socialismo e a ecologia como dois herdeiros de uma crítica romântica, dos séculos XIX-XX, seus objetivos são, cada um a sua maneira, próximos; superar a razão instrumental da economia, o império da qualificação – que orienta a desocupação funcional e à “ditadura

do dinheiro”, que reduz o universo social e ambiental a números, além de superar a necessidade (criada) de acumulação do capital. Ambos desejam o equilíbrio ecológico para o planeta, um consumo mais racional e uma economia adequada ao ambiente social e natural (Lowy, 2000 e Alier, 1998). Porém, tem havido divergências que insistem na separação de “marxistas” e “verdes”.¹² Há razão ou justificativa para a separação? A resposta é categoricamente contraditória, pois foi Marx o primeiro a denunciar a lógica capitalista de usurpação do homem e da natureza e, ao mesmo tempo, se encontram em Marx e Engels escritos que fazem do “desenvolvimento das forças produtivas”, o principal vetor do progresso, independentemente da natureza. O que devemos aditar, contudo, é que este texto de Marx, o célebre “Prefácio da Contribuição à crítica da economia política”, de 1859, é um texto alicerçado pela noção de *evolucionismo* aliado à filosofia de progresso e de cientificismo, ainda das ciências naturais. Já no *Capital*, há uma proliferação de fragmentos complexos com a contundência de uma abordagem crítica e o *espírito* de uma ciência integral, complexa, avessa ao *ethos* da ciência moderna, imediatista e especialista. Não é realmente tarefa simples romper com a divisão da obra de Marx.

(...) Todo progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento de fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais se apoia na indústria moderna o desenvolvimento de um país, como é o caso dos Estados Unidos, mais rápido é esse processo de destruição. A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as fontes originais de toda riqueza: a terra e o trabalhador. (Karl Marx, *O Capital*, Livro I, p. 578-9).

As relações entre o homem e a natureza constituem uma das mais importantes instâncias em que se devem unir os adventos do desenvolvimento técnico-científico com as vantagens de uma economia mais *humanista*. Para consegui-lo, é preciso não apenas incentivar a ciência e a técnica, mas também equilibrar por todos os meios a estrutura econômica e de produção da economia, desenvolver o enfoque científico integral, sistêmico, que permitirá evitar, onde seja possível, que algumas atividades derivem em danos ecológicos a outras e se deteriore a situação ecológica ainda mais no seu conjunto. É necessário reestruturar aos poucos a produção sobre uma base qualitativamente nova, começar a criar complexos de produção que economizem matérias primas importantes e protejam o ambiente contra sua destruição promovida pela própria produção industrial (e pós-industrial).

Por mais que a ecologia quanto o marxismo estejam, para muitos, fora da ordem do dia, a atualidade é complexa tal como as suas premissas básicas são, e assim, é cobrada uma dialética, renegada anteriormente, entre a sociedade e o ambiente, pois, nesses tempos de *pós-tudo* algumas teorias vão sendo consideradas ineficazes em relação a novas teorias que, na verdade, com um aparato morfológico que chama atenção, se parecem mais com modelos ideais, que não integram as dimensões nas suas perspectivas e não realizam talvez a principal finalidade da ciência: a discussão política e social e o necessário debate sobre os problemas sociais e ambientais, e a consequente e efetiva transformação – social e ambiental. Já passa da hora de se

12 Certa vez ouvi um professor dizer que durante o Regime Militar brasileiro, os ecologistas eram considerados como tomates; começavam verdes e terminavam vermelhos.

desalienar a produção acadêmico-científica e experimentar outros paradigmas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, J. **A construção social de uma nova agricultura**: tecnologia agrícola e movimentos sociais no Sul do Brasil. Porto Alegre/RS: EDUFRGS, 1999.
- ANDERSON, P. **A crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. Brasiliense, 1984.
- ALPHANDERY, P., Bitoun, P.; Dupont, Y. **O equívoco ecológico**: riscos políticos da inconsequência. Brasiliense. São Paulo, 1992.
- ALTVATER, E. **O preço da riqueza**. A partilha e a nova (des)ordem mundial. São Paulo. Edusp, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. **De um fragmento ao outro**. São Paulo: Zouk, 2003.
- BENSAID, D. **Marx**: o intempestivo. Grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BENSAID, D.; Lowy, M. **Marxismo, modernidade e utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- BORNHEIM, G. **Reflexões sobre o meio ambiente**. Ecologia: A qualidade da vida. São Paulo: SESC, 1996.
- BOOKCHIN, M. **Sociobiologia ou Ecologia Social?** Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. Cultrix. Rio de Janeiro, 1982.
- CASTRO, J. **Geografia da fome**. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1959.
- DEAN, W. **A ferro e fogo**: A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.
- DORST, J. **Antes que a Natureza morra**: por uma ecologia política. Edgard Blücher, 1973.
- DUNLAP, R. **A evolução da sociologia ambiental**: uma breve história da experiência americana. The international handbook of environmental sociology. Cheltenham, UK and MA, USA, 1997.
- FAUSTO, R. **Da fundamentação à crítica do Marxismo**. Revista Cult, ano VI, nº 61, p. 26-27.
- FROLOV, I. **Interpretacion marxista-leninista del problema ecologico**. Moscou: Editora Progreso, 1980.
- GLENNY, M. **Entrevista com Toynbee**. Humanidades, p. 99-101. Vol. 2, nº 7, 1984.
- NOSSO FUTURO COMUM (Informe Bruntland). **Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Instituto de Documentação. Ed. FGV, Rio de Janeiro: 1988.
- MARX, K. **O capital**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MORAES, A. C. **Meio ambiente e ciências humanas**. Rio de Janeiro: Hucitec, 1998.
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996 (primeira parte, capítulo 7; segunda parte, capítulos 1 e 10).
- MORIN, E. **O enigma do homem: para uma nova antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MORIN, E. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Petrópolis, 2000.
- MOTA, L. M. **A agricultura do Nordeste**: o caso do Projeto de Irrigação Nilo Coelho, Petrolina/PE. Monografia de Graduação Ciências Sociais/IFCH/UERJ, 1999.
- PÁDUA, José A. **Um sopro de destruição**: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- PEET, R.; Watts, M. **Liberation Ecology**: Development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. Routledge, 1996.
- PORTO, M. F. **Uma ecologia política dos riscos**: princípios para integrarmos o local e o global na promoção da saúde e da justiça ambiental. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2007.
- REDCLIFT, M.; Woodgate, G. **De una sociología de la naturaleza a una sociología ambiental**: más allá de la construcción social. RIS. 1998.
- RUBEL, Maximilien. **Páginas escogidas de Marx para uma ética socialista**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970.
- SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- SCWARTZMAN, D. **Marxism and Ecology**. Science & Society, Vol. 60, nº 3, Fall 1996, 261-265.
- TUDGE, Colin. **The Time before History**: 5 million years of human impact. New York: Scribner, 1996.

AS CONTRIBUIÇÕES DE DILTHEY PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

ROBERTO NOVAES DE SÁ

Professor Associado do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense

Endereço eletrônico: robertonovaes@psicologia.uff.br

RESUMO

Ao contrário do ideal positivista de uma ciência unificada, o objetivo de Dilthey era fornecer às ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) uma metodologia e uma epistemologia adequadas às suas peculiaridades próprias e, ao mesmo tempo, tão rigorosas e respeitáveis quanto aquelas das ciências naturais (*Naturwissenschaft*). Segundo ele, existem diferenças patentes entre as metodologias próprias a cada um desses campos. A atitude de observação dos objetos externos demanda ao pesquisador da natureza procedimentos completamente distintos daqueles empregados nas ciências do espírito: “revivência histórica”, “compreensão simpática”, “profunda”, dos estados humanos ou históricos. Nestas, o emprego das matemáticas deve ter, quando muito, uma função subordinada, o principal é a descrição, a análise e os métodos comparativos, que nas ciências naturais dão lugar à indução, ao experimento e a matematização. Trata-se, assim, de uma diferença radical de atitudes metodológicas. Dilthey adota aqui a distinção já antes estabelecida por Gustav Droysen entre “explicar” (*Erklären*) e “compreender” (*Verstehen*). Enquanto o método científico-natural baseia-se na “explicação” pelo esclarecimento das conexões causais, as ciências do espírito se fundam na “compreensão” enquanto apreensão de sentido.

ARTIGO

Introdução

Wilhelm Dilthey (1833-1911) não foi apenas um historiador notável, desenvolveu uma epistemologia para servir de base à compreensão histórica e às ciências humanas em geral. Dando seguimento à hermenêutica de Schleiermacher, enfatizou o aspecto psicológico da compreensão das expressões e criações culturais enquanto compreensão da vida mental nelas expressa. Nele, entretanto, a questão ganhará um nível de elaboração muito mais abrangente, apontando a necessidade de um ultrapassamento das explicações psicológicas atomistas e associacionistas por uma compreensão da vida em suas estruturas complexas de sentido. Como diz Heidegger: “A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da *vida*” (1989, I, p.83).

Dilthey dá continuidade ao projeto kantiano de crítica da metafísica dogmática. Se, em Kant, a destruição da metafísica é seguida de uma reconstrução crítica baseada nos postulados da razão prática e nos princípios reguladores do juízo, com Dilthey, a própria metafísica crítica de Kant é restringida por uma crítica da razão histórica. Não há nenhum ponto de apoio metafísico para além da razão histórica. Por isso, as objetivações culturais do espírito histórico não podem ser hierarquizadas, como em Hegel, segundo um critério de melhor traduzirem o espírito de sua época, tudo é igualmente significativo e representativo da época histórica em que surge. Não há, também, nenhum retorno do espírito objetivo sobre si mesmo para a realização de um espírito absoluto, o espírito é sempre histórico e, portanto, relativo.

Entretanto, o propalado historicismo de Dilthey não deve ser compreendido como algum tipo de ceticismo niilista, talvez como um ascetismo, no fundo, também, com sua própria inspiração metafísica. Para ele, a vida é essencialmente um dinamismo criador, possuindo, assim, um sentido imanente. Apenas, tal sentido não é autoconsciente e não se dá a não ser pela mediação das suas objetivações históricas. Temos assim uma espécie de coincidência entre a descoberta e a criação do sentido que, se por um lado, jamais se resolve no triunfo de um saber absoluto, também não cede ao esvaziamento de sentido e de propósito das visões de mundo cientificistas. Conforme Gadamer, para Dilthey: “Não é no conhecimento especulativo do conceito e, sim, na consciência histórica, que o autoconhecimento do espírito se consuma” (1988, p.229). Pode-se dizer, assim, que a hermenêutica reflete a estrutura da própria vida.

As Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito

A ideia fundamental da filosofia de Dilthey era a de pôr na base do filosofar a experiência integral da realidade mesma e não a especulação abstrata. Para ele, tanto o kantismo quanto o empirismo positivista, em voga na sua época, fundam-se na abstração: fazendo opções distintas, ambos fragmentam e mutilam a experiência total, tal como se dá no homem inteiro e verdadeiro. Essa concepção filosófica deveria exercer uma influência reformista sobre as ciências particulares mostrando as relações holistas que os objetos abstraídos mantêm no seio da realidade total e liberando, assim, essas ciências do excessivo isolamento e abstração (Dilthey, 1945, p.435-6). Ainda assim, a resposta de Dilthey ao positivismo permanece presa aos referenciais de uma cientificidade baseada na noção de metodologia. Seu objetivo era fornecer às ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) uma metodologia e uma epistemologia que, embora se adequando às suas peculiaridades próprias, fossem tão rigorosas e respeitáveis quanto aquelas das ciências naturais (*Naturwissenschaft*).

Dilthey diverge dos critérios de distinção estabelecidos por outros autores e replica particularmente a concepção de Windelband que se fundamenta na diferença entre a abordagem “nomotética” (pesquisa das leis e relações gerais) e “idiográfica” (atenção ao particular e histórico), sendo a primeira característica das ciências naturais, aí incluída a psicologia, e a segunda das ciências do espírito, por ele denominadas como históricas. Para Dilthey, é justamente a união do geral e do individual que se constitui no traço essencial das ciências do espírito. Vale, também aqui, o princípio da circularidade hermenêutica: o individual se compreende pelo todo, e o todo pelo individual. Tal união se estabelece pela conjugação de teorias gerais com análises descritivas e comparativas. Além disso, considera ele a psicologia como a ciência fundamental do campo das ciências do espírito: “descrevendo, analisando e comparando (ela) inicia e funda o conhecimento do mundo histórico-humano” (Dilthey, 1951, p.314).

Segundo Dilthey, a delimitação de um campo próprio às ciências do espírito se impõe pela necessidade de transferir a alguns organismos animais e aos humanos, baseando-nos em suas manifestações de vida, um acontecer psíquico análogo àquele que nos dá a nossa própria experiência interna. Essa dimensão psíquica ou espiritual possui duas características importantes. Em primeiro lugar, como foi dito, ela se dá enquanto realidade exterior através de uma “transferência” ou “transposição” de fenômenos da experiência interna a outros corpos humanos. Tal transferência pressupõe, por sua vez, uma segunda característica

que é a “homogeneidade” das possibilidades de experiências internas dos diversos corpos humanos, o que permite estabelecer as conexões de um mundo espiritual comum. Essas duas características possibilitam a “experimentabilidade” e fornecem uma espécie de “fundamento empírico” que justificam o estatuto de cientificidade das disciplinas humanas: “por toda parte se mostra a conexão homogênea de toda a vida espiritual como o fundamento sobre o qual é possível levantar-se as ciências do espírito” (Dilthey, 1951, p.293). Além disso, o mundo espiritual apresenta categorias distintas daquelas do reino da natureza, seus fenômenos apresentam-se sempre imbuídos de valores e nexos finalistas, tudo se encontra perpassado por intencionalidades. Portanto, não são úteis, aqui, as categorias de substância e causalidade, fundamentos da teorização científico-natural, e, sim, categorias como significado, valor, finalidade, força etc.

Reconhecido o âmbito peculiar às ciências do espírito, Dilthey estabelece as diferenças radicais com relação às metodologias próprias de cada um dos dois campos de saberes científicos. Para ele, a identificação do método científico-natural como metodologia geral das ciências, sua transformação em critério mesmo de cientificidade, não é senão um fenômeno histórico. Diz ele: “Destaquemos a verdade: as mudanças que têm sofrido os métodos segundo as diversas épocas são extraordinárias” (Dilthey, 1951, p.301). Foi somente devido ao sucesso que o método científico-natural atingiu em seu próprio domínio que os pesquisadores do campo das ciências do espírito têm buscado soluções análogas e não em virtude de uma adequação intrínseca daqueles aos seus verdadeiros problemas.

Embora alguns aspectos do método científico-natural possam desempenhar um papel subsidiário para as ciências do espírito, existem diferenças patentes entre as metodologias próprias a cada um desses campos. Logo de início, o exercício de observação dos objetos externos dota o pesquisador da natureza de uma atitude espiritual completamente distinta daquela empregada na “revivência histórica, na compreensão simpática, profunda, dos estados humanos ou históricos” (Dilthey, 1951, p.302). Nas ciências do espírito, o emprego das matemáticas deve ter, quando muito, uma função subordinada, o principal é a descrição, a análise e os métodos comparativos, que nas ciências naturais dão lugar à indução, ao experimento e a matematização.

Trata-se, assim, de uma diferença radical de atitudes metodológicas. Dilthey adota aqui a distinção já antes estabelecida por Gustav Droysen entre “explicar” (*Erklären*) e “compreender” (*Verstehen*). Enquanto o método científico-natural baseia-se na “explicação” pelo esclarecimento das conexões causais, as ciências do espírito se fundam na “compreensão” enquanto apreensão de sentido. Assim como se pode explicar, por exemplo, o rubor de uma face pela vasodilatação produzida por alterações hormonais, pode-se também compreendê-la enquanto expressão de pudor ou de raiva no contexto de uma situação de vida. No primeiro caso constrói-se “representações” abstratas dos fenômenos observados, no segundo tem-se deles a “vivência” (*Erlebnis*) ou “experiência” (*Erfahrung*). Esta consideração de um nível de conhecimento originário, irrefletido, imanente à própria vivência, mostra a influência recebida por Dilthey da chamada “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*).

É a compreensão e a atitude crítica a ela associada que definem, portanto, a metodologia adequada às ciências do espírito, o método hermenêutico: “a transferência do próprio eu a algo exterior e a consequente transformação desse eu através do processo de compreensão” (Dilthey, 1951, p.304). A seguinte passagem de Dilthey evidencia de modo claro as diferenças em jogo:

“Num caso, pois, abstração; no outro, reversão à vida plena por uma espécie de transposição. Num caso busca-se para a individuação razões explicativas hipotéticas, enquanto que no outro se experiencia suas causas na vida mesma. Por isso, a compreensão da realidade histórico-social concreta representa, para cada uma das ciências sistemáticas do espírito, o fundamento das outras operações metodológicas.” (Dilthey, 1951, p.306-7).

A compreensão hermenêutica

Do ponto de vista do sujeito cognoscente, a compreensão não se restringe a nenhuma função cognitiva isolada, antes, envolve a todas de modo integrado. A faculdade de compreender abre, a cada momento, uma totalidade estrutural de sentido, um mundo, somente *a posteriori* passível de ser decomposto atomisticamente. A “vivência” e a “compreensão de si próprio”, em sua ação recíproca, são as bases para a compreensão do outro. Os dados da investigação hermenêutica são sempre “manifestações de vida”, isto é, expressões de uma vida psíquica que nos permitem o acesso a ela. Não é necessário que tais expressões tenham a intenção consciente de comunicar algo, em qualquer caso, a compreensão é sempre possível.

As “manifestações de vida” podem ser de vários tipos, desde os juízos objetivos, que pouco dizem acerca das peculiaridades do sujeito singular que enuncia, passando pelas ações, que revelam finalidades, até as expressões de vivência, em que o sujeito exterioriza diretamente aquilo que sente ou o que lhe é dado em seu próprio exame introspectivo. Dilthey evita o subjetivismo psicológico a que poderia levar a cisão entre um âmbito interior de “vida psíquica” e outro exterior de “manifestações de vida” apelando para a noção de “experiência comum”, da qual deriva o “espírito objetivo”, ou seja, as diversas formas sob as quais o mundo histórico se objetiva na experiência comum dos indivíduos e nas quais se dá a vivência da unidade do espírito com suas manifestações. Diz ele:

“Em todos os casos, é através da integração numa experiência comum que se estabelece a relação entre manifestação de vida e vida mental. E assim se explica por que razão ela está presente na compreensão de todas as manifestações de vida e porque, sem qualquer processo dedutivo consciente baseado na relação entre expressão e coisa expressa, ambos os membros do processo se encontram fundidos na unidade da compreensão.” (1984, p.263-4).

A interpretação cotidiana das manifestações de vida em qualquer comunidade humana mostra-nos que a compreensão é uma dimensão básica e, inicialmente, não reflexiva da vida. Dilthey distingue as formas de compreensão em “elementares” e “superiores”. As primeiras são imediatas, irreflexivas e não recorrem, portanto, ao contexto mais amplo da vida para a verificação do sentido apreendido. Entretanto, a transição para as segundas está já implícita nas primeiras, na medida em que surgem as incertezas, as contradições, as dificuldades de interpretação. As formas superiores de compreensão recorrem a várias manifestações de vida, comparam, reconstroem todo um complexo de vida para estabelecer relações e extrair conclusões.

Só é possível à compreensão desvelar um complexo de vida nos dados que se lhe apresentam, porque cada intérprete já é, ele próprio, um complexo de vida em que mesmo o que nunca foi vivenciado por ele em sua história individual encontra-se disponível à experiência enquanto uma possibilidade inerente à vida. Dilthey denomina “transposição do eu” a esta condição da compreensão que se dá tanto na relação direta com outro ser humano, quanto com suas obras. Se, por um lado, a “transposição” é possível devido

à já mencionada “homogeneidade” do espírito, por outro, há sempre neste processo de transposição uma contribuição do intérprete ao sentido da manifestação interpretada. Neste sentido, Dilthey concorda com Schleiermacher acerca da possibilidade de se compreender um autor melhor do que ele próprio, pois: “as expressões da vivência contêm mais do que o que existia na consciência do poeta ou do artista e por isso mesmo têm também mais poder de evocação” (1984, p.268).

É com base na “transposição” que se dá a forma mais elevada de compreensão, aquela que mais toma em consideração a totalidade da vida psíquica: a “revivência”, que, tomando o caminho inverso da criação, parte da obra para realizar uma verdadeira recriação da vivência do autor. Devido à “transposição” e a “revivência”, a compreensão deixa o plano da mera representação, passando a transformar o ser mesmo do intérprete. Através delas, abre-se um mundo de possibilidades que não estavam presentes em seu horizonte inicial de vida. Por isso, Dilthey salienta a função libertadora da compreensão, seja da arte ou da história _ poderíamos dizer do outro em sua alteridade _ enquanto caminho de ampliação das possibilidades de sentido e superação dos condicionalismos individuais e históricos. Vejamos como ele mesmo exemplifica essa ampliação do horizonte de sentido do intérprete:

“A possibilidade de vivenciar convulsões religiosas na minha existência é muito limitada, para mim como para a maior parte dos homens de hoje. Mas ao percorrer as cartas e escritos de Lutero, os relatórios dos seus contemporâneos, as actas dos colóquios e concílios religiosos e os próprios actos públicos dele, eu assisto a um processo religioso de força eruptiva tal, de tal vigor _ em que se encontram em jogo a vida e a morte _ que está para além da possibilidade de vivência de qualquer homem do nosso tempo. Mas eu posso revivenciá-lo.(...) E assim este processo abre-nos um mundo religioso, nele e nos seus contemporâneos dos primeiros tempos da reforma, que alarga o nosso horizonte de possibilidades de vida humana, as quais só assim se nos tornam acessíveis.” (1984, p.269-70).

O que se depreende da “transposição” e da “revivência” é que a compreensão, antes de ser o produto de uma técnica, é um “dom pessoal” (Dilthey, 1984, p.270). Entretanto, o exercício da disciplina científica, associando a este dom o espírito crítico e a conduta sistemática, transforma-o numa arte que constitui a base de todas as ciências do espírito: a hermenêutica. Há no processo de compreensão hermenêutica um movimento de indução, mas aquilo que nele se induz não é uma lei geral a partir dos casos particulares e, sim, uma estrutura que reúne os casos enquanto partes conexas de um todo. Apesar da tentativa de fundamentação rigorosa de uma metodologia científica própria às ciências do espírito, o problema da compreensão em Dilthey acaba por não se conter de modo totalmente satisfatório no plano metodológico. Ele reconhece que tal metodologia não pode aspirar a uma transparência racional do mesmo tipo que a dos métodos científico-naturais, uma vez que, não se restringindo a uma capacidade do pensamento, a compreensão hermenêutica abarca também o que ele entende como os aspectos irracionais da vida.

Para além da questão metodológica

Segundo Ortega y Gasset (1983, p.143), Dilthey é um dos primeiros pensadores em que se dá a emergência de uma nova concepção fundamental no panorama das ideias filosóficas que compõem a história da filosofia. Tal concepção surge em homens distintos que, inicialmente, ignoravam-se uns aos outros, não possuindo conexão direta a não ser a de serem porta vozes do destino intelectual de sua época. Refere-se ele a ideia de “vida”. Para o pensamento moderno, até então, a natureza humana era constituída pela razão,

suas manifestações históricas representavam deformações encobridoras da verdadeira essência racional não histórica. Esta concepção era partilhada tanto pelo idealismo quanto pelo empirismo. Contra o primado da razão, Dilthey recorre à noção de “vida” enquanto integralidade do devir histórico do espírito humano. Trata-se, pois, de fundar o conhecimento, não em condições *a priori* de uma razão transcendental e, sim, na totalidade da experiência histórica, incluindo suas condições intelectuais, volitivas e afetivas.

Essa reversão de perspectiva implicaria, se assumida radicalmente, na irredutibilidade da questão do conhecimento e da verdade a um problema de metodologia, já que qualquer critério será sempre uma objetivação histórica produzida a partir da vida e, portanto, incapaz de ter sobre ela a última palavra. Conhecimento e verdade são produções que envolvem o existir histórico integral. Embora Dilthey aponte isso com toda clareza, não lhe é possível desprender-se totalmente das exigências intelectuais de sua época. Ortega vislumbra com precisão esta encruzilhada do pensamento diltheyano:

“[...] Dilthey é filho do seu tempo, que vê todo o filosófico como uma ocupação direta com as ciências, com a cultura etc., e só indiretamente e através disso, com o real. Por isso, sem que se justifique, a autognose (Selbstbesinnung), que devia ser a ciência da realidade ‘homem’, converte-se, desde logo, em teoria dos saberes que o homem construiu. Esta ‘marca do seu tempo’ é o que torna impossível a Dilthey alcançar a plenitude de si mesmo. Sua genial intuição da ‘vida espiritual’ como realidade fundamental fica para sempre muda, não pode pensá-la, porque a intercepta a mania epistemológica, a *ontofobia* kantiana e positivista.” (1983, p.201).

Com isso, a hermenêutica atinge em Dilthey um ponto de inflexão em que se preparam, com a ideia de “vida”, tanto a superação da perspectiva psicológica, quanto o desprendimento com relação ao problema metodológico _ ambos ainda totalmente dominantes em Schleiermacher. Na continuidade da tradição hermenêutica, caberá à filosofia hermenêutica de Heidegger e de seu discípulo Gadamer liberar totalmente o problema da compreensão do restrito âmbito do método, remetendo-o, de modo radical, ao plano mais originário da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DILTHEY, W. A compreensão dos outros e das suas manifestações de vida. Em: **Teorias da História**, organização, introdução e comentários de Patrick Gardiner. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. (Ensaio originalmente publicado no vol. VII dos *Gesammelte Schriften*)
- _____. Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica, en: **Obras Completas**, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Economica, 1951.
- _____. **Teoría de la concepción del mundo**. México, Fondo de Cultura Economica, 1945.
- GADAMER, H.-G. **Truth and method**. New York, Continuum, 1988.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, parte I. Petrópolis, Vozes, 1989.
- ORTEGA Y GASSET. **Goethe - Dilthey**. Madrid, Alianza, 1983.

IMAGINÁRIO RADICAL: A PROPOSTA DE CASTORIADIS À ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS NO CAMPO DAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS

MANUEL LOSADA. UNESA

Doutor em Psicologia pela PUC/RJ.

Mestre em Psicologia Clínica pela PUC/RJ; Mestre em Psicologia Escolar pela UGF.

RESUMO

“Kant fez a crítica da razão pura e da razão prática; precisamos hoje de outro Kant que faça a crítica da razão científica” (Otávio Paz).

O objetivo deste texto é analisar a proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais. Nesse sentido, é estudado o conceito de imaginário radical como um projeto teórico novo, seus pressupostos e implicações. A construção do projeto da modernidade se deu a partir da ordem, da separação e da razão. O marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo foram pensados com estes pressupostos. Estes sistemas de pensamento tinham isto em comum: com eles era impossível pensar a alteridade, o novo, a criação. É aí que se situa o pensamento do autor com o conceito de imaginário radical. Com ele, o autor pretende “inverter” o pensamento do Ocidente: implica uma nova ontologia (uma nova maneira de entender o ser, como a-ser, como criação), uma nova compreensão do sujeito humano a partir da imaginação e do imaginário e uma nova articulação dos saberes de forma circular. Nesse sentido, as ciências naturais e sociais devem ser pensadas como dois campos do saber irreduzíveis e inseparáveis. Isto configura uma maneira nova de pensar a partir da imaginação e do imaginário.

ARTIGO

Introdução:

Segundo Castoriadis, é preciso aprender a pensar de uma maneira nova, a partir da imaginação e do imaginário. Como entender esta afirmação? Quais são os pressupostos desta inversão castoriadiana? Quais são as implicações desta maneira de pensar para entender as possíveis relações de encontro e desencontro entre as ciências naturais e sociais? É desta problemática que trata este texto.

O imaginário radical¹ é o fio condutor do pensamento de Castoriadis. Este conceito lhe permite pensar a dimensão criadora do sujeito e do social-histórico. As categorias do pensamento moderno não servem para postular a dimensão criadora: foram elaboradas para pensar a identidade e a permanência; o imaginário

1 Para uma compreensão desta problemática, remeto o leitor à minha tese de doutorado, “A constituição do sujeito e do social-histórico a partir do imaginário radical” PUC-Rio, 2001. O leitor pode ler ainda meus artigos “A emergência do imaginário na atual crise dos paradigmas” na revista SEFLU, sociedade educacional fluminense, dezembro 2002, Rio de Janeiro, pg. 54-62, assim como “Imaginário e Instituição, dois elementos para pensar a educação do futuro” na revista Movimento da Faculdade e Educação da Universidade Federal Fluminense, EdUFF, n.9, maio de 2004, R.J, pg 28-40.

radical foi elaborado para pensar a alteridade e a criação. Pretendo mostrar que o projeto de Castoriadis implica um novo referencial teórico, isto é, uma nova maneira de entender o ser, uma nova compreensão do homem, assim como uma nova maneira de organizar o conhecimento, vale dizer, uma relação entre as ciências naturais e sociais.

Inicialmente exponho, de forma sintética, o projeto teórico de Castoriadis, implícito na “inversão do procedimento tradicional”. Introduzo o debate castoriadiano com as diversas correntes do pensamento atual, através do que denomino crítica do paradigma da modernidade. Nesse mesmo momento explico o que entendo como o primeiro pressuposto de seu pensamento: a elaboração da ontologia da indeterminidade e a lógica dos magmas ou das significações. O segundo pressuposto refere-se ao modelo antropológico que compreende o homem a partir da capacidade criadora. O terceiro implica um novo ordenamento circular do conhecimento, a partir da imaginação e do imaginário, o que implica uma nova relação das ciências naturais e sociais. Concluo situando o imaginário radical como “fundamento” sem fundamento último do projeto teórico de Castoriadis.

A “inversão do procedimento tradicional”, seus pressupostos e implicações.

A inversão castoriadiana, proposta em 1981, em Stanford, no Simpósio sobre Disorder and Order, corresponde ao projeto ontológico, antropológico e epistemológico, que está implícito no conceito de imaginário radical. Segundo este projeto, o pensamento deverá ser organizado em função da *imaginação e do imaginário*. Noutros termos, a imaginação e o imaginário estão na raiz do pensamento - de todo pensamento. Estão, sobretudo, na base do humano, ali onde se constituem o sujeito e o social-histórico.

Trata-se, inicialmente, de uma inversão ontológica. Por dois motivos: 1). Colocar o imaginário no centro e na base de seu projeto teórico significa entendê-lo a partir de um novo estatuto ontológico. Dito de outro modo, não se trata de algo periférico ou secundário, de caráter anedótico, para o sujeito e para o social-histórico; a imaginação e o imaginário pertencem à ordem constituinte do humano, ali onde emerge o mundo do sujeito e do social-histórico; 2). O imaginário assim considerado implica outra matriz ontológica, outra maneira de pensar o ser, não como algo determinado, pronto, dado de uma vez por todas. Implica pensar o ser como fluxo, como rio, como magma, em constante transformação². Como diz Castoriadis, pensar o social-histórico como autocriação “*requer uma conversão ontológica radical*” (Castoriadis, 1987: 237).

A inversão do procedimento tradicional implica, ainda, um novo discurso sobre o sujeito, um novo modelo antropológico, uma nova compreensão do homem a partir da imaginação.

2 Esta inversão ontológica e epistemológica certamente não está separada da inversão política. Ao contrário, ambas caminham juntas. O que acontece é que, talvez, por ser mais sutil, muitas pessoas terminam sem atentar para ela e continuam vendo em Castoriadis unicamente o projeto político, um tanto utópico. É minha proposta focar especificamente a dimensão teórica deste autor.

Como decorrência de uma nova compreensão ontológica e antropológica, a inversão do procedimento tradicional é, também, uma inversão epistemológica. Inverter o procedimento tradicional significa, fundamentalmente, inverter um tipo de saber (um tipo de conhecimento), que reduz o humano ao físico ou ao biológico. Neste sentido, o imaginário, que tinha sido deslocado pela razão para a periferia³ passa, de repente, para o centro epistemológico. Ou seja, é preciso começar a pensar a partir do imaginário.

Esta inversão é feita pelo autor em dois movimentos: um de crítica do pensamento herdado, especialmente do paradigma⁴ da modernidade⁵ e outro de construção do pensamento próprio, que tem como base a elaboração dos pressupostos e das implicações de seu pensamento. Começo analisando a crítica do pensamento herdado.

Crítica do paradigma da modernidade.

Nesta crítica, o autor engloba o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo: os três participam de uma mesma matriz teórica, segundo a qual o social-histórico pode ser explicado cientificamente, segundo umas “leis econômicas” (marxismo), segundo uns “elementos invariantes” (estruturalismo) ou segundo umas “necessidades universais” (funcionalismo). Em última instância, o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo são reféns da lógica conjuntista-identitária⁶ e de uma ontologia da determinidade⁷, próprias do paradigma da modernidade, que os impede de ver a dimensão criadora ou imaginária.

O procedimento empírico-racional da ciência moderna foi elaborado a partir de três ideias ou três pressupostos, que deveriam garantir a consistência e a certeza do conhecimento científico: a ordem, a separação e a razão. Sob estes pressupostos existe, na opinião do autor, uma ontologia implícita (a

3 Segundo Platão, (1990) os poetas devem ser ungidos e coroados, e depois expulsos da cidade, como prejudiciais, pois terminam corrompendo a juventude. De alguma maneira, segundo Castoriadis, seria preciso trazer os poetas (a imaginação) de volta para o centro da cidade.

4 O termo paradigma, aqui, está referido ao pensamento de Thomas Khun (1997), no livro sobre a *Estrutura das revoluções científicas*, onde diz que “o paradigma é uma constelação de opiniões, valores, métodos, etc. participados pelos membros de uma determinada sociedade”.

5 Para o sentido do conceito de modernidade em Castoriadis, ver o texto *A época do conformismo generalizado*, nas *Encruzilhadas do Labirinto III*. Paz e Terra, p. 13-26.

6 Para o autor, a lógica conjuntista-identitária corresponde à lógica clássica ou lógica aristotélica.

7 A determinidade é o esquema primordial da lógica conjuntista-identitária; implica a suposição ontológica segundo a qual o “ser=ser determinado”. Na opinião de Castoriadis, esta maneira de pensar funcionou “ao longo de toda a história da filosofia (e da lógica), como exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta... e ainda continua a ocupar lugar central na ciência contemporânea, apesar dos abalos que vem sofrendo nos últimos sessenta anos dada a própria evolução dessa ciência” (Castoriadis, 1987: 401).

determinidade), que é preciso explicitar e questionar.

A ciência moderna se construiu pressupondo que o mundo é ordenado; o universo como um todo obedece a um determinismo universal, funciona como uma grande máquina, um grande relógio. É preciso descobrir as leis que regem esse determinismo. Se às vezes nos defrontamos com o acaso, é devido ao estágio de nosso conhecimento precário e insuficiente, que nos impede entender as leis da vida, do mundo, da sociedade. O conhecimento, neste contexto, é o espelho da realidade⁸, o espelho do mundo.

A separação ou disjunção é outro dos pressupostos do paradigma da modernidade. Descartes busca ideias claras e distintas; o progresso do conhecimento está fundado na capacidade de separar as dificuldades umas das outras, resolvê-las sucessivamente para chegar à uma boa solução do problema.

Este princípio da disjunção, no desenvolvimento das ciências, se expressa através da separação das disciplinas umas em relação às outras. O próprio conceito de experimentação está ligado à separação: tiro meu objeto de estudo de seu habitat, coloco-o num meio artificial que eu possa controlar, manipulo um determinado número de variáveis, que me permitem conhecê-lo. A própria relação entre observador e observação é atravessada pela separação; o primeiro é sempre exterior à segunda.⁹

Além do princípio da ordem e da separação, o paradigma da modernidade está alicerçado na razão. Em que sentido? Como entender a razão neste contexto? Como obediência ao procedimento empírico-racional, isto é, como obediência às regras da indução e da dedução, e especialmente, aos princípios da contradição, da identidade e do terceiro excluído (os princípios clássicos da lógica aristotélica). Castoriadis denomina este procedimento racional de lógica conjuntista-identitária.

No decorrer deste século, o edifício do conhecimento construído pelo paradigma da modernidade desabou. No seu lugar, está em fase de construção outro novo paradigma¹⁰, que Castoriadis denomina “inverter o procedimento tradicional”.

8 Para esta problemática, ver Rorty, (1998); ver ainda, Roger Ciurana (1997).

9 A modernidade coloca o homem fora da natureza, como senhor, exercendo domínio sobre a mesma. Neste sentido Kant diz que o observador deve interrogar a natureza como juiz para que ela responda. São estas as palavras do autor da *Crítica da Razão Pura*: “É preciso que a razão se apresente à natureza... para ser instruída por ela, é verdade, mas não como um aluno que se deixa dizer tudo o que agrada o mestre, e sim, ao contrário, como um juiz no exercício de suas funções, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que lhes formula” (Kant, 1988: 13). Hoje, a partir da Etologia, da Nova Biologia, da Física, etc não interrogamos dessa maneira; ouvimos, sim, como alunos. Mais: sabemos que somos “parte” dessa natureza.

10 Edgar Morin (1998) fala do “paradigma perdido”; Souza Santos (1998) denomina esta problemática de “Ciência Pós-Moderna”; para Prigogine e Stengers (1997) trata-se de uma “Nova Aliança” com a natureza, uma aliança não determinista.

Se a primeira metade do século XX a ciência se debate numa espécie de dialógica¹¹ entre ordem e desordem, a segunda é polarizada pelo surgimento das ciências sistêmicas¹². Com isso começa a se problematizar a separação das ciências e dos saberes. E atualmente o debate se centra no problema do que seria uma razão aberta.

Neste sentido, quando a modernidade pensa a realidade em termos de ordem, não deixa espaço para a dimensão imaginária ou criadora. É esta uma das críticas fundamentais que este autor dirige ao paradigma da modernidade, de modo especial ao marxismo, ao estruturalismo e ao funcionalismo.

Dizer, ou pressupor, que tudo é ordenado e determinado é uma afirmação ontológica inconfessa. E mais, é uma ontologia datada, corresponde à maneira como o pensamento do Ocidente se auto instituiu enquanto razão, no decorrer de seus vinte e cinco séculos de história. O que supunhamos ser a ordem natural das coisas é uma criação nossa, especificamente do paradigma da modernidade.

O marxismo, o funcionalismo e o estruturalismo aplicam, de forma redutora, à sociedade, os critérios da lógica conjuntista-identitária e ignoram a dimensão inovadora ou imaginária. Enquanto a realidade for apresentada como conjunto composto de elementos invariantes (sejam eles de ordem lógica, econômica ou funcional), não há lugar para a dimensão criadora. O processo sócio-histórico, nesse esquema teórico, só pode ser pensado como uma série de transformações sucessivas dessas invariantes; não como emergência do novo.

Uma ontologia da “indeterminidade”?

Todo o pensamento de Castoriadis é atravessado por esse entrecruzamento de caminhos: sem renunciar às exigências impostas pela lógica conjuntista-identitária (mundo da determinidade), é preciso conjugá-la com o mundo das significações ou dos magmas (o mundo da indeterminidade). É por causa disso que o mundo instituído deve ser pensado junto com o mundo instituinte; a dimensão código (regras) da linguagem deve ser inseparável da dimensão língua (criação de significações). Juntar e separar essas duas dimensões da vida: esse o paradoxo para onde aponta o pensamento de Castoriadis, organizado em torno ao conceito de imaginário radical.

Para juntar e separar estas duas dimensões e para pensar a criação, Castoriadis postula uma nova maneira de entender o ser, como algo “por-ser”, como algo aberto.

11 No pensamento complexo de Morin (1998:24), a dialógica é o princípio que permite manter a dualidade no seio da unidade. Associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos.

12 A teoria dos sistemas começou com Luddwig von Bertalanffy (1975), inicialmente como uma reflexão no campo da Biologia. Mais tarde, nos anos 50, se ampliou a outros saberes. A noção de sistema constitui para von Bertalanffy o fundamento não só da Biologia, senão de todas as ciências.

É nesse sentido que é possível pensar numa ontologia da indeterminidade (ou da criação): nela o ser é entendido como processo aberto, como fluxo. “O que é não é jamais **fechado**. O que é é aberto, ou o que é, é sempre, também, **a ser**.” (Castoriadis, 1992: 88) (Grifos do autor).

Importa entender esta proposta de Castoriadis a respeito de uma ontologia da indeterminidade. Sem dúvida, a criação pressupõe uma certa indeterminação do ser, no sentido de que “o que é não é jamais tal que exclua o surgimento de novas formas e de novas determinações”. Entretanto, a indeterminação não pode ser confundida com arbitrariedade, improvisação ou irracionalidade, uma vez que a criação é “posição de novas determinações”, de novas formas, de novos eidos, isto é, de novos possíveis e impossíveis, definidos a partir do momento em que a forma é colocada.

Anteriormente, Bergson e Heidegger¹³ tentaram ultrapassar a ontologia da determinidade. Entretanto, ambos privilegiaram exclusivamente a indeterminação. Se Bergson e Heidegger terminam privilegiando exclusivamente a indeterminação, Castoriadis afirma a necessidade absoluta de conjugar as duas. Assim, o agir e o dizer sociais não se entendem sem a “aritmética” (mundo da determinidade) e sem o “mito” (mundo da indeterminidade, do sonho). Poder-se-ia dizer que no social-histórico coexistem as ilhas da determinidade no mar da indeterminidade (o mundo dos magmas e das significações). O dizer e o fazer representam as condições instrumentais para a instituição imaginária da sociedade. Sem o dizer-fazer sociais, a instituição imaginária da sociedade seria impossível, não teria visibilidade nem concretude.

A lógica dos magmas ou das significações.

A ontologia da indeterminidade vai acompanhada da lógica dos magmas ou das significações.

Não podemos pensar a realidade em termos de ordem (cosmos) ou desordem (caos), apenas. Entre ambos, é preciso situar uma espécie de terceira dimensão, denominada magmática, aquela que responde pelas realidades “inconsistentes” e fluidas, mais próximas do fluxo heraclítico que da permanência parmenidiana¹⁴. Existe uma dimensão fluida, aberta (criadora) da realidade, presente especialmente no mundo das significações, no inconsciente, e no social-histórico, que não é captada pela lógica identitária. O conceito de magma foi elaborado pelo autor para dar conta desta espécie de fluxo heraclítico que não pode ser, na sua totalidade, captado pela lógica conjuntista-identitária, e que, por isso, foi deixada de lado pelo marxismo, pelo estruturalismo e pelo estruturalismo.

13 Para esta problemática, ver Hans Joas, (1989). Nesse mesmo volume, ver ainda Axel Honneth, *Une Sauvegarde ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, p. 191-207.

14 Entre os Pré-socráticos, Parmênides (540-450 a. C.) e Heráclito (576-480 a. C.) constituem uma espécie de contraponto do pensamento grego; para o primeiro o ser é imutável, imóvel e indivisível em oposição ao segundo, para quem nada é estável, “ninguém se banha duas vezes na água do mesmo rio”. De forma um pouco esquemática, a história da filosofia faz esta oposição entre imobilismo parmenidiano e mobilismo (ou fluxo constante) heraclítico.

Contrariamente à sistematização, característica da lógica identitária, segundo a qual o mundo deve ser organizado de forma coerente e absoluta (conjuntista), a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. Combinar estas duas dimensões da realidade, a conjuntista e a magmática, constitui uma contribuição das mais significativas de Castoriadis para o debate contemporâneo. Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais.

A elaboração teórica do conceito de *imaginário radical*, a partir de 1964-5, está ligada à convicção profunda de Castoriadis de que o psiquismo humano e o social-histórico não podem ser “derivados” ou “explicados” a partir dos fatores biológicos ou físicos. Isto é, não podem ser reduzidos ao primeiro estrato natural¹⁵, regido pela lógica conjuntista. Eles obedecem, fundamentalmente, a outra lógica - a lógica das significações imaginárias sociais (ou lógica magmática). É este o conteúdo fundamental da “inversão do procedimento tradicional”, de que falamos acima.

Os domínios do psíquico e do social-histórico introduzem um novo tipo de ser, mais próximo das multiplicidades inconsistentes que das realidades meramente conjuntistas. É preciso entender a especificidade não apenas “fenomenológica e descritiva, mas lógica e ontológica” desses dois estratos do ser.

O conceito de magma procede da Psicanálise, especialmente da *Interpretação dos sonhos* de Freud, assim como das as “multiplicidades inconsistentes¹⁶”, de que fala o matemático Cantor. É neles que o autor se inspira no momento em que escreve sua obra fundamental sobre o imaginário radical, *A Instituição Imaginária da Sociedade*.

Castoriadis está convencido que os domínios do psíquico e do social-histórico introduzem um novo tipo de ser, mais próximo das multiplicidades inconsistentes que das realidades meramente conjuntistas. É preciso entender a especificidade não apenas “fenomenológica e descritiva, mas lógica e ontológica” desses dois estratos do ser, o psíquico e social-histórico.

Contrariamente à sistematização, característica da lógica identitária, segundo a qual o mundo deve ser organizado de forma coerente e absoluta (conjuntista), a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. Combinar estas duas dimensões da realidade, a conjuntista e a magmática, constitui uma contribuição das mais significativas de Castoriadis para o debate contemporâneo.

15 O primeiro estrato natural equivale à natureza ou mundo biológico e físico, com o qual o social-histórico mantém uma relação de apoio ou de sustentação.

16 No texto *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*, publicado nas *Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem* (1987), Castoriadis comenta o impacto que lhe produziu a seguinte frase escrita numa carta de Cantor a Dedekind: “toda multiplicidade é ou uma multiplicidade inconsistente ou um conjunto”. Este impacto está relacionado com a preocupação de Castoriadis de entender os domínios do psíquico e do social-histórico, no momento em que está elaborando o conceito de imaginário radical.

Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais, que possibilitam pensar as relações entre as ciências naturais e sociais noutros moldes¹⁷.

Imaginário radical: o círculo da criação.

O sentido último do conceito de criação castoriadiana é colocado para tentar elucidar o seguinte dilema: ou há criação ou a história humana é uma interminável repetição, um eterno retorno.

Entretanto, importa salientar que a criação, aqui, não é criação de algum tipo de “matéria-energia”, mas criação de formas/eidos que não existiam antes. É esta a circunscrição e o âmbito epistemológico deste conceito castoriadiano.

O imaginário radical não é especular nem combinatório, é criador. Não reproduz os dados fornecidos pela percepção, nem combina elementos do mundo racional. É criação, gênese ontológica, posição/instituição de uma *nova forma* de ser.

Esta ideia é inconcebível e impensável a partir do referencial lógico-ontológico do paradigma da modernidade. Exige uma reconstrução teórica radical. Exige uma nova maneira de pensar de acordo com “a inversão do procedimento tradicional”, como venho explicitando neste texto.

Segundo o autor, não é possível “explicar” a emergência de uma nova forma, no sentido de que ela não é produzida causalmente ou deduzida racionalmente. Não decorre de nenhum tipo de lógica conjuntista-identitária. Ela é criação a partir do nada, *ex nihilo*.

Afirmar que a criação é *ex nihilo* significa que ela é a emergência de uma nova forma ontológica. Neste sentido, quando é criada a democracia, na Grécia, é criada uma *nova forma* de convivência social, uma nova significação *que não existia antes*. Isto se aplica a todas as grandes criações humanas, sejam elas individuais ou coletivas.

Para avançar na compreensão desta problemática, importa entender a contraposição entre diferença e alteridade. Uma realidade é diferente quando ela pode provir de uma nova disposição da realidade anterior; o círculo, a elipse, a hipérbole, a parábola provém umas das outras, são os mesmos pontos em disposições diferentes. Ao contrário, uma realidade é outra quando ela representa a alteridade radical: “*dizer que a figura B é outra que a figura A significa que ela não pode ser deduzida, produzida, construída mediante o que existe em “A”*” (Castoriadis, 1986: 231).

17 Neste texto, aponto para a problemática epistemológica das relações entre as ciências naturais e sociais, não entro nos detalhes dessa relação.

Quando o artista esculpe em madeira (ou noutra matéria) uma forma nova, cria. É a forma (o eidos) que faz com que a madeira ganhe a nova configuração de estátua. A tal ponto, que a “essência” da estátua é seu eidos. Cria-se a estátua quando é criada a forma da mesma. Nesse caso, é possível falar que a criação da estátua é gênese ontológica, emergência da alteridade, criação a partir do nada (*ex nihilo*).

Porém, se a forma que o artista esculpe na madeira não existia antes, o mesmo não acontece com os outros elementos que irão formar a estátua, como a madeira, os instrumentos, a cultura, as significações imaginárias onde está inserido o escultor, etc. Eles preexistem e têm que ser levados em conta, para que a obra de arte se corporifique. Constituem as condições necessárias, porém não suficientes, da criação. É nesse sentido, e só neste sentido, que a criação é *ex nihilo*.

Por causa disso, a criação se apoia (ou sustenta) no primeiro estrato natural, biológico ou físico. Toda sociedade (a criação sócio-histórica) é obrigada a levar em conta esse dado “natural”. Só que este fato biológico (ou físico) será transformado em fato cultural em virtude das significações imaginárias com as quais cada grupo vai colorí-lo. Se o primeiro estrato natural é imprescindível para a existência da sociedade, ao mesmo tempo não é um elemento determinante das significações imaginárias. Estas são criações sempre *novas* em cada sociedade, em cada momento.

A criação humana se apoia, sobretudo, na “história”. Há sempre um passado, que é recriado a partir do presente. A relação com este passado faz parte da instituição da sociedade: os conteúdos dessa tradição são recriados (re-interpretados?) segundo as significações imaginárias do presente.

De forma paradoxal, Castoriadis afirma: a criação pressupõe a criação. Entramos, assim, de cheio, na “circularidade intrínseca” da criação: o surgimento de uma nova forma não pode ser “produzido” ou “deduzido” de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os “elementos”. Encontramos este fenômeno na teoria dos conjuntos (a reflexividade objetiva da teoria dos conjuntos), e no mundo das significações (relação signitiva); entretanto, ele aparece de forma mais clara no campo sócio-histórico. Assim, quando, na Grécia, pelo século VIII, surge a pólis (cidade), esta é impossível sem os politai (os cidadãos), os quais, por sua vez, são impensáveis fora da pólis, ou de outra maneira, são produzidos *na e pela pólis*. Entre a pólis e os politai existe uma circularidade constitutiva: um pressupõe o outro.

Do ponto de vista da lógica formal, falar que a criação pressupõe a criação significa uma petição de princípio. Ora, a lógica formal constitui uma dimensão necessária da própria instituição da sociedade; entretanto, aquela não esgota toda a realidade desta, precisa se unir à dimensão imaginária ou da criação das significações. Neste sentido, a instituição da sociedade, em todas as suas dimensões, está imbricada em e pelo círculo da criação. A rigor, “a criação, no quadro do pensamento herdado, é impossível” (Castoriadis: 1986: 232).

Por outro lado, o círculo da criação não deve ser confundido com o círculo hermenêutico: não se trata

da *compreensão* da criação, mas de seu acontecimento, insondável em sua origem, (exatamente porque a criação se pressupõe, porque ela importa um movimento circular como fundamento de seu ser). Neste sentido, a criação escapa a toda explicação causal e determinista. (Ciarameli, 1989).

Em que sentido se pode falar da emergência do novo, se esta origem, insondável em si mesma, deve supor seus próprios efeitos? Entramos aqui no paradoxo último do círculo da criação: a impossibilidade de um começo absoluto. Afirmar que o social-histórico é autocriação equivale a dizer que a sociedade está na origem dela mesma, e, ao mesmo tempo, que esta origem lhe escapa. Ou de outra maneira: o social-histórico só se deixa conhecer (só existe) a partir de si mesmo, sem poder jamais descrever (ou “explicar”) sua própria origem (Ciarameli, 1989).

Neste sentido, a origem da sociedade é intrínseca a ela mesma: não pode ser creditada a uma “transcendência”. Por conseguinte, a sociedade é seu começo e seu pressuposto. “Antes” da criação social-histórica, ali estavam “já” seus pressupostos, isto é, ali estava o social-histórico. Esse é o círculo da criação, impossível de escamotear, “inexplicável”, porém que se deixa elucidar, com a condição que deixemos de lado o universo de categorias da lógica-ontologia identitárias. Isto porque não seria correto metodologicamente transpor os conceitos de um paradigma para outro, os pressupostos são diferentes.

Um novo modelo antropológico: pensar o humano a partir da imaginação.

Com o aparecimento do ser humano, Castoriadis postula “uma ruptura na evolução psíquica do mundo animal”, através de “um desenvolvimento monstruoso da imaginação”, que libera o psiquismo humano das “regulações instintivas”, tornando-o a-funcional. Esta a-funcionalidade vai demarcar as duas características fundamentais do humano: a autonomização da imaginação (seu poder criador) e a dominação do prazer representativo sobre o prazer do órgão.

Neste texto não pretendo tratar da constituição do sujeito no pensamento de Castoriadis¹⁸.

Um novo ordenamento circular do pensamento, a partir do imaginário.

Uma nova relação entre as ciências naturais e sociais.

Numa posição contrária à separação ou disjunção dos saberes, preconizada pelo paradigma da modernidade, Castoriadis propõe um novo ordenamento dos mesmos, implícito na “inversão do procedimento tradicional”: as ciências naturais e sociais, nesta perspectiva, devem ser pensadas numa relação de implicação

18 O leitor interessado pode consultar meu texto de (2000).

entre elas, em forma de espiral.

Para enfrentar este problema, Castoriadis não endossa o programa de “unificação da ciência”, proposto pelo Círculo de Viena¹⁹ ou pelo estruturalismo²⁰. Contrariamente a essas soluções, fala de “um pensar junto”²¹, uma espécie de tratamento em espiral, um tipo de circularidade entre filosofia e ciência, entre ciências naturais e sociais. Se na sua origem, a ciência moderna se construiu ignorando a ontologia, hoje isto é impossível. Os diversos saberes devem se articular de forma “diferente” (de forma circular). *“Não porque todas (as regiões da ciência) só seriam uma, mas porque existe uma articulação que é diferente de uma divisão em compartimentos, uma simples justaposição, uma especificação progressiva ou uma hierarquia linear, lógica ou real. Restaurar explicitamente essa articulação, de outra maneira que não o podiam fazer Platão ou Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Hegel, parece-nos ser a tarefa atual da reflexão”* (Castoriadis, 1987:189).

Imbricadas de forma circular, filosofia e ciência são repensadas conjuntamente, a partir do imaginário radical. Neste sentido, toda a obra teórica de Castoriadis se articula numa relação de implicação mútua entre a elucidação dos pressupostos ontológicos e o estudo concreto de cada ente particular. Contrariamente à posição de Heidegger, para ele, *“é impossível separar reflexão sobre o ser e reflexão sobre os entes”* (Castoriadis, 1999:16).

Por outro lado, se o autor não adere ao projeto de unificação da ciência proposta pelo Círculo de Viena ou pelo estruturalismo, é porque ambos tratam de forma unívoca a totalidade do real. A este espírito unificador (reducionismo metodológico) é preciso opor a verdade específica dos “estratos do ser” e a “regionalidade” das categorias.

A verdade específica dos “estratos do ser” e a “regionalidade” das categorias.

Entre a dimensão biológica e a dimensão imaginária do ser humano, existem uns limiares irredutíveis

19 Fundado em 1924 por iniciativa de Moritz Schlick, o Círculo de Viena é uma associação de sábios e filósofos altamente influenciados pelo *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Pretendiam explicitamente “unificar a ciência”, por dois caminhos: unificando o método nos diferentes domínios ou pela redução destes a um só domínio elementar. Como indica Castoriadis, não há diferença essencial entre esses dois programas. Os representantes do Círculo de Viena não se aperceberam de uma coisa fundamental: a pretendida unidade entre as disciplinas se inspirava numa “filosofia fisicalista”, que eles visavam fundar. Esta tentativa de unificação da ciência hoje está fora de questão.

20 O estruturalismo representou, também, uma tentativa fracassada de unificação da ciência: pretendia transpor um tipo de formalização das ciências duras para o campo das disciplinas antropológicas. Este projeto torna-se inviável na hora de pretender formalizar as regiões do ser vivo, do psíquico e do social-histórico. Uma das grandes batalhas travadas por Castoriadis se encaminha no sentido de demonstrar o absurdo dessa proposta.

21 Henri Atlan (1992: 159), comentando pensamento de Morin, fala do “paradigma do falar junto”.

que devem ser respeitados. E por que devem ser respeitados? Porque o ser não é uniforme, é “estratificado”, possuidor de camadas irreduzíveis umas às outras: *“O Ser é Caos dotado de uma estratificação não regular: isto é, que comporta “organizações” parciais, sempre específicas dos diversos estratos que descobrimos/construímos, descobrimos/criamos no Ser”* (Castoriadis, 1987:225).

A atual situação filosófico-científica requer uma reflexão sobre o modo de ser das *“partículas elementares e do campo cósmico, da auto-organização do ser vivo, do inconsciente e do social-histórico, cada qual de uma maneira diferente, mas igualmente certa, todos colocam radicalmente em questão a lógica e a ontologia herdadas”* (Castoriadis, 1986:385). Porquê? Porque entre estes modos de ser, especialmente, entre as partículas elementares e o social-histórico existe uma diferença (uma regionalidade), que não pode ser eliminada, nem homogeneizada. Acontece que a lógica e a ontologia herdadas tratam de maneira uniforme o que é diferenciado. Contra este discurso unidimensional e reducionista se posiciona o trabalho de Castoriadis. Nessa direção se encaminha a crítica que este autor faz ao paradigma da modernidade.

Desde Platão e Aristóteles, a lógica clássica (conjuntista-identitária) é uma lógica que estabelece categorias universais; as mesmas “formas” (“gêneros supremos” em Platão, “categorias” em Aristóteles) são empregadas em todos os domínios do real. Por causa disso, o pensamento herdado foi obrigado a estabelecer “categorias possuidoras de um sentido *pleno* e do *mesmo sentido* qualquer que seja o tipo de objeto considerado” (Castoriadis, 1987:226). (Grifos do autor).

Em nome desta universalidade, o pensamento herdado é obrigado a afirmar que “um”, por exemplo, tem o mesmo sentido quer se trate *“de um espaço conforme a teoria de Hilbert, uma usina, uma neurose, uma batalha, um sonho, uma espécie viva, uma significação, uma sociedade, uma contradição, uma regra jurídica, uma formiga, uma revolução, uma obra”* (Castoriadis, 1987:226); ou que “pertencer” tem o mesmo sentido em todos os domínios em que se pode falar de uma relação de pertença.

Ora, esta afirmação é “visível e imediatamente falsa”, porque “um” não opera da mesma forma nas expressões “um elétron” e “um grande amor”, pela simples razão de que o sentido da “forma que organiza” lhe vem também *daquilo* que, cada vez, ela organiza. Se fosse de outra maneira, poderíamos organizar o que é (a realidade como um todo) de qualquer modo e sabemos que isso não é verdade (Castoriadis, 1987: 227).

As categorias são *“essencialmente multívocas, sua significação é codeterminada pelo que determinam”*. O esquecimento disso conduz ao que é a forma suprema e o fundamento de todo reducionismo lógico: a crença que o dado apresenta, em todos os níveis, tipos de organização lógica que são equivalentes.

Ora, tratar as categorias como unívocas significa realizar uma das seguintes operações niveladoras (reductoras): ou bem, suprimir toda relação entre o pensamento e a realidade, ou então, pensar o ser (o real) como caos desordenado, “que não exige, não impõe, e não impede nada”. Tanto uma como a outra são opiniões insustentáveis.

A este respeito, o pensamento castoriadiano é absolutamente claro; situa-se num ponto equidistante entre duas posições teóricas diametralmente opostas: aquela que afirma que a realidade (o mundo) é ordenada racionalmente e uma segunda que diz que a realidade é amorfa e desorganizada; segundo a primeira, cabe à ciência descobrir as leis que regem essa ordem; para a segunda, a ordem que vemos no real, nós a colocamos aí através da linguagem. Para Castoriadis, o real nem é ordenado racionalmente na sua totalidade, nem é puro caos; parte deste real apresenta, sim, uma racionalidade e é regido pela lógica conjuntista-identitária (primeiro estrato natural) e parte deste mesmo real é desorganizado e indeterminado e é regido pela lógica magmática ou das significações, que é o lugar específico da criação humana (Castoriadis:1986: 386).

Isto o leva a afirmar que a realidade como um todo não pode ser homogeneizada, como queria o Círculo de Viena ou como seria a proposta do estruturalismo. Ao contrário, é preciso respeitar seus estratos diversificados e irreduzíveis, sua regionalidade. Para isso é necessário inverter o procedimento tradicional, é preciso partir do imaginário (proposta de Stanford).

Neste sentido as “regiões primeiras” (a imaginação, o imaginário, a representação, o social-histórico, etc) só podem ser “concebíveis por si mesmas”, na sua especificidade, na sua “regionalidade”. Tinham sido pensadas em relação a um *alhures*²², com o referencial teórico de outro paradigma, submetidas às malhas da lógica conjuntista. O esforço teórico deste autor, de um modo especial, na *Instituição Imaginária da Sociedade*, consiste em pensar estas realidades, a partir de um novo referencial teórico, com novos conceitos, com uma articulação nova (diferente) entre o “regional” e o “universal”.

Desta defesa da regionalidade dos estratos do ser e das categorias, decorre uma consequência epistemológica clara: a impossibilidade de reduzir o humano ao biológico ou físico, de reduzir um sonho às ondas eletromagnéticas do mesmo.

A implicação mútua entre a lógica conjuntista e a lógica dos magmas.

Ao defender a *regionalidade* essencial dos estratos do real (também das significações e das categorias), Castoriadis está querendo articular, de outra maneira, o regional (o particular) e o universal, as ciências naturais e sociais.

É certo que todos os domínios da realidade, em algum de seus estratos, se prestam a uma elaboração “conjuntista-identitária”, na sua dimensão de universalidade. O erro estruturalista é acreditar que esta lógica esgota a lógica. A lógica conjuntista tem seus limites. As aporias da física contemporânea remetem, na opinião de Castoriadis (1987:224), a uma “organização” subjacente do existente físico (a dimensão magmática). Entretanto, as maiores evidências deste fato decorrem do campo humano, especificamente da psique e do social-histórico. As categorias centrais da lógica conjuntista desmoronam ao contato com o campo social-

22 Em relação e por intermédio do instrumental da lógica clássica ou conjuntista-identitária.

histórico. Pretender pensar o inconsciente, a representação, as significações imaginárias com as categorias da lógica clássica, (com as categorias do paradigma da modernidade) é como pegar água com uma peneira ou esvaziar o mar com um balde. Não é possível.

Contrariamente ao estruturalismo, Castoriadis pensa que no real existem estratos com lógicas diferentes. Assim como a lógica conjuntista foi pensada (construída) fundamentalmente para apreender o primeiro estrato da realidade, esta nova lógica é pensada para apreender uma outra dimensão da mesma, a dimensão magmática. É neste sentido que ela será uma *“lógica capaz de levar em consideração o que não é caos desordenado, nem sistema de “coisas” bem recortadas e bem situadas umas ao lado das outras - e todavia se deixa, também, apreender”* (Castoriadis, 1987:225).

Esta nova lógica não supera a lógica conjuntista, nem a contém como um caso particular, muito menos se acrescenta a ela. Mantém com a mesma *“uma relação de circularidade”*, uma vez que ela deverá utilizar, dada a natureza de nossa linguagem, termos *“distintos e definidos”* para dizer o que não é organizado em si mesmo; terá que utilizar o identitário para esclarecer o não identitário.

Se a lógica conjuntista é obrigada a estabelecer categorias universais, esta nova lógica deverá tornar pensável a **regionalidade** forte do que se dá a nós, tornando assim possível estabelecer uma dinâmica não redutora entre o universal e o particular.

O pensamento como um processo de elucidação interrogativa.

A organização circular dos saberes, proposta pelo autor, deve ser acompanhada de uma reforma do pensamento. Em que sentido? Como entender esta reforma?

Se o imaginário radical, a dimensão magmática, a criação, etc. não podem ser *“explicados”*, nem *“deduzidos”*, qual é o estatuto teórico destes conceitos? Ao falar de imaginário radical, estaria Castoriadis defendendo uma volta ao irracionalismo? Com sua proposta teórica, colocar-se-ia Castoriadis na contramão da tradição iluminista e da tradição da contemporaneidade?

Simplificando a resposta, poder-se-ia afirmar que não se trata de *“explicar”* ou de *“compreender”*, mas de elucidar este nível de realidades, num processo de interrogação constante.

Com seu projeto teórico, Castoriadis quer fugir de um falso dilema: da segurança metafísico-dogmática própria de um saber total e absoluto, e do fechamento positivista-cético dos saberes fragmentados e especializados. Essas duas posições constituem uma ilusão e terminam num beco sem saída (Castoriadis, 1987:253). Para não cair nesse dilema, o caminho passa por um processo aberto de elucidação interrogativa.

De alguma maneira, a *Instituição Imaginária da Sociedade* é um estudo sobre os *“limites”* da Razão,

ou ainda, sobre “o outro da Razão” (Castoriadis). Especialmente toda a segunda parte deste texto, ao tratar da instituição imaginária da sociedade, da instituição social do indivíduo e das significações imaginárias sociais, constitui uma visão crítica da maneira como se instituiu a razão (a lógica conjuntista-identitária) no Ocidente. Com o nascimento da filosofia e, mais tarde, com o nascimento da ciência, a lógica conjuntista-identitária “torna-se universalmente dominante”. O pensamento teórico representou uma ruptura radical com o universo mítico. Em contraposição a este, o primeiro constitui uma procura aberta, uma interrogação ilimitada a respeito da significação. Acontece que esta procura se fez “no horizonte da lógica, através de seus meios e sob suas normas” (Castoriadis, 1983: 235).

A crítica da razão feita por este autor poder-se-ia resumir da seguinte maneira: ela (a razão) é necessária, porém insuficiente; deve estar referida à dimensão imaginária. Não se trataria, então, de uma volta ao irracionalismo, mas de colocar a razão no seu lugar. Isto porque aritmética (razão) e mito (imaginação) são diferentes, porém inseparáveis.

Contrariando a tradição iluminista, não existe “a luz da Razão”. E não existe a luz da razão porque “*a própria Razão é “obscura” (na sua “origem”, no seu por que e para que, no seu como, na sua relação com o que não é a Razão*” (Castoriadis, 1983:248). A razão só aparece “não-obscura”, quando nos limitamos a utilizá-la sem que nos interroguemos sobre ela.

Não podemos prescindir da lógica conjuntista-identitária, entretanto, “*devemos pôr em questão a grande loucura de Ocidente moderno, que consiste em estabelecer a “razão” como soberana, entender “razão” como racionalização, e racionalização como quantificação. É esse espírito, sempre em ação, que precisamos destruir. Precisamos reconhecer que a “razão” não passa de um aspecto ou dimensão do pensamento, e que ela enlouquece quando se autonomiza*” (Castoriadis, 1987:163). Como diz Pascal: “hay dos locuras, la de excluir la razón y la de admitirla solo a ella”. (citado por Roger Ciurana, 1997: 54).

Não podemos dispensar a razão, mesmo conhecendo seus limites. Nem por isso estamos cegos ou perdidos. “*Podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos, por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado*” Castoriadis, 1987:25).

Irredutível a toda explicação ou dedução, a elucidação “é o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam”.

Desta maneira, com o conceito de imaginário radical, Castoriadis aponta os equívocos do racionalismo e do determinismo, para poder pensar a dimensão poética ou criadora do sujeito e do social-histórico. Aponta, também, para uma nova relação entre os saberes, entre as ciências naturais e sociais. São campos irredutíveis e inseparáveis.

O imaginário radical, “fundamento” sem fundamento último?

O imaginário é radical, pertence à ordem fundante do humano e do social. Como entender esta afirmação? O imaginário castoriadiano seria uma espécie de causa primeira ou de primeiro motor aristotélico?; Um novo substrato da psique?; Um novo universal? Querendo fugir do determinismo, Castoriadis não estaria caindo, com esse conceito, na mesma armadilha que ele pretende desarmar?

Estas interrogações ganham uma maior consistência no atual contexto da “crise dos fundamentos”²³, no campo da filosofia e da ciência. Como indica Morin (1996:19), não existe um fundamento certo para o conhecimento. “Nem a verificação empírica nem a verificação lógica são suficientes para estabelecer um fundamento certo para o conhecimento. Este vê-se de repente condenado a trazer no seu âmago uma hiância que não se pode fechar”. A própria palavra fundamento é uma metáfora arquitetônica que deve ser substituída por uma “metáfora musical de construção em movimento que transformaria no seu próprio movimento os constituintes que o formam” (Morin, 1996:20).

Retomando as considerações feitas nos itens anteriores sobre o paradigma da modernidade, importa salientar, ainda, que a lógica conjuntista-identitária é um código de inteligibilidade para os sistemas fechados e estáticos, não para os sistemas abertos e dinâmicos; é a lógica das coisas, não dos processos; é a lógica da identidade, não a lógica da alteridade. Como tal, incapaz de conceber o emergente²⁴ e a criação. Feito uma luva, está embutida num mundo determinista e estático: o mundo e a lógica se confundem. A ordem das ideias espelha a ordem do mundo, que, por sua vez, espelha a ordem das ideias.

Hoje, nossa representação do mundo é outra: estamos imersos num universo do devir, da gênese, da criação. *“Assistimos ao surgimento de uma ciência que não mais se limita a situações simplificadas, idealizadas, mas nos põe diante da complexidade do mundo real, uma ciência que permite que se viva a criatividade humana como expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza”* (Prigogine, 1996: 14). É neste novo contexto teórico que é preciso situar o conceito de imaginário radical de Castoriadis.

O suposto que orienta este texto afirma que o imaginário radical é “condição de existência” do mundo humano, individual e social. Sem ele, a história é “impensável e inconcebível”. Neste sentido, ele “precede” a emergência do sujeito e do social-histórico. *“É porque há imaginário radical que há instituição; e não pode haver imaginário radical senão na medida em que ele se institui”*. É preciso entender, na sua radicalidade, esta afirmação paradoxal de Castoriadis. Por um lado, o imaginário “precede” o surgimento da instituição, isto é, ele está na origem, é fundante. Não pode ser creditado ou remetido a outrem que não ele mesmo. Não é reflexo de, nem pode ser deduzido de algo que o precede ou explicado por causas em que supostamente estaria implicado ou de que seria a consequência.

23 Para uma visão panorâmica desta problemática, ver Morin, E (1996), assim como Roger Ciurana, E (1997).

24 Castoriadis trata esta problemática na segunda parte da *Instituição Imaginária da Sociedade*. É, também, excelente o tratamento dado por Morin (1996) a esta questão, especialmente na obra *O Método 4. As Idéias*, 1998, Sulina, Porto Alegre, assim como Roger Ciurana, E. *Edgar Morin, Introducción al Pensamiento Complejo* Ed. Universidad de Valladolid, 1997. Valladolid.

Se não existe a instituição sem o imaginário, não pode haver imaginário senão na medida em que ele se institui. Por este caminho entramos numa das encruzilhadas fundamentais do labirinto castoriadiano, de que falamos antes: o círculo da criação, segundo o qual os diversos elementos da mesma devem ser postos ao mesmo tempo. Sem os elementos, não existe criação; mas os elementos são o que são, devido a seu “resultado”, a criação.

Ao postular o imaginário radical, Castoriadis não está querendo responder ao problema das origens da sociedade e da história. Constrói sua argumentação a partir de uma sociedade já instituída.

Neste sentido, é possível afirmar que o imaginário radical é fundamento, é fonte, é raiz, (é “radical”); entretanto é um fundamento sem fundamento último, isto é, sem uma base ou garantia (sem uma razão de ser) que não ele mesmo.

Para Castoriadis, *“o ser é criação. O imaginário e a imaginação são o modo de ser que essa vis formandi do ser em geral toma, nesse rebento do ser/ente total que é a humanidade... Se não fosse isto, o ser seria sempre o mesmo. O ser humano não existiria, a vida não existiria etc.”* (Castoriadis, 1999:104). Não é preciso recorrer a uma causa primeira, a um novo substrato da psique, ou ainda a um novo universal para entender o que seja o imaginário radical; é simplesmente o modo de ser do humano, ocultado pelo pensamento herdado e elucidado por Castoriadis.

Conclusão.

A originalidade do pensamento de Castoriadis consiste em colocar o conceito de imaginário radical no centro do seu pensamento. A partir daí, constrói seu edifício teórico, em dois momentos que se entrecruzam: um de crítica e de diálogo com o paradigma da modernidade e outro de elaboração de um pensamento original que se explicita na proposta de “inverter o procedimento tradicional”.

Conforme o exposto, é possível afirmar que o conceito de imaginário radical implica um novo projeto teórico, com os seguintes pressupostos: uma nova maneira de entender o ser (a ontologia da indeterminidade e uma lógica dos magmas ou das significações), um novo olhar sobre o homem, isto é, uma nova antropologia que pensa o fenômeno humano a partir da imaginação ou capacidade criadora. Essa compreensão do ser e do homem implica ainda uma nova epistemologia, entendida como uma maneira de ordenar o pensamento de forma circular a partir da imaginação e do imaginário: nesta nova configuração, as ciências naturais e sociais devem ser pensadas numa relação de implicação mútua. São realidades irreduzíveis e inseparáveis.

Esta é a proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARANHA, M. L-MARTINS, M.H. *Filosofando. Introdução à Filosofia*. 1994. São Paulo. Editora Moderna.
- ATLAN, H. *Entre o Cristal e a Fumaça. Ensaio sobre a organização do ser vivo*. Tradução de Vera Ribeiro. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. [1986].1992. 268p.
- BERTALANFFY, L. *Teoria Geral dos Sistemas*. Tradução de Francisco. M. Guimarães. Vozes. Petrópolis, Segunda edição. [1968]. 1975, 351p.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Tradução por Guy Reynaud. 2.ed., Rio, Paz e Terra, [1975]. 1986. 418p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Tradução por Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1978].1987. vol.I 535p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto/2. Os Domínios do Homem* Tradução por José Oscar de Almeida Marques. Rio, Paz e Terra, [1986].1987. 466p.
- CASTORIADIS, C. O Mundo Fragmentado. *As Encruzilhadas do Labirinto/3*. Tradução por Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1990].1992. 294p.
- CASTORIADIS, C. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade. In: CASTORIADIS, C. e outros. *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Oficinas, 1983. p.81-101.
- CASTORIADIS, C. *Feito e a ser feito. As encruzilhadas do Labirinto V*. Tradução Lílian do Vale. DP&A Editora. [1997]. 1999,302p.
- CASTORIADIS et al. *Création et Désordre. Recherches et pensées contemporaines*. Ed. L'Originel. Paris. 1987. 173p.
- CIARAMELLI, F. Le cercle de la Création. In: Busino, G (org.). 1989, ob.cit., p.87-104.
- CIARAMELLI, F. *L'auto-pré-supposition de l'origine*. Hommage a Cornelius Castoriadis. "Thesis Eleven", n. 49. 1997. Sage Publication. London. Tradução para o francês de David Curtis (Mimeografado).
- CIURANA, E.R. *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Secretariado de Publicaciones E Intercambio Científico. Universidad de Valladolid. 1997. 358p.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Guimarães Editores, Lta. Terceira edição. Lisboa. 1984.127p.
- HONNETH, A. *Une Sauvegarde ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*. In: *Autonomie et autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Busino, G (Coord.) Librairie DROZ, 1989, Paris, 521p.
- JOAS, H. L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la Philosophie politique de Cornelius Castoriadis, pg 173-190. In: *Autonomie e autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Busino G. (Coord.) Librairie DROZ, 1989, Paris, 521.
- KANT, E. *A Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Ed. Nova Cultura. Terceira edição. São Paulo.1988, 177p.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. Ed. Perspectiva. São Paulo. [1962]. 1997. Quinta edição, 257p.
- LOSADA, M. *O Imaginário Radical em Castoriadis*. Tese de mestrado. 1996. Departamento de Psicologia PUC-Rio.
- LOSADA, M. *Imaginário e Instituição, dois elementos para pensar a educação do futuro*. Movimento, revista da faculdade de educação da universidade federal fluminense, n.9, maio de 2004, R.J.pg 28-40.
- LOSADA, M. *A emergência do Imaginário radical na atual crise dos paradigmas*. Revista SEFLU, sociedade educacional fluminense, ano 2, n.1, dezembro 2002, R.J, pg 54-62
- MORIN, E. *O Paradigma Perdido*. Tradução por Hermano Neves. 5.ed. Sintra, Publicações Europa-América, [1973]. 222p.
- MORIN, E. O Método, vol III. O conhecimento do Conhecimento. Tradução de Maria da Gabriela de Bragança. Ed. Euro-América, Portugal. 1996. Segunda edição.
- MORIN, E. *O Método 4. As idéias. Habitat, vida, costumes, organização*. Tradução de Juremir Machado da Silva. [1991]. 1998. Ed.Sulina. Porto Alegre. 325p.
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Tradução de Marcelo Pakman. Editorial Gedisa. [1990] 1998. Barcelona.167p.
- MORIN, E. *Epistemologia da complexidade*. In: SCHNITMAN, D.F.(org.). Artes Médicas, 1996. Porto Alegre.
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. Tradução de Maria Gabriela B.e Maria da Graça P. Ed. Europa-América,

1990, 263 p.

PENA, VEJA, A e NASCIMENTO, E.P. (orgs.) *O Pensar Complexo. Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro. 1999. Ed. Garamond. 201p.

PLASTINO, C.A. *A Crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma*. In: Zaia Brandão (org.). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. Cortez Editora. 1994. 104p.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. 1990. Lisboa. Sexta edição, 513p.

PRIGOGINE, I e STENGERS, I. *A Nova Aliança*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Teixeira. UnB. Brasília. Terceira edição. [1984]. 1997, 236p.

RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução de Jorge Pires. Lisboa. Publicações Dom Quixote. [1979]. 1988. 309p.

SAFRANSKI, R. *Heidegger et son temps*. Ed. Grasset- Fasquelle. Paris. 1996, 474p.

SOUZA SANTOS, B. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio, Graal, 1989. 176p.

SOUZA SANTOS, B. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. In: SOUZA SANTOS, B. e outros. *Um discurso sobre a Ciência*. Porto, Afrontamentos, 1987. p.46-71.

VARELA, F., MATURANA, H. *De Máquinas e Seres Vivos. Autopoiese e organização do vivo*. Tradução de Juan Acuña. Ed. Artes Médicas. Rio Grande do Sul. [1994] 1997. 138p.

VIDAL-NAQUET, P. *Hommage a Cornelius Castoriadis*. Association Castoriadis. 1997. Paris.

DANÇA E CIÊNCIA: UMA REFLEXÃO PRELIMINAR ACERCA DE SEUS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS¹

ELENA MORAES GARCIA

Professora Titular de Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

HELENITA SÁ EARP

Professora Emérita de Dança da Escola de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ADALBERTO RAMON VIEYRA

Professor Titular de Biofísica e Fisiologia Celular do Instituto de Biofísica Carlos Chagas Filho da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ANA CÉLIA SÁ EARP

Professora Adjunta da Escola de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ANDRÉ MEYER ALVES DE LIMA

Professor Assistente da Escola de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorando PEGED / IBqM (UFRJ)

RESUMO

O artigo expõe os princípios filosóficos da concepção da teoria da dança, proposta pela Professora Emérita em Dança, Helenita Sá Earp, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O artigo tem por objetivo mostrar que a dança, por sua natureza intrínseca como ciência integral, possui um corpo de conhecimento amplo, envolvendo eixos abertos e vários aspectos da corporeidade humana, numa integração entre princípios científicos, artísticos e educacionais. Por suas definições e parâmetros: Dança é a primeira manifestação do Universo; Dança é a capacidade de transformar qualquer movimento do corpo em arte; Dança é uma em sua essência e diversa em suas emanências.

ARTIGO

A dança é a primeira manifestação do universo. O uno ao se derramar em versos “cria o universo. A unidade, a qualidade gerando as quantidades. Os valores gerando os fatos. A vibração se concretizando em vários vivos. A vibração cósmica se materializando. A dança cósmica surge da potência original inderivada para as diversas potencialidades que, num processo sem fim, define as diferentes formas de vida, os vivos. Tudo no universo tem dança. Tudo no universo está em dança. O demiurgo, ao se poetizar em criaturas, gera o movimento harmônico, pleno, intenso, bom e belo. Não há ação que venha diretamente desta causa primordial de todos os fenômenos que não esteja em dança. O Universo está sempre sendo e produzindo a dança cósmica. Este é o verdadeiro estado criador, onde o infinito se materializa em infindáveis finitos.

O ser humano foi criado à imagem e semelhança deste princípio da unidade na diversidade. No seu profundo ser, é uno e, no seu externo agir, é múltiplo. A partir deste uno, não há limites para o múltiplo,

1 Este artigo faz parte da pesquisa desenvolvida pelo Projeto: “Vida, Corpo, Movimento e Criação: fundamentos filosóficos presentes nas concepções de dança de Helenita Sá Earp”, contemplado com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa Carlos Chagas Filho - FAPERJ/Edital Humanidades - 2008. Organizadores: Prof.^a Adjunta Ana Célia Sá Earp; Professor Assistente André Meyer Alves de Lima (Dança) EEFD-IBqM/UFRJ e Professor Titular Adalberto Ramon Vieyra (Ciências Biológicas) IBCCF/UFRJ. Coordenação geral, organização e revisão da Prof.^a Titular Elena Moraes Garcia - IFCH/ UERJ.

para as diversidades. A mais alta consciência do seu verdadeiro Eu pela intuição causa no homem um estado criador sem limites. O Eu, como fonte, transpassa sem barreiras o ego físico, mental e emocional. Assim, causa (Eu) e condição (Ego) se tornam um.

A concepção de uma fonte originária de todas as coisas não causa um niilismo na dança humana. Ao contrário, é o fator que permite uma intensificação plena de toda “extensificação”. Assim, qualificar a dança, no homem, requer um esvaziamento temporário de todos os condicionamentos e um abrir de todos os canais para que a causa de todas as coisas possa fluir, pois é neste estado de esvaziamento de todos os sentidos que surge a dança.

No mergulho em nosso íntimo ser, todas as existências se tornam plenas. E aquilo que é temporário se torna eterno. O verdadeiro e profundo processo de eternizar o efêmero é mergulhá-lo no todo, na origem, de onde há emersão e submersão sempre com intensa vitalidade. Portanto, sempre de maneira nova e sublime. Pois do infinito nada pode surgir como o mesmo. Buscar a profunda dança é ser capaz de mergulhar em si mesmo. Na sua mais íntima potência, para além de qualquer memória ou justaposição de movimentos.

A dança cósmica é inerente também a toda natureza extra-hominal. Pois o demiurgo só pode se manifestar em plenitude e beleza, em conhecimento e verdade, em graça sobre graça. Mas cada corpo tem sua potencialidade, pois o múltiplo possui diferentes estados de consciência que definem a sua existência em diferentes delimitações, gerando arquétipos - formas arquetípicas. Se no homem a liberdade permite esta relação entre fluxo e forma constantemente em seu estado pleno e máximo de consciência, a natureza extra-hominal se encontra determinada pelo instinto. Assim, a dança na natureza extra-hominal segue a alo-determinação pelo instinto, conforme e de acordo com seus estados de semiconsciência (animal) e inconsciência (mineral).

Deste modo, a natureza extra-hominal não pode modificar substancialmente o que está determinado. Neste caso, ela não participa como autodeterminante de sua dança, mas como reflexo da sabedoria, da vida universal. Entretanto, o homem que não é determinado pelo seu ego condicionado, se abre para o seu ilimitado Eu. Este homem atinge o estado superior de consciência, o estado intuitivo, onde o fluxo, o ilimitado, o uno, se corporificam sem cessar numa relação bipolar e complementar entre fluxo e forma.

O conhecimento da dança e sua ciência não podem ficar presos a uma lógica linear do pensamento positivista, deve abrir-se para a intuição e buscar o ser integral. Nesta visão, a dança, como linguagem artística, necessita de um corpo de conhecimento que procure fundamentar-se por eixos abertos, inerentes aos vários aspectos da corporeidade humana. Deste modo, uma ciência para a dança não deve se restringir a um positivismo-somático. Esta ciência deve procurar extrair princípios que possam dar suporte ao desenvolvimento da sensibilidade em interação com múltiplos aspectos mentais, a partir de um desvelar irrestrito da fisicalidade.

Este corpo de conhecimentos necessita abordar e integrar princípios das ciências naturais e humanas, ou seja, propiciar conexões, integrando aspectos da ciência, arte e educação. Mas integrar os aspectos de um conhecimento amplo e vasto da natureza humana só pode ser feito através da consciência de princípios que dão suporte à germinação de todos os fenômenos. Desta maneira estabelece-se organicamente uma relação entre princípios gerados e especificidades, assim como a interação e desdobramento destas especificidades entre si.

A proposta de nosso trabalho é de propor a dança como conhecimento amplo, isto é, que envolva uma “ciência da dança” cuja intuição seja o fundamento básico e o seu corpo de conhecimentos seja o suporte material, pressupondo o princípio da relatividade que significa a ausência de fixidez e de conhecimentos absolutos em si mesmos. Tudo isto tem que estar claro na própria formação do corpo teórico da dança e de sua *práxis*.

O primeiro princípio da dança é o do uno e do múltiplo. Ele pressupõe que todo fenômeno é resultante do infinito, é particularidade em si mesmo. Particularidade que em si mesma é transcendência, o infinito. Este, por sua vez, é imanente e transcendente ao fenômeno. Cada particularidade revela e vela o infinito. Ela revela porque é um aspecto do infinito e vela, porque ao ser um aspecto, é uma particularização do infinito, velando, deste modo a infinitude.

Este princípio do uno e do múltiplo é fundamental para estabelecer a seguinte definição: Dança é una na sua essência e diversa nas suas emanências. A dança, sendo uma relação entre o infinito e o finito, resulta na harmonia entre o intuir e o corporificar. Outra definição decorrente desta premissa: Dança é harmonia universal em movimento. Por esta razão, pode-se dizer que a dança está em constante processo de corporificação. Isto equivale a dizer que a dança está presente em qualquer movimento criado, desde que esta ação revele este estado de intensa interação, expressando a consciência do uno em todos os fenômenos. Nesta visão de dança não existe a dicotomia entre os conhecimentos científicos e humanos. Só pode existir o princípio da bipolaridade complementar onde toda multiplicidade é integrada entre si, visto que sua origem é una.

O princípio do uno e da diversidade faz a dança emergir como capacidade de transformar qualquer movimento do corpo em arte. O que define a dança em sua expressão artística é a capacidade do ser humano agir conforme seu ser intuitivo, isto é, sua capacidade de revelar-se sem barreiras, sem fixidez. Manifestar este estado mais avançado da consciência humana - o estado intuitivo. Viver a intuição na corporificação é desvelar o que há de mais belo no universo, revelando os seus segredos, as suas particularidades na forma criada. Assim, intuir e corporificar integram o binômio ética e estética, pois eduza os valores mais profundos da natureza humana, materializando-os em diversos níveis mentais, físicos e emocionais. Reverbera-se neste processo a beleza inerente e o bom como verdadeiro, condição de toda criação, cujo desposuir de todo condicionamento expressa este ilimitado.

Assim, transformar qualquer movimento do corpo em arte é penetrar na consciência profunda, envolvendo o âmbito da materialidade mais densa em sua potencialidade como criação. Transformada em atos mais purificados, manifestando e intensificando o movimento como condição de existência num nível de integração com todas as especificidades. Portanto, este tipo de visão da dança permite com que haja superação de oposições cegas, dogmatismos e disputas egóicas, isto é, como revelação constante da criação e como agente de integração ilimitada entre todas as ações. Logo, viver a dança enquanto princípio do uno e do múltiplo é todo momento transcender concepções redutoras da dança, como por exemplo, vê-la como mero objeto de entretenimento. Por conseguinte, neste estado de dimensão da dança, ela é o meio que permite a penetração na origem de todas as coisas, um processo de purificação, cujo objetivo máximo é a autorrealização. A dança, como autorrealização, é uma união entre o ser bom e o ser belo.

Pode-se ainda destacar como resultante do princípio do uno e do múltiplo outro fundamento que se define como o princípio da corporeidade. Pois esta é una e múltipla em si mesma, como decorrência da intuição e da corporificação, do infinito e do finito. O princípio do uno é imanente e transcendente ao corpo e é esta imanência que permite a todos os aspectos do corpo estarem integrados entre si. Por isso, a corporeidade em si mesma é una e múltipla. A corporeidade deve ser conhecida e pesquisada como campo de manifestação do ser. Campo, este aqui, concebido numa visão orgânica, numa visão holística entre seus aspectos. Deste modo, transcende-se a visão pluralista de abordar os fenômenos de forma isolada, sem uma visão do uno. Também se transcende a visão panteísta, ou seja, uma visão que coloca no mesmo plano o infinito e o finito, contrariamente a visão monista, na qual o uno tem a primazia sobre os versos, como fonte geradora dos vivos, assim como a concebe Huberto Rodhen em suas obras. O estado criador é a fonte geradora dos fenômenos, enquanto causa primordial, em suma, o valor essencial sobre os fatos criados, sejam estes abordados segundo as diferentes óticas das diferentes ciências.

De todo o exposto, podemos extrair algumas premissas: a dança, como linguagem artística, precisa mergulhar nas potencialidades corporais, integrando nos seus diferentes processos, amplos aspectos mentais e emocionais. Compreender a fisicalidade humana em suas potencialidades é transformar a inércia em devir, revelando na forma sua potência. Potência esta causadora de toda ação, de toda transformação. Assim, deve-se conhecer este princípio da corporeidade e suas premissas para que a dança como linguagem artística seja condição da plenitude.

Dentro destas premissas, o princípio da corporeidade pressupõe que o espaço / forma se expressa na figura humana e ao mesmo tempo revela o uno e o múltiplo em si mesmo. A forma humana reforça, dá suporte à afirmação de ser a dança una e múltipla, una e diversa em suas emanências, porque o princípio da unidade e da diversidade, ou da identidade e da alteridade, é inerente à própria fisicalidade. Porque apesar da figura humana ser uma enquanto representação do humano, ela é múltipla nas diversas possibilidades de relações estruturais de sua conformação.

Se o princípio da unidade e da diversidade é inerente à figura humana na sua individualidade, este princípio se reverbera na relação com outros indivíduos, com outros seres, seja no ambiente natural, seja no ambiente construído. Portanto, nesta concepção de dança, a relação entre as diferenças, entre as apresentações dos corpos (individual, grupal, ambiental, natural e construído) é condição *sine qua non* para a própria formação do conhecimento e, portanto de sua *práxis*, revisitando constantemente o princípio da identificação e da diferenciação.

Se no aspecto da fisicalidade, encontramos-la una e múltipla no universo, isto se dá também no pensamento e na emoção. Pressupor estes diferentes aspectos é compreendê-la como condição necessária a um corpo de conhecimento e às suas diferentes *práxis*. Por este motivo, a dança como linguagem artística deve investigar e dar sustentação aos princípios que abordam a corporeidade de modo amplo e inesgotável. Conhecimento este que deve dar suporte à manifestação do fluxo na forma. Daí ser necessário buscar o vazio como condição *sine qua non* de se criar o novo, estabelecendo eixos que resgatem o discernimento sem fixidez. Trata-se de um discernimento amplo, aberto e que estimula a desconstrução constante de um movimento particular. Investigação constante, uma espécie de pensamento originário. Assim também, o campo emocional torna-se transparente, disponível para o dar e o receber num processo constante de interação.

Assim, podemos propor como eixo de conhecimento, algo que parta do simples, que compreenda a dança a partir do simples. Este princípio é bem conhecido: a dança é qualidade em qualquer ato, ou seja, isto significa que ela deve ser compreendida nos movimentos mais simples do corpo. Da simplicidade podem-se criar práticas e relacioná-las: do simples pode-se criar a complexidade. Entretanto, isto não implica que a compreensão do todo de uma dança se faça pela composição de vários elementos. O todo é intuição pura e profunda, expressão em ato, é criação se revelando em forma. Portanto, é preciso mudar o paradigma de que a dança é um somatório de movimentos agregados entre si, combinados entre si, gerando seqüências.

Esta visão de dança exige uma visão correlata de universo, de homem, de corpo, enfim, uma mudança de valores. É uma mudança de como qualificar a ação na dança como arte. Esta ciência da dança não pode deixar de envolver o conhecimento amplo dos fenômenos e sua devida *práxis*, e, também, a transformação da compreensão do processo de corporificação.

Desta forma estabelece-se uma dimensão do belo. Belo não é o que é apenas aprazível aos sentidos, mas é o profundo estado de conexão com a nossa essência primordial, que traz valor e qualidade a toda ação. Não fica assim, o belo condicionado a uma cultura, a uma tradição, sujeito, portanto, às regras da estética em sentido tradicional. A corporeidade una e múltipla pode ser olhada a partir de diferentes enfoques – referenciais. Estes referenciais também têm o objetivo de diminuir a tendência de construir o pensamento por dogmas, tornando absoluto o particular. A corporeidade, do ponto de vista de movimento, no seu aspecto de espaço e de forma, de temporalidade e de dinâmica torna-se, então, o núcleo central de geração do conhecimento na dança. Por isso, uma das principais premissas da dança é compreender que a

corporeidade está em movimento. Não há estaticidade na corporeidade. O corporificar é um princípio eterno que se apresenta em corporeidades múltiplas que se transformam em cada instante, porque é devir, porque no infinito não existe fixidez, sendo o fluxo incessante, a potência em dínamo gerador, inesgotável.

Uno em diverso. Este movimento é a condição *sine qua non* da existência humana. Todavia, o vazio é sem movimento. O infinito é imóvel. Quanto mais estivermos concentrados em nosso uno, mais imóveis nos tornamos. E quanto mais imóveis nos tornarmos no vazio, maior capacidade adquiriremos de criar o múltiplo. Por mais paradoxal que pareça, o infinito está para além da dualidade, da bipolaridade.

No infinito está o princípio de todas as coisas e, deste modo, nosso pensamento se coaduna também com o pensamento oriental, seja do *Bhagavad Gîta*, seja do *Tao Te King*. Para qualificar a nossa ação em movimento, precisamos nos despossuir do próprio movimento. E é nesta relação entre imobilidade e mobilidade, entre movimento potencial e movimento liberado, entre silêncio e vibração, entre o vazio e a forma, entre a potência e as potencialidades, entre o eterno e o temporal que o homem pode expressar a sua dança enquanto qualidade e quantidade, enquanto ser e devir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUROBINDO, Sri. **Le yoga de la Bhagavad Gîtâ**. Nouvelle version commentée. Adaptation française de Philippe B. Saint-Hilaire. Pondichéry: Tchou, 1969.
- BADIOU, A. A dança como metáfora do pensamento. In: **Pequeno Manual de Inestética**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 79-96.
- CAPRA, F. **Le Tao de la physique**. Paris: Tchou, 1979.
- DUNCAN, I. **Minha vida**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- EINSTEIN, A. **Escritos da maturidade**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- FERNANDEZ, C. **O corpo em movimento**. O sistema Laban/ Bartenieff na formação e pesquisa em artes cênicas. São Paulo: Anablume, 2002.
- FICHTE, J.G.; SCHELLING, F. Von. **Escritos filosóficos**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- FOSTER, J. **The Influences of Rudolf Laban**. London: Lepus, 1977.
- GIL, J. **Movimento total**. O corpo e a dança. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- GOSWAMI, A. **O universo autoconsciente**. Como a consciência cria o mundo material. Tradução de Ruy Jungmann. São Paulo: Aleph, 2007.
- HEISENBERG, W. **A parte e o todo**. Encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- JOUBAUD, C. **Le corps humain dans la philosophie platonicienne**. Etude à partir du Timée. Préface de Luc Brisson. Paris, Vrin: 1991.
- LABAN, R. **Domínio do Movimento**. São Paulo: Summus, 1978.

LAO TSE. **Tao Te King**. Tradução, prefácio e notas de Antonio Melo. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

LOCHAK, G. **La géométrisation de la physique**. Paris : Flammarion, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. **La nature**. Notes. Cours de Collège de France. Etabli et annoté por Dominique Séglaard. Paris: Seuil,1995.

NÖEL, E. (Org.). **As ciências da forma hoje**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Campinas, SP: Papirus, 1996.

OSTROWER, F. **A sensibilidade e o intelecto**. Visões paralelas de Espaço e Tempo na Arte e na Ciência. A Beleza Essencial. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

PLATÃO. Timeu. In: **Diálogos**. v. XI. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

RIBON, M. **A arte e a natureza**. Ensaaios e textos. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1991.

RODHEN, H. **Filosofia da arte**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **O Homem**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SCIENCE WARS: UMA GUERRILHA CONTRA A CIÊNCIA MODERNA

GUSTAVO ARJA CASTAÑON
Doutor em Psicologia, UFRJ
gustavocastanon@hotmail.com

ARTIGO

Introdução

No espírito do tema deste boletim, este artigo levanta questões sobre aquele que é considerado hoje o grande “desencontro” entre as ciências naturais e as sociais: as assim chamadas *science wars*. Essencialmente, essas são uma série de publicações de artigos, réplicas e tréplicas, assim como poucas edições coletivas de livros e revistas, que marcam um conjunto de disputas acadêmicas em torno da natureza da ciência que se acirraram no início dos anos noventa.

Uma guerra tem que ter, no mínimo, dois lados. Mas as descrições sobre quem seriam os protagonistas da *science wars* variam de acordo com quem as faz. Quando a descrição é feita por um espectador relativamente alheio ao debate, geralmente se segue o apelido e se atribui a guerra a uma disputa entre as ciências sociais e as ciências naturais. Quando a descrição é feita por um cientista natural, geralmente aparece como uma disputa entre pós-modernistas e cientistas. Quando é a de um cientista social, geralmente aponta para uma guerra entre o reacionarismo autoritário de uma visão anacrônica de ciência e o progressismo de uma nova epistemologia social.

Não se pretende aqui apontar a interpretação correta para a batalha em torno das *science wars*, mas sim oferecer uma nova interpretação para essas últimas. E esta é a de que não existe guerra alguma. O que existe é uma luta de um lado só, uma guerrilha sem esperança conduzida por acadêmicos relativistas radicais contra a mais bem sucedida atividade humana dos últimos trezentos anos, a ciência moderna.

O que temos assistido claramente desde os anos noventa (e que tem se gestado desde os setenta) é uma confederação de acadêmicos, fora do foco do interesse público e financiamento estatal ou privado, investindo suas carreiras num ataque sistemático contra a concepção moderna de ciência. Particularmente, investem contra a ideia de objetividade científica, ou seja, a crença de que atividade científica possui uma forma de inquérito que oferece uma forma privilegiada de acesso a aspectos da realidade. Desta confederação fazem parte setores da antropologia, crítica literária, estudos culturais e sociologia da ciência, além da filosofia feminista e psicologia social pós-moderna.

CONSTRUINDO SOCIALMENTE UMA “CIÊNCIA”

Embora as *science wars* tenham se espalhado por vários campos dos assim chamados *social studies*,

os argumentos que as alimentaram têm fontes claras em Thomas Kuhn (1991) e sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de 1962. Somaram-se depois a esta algumas ideias radicais e heterodoxas de Paul Feyerabend (1989). Mas a crítica filosófica à concepção tradicional de ciência só começou a ganhar ares de guerra entre ciências quando uma disciplina da sociologia percebeu a oportunidade que se abria com ela. Foi a sociologia do conhecimento, que com a alegação de que aplicava o método científico ao estudo da ciência (natural), criou o mito de que um conjunto de debates e críticas oriundos da filosofia da ciência era na verdade o foco de uma guerra entre campos da ciência sobre concepções de ciência.

As teses que deram às *science wars* a forma que tem hoje vieram do *strong programme* da sociologia da ciência. Conhecemos hoje estas teses mais sob a denominação de ‘construtivismo social’. O construtivismo social é uma abordagem filosófica que consiste fundamentalmente em um conjunto de pressupostos filosóficos e diretrizes políticas a serem aplicadas à disciplina da sociologia do conhecimento. Seu ancestral sociológico é Karl Mannheim, pioneiro da disciplina que defendia a tese de que a distinção entre conhecimento e crença pessoal é meramente o endosso coletivo dado às crenças do primeiro tipo. No entanto, Mannheim não cedeu à tentação do sociologismo, uma vez que acreditava que forças sociais determinavam toda ideação humana, exceto os conceitos físico-matemáticos (MANHEIM, 1971). Esta restrição rendeu duras críticas por parte de David Bloor, principal autor do *strong programme*, que acusou Mannheim abertamente de falta de “nervos” (1991, p.11) para assumir o que Bloor acha inevitável, ou seja, que toda ideação humana é causada socialmente, portanto, deve ser objeto da sociologia.

Esta “tese forte” da sociologia da ciência surge de um grupo de sociólogos da Universidade de Edimburgo, em meados dos anos setenta, que liderados por Barry Barnes e David Bloor lançam o programa forte. São marcos fundadores deste programa as obras *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, de 1974, e *Knowledge and Social Imagery*, de 1976 (BLOOR, 1991).

Entre as principais diferenças do *strong programme* em relação ao trabalho que era efetuado em sociologia do conhecimento antes de seu surgimento está a convicção de que pertencem ao âmbito da própria sociologia as questões epistemológicas relativas à sua validade como ciência, além da concentração do foco de estudo no conhecimento científico, em detrimento de todas as outras alegações de conhecimento.

Como afirma Oliva (2003), enquanto as filosofias da ciência tradicionais se comprometiam com a universalização dos métodos das ciências naturais, as epistemologias “heterodoxas” passaram a acalentar a pretensão de explicar a racionalidade das ciências, incluindo as naturais, recorrendo às ciências sociais, em especial à sociologia. Isso constitui uma grande inversão: uma disciplina altamente questionada em sua cientificidade passa a querer explicar a condição de cientificidade de disciplinas como a Física. Oliva (2005) defende que essa mudança radical nas pretensões da sociologia não decorre de nenhuma mudança causada pelo desenvolvimento interno da disciplina, e sim das novas concepções epistemológicas surgidas da “Nova Filosofia da Ciência”, particularmente, das ideias de Kuhn e Feyerabend.

Para Bloor (1991), o programa forte é essencialmente um conjunto de quatro requerimentos metodológicos desenvolvidos para os sociólogos do conhecimento científico: causalidade, imparcialidade, simetria e reflexividade. Talvez a tese mais característica do construtivismo social seja a da *simetria*. Esta consiste na crença, expressa originalmente na obra referência de Barry Barnes (1974), de que os sociólogos devem tratar e investigar todas as crenças sobre a natureza e a sociedade da mesma forma, considerando que tanto as crenças alegadamente “corretas” ou “científicas” quanto as “incorretas” ou “não-científicas” são derivadas das mesmas fontes, estão sujeitas às mesmas causas, e, portanto, submetidas às mesmas formas de explicação sociológica. Como crenças verdadeiras não teriam uma credibilidade intrínseca maior que crenças falsas, sua aceitação depende das mesmas espécies de forças sociais que produzem a eventual aceitação de crenças falsas. Isto leva ao princípio complementar de *imparcialidade*, que prega a necessidade de o investigador colocar em suspenso suas crenças pessoais quanto à falsidade ou veracidade última das crenças que ele está investigando.

A terceira diretriz que caracteriza o construtivismo social é sua demanda por explicações sociológicas causais, não meramente descritivas, a qual Bloor (1991) denomina ‘*causalidade*’. Assim o “strong programme” não aceita uma produção descritiva ou interpretativa, sua meta é produzir explicações sociológicas de caráter causal sobre o que provoca e sustenta uma disciplina científica e seu alegado corpo de conhecimento. Isso não significa para Bloor (1991) que somente causas de natureza social determinam a construção do conhecimento.

Este é um ponto de divisão no construtivismo social, que se expandiu para além do programa forte da escola de Edimburgo. Ele varia desde a posição supostamente moderada, mas imprecisa, do *strong programme* de Bloor ou Barnes sobre o papel do sujeito e do mundo natural no processo de construção do conhecimento até as posições mais extremas de Steve Woolgar (1988), Harry Collins (1981), Lynn Nelson (1993) ou do primeiro Bruno Latour (LATOUR & WOOLGAR, 1986), que defendem abertamente que o conhecimento é totalmente construído socialmente e que aquilo que chamamos de fatos naturais são na verdade produtos da atividade social científica.

As declarações de Barnes e Bloor em defesa do realismo de sua posição, que geralmente surgem como respostas a críticos do *strong programme*, são na verdade postas em dúvida por outras ao longo de sua obra (CASTAÑON, 2009). Mesmo depois de mais de trinta anos da publicação de suas obras fundamentais, literalmente dezenas de críticos de peso como o próprio Kuhn (2003), Larry Laudan (1981), Mário Bunge (1991, 1992), Ilkka Niiniluoto (1999), Alan Sokal (2001), André Kukla (2000) entre outros continuam, apesar das respostas e replicações de ambos, ininterruptamente a acusar sua posição de idealismo, ainda que geralmente de um “idealismo epistemológico” (ceticismo). No mínimo, tal nível de possível incompreensão, que se estenderia até a colegas da Universidade de Edimburgo simpáticos ao projeto geral do *strong programme* como o sociólogo Stephen Kemp (2005), indica um alto grau de imprecisão ontológica de sua posição, mesmo mais de trinta anos depois de sua primeira formulação.

Por fim, temos a proclamação do princípio de *reflexividade*, que segundo Bloor (1991) indica a necessidade de sociólogos do conhecimento não reivindicarem uma posição de segunda ordem em relação ao conhecimento científico, ou dito com suas palavras, um ponto de vista transcendente para justificar suas alegações. Bloor (1991) afirma que nenhuma teoria sociológica do conhecimento é aceitável a menos que seja aplicável a si mesma, assim, as crenças do construtivismo social são também elas causadas socialmente. Acreditam os construtivistas sociais que a mera proclamação deste princípio pode livrá-los do problema da auto-refutação.

O construtivismo social afirma que a ciência moderna não é um modo de produção de conhecimento superior aos outros, e que a distinção entre contexto de justificação e contexto de descoberta é artificial. A posição epistemológica tradicional afirma que a *produção* da pesquisa (contexto de descoberta) pode ser explicada em termos do ambiente sócio-cultural em que a pesquisa se dá, mas a sua *validação*, a aferição do valor epistêmico dela (contexto de justificação), é determinada por critérios lógicos e empíricos que em nada dependem do contexto social. Esses critérios é que são questionados por sua suposta a-historicidade e universalidade por Kuhn e Feyerabend, cujos argumentos são endossados e reescritos pelo construtivismo social. Este último julga tais critérios tão condicionados pelo ambiente sócio-cultural como as teorias científicas, já que no fim das contas, estes critérios também seriam teorias.

CONSTRUINDO SOCIALMENTE UMA “GUERRA”

As teses do construtivismo social serviram de munição para todo o campo dos *social studies*, que repentinamente se viu na posse de armas retóricas capazes de o apresentar em igualdade de condições epistêmicas com a Física ou a Biologia. Foi no início dos anos noventa que a avalanche de trabalhos disciplinares contra o privilégio epistemológico das ciências naturais chegou ao seu auge. Na época, o termo ‘science wars’ já tinha sido cunhado, mas pouca munição por parte dos cientistas naturais tinha sido disparada. Uma das exceções foi a obra *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science*, de Paul Gross e Norman Levitt.

Os inimigos da ciência moderna continuavam falando praticamente sozinhos, mas ganhando inegável espaço acadêmico no campo dos estudos culturais, quando a revista *Social Text*, bíblia dos *social studies*, resolveu lançar em 1996 uma edição especial dedicada às *science wars*. Foi então que um físico da *New York University* resolveu fazer aquilo que ele chamou de “um experimento”. Se apresentando entre outras coisas como ex-professor convidado da Universidade Nacional Autônoma da Nicarágua durante o governo sandinista, Alan Sokal (1996) submeteu à *Social Text* uma paródia de artigo, intitulado *Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity*. Se o título é ridículo, o artigo é um aglomerado de frases sem sentido, argumentos *non sequitur* e citações de “autoridades” pós-modernas. A parte dedicada às referências bibliográficas e notas de rodapé ocupa mais de dois terços do “artigo”. Seu corpo de texto é em essência uma peça humorística cínica e refinada, misturando física contemporânea e

matemática com as afirmações absurdas que muitos construtivistas sociais e filósofos, geralmente franceses, fazem utilizando os termos destas ciências.

Mas como esperado, o artigo não só foi aceito como publicado acompanhado de loas dos editores à entrada da Física na era pós-moderna. Então, Sokal revelou a piada, e o episódio ficou conhecido como *The Sokal Hoax*, marcando o acirramento das chamadas *science wars*. De fato, tratou-se de uma chocante e barulhenta humilhação para a confederação de “críticos sociais da ciência”.

Este evento não marcou a refutação do construtivismo social ou o descarte da filosofia francesa contemporânea. Ele só mostrou a todos o nível de impostura linguística, filosófica e científica ao qual chegamos. Ele mostrou que o rei estava nu, há muito tempo. Deixou claro que a maioria das críticas sociológicas feitas às ciências naturais não tem na verdade a menor ideia sobre a natureza das teorias científicas que critica. Se seguiram à paródia de Sokal as reações antirrelativistas *The Flight from Science and Reason*, volume coletivo baseado numa conferência de mesmo nome (GROSS, LEVITT & LEWIS, 1997), e *Fashionable Nonsense*, do mesmo Sokal em conjunto com Jean Bricmont (2001). Finalmente então, os sociólogos da ciência e seus seguidores tinham como alegar estar numa guerra: o inimigo estava contra-atacando.

Mas os problemas em afirmarmos que estamos numa guerra entre as ciências não são afetados por estes eventos, e eles são dois. O primeiro, que não será discutido aqui, é o fato de que nenhuma das disciplinas citadas como parte da confederação de guerra tem ainda seu status de ciência estabelecido ou reconhecido. O que temos, portanto, são disciplinas que aspiram ao status social de ciência atirando desesperadamente contra disciplinas que gozam de alto prestígio e credibilidade social, possuindo longo portfólio de leis preditivas altamente eficientes.

Entretanto, o que fundamentalmente se questiona aqui quanto à existência de uma guerra entre as ciências é o fato de que não há por parte da física, química, biologia, astronomia ou neurociência qualquer preocupação em relação à prática da sociologia da ciência, crítica literária, filosofia feminista ou estudos culturais. Essa prática não é objeto de crítica ou investigação por parte das ciências naturais. O que temos são filósofos ou cientistas naturais que, eventualmente, colocam de lado seus afazeres para criticar as ideias que estão sendo difundidas contra a ciência moderna por setores dos *social studies*.

Já o contrário não se aplica. Filósofas feministas, antropólogos da ciência e sociólogos da ciência geralmente dedicam todo o seu tempo de trabalho, estudos e carreira às interpretações de dados empíricos (quando muito) que sempre apontam para a conclusão de que a ciência natural é uma atividade de status epistemológico idêntico a mitos, ritos religiosos, folclore ou negociações políticas, e que suas realizações não passam de construções sociais politicamente validadas.

O que concluiu disso é que não há guerra entre ciências. No máximo, existe uma guerrilha da sociologia da ciência e associados contra o prestígio social da ciência moderna que eventualmente encontra reação de alguns cientistas e filósofos. Apesar desta, o impacto do construtivismo social e congêneres no prestígio social e nas práticas metodológicas reais da física, química e biologia é equivalente ao impacto de uma mosca contra uma parede de concreto. A caravana da ciência moderna continua e vai continuar a passar porque, a despeito do avanço do relativismo e do irracionalismo em alguns setores da academia, ela é a cada dia praticada com um otimismo epistemológico maior, ancorada em resultados espetaculares acumulados nos últimos trezentos anos. A enorme diferença entre o otimismo e a reputação epistêmica da ciência entre a população e os próprios cientistas, e o pessimismo epistemológico dos sociólogos e de certos filósofos, só serve para ilustrar mais uma vez a alienação destes últimos. No negócio científico das explicações causais, seu fracasso é completo.

PORQUE O BARULHO ENTÃO?

O sucesso dessa nova sociologia da ciência é político-acadêmico, não científico. Isto se dá, como apontou Searle (2000), porque a ideia de que tudo é uma construção social, de que não existe mundo real, é libertadora para muitos, fornecendo um discurso para a racionalização do ódio e rancor em relação às ciências naturais. Entre esses se encontram todo um conjunto de praticantes de disciplinas imaturas cientificamente e que permanecem ainda num segundo plano acadêmico e social. Cavalcando os instrumentos retóricos do construtivismo social, se lançam numa cruzada para minar o poder social dos cientistas naturais e fortalecer o próprio.

Mas não só setores da academia bebem desta fonte. Boghossian (2006) lembra que o medo do conhecimento é natural em culturas minoritárias que defendem teses ou crenças míticas que a ciência revela falsas. Movimentos políticos pós-colonialistas, nacionalistas e fundamentalistas, assim como o multiculturalismo, encontram no construtivismo social e na sua retórica das *science wars* recursos para proteger culturas “oprimidas” pela razão e a ciência. Como afirmou Hacking (1999, p.67), “O que é verdade é que muitos inimigos da ciência e ‘sabe-nadas’ se fecham no construtivismo para justificar sua hostilidade impotente em relação às ciências. O construtivismo fornece uma voz para aquela ira contra a razão”.

O relativismo radical, do qual o construtivismo social é só outra versão, é um dogmatismo de um dogma só. Mais ainda, ele é o mais primário e estreito dos dogmatismos, pois elimina até a possibilidade de se aderir a novos dogmas. Como disse Alain, nada é mais perigoso que uma ideia, quando só se tem uma ideia. Quando esta única ideia é a de que todas as alegações de conhecimento se equivalem, o resultado pode ser o fortalecimento de movimentos obscurantistas e fundamentalistas em nossa sociedade. Aparentemente, esse é o mesmo o objetivo oculto dessa guerra de papel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BARNES, B. (1974). Scientific Knowledge and Sociological Theory. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BLOOR, D. (1991). Knowledge and Social Imagery. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BOGHOSSIAN, P. (2006). Fear of Knowledge: against relativism and constructivism. Oxford: Oxford University Press.
- BUNGE, M. (1991). A Critical Examination of the New Sociology of Science. Part 1. In: Philosophy of the Social Sciences. Vol. 21. No. 4: pp.524-560.
- BUNGE, M. (1992). A Critical Examination of the New Sociology of Science. Part 2. In: Philosophy of the Social Sciences. Vol. 22, No. 1: pp.46-76.
- CASTÃNION, G. (2009). Construtivismo social: a ciência sem sujeito e sem mundo. Rio de Janeiro, 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia: Lógica e Metafísica) – Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- COLLINS, H. M. (1981). Stages in the Empirical Programme of Relativism. Social Studies of Science. 11, n1: pp.3-10.
- FEYERABEND, P. (1989). Contra o Método. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- GROSS, P. & LEVITT, N. (1994). Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- GROSS, P, LEVITT, N. & LEWIS, M. (1997). The Flight from Science and Reason. New York: New York Academy of Science.
- HACKING, I. (1999) The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press.
- KEMP, S. (2005). Saving the Strong Programme? A critique of David Bloor's recent work, Studies in History and Philosophy of Science. 36A: pp. 707–720.
- KUHN, T. (1991). A Estrutura das Revoluções Científicas. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- KUHN, T. (2003). O Caminho desde a Estrutura. São Paulo: Unesp.
- KUKLA, A. (2000). Social Constructivism and the Philosophy of Science. Londres: Routledge.
- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. (1986). Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press.
- MANHEIM, K. (1971). The Problem of a sociology of Knowledge. In: Wollf, K. (org.) *From Karl Mannheim*. New York: Oxford University Press.
- NELSON, L. (1993). Epistemological communities. In L. Alcoff & E. Potter (Eds.), Feminist epistemologies (pp. 121-159). New York: Routledge.
- NIINILUOTO, I. (1999). Critical Scientific Realism. Oxford: Oxford University Press.
- OLIVA, A. (2003). É Possível Uma Sociologia da Ciência sem uma Filosofia da Ciência? Episteme. número 17, Jun.-Dez: p. 82-116.
- OLIVA, A. (2005). Racional ou Social? A autonomia da razão científica questionada. Porto Alegre: Edipucrs.
- SEARLE, J. (2000). Mente, Linguagem e Sociedade. Trad. de F. Rangel. Rio de Janeiro. Rocco.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. (2001). Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos. Rio de Janeiro: Editora Record.
- SOKAL, A. (1996). Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity. Social Text 46/47: p.217-252.
- WOOLGAR, S. (1988). Science: The Very Idea. Londres: Tavistock.

**Sincronicidade & Abertura de Sentido:
O lugar do sujeito no processo histórico¹**

Sincronicidade e Abertura de Sentido: o lugar do sujeito no processo histórico foi o tema do evento *Kairós 2009*, realizado na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, em 23 de junho de 2009. O evento caracteriza parte das atividades de ensino, de extensão e de pesquisa, baseadas na psicologia junguiana, que são desenvolvidas sob minha responsabilidade. O desenvolvimento do evento *Kairós 2009* contou com a participação de professores da UFRRJ e de outras universidades, além da colaboração de alunos que frequentam o grupo de estudos *Educação, Subjetividade e Sociedade: uma reflexão a partir da psicologia junguiana*. Os nomes dos professores e as respectivas sinopses das comunicações seguem após o editorial *Kairós 2009*.

“A palavra *kairós* deriva da palavra grega que significa ‘o ponto certo no tempo’, e também ‘acertar o alvo’. *Kairós* é aquela fenda entre tempo e espaço onde forças e circunstâncias fluem unidas para criar algo novo, extraído de suas substâncias conjuntas. Tempo, espaço e realidade física misturam-se, e o véu que normalmente os separa, desaparece. Nesse ponto, é possível perceber por um instante a inteireza profunda e subjacente que informa a nossa existência.” (BEGG, Deike. *Sincronicidade: a promessa da coincidência*. São Paulo: Cultrix, 2003, p. 71).

Sincronicidade: “Termo criado por Jung, que exprime uma coincidência significativa ou uma correspondência: a) entre um acontecimento psíquico e um acontecimento físico não ligados por uma relação causal. Tais fenômenos de sincronicidade aparecem, por exemplo, quando fenômenos interiores (sonhos, visões, premonições) parecem ter uma correspondência na realidade exterior: a imagem interior ou a premonição mostrou-se ‘verdadeira’; b) entre sonhos, idéias análogas ou idênticas que ocorrem em lugares diferentes, sem que a causalidade possa explicar umas e outras manifestações. Ambas parecem ter relação com processos arquetípicos do inconsciente.” (JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1985, p. 358).

Perceber de onde fala o palestrante ou o autor, de qualquer tipo de texto, é aquilo que *Kairós* almeja promover aos agentes do evento e aos leitores dos textos. Deste modo, em junho, *Kairós 2010* trabalhará o tema *C. G. Jung & Filosofia: reflexões sobre o ser do humano*. Porque, como vimos à definição de *Kairós* envolve uma conjunção espaço-temporal criativa e necessita compreensão. Talvez, a predisposição do sujeito permita-o penetrar na “fenda” da *Sincronicidade* e aproveitar o *Kairós*, justamente naquilo que antes era simplesmente trivial e que, por isso mesmo, obscurecia a compreensão desta percepção: “o lugar do sujeito no processo histórico”. *Kairós* é *Sincronicidade & Abertura de Sentido*.

1 Apresentação do evento *Kairós 2009*, organizado pelo professor doutor Nilton Sousa da Silva, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. O evento recebeu apoio do Decanato de Extensão da UFRRJ, da COINFO/UFRRJ e da Imprensa Universitária da UFRRJ. A programação do evento pode ser acessada em www.ufrj.br/seminariopsi/kairós2009.

DISCUSSÕES CONTEMPORÂNEAS SOBRE O CONCEITO DE ARQUÉTIPO

ALEXANDRE SCHMITT

(Doutorando em Psicologia Clínica – PUC/SP, Mestre em Psicologia Clínica – PUC/SP, Mestre em Filosofia – UFRJ, Professor da Pós-Graduação Lato Sensu em Teoria e Prática Junguiana - UVA e da Pós-Graduação Lato Sensu em Psicologia Junguiana – UnilBMR)

RESUMO

Historicamente, a psicologia analítica tentou definir os seus campos de pesquisa e de atuação de modo independente de duas grandes áreas de atividade científica que a ela se encontravam ligadas: a neurobiologia e a psicologia. Recentemente, no entanto, uma série de estudos começou a ser produzida por analistas junguianos visando construir pontes entre os conhecimentos desenvolvidos pela psicologia analítica e por essas duas áreas. No bojo desse diálogo, alguns estudos começaram a estabelecer relações também entre os principais conceitos estabelecidos pela psicologia analítica e pela linguística cognitiva, destacando-se a possível relação existente entre o conceito de arquétipo na psicologia analítica e o conceito de esquema imagético. Esses estudos se encaixam dentro de uma série de discussões travadas por analistas junguianos acerca da redefinição e do esclarecimento do conceito de arquétipo à luz dos novos estudos desenvolvidos pela neurobiologia e pelas ciências cognitivas. Essa apresentação pretende empreender aproximações entre esses dois conceitos, buscando esclarecer as relações existentes entre ambos, e expor algumas das discussões contemporâneas existentes acerca do conceito de arquétipo.

RESUMO

Meros vinte e cinco anos transcorreram-se desde que Planck, em 1900, formulou sua hipótese de quantização da energia da radiação térmica em cavidades até que a Mecânica Quântica fosse formulada, independentemente, por Erwin Schrödinger e Werner Heisenberg, promovendo uma transformação absolutamente radical no pensamento físico a respeito da Natureza. Já Niels Bohr, com sua ideia das transições instantâneas entre órbitas atômicas quantizadas distintas, havia preconizado o abandono, no âmbito microscópico, da concepção tradicional de descrição espaço-temporal dos processos físicos. Com a Mecânica Quântica, os objetos perdem definitivamente sua descrição clássica. Não possuem mais representação geométrica, nem tampouco sua evolução se caracteriza por trajetórias descritas no espaço e no tempo; são representados por uma função matemática, denominada *função de onda*, que contém toda a informação que a respeito deles pode ser obtida. A teoria fornece uma descrição da evolução do sistema microscópico não mais determinística, porém probabilística. A função de onda compõe-se de uma soma de todas as possibilidades de evolução do sistema. O ato de medição encontrará, segundo as probabilidades estabelecidas pela teoria, uma dentre essas possibilidades e, a partir desse instante, o sistema assumirá esse estado aferido pela experiência. Em outras palavras, toda a interação com o objeto produzirá sobre ele um efeito, de modo que aquilo que observamos através de nosso experimento não é, em regra, o sistema tal como ele existiria sem a nossa interferência. Na verdade, através dessa formulação o objeto em si reduz-se a um elemento numérico, inalcançável pela experiência. Não mais existe uma realidade objetiva, independente do observador. O objeto quântico se torna uma representação puramente fenomênica.

RESUMO

Em nossa experiência cotidiana, o tempo é compreendido como uma sequência linear e irreversível de instantes pontuais em que só o presente é real, o passado já não é mais e o futuro ainda não é. Porém, para a fenomenologia, o fundamento ontológico originário da existência humana é a temporalidade, ou seja, não se trata de uma percepção interna de um tempo externo, mas de um “fazer-se presente”, de um “temporalizar-se”. A interpretação comum do “tempo” como algo simplesmente dado só é possível porque ontologicamente a existência “é” tempo. Heidegger denomina como *ekstases*, no sentido de “aberturas”, às dimensões do tempo que a linguagem comum chama de passado, presente e futuro. A temporalização da existência sempre engloba essas três *ekstases*, que se implicam mutuamente em uma dinâmica de constituição da experiência: o presente é sempre uma atualização do passado a partir da abertura ao porvir. Eventos passados ou futuros têm frequentemente mais realidade, em nossa experiência, do que aqueles presentes, desmentindo, assim, a primazia que a consciência mediana atribui ao presente. A análise fenomenológica revela que a existência nunca é uma mera soma de vivências momentâneas, mas, sim, fluxo de experiência, ela se estende a si mesma de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como extensão. Sempre que predicamos acerca do tempo, como se ele fosse mais uma coisa entre outras, estamos esquecidos dessa originalidade do tempo. Qualquer meditação sobre o sentido do tempo deve ser ante preditiva ou preditiva apenas em um modo poético, que remete ao silêncio de onde provêm as palavras.

SONHOS E SÍMBOLOS: O MÚLTIPLO JAMAIS SE TORNA UM

LORENA KIM RICHTER

(Mestre em Psicologia – PUC/Rio, Professora e Supervisora Clínica na Pós-Graduação Lato Sensu em Teoria e Prática Junguiana – UVA)

RESUMO

Trata-se aqui de uma reflexão sobre o instrumento da interpretação dos conteúdos inconscientes na prática clínica ou durante nossas atividades como psicólogos no âmbito mais amplo da área da saúde. O nosso olhar se inspira na abordagem analítica de C.G.Jung. Acreditamos, nesse sentido, que a forma como nos relacionamos com as expressões simbólicas presentes nos sonhos e nas fantasias de nossos clientes exerce um peso vital no processo psíquico dos mesmos. Mantendo-nos fiéis à visão junguiana, procuramos evitar interpretações reducionistas que se apóiam em saberes preestabelecidos, e sim, seguimos a máxima junguiana de que o símbolo e seu significado são idênticos – à medida que um toma forma o outro se revela. Interpretações demasiadamente reducionistas acabam criando uma separação rígida entre mundo interno e externo. Jung propõe o resgate da dimensão simbólica e da imaginação para transpormos essa cisão tão característica no mundo ocidental. A imaginação refere-se a um modo específico de relação com o inconsciente, um sonhar acordado, onde uma parte de nós sonha e ao mesmo tempo sabemos, com outra parte, que estamos sonhando. Por isso, ao interpretarmos os símbolos que emergem do âmbito inconsciente da psique jamais devemos despertar por completo, e sim, fazê-lo com olhos semicerrados, pois somente assim captamos o todo que abrange os dois mundos.

RESUMO

A partir dos princípios da psicologia junguiana, queremos pensar o conceito de arquétipos como estruturas fundamentais da imaginação, que com suas variadas perspectivas, influenciam tanto o modo como pensamos e conhecemos o mundo como também as nossas fantasias, nossas linguagens, ideias e metáforas. Se a linguagem dos arquétipos é o discurso metafórico dos mitos, afirmamos que há um deus em cada discurso, isto é, sempre há um deus que rege a narrativa, modelando e moldando as palavras de acordo com as suas características. Invocados ou não invocados, os deuses sempre estarão presentes. Eles habitam a nossa subjetividade e governam os nossos atos. Logo, estamos sempre envolvidos dentro de uma perspectiva arquetípica ou de uma ficção mítica. É importante ressaltar que o objetivo não é tentar estabelecer uma tipologia mítica, pois isto é ter uma compreensão literal da mitologia. O que se propõe é a possibilidade de uma relação imaginativa com os deuses: devemos imaginá-los e sermos imaginados por eles, pois é somente no terreno da metáfora que encontramos o valor dos mitos para vida psíquica. Os arquétipos e os deuses são considerados, então, como estruturas de ficção, são modos múltiplos e variados de estilos de consciência com suas respectivas retóricas. Todo Deus possui a sua retórica, a maneira pela qual nos convence sobre nós mesmos, o modo pelo qual falamos de nós próprios, que serve como base para a ficção que nos sustenta. James Hillman, analista junguiano, coloca que retórica não é simplesmente a arte ou o sistema da discussão persuasiva: para ele, todo discurso é retórico devido ao fato de que todo arquétipo tem o seu próprio modo retórico, o seu modo próprio de persuadir. Não há como separar o Deus de sua retórica. Uma das formas de se cultivar a alma para a psicologia junguiana é criar condições para que se possa aceitar, acreditar e acolher a retórica das ficções ilustradas tão exemplarmente nas histórias mitológicas.

SINCRONICIDADE E RESSONÂNCIAS: CONFLUÊNCIAS DA CONSCIÊNCIA ENTRE A FILOSOFIA E A FÍSICA

NELSON JOB

(Doutorando em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia – COPPE/UFRJ, Mestre em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia – COPPE/UFRJ, Psicólogo - PUC/Rio)

RESUMO

Newton dedicava 90% de seu tempo aos estudos da alquimia. Kepler, cuja mãe era bruxa, era, além de figura fundamental da astronomia, astrólogo do rei. Schrodinger acreditava na mente única dos Upanixades, além de afirmar que a mecânica quântica rompia com Kant, e para afirmar isso, citava Spinoza. Wolfgang Pauli, que se tratava com Von Franz, acreditava na união da física com a psicologia analítica. Nas cartas e conversas com Jung, ambos desenvolveram as bases científicas para a sincronicidade. Hoje, o modelo de consciência quântica do físico Roger Penrose e do médico Stuart Hameroff lançam novas perspectivas para a sincronicidade, mesmo que estes sequer tenham ouvido falar e/ou trabalhado com o conceito. Eles, diferente da visão da mecânica quântica tradicional, afirmam não que o observador faz o colapso de onda, mas que a sequência de colapsos de onda é que cria o fluxo de consciência. Hameroff equivale o colapso de onda com as mônadas de Leibniz. Com isso, relacionaremos com a filosofia da diferença e afirmaremos, articulando-nos com o filósofo Henri Bergson que o efeito quântico de onda é o “virtual”, o colapso de onda é o “intensivo” e a partícula é o “atual”. Teremos aí uma ressonância entre mecânica quântica, filosofia da diferença e psicologia analítica, visto que as mônadas são importantes para o conceito de sincronicidade; além disso, Jung escrevia que o seu conceito de instinto se relacionava com o de “impulso vital” em Bergson.