

RECENSÕES CRÍTICAS

GUY, Alain — *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Toulouse, Association das Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, 490 p.

O já longo convívio do autor desta obra com o pensamento filosófico espanhol é uma primeira garantia da qualidade da informação que ela nos traz: professor e investigador neste domínio há já meio século, como ele próprio nos diz (p. 2), professor de filosofia espanhola na Universidade de Toulouse desde 1954, membro da *Sociedad Española da Filosofia* (Madrid) e autor de numerosos trabalhos sobre o pensamento filosófico em Espanha.

Quanto ao seu conteúdo, esta obra é uma descrição da actividade filosófica em Espanha desde o século XIII até nossos dias, apresentada com alguma preocupação sistematizante. Cerca de metade da sua extensão é dedicada à actividade filosófica em língua espanhola produzida no século XX, incluindo mesmo os anos posteriores a 1975, o que o seu autor justifica pela intensidade de tal actividade neste período; em contrapartida sente-se uma certa insatisfação com a brevidade com que outros períodos são abordados, como, por exemplo, a Idade Média, a que são dedicadas apenas cerca de quarenta páginas. No entanto, é de destacar que, em muitos casos, esta brevidade é contrabalçada pela apresentação de abundante bibliografia especializada sobre os temas abordados. Além de delimitação cronoló-

gica aludida, é também componente do critério admitido pelo seu autor (cf. p. 3) para a determinação do conteúdo desta obra, o confinar-se à abordagem de «filósofos puros», com a consequente exclusão de «teólogos, míticos, doutrinadores do Direito, psicólogos científicos, sociólogos, pedagogos, ensaístas literários ou analistas da alma hispânica, ou do devir da história da Hispanidade», são igualmente excluídos «os pensadores hispano-árabes e hispano-judaicos da Idade Média e do Renascimento, bem assim como os filósofos nascidos em Espanha, mas que realizaram toda a sua carreira fora de Espanha». Trata-se pois de uma obra que nos aparece como um bom instrumento de trabalho, quer para obter uma informação geral sobre o que tem sido a actividade filosófica em Espanha, quer para nos guiar no início de abordagens monográficas, enquadrando a investigação no todo daquela actividade filosófica e fornecendo dados bibliográficos. É pena não ser feita uma integração da actividade filosófica descrita, na totalidade da história das comunidades onde ela se dá, mas tal não seria fácil pela extensão do conteúdo desta obra e pelos seus limites materiais.

Sendo uma obra escrita primordialmente para leitores franceses, ela aparece-nos igualmente como uma obra útil para os leitores portugueses, que, na sua generalidade, se mostram bem mal informados da realidade espanhola nos seus vários as-

pectos, o que, sendo facilmente explicável pela constituição histórica da nossa individualidade portuguesa, não deixa de ser negativo para a constituição de uma representação objectiva de nós mesmos, enquanto realidade histórica: desde uma primeira abordagem teorizante desta nossa realidade, ela aparece-nos, na sua individualidade própria, integrada em *unidades objectivas* conjuntamente com o restante da Península Ibérica — além da unidade geográfica de península, lembramos unidades processuais históricas, como a Conquista / Reconquista, Descobrimientos Marítimos/Colonização, hegemonia da Igreja Católica na organização do comportamento religioso, com as suas implicações sociais imediatas. Conhecermo-nos objectivamente, enquanto comunidade humana com história, não poderá prescindir da apreensão da nossa posição própria nas *unidades históricas* em que imediatamente nos fomos realizando, porque isso é parte constituinte importante da nossa história; por conseguinte, não se poderá prescindir do conhecimento daquelas *unidades*, no seu todo e nos seus outros componentes.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

La Femme dans la Pensée Espagnole (ouvrage collectif de l'Équipe de Philosophie Ibérique et Ibéro-Américaine de l'Université de Toulouse-le Mirail), Paris, Éditions du CNRS, 1984 135 p.

Trata-se de um conjunto de contributos individuais, de extensão variando de uma a duas dezenas de páginas, com *Prefácio* de Jean Guilton, abordando testemunhos históricos sobre representações que se foram fazendo da mulher na Península Ibérica (à excepção de Portugal), do século XIII aos nossos dias: *mythe ou réalité de la femme chez Berceo; la femme chez Raymond Lulle; les femmes: de l'érasme au roman picaresque; Thé-*

rèse d'Avile, entre l'amour et le désir; la femme sehn Fray Luis de Léon; le féminisme dans la «Revista Blanca» (1898-1905); la femme vue par les anarchistes; la femme sehn José Orfega y Gasset; les femmes-philosophes dans l'Espagne actuelle; gloses et fragments de Maria Zambrano.

Esta obra não é nem uma abordagem exhaustiva do tema que o seu título enuncia, nem uma explicação sistemática das representações/práticas que evoca relativamente à mulher; no entanto, pelos testemunhos que apresenta da representação que a sociedade em causa se foi 'fazendo' /propondo da mulher, é um contributo útil para o conhecimento da relação constituinte que a mulher tem estabelecido com essa sociedade em geral e com o homem em particular. Se este conhecimento por si só não basta para encontrar solução para os problemas que ainda subsistem naquela relação, ele poderá no entanto contribuir para tal: manifestando determinantes objectivas que tenham dominado aquela relação, poderá permitir a sua reorganização reflectida.

Apesar dos testemunhos trazidos pela obra que apresentamos corresponderem predominantemente à representação que a componente *letrada* da sociedade em causa se fazia / se propunha da mulher — e por conseguinte corresponderem a uma visão *própria* de um sujeito parcelar sobre o real colectivo peninsular — parece-nos positivo o seu contributo para o conhecimento daquela relação constituinte da mulher peninsular com a sociedade em geral e o homem em particular, pois que, se admitirmos que se trata de uma representação (ainda que própria de um sujeito parcelar) que um grupo, ou classe, dominante dessa sociedade — como parece ser, no presente caso — se fez / se propôs da mulher, tal representação aparece-nos como um importante elemento informativo e explicativo da constituição da mesma sociedade: quer pelo que as

representações gerais, estabelecidas por tais grupos ou classes, manifestam da realidade social onde eles são dominantes, quer pelas funções constituintes que aquelas representações têm relativamente a esta mesma realidade social. E nesta obra encontramos testemunhos históricos claros de, pelo menos, representações que da sua componente feminina respectivamente se fizeram / se propuseram, a Espanha rural-urbana/colonizadora-guerreira e católica e a Espanha de industrialização nascente, vencida em 1939, «Espanhas» que são pressupostos constituintes da Espanha renovando-se deste último quarto de século.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

PIAGET, Jean e GARCIA, Rolando —
Psychogenèse et Histoire des Sciences.
Paris, Flammarion, 1983, 310 p.. 22 cm x

Esta obra escrita em colaboração por dois epistemólogos — Jean Piaget, psicólogo, e Rolando Garcia, físico — pretende ser a justificação duma epistemologia que defende o carácter construtivista e dialéctico dos conhecimentos no domínio concreto da física e da matemática. Tal construtivismo afirma que os instrumentos iniciais do conhecimento são as acções sensório-motoras, e que nos mecanismos reguladores do desenvolvimento cognitivo encontramos invariantes funcionais (assimilação, acomodação e organização) e uma sucessão de estruturas que se constroem através da coordenação das acções (primeiro no plano da acção prática, depois no plano da acção interiorizada ou representação). Esta perspectiva epistemológica defende portanto uma continuidade funcional (testemunhada, por exemplo, pela omnipresença da assimilação em todos os níveis do desenvolvimento) e uma discontinuidade estrutural.

Deste trabalho decorrem uma série de conclusões relativas aos instrumentos de aquisição do saber e aos mecanismos comuns que presidem aos processos de aquisição de conhecimentos. Assim, do ponto de vista dos instrumentos de aquisição, os autores salientam o papel da assimilação por meio da qual os objectos ou acontecimentos são integrados em estruturas anteriores do sujeito, podendo acontecer que tal assimilação seja acompanhada duma diferenciação das estruturas por acção da acomodação a que essa assimilação obriga, o que significa uma reorganização com mudança parcial ou total das estruturas que tem por motor a invariante funcional. Ora a assimilação gera dois instrumentos de aquisição dos conhecimentos que são as abstracções e as generalizações. As abstracções podem ser empíricas ou reflexivantes conforme os conhecimentos são extraídos dos objectos (conhecimento físico) ou das acções do sujeito sobre os objectos (conhecimento lógico-mat e mático). Às abstracções empíricas correspondem as generalizações extensionais e às abstracções reflexivantes as generalizações construtivas. São estes instrumentos os responsáveis tanto pela construção das estruturas como pelo desenvolvimento dos conhecimentos. Piaget e Garcia dão bastante importância à assimilação, porque, por meio dela, se compreende o conhecimento como resultado das acções do sujeito assim como a indissociabilidade do sujeito e do objecto no conhecimento, o que justifica, do ponto de vista dos autores, a oposição ao empirismo associacionista no plano psicológico e ao positivismo no plano epistemológico. Segundo o associacionismo há relações de contiguidade e semelhança entre os objectos conhecidos, limitando-se o sujeito a uma acumulação de conhecimentos. O positivismo prolonga o empirismo associacionista na medida em que concebe a ciência como um «conjunto de "factos" simplesmente registados antes de serem descritos

por meio duma linguagem pura constituída pela sintaxe e semântica próprias da lógica e das matemáticas» (p. 297). Quanto aos mecanismos comuns que presidem aos processos de aquisição de conhecimentos, os autores salientam dois: o mecanismo geral da equilibração e o mecanismo de passagem do «intra» ao «inter» e deste ao «trans». O mecanismo da equilibração traduz o facto de haver no conhecimento um processo que conduz de certos estados de equilíbrio a estados de equilíbrio qualitativamente diferentes, isto é, no conhecimento há um equilíbrio dinâmico que se traduz sempre pela «integração duma estrutura limitada noutra superior» (p. 303). O «mecanismo de passagem» é uma tríade dialéctica «que conduz do intra-objectal ou análise aos objectos ao inter-objectal ou estudo das relações ou transformações, e daqui ao trans-objectal ou construção de estruturas» (p. 41). No intra-objectal temos a descoberta de propriedades dos objectos cujas explicações são particulares. No inter-objectal temos uma centração sobre as transformações. Por sua vez, as transformações têm relações entre si que se explicam pelo trans-objectal que é o nível das estruturas. Este processo dialéctico verifica-se no domínio da física em que há passagem do intra-factual ao inter-factual e deste ao trans-factual, no domínio da geometria em que a passagem se dá do intra-figural ao inter-figural e ao trans-figural e, finalmente, no domínio da álgebra onde a transição vai da etapa intra-operacional à inter-operacional e desta à trans-operacional. O objecto central desta obra é exactamente esta tríade dialéctica cuja omnipresença na física, na geometria e na álgebra constitui o argumento principal que irá fundamentar a epistemologia construtivista que os autores defendem. De salientar ainda que a generalidade desta tríade se manifesta tanto no plano da psicogénese como no da história das ciências. Aliás, um as-

pecto interessante do trabalho levado a cabo por Piaget e Garcia reside justamente na comparação entre a história das ciências e a psicogénese dos conhecimentos no domínio da física (cap. I, II, VII e VIII) da geometria (cap. III e IV) e da álgebra (cap. V e VI). O paralelismo que os autores estabelecem visa o conteúdo das noções apenas no primeiro capítulo («De Aristóteles à mecânica do *impetus*»). Nos outros capítulos o paralelismo procurado visa os instrumentos e os mecanismos comuns do processo de conhecimento. Ao longo destes oito capítulos a análise de Piaget e Garcia desenvolve-se centrando-se no sujeito cognoscente, pondo em evidência as leis que regem a inter-acção sujeito-objecto, enquanto no capítulo IX — «Ciência, psicogénese e ideologia» a atenção dos autores se debruça sobre os elementos que constituem a referência social do conhecimento. Piaget e Garcia, ao definirem tais elementos, assumem uma posição face à polémica contemporânea sobre o desenvolvimento da ciência, referindo muito especialmente Thomas S. Kuhn de quem se distanciam. Nesta polémica são ainda abordadas de forma sucinta as posições de Karl Popper, Feyerabend e Lakatos. Os conceitos de quadro epistémico, paradigma social e paradigma epistémico são introduzidos com o objectivo de explicar a evolução do conhecimento à escala social. O paradigma social tem a ver com o conjunto de exigências de ordem social que condicionam as direcções da investigação científica. Deste modo, certos temas de investigação podem ser apoiados ou não em função de interesses sociais de ordem pragmática. O paradigma epistémico designa o aparelho conceptual considerado válido pela comunidade científica e é em função de tal aparelho conceptual que se aceitam ou rejeitam determinadas ideias e/ou teorias que irão ser consideradas como científicas ou anti-científicas. Finalmente, o quadro epis-

témico constitui um sistema explicativo marcado pela ideologia dominante que irá determinar o que é «evidente» e o que é «absurdo». O conceito de «quadro epistémico» engloba tanto o paradigma social como o paradigma epistémico e actua «como uma ideologia que condiciona o desenvolvimento ulterior da ciência» (p. 383). As considerações feitas pelos autores relativamente à referncia social do conhecimento têm como objectivo explicar por que razão, apesar da enorme influência da sociedade na evolução dos conhecimentos, os processos cognitivos são os mesmos em todos os períodos da história e em todas as crianças de qualquer sociedade. É que, segundo os autores, é preciso diferenciar os mecanismos de aquisição do conhecimento e o modo como os objectos são apresentados ao sujeito. «Que a atenção do sujeito esteja dirigida para certos objectos (ou situações) e não para outros; que os objectos estejam colocados em certos contextos e não noutros; tudo isto é fortemente influenciado pelo meio social e pelos modelos culturais» (p.296). Mas tal influência não atinge os mecanismos de aquisição dos conhecimentos. Esta obra é de grande interesse no domínio da epistemologia, quer pelo facto de ser, como afirma Barbei Inhelder no Prefácio, a «terceira e a mais importante síntese epistemológica» no âmbito da epistemologia construtivista, quer ainda por ser uma tentativa de ultrapassar o positivismo, o neo-positivismo, bem como o apriorismo. Esta tentativa de ultrapassagem concretiza-se quando os autores procuram explicar como é possível haver estruturas cognitivas com carácter intrínseco de necessidade que não sendo a *priori* não perdem por isso carácter de necessidade, visto que são fruto duma construção não aleatória, tanto no domínio da psicogénese como no domínio da sociogénese dos conhecimentos. Por outras palavras, é a própria «construção temporal» que gera a «necessidade intemporal».

Esta obra inovadora dentro do pensamento piagetiano, exige uma interrogação de ordem filosófica. Os autores para explicarem a génese do conhecimento nos planos psicogenéticos e sociogenéticos utilizam conceitos cuja dialecticidade tem como origem a acção. Tal facto permite pôr a questão duma dupla faceta da dialéctica construtivista: a operatória (manifesta) e a especulativa (latente). Assim, a dialéctica piagetiana que tem a ver com a articulação sujeito-objeto no horizonte do mundo (e esta que constitui a faceta operatória) põe implícita e simultaneamente a questão especulativa duma tomada de posição sobre o mundo como totalidade.

JOSÉ JORGE TEIXEIRA MENDONÇA

MATOS, A. Campos — *Diálogo com António Sérgio*, Lisboa, Arquê, 1983, p. 183.

Nestes últimos anos tem-se aproveitado os centenários de alguns intelectuais portugueses para através de vários estudos aprofundar, pelo menos um pouco mais, o seu pensamento. O centenário do nascimento de *António Sérgio* (1883-1983) não fugiu, e ainda bem, a esta regra.

Não pretendo através destas linhas fazer um balanço do que foram as comemorações do centenário de *António Sérgio* mas talvez seja útil apresentar apenas alguns traços.

As comemorações não tiveram um carácter de pompa e de retórica balofa. Ainda bem porque assim estiveram mais de acordo com o pensamento e a *Vida de António Sérgio*, marginalizado durante a sua existência pelas instituições oficiais de cultura.

Outro traço a destacar é o número muito apreciável de colóquios, conferências e estudos dedicados ao pensador. É nossa opinião que todo este esforço contribuiu para um melhor conhecimento

dos múltiplos aspectos em que se desdobra o pensamento sergiano.

Todavia há dois aspectos, negativos pela sua ausência, que não deixarei de mencionar:

1. Ainda não foi, mesmo no ano do centenário, continuada a publicação das Obras Completas de *António Sérgio*. Este facto é sobretudo lamentável devido à dispersão dos escritos sergianos, alguns bastante antigos o que torna o acesso a esses escritos muito difícil;
2. Ainda não foi também publicado um estudo de conjunto sobre a vida e a obra de *António Sérgio*. Creio que tal estudo é difícil já que, na minha opinião isso implica praticamente o levantamento cultural da primeira metade do século XX por tuguês.

Deixando agora de lado estas considerações gerais debruçemo-nos sobre o livro de *A. Campos Maios*. É um livro que está em consonância com o ambiente das comemorações do Centenário e este é o primeiro elogio que lhe dirijo.

Diálogo com António Sérgio é uma obra despretenhiosa e útil. Constitui uma pequena antologia de textos sergianos. Vejamos alguns aspectos:

1. Esta antologia é constituída por uma série de perguntas feitas por *Campos Matos* às quais respondem os textos de *António Sérgio*. É curioso notar que o estilo do pensador se coaduna bem com a forma de diálogo conseguindo-se deste modo uma obra cheia de leveza e interesse;
2. O *Diálogo com António Sérgio* abarca um vasto leque de questões referentes à vida e obra do pensador através de 151 perguntas;

3. O livro de *A. Campos Matos* recorre a uma série de excertos de escritos sergianos de difícil acesso.

Em resumo, o livro de *A. Campos Matos* é útil, agradável e bem realizado e contribuirá para um melhor conhecimento de *António Sérgio* junto de vastas camadas do público, assim o esperamos.

Está de parabéns o autor, um dos melhores estudiosos da vida e obra de *António Sérgio*.

ÁLVARO JOSÉ DOS PENEDOS

BLOCH, Raymond—*La Divination Dans l'Antiquité*, PUF, Paris, 1.^a ed. «Que Sais-Je?», Janeiro 1984, pp. 127.

La Divination Dans l'Antiquité e, particularmente, o capítulo I, empreende uma viagem ao interior do universo mântico na Grécia Antiga. Acerca deste mesmo tema, recordemos, particularmente, as obras fundamentais e clássicas de Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, de Dodds, *The Greeks and the Irrational* e de Cornford, *Principium Sapientiae*. Concretamente, Cornford desenvolve uma argumentação extremamente interessante, que abre novas perspectivas à abordagem do problema das origens do pensamento grego. A componente xamânica é uma das diferentes linhas de força que determinam essa forma de estar aí que se convencionou chamar de filosofar/filosofia.

Os gregos não partiram do zero — no que respeita a todas as impressões religiosas, políticas e culturais — para a «invenção» da filosofia, mas tiveram o privilégio e o mérito de terem sido eles a estabelecer o ano-zero da própria História da Filosofia. Tal facto colocou-os à partida numa posição de «grande vantagem», já que nunca tiveram de se colocar

no enfriamento da grande área do saber filosófico anterior. Evidentemente que tal não pressupõe uma elaboração teórica ex nihilo. Pelo contrário, para a «elaboração» da filosofia original deixaram-se impressionar favoravelmente por um conjunto de fenómenos, que hoje consideraríamos como exteriores/estranhos à própria filosofia. O pensamento grego desenvolve-se nas fronteiras plurais e difusas do político e do económico, da poesia e da profecia, da construção teórica e da observação experiencial passageira.

Neste contexto, em que medida poderá assumir alguma relevância a corrente xamanista? O xamanismo surgiu como um movimento comum na Europa Antiga, e os gregos, que por volta do ano 2000 iniciaram a caminhada Norte/Sul, constituíram-se como herdeiros naturais dessa família mântica que se estendeu da Gália às Ilhas do Pacífico, passando pela Sibéria e pela Índia. Inclusivamente, é de admitir que esses contactos se terão mantido durante um largo período da civilização grega, particularmente com a Trácia e os povos do Mar Negro, se atendermos a que essa Helade plantada nas margens do Mediterrâneo e do Egeu, não surgiu os frutos que habitariam os desejos desses primeiros jónios, eólios, aqueus ou dórios. Os gregos nunca tiveram tempo nem estabilidade suficiente que lhes permitisse desfazer as malas. Constituíram-se desde sempre como etnias em demasia, itinerantes, como comunidades instáveis à procura do seu próprio espaço vital, da sua integridade cultural e psíquica. Neste contexto, o xamane grego é o parente próximo desses homens inspirados que nos aparecem disseminados por essa Europa Antiga. E, à luz de outras comunidades, também a cidade grega teve o mérito de saber incorporar essas manifestações anormais na resolução dos problemas que se colocavam à Polis. Dessa forma, o xamane grego é sobretudo, e para além de outros prodígios, o purificador dos

miasmas que em determinado momento perturbam a cidade. Assim, Epiménides é chamado a Atenas para purificar a cidade; Bácsis purificou e curou as mulheres de Esparta atacadas pela loucura; Abaris baniu as epidemias em Esparta. O xamane apresenta-se, assim, como aquele que restitui a ordem, a medida, a boa harmonia à cidade em perigo, isto é, o xamane repõe a legalidade no cosmos humano que ameaçava resvalar para o abismo hiante. O xamane constitui-se então, como a boa consciência da comunidade, como aquele que detém o código que permite descodificar os sinais misteriosos e ininteligíveis ao comum dos mortais. É essa capacidade prodigiosa que o coloca perante a comunidade, como arquivo histórico e, simultaneamente, como consciência profética da mesma. Estes poderes advêm-lhe do facto de se aparecer como um homem divinamente inspirado, que se traduz por um comportamento psíquica e socialmente anormal sem, todavia, lhe facultar qualquer estatuto de excepção no seio da própria comunidade. Entretanto, a não existência desse estatuto de excepção, não pressupõe a ausência de uma certa atitude benevolente e encorajadora por parte da comunidade, perante os seus demorados retiros ou prolongados jejuns: a comunidade como que sente que a sua integridade psíquica depende em larga medida do próprio desequilíbrio comportamental do xamane.

O xamane é o contacto essencial entre o mundo dos deuses, o mundo dos mortos e o mundo dos homens. A sua capacidade de libertar a alma do corpo, através de um ritual de purificação dramático e concentrado, permite-lhe entrar em contacto com a divindade e aí obter informações de capital importância para o equilíbrio da comunidade, informações essas, sublinhe-se que, não são susceptíveis de serem obtidas pelo comum dos mortais. Igualmente, ao acompanhar os companheiros mortos até ao mundo das profundezas, ele

representa como que uma atenuante tranquilizadora perante o enigma da morte. Parece-nos que — ainda que este tipo de saber mântico tenha criado raízes nalguns pontos da Europa antiga, prolongando-se até aos nossos dias na Sibéria e em algumas ilhas do Pacífico — no que respeita à Grécia Antiga houve como que uma certa institucionalização deste corpo de saber, através da progressiva popularidade dos oráculos, que se mostraram sempre e cada vez mais insinuantes junto dos «centros-de-poder», determinando eventualmente «políticas de conjuntura» que não estariam, eventualmente, nos «planos» do próprio deus.

Poderíamos ainda perscrutar traços deste progressivo enquadramento, tanto no seio das seitas pitagóricas como nas chamadas seitas órficas. Não discutiremos aqui o problema do orfismo como seita ou a questão controversa da sua data. Todavia, devemos dizer que o herói Orfeu vivia na memória dos gregos como um parente próximo do modelo estandardizado do xamane. Orfeu era aquele que empreendia uma viagem ao mundo dos mortos e que, chegado aí, entrava em contacto com o deus Hades, no sentido da recuperação de uma alma, característica esta do xamanismo em geral. Nessa mesma linha, as notícias doxográficas que chegaram até nós da corrente órfica, apontam no sentido de uma procura «militante» dos desideratos que facultem uma purificação e consequente libertação da alma.

Nesta perspectiva se situa a corrente pitagórica. Contudo, esta doutrinação levanta questões tão controversas, tanto no que respeita à sua historicidade como no que concerne à autenticidade das suas propostas filosóficas fundamentais.

Se bem que, no contexto das chamadas filosofias pré-socráticas, o pitagorismo se constitua fundamentalmente como corrente filosófica, é inegável o peso da componente mística nas suas concepções filosóficas essenciais. É com base nestes da-

dos que devemos partir para a compreensão das matemáticas e cosmologia pitagóricas, áreas que fazem depender a sua inteligibilidade de uma prévia e constante preparação do iniciado, com base num sigilo, «*segue os deuses e contém a língua acima de todo o resto...*»⁽¹⁾, e decoro «*não te deixes possuir por alegria irreprimível*»⁽²⁾, ferreamente assumidos através de um conjunto de regras de abstenção tanto comportamentais como alimentares «*abstém-te de favas*»⁽³⁾; «*abstém-te de coisas vivas*»⁽⁴⁾.

Na origem deste adestramento reside a crença fundamental na imortalidade da alma e a possibilidade de a mesma transmigrar, podendo reencarnar em diferentes organismos animais ou vegetais, e da consequente necessidade de o iniciado atingir níveis cada vez mais elevados de purificação, não só para obviar à queda em corpos qualitativamente inferiores, como também para manter a via aberta da contemplação superior da realidade das coisas, da verdadeira Harmonia reguladora do Cosmos. Este processo culminaria na fuga definitiva à roda dos nascimentos, atingindo a alma uma completa libertação do corpo e, conjecturamos nós, assomando à alma do mundo, atingindo então um estado de indiferenciação total.

Evidenciando influência análoga, Parménides de Eleia — que pretendia apresentar a sua «Da Natureza» como um ataque demolidor e final às perspectivas duais pitagóricas — através do Prelúdio do seu Poema, remete-nos novamente para um universo mântico longínquo. Aí afirma-se perentoricamente que em função de uma viagem do espírito até à mansão da Deusa Dike, o filósofo transpôs o mundo mesquinho das sombras e obscuridades e assomou ao reino da(s)

(1) Iâmblico; Protr., 21 (DSC 58 c).

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

luz(es) «*enquanto as filhas do sol, apressando-se a levar-me para a luz, retiraram os véus das suas faces e abandonaram a mansão da noite*»⁽⁵⁾, excursão essa que facultou a obtenção de um corpo de saber inacessível ao comum dos mortais e que lhe permitirá usar da palavra oracular decifrada.

Não é fundamentei, neste momento, abordar a questão das hipotéticas razões que teriam levado Parménides a munir-se de um Prelúdio eventualmente a-filosófico, para na Via da Verdade desenvolver as suas concepções fundamentais. Contudo, ainda que tal Prelúdio pretendesse constituir um escudo invisível perante perspectivadas invectivas pitagóricas ou, tão só, apresentar-se como um argumento de respeito e de cobertura à Via da Verdade, é indesmentível que Parménides sabia do peso que um tal cenário teria junto dos leitores e dos críticos e da exigência de consideração que o mesmo impunha.

Referir-nos-emos, por fim a Empédocles de Agrigento, ainda que, saliente-se, o tema não fique esgotado, na medida em que poder-se-ia referenciar, na mesma linha, pensadores como Heráclito, Sócrates ou Platão.

Empédocles é um dos últimos pré-socráticos. E, provavelmente um dos mais fascinantes. Não temos notícia de Empédocles ter pretendido ser o historiador da filosofia coeva ou anterior. Mas, talvez, involuntariamente, aos olhos do historiador da filosofia de vinte e cinco séculos e, particularmente, perante as pesquisas apoiadas em fragmentos do historiador do pensamento grego, ele apresenta-se como o registo essencial da aula que se havia iniciado séculos antes, nas margens do Mar Egeu num dos estilhaços dessa

Grécia desavinda, que a nossa memória providencia arrumar num mapa demasiado restrito e uniformizado, para a diferença que os gregos eram.

Empédocles é o repositório das aventuras mais empolgantes do espírito grego anterior. Este pensador como que soube digerir superiormente todo um património espiritual, cultural, político, religioso e «científico» que se estendeu desde a Itália do sul à Ásia Menor passando pela Grécia do continentes.

O seu estilo literário é a poesia. E aí ele retoma e aprofunda estilística e intelectualmente uma primeira forma de expressão entre os gregos, que progressivamente foi sendo substituída pela prosa, provavelmente devido à adaptação da escrita fenícia e à sua progressiva divulgação. Na linha dos seus antecessores aborda todas as disciplinas «curriculares» características do pensamento grego anterior: Cosmologia, Antropologia, Ciência e Política, parecendo-nos, entretanto, que as suas realizações científicas, sobretudo no campo da medicina, se situam principalmente na área dos prodígios atribuídos a uma tradição xananística, do que no campo de uma medicina de raiz hipocrática, inspiradora indiscutível do método experimental. Esta componente «prodigiosa» está bem patente no seu Poema «Purificações», onde as influências orfíco-pitagóricas são evidentes. As «Purificações» representam o percurso decadente da alma e o caminho para a recuperação da mesma. Empédocles é o profeta inspirado que se encontra prestes a deixar o ciclo dos nascimentos, detentor de uma verdade inspirada e conseguida através de sucessivas reencarnações para níveis progressivamente mais elevados, que caminha já entre os mortais, mais como deus e menos como homem, onde a sua palavra detém a força e o afastamento da profecia, «*eu ando entre vós como um deus imortal, não já como um mortal, honrado entre todos como mereço e co-*

(5) Fr. 1, sexto adv. nath; VII, 111 e Simplício, da Caelo, 557, 25.

roado com grinaldas e coroas verdejantes...»⁽⁶⁾).

«La divination dons Vantiquité» é, como dissemos um trabalho que nos suscitou algumas reflexões acerca das eventuais relações e influências da sabedoria mântica nas origens da sabedoria filosófica. Ainda que constitua um trabalho de divulgação não deixa de ser uma leitura aconselhável ao leitor de circunstância ou como fase introdutória ao futuro investigador do tema.

O autor tenta caracterizar os aspectos fundamentais do saber mântico em três civilizações vizinhas: na Grécia, como já referimos, na Etrúria e em Roma. Mais uma vez constatamos que a civilização grega desempenhou neste domínio um papel fundamentei, na medida em que, pese embora os traços característicos deste tipo de saber na Etrúria e em Roma, parece evidente que estas civilizações são altamente subsidiárias da grega.

À medida que deixamos a Grécia e caminhamos para a Etrúria e para Roma, notámos uma maior «burocratização» e, sobretudo no que respeita a Etrúria, uma progressiva ausência de diálogo entre os homens e os deuses. Aí constatamos novamente um conjunto de problemas que se colocaram à consciência preocupada do Homem do Mundo Antigo em geral.

Neste contexto o Destino é uma questão que já havia preocupado os Poemas Homéricos e que se prolongaria na tradição helénica até ao estoicismo.

Também na Etrúria se coloca a questão de se saber até que ponto o destino pode ser inflectido e qual o papel, fundamental, que cabe ao sacerdote, como contacto intermédio e insubstituível entre o Mundo dos Deuses e o Mundo dos Homens, assumindo aqui grande importância os ritos encenados no sentido de influenciar positivamente a deliberação divina. Mas,

como dilucidar essa trama obscura do peso que a própria vontade divina poderá assumir no percurso inexorável do Destino?

Alude-se ainda à importância que os chamados livros sagrados desempenharam na mântica etrusca. Estes livros que eram atribuídos a seres divinamente inspirados, continham ensinamentos acima do horizonte de compreensão do comum dos mortais. Da sua interpretação dependia, em larga medida, a descodificação de um jlelado número de sinais de bom ou mau augúrio.

A importância, a perícia e os tipos de registo empreendidos através da dissecação e análise das entranhas das vítimas, com vista à antecipação do futuro, reportam-nos, novamente, para a Grécia e para a lembrança de uma série de práticas que teriam estado nas origens da medicina hipocrática. Do mesmo modo, a atenção dispensada a um conjunto de fenómenos metereológicos, a divisão entre aquilo que poderíamos apelidar de «metereologia branca» e «metereologia negra», remetem-nos ainda para as origens do pensamento filosófico na Grécia.

Roma sofre igualmente neste capítulo influências gregas e etruscas. Os *Lihri Sibyllini*, livros sagrados que datam do século VI a. C. e cuja origem é difícil de determinar, constituíam o repositório de um conjunto de segredos e rituais eficazes, capazes de purificar a cidade das máculas que a ameaçavam.

A influência da corrente divinatória indo-europeia é-nos dada, entre outros aspectos, pela importância atribuída aos auspícia, que representavam os sinais transmitidos pela observação do voo e gritos das aves. Igual atenção é prestada a um conjunto de fenómenos metereológicos e às práticas conducentes ao apaziguamento dos deuses, sendo aí bem visível o peso do Estado, através da organização e superintendência dos rituais pelo Senado.

(6) Fr. 112, Diógenes Laércio, VIII, 6 e Clemente, Skron., VI, 30.

Nos finais da República constata-se uma crescente repressão e o controle sobre as práticas divinatórias e, simultaneamente, um aproveitamento pelas classes mais cultas e favorecidas dos presságios e oráculos, para satisfação dos seus próprios desígnios, explorando os medos e superstições populares.

Com o advento do Império intensifica-se a utilização política da divinação e a consequente unificação destas práticas em torno da pessoa do Imperador. Gradualmente, o Imperador, que detém o poder supremo, vai-se tomando o centro da vida religiosa e, conseqüentemente, do mundo divinatório.

O Mundo Antigo é assim um universo dilacerado entre os cosmos que se vão fazendo e os caos que se vencem e descodificam. Ao esitudo das origens do pensamento filosófico interessa indagar, não só, mas também, os caminhos ínvios que levaram a esse novo tipo de reflexão. E, para aquele que desconfia dos milagres, resta-lhe o caminho perigoso e incerto da busca das linhas de continuidade e de, silenciosamente, deixar ouvir os passos longínquos que o pensamento empreendeu no sentido de se libertar da trama do drama, colocando progressivamente o discurso na área da physis.

JOSÉ AUGUSTO GRAÇA

KREMER-MARIETTI, Angèle-LE CONCEPT DE SCIENCE POSITIVE — *ses tenants et ses aboutissants dans les structures anthropologiques du Positivisme*—202 págs.

KLINCKSIECK — Paris 1983 — col. Épistemologie.

Angèle Kramer-Marietti, doutora em Letras e Ciências Humanas, professora na M. E. R. de Philosophie et Sciences Hu-

maines da Universidade da Picardia, tem entre os seus valiosos e interessantes estudos analíticos sobre figuras proeminentes do pensamento filosófico, como Hegel, Bergson, Nietzsche, Jaspers, Rousseau, Cournot, Foucault, Lacan, etc, etc, — dedicado um interesse muito especial e sempre crescente, como se revela pela maioria e mais recentes dos seus trabalhos, a Augusto Comte. Acerca do pensamento do autor do *Cours de Philosophie Positive*, cuja obra conhece detalhada e profundamente, tem apresentado numerosos, variados e originais estudos, bem como sobre o Positivismo —• em particular o comteano — nos quais procura clarificar os seus aspectos mais polémicos e actuais ou que pelo menos desafiam a uma leitura do filósofo *si peu lu*, como lamentava Alain, no enquadramento do pensamento e da temática contemporânea. De entre eles podemos indicar, além de simples biografias críticas do autor do *Système de Politique Positive*, prefácios, introduções mais ou menos longas a certas obras de/e acerca de A. Comte, estudos insertos em revistas e publicações da especialidade e não só. Indicamos com mais realce *Les Études Philosophiques*, número especial dedicado a Comte em 1974 (comemorando os cento e cinquenta anos da publicação da obra que Comte sempre considerou como o seu texto fundamental — *Prospect (ou Plain) des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*), em que colabora com um estudo intitulado *Une science politique conçue comme science de la consistance*, concentrado na organização e características da «ciência política» que aponta como já anunciada pelo filósofo em 1822, data da elaboração do seu 3.º opúsculo; em *Romantisme — revue du dix-neuvième siècle*, também em número especial de 1978 sobre *Le(s) Positivisme(s)* onde insere um trabalho que toma como tema *Comte et le retour à une rhétorique originelle*, em que afirma que uma semiologia da linguagem tal como a

descobre Comte pode surpreender um intérprete do positivismo comteano.

Entre as suas obras de maior fôlego limitamo-nos a citar as mais recentes com grande interesse e valor, chamando o pensamento de Comte à análise e estudos que levam a uma nova leitura da sua obra que merece profunda revisão sob perspectivas e metodologias recentes. Entre elas encontramos *Le Positivisme*, 128 págs. — col. *Que sais-je?* 1982; *Entre le Signe et l'Histoire*, 264 págs. — Klincksieck — Paris 1982, em que mais uma vez apresenta a sua opinião — que me parece presidir a todas as suas análises — de que a intenção de reorganizar a sociedade sobre a base duma totalização da ciência do seu tempo arrastou A. Comte para um vasto empreendimento epistemológico e antropológico ainda bastante desconhecido. Traçando a evolução histórica tal como ela se desenvolveu na civilização ocidental e situando o homem de todas as culturas no centro das instituições de *signes* e de *systèmes de signes* que são as linguagens. A. Comte, segundo Kremer-Marietti, apercebeu-se profundamente do que podia ser uma semiologia radical. Não podemos também esquecer a sua tese de doutoramento apresentada à Universidade de Paris IV em 19 de Novembro de 1970, mas apenas publicada em 1980 pelo *Atelier* e intitulada *Le Project Anthropologique d'Auguste Comte*. No seguimento destes estudos directamente sobre Comte, de que é uma das mais profundas conhecedoras, ou relacionados com o seu pensamento, cada vez mais procura responder e incitar a buscas na obra do filósofo para determinar as relações do pensamento aí expresso com a problemática actual e com a aplicação de métodos e perspectivas as mais recentes. Kremer-Marietti coloca-se na linha da actualidade e da actualização de Comte e na demonstração da riqueza da temática que se encontra nos seus textos, mostrando como é necessário ler e estudar sem preconceitos o *filósofo mal-*

dito, fazendo uma correcta hermenêutica do seu discurso filosófico. Nesta mesma linha encontramos Bastide, Gouhier, Arthaud, Evaristo de Moraes, Filho, Canguilhem, A. Negri, Leszek, Kolakowski, etc, etc, embora nem sempre em comunhão de opiniões.

Em seguimento de todo este labor de que tentamos dar uma simples indicação para que se possa avaliar o significado e o valor dos trabalhos de Kramer-Marietti especialmente ao abordar Comte ou o Positivismo — temos agora mais um estudo seu publicado em Dezembro de 1983. Trata-se, como indicamos em epígrafe, de *Le Concept de Science Positive — ses tenants et ses aboutissants dans les structures anthropologiques du Positivisme*. Num *avant-propos* explicita que nas suas obras sobre a filosofia e a epistemologia de Comte sempre manteve a opinião e procurou pôr a tónica, na riqueza e no carácter moderno desse empreendimento em parte ignorado ou recusado ao filósofo do *Cours*. Já em *Entre le Signe et l'Histoire* a que nos referimos atrás, Marietti procurou mostrar em toda a sua amplitude uma elaboração muito significativa ultrapassando largamente todas as «ideias feitas» que se tornaram apanágio de um pensamento que considera original sobre a Ciência e a Sociedade. Neste novo trabalho que dificilmente se poderá resumir numa resenha dada a sua densidade, Marietti procura explicar o sentido e o alcance do *conceito de ciência positiva* na época da sua tomada de consciência na Europa e nos principais trabalhos de Comte que mais se relacionam com o tema.

São quatro os capítulos em que divide o seu trabalho: **I — Estruturas da antropologia positivista; II — Primeiras teorizações em busca da ciência social; III — A história geral como desenvolvimento da marcha geral da civilização e IV — A base antropológica da ciência positiva** — através dos

quais e por várias secções desenvolve o tema indicado. Para a autora a antropologia positiva longe de se reduzir à antropologia natural ou à antropologia propriamente dita, é *la grande science de l'humanité* que pela sua sistematização à escala enciclopédica engendra na medida em que cria duas ciências novas, positivas e humanas que vêm completar o sistema incompleto das ciências positivas, a Sociologia e a Moral. À pergunta o que é exactamente a *ciência positiva*, humana total, esta antropologia que vemos perfilar-se e elaborar-se no decurso das investigações comteanas, responde Marietti que no que nos diz respeito às cinco primeiras ciências positivas que Comte observou, ela é um *produto* da história passada; no que diz respeito às duas últimas ela é um *produto do produto*. Fazendo movimentar a dialéctica criadora das cinco primeiras determina então a criação sucessivamente da Sociologia, da Política e da Moral, integrando-as na lógica do sistema das ciências positivas e é nesta lógica que as devemos analisar, ultrapassando-as, para uma ciência positiva humana total em que ficam necessariamente ligadas no vasto projecto de reorganização da sociedade, isto é, e por isso mesmo, no objecto e no sujeito da ciência positiva — o homem. Esse projecto constitui em definitivo, segundo Marietti, uma antropologia. Adoptando e seguindo esse conceito produzido pela história do pensamento ocidental, Comte realizou a passagem à ciência integral do homem, ciência essencialmente histórica, social e semiológica, tomado possível pelos conceitos de *tempo político* e de *conjectura social* (o sublinhado é nosso), colocados por este teórico e que governam toda a ciência por inteiro. Por isso A. Comte, segundo Kremer-Marietti, deve ser reconhecido como tendo aberto a era das ciências humanas e sociais—Cuja importância hoje se impõe—, por ter mostrado que toda a investigação científica se insere numa sociologia.

Ao analisar as estruturas teóricas dessa antropologia positiva mostra como o projecto de Comte se vai sistematizando progressivamente através da sua obra enciclopédica, social, histórica e política bem como o seu enquadramento cartesiano encontrando uma homogeneidade entre a filosofia e a ciência, como na árvore de Descartes e afirmando que o pensamento de Comte tem esse enquadramento ao nível do método — o que aliás Lévy-Brule e H. Gouhier, por exemplo, tinham já apontado — bem como no carácter humanista de uma filosofia directamente ligada à ciência e ao senso comum. Como P. Ducassé vê ainda essa ligação a Descartes *no esforço para a totalização da experiência científica*. O que Comte *aprecia* em Descartes, na opinião de Marietti, é ter sido o promotor da revolução fundamental, — o que Comte *deplora* em Descartes é que este tenha muitas vezes resistido à tendência positiva o que Comte registará como entrave teológico e metafísico. Comte conhece e utiliza a lógica implícita nas regras do método cartesiano. A relação do concreto ao abstracto é considerada por ele como a operação científica fundamental e a noção de ordem tem em Descartes uma capacidade criadora que se encontra idêntica em Comte.

Tendo a consciência de que a revolução ocidental estava inacabada o filósofo pretendia resolver o estado social crítico que ela tinha provocado e deixado por resolver. É essa a tarefa que se propõe dando realização ao *hardi project*, da sua juventude. Como? Segundo K.-M. melhorando a existência da classe inferior de forma a tornar esse estado suportável. Tentou durante toda a sua vida resolver o problema político através de uma ciência política e social que estivesse à altura de colocar cientificamente os problemas sociais e políticos. É esse o *telos* que o Positivismo mantém na acção ético-política. Em 1819, Comte consegue formular o conceito de *ciência positiva* como o sintagma que está

ligado a um princípio construtivo e experimental da natureza. O sábio positivista é susceptível de se tornar o construtor (fouvrier) do mundo que pretende conhecer segundo o preceito de *science, d'ouï prévoyance; prévoyance, d'ouï action* que se encontra explicitado na segunda lição do *Cours*. Pretendendo instituir a síntese propriamente humana do conhecimento e da acção — e continuamos a seguir o raciocínio de K.-M. — Comte evoca, menos de um ano antes da sua morte, no 1.º tomo da *Synthèse subjective*, a lei da evolução humana pois enquanto os dois primeiros *estados* ou as duas primeiras *fases* dessa evolução estão acabados, o terceiro continua ainda incompleto, como a sociedade com a qual ele se articula. Qualquer ramo dos nossos conhecimentos não é digno de se denominar *ciência positiva* senão quando se fundamenta unicamente sobre factos observados (cf. *Écrits de jeunesse*, págs. 452-469). Temos assim aqui, na opinião de K.-Marietti a primeira definição positiva da *ciência positivista* sendo notável que o sintagma *ciência positiva* se torne do uso corrente nos fins do séc. XIX, quando tinha sido explicitado num artigo político por um jovem filósofo procurando elaborar a política como ciência, isto é, formar a *política positiva*. Mas, a *ciência positiva* não é para Comte, segundo Marietti, apenas uma ciência destinada à aplicação e nascida de experiência, mas ainda e por esse facto, uma ciência não cortada do *real social* quer se trate do objecto que a ciência observa ou da necessidade científica que pratica os seus métodos. Citando uma carta de Comte ao seu amigo Valet datada de 7 de Setembro de 1819, K.-M. entende que ela nos confirma esta visão de uma ciência preocupada com o contexto social: — *les travaux sont et seront de deux ordres, scientifiques et politiques*, afirma Comte continuando — *je ferait très-peu de cas des travaux scientifiques, si je ne pensais perpétuellement à leur*

utilité pour l'espèce. Com efeito se uma ciência se torna positiva torna-se por isso mesmo operativa, teoria terminando em prática.

No capítulo II do seu trabalho K.-M. dá-nos uma visão histórica das primeiras teorizações em busca da *ciência social* analisando o programa de 1817 de um concurso para uma nova enciclopédica de que a autoria cita uma passagem em que Comte evoca a urgência da solução da crise provocada pelo facto de que *le système qui a lié des idéés morales e politiques pendant vingt-deux siècles est détruit aujourd'hui sans qu'il ait été remplacé par un autre*. Ao sistema teológico do passado tinha-se oposto a antiteologia representada pela Enciclopédia do século XVIII, era necessário agora uma enciclopédia das ideias positivas. K.-M. chama a atenção para o facto de neste texto se encontrar a conotação senão da ciência positiva pelo menos do termo *positivo*. Refere a posição de Condillac, d'Alenters, etc. neste problema fazendo notar, porém, que o que o diferencia Comte é o ponto de vista histórico em que este se coloca, o dinamismo de uma *história* diferente da definição de Voltaire para a *Enciclopédia* do séc. XVIII. Tal é a *ciência positiva*, numa disciplina segundo a qual Comte se aplica a tecer uma teoria da sociedade que responde a todos os problemas humanos.

Assim caminhando, diz Marietti, Comte contraria antecipadamente a tese de Althusser defendida em *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Mespéro — Paris 1974 — pág. 15) e conclui a análise dessas teorizações afirmando que para Comte a própria História é uma verdadeira ciência, tão positiva como as outras e perfectível como elas (cf. E. J., pág. 454). Por sua vez a política positiva obedece à lei do interesse comum segundo a vocação humanitária da *ciência positiva*.

No capítulo III faz uma série de considerações, sempre reportadas e funda-

mentadas em textos de Comte, sobre a história geral como desenvolvimento e marcha geral da civilização entre as quais destacamos a análise de conceito de progresso e suas possibilidades; a eficácia social do espírito positivo e da sua função como elemento histórico da teoria e da prática humanas e da distinção entre história profunda e história social — a primeira pondo a claro a acção desconhecida das capacidades latentes que se desenvolvem; a segunda não se confundindo com os «anais» pois os factos devem ser ligados e não simplesmente aproximados para tornarem a previsão possível —. Compara a *história profunda* de Comte com a *história profunda* do Manifesto Comunista de Marx e Engels entende que os dois textos são escritos sob dois pontos de vista diferentes mas na mira duma história profunda de inspiração comum.

K.-M. conclui o seu trabalho no capítulo IV, considerando que a ciência positiva tem uma base antropológica e é uma realidade epistémica que se manifesta com toda a força da evidência em A. Comte, não duma evidência «cartesiana», mas dum «evidência antropológica», que observa as produções humanas e as compara umas às outras, produto a produto. Desde o princípio da sua actividade que o filósofo recorre à História repensando-a como uma ciência de observação, a partir da qual se propõe dar à política corrente as formas saídas duma morfologia positiva digna de pertencer à *ciência positiva*. É na exigência política que o autor do *Système* defronta essa *ciência positiva*. Encontram-se na sua obra numerosas definições dela que a esclarecem. O que constitui a *ciência positiva* diz Marietti citando Berthelot — é a cadeia das relações imediatas, cada dia estendendo-se mais longe pelos esforços da inteligência humana; relações que ligam os factores uns aos outros. Para Comte a ciência positiva tem a sua data de nascimento no centro da constelação

triangular de Bacon, de Galileu e de Descartes, recorda Marietti chamando a atenção para o texto da *Sommaire appreciation* em que o filósofo considera essa época como a memorável crise em que o conjunto do regime ontológico começa a sucumbir em todo o ocidente europeu. Resumindo: através destes quatro capítulos e suas subdivisões pontuais e na perspectiva quer duma epistemologia quer duma história das ideias, Kremer-Marietti explicita o sentido e o alcance do conceito de *ciência positiva* como se vai formando nos principais trabalhos de Comte tal como pode vir a ser formulado na época em que se inicia a sua tomada de consciência. Assim a obra de Comte representa os seus esforços sucessivos para uma constituição epistemológica concebida para ser a resposta adequada ao problema político, social e cultural posto pelas sequências da Revolução Francesa. Trata-se duma obra para ler atentamente e não para se conhecer apenas através de uma recensão que está longe de poder dar tudo o que nela se contém de original, de conhecimento do texto de Comte e de todos os autores a quem recorre para apoiar as suas afirmações mostrando o seu acordo ou desacordo ou referindo que muitas das opiniões sobre o filósofo do *Cours de Philosophie Positive* ou do *Système de Politique* devem ser revistas, em outros contextos e com outra metodologia. Nós apenas pretendemos chamar a atenção para mais um trabalho desta pensadora, denso e de leitura aliciante em que procura demonstrar suficientemente o que significa a positividade, e em que o sintagma de *ciência positiva* está necessariamente ligado na génese do pensamento comteano. O positivismo que é o sistema «a posteriori» da ciência positiva mostra aos *materialistas* e aos *espiritualistas* que a dimensão social é uma condição «sine qua non» de todo o saber e que a cientificidade ficará incompleta sem a socialidade.

Como sempre Angèle Kramer-Marietti, faz acompanhar o seu trabalho dum copiosa bibliografia, de numerosas citações e de uma grande profusão de excertos dos textos fundamentais em que baseia as suas afirmações. Além do mais e como seria

de esperar, demonstra a leitura detalhada e o conhecimento profundo e crítico que detém da obra de Augusto Comte.

*MARIA LAURA FERNANDES -TOMAZ
DE ARAÚJO*