

RESENHAS

BARRERA, J. Trabolle

FAFIAN, M. Maceiras

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

EDITORIAL CINCEL-MADRI

O problema da hermenêutica é um problema fundamental no pensamento filosófico do presente. Os conceituados autores acima procuram, em "La Hermenêutica Contemporânea" apresentar uma visão panorâmica e introdutória ao estudo da Hermenêutica. Constituído por 8 capítulos, o livro aborda, numa linguagem muito precisa, as direções que a Hermenêutica foi tomando com seus principais sistematizadores.

No capítulo 1 - Antecedentes Históricos - a Hermenêutica é focalizada em seu surgir. Schleirmacher se propõe a sistematizar uma hermenêutica geral que desse razão a todo ato de compreensão a partir daquelas encontradas em sua época: a hermenêutica jurídica, para a interpretação dos textos legais; a filosófica, para a interpretação literária greco-latina e a teológica, que ditava os caminhos de exegese das escrituras sagradas. Hans-Georg Gadamer recolhe os escritos da hermenêutica nascida de Schleirmacher e mais tarde Dilthey e Heidegger, vão desenhar uma nova teoria da experiência hermenêutica. Até Dilthey, a compreensão era entendida como imitação ou repetição pelo intérprete do processo de criação artística e daí para a equiparação ou identificação com o autor. Segundo o autor, a compreensão se realiza dentro do mundo de relacionamentos existentes dentro da vida, a relação das partes dá

vida ao todo, que está fundamentado na essência mesma da vida. Heidegger estabelece novas bases filosóficas para a legitimação da compreensão histórica: em lugar de uma psicologia ou metafísica da vida, o retorno à ontologia do Ser. A compreensão tem lugar necessariamente através do mundo. A tarefa hermenêutica consiste em trazer à luz o significado oculto, apoiando-se na radical historicidade do existente, até uma compreensão determinada pela 'coisa mesma'.

No capítulo 2 - Fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica según Gadamer - é discutido como a hermenêutica pode dar razão da historicidade da compreensão e interpretação nas ciências humanas. É preciso proceder a uma reabilitação do conceito de prejuízo, e aos conceitos de autoridade e tradição para desvelar a 'outra coisa' mais além do escrito e levar em conta a distância temporal entre o intérprete e o texto a interpretar, e que é base do processo de compreensão. O processo hermenêutico apresenta, pois, uma estrutura circular de pergunta-resposta, de diálogo Eu-Tu a partir dos pré-juízos que vão desembocar na formação progressiva de um novo horizonte de compreensão que efetua a consciência operativa histórica.

No capítulo 3 - Recuperación del problema hermenéutico fundamental - Gadamer propõe recuperar o valor hermenêutico da "aplicação" que consiste em adaptar o sentido do texto à situação concreta na qual se fala. É preciso reconhecer a unidade filologia-história, pois realizam ambas uma mesma tarefa de aplicação, conduzindo à consciência operativa histórica, descobrindo a estrutura de "experiência".

No capítulo 4 - La Hermenéutica e las hermenéuticas - Gadamer, propondo elaborar uma teoria universal do compreender e dos modos todos de compreender, elabora uma filosofia que constitui o conjunto das correspondentes análises teóricas; a filosofia hermenêutica. A discussão dos problemas hermenêuticos dentro das ciências particulares cobre hoje um vasto campo. Não

se circunscreve unicamente às consciências humanísticas tradicionais, que desenvolvem uma hermenêutica e uma metodologia própria. A discussão e a atualização hermenêutica teve especial desenvolvimento nos campos da teologia, sobretudo protestante e da jurisprudência. Seguindo o modelo da filosofia aristotélica em sua crítica à idéia platônica do Bem, Gadamer propõe a interpretação jurídica e a interpretação teológica como exemplos daquilo que se sucede em toda compreensão: o ser aplicação, mediação entre uma mensagem de salvação e o ouvinte que a recebe.

A hermenêutica como disciplina universal estabeleceu relação com todos os campos de estudo da linguagem, com a filosofia geral das formas simbólicas de Cassirer, diversas formas de fenomenologia. Paul Ricoeur confrontou a hermenêutica com o estruturalismo, a psicanálise e a fenomenologia religiosa numa interpretação da simbólica do mal.

Do capítulo 5 ao 8, os autores fazem uma análise das obras de Paul Ricoeur. No 5º capítulo aparece a explícita pretensão de identificar, nos limites do possível, o ser de um eu autenticamente humano, um eu que tanto pensa quanto sente no seio de uma existência corpórea complexa, dotado de razão e liberdade. Sua filosofia tem a pretensão de explorar "a existência viva e suas significações". Seu itinerário vai do existencialismo à filosofia da linguagem sendo a linguagem o meio privilegiado de acesso à subjetividade.

No 6º capítulo - La Filosofia de la voluntad - a existência, para Ricoeur, deve passar pela aceitação do "corpo próprio", entendida como abertura e possibilidade frente à realidade objetiva do mundo, poder de decisão e afirmação originária com a subjetividade, a contingência e a negatividade. De tais pressupostos nasce a filosofia da vontade que programa em três partes: eidética, empírica e poética. Ricoeur recorre a Freud e à lingüística e em sua obra aparece o mal como realidade histórica e com repercussões concretas no mundo empírico, reclamando uma hermenêutica.

No capítulo 7 - La doble hermenéutica - Se o primeiro caminho que leva Ricoeur a Freud é a problemática do mal e da culpa, um segundo acesso se estabelece entre ambos: é o problema do simbolismo ou, os problemas específicos da linguagem. A psicanálise está implicada nos problemas lingüísticos derivados do uso das estruturas simbólicas. Além do símbolo onírico, entendido como linguagem indireta, a psicanálise amplia seu campo interpretativo até o âmbito universal dos símbolos culturais e mitos religiosos com a pretensão de converter-se em uma interpretação geral da cultura. Freud interpreta o símbolo através de uma redução, o que leva Ricoeur não a desejar o conceito freudiano de interpretação mas a contar com ele ao longo de toda sua obra posterior. É assim que se introduz um novo estilo hermenêutico.

No capítulo final - Hermenéutica e Estructuralismo - Ricoeur entra em discussão com o estruturalismo inspirado na lingüística de De Saussure, e com a extensão do modelo lingüístico-estrutural à filosofia antropológica por obra de Lévi-Strauss. Os pressupostos estruturalistas são discutidos com atenção e repropostos dentro do problema geral do ser e a significação, posto que são grandes suas conseqüências para uma hermenêutica que pretende chegar ao sujeito através de um esquema eminentemente fenomenológico cujo pólo noemático é a linguagem simbólica e os "signos" em geral (p. 142).

Toda obra de Ricoeur é um desenvolvimento complexo, mas coerente, dos pressupostos enunciados. Cada um de seus momentos reflexivos vem motivado pela teleologia única de uma ontologia militante, hermenêutica, de ser do eu. Mas cada obra, a medida que se aproxima de tal objetivo, supõe a introdução de novos elementos e renovados interlocutores. O problema da hermenêutica torna-se, assim, um problema fundamental do pensamento filosófico contemporâneo, problema este introduzido por Schleiermacher e Dilthey que se enraíza na hermenêutica existencial de Heidegger e vem receber mais desenvolvimento com a hermenêutica filosófica de Gadamer e, principalmente, a hermenêutica reflexiva de Paul Ricoeur.

O livro, com uma riquíssima bibliografia é recomendado aos estudantes de graduação em Filosofia, bem como àqueles que desejam ter conhecimento de Hermenêutica por trabalhar em áreas afins.

Danilson Spironello
bolsista CNPq

WEINSHEIMER, Joel C.
GADAMER'S HERMENÉUTICS - A READING OF TRUTH AND METHOD

New York - Vail-Ballou Press - 1985 - 278 pág.

O propósito central do livro de Joel Weinsheimer é apresentar uma leitura pormenorizada, contudo não pretendida como crítica, do "Verdade e Método" de Hans Georg Gadamer.

Segundo o autor, a questão do método em Gadamer está voltada à análise do conhecimento; trata-se de um trabalho rigoroso e extenso, sem, com isso, conseguir esgotar o que está para ser conhecido. Segundo Gadamer, o completo conhecimento e controle do mundo requer um total conhecimento e controle de nós mesmos; se o mundo tem de ser conhecido para ser entendido e dominado, o ser, por sua vez, tem de ser entendido e interpretado necessariamente.

Neste sentido, Gadamer propõe uma ontologia hermenêutica, o conhecimento do ser a partir da arte, da história e da linguagem. O conhecimento, por sua parte, torna-se a mediação da verdade, verdade esta, relativa, dado que o conhecimento não é absoluto, e nunca completa, haja vista algo sempre se manter escondido, não revelado.

A experiência da verdade dá-se na filosofia, na arte e na história. Linguagem, história e tradição constituem-se nas condições para a ocorrência da verdade; constituem-se no passado do homem que não morre e é retomado o tempo todo.

O processo de entendimento hermenêutico, de conhecimento do ser como mediador da verdade, ocorre através da

alienação do espírito em direção ao estranho e ao não-familiar. Este movimento propicia o sentir-se mais e diferente do espírito caracterizando o processo todo de interpretação. Interpretar é, portanto, estar no outro incorporando-o a nós mesmos, sedimentando-o para nos sentirmos potencialmente mais.

Arte, história e linguagem compõem a tríade do todo da tradição, onde, então, o homem se percebe, recupera e conhece. Para Gadamer, a arte e a experiência dela põem-no diante dele mesmo; a experiência, que não se esgota, constitui-se em memória e reflexão no tempo, o tempo mesmo da vida. A experiência da arte é exílio e reunião, é experiência de um todo infinito que se dá simbólica, imediata e inesgotavelmente reveladora.

O fenômeno da arte coloca-nos a tarefa de entendimento próprio, trata-se de uma tarefa voltada para a existência humana. O contato humano com o trabalho artístico é caracterizado como um jogo cujo significado está ligado à sucessão de interpretações que lhe ocorrem na infinita tarefa de identificação do homem com ele mesmo.

O acesso à verdade estende-se no contato com o passado, que, neste momento, localiza-se já no presente; o presente constitui-se na condição de entendimento do passado e sua verdade; o entendimento do passado é entendimento próprio uma vez que pertencemos a ele. Este entendimento é visto como projeção, projeção de expectativas e pré-juzos na direção de um significado, significado este entendido como possibilidade de ser. Segundo Gadamer a história é um caminho não só de conhecimento mas de ser.

A interpretação histórica, facilitada pelo entendimento gradativo, caracteriza-se pela fusão de mundos; o entendimento histórico é a atividade que envolve integração e assimilação, é transposição temporal, é a coincidência do encontro de duas tradições, o passado e o presente.

Segundo o autor, Gadamer propõe, no diálogo do homem com a tradição, uma linguagem: comum; a interpretação da tradição ocorre em termos de tradução, ou seja, ao intérprete cabe traduzir o passado na linguagem do presente tornando-o vivo.

Trata-se, pois, do entendimento da tradição feito linguagem atual, trata-se do próprio movimento da verdade rumo ao presente.

Para Gadamer, a linguagem excede a consciência hermenêutica que, por sua vez, realiza-se na consciência do intérprete, consciência historicamente condicionada. Segundo ele, a linguagem excede a consciência, ela torna o entendimento possível, ela é o meio e o foco da hermenêutica; a linguagem representa um todo, ela é o lugar onde sujeito e objeto, pensamento e mundo estão fundidos, ela é o caminho para a verdade.

A ontologia hermenêutica proposta por Gadamer é a interpretação do ser na tradição, tradição esta que clama pelo conhecimento mesmo do ser que nela está imerso, que nela está acessível e que espera por revelação.

Participar da verdade, segundo Gadamer, é participar da tradição que nos atinge, que compartilhamos e assumimos em múltiplas e sucessivas leituras.

Neste sentido, a obra do estudioso Joel Weinsheimer é um convite expresso na direção de conhecermos profundamente e mais de perto toda a riqueza do pensamento do grande expoente e fundador da hermenêutica contemporânea, Hans Georg Gadamer.

Maria Lúcia Dario

(Mestranda em Filosofia - PUCCAMP)

MACEIRAS, Manuel. TREBOLLE, Julio
LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA
Madrid - Cincel - 1990 - 203 pág.

A atual obra dos estudiosos Manuel Maceiras e Julio Trebolle permite-nos uma importante visualização de toda a história da hermenêutica de Schleiermacher a Ricoeur, este último, expoente vivo da hermenêutica fenomenológica.

Trata-se de uma produção literário-filosófica de caráter rigoroso e substancial perpassando Dilthey, Heidegger, Gadamer,

Bultmann, Pannenberg e Betti, com um especial detalhamento dos trabalhos de Paul Ricoeur ao engendram-se fenomenologia, psicanálise e estruturalismo.

Sem dúvida, uma obra endereçada a todos aqueles interessados em conhecer panorâmica e radicalmente uma das duas grandes vertentes da filosofia contemporânea, a Hermenêutica, nas perspectivas universal, historicista, ontológica, teológica, jurídica e fenomenológica.

Maria Lúcia Dario

Mestranda - Pós-Graduação em Filosofia - PUCCAMP

RICOEUR, Paul

"INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS"

(Trad. Hilton Japiassu) RJ: F. Alves, 1977.

"Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente de ideologia?" (p.75).

Na presente obra o filósofo Paul Ricoeur faz uma análise do contexto hermenêutico bem como dos conceitos legados ao que se refere à ideologia. Em tal obra, "Interpretação e Ideologias", é marcante a preocupação do autor em torno do entendimento racional e do processo de interpretação do universo simbólico.

Dividida em quatro partes, esta obra, sob a ótica de "Sprit de finesse", tenta resgatar a qualidade humana. Contudo, faz a superação da crítica da consciência imediata.

Na primeira parte, "Funções da Hermenêutica", o filósofo francês inicia retomando o valor de todas as hermenêuticas regionais para que sejam incluídas em uma hermenêutica geral. Salientando Scheleiermacher como o fundador da hermenêutica moderna, relaciona-o ao kantismo. Para este, a hermenêutica está ligada às interpretações gramatical e técnica, o que acaba por dificultar um limite entre as duas. Já para Dilthey, a preocupação se dirige ao nível da história e a partir daí se pode fazer a

interpretação. No entanto, se para Scheleiermacher a hermenêutica é filologia, para Dilthey não é muito diferente, já que também considera que é preciso estabelecer teoricamente a validade da interpretação pois é neste sentido que se apóia a certeza da história.

Em Heidegger (*Sein und zeit*) já encontramos a hermenêutica relacionada com a linguagem, a identidade do ser. Já em Gadamer há o temor de se cair no romantismo (alusão ao *Aufklärung*). Para Gadamer também há a ligação direta e constante com a história. Nossa consciência é determinada pelo devir histórico.

Contudo, Ricoeur também expressa a condição do distanciamento para a condição de compreensão. Destarte, é notável a importância de todo e qualquer discurso (compreendido como significação).

Já na segunda parte, "Ciência e ideologia", o autor enfatiza as armadilhas que o tema "ideologia" pode ocasionar. Tais armadilhas podem ser enumeradas em dois tipos:

. Quando, envolvidos em paradoxos sócio-políticos, definimos ideologia por sua função de justificação.

. Quando, dentro desta perspectiva de classes, damos maior relevo apenas à dominação em si.

Porém como trabalhar com o fenômeno ideológico? Para o autor a dificuldade da questão também se evidencia. Analisando a ideologia torna-se claro que ela é um "motivo" para a práxis social. Motivo este que justifica e compromete. Sendo assim ela é "justificação e projeto". Ela tem um caráter dóxico e se aproxima da fórmula retórica. Existe um ato fundador inicial e é também ela que o perpetua na forma de "representação".

Mas por mais que se combata tal fenômeno, ele sempre existirá na vida social pois toda a realidade está presa a uma construção simbólica e tem as representações em seu cerne. Sob a ótica de Mannheim, Ricoeur analisa os aspectos da teoria marxista sobre a ideologia. Para Mannheim a análise marxista teve aspectos positivos pois detectou uma estrutura pensamento legada a um determinado grupo, porém, não estendeu suas dúvidas à sua própria teoria, o que seria negativo.

Como poderia um grupo social viver sem ideologia e sem utopia? Se isso ocorresse, acabaria acarretando um vazio de sentido pois se a ideologia está ligada à representação não haveria como um grupo ter representada a imagem de si mesmo.

Assumindo a tese de Habermas, sendo que nesta todo o saber está baseado no interesse de algo, Ricoeur questiona também as demais teorias que criticam a ideologia já que estas também estão fundadas no interesse pela emancipação. Toda a crítica tem função vital e necessária, tem sua discordância natural, porém, o terreno da ideologia é por demais impreciso e não se pode penetrar nele com o absolutismo de preconceito. Tudo depende das idéias e é preciso o distanciamento para a análise pois a fuga do contexto histórico trará novamente a alienação.

Na terceira parte, "Crítica das Ideologias", Ricoeur salienta o caráter que deve ter a hermenêutica. Ela deve ter o gesto humilde de reconhecimento das condições históricas, dos limites aos quais estamos submetidos. Sobre a Crítica das ideologias, esta deve estar intencionada contra as distorções da comunicação humana.

Seguindo a visão de Habermas, a ideologia de nosso tempo não é mais a que estava ligada à mais-valia e sim a que está inteirada com a ciência e com a tecnologia. Tudo agora gira em torno da sociedade industrial moderna. Agora a questão principal do sistema é a racionalidade que pode fazer com que o aparelho científico-técnico legitime as relações de dominação. Assim, a ideologia dos tempos modernos deixou de ter o mesmo sentido da descrita por Marx.

A diferença fundamental entre as consciências hermenêutica e crítica se dá no momento em que a primeira se volta para o consenso que nos antecede, com um método que auxilia-nos, de forma distinta das ciências positivistas, ao nosso próprio reconhecimento e a segunda antecipe o futuro de uma liberação e esteja relacionada com o ideal de comunicação.

Na última parte da obra, "Sinal de contradição e de unidade?", Ricoeur questiona as "motivações-anteparo" (ideologias). Neste contexto critica dois pontos: a "ideologia de conciliação a

todo preço”, difundida pelo cristianismo e a “ideologia de conflito a todo preço” pregada pelos que não admitem a comunicação.

Prosseguindo nesta perspectiva, sugere que haja réplicas à ideologia que devem ser ao mesmo tempo empírica, teórica e prática. Destarte, é preciso retomar o bom uso das ações. Mas não das ações teatrais e sim de ações que levem à conscientização e que sejam para tanto inovadoras.

No tocante a esta análise feita detalhadamente pelo filósofo francês, ressalta-se a complexidade de um confronto entre hermenêutica e ideologia. A penetração em cada discurso, seja ele falado ou escrito, traz para a hermenêutica o trabalho incessante de decifrar o que está oculto por detrás das coisas. Quanto à ideologia, Ricoeur também pressupõe uma relação dialética entre ela e a ciência. Afinal a própria ciência sofre influências ideológicas. Não existe um local neutro onde possamos afirmar com segurança que estamos livres do fenômeno ideológico.

Entretanto, é preciso continuar com o trabalho de reflexão para que se possa desmistificar as consciências falsas, que é a tarefa da hermenêutica.

Maria Célia Scavassani Schultz
PROJETO CNPq/INSTITUTO DE FILOSOFIA

RICOEUR, Paul
DA INTERPRETAÇÃO
Ensaio sobre Freud - 1977
Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
Tradução de Hilton Japiass

Segundo o autor, a obra em questão não pretende ser um estudo crítico da psicanálise. Por outro lado tem como primeiro objetivo, o de fazer uma interpretação filosófica da obra de Freud enquanto documento escrito.

Procura fazer uma elaboração de conjunto da nossa cultura contemporânea. Porém, relembra que tal interpretação pelo

fato de ter caído no domínio público, precisava ser justificada filosoficamente mediante a determinação de seu sentido, de sua legitimidade e de seus limites.

Em outra parte, afirma que somente uma MEDITAÇÃO sobre a linguagem pode fornecer uma estrutura de acolhida à exegese freudiana de nossos sonhos, de nossos mitos e, sobretudo, de nossos símbolos.

A leitura de Freud converte-se numa verdadeira ascese do "EU", doravante despojado das múltiplas ilusões da consciência imediata.

Ao estudar Freud em profundidade, Paul Ricoeur pretende dizer o sentido não-dito, contudo, dizível, de nossa existência humana. Ricoeur deseja interpretar um sentido pré-dado e explicar um sentido que é a sedimentação de uma vida e ao mesmo tempo o dom de uma tradição.

Paul Ricoeur ao procurar dizer o sentido não-dito e o sentido pré-dado de nossa existência humana o faz de um modo que não denuncia os erros e as mentiras da consciência mas procura denunciar suas inúmeras ilusões.

"DA INTERPRETAÇÃO" é uma obra ao mesmo tempo desmitificadora e inconoclasta. Procura demonstrar de um modo claro que o sentido da existência humana e da vida só pode ser restaurado através de uma "tomada de consciência". Isto porque o lugar da consciência se encontra tomado por uma falsa consciência, que é denominado por Freud de "narcisismo".

A dissolução do COGITO deve fazer-se acompanhar de uma explicação do VERDADEIRO; esta é a tarefa de uma filosofia do sentido da existência, que ao mesmo tempo em que se ocupa de outras abstrações, não pode ignorar a questão da linguagem.

Quando chegamos a tratar mais profundamente da questão da linguagem é que podemos observar a necessidade de uma "hermenêutica" que seja ao mesmo tempo "ONTOLÓGICA e METODOLÓGICA". Deve ser uma filosofia que esteja em constante

debate com a ciência lingüística, com a análise conceitual, com a psicanálise, com o estruturalismo, com o marxismo...etc., com o intuito de precisar o lugar da linguagem e a relação desta com o Ser.

A esperança escatológica que anima o esforço de Paul Ricoeur é o de saber que a ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão.

Entretanto, nesta obra, podemos ver claramente que a vocação da filosofia está em esclarecer, mediante noções, a existência humana, que é o mesmo que revelar o sentido pensando segundo os símbolos. Mas só podemos chegar à significação fundamental do simbolismo humano com a dissolução das ilusões. É necessário que morram os ídolos para poder viverem os símbolos...

Paul Ricoeur, ao procurar dizer o sentido não-dito de nossa existência humana, o sentido pré-dado...fá-lo de um modo que não denuncia os erros e as mentiras da consciência, mas suas inúmeras ilusões.

O autor atinge o nível da interrogação dialética do conflito hermenêutico. O princípio da solução encontra-se na dialética da arqueologia e da teleologia. Resta encontrar o "misto" concreto que é o próprio símbolo. A sobre-determinação encontra aí o seu sentido. A hermenêutica geral nesta obra não fica muito clara. O autor apenas se aproxima da grande obra percorrendo um longo caminho:

A. Passa pelo estádio do desapossamento da consciência onde a psicanálise colabora na ascese da reflexão;

B. Atravessa uma antitética da reflexão através de figuras sucessivas, cujo sentido respectivo depende do sentido das figuras anteriores;

C. O autor toma Hegel como modelo invertido para formar uma dialética em cada um deles, ou seja, em Hegel e Freud. Quando cada interpretação parece estar contida na outra, a antitética já não é o choque dos opostos, mas a passagem de uma para outra. A reflexão está na arqueologia e a teleologia na teleologia, ambas se transformam uma na outra.

O símbolo é com certeza o momento concreto desta dialética, o cúmulo da mediação... A partir daqui o autor propõe uma tese baseada na sobre-determinação do sentido; o que a psicanálise chama de sobre-determinação não se compreende fora de uma dialética entre duas funções, que são pensadas em oposição mas o símbolo coordena uma unidade concreta. Sua ambiguidade é a possibilidade de suportar interpretações adversas e coerentes. (Página 399)

Existe uma ordem hierárquica dos símbolos. Para entendê-la temos que seguir o fio condutor da fenomenologia do espírito que o autor propõe colocar à prova da reflexão um princípio de hierarquia, de que já o servia em outras obras.

Retoma a dialética do problema da sublimação e do objeto cultural, como sendo uma interpretação do conflito comovente do destino e da liberdade cuja natureza reconhecemos sem o conhecer...

Paul Ricoeur sente necessidade de abordar temas como fé e religião para falar da ambiguidade do sagrado. A interpretação do simbolismo religioso é o que ele toma como ponto de partida, ao afirmar ser um problema não resolvido nele e em muitos outros. É difícil provar a existência de uma problemática autêntica da fé, a partir de uma fenomenologia do espírito.

A teleologia, por sua vez conduzida num estilo Hegeliano não tem por finalidade o sagrado veiculado pelo mito, pelo rito e também pela crença. Por outro lado a reflexão não pode produzir o sentido que se anuncia nessa aproximação: de horizonte e saber absoluto, tomando como exemplo frase como tal: "O reino de Deus se aproximou de vós..." tem como contestação algo que vai além do discurso. Existe uma simbólica do mal articulada, nas figuras do mundo e da cultura que pede um reino escatológico. Mas a simbólica do mal felizmente pode ser interpretada como uma simbólica da reconciliação, aguardada profundamente: É como dizer na expressão popular: "Deus escreve certo por linhas tortas." (p. 405)

Paul Ricoeur, falando da fé e do sagrado, retoma o valor e limite de uma psicanálise da religião, abordando religião e pulsão

no caminho percorrido por Freud, que diz: "O medo cria os deuses." Este é o fundo pulsional religioso para Freud que acrescenta: "O medo e o desejo quando fala da analogia entre religião e neurose.

Freud vê na religião o refúgio dos desejos reprimidos no indivíduo. "Alguém se torna altamente religioso tentando fugir do fato de que possui um grau máximo de: ódio, inveja, vontade de perseguir e de destruir. A instituição eclesiástica o ajuda a transferir para os seus inimigos do grupo religioso.

Ele vê a necessidade de abordar religião paralela a fantasia. A fantasia do assassinato do pai é o retorno dos afetos de temor, amor, angústia e consolação que o indivíduo transfere para o substituto do pai: Deus. (Freud) A verdade porém está na lembrança. A imaginação ajunta distorção. Freud tenta restituir à interpretação a sua função mítico poeta, para tentar explicar a religião, falando de complexo de Édipo, neuroses, sonhos e fases do indivíduo.

Portanto, o que faz a força de um símbolo religioso é o fato dele ser a retomada de uma fantasia de cenas primitivas, que se converte em instrumento de descoberta, fazendo o homem interpretar, dar significados e criar símbolos.

Por último, o autor retoma fé e palavra. Porque a palavra segundo ele é o elemento no qual se desdobra essa promoção de sentido. A dialética do afeto e da fantasia está sustentada por uma dialética ascendente da linguagem na simbólica.

Apesar de ter ido longe nas características do ser humano, a filosofia Freudiana é insuficiente no que se trata de linguagem e este é o ponto fraco de Freud. Na sua teoria, na religião, onde ele acreditou fazer uma psicologia do super-ego, da crença e do crente, sem passar pela interpretação e pela compreensão das obras de cultura nas quais o objeto de crença se anuncia. Porque o homem "tornar-se consciente" está intimamente ligado com o seu "tornar-se religioso"; porém, o homem só pode ser argumento para qualquer afirmação na problemática religiosa quando tomado

juntamente com sua história, documentos e textos que identificam suas crenças. É nisso que Freud errou.

Manoel Pedro Rocha

INSTITUTO DE FILOSOFIA (MESTRADO) - PUCCAMP/CNPq

RICOEUR, Paul

"O SI-MESMO COMO UM OUTRO"

Campinas, Papyrus, 1991, 432p

Ricoeur apresenta esta obra como fruto de suas conferências pronunciadas em 1986 na Universidade de Edimburgo, em que, buscando a compreensão da identidade pessoal, dirige-se para uma hermenêutica do 'si', concluindo com um estudo da Ética.

No prefácio desta obra Paul Ricoeur apresenta um resumo dos temas a serem desenvolvidos. Inicia fazendo uma apresentação do "si", discutindo as mais diversas representações idiomáticas ao que o termo remete. Embora, inicialmente, o "si" seja discutido na sua vertente gramatical, propõe-nos questões filosóficas tão debatidas até nossos dias. Ricoeur busca apresentar uma hermenêutica do "si", discutindo questões como a mesmidade, a ipseidade e a alteridade.

Inicia este percurso revendo a posição do Cogito, o cogito tão apologeticamente colocado por Descartes, tanto nas Meditações, como no Discurso do Método substitui o "eu" pelo "eu penso". Analisando a posição do cogito na filosofia, revê a proposição de Nietzsche como o possível confronto com a noção cartesiana. Desta análise Ricoeur conclui: "Nietzsche não diz, (...), senão isto: eu duvido melhor que Descartes" (p.27).

Partindo, então, em direção a uma hermenêutica do "si", Ricoeur apresenta nos nove primeiros estudos "uma idéia sumária do modo pelo qual o discurso filosófico responde em termos conceituais aos três elementos evocados mais acima, a saber, o uso do "se" e do "si", nos casos oblíquos, o desdobramento do

"mesmo" segundo o regime o Idem e do Ipse, a correlação entre o "si" e o "diverso de si" (p.28).

Nos primeiros estudos (I e II) é realizada uma análise sobre o indivíduo e a individualização, partindo do conceito primitivo de pessoa, que se perde na generalização ou como um amontoado de conceitos. "Como passar de um indivíduo qualquer ao indivíduo que cada um é?" (p.43), busca através da filosofia da linguagem e da filosofia da ação, portanto, uma compreensão da identidade pessoal.

Com maior complexidade, a identidade narrativa é analisada nos estudos que se seguem.

Nos estudos sétimo, oitavo e nono, Ricoeur propõe "um último desvio para as determinações éticas e morais trazidas respectivamente às categorias do 'bom' e do 'obrigatório" (p.30).

No sétimo estudo Ricoeur apresenta o "Si e a Perspectiva Ética" propondo o tema "Visar a Vida Boa com e para o outro nas instituições justas". Fazendo uma análise, a partir de Aristóteles, conclui que a solicitude está para as relações interpessoais, assim como a justiça está para as instituições.

Nos estudos seguintes (oitavo e nono) propõe, numa estrutura analítico-reflexiva, o desenvolvimento filosófico da dialética do si-mesmo e do outro, analisando o "Si e a norma moral" e o "si e a sabedoria prática: a convicção".

A autonomia do si só poderá ser compreendida, intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem.

Conclui, ainda, que a hermenêutica do si se distancia das filosofias do cogito, estas últimas valorizando-se como filosofia primeira, remete-nos ou ao cogito exaltado de Descartes ou ao cogito humilhado em Nietzsche, propõe a noção de atestação, como recurso para a conjunção da análise e da reflexão "(...) ao reconhecimento da diferença entre ipseidade e mesmidade e ao desenvolvimento da dialética do si e do outro (...)" p.33.

Nilton Júlio de Faria

Mestrando em Filosofia - PUCAMP

DURAND, Gilbert

LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA

Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971, 147p.

Na obra *La Imaginación Simbólica*, Durand procura abordar algumas das questões fundamentais relativas ao pensamento simbólico. Procura apresentar, de início, um vocabulário do simbolismo, com o objetivo de sanar uma grande confusão que reina no emprego de termos relativos ao imaginário. Faz a distinção entre signo, alegoria e símbolo. Detendo-se mais na elucidação deste último, o autor apresenta-o triplamente caracterizado: pensamento para sempre indireto; presença representada da transcendência; compreensão epifânica.

Durand salienta, em outro momento da obra, que o simbolismo enfrentará, ao longo da história, muitas oposições. Para ele, a iconoclastia, por excesso, por evaporação do sentido, foi o traço constitutivo da cultura ocidental. Ele apresenta três estágios sucessivos do triunfo da explicação positivista (o dogmatismo teológico, conceitualismo metafísico, com suas prolongações ockhamista, e a semiologia positivista) como os três estágios da extinção simbólica, da extinção do poder humano de relacionar-se com a transcendência.

Todavia, constata-se que o símbolo, apesar de tudo, se mantém. O pensamento ocidental deve, portanto, encarar metodicamente o fato simbólico. Nesse sentido, em capítulos seguintes, Durand analisa a realidade simbólica e os métodos da simbologia numa perspectiva histórico-crítica. Sustenta que a psicanálise e a antropologia social redescobrem a importância das imagens, rompendo com seis séculos de repúdio e coerção do imaginário. O autor faz um estudo detalhado da teoria de Freud, do funcionalismo de Dumézil e do estruturalismo de Lévi-Strauss, afirmando que tais doutrinas recuperam a imaginação simbólica apenas para integrá-la na sistemática intelectualista em voga, reduzindo a simbolização a um simbolizado sem mistério.

O capítulo três inicia-se com uma rápida análise do criticismo de Ernst Cassirer que teve o mérito de orientar a Filosofia para o interesse simbólico. Num segundo momento, percorre-se a arquetipologia de Jung, que recupera o símbolo em sua dignidade criadora, mas que, segundo Durand, confunde a consciência simbólica criadora da arte e da religião, com aquela que produz as aberrações mentais. Para o autor, será Bachelard quem vai demarcar o bom e o mau uso dos símbolos. Em Bachelard surge uma hermenêutica onde a fenomenologia se apresenta como o instrumental apropriado para a exploração do universo do imaginário; ela acentua a virtude originária das imagens, procurando captar o ser mesmo de sua originalidade, visando usufruir da produtividade psíquica própria da imaginação. Bachelard e sua fenomenologia dos símbolos poéticos, nos abre grandes perspectivas de uma verdadeira ontologia simbólica que conduz-nos aos grandes temas da ontologia tradicional: o eu o mundo, Deus.

No capítulo quatro, o autor faz uma exposição onde sintetiza os resultados de 15 anos de exame minucioso do pensamento simbólico. Primeiramente, apresenta uma teoria geral do imaginário, concebido como uma função geral de equilíbrio antropológico. No segundo momento, reflete sobre os níveis de formação do simbolismo: as imagens simbólicas se formam e informam em todos os setores e em todos os entornos da atividade humana. Elas se nos apresentam como portadoras de um pluralismo dinâmico, como um sistema de forças de coesão antagônicas, exigindo, portanto, uma hermenêutica não restrita a uma só dimensão do símbolo. Assim sendo, Durand termina esse denso capítulo examinando de perto a proposta de coerência das hermenêuticas apresentada por Ricoeur: não se deve rejeitar nenhuma das hermenêuticas opostas (hermenêutica arqueológica e hermenêutica escatológica), ambas são legítimas, porque, no fundo, todo símbolo é duplo.

Ao concluir sua obra, o autor apresenta as funções da imaginação simbólica: reestabelecimento do equilíbrio vital abalado pela compreensão da morte; executa o papel de fator dinâmico de volta ao equilíbrio sócio-político; tem função humanista, instaurando

o homem enquanto homo symbolicus e exerce, por fim, a função teofânica.

“La imaginación Simbólica” trata-se de um livro altamente recomendável, de cuja leitura tirarão proveito todos os interessados em obter uma excelente perspectiva histórico-crítica sobre a hermenêutica atual. A amplitude e originalidade das abordagens de Durand, contidas nesta obra, merecem um exame aprofundado e sistemático por parte de estudiosos brasileiros.

Wanderley Martins da Cunha.

Instituto de Filosofia PUCCAMP/CNPq

**SIEBENEICHLER, Flávio B. JURGEN HABERMAS
RAZÃO COMUNICATIVA E EMANCIPAÇÃO, TEMPO
BRASILEIRO, RJ, 1990**

O texto resenhado é uma exposição sistemática e global do pensamento habermasiano, embora não conclusiva como o próprio autor ressalta. O Prof. Flávio Siebeneichler reconstrói o pensamento de Habermas partindo da hipótese que a mola propulsora deste é a Emancipação Comunicativa, uma das perspectivas atuais do movimento Iluminista. O autor traça um panorama que vai das fontes de influência e pressupostos habermasianos, mostrando o desenvolvimento de sua reflexão até chegar a última forma sistemática que tomou seu pensamento na obra Teoria da Ação Comunicativa. Também, frisa a importância do trabalho de Habermas para se pensar as sociedades contemporâneas, visando sempre uma vida emancipada, onde os Homens se libertem das forças da natureza através da razão técnica e se liberte de todas as formas de dominação (social e psicológica), através do diálogo racional ou da razão comunicativa.

No capítulo 1, o autor coloca a questão do Esclarecimento, a crise do processo, seus críticos e seus herdeiros intelectuais. Atualmente o ideal iluminista da confiança plena na Razão está abalado. Propõe-se a fragmentação da razão, a desconstrução, ou

o apelo à outras formas de expressão humanas como as artes como novo discurso legítimo. Essa crise se dá devido à incapacidade da razão científico-tecnológica de resolver os problemas fundamentais da existência humana.

Kant, Hegel, e Marx foram teóricos do Esclarecimento, mas também seus críticos. Karl Popper retoma a tradição iluminista inglesa e propõe a construção de uma sociedade aberta através da Razão Crítica, porém segundo Habermas, ele não consegue racionalizar completamente as forças que impedem a emancipação. Horkheimer e Adorno empreendem uma crítica contundente do Esclarecimento, afirmam haver uma dialética desse movimento que ao tentar extinguir o mito para libertar os seres humanos, acaba envolvendo-os em uma nova forma de dominação: a Razão Instrumental.

No capítulo 2, o autor posiciona Habermas em relação à tradição iluminista. Para Habermas esse movimento do Esclarecimento é um projeto de modernidade, ainda inacabado. Este processo é fundamentalmente a liberação do potencial racional emancipador que permite juízos autônomos na Epistemologia, na Ética e na Estética, que se diferenciam da cultura e da tradição. Ele busca apoio em várias teorias as quais reconstrói e insere em seu sistema, suas principais fontes de influências são: Kant, Hegel, Marx, Freud, Plaget e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. (p. 23) Mas dialoga, entre outros, com Wittgenstein, Popper, Searle, Chomsky, Parsons e Weber.

Habermas sofre forte influência da Escola de Frankfurt, porque esta oferece uma filosofia materialista da História, pela interpretação da racionalização com reificação, pela proposta de uma crítica dialética:

“O que une, portanto, Habermas à Escola de Frankfurt são as idéias de uma possível reconciliação do Homem consigo mesmo e com a natureza, bem como da possibilidade de análise interdisciplinar, crítica e dialética da sociedade.” (p. 27)

Porém Habermas tece algumas críticas ao projeto da Escola de Frankfurt: o conceito hegeliano de verdade que eles incorporam, não se adapta ao falibilismo vigente, eles se distanciam

das ciências empíricas e também não deram a devida importância às transformações ocorridas no capitalismo contemporâneo.

Marx é incorporado por Habermas enquanto defensor de uma emancipação social possível na história, através do nexo Teoria-Práxis, mas ele nega a capacidade da teoria marxista para explicar a complexidade das sociedades contemporâneas, além de rejeitar a não falseabilidade das teorias marxistas.

Hegel é apreciado pelo caráter dialético-reflexivo de seu pensamento, Kant é retomado por Habermas após sua guinada lingüística e sua aproximação da filosofia analítica. De Kant ele assimila a distinção entre mundo fenomênico e mundo inteligível e o lema iluminista *Sapere Aude*, tenha coragem de usar seu saber.

A filosofia da história da Escola de Frankfurt aponta para uma crescente perda de autonomia do indivíduo e atribui este processo à razão instrumental. Habermas contesta essa posição com três argumentos: 1. a modernidade possibilitou um enriquecimento e refinamento nos juízos éticos, estéticos e de conhecimento; 2. a razão instrumental é apenas parte de uma razão mais ampla; 3. a razão tem uma pretensão de validade que não pode ser reduzida ou confundida com sua pretensão de poder. Habermas também rejeita a saída popperiana por privilegiar a ciência em detrimento das dimensão moral e estética. O pós-estruturalismo também é rejeitado por ser irracionalista.

Para Habermas a crise das sociedades contemporâneas reside no desengate entre Mundo da Vida (*Lebenswelt*) e Sistema. A esfera sistêmica com seu padrão instrumental que está presente na administração burocrática, na medida em que se infiltra em alguns setores da vida, destrói valores não resgatáveis.

A Filosofia também está em crise e existem várias tentativas de substituí-la por outros discursos: Wittgenstein pretende que a Filosofia realize uma autocorreção e autoeliminação, esta é a saída terapêutica, os desconstrutivistas como Foucault, Bataille, Heidegger e Derrida, dão à dimensão estética a autoridade antes atribuída à Filosofia. Outros se voltam ao pensamento clássico para tentar salvar a Filosofia e ainda uma outra saída é tentada, trata-se

da especialização onde os conceitos se sofisticam, mas há uma esterilização destes para fins práticos.

No capítulo 3 o autor analisa os pressupostos filosóficos de Habermas. O interesse em emancipação colocado como um a priori da filosofia e sua tarefa de descobrir na História os vestígios da comunicação não distorcida, a linguagem é considerada um critério da emancipação. A Filosofia deve criticar as obstruções do diálogo sem coação, bem como a ideologia tecnocrática, positivista e funcionalista. A Filosofia se transforma em teoria da racionalidade mediadora das ciências empírico-analíticas e as hermenêuticas, levando em conta a dimensão prática. Em suma, deve ser guardiã da razão e ao mesmo tempo ponte entre ela e as questões práticas. Habermas adota uma Hermenêutica Macroscópica, segundo Siebeneichler. Esta Hermenêutica visa a tradução de "textos" (em sentido amplo) estabelecendo nexos entre as várias linguagens. O autor também mostra a mudança de paradigma, decisiva na filosofia habermasiana. Esta mudança consiste em não se centrar mais no sujeito cognoscente como a filosofia tradicional, mas na intersubjetividade, na comunicação entre sujeitos visando o entendimento.

Com esta mudança de enfoque a razão passa a ser vista como processo comunicativo e não como uma entidade.

Habermas apresenta um conceito amplo de razão: uma razão comprometida com a libertação da humanidade, com o entendimento entre pessoas e não apenas com o domínio técnico da natureza.

No capítulo 4 são apresentadas as principais teses habermasianas, de forma mais pormenorizadas. No início de sua produção intelectual, Habermas elabora uma tentativa de explicitação dos nexos entre teoria-práxis e esse problema não será mais abandonado por ele. Siebeneichler aponta para alguns princípios que norteiam Habermas nesta investigação e em sua elaboração teórica: 1. mostrar as raízes sociais da própria teoria que apresenta; 2. conhecer o contexto em que surge a teoria; 3. mostrar as conseqüências práticas; 4. empreender uma autoreflexão teórica; 5. se utilizar de teorias comprovadas empiricamente. Baseado nestes princípios ele parte para: 1. analisar a relação empírica entre filosofia, ciência, política e esfera pública, razão comunicativa e

instrumental no contexto do capitalismo tardio; 2. elaboração de uma teoria do conhecimento; 3. elaboração de uma metodologia para ler os nexos teoria-práxis; 4. construção de uma pragmática universal.

Habermas toca a questão da relação teoria-práxis em vários pontos: na tentativa de mediação entre racionalidade técnica e a racionalidade prática, na distinção entre duas formas de ação: instrumental e comunicativa, na construção de uma nova filosofia da ciência não positivista. Ele também propõe uma teoria na qual afirma a unidade entre conhecimento e interesse. Para Habermas, há três interesses que conduzem o conhecimento humano: a) instrumental, que visa conhecer para dominar processos naturais e sociais; b) comunicativo, que visa o entendimento na relação entre pessoas e c) de emancipação que dirige as duas formas anteriores de conhecimento e é um a priori para a humanidade, pois tanto o saber instrumental quanto o comunicativo estão voltados para a libertação do Homem das forças internas e externas que o coagem.

Também é muito importante para ele os conceitos de reflexão e autoreflexão que permitem a teoria um auto-esclarecimento na busca da eliminação de preconceitos, condicionamentos ideológicos, dogmatismo, etc. Habermas debate com Gadamer à respeito da possibilidade da Hermenêutica trazer a tona todos os condicionamentos sócio-culturais, posição afirmada pelo primeiro, mas negada por Gadamer que diz sempre haver um acordo social pré-estabelecido que não é totalmente tematizável.

Ainda neste capítulo 4, o autor vai expor a teoria da competência comunicativa, a teoria do agir comunicativo e a teoria da evolução social. Habermas volta seu interesse para a Linguagem, mais especificamente para a construção de uma pragmática universal que permitisse estabelecer as condições formais para a comunicação livre voltada ao consenso.

Siebeneichler resume os resultados alcançados pela elaboração desta pragmática universal:

1. Na linguagem já está implícita a possibilidade de um consenso racional, os atos de fala de um agente contém quatro pretensões de validade: de verdade dos proferimentos, da correção

das normas, da veracidade ou sinceridade do falante e da inteligibilidade do que se fala.

2. A verdade de enunciados é resgatável discursivamente, argumentativamente através da contestação ou aceitação das pretensões de validade

3. O discurso que se desenvolve em dois níveis, teórico e prático sempre se baseia no princípio orientador da situação ideal de fala, onde os agentes estão isentos de coação e possuem igualdade de: capacidade comunicativa e possibilidade de argumentação.

A Teoria do Agir Comunicativo pretende interpretar o processo de modernização como racionalização em dois níveis principais: técnica e comunicativa. Outro conceito de grande importância para Habermas que é destacado no texto é o de Mundo Vital que se mantém em tensão com o Sistema. O Mundo Vital é a rede de significados contidas na linguagem, na cultura de um modo geral e permite aos Homens agir no mundo sem questionar constantemente sobre estes significados. Quando o Mundo Vital entra em crise e não há acordo sobre significados, estrutura-se uma outra forma de organização social que é o Sistema. Na forma sistêmica de organização não visa-se mais o entendimento e a comunicação, mas a ação estratégica baseada em regras técnicas. Segundo o autor, a leitura habermasiana da sociedade mostra que esta existe em uma constante tensão entre mundo vital e sistema. (p. 127)

Habermas apresenta uma Teoria Evolutiva da História onde os indivíduos e a espécie amadurecem conforme a razão se desenvolve. Desde as fases mais antigas da formação social onde os mitos governavam a ação dos Homens, até a modernidade onde a "práxis argumentativa e comunicativa" permite as pessoas uma vida desenvolva do peso da tradição, está atuando uma força racional voltada ao entendimento.

No capítulo 5 o autor conclui o texto e apresenta um resumo das contribuições de Habermas para a atualidade:

1. O trabalho interdisciplinar orientado por uma hermenêutica Global que unifica o saber das várias ciências.

2. A compreensão macroscópica da cultura “que permite ler nas várias formas de expressão humana em épocas e lugares remotos tentativas de comunicação não coagida e através delas recuperar essa capacidade de diálogo muitas vezes desaprendida” (p. 151)

3. A denúncia da colonização do Mundo Vital. Esta colonização é a penetração da razão técnica e instrumental no mundo do sentido, da linguagem que deve ser norteado pela busca aberta de consenso e pela comunicação e que atualmente vem sendo dominada por formas de ação que visam a dominação técnica.

4. A aposta na força crítica da razão comunicativa que permite a humanidade uma reconciliação, ainda que sempre provisória.

5. Crença na utopia de uma sociedade mais livre, mais justa e mais feliz que é o motor de todo pensamento habermasiano.

O que notei nesta primeira leitura é que a temática habermasiana abordada no texto do prof. Siebeneichler, bastante complexa e ampla, é sintetizada de forma clara e que o mesmo interesse que move Habermas em suas reflexões parece também, ser uma inquietação do autor.

Rodrigo Ortiz Salema

Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

BACHELARD, Gaston

A TERRA E OS DEVANEIOS DO REPOUSO. SP:

Martins Fontes, 1990.

Como Bachelard valoriza as imagens oníricas em questão, as imagens do repouso, da intimidade das coisas, do enraizamento?

No mergulho ao subterrâneo na perspectiva do inconsciente absoluto. Não é suficiente ao observador de profundidade ater-se apenas ao fenômeno, à superfície - “as imagens que são forças psíquicas primárias são mais fortes que as idéias, mais fortes que as experiências reais” (p. 17).

A dialética é o motor propulsor das imagens, sem ela tudo ficaria estagnado e seria impossível se atingir a substância. Bachelard considera o trabalho dos alquimistas como o de quem

deseja "lavar o interior das substâncias", no caso de se considerar o "mito da purificação profunda" (p.38), em um dos devaneios da intimidade material.

A casa onírica, a casa de sonhos é aquela em que não se poderá habitar mais, ela é mais que uma simples lembrança, "pois responde a inspirações inconscientes mais profundas, mais íntimas que o simples cuidado de proteção, que o primeiro calor conservado, que a primeira luz protegida" (p. 77). Bachelard considera que o dinamismo da casa onírica, se dá pela recíproca do sótão e do porão. No sótão, há luz e ruídos claros e no porão, trevas e ruídos surdos. Será possível ir a um ou outro lugar sem medo? Toda a casa que possui sótão, "brota da terra" (p.84).

A imagem da casa onírica, serve de fundamento à uma crítica que Bachelard faz à vida moderna, "que afrouxa o vigor dessas imagens" (p.89), aceitando a casa apenas como o lugar de uma tranquilidade abstrata, esquecendo-se do "aspecto cósmico" (p.89).

Outros valores podem ser dados além do reconforto, da proteção. A volta à casa natal, foi caracterizada pela psicanálise como uma volta à mãe, porém Bachelard considera que a casa tem seus próprios símbolos. Percebe-se então, a autonomia dos diferentes símbolos; no caso citado entre Mãe e Casa que constroem distintamente seus valores, que reúnem valores inconscientes. "Na ordem da imaginação, as pequenas imagens reclamam as grandes" (p. 95)

Sempre colocando-se na linha mestra da dialética, o autor enfoca o Complexo de Jonas, salientando qual é o valor do verdadeiro mito: é aquele que sabe atingir os limites da credulidade (p. 101). Sua afirmação vai de encontro ao fato de que esta imagem foi duramente ridicularizada a ponto de não ser mais capaz de fazer sonhar.

No conto de Jonas, a imagem oscila entre a credibilidade e o gracejo, entre a realidade e a fantasia. Bachelard examina diferentes narrações das imagens de Jonas, "estimuladas pelo desejo de saber o que cada qual tem no ventre" (p. 108). O ventre assume a imagem de um grande devorador, da volta à mãe (na psicanálise), de uma cavidade acolhedora (nos devaneios populares).

O complexo de Jonas expressa uma espécie de convicção da vida inconsciente, apesar de ser uma imagem que ninguém acredita na vida consciente (p. 124).

Num contexto menos explícito, o Complexo de Jonas ganha tonalidades mais íntimas, como da "maternidade onírica da morte" - o ventre materno e o sarcófago não são aqui dois tempos da mesma imagem? Morrer, dormir, é fechar-se em si mesmo (p. 125). A imagem de Jonas expressa as profundezas humanas. Tanto entre o sonho do refúgio na casa onírica e o sonho de uma volta ao corpo materno, há a mesma necessidade de proteção.

Bachelard explora também as imagens da gruta como sendo pertencentes à imaginação do repouso, um refúgio, "confere um sentido imediato ao sonho de um repouso protegido" (p. 143). A gruta dentre outros aspectos assume a característica de última morada, "o sepultamento na gruta é uma volta à mãe", ela é o túmulo natural preparado pela Mãe-Terra (p. 159).

Já o labirinto é a imaginação do movimento difícil, angustiante. Sonhar um sonho de labirinto é fazer uma ligação regular de impressões profundas, pois todo o labirinto tem uma dimensão inconsciente. No sonho labiríntico, o sujeito e o objeto estão ao mesmo tempo perdidos, acumulam-se "a angústia de um passado de sofrimento e a ansiedade de um porvir de infortúnios" (p. 164). Convém aqui lembrar um dos princípios da imaginação: "a imagem não tem dimensões definidas, ela pode passar sem dificuldade do grande para o pequeno" (p. 173).

A imagem literária da serpente é riquíssima do ponto de vista da sua dinâmica: ela é o mais terrestre dos animais, a raiz animalizada, o traço de união entre o reino vegetal e o reino animal. Desfruta da total intimidade da terra.

A noção de arquétipo dada pela serpente, segundo C. G. Jung, tem sua raiz no mais remoto inconsciente. A imagem da serpente é complexa, ou melhor, é "um complexo da imaginação" (p.205), pois ela trás a vida e a morte, a maleabilidade e a dureza; é reta e arredondada, imóvel ou rápida. Daí nasce a necessidade da "discursividade da imagem literária" (p. 205), para proporcionar-

lhe toda a extensão da sua contradição "para que se mobilizem todos os símbolos ancestrais" (p. 205).

"A flor produziu raízes imensas
A vontade de amar apesar da morte" (p. 224) Léon-
Gabriel Gros.

Eis a imagem literária da raiz - "a raiz é sempre uma descoberta" (p. 224). "A raiz é um morto vivo" (p.223).

Na interpretação de Jung ela corresponde às imagens da serpente, "a um arquétipo sepultado no inconsciente de todas as raças" (p. 223). A imagem da raiz revela nos sonhos "tudo aquilo que nos faz filho da terra" (p. 228). Tudo o que é verdadeiro e sólido sobre a terra possui uma forte raiz.

Mais uma vez Bachelard utiliza do campo da alquimia e cita os três reinos: o reino mineral, o vegetal e o animal. Cada qual tem seu representante: O ouro - rei dos metais; o leão - dos animais e a videira - dos vegetais (mundo intermediário).

Os poetas já cantaram "o vinho como um sangue vegetal!" (p. 253). "O vinho é um arquétipo substancial do mundo da matéria" (p. 255), podendo ser renomado ou comum, seco ou suave, forte ou delicado, mas é sempre puro, ele trás em sua substância o princípio da purificação (p. 255).

Bachelard nos convida ao "devaneio da embriaguez onírica" que a natureza evoca sonhando. Se auto-denomina "psicólogo de livros", pode-se tranquilamente dizer que é também "pintor de livros" pois ao "retratar as imagens" com tal minuciosidade, possibilita ao leitor sua entrada pelas portas heméticas da imaginação no mundo das palavras.

Fora a perspectiva fenomenológica, Bachelard talvez não intencionalmente, nos remete à reflexão ecológica, da valorização da Terra e todos os seus elementos, muito antes do modismo do nosso tempo.

Cíntia José da Cruz
Instituto de Filosofia.
CNPq - Abril/92

BACHELARD, Gaston

O AR E OS SONHOS

S. Paulo: Livraria Martins Fontes, 1990.

Trad.: Antônio de P. Danesi. 275 p.

A imaginação é o tema de onde parte Bachelard nessa obra. Sua observação inicial é feita no sentido de superação do tradicional definição etimológica, (imaginação como formadora de imagem), para ele, ela é, antes de tudo, a deformadora da imagem recebida pela percepção. Ela liberta o sujeito da prisão das imagens primeiras. A imaginação deve agir sobre essas imagens, pois só assim pode haver uma dinamicidade na mente do sujeito imaginante, ou melhor, a imaginação dinâmica é característica marcante do sujeito em relação à realidade.

A importância dessa discussão aparecerá nos capítulos seguintes à introdução de "O Ar e os Sonhos". Os psiquismos nas imaginações constituem o problema central da abordagem filosófica de Bachelard. Por ser um trabalho de hermenêutica, o livro trata com maior ênfase as obras literárias, principalmente as poéticas, mas não deixa de fazer menção, às vezes, às questões do cotidiano. O Ar é o elemento propulsor, assim como em outras obras são a terra, a água e o fogo, da análise bachelardiana nesse ensaio, o que não impede as comparações entre os poetas que trabalham os outros três elementos, aliás isso se faz necessário para demarcar as profundas diferenças.

O sonho é uma constante no psicologismo bachelardiano, vide uma obra exclusiva com este fenômeno - ("O Direito de Sonhar", - Difel - 1985) -, por isso um capítulo com tema do "Sonho de Vôo".

Para Bachelard não se pode ater às explicações dos sonhos de vôos feitas pela psicanálise clássica, pois esta, ao se ocupar, quase que exclusivamente, com a definição do conceito, com a elaboração do símbolo, logo deixa de lado esses sonhos, o que leva a não atentar para várias questões, uma delas é a estética que este pode guardar em seu bojo.

O vôo onírico, como caracteriza o filósofo, possui fundamentalmente uma função de vetor do psiquismo, pois seu caráter substancial mostra uma dialética entre o peso e a beleza; os vôos pesados e os leves mostram a dialética da alegria e da dor; atividade e passividade; da esperança e desalento; bem e mal, etc. Isso tudo deixa marcas na vida acordada o que se manifesta nos Devaneio e nos poemas, (p. 22).

A força dos vôos oníricos é tanta que muitos que passam por esta experiência acabam concluindo, depois de acordado, que o homem possui a capacidade, em potência, de realizar esse fenômeno sem o auxílio de instrumentos externos a eles. Um exemplo para Bachelard é Charles Nodier que depois de sonhar que voava como um aeróstato passou a defender a existência dessa possibilidade, (p. 25).

Uma racionalização do tipo da de Nodier é uma deformadora da "sinceridade" do sonho: Para Bachelard outro tipo de deformação do vôo sonhado é a colocação de asas no ser voante, atitude duramente criticada e apontada por ele em diversas obras. "O vôo onírico nunca é um vôo alado", quando assim aparecer deve-se suspeitar da veracidade dessa literatura, (p. 30).

No segundo capítulo o autor aborda "A Poética das Asas", aqui ele faz um balanço dos mais variados temas poéticos fornecidos pela estética das asas, a qual traz a leveza e a alegria. Sua intenção é a de trabalhar a forma e a força não ficando só nos exemplos literários, mas apresentar-nos um elemento mais objetivado, assim é que surge a cotovia e seu vôo constante na imaginação paisagística do escritor. Depois de discorrer longamente sobre esse pássaro europeu ele encerra o capítulo com uma poesia ilustrativa;

"A cotovia no ar morreu
Sem saber como se cai".

(Supervielle, Gravitation, p. 198)

Ascensão e queda no ar são metáforas importantes para Bachelard. Num levantamento feito por ele foi concluído que as metáforas de queda aparecem num número muito maior que a primeira. Neste terceiro capítulo é tratada, devido sua importância,

essa "Queda Imaginária", a qual tem sua origem, segundo o filósofo, no medo primitivo, da raça humana habitante das árvores, de cair enquanto dormiam. Aquele que sonha que está caindo nunca chega do topo de uma árvore, rapidamente agarravam-se aos galhos, aqui Bachelard lança mão dos arquétipos junguanos.

Mas a queda encerra uma necessidade de volta, de subida, e isso é o que importa para nosso autor. A subida é o que proporciona a imaginação dinâmica. A dinamização, sendo de especial importância, passa a ser observada nas obras de Allan Poe, (p. p. 96-97).

O capítulo IV traz os trabalhos de Robert Desoille, o qual é elogiado por se distinguir, em sua psicologia do sonho acordado, da psicanálise tradicional. O filósofo traça comentários favoráveis a respeito de tais método devido à condução da imaginação do paciente, o que o leva, ao desbloquear algum complexo, a sonhar algumas coisas novas e futuras e não cair num vazio, o que ocorre no tratamento psicanalítico comum, (p. 112).

Nietzsche e seu psiquismo ascensional são uma outra discussão de Bachelard, a eles é dedicado todo um capítulo onde o autor procura aprofundar sua investigação sobre a metáfora de ascensão baseando-se exclusivamente na poética do filósofo alemão, especialmente na obra "Assim Falava Zaratustra". Num primeiro momento é feita uma demonstração da pouca importância dos elementos terra, água e fogo nas criações desse autor e a seguir é traçada uma caracterização puramente aérea, dinâmica e ascensional do pensamento do filósofo-poeta. Segundo o autor francês, na obra de Nietzsche o poeta explica o pensador, daí a importância de tal estudo, (p. 128).

A seguir Bachelard nos mostra, no capítulo VI, as inspirações causadas pelo "Céu Azul". Sua preocupação fundamental é a de apontar a dificuldade de se encontrar obras em que haja sinceridade onírica nas metáforas formadas a partir de um céu azul, pois o próprio conceito, aqui expresso, já é uma certa deturpação da imagem real de céu, (p. 163).

"As Constelações" é um novo capítulo desse livro. Agora mais uma crítica às tentativas de fixação, estagnação de

objetos reais. Aqui as estrelas estão presas a um sistema. Para a metaforização partindo-se desse elemento deve-se desligar de qualquer conceito "cientificista" de constelação, pois este contamina toda a dinamicidade da imaginação poética. Bachelard cita em Shopenhauer uma forma de desligamento desses conceitos prejudiciais: "a noite estrelada é a minha constelação", diz o filósofo, (p. 180).

"As Nuvens", capítulo VIII, estão para o nosso filósofo, dentre os objetos mais oníricos da imaginação dinâmica. Em face disso ele fará um longo comentário sobre os diversos autores que bem trabalharam com esse elemento, (p. 190).

As imagens produzidas pela Via Láctea resultam nos devaneios de uma cosmogonia. Esse tem é tratado pelo filósofo num capítulo dedicado à "Nebulosa", onde as estrelas são vistas como proporcionadoras de sonhos nos poetas que acabam por sentirem o desejo de recomeçar o mundo, (p. 201).

O capítulo X aborda o vegetal e o sonho aéreo. Esse tema, "A Árvore Aérea", é muito extenso e o pensador não pretende se fixar nessa parte, sua preocupação fundamental é com a "unidade profunda e viva de certas imagens vegetais", (p. 207).

"O Vento", elemento do capítulo XI, agora Bachelard analisa a movimentação da imagem, o ar violento e sua dinamicidade. As imaginações afetadas pelo cosmo apavorante, (p. 231).

O livro traz ainda uma discussão sobre a linguagem, onde o autor se ocupa daquilo que está embutido em uma palavra que pode produzir um bem ou um mal-estar no receptor, o que é essa força que determinadas palavras possui? (cap. XII, p. 245).

A conclusão está dividida em duas parte; "a imagem literária", comparação entre o músico e o escritor e sua criação silenciosa; a segunda parte discute a Filosofia Cinemática e a Filosofia Dinâmica, exposição e discussão do pensamento bergsoniano, (p. 263).

O presente ensaio tende a atrair o leitor por seu grande número de citações poéticas. Ao nos deparar com uma interpretação,

feita por Bachelard, de uma poesia de Nietzsche ou de um conto de Poe, somos imediatamente tentados a uma verificação, ou uma simples leitura, da obra apontada.

Benedito Aparecido Cirino
Instituto de Filosofia - CNPq

BARBOSA, Elyana
O SECRETO DO MUNDO; UMA LEITURA DE GASTON
BACHELARD
São Paulo, 1985. 187 p.

O *Secreto do mundo* é a tese de doutorado de Elyana Barbosa, pela Universidade de São Paulo.

A obra tem como objetivo principal nos mostrar como se dá a construção da realidade em Gaston Bachelard. Para isso, a autora faz uma minuciosa investigação nas obras de Bachelard, tanto nas obras científicas quanto nas poéticas.

No primeiro capítulo, Elyana nos fala sobre “A Imaginação”, a qual Bachelard não pretende criar nenhuma teoria, esta, segundo a autora vai aparecendo pouco a pouco na sua obra. A imaginação em Bachelard tem a função da “criação do novo”, de levar à verdadeira liberdade e não de se contrapor ao entendimento. Neste capítulo, Elyana nos fala também da grande influência que Freud e a psicanálise exerceram sobre o desenvolvimento do pensamento da metodologia bachelardiana; mostra-nos também como Bachelard salienta e importância de não se confundir as imagens com as idéias.

O segundo capítulo é sobre “A realidade científica”, realidade que no pensamento de Bachelard é uma realidade construída. Segundo a investigação da autora, Bachelard diz que a ciência não capta o real mas apenas nos indica a direção e a organização intelectual, segundo as quais “pode-se ter a segurança de que se aproxima do real”. A teoria da relatividade de Einstein, assim como as revoluções científicas do começo do século exerceram muita influência sobre o pensamento bachelardiano.

A realidade científica surge, segundo o pensamento de Bachelard da coerência de um modelo matemático e não mais da observação dos fenômenos naturais, uma vez que só se percebe o real que se oferece.

O terceiro capítulo está ligado à "conquista da objetividade" que vem sendo a grande questão da ciência contemporânea. Por estar a ciência inserida numa cultura científica, o problema da objetividade "coloca-se como uma objetivação em busca do real". A objetividade do conhecimento é o resultado do trabalho de uma "cidade científica", e não uma consequência de relação entre sujeito e objeto. Esse trabalho de conquista da objetividade começa com a formação do espírito do "homem racionalista", é preciso que ele detecte e supere os obstáculos que impedem o progresso do conhecimento, dominando assim a correta aplicação do método.

É no quarto capítulo "O Surracionalismo", onde percebemos a divisão que há entre razão e imaginação, vemos também nesse capítulo a impossibilidade de se estabelecer limites entre essas duas atividades do ser humano. No pensamento bachelardiano, vemos que a razão e a imaginação possuem as mesmas características; ambas são criadoras, ativas, abertas e realizantes.

De acordo com a autora, Bachelard chega a esta conclusão através das análises que fez do papel das matemáticas na ciência contemporânea. Surracionalismo é o nome dado ao novo racionalismo contemporâneo que caracteriza a razão fluida e se opõe ao conceito de razão dos racionalistas tradicionais.

Algumas teses surgidas no decorrer da obra e os impasses que aparecem nas obras de Bachelard, são abordados por Elyana Barbosa na conclusão de sua tese.

Célia Gonçalves dos Santos
Instituto de Filosofia/Projeto CNPq