

RICOEUR, Paul.

O mal: um desafio à filosofia e à teologia.

Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, Papirus, 1988. 53pp.

ROSENFELD, Denis.

Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal.

Trad. Marco Zingano. Porto Alegre, L&PM, 1988. 151pp. (Série: Filosofia Política).

O mal tem sido uma questão inquietante para as diferentes formas de interpretação da experiência humana. Afinal, o que é o mal? De onde ele procede? O sofrimento é sempre a retribuição de um mal cometido? A existência do mal na história não implicaria uma revisão na definição tradicional do ser humano como animal racional?

Com efeito, a filosofia, enquanto uma daquelas formas de compreensão do fenômeno humano, não poderia ficar alheia a estas questões. De fato, se, por um lado, nos lembrarmos da definição hegeliana de filosofia — “a filosofia é o seu tempo compreendido no pensamento” [Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Linhas fundamentais da filosofia do direito). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 26] — e, por outro lado, considerarmos os traços do mal ao longo da história, não podemos deixar de concluir que a filosofia tem por desafio, para falar conforme Ricoeur, tematizar o mal. Tal desafio torna-se ainda mais dramático em nossos dias, visto que o homem deste século produziu um ato de malignidade inusitado até então: armamentos bélicos capazes de dar um ponto final à aventura humana sobre a face da terra.

Eis indubitavelmente uma razão bastante atual — embora não a única — para a leitura destes dois livros. O livro de Ricoeur é, na realidade, uma conferência proferida na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne em 1985. Embora pequeno, o texto é de enorme valia para a compreensão do enigma do mal. Ele divide-se em três partes e é precedido de introdução, cujo título acaba também por designar o título do próprio livro.

Nesta introdução o A. aponta para as questões cruciais envolvidas com o enigma do mal. O importante é entender como o desafio é recebido por filósofos e teólogos: “Seria um convite a pensar menos ou uma provocação a pensar mais, ou até mesmo a pensar diferentemente?” (p. 21). Esta pergunta, para ser melhor compreendida, deve ser referida ao *horizonte onto-teo-lógico* da metafísica ocidental, dentro do qual a questão do mal foi respondida. De fato, de acordo com aquele horizonte, os marcos balizadores das possíveis respostas eram a exigência de não-contradição e de totalidade sistemática, de tal forma que fosse possível e legítimo a afirmação conjunta das seguintes proposições: Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe. Eis então a tarefa da Teodicéia. O A. se propõe investigar o caráter limitado da posição do problema por parte da Teodicéia.

A primeira parte tem como objeto a experiência do mal, experiência marcada, por um lado, pela reprecensão por tê-lo cometido e, por outro lado, pela lamentação por tê-lo sofrido, já que o mal cometido por um tem como contrapartida o mal sofrido por outro. A segunda parte é uma reconstrução histórica dos discursos especulativos tematizadores do problema do mal. Esta recons-

trução tem início com o discurso mítico (II. 1), o qual procura vincular *ethos* e *cosmos*, indagando acerca da origem cósmica do mal. O estágio da sabedoria (II. 2) avança em relação ao mito, à medida que se passa da lamentação — “por quê?” — para a queixa — “por que eu?”. Daí a doutrina da retribuição, segundo a qual todo sofrimento é a punição de um mal individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido.

O próximo passo é o pensamento de Santo Agostinho (II. 3), enquanto este constitui uma réplica à gigante-maquina gnóstica, caracterizada como um combate de enormes proporções entre dois princípios antagônicos: o bem e o mal. Santo Agostinho nega substancialidade ao mal, fazendo-o residir no livre-arbítrio e, desta forma, desloca a questão de sua origem cósmica para a esfera ética. E assim surge a intrigante questão: por que fazemos o mal?

O estágio seguinte (II. 4) é finalmente o da Teodicéia. Talvez por se tratar de uma conferência, o A. deixa de lado os pensadores medievais e mesmo muitos outros da Idade Moderna, abordando primeiramente a Teodicéia de Leibniz, considerada como paradigma do gênero. Em Leibniz todas as formas do mal são reunidas no mal metafísico, entendido como defeito fatal de toda criatura. Por outro lado, no entanto, ao princípio de não-contradição Leibniz acrescenta o princípio de razão suficiente — o princípio do melhor —, segundo o qual o mundo criado por Deus comporta o máximo de perfeições e o mínimo de males, de tal forma que o contraste entre o positivo e o negativo concorra para a harmonia do todo.

Kant, por sua vez, aponta a “Ilusão Transcendental” presente no discurso da Teodicéia. Desta forma, devemos abandonar qualquer tentativa de conhecer a origem do mal, pois isto desrespeita as condições legitimadoras de um conhecimento universal e necessário. Ao contrário, devemos nos esforçar na tarefa prática de evitar o mal.

Finalizando a Teodicéia, o A. tema-

tiza a filosofia de Hegel, avançando em relação a Leibniz ao introduzir a dialética. Os Textos escolhidos são o cap. VI da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “O Espírito” (C. “O Espírito certo de si mesmo”; c. “A consciência moral, a bela alma, o mal e o perdão”, ed. Hoffmeister) e a Introdução das *Lições sobre a Filosofia da História*. Na *Fenomenologia* temos a divisão no interior do Espírito entre a consciência julgante, exemplificada na bela alma, e o homem de convicção, homem de ação e animado por suas paixões. O mal aqui consiste na particularidade e unilateralidade das respectivas posições, sendo o perdão justamente aquilo que propicia a reconciliação entre eles. Na *Filosofia da História*, por sua vez, o mal é aquilo que torna possível a realização da liberdade, a qual desdobra-se como fim imanente da história através das paixões e interesses que animam os indivíduos. Pergunta o A.: não seria tal sofrimento demasiadamente alto para os indivíduos?

As insuficiências da Teodicéia levam o A. à teologia cristã de Barth, neste estágio (II. 5) denominado dialética “quebrada”. A teologia que reconhece a incompatibilidade do mal com a bondade de Deus e da criação é denominada por Barth teologia *quebrada*. Ao mal assim entendido Barth reserva o nome de *das Nichtige* (o Nada), diferenciando-o do lado negativo da experiência humana tal como tematizado por Leibniz e por Hegel. Este Nada, no entanto, procede *também* de Deus, como aquilo que Deus não quer e rejeita, como objeto da cólera de Deus. Desta forma, Deus reina tanto à sua mão esquerda — o reino sobre o Nada, o mal — quanto à sua mão direita — o reino sobre a criatura boa. Assim sendo, comenta o A., ou Barth sucumbe à lógica kierkegaardiana do paradoxo e elimina qualquer conciliação entre “as duas mãos” de Deus ou então ele reabre as especulações dos renascentistas e de Schelling acerca do lado demoníaco de Deus.

A terceira parte, finalmente, é consagrada ao problema do mal não só do

ponto de vista do pensamento (III. 1), mas também da ação moral e política (III. 2) e do sentimento (III. 3). Além da constatação do caráter aporético do enigma do mal por parte do pensamento que se propõe a pensá-lo mais e diferentemente, esta parte final ainda apresenta uma espécie de "terapia" daqueles sentimentos resultantes da lamentação e da queixa, como o sentimento de revolta contra Deus.

O livro de Rosenfield, por sua vez, desenvolve-se ao nível do pensamento sobre o mal, naquela perspectiva já salientada por Ricoeur de um pensar mais e diferentemente o fenômeno, já que o objetivo de Rosenfield, tal como o subtítulo claramente o afirma, é introduzir o conceito de mal em filosofia, pois a presença de uma tal categoria ao lado daquelas de pleno reconhecimento no cenário filosófico pareceria constituir um escândalo para o pensamento. Com efeito, pareceria haver "... uma contradição que colocaria o pensamento mesmo em dificuldade em seu esforço de coerência, de unidade e de sistematicidade" (p. 11).

A introdução estabelece os pilares sustentadores da argumentação a ser desenvolvida, a saber, o mal, a liberdade, o Idealismo Alemão e a Revolução Francesa. O conceito de mal é tomado em sua acepção ético-política, designando uma ação regradada cuja finalidade é a destruição ou o desregramento de uma sociedade regradada. Trata-se, portanto, de um ato *livre* de perversão particular das normas universais, produzindo assim a violência política, e não simplesmente de um desregramento provisório a ser posteriormente reabsorvido em novas formas de sociabilidade.

Esta questão é enfocada na perspectiva do Idealismo Alemão — mais especificamente em Kant, Schelling e Hegel. Esta escolha deve-se ao fato de que, por um lado, eles traduziram filosoficamente o que a Revolução tentava instaurar praticamente, a saber, a liberdade; por outro lado, no entanto, a Revolução deu origem à negação da liberdade naquilo que

ficou conhecido como o "Terror". Neste momento a liberdade volta-se contra si mesma, instaurando uma ação regradada de destruição, a qual, por sua vez, parece apontar para o *abismo* ou o *sem-fundo* (*Abgrund*) de uma natureza humana supostamente constituída por um *fundamento* (*Grund*). A importância da análise do pensamento em Kant, Schelling e Hegel reside justamente no fato de que eles esbarrraram nesta problemática, mas se recusaram a reconhecer este abismo ou esta plasticidade da natureza humana, pois tal reconhecimento implicaria em uma reviravolta completa dos seus pressupostos filosóficos. Em outros termos: embora tematizando a liberdade e simultaneamente enfrentando a sua negação, estes pensadores recusam o conceito de uma vontade que busca e quer o mal, i. e., de uma vontade maligna.

Em Kant (Cap. I) tal recusa é justificada ao qualificar a vontade maligna como oposição lógica, onde os males são considerados males por falta (*mala defectus*), como algo que não tem consistência em si mesmo e, de fato, constitui uma ausência do bem; ao contrário, portanto, de uma oposição real, onde os males são considerados males por privação (*mala privationis*), como algo *positivo* que nega o bem. A aceitação de uma desrazão positiva (*positive Unvernunft*) não é elevada à condição de uma faculdade universal produtora do mal, mas é abordada como uma disfunção mental, analisada a propósito de uma perturbação mental chamada vesânia.

Em Schelling (Cap. II) a aceitação da indeterminação da natureza humana parece residir na definição mesma de liberdade como faculdade de fazer o bem e o mal. Todavia, ele trata de eliminar esta possível realidade abissal da natureza humana, pois isto implicaria na negação da imanência das coisas em Deus, pressuposto fundamental do sistema. Por um lado, a natureza humana é resgatada na sua identidade pela tese de um agir humano que não devém, mas é, segundo sua natureza, eterno; por

outro lado, o mal é considerado como *desarmonia positiva*, i. é, a negação regrada da harmonia das regras possibilitadoras da verdadeira experiência humana.

O A. reconhece a avareza de Hegel na conceituação do mal. A alternativa então é fazer falar de outro modo a filosofia hegeliana, procurando extrair daí o sentido do mal e sua relação à natureza humana. Isto é mais evidente nas *Lições sobre a Filosofia da História*, como já o percebera Ricoeur, onde a Idéia da Liberdade, meta imanente da história, faz do mal uma negatividade que possibilita a realização da liberdade mesma. Neste sentido, o mal é compreendido como *negatividade positiva*, i. é, como mediação do tortuoso processo de efetivação da liberdade. De um ponto de vista ético-antropológico, isto evidencia o abismo constitutivo da natureza humana, pois se, por um lado, a negatividade foi reabsorvida no caminho triunfante da liberdade, por outro lado, este triunfo, de um ponto de vista histórico-político, não é uma necessidade *ab ovo*, mas *post factum*. (Cap. III)

Fazendo juz ao subtítulo, na conclusão o A. reavalia os conceitos de transgressão, vontade, ação e homem à luz, para falar como Schelling, daquela "consciência da noite profunda", noite na qual a natureza humana parece repousar.

O esforço de Rosenfield de pensar mais e diferentemente o enigma do mal levanta questões interessantes. De fato, a tradição filosófica ocidental — e o Idealismo Alemão é uma prova disto — operava com uma definição da natureza humana: o homem como animal racional. Ora, o fenômeno do mal nos colocaria diante de uma indefinição da natureza humana. O homem, portanto, não seria *fundamentalmente* um animal racional, mas um animal que tem na razão uma de suas possibilidades. Tal tese implica a aceitação de pressupostos que esta tradição não reconhecia, em virtude da recusa de um abismo constitutivo da natureza humana. Restaria então ao A. a tarefa de explorar este abismo e abordar antigas

questões a partir desta nova perspectiva., já que sua intenção é introduzir em filosofia o conceito de mal. Parece ser este o caminho a ser trilhado pelo A., pois trabalha atualmente com as relações entre filosofia, política e indeterminação da natureza humana (Cf. "Folha de São Paulo", São Paulo, 19 nov. 1988, Cad. Livros, p. H-2). Vamos, portanto, aguardar os posteriores desdobramentos desta investigação.

Tendo em vista futuras edições, sugerimos algumas retificações. No livro de Ricoeur: "tráguas", por *tréguas* (p. 31); no livro de Rosenfield: "Privilegiados", por *privilegiados* (p. 30); "cada de", por *cada um de* (p. 45); "könnnten", por *könnte* (p. 67); "do homens", por *dos homens* (p. 89).

Leonardo Alves Vieira

KONDER, Leandro.

A derrota da dialética; a recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta.

Rio de Janeiro, Campus, 1988. 222pp. (Série Campus de Filosofia).

Apresentada como tese de doutorado em Filosofia no IFCS/UFRJ, *A derrota da dialética* examina as condições em que as idéias de Marx chegaram ao Brasil e foram recebidas pelos brasileiros. O livro fala-nos, na verdade, de duas derrotas da dialética. Uma delas se consumou no interior do "marxismo-leninismo" tal como seria codificado nos anos 30. "O hífen da expressão 'marxismo-leninismo' passou a ser usado para forçar artificialmente a elevação de certas idéias de Lênin ao nível filosófico e para rebaixar certas idéias de Marx a um nível não-filosófico, impedindo que os leitores de Marx extraíssem todas as consequências delas" (p. 41-2).

A outra derrota toca mais de perto ao Brasil. "A tese que o presente tra-

balho trata de demonstrar é a seguinte: o pensamento de Marx — tal como foi trazido para o Brasil e assimilado pelo nascente marxismo brasileiro — sofreu a perda de sua dimensão dialética (na concepção indicada na 'Nota Preliminar sobre a Dialética'); essa perda foi determinada por fatores ligados à história do socialismo como movimento mundial em conjugação com fatores característicos da vida social e cultural do nosso país" (p. 45).

Além do mais, uma combinação de *estalinismo* e do positivismo vem reforçar a explicação da derrota da dialética no Brasil.

Mas, para melhor entender e apreciar o valor da obra de Konder, será aconselhável acompanhar a caminhada e o desenvolvimento, empreendidos pelo autor.

A Introdução ("Nota Preliminar sobre a Dialética") e o capítulo inicial ("Ímpeto rebelde e projeto revolucionário") constituem uma nota metodológica e histórica sobre a dialética e sobre a tortuosa relação entre "teoria e prática" no movimento do proletariado até a vitória do stalinismo (e a conseqüente "derrota da dialética").

A seguir, Konder traça o roteiro da chegada das idéias de Marx à América Latina, vindas, sobretudo, dos imigrantes, idéias assimiladas de maneira fragmentária e precária no contexto da esmagadora hegemonia anarquista. A chegada das idéias de Marx ao Brasil também se deu de maneira muito precária. Os intelectuais brasileiros da época, bem como o movimento operário brasileiro, pouco conheciam de Marx e de suas obras. Além do mais, a predominância do anarquismo dificultava a assimilação do pensamento de Marx. Por outro lado, não só no meio operário, mas também "no ensino superior, o nome Marx só muito raramente era mencionado; e, quando isso ocorria, em geral estava sendo dita alguma tolice sobre ele" (p. 113).

O marxismo somente passou a ser conhecido no Brasil a partir do impacto da revolução russa e da criação

do PCB, fundado em 1922. No entanto, o pensamento e a obra de Marx ainda continuavam desconhecidos.

"Paradoxalmente, no entanto, desde que começaram a ter esse centro difusor, as concepções de Marx passaram a um discreto segundo plano, na discussão; o prosclênio foi sendo ocupado pelo próprio organismo recém-criado, quer dizer, pelo PCB. As pessoas foram se inclinando a debater menos sobre as doutrinas do pensador alemão do que sobre os acontecimentos da Revolução Russa, sobre Lênin e sobre a realidade do novo Estado soviético. O fascínio exercido pela força prática do novo Estado e do movimento comunista internacional começou a colocar as teorias de Marx numa relativa penumbra. As realizações de Lênin pareciam bem mais adequadas a suscitar entusiasmo do que as complexas reflexões de Marx. Começou a se generalizar a convicção de que não tinha sentido procurar em Marx algo que não tivesse sido genialmente traduzido na ação pelo leninismo" (p. 117-8).

Por outro lado, a respeito da revolução russa constata-se uma enorme desinformação. Ademais, a aplicação do marxismo à realidade brasileira, através do PCB e dos intelectuais, apresenta-se muito deficiente, repleta de lutas internas e de ambigüidades. A queda de Astrogildo Pereira da secretaria geral do PCB, no final de 1930, derrubado pelo lituano Guralski, responsável pelo secretariado sul-americano da Internacional Comunista, marca a submissão do partido à nova orientação.

"E essa derrubada significava o fim de uma era: já não se tratava mais de procurar, embora canhestamente, interpretar a realidade brasileira à luz de um marxismo capaz de se renovar em contato com uma realidade singular, inédita; tratava-se de receber de fora um 'marxismo-leninismo' codificado e aplicá-lo ao Brasil de acordo com as instruções estritas do produto importado" (p. 165).

Nos anos trinta, começa então a difusão maciça do *stalinismo* através da publicação de suas obras. As dis-

cussões em torno de Marx foram desviadas para as realizações práticas de Lênin e Stálin.

"Marx, Engels, Lênin e Stálin eram apresentados como os quatro 'clássicos' do marxismo. Deles, Marx era o mais abstratamente teórico, o mais distante. E Stálin — obviamente muito beneficiado com o fato de ser o único 'clássico' vivo — era o mais próximo, o mais didático, o mais atual e, em última análise, o mais influente" (p. 178).

Ostalínismo combinava-se muito bem com o positivismo de Spencer e de Comte, vigente no Brasil. E essa é a outra explicação da derrota da dialética. Vale a pena citar, de novo, Konder a esse respeito. "A grande combinação deste último tipo que se fez no plano teórico, entre nós, foi a combinação discreta do *stalinismo* com o modo de pensar positivista, que se tornara influente na vida espiritual brasileira desde a campanha republicana, no século passado" (p. 180).

Diante desse fenômeno, a direita anticomunista e anti-soviética começa a se organizar, publicando toda uma série de traduções e de obras hostis à URSS. O integralismo e o tradicionalismo católico, bem como um certo tipo de positivismo, como o de Alfredo Severo, professor do Colégio Militar do Rio de Janeiro, desencadeiam toda uma campanha anticomunista. No entanto, convém lembrar que, se Severo era contra uma aplicação do marxismo, Leônidas de Rezende, também positivista, era a favor.

As conclusões a serem tiradas do estudo revelam um diagnóstico muito sério das tentativas, teóricas e práticas do marxismo ao Brasil. Os seguidores de Marx e os comunistas forneceram, na época, argumentos e oportunidades para a "derrota" da dialética. Os comunistas brasileiros, no levante de 1935, e os líderes, que utilizavam o marxismo, sem dominar-lhe o instrumental conceitual, contribuíram para isso. E os efeitos negativos dessa posição, teórica e prática, permanecem até nossos dias. Konder, em sua conclusão, insiste nesse ponto.

"As conseqüências da 'derrota' foram mais graves e mais profundas do que se poderia supor, à primeira vista, porque marcaram não só a reflexão dos intelectuais comunistas que se interessavam por questões teóricas como também os horizontes dos dirigentes e ativistas destacados que definiam, a cada passo, a política do partido. Além disso, o modo de pensar dialético, reduzido a expressões rudimentares, perdia sua capacidade de suscitar curiosidade e eventualmente simpatia entre os produtores de cultura, em geral. Todos esses efeitos se estendem, de certo modo, até os nossos dias; e condicionam, em maior ou menor medida, a história ulterior do marxismo no Brasil" (p. 206).

Mas, a "derrota" não deve desencorajar um estudo, aprofundado e sério, do conhecimento e da aplicação do marxismo. Ao contrário, poderá até abrir novas perspectivas e novos rumos. Essa é a ponderação final do autor.

"Por dura que seja, no entanto, uma derrota é apenas uma derrota; não é a morte. E as derrotas da dialética podem sempre vir a ser, dialeticamente, aproveitadas pelos dialéticos. Walter Benjamin já escreveu, uma vez, que a vitória pode engendrar facilmente uma ideologia triunfalista que entorpece o espírito autocrítico e leva o pensamento a se instalar num carro blindado. A derrota, ao contrário, nos desafia a nos revitalizarmos e pode nos dar uma preciosa ocasião para nos renovarmos" (pp. 206-207).

Uma extensa bibliografia (pp. 208-221), listada no final da obra, nos dá uma pequena idéia da amplitude e da consciência da documentação utilizada para a tese. Esta teve origem no próprio itinerário do autor. A idéia surgiu, pela primeira vez, logo após o golpe de Estado de 1º de abril de 1964, como parte do esforço para entender por que a esquerda avaliara tão mal a situação e fora derrotada. O livro foi pesquisado no Brasil, na Alemanha, em Paris e na Argentina e constitui, sem dúvida, mais um depoimento no campo da história

das idéias e da literatura brasileira, que tentam analisar e discutir, com seriedade, os movimentos de esquerda.

Alino Lorenzon

AZZI, Riolando.

A cristandade colonial: mito e ideologia.

Petrópolis, Vozes, 1987. 152pp.

O autor está concluindo o doutorado em Filosofia na UFRJ, onde é professor de Ética e de História da Filosofia Latino-americana. É membro da Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-americana (CEHILA) e pesquisador do Centro João XXIII (IBRADES).

A reflexão de caráter histórico-filosófico de Riolando Azzi mostra como o projeto colonial lusitano havia reduzido o Brasil a uma terra de exploração. E dentro desse quadro, a religião ocupou um lugar destacado. Quanto aos objetivos do estudo, o próprio autor nos esclarece na Introdução.

"Este estudo representa um esforço de análise das principais cosmovisões vigentes nos primeiros séculos da época colonial brasileira. Dois principais motivos levaram-me à opção por esse tema: em primeiro lugar, por ser um período ainda pouco estudado em termos do que se poderia considerar a história da filosofia no Brasil; em segundo lugar, porque as concepções então vigentes continuam ainda a atuar numa esfera significativa da população brasileira" (p. 8).

Num volume anterior, intitulado *A cristandade colonial, um projeto autoritário*, publicado pelas Ed. Paulinas, Azzi tratara do assunto numa perspectiva documental e histórica. Neste, dá ao tema um tratamento filosófico, influenciado e inspirado pelo pensamento de Gramsci, quando este chama a atenção para a importância da religião popular

como expressão significativa da cosmovisão de determinado período histórico.

Para empreender a análise dessa cosmovisão, Azzi lança mão de duas categorias filosóficas: o mito e a ideologia. Quanto ao conceito de mito, inspira-se nos enfoques dados a esse termo por M. Eliade, G. Gusdorf e L. Kolakowski. E na utilização do conceito de ideologia, inspira-se tanto em K. Mannheim na obra *Ideologia e utopia*, como na de K. Marx e Engels, a *Ideologia alemã*. A contribuição de K. Marx e de Engels é importante na medida em que enfatizam o aspecto econômico na elaboração das ideologias.

Três aspectos principais são analisados por Azzi em sua obra: a) A grande diferença ocorrida entre a evolução cultural européia no período que vai do século XVI ao século XVIII e a formação da sociedade luso-brasileira; b) A predominância no Brasil colonial da consciência mítica, tendo sido a religião a oferecer aos brasileiros a primeira cosmovisão que marca o início do nosso desenvolvimento social; c) O caráter marcadamente ideológico que atravessa a concepção da cristandade colonial, inspirada no e pelo catolicismo. A cristandade era, assim, utilizada como instrumento ideológico para garantir o projeto colonial lusitano, favorecendo, deste modo, os interesses políticos, econômicos e culturais da metrópole. É no agostinismo político que se estabelecem os fundamentos da cristandade medieval, cujo texto inspirador foi a obra *A cidade de Deus*. Sua filosofia exercerá uma influência decisiva. "Tanto a cristandade medieval como a cristandade colonial representam concretizações políticas da cidade de Deus, idealizadas por Agostinho, e cujas diversas metamorfoses foram analisadas de modo excelente por Gilson" (p. 144).

O catolicismo terá um papel decisivo e fundamental na organização e realização do projeto lusitano. E essa hipótese atravessa todo o livro. Os próprios títulos dos capítulos da obra revelam o desenvolvimento dessa afirmação: o mundo "dado", a terra abençoada, Rei pela "graça", o povo eleito sob o padroado régio, a serviço

de Sua Majestade, a dilatação da cristandade, a redução dos indígenas, o paraíso perdido, a "santa" inquisição, a guerra "santa", a cristandade em crise e a sobrevivência da cristandade. Portanto, será a partir do horizonte religioso que o homem do Brasil colonial terá a compreensão de si mesmo, e compreenderá também o mundo em que vivia, constituindo assim a consciência mítica a primeira manifestação filosófica de ver o mundo, e a mais difundida na sociedade colonial.

Por outro lado, essa visão espiritualizante irá permear também de sacralidade a classe senhorial brasileira, permitindo e estimulando por vezes a escravização do negro e a marginalização e extermínio do índio. A cristandade era, assim, utilizada também como instrumento ideológico para garantir a eficácia do projeto colonial lusitano.

"Nesta terra de conquistadores, aventureiros e degredados, onde imperava a guerra, a violência e o desregramento moral, a religião ocupou um lugar destacado, como força de humanização da sociedade, de organização da vida familiar, de manutenção da ordem, constituindo-se num instrumento imprescindível na elaboração da cultura popular. Quer nas festas religiosas, realizadas nas matrizes das vilas e arraiais, quer nas festivas celebrações dominicais nas capelas dos engenhos e das fazendas, quer ainda na singela devoção popular diante das cruzes e oratórios erigidos nas encruzilhadas, no alto dos montes e em lugares ermos, havia sempre um elemento comum que unia toda a população: a confiança na proteção divina, expressa através de súplicas e agradecimentos por favores celestes. Nesse clima de dependência espiritual, irmanavam-se ricos e pobres, fidalgos e plebeus, senhores e escravos, pretos e brancos e indígenas; homens e mulheres, velhos e crianças. A religião estava presente nos grandes momentos da vida, do nascimento à morte; a religião presidia também toda a atividade rural, da sementeira à colheita" (p. 145-6).

Essa longa transcrição visa apenas a nos mostrar o dinamismo e a riqueza do mito da cristandade colonial. No

entanto, Azzi nos adverte, em forma de conclusão, para as ambigüidades e os riscos do projeto colonial, bem como para a necessidade de não absolutizar ou de não privilegiar, com exclusividade, nenhum dos dois planos em que se situa o cristão. E esse é o desafio permanente face à dialética da imanência e da transcendência, do espiritual e do temporal, do natural e do sobrenatural, da razão e da fé.

"O mito cristão, aliás, é exatamente a exaltação do ser humano, em sua dialética de corpo e alma, de matéria e de espírito, de ciência e fé, de criação e criador, de uno e múltiplo, de relativo e absoluto, de tempo e eternidade. Qualquer tentativa de privilegiar um desses pólos constitutivos do mito cristão, em detrimento do outro, empobrece não só a existência do ser humano, como também sua realização cultural sobre a terra" (p. 152).

Vale a pena ler e meditar a obra de Azzi, porquanto ele aborda um problema permanente do cristianismo e, aliás, de toda religião. Cada época tem apresentado soluções diferentes nas suas várias propostas teóricas e práticas no campo da vida religiosa e cultural. É um texto, escrito numa linguagem fluente, sem citações, texto que acaba sendo lido, com interesse e curiosidade, do princípio até o fim.

Alino Lorenzon

CAPALBO, Creusa.

Fenomenologia e Ciências Humanas,
Rio de Janeiro, Âmbito Cultural
Edições, 1987. 106pp.

A obra, resultado de um projeto de pesquisa no trabalho integrado com a pós-graduação em filosofia da UFRJ, tem por objetivo "fazer com que o público brasileiro seja conhecedor de mais algumas novas contribuições que o movimento fenomenológico vem trazendo para as ciências humanas" (p. 5). É uma segunda edição, revista e aumentada

com a inclusão de novos trabalhos. Consta de seis capítulos, assim distribuídos. 1 – Principais conceitos da fenomenologia de Husserl: a fenomenologia visa mostrar e descrever com rigor; intencionalidade da consciência; a intuição da essência e as regiões do ser; as reduções da fenomenologia; o ego transcendental. Com base nessa temática, a autora lembra a necessidade de recolocar no pensamento contemporâneo uma antropologia filosófica que responda aos novos desafios. Uma série de disciplinas tentam hoje caracterizar uma certa concepção do homem: a fenomenologia, a psicopatologia, a etnologia, a história das culturas. “O que é fundamental nesta concepção é que há um Eu e uma história. Um eu criador, que se cria e cria o mundo a seu redor, através do diálogo e do trabalho. O eu cria a sua personalidade, resultado de uma história” (p. 19). As várias interpretações possíveis da história do homem são as seguintes: a hegeliana e marxista, a fenomenologia e a psicanálise. 2 – Crise do conceito tradicional de natureza humana. Inicialmente, é discutido o problema da dicotomia entre natureza e cultura, salientando que o homem é distinto do animal irracional pela cultura que ele cria, e não pelo caráter de ser social, de que os animais também partilham. Face ao problema natureza-cultura, três posições são selecionadas e discutidas: a) A interpretação de Paul Ricoeur, que analisa o assunto em dois movimentos diversos. No primeiro, há uma ruptura com a natureza graças à conquista da instituição, da linguagem e da fabricação de utensílios. No segundo, se afirma a liberdade humana. “A liberdade real do homem se exprime na ordem do agir; ela significa potência, força (*virtus*). Essa potência não deve ser compreendida no sentido restritivo de Aristóteles ‘de tendência a uma forma, mas sim no sentido de operação, de expansão do agir’, de uma objetivação das obras sob a forma de Cultura (livros, obras de arte, monumentos etc.)” (p. 25). b) A interpretação de Lévi-Strauss, no seu livro *Estruturas elementares do parentesco*, salienta um duplo aspecto: aquele que deriva das estruturas inconscientes do espírito humano e

aquele que é o sistema em movimento contínuo, ultrapassando as formas cristalizadas. É o índice de liberdade na História. c) A interpretação fenomenológica que pretende ultrapassar os dualismos do idealismo e realismo, do formalismo e do existencialismo vivencial. Ela terá compreensões diversas em Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Todos, porém, conservarão a atitude fenomenológica, dentro de um clima de busca permanente.

“A fenomenologia não possui ortodoxia. Ela se questiona constantemente, ela se diversifica, mas fundamentalmente tenta conservar a unidade da sua atitude metodológica, que pode ser aplicada nos diferentes setores do conhecimento, tais como a psiquiatria, a psicanálise, a lingüística, a antropologia, o serviço social etc.

Ela nos faz abandonar uma visão dogmática e absoluta, por reconhecer que tal visão é uma entre outras possíveis. Ela nos faz adotar um certo relativismo de perspectivas várias, que confluem para a compreensão da realidade e da verdade, mas que são sempre dependentes da posição e da situação em que estamos inseridos, quer do ponto de vista da percepção, do meio social ou intelectual, do meio sócio-cultural, histórico ou religioso” (pp. 30-31).

3 – A fenomenologia como método e como filosofia. Três são os caracteres da fenomenologia: a) Caráter intuitivo, porquanto, segundo Husserl, é a intuição que é doadora de sentido, de uma visão que constitui seus objetos. b) Caráter dialético. “A dialética nos permite ver esta ligação entre o Ser e o Devir, ela nos desvela o Ser em Devir, ela permite que o Ser escondido se manifeste, apareça”. (p. 41). c) Caráter hermenêutico. “A atitude hermenêutica não aceita que a reflexão se faça sem ser em situação, como se fosse possível uma Consciência a-histórica, acósmica” (p. 42).

4 – A fenomenologia e as ciências humanas. Neste item, são discutidas especificamente as relações entre a fenomenologia, a psicanálise e a história. O encontro entre as coisas e o meu eu, entre o meu eu e o outro

constitui uma experiência importante para a fenomenologia e para a psicanálise. Este encontro surge graças à mediação do corpo, tese da psicanálise.

Para a psicanálise todos os atos humanos são significativos de nós mesmos. Estas significações são captadas em primeiro lugar no nosso corpo. Para a psicanálise o sentido manifestado não é nunca exaustivo daquilo que nós dizemos. Já na linguagem sabemos que ela não se esgota na palavra dita, e que há uma linguagem falada e outra pelo que eu sou pelo meu comportamento. Tanto a fenomenologia como a psicanálise querem nos esclarecer sobre a relação homem e mundo. Esta relação no entanto não se faz sem o mediador corpo que é ao mesmo tempo eu-mesmo e mundo" (p. 49).

Quanto à fenomenologia da história, a análise do "Ser-no-mundo" aproxima-nos da compreensão de que o Ser Humano é um Ser Histórico.

"A história se funda na intersubjetividade transcendental, na exigência essencial da temporalidade humana; ela constitui nosso horizonte de inteligibilidade humana e de cultura" (p. 83). Nesse sentido, Husserl tem desenvolvido toda uma série de considerações, mostrando que a tarefa da fenomenologia é de fazer a humanidade tomar consciência de que ela é sujeito e liberdade.

5 - Fenomenologia e psiquiatria. As primeiras aplicações foram feitas por Karl Jaspers. No campo da psiquiatria psicanalítica há toda uma plêiade de pensadores e profissionais que aplicaram a fenomenologia. Entre outros podem ser citados os nomes de Jung, Adles, Lagache, Manoni, Lacan, Carl Rogers e Rollo May, Max Scheler, De Waelhens e Hesnard, Binswanger e Minkowski. Essa relação de personalidades mostra a importância e o papel da fenomenologia num campo tão complexo como é o da psiquiatria psicanalítica.

6 - A filosofia e a fenomenologia no Brasil atual. Após haver discutido se existe ou não um pensamento filosófico original no Brasil, se existe

ou não uma tradição filosófica em nosso país, bem como o papel da filosofia em nossa época, a autora trata da fenomenologia no Brasil. As influências na fenomenologia na formação do pensamento filosófico brasileiro se deram através de pensadores como Husserl, Jaspers, Max Scheler, Heidegger, Schutz, Merleau-Ponty e Sartre. E os próprios culturalistas brasileiros, direta ou indiretamente, sofrem a influência de Husserl e Max Scheler, quando procuram explorar as estruturas essenciais dos fenômenos que se mostram como formadores da cultura brasileira. De outro lado, nos principais centros universitários do Brasil, há pensadores brasileiros influenciados pela fenomenologia e que continuam desenvolvendo pesquisas e estudos de inspiração fenomenológica. No livro, consta uma longa lista de nomes.

Quando à fenomenologia e à psiquiatria no Brasil, é preciso lembrar que tem havido um certo número de profissionais influenciados por aquela corrente filosófica. E a razão principal tem consistido no fato de se pensar uma outra medicina psiquiátrica, que revaloriza o doente como pessoa humana. Entre os profissionais influenciados pela fenomenologia no campo psiquiátrico brasileiro constam, entre outros, Isaías Paim, Júlio de Moura, Elso Arruda e Eustáquio Portela Nunes. No final do livro, consta a relação dos autores com os trabalhos publicados, em que se pode constatar a influência da fenomenologia.

O livro da prof^a. Creusa Capalbo é um excelente trabalho de síntese das contribuições e das influências profundas que a fenomenologia tem exercido no campo das ciências humanas. De posse dessas informações e reflexões, será possível avançar para um aprofundamento de questões de nosso interesse. E para tanto o livro é de fato muito estimulante e motivador. Escrito num estilo acessível, dá-nos um conjunto de conceitos e de informações que facilitam o estudo de temas específicos.

Alino Lorenzon