

GUY COQ., *Fala-me da tua esperança*, Porto, AMBAR, 2002.

Tradução do original francês intitulado *Dis-moi ton espérance*, o livro relata a caminhada de quem, tendo-se afastado da mensagem evangélica, retorna com mais vigor a amar a virtude da esperança.

Professor de filosofia, ensaísta, membro do comitê de redação da revista *Esprit* e presidente da *Association des Amis d'Emmanuel Mounier*, Guy Coq é autor de uma ampla lista de artigos publicados em importantes revistas da França, bem como de obras, dentre as quais destacamos as seguintes: *Laïcité et République: le lien nécessaire* (1996); *La démocratie rend-elle l'éducation impossible?* (1999) e, com Isabelle Richebé, *Petits pas vers la barbarie* (2002).

Na obra em apreço, Guy Coq relata, enquanto filósofo e cristão, sua caminhada da perda e do retorno à fé, bem como (e principalmente) a descoberta da esperança, e isto mediante uma reflexão e uma linguagem, diríamos, coloquiais. Mas, podemos perguntar-nos: qual foi o acontecimento decisivo que provocou tamanha virada e tão grande mudança de orientação do sentido da vida? O próprio autor nos convida a seguir a sua caminhada, dando-nos já nas primeiras páginas a resposta desejada. Relatando a dolorosa experiência de acompanhamento, passo a passo, da prolongada doença do pai

até a morte, Guy Coq foi descobrindo dia após dia, de maneira existencial, o duro e denso significado da vida contido na esperança. E, ao mesmo tempo, uma outra experiência, já bem diferente, da morte da mãe, virá constituir um acontecimento, inesquecível e marcante. Assim é que podemos dizer que a obra *Fala-me da tua esperança* constitui o relato existencial daquilo que o autor considera o seu trajeto de conversão, nomeadamente da sua juventude de militância na Ação Católica e do seu progressivo abandono da fé e da Igreja, operando-se, ao cabo de longos anos, um trajeto em sentido inverso, que o conduzirá a uma autêntica descoberta da Boa-nova. Escrevendo, pois, este relato, Guy Coq deseja que o leitor possa, ao terminar sua leitura, constatar que “o crente é alguém que está sempre a caminho”.

Como já salientamos, a convicção da proximidade da morte, imposta pelos acontecimentos acima referidos, provocou a mudança radical de atitude diante da vida. Ao chegar à consciência desse “inevitável”, duas direções são possíveis: a do desespero ou a da esperança. Desesperar, porém, supõe que somente o pior, isto é, o aniquilamento, se apresenta como possível. No entanto, a aposta na esperança fundamenta a posição que mais se aproxima da nossa incerteza, numa alusão ao argumento de Pascal. É a esperança que motiva o mais pequeno de nossos

atos vitais. Para Guy Coq, a esperança é, de certa maneira, anterior à fé, porquanto esta última escapa aos esforços de minha vontade. A esperança, que não significa impaciência, tanto pode ser individual quanto coletiva, tendo sido muito importante no decurso do século XX, pelo fato de se acreditar na construção de uma sociedade que pudesse abolir definitivamente as causas da miséria. Infelizmente ela foi se desvanecendo antes do fim do século com o desmoronamento de grandes utopias, como o comunismo, o socialismo, a própria democracia de inspiração neoliberal. No entanto, não podemos cruzar os braços e deixar que o desesperança tome conta do horizonte de nossa vida. É preciso ter a consciência dos possíveis diante de um quadro, embora trágico. Assim, a força da esperança está sempre “no começo”. É ela que está por detrás do nosso primordial desejo de viver. É dela que nasce a ação para que o mundo de amanhã seja melhor. Nada sabe do futuro, mas espera todos os imprevistos. A criança é o signo mais significativo da esperança, porque nos obriga a apostar olhando para o horizonte do futuro. As crianças são, para o nosso autor, a surpresa do encanto, fazendo-nos compreender melhor aquela frase de Jesus: “Deixai vir a mim as criancinhas”. Assim é que o maior pecado contra a esperança se manifesta em nossas atitudes perante a infância, perante a maternidade-paternidade e perante a gênese da humanidade.

Dessa maneira, a esperança, tanto pessoal como coletiva, estabelece uma estreita relação com um **engajamento**, isto é, com uma atitude prática diante da vida. O termo **engajamento** foi muito usado pelos existencialistas e por Emmanuel Mounier e, em seguida, pelos militantes da Ação Católica. Na variante cristã, o engajamento poderia ter as seguintes características: 1) Invenção de uma nova forma de estar no mundo e na sociedade; 2) Poder de

um utopia social que, na visão cristã, continua a ser a salvação da humanidade; 3) Correspondência entre a vida pessoal e a pertença à coletividade; 4) Situação da conhecida fórmula de Pascal: “Estamos todos no mesmo barco”; 5) Considerar a política como militância ou cidadania; 6) Ver a fé religiosa alimentando a fé política. Ora, essa cultura do engajamento parece ter desmoronado no final do século XX por causa do aparecimento desta nova atitude: “Primeiro o indivíduo, e a sociedade a serviço do indivíduo”. Diante desse quadro, é preciso, pois, pensar nas condições de uma nova cultura do engajamento: 1) Compreender que “estamos todos no mesmo barco”; 2) Reconstituir as articulações entre os níveis da ação coletiva e da ação pessoal; 3) Reconstituir o fio de uma história humana; 4) Reconstituir a representação do social. E aqui convém insistir no fato de que o ser social, diferente do indivíduo, não entra em contradição com o ser original de cada um de nós.

Mas, aqui surge um problema muito sério que aflige a humanidade de hoje, que é de não gostar da esperança, mas sim preferir viver numa situação de desespero

Ora, Guy Coq, enquanto cristão, irá encontrar no Evangelho o motivo profundo e o lugar da sua esperança. A atitude justa dos que encontram Jesus, a atitude desses homens que ele atrai para si, sobretudo dos desvalidos, dos cegos e dos doentes, possui um nome: esperança. O próprio acesso à fé pressupõe que eles já tinham uma incoercível esperança. Mas adverte-nos que a leitura da Boa-nova se presta a múltiplos tipos de interpretação. Há uma leitura morna do Evangelho, que ignora o sentido profundo da encarnação, da redenção e da ressurreição. E, no outro extremo, há uma leitura mais interessante e mais autêntica, que vai à radicalidade evangélica, a esta verdade essencial: o amor manifestado por Deus na união com a humanidade é o mes-

mo amor que quer ligar todos os humanos entre si. Assim, pode-se dizer que a radicalidade evangélica inscreve-se totalmente na relação do humano com o outro humano. E, quando o cristão aceita a radicalidade evangélica, volta-se lógica e existencialmente para a esperança. Mas, diante de tal atitude, como explicar o enigma da presença persistente do mal? E como, perante esse “mistério do inexplicável”, não cair no desespero? Para Guy Coq, exatamente os que se desencorajam perante a presença do mal na criação e os que sentem a desgraça e, por isso, estão à beira do desespero, esses principalmente estão mais bem preparados para compreender a narração bíblica da redenção e o drama da luta contra o mal e contra a morte. Os acontecimentos que culminam, pois, com a narrativa da ressurreição ensinam-nos a passar do desespero à esperança.

E nada melhor do que recorrer às seguintes narrativas bíblicas para darmos um sentido mais profundo à nossa caminhada. Primeiramente, o estatuto da fé como encontro com o Senhor e com o outro, enquanto ser humano, pode revelar-nos a grandeza da nossa existência. E somente é possível esse encontro se uma alma reconhece o não-saber que nela reside. E quanto mais ela se convencer da pretensão de saber, mais se tornará incapaz de se encontrar com o outro. Conhecer o outro, portanto, significa estar aberto a tudo o que não se sabe. Na tradição bíblica há uma equivalência entre a fé e o encontro. É impossível separá-los. Diante da presença do mal na criação, uma metáfora da salvação, tirada de *Os miseráveis* de Victor Hugo, pode ajudar-nos a entender timidamente esse enigma. Em sua obra, nosso autor descreve pormenorizadamente como Jean Valjean, um inimigo da raça humana, se transforma num homem bom e generoso, o Senhor Madeleine. Podemos observar, pois, como no relato da redenção Cristo venceu o mal,

o sofrimento e a morte. Ora, a leitura evangélica da morte é antes de mais nada uma mensagem destinada a transformar minha relação com a vida neste mundo. Quaisquer que sejam os naufrágios ou desgraças, o mal não triunfará definitivamente. É muito ilustrativo que a narrativa bíblica conclua com o episódio da ressurreição, lembrando-nos a vitória das forças da vida e apelando, pois, para a sabedoria da esperança. Ademais, a dádiva, que anula o mal, traduz-se concretamente no perdão. Uma vez que o Verbo nos perdoou, nós também devemos perdoar. O perdão situa-se do lado do amor e do *ágape* evangélico. Exprime um desejo de recíproca humanidade em meu semelhante.

Em estreita relação com a esperança também se coloca a oração. Rezar é simples, mas não tão evidente, porquanto há muitas escapatórias à verdade autêntica da oração, como quando queremos nos descarregar das nossas responsabilidades, pedindo a outrem, a uma força, que faça tudo por nós. Ora, Pai-nosso é a única oração (aliás a mais preciosa) que o Senhor nos deu. Também é conveniente frisar que, além da oração da palavra, há a oração do silêncio. A oração mais luminosa acontece quando uma frase da Escritura impressiona subitamente nosso pensamento e nosso coração, compelindo-nos a sair da rotina. Portanto, a oração mais intensa não reside sempre nas palavras. O essencial está na atitude da alma.

Por fim, em forma de conclusão, sob o título “Homem de pouca fé, guarda ao menos a esperança”, Guy Coq relata em diversas páginas como acabou por pensar que a autenticidade do seu percurso espiritual o conduziu a interrogar de maneira nova a herança cristã, e isso com muita modéstia e simplicidade.

Alino Lorenzon
UERJ e UFRJ

F. TRABATTONI, *Oralidade e escrita em Platão*, Trad. de Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho, São Paulo, Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, 216 p.

Resultado de um trabalho conjunto de tradução dos professores Fernando Rey Puente (UFMG) e Roberto Bolzani Filho (USP), o presente volume oferece ao leitor brasileiro, de maneira sucinta, mas clara e abrangente, uma discussão sobre um problema de grande importância nos estudos sobre a filosofia platônica e sobre a filosofia em geral. Ele se inscreve assim como mais uma contribuição ao debate que, já iniciado por outras publicações recentes, merece uma atenção especial: o das questões que pesam sobre o problema da oralidade e da escritura na filosofia platônica.

O professor F. Trabattoni é autor de reconhecidos trabalhos no terreno da filosofia antiga, dentre os quais se destacam três monografias sobre Platão: *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione* (1994); *Platone* (1998); e, *Oralità e scrittura* (1999), que temos o prazer de saudar na bem cuidada tradução aqui apresentada.

A produção monográfica e ensaísta de F. Trabattoni tem como principal objeto os problemas da filosofia de Platão e das doutrinas a ele atribuídas, embora demonstre também uma significativa abertura aos filósofos Pré-Socráticos, ao pensamento de Aristóteles (*Libertà e finalità nell'etica di Aristotele. Spunti per una discussione*, 1995; *Sull'attualità dell'etica di Aristotele. Alcuni problemi*, 2000), assim como ao confronto entre Platão e pensadores modernos e contemporâneos (Leopardi, Cassirer, Rorty).

Já em sua monografia de 1994, *Scrivere nell'anima*, obra mais importante do autor no âmbito da questão retomada em *Oralidade e escritura*, apresenta uma leitura original de Platão, insistindo na

forma dialógica de sua obra, chamando a atenção para a importância da persuasão do interlocutor no confronto dialético, e considerando a verdade um atributo da alma e não do discurso, seja ele oral ou escrito. Conduzindo-se por uma via razoável e construtiva, além de bastante pessoal, discute criticamente as recentes interpretações das chamadas “doutrinas orais” de Platão, sem recair na pura e simples proposição do primado das obras escritas entendidas como depositárias das doutrinas, como por vezes ocorre na literatura moderna.

Em *Oralidade e escritura*, F. Trabattoni retoma este tema e, de modo persuasivo, completa a reflexão já encaminhada nos dois trabalhos precedentes, observando uma grande coerência com os princípios teóricos, com o método e os resultados adquiridos neles.

Se em seus trabalhos prevalece a atenção aos problemas historiográficos, filológicos e teóricos que perpassam o texto platônico, nem por isto se poderá dizer que o autor é desprovido dos meios técnicos necessários a uma leitura eficaz e original dos textos clássicos: competência lingüística, prática filológica, vasto conhecimento da bibliografia e capacidade de discutir as fontes primárias são atestados neste volume como no conjunto de sua produção ensaísta.

O autor retoma em *Oralidade e escritura* sua exegese do *Fedro* e da *Sétima Carta*, fazendo anteceder-lhe uma reflexão de caráter historiográfico e uma análise dos testemunhos de Aristóteles – “interpretação aristotelizante” da filosofia de Platão, como ele a qualifica. A consideração da doxografia aristotélica, que constitui a principal fonte para o conhecimento das doutrinas não escritas de Platão, impõe uma abordagem crítica de como esse testemunho pode ser compreendido e utilizado. A este ponto, F. Trabattoni dirige críticas contundentes à interpretação dos expoentes da escola de Tübingen.

A partir de uma revalorização das chamadas “doutrinas não escritas de Platão”, que teve início na década de 1950 com os alemães H. Krämer e K. Gaiser, da Universidade de Tübinguen, Alemanha, e ganhou um novo impulso na década de 1980 com os trabalhos de G. Reale, da Universidade de Milão, Itália, e de T. Szlezák, a escola de Tübinguen confere uma significativa importância a um conjunto de textos que testemunhariam acerca do conteúdo do ensinamento oral de Platão reservado aos discípulos da Academia.

Ao situar-se numa posição diversa ao da “nova interpretação de Platão” proposta pelos estudiosos de Tübinguen-Milão, o autor, com perspicácia e argumentação consistente, vai deslindando passo a passo, nos trabalhos publicados, problemas, nem sempre perceptíveis a “olhos nus”, na interpretação dos textos clássicos que constituem a principal fonte para a sustentação de suas teses. A respeito desta escola, ele escreve: “Os túbíngueses, com efeito, pretendem modificar a interpretação do pensamento platônico modificando a qualidade e a quantidade dos princípios a que esse pensamento teria chegado, sem perceber que desse modo equivocam-se completamente sobre seu espírito, pois que ele não tinha como seu escopo primário a determinação e a representação dos princípios” (p. 96).

Tomando como ponto de partida uma exposição sobre o estado da questão (p. 21–37), onde explicita as dificuldades próprias ao trabalho de reconstrução do pensamento platônico, equivocadamente considerada segura em virtude de se tratar do primeiro filósofo de quem dispomos da totalidade da obra, ele mostrará que por si só tal fato está longe de bastar a uma interpretação segura, constatando as diversas razões que tornam esta tarefa complexa. Observa que, dentre outras coisas, com exceção da *Apologia de Sócrates*

e das *Cartas* (sobre várias das quais pesa a dúvida quanto à autenticidade), Platão escreveu apenas diálogos, dos quais nunca é ele próprio o personagem; o que torna difícil, no trabalho de interpretação, a identificação das opiniões que Platão teria defendido. Repertoria, então, os prós e os contras das várias estratégias hermenêuticas, reconhecendo, por um lado, a necessidade de critérios – como o da identificação, em cada diálogo, do personagem que desempenharia o papel de Platão, o do contexto do diálogo – e, por outro, os limites desses critérios para fazer face a toda sorte de dificuldade. E se interroga: “Existe um ponto de referência fixo a partir do qual se possa reconstruir o pensamento platônico?” (p. 24).

Além disso, adverte que, apesar de dispormos da quase totalidade de seus escritos, a tradição indireta não pode ser negligenciada. Importantes testemunhos, como os contidos na *Metafísica* de Aristóteles, atribuem a Platão doutrinas filosóficas não dedutíveis diretamente dos diálogos.

O autor então se interroga acerca da atitude a tomar diante de tal tradição e de como reconstruir uma imagem coerente de sua filosofia levando em consideração uma e outra dessas fontes. É a esta altura que tem início o exame da “nova interpretação de Platão” proposta pela escola de Tübingen. Para F. Trabattoni, o que compromete tal interpretação não é tanto a aceitação histórica da perspectiva à qual Aristóteles submete Platão, o que segundo ele colocaria em causa não apenas a doutrina dos princípios, como também a das idéias. “Se a proposta dos túbíngueses é errônea, escreve o autor, o é porque o critério para avaliar a filosofia de Platão não pode ser dado pela qualidade e quantidade dos princípios, não mais se poderá dizer que a essência da filosofia de Platão é constituída pela teoria das idéias; se, ao contrário, a imagem de

Platão como filósofo das idéias, oferecida por Aristóteles, é verdadeiramente representativa de seu pensamento, não se vê porque refutar a outra imagem aristotélica de Platão, isto é, aquela expressa na doutrina dos princípios. Nem é útil aduzir como argumento o fato de que as duas doutrinas estariam em oposição...” (p. 97).

Outro aspecto que afasta a filosofia de Platão do esquema aitológico aristotélico se situa no terreno da relação com os sofistas Górgias e Protágoras, com os quais uma afinidade pode ser percebida nos diálogos em que admite uma debilidade intrínseca aos discursos (*logoi*) “que os impede de nomear tudo e somente aquilo que gostariam de nomear”. Tal debilidade faz com que o discurso filosófico permaneça, mesmo quando verdadeiro em sua substância, “sempre aproximativo e perspectivo” (p. 99).

Isto corrobora a desconfiança da escrita que, além de fixar a doutrina, dá a impressão de que é ela o essencial e não aquilo a que ela aspira, isto é os princípios. “Ela induz à ilusão”, continua F. Trabattoni, “de que a verdade possa estar contida em um discurso, de forma fácil, simples e definitiva, sem considerar adequadamente que a verdade é sempre provisória e prospectiva, quer pelas dificuldades inerentes ao discurso, quer pela necessidade da mediação subjetiva” (p. 101). A intenção de Platão é “salvaguardar uma verdade útil para a vida prática”, e, para F. Trabattoni, “a tentativa de fixá-la em fórmulas fixas e definitivas traduz-se em um perigosíssimo bumerangue” (p.101).

Entretanto, não se pode desconsiderar de todo o discurso escrito veiculado nos diálogos, mas antes colocar-se em

guarda diante dos obstáculos, renunciando a exprimir a verdade em fórmulas definitivas. Para tanto, à suficiência da verdade para a vida prática, basta que se saiba que existe um certo gênero de princípios, sem que seja necessário uma descrição detalhada e objetiva de suas características.

De sua análise do *Fedro* e da *Sétima Carta* conclui que os motivos da aparente congruência, afirmada pelos Tübingueses, entre as reservas relativamente à escrita e a existência de doutrinas orais “nada mais é do que uma ilusão de ótica, porque a opção platônica em favor da comunicação oral não tem, na verdade, o objeto de promover a importância filosófica superior dos conteúdos que Platão expunha oralmente” (p. 206). Entretanto, não se trata de uma simples crítica destrutiva, uma vez que o estudo do *Fedro* e da *Sétima Carta* trouxe à luz “motivos originais e com frequência negligenciados, que obrigam a rever alguns estereótipos correntes sobre a natureza da filosofia platônica” (p. 206).

Oralidade e escritura contribui assim a mostrar os limites do novo paradigma hermenêutico, invalidando não apenas a imagem “ultrametafísica” de Platão, mas também a imagem tradicional que reduz seu pensamento ao conhecimento objetivo das idéias. Platão é assim apresentado por F. Trabattoni como o “filósofo em busca de um saber forte, mas também como um filósofo que está plenamente consciente de quanta ‘fraqueza’ torna difícil ao homem a via do conhecimento” (p. 206).

Miriam C. D. Peixoto
ISI-CES, BH