

FARIA, Nilton Júlio.

A tragédia da consciência. Ética, Psicologia e Identidade Humana. Piracicaba: Editora Unimep, 1996. 96p. 21 cm.

Escrito numa linguagem clara e homogênea, o autor Nilton Júlio Faria - disserta sobre uma questão de cunho filosófico, o autor demonstra a preocupação do ser humano na busca de si mesmo.

Este livro "A tragédia da consciência. Ética, Psicologia e Identidade Humana", escrito em 96 páginas é composto de introdução, capítulos e conclusão, seguindo num caminho do qual o autor percorre com muita cautela embora seguro de si.

Esta obra, como diz o autor, nasceu das inquietações vivenciadas em suas ações como psicoterapeuta e como professor de psicologia. Este, foi uma reescritura de seu Mestrado no Instituto de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; o autor, logo na introdução nos indaga - Mas que inquietações eram estas?.

"A angústia vivenciada pela neurastênica parece demonstrar, não uma patologia, mas acima de tudo uma busca contínua que vive o homem contemporâneo diante da impossibilidade de se ver de forma singularizada e particularizada, como preconizou não só a psicologia, como também a filosofia. Assim, como passar de um indivíduo qualquer, construído histórico e culturalmente, ao indivíduo que cada um é? Buscar estas respostas nas teorias psicológicas se apresentou como um caminho possível. Contudo o contato com a filosofia, para além de um interesse em conhecer os fundamentos filosóficos sobre os quais se construíram as teorias psicológicas, propiciou o estabelecimento de um diálogo entre estes dois saberes, no qual a Filosofia se colocaria como o outro da Psicologia, favorecendo, assim, uma maior possibilidade de apreensão da noção de sujeito. É o outro que nos possibilita a apreensão de nós mesmos ele é o caminho para que tenhamos acesso ao outro de nós mesmos, (...). O outro nos possibilita o vir-a-ser nós mesmos". Portanto, o objetivo deste livro é o discorrer sobre o vir-a-ser si mesmo.

No primeiro capítulo, o autor, entre Descartes e Nietzsche, nos insere num mundo de exaltação à humilhação do cogito - respectivamente -. Em Descartes, mais precisamente, no *Discurso do Método*, o autor vai a busca do homem que existe fora de si. Descartes com sua subjetividade moderna, coloca neste momento que a consciência é o meio possível para alcançar a verdade das coisas lembrando com distinção que é preciso o homem dominar suas paixões para fundamentar um conhecimento de si mesmo e do mundo; Opondo-se à Descartes, a humilhação do cogito se dá no pensamento de Nietzsche, a afirmação de que "Deus está morto" nos remete a um mundo de incertezas. O simples fato de pensar - para Nietzsche - não nos dá a certeza de minha existência, como preconiza Descartes. "Há outros estados de mim mesmo que também dão a minha existência, como querer e o sentir" (...) Nietzsche refere-se ao intelecto, por si mesmo, como o grande enganador, contrariando os preceitos cartesianos. A humilhação do cogito se apresenta em todo o pensamento de Nietzsche.

No segundo capítulo; percorremos as releituras e representações do Mito de Édipo, na visão de Heidegger e Paul Ricoeur, questionando e contrapondo-se à hermenêutica de Freud, este em seus ensaios sobre a sexualidade, apresenta as fases de desenvolvimento do ser para essa transição fala da repressão, da identificação, da sublimação e leva-nos até a vivência do Complexo de Édipo, Freud limita-se nesta visão, ao parricídio e ao incesto. Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, aborda a questão do ser e da aparência, esta aparência da qual nos fala Heidegger, se apresenta como possibilidade de essencialização do ser, e é nesta essencialização que se encontra a verdade do ente. O que está fixado na leitura heideggeriana é, além da expressão de essencialização, a noção de verdade dos gregos, que não é uma verdade objetiva, mas a verdade que é coberta na aparência do ser, descoberta na sua essencialização.

Segundo Ricoeur, ler Édipo Rei na perspectiva do parricídio e do incesto é fazer uma leitura infantil da obra - como propõe a psicanálise. A cólera de Édipo contra o vidente, Tirésias, e o não-saber são pontos centrais sobre os quais se desenvolve a tragédia - diz Ricoeur -, é necessário a "visão" do vidente cego para que Édipo possa dar início ao seu caminho de desvelamento, - o desvelar-se -, Tirésias representa para Édipo a possibilidade do vir-a-ser si mesmo, este - o vidente -, é o outro que o conduz ao outro consigo mesmo, que a princípio lhe era desconhecido.

No terceiro capítulo, o autor faz um resgate a Merleau - Ponty e a sua crítica do cogito; o autor se enraíza na busca de elementos para construir uma nova concepção de sujeito; ademais, neste capítulo o autor comenta certas considerações da fenomenologia de Husserl e a noção de carne expressa no pensamento pontyano. Edmund Husserl (com a proposição do método fenomenológico); Merleau - Ponty (com a crítica do cogito e a proposta de uma leitura nova do termo inconsciente); Sigmund Freud (com a teoria psicanalítica) encontram-se nesse cenário; o autor aborda a questão do corpóreo, defendendo a idéia de que a presença do corpo do outro, me dá revelações do eu, e nos propicia à saber que toda busca do ser no mundo se apresenta através da apresentação do corpo ao mundo, do corpo do outro em conhecimento do eu.

No capítulo quatro, fica contido que a hermenêutica do si, de Ricoeur, propõe uma noção de consciência descentralizada e mais ampla, também neste capítulo o autor discute as implicações éticas, remetendo o problema da ação vinculada ao problema do vir-a-ser si mesmo. Como relata Ricoeur é a tomada da consciência e isso só é possível através da relação entre o indivíduo, o outro e o mundo, devem

buscar compreender que o entendimento está naquilo que eu produzo, que o meio me propicia. Neste termo o autor desenvolve a noção de consciência ampliada e descentralizada de Ricoeur, coloca o sujeito como advindo de um meio em que ele nasce já determinado por uma forma de cultura, de pensar e de agir; conceituando que os valores éticos implicam na subjetividade a que o sujeito está exposto, modificando a relação sujeito em ação de conhecimento de si mesmo. Na perspectiva de Paul Ricoeur o sujeito vive sua alteridade a partir de sua historicidade, e isto nos remete uma relação com o outro e com o mundo - é um agir humano no sentido ilimitado do pensamento - é aí que encontramos a verdadeira discussão de si mesmo, este desejo é conduzido pelo indivíduo de tal maneira à decifrar os signos de seu meio, partindo para a busca das ações da consciência para uma vida boa onde haja justiça social (justiça elaborada pela ação humana) - uma vida ética.

Em sua conclusão, Nilton Júlio Faria nos fala da consciência mítica e reflexiva, fazendo uma analogia entre elas, enfatizando a dicotomização da ciência e do saber a partir da própria ação do homem no mundo, ainda o autor, propõe a idéia que o psicólogo poderá partir de uma inter-relação com outros profissionais de distintas áreas para uma nova interpretação do saber do homem e do vir-a-ser si mesmo.

Não podemos deixar de destacar que o autor valoriza as páginas de sua obra com poemas e citações de outros autores, que ele apresenta em notas explicativas, e faz um desfecho com ampla referência bibliográfica, sobre qual pesquisou para realizar seu trabalho.

Roberto Herrera
Instituto de Filosofia - PUC-Campinas

SOUVILLE, Odile.

L'homme imaginaire- De la philosophie esthétique de Bachelard Lettres Modernes, Paris - 1995 sous la direction de JEAN BURGOS

O livro está dividido em sete capítulos. Esta obra foi apresentada pela autora como tese de doutoramento na Sorbonne.

Souville fala da diferença entre imagem dinâmica - que provém de um dinamismo mental, e da imagem material - produzida no espírito e traduzida na linguagem poética ou imagem poética, pelo que Jean Burgos chama de duas realidades psíquicas que é possível: através das forças afetivas e através da inteligência do real.

Segundo Souville, para o dinamismo da imagem, Bachelard usa como referência os trabalhos de R. Desoille, a descida ao inferno de nós mesmos, como medida de superação, de desbloqueio psíquico, que para Bachelard é uma apoteose em direção a uma soma moral. "Bachelard faz uma leitura moral das obras de R. Desoille e audaciosamente atribui uma finalidade moral ao sonho dirigido" (p. 18). Souville diz que Bachelard propõe uma filosofia dinâmica, capaz de fazer o homem se reconciliar com o seu devir - o sentir o movimento ao invés de procurar ver o movimento. "A revolução copernicana consiste em constatarmos o dinamismo psíquico dentro do sujeito imaginário e não dentro do objeto imaginado" (p. 21).

A autora descreve a história da teoria dos quatro elementos desde os clássicos, faz um estudo da imagem dramática da queda, do devaneio dirigido, da luta humana contra os elementos, do complexo de Jonas e da atualidade da mitologia nas gravuras contemporâneas. Da metamorfose abordada por Bachelard em Lautréamont; da Fênix como símbolo de paligenesia; da descontinuidade do tempo, o instante fecundo, a imaginação e os ritmos, a loucura do cinema. Estuda também a criação verbal das imagens, os degraus de liberdade dentro da linguagem, a inovação da expressão poética etc.

Souville assinala que é necessário enfatizar a distinção entre a imaginação criadora e a fantasia - o

devaneio inconsciente. Bachelard trabalha a imaginação através da fenomenologia que valoriza a imagem poética, "é pela imagem poética que eu descobro o ser da vida" (entrevista concedida à rádio de Jean Lescure em 1957, in Souville p. 115).

Há uma distinção entre o devaneio ocioso e o devaneio propulsor do conhecimento. "Para o homem imaginário, o melhor é sempre possível, e sonha com o realizável" (p. 116). Assim assinala Souville, Martin Luther King sonhou com o apartheid nos Estados Unidos, "Eu sonho que um dia nas colinas da Georgia, os filhos dos escravos e os filhos dos proprietários de escravos possam se juntar sobre a mesa da fraternidade" (p. 116). Há sonhos que são ilusão e há sonhos que são projeções da imaginação, que são possíveis pelo apóio da razão. "A razão corrige a ilusão" (p. 116).

Segundo Souville, Bachelard insistiu na diferença entre a ciência e a poesia, entre a imagem e o conceito, entre o universo das imagens poéticas e o universo dos temas científicos. A imagem poética não se desenvolve sobre o mesmo plano da imagem científica. Ambas atividades: ciência e poesia, são opostas, mas se equilibram como dois contrários. "A imaginação poética, quando não entra em rivalidade com os procedimentos da razão, deixa aparecer uma compensação no trabalho abstrato" (p. 118).

Para definir o homem imaginário, Souville diz que Bachelard em oposição à ontologia dos "fortes", propõe não uma ontologia do leve, mas do livre. "Os filósofos da ontologia forte que garantem o ser dentro de sua totalidade e o guardam integralmente mesmo em descrevendo os modos mais fugazes, denunciam uma ontologia dispersada por se prender a uns detalhes, que pode ser uns acidentais e acreditam multiplicar suas provas multiplicando seus pontos de vista" (Bachelard PR. 144, in Souville. 119).

A imagem poética não é estável, é um movimento que coloca em vibração o psiquismo

humano. "Em poesia o sentido precede o saber" (p. 119). O sentido está presente antes do conhecimento do mundo real e da linguagem. E segundo Souville, isso pode ser visto na metafísica de Aristóteles, da qual S. Tomás usou para provar a existência de Deus. Mas Bachelard conduz seu pensamento para um materialismo racional. Bachelard não postula uma unidade entre Deus e o ser, nem um cogito dotado de idéias claras e distintas (Descartes). A ontologia de Bachelard é segundo Souville mais modesta: "Bachelard quer nos curar, quer apaziguar nosso mal de viver e suprimir nossa cisão dolorosa com os seres. Dentro dessa ontologia do homem imaginário, não é a evasão fora do cosmo, mas de maneira alguma do cosmo sem sujeito humano" (p. 120).

Segundo Souville, o pensamento bachelardiano vem crescendo desde sua morte em 1962. Há apreciadores e continuadores da obra de Bachelard, como François Dagognet - que construiu uma filosofia das imagens calcada no método bachelardiano; ou como René Thom que fez uma leitura das epistemologias de Bachelard. A herança filosófica de Bachelard é reconhecida tanto pelas epistemologias como pela crítica literária e pela teoria estética.

Segundo a autora, o pensamento bachelardiano se estende da França até a América. É mais reconhecido no Canadá e menos conhecido pelos Anglo-Saxões, mas com vasto material, como livros e numerosos artigos no Quebec. Completamos esse quadro informativo, acrescentando que no Brasil, o pensamento de Bachelard cresce cada vez mais,

principalmente em cidades como: São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador.

O pensamento bachelardiano se conjuga dentro da história das ciências e da estética num único fio condutor, trazendo segundo Souville, racionalidade e alegria. "A imaginação é a origem das cosmologias míticas e das visões sintéticas do mundo: Bachelard defende um mundo onde tudo será harmonizado em função do desejo humano" (p. 123).

Souville diz: "a sensibilidade e o entendimento, evita uma clivagem dentro da subjetividade e uma cisão entre a razão e a afetividade" (p. 123). A imaginação na atualidade é uma força para o homem moderno, que vive o advento da imagem de consumação propagada pela televisão. Fala-se hoje de um imaginário público, hierarquizado pela história das fotos de imprensa, de arte; publicações; filmes; imagens verbais vindas da tradição escrita ou oral, formando uma imagem cultural, o que exige do sujeito um esforço constante no uso de critérios próprios para salvaguardar seu livre arbítrio no uso da imaginação, sem se perder na imaginação pública e na logosfera.

Concluindo, Souville diz: "os cidadãos da logosfera prosperam esse imaginário público, sem negligenciar entretanto os recursos íntimos de sua própria imaginação, que vive e se manifesta ainda dentro da solicitude. Sobre a via dessa dupla busca, Bachelard guia nosso pensamento" (p. 124)

Luzia B. Oliveira Silva
Mestrado em Filosofia - PUC-SP

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre,

"**La métaphysique du bonheur chez Albert Camus**", Neuchâtel (Suíça): Baconnière, 1968.

A filosofia de Albert Camus é uma metafísica que descobre o ilimitado pela exigência e reflexão sobre a finitude e a condição limitada do Homem (p. X). Sua filosofia é a razão intuitivo-poética. Ela não parte da razão puramente lógica, mas adentra ao campo da beleza, do amor. Sua busca de felicidade é a busca da união suprema com o ser. Não se pode esquecer que o ser que reflete o Homem é a própria natureza (se houvesse uma religião em Camus poderíamos dizer que é uma religião imanentista). É por isso que Camus vai insistir no tema do enraizamento, da contemplação-admiração, das núpcias com o mundo. Também é por isso que podemos dizer que diante do absurdo o Homem só encontra respostas existenciais no mundo.

Esse mundo que envolve o Homem é dinâmico. O ser do Homem não se reduz à sua essência, nem à sua existência; ele o é **de vir e ser** (Albert CAMUS, *L'homme révolté*, IN: p. XII). Isto é o que o identifica ao Ser (Cosmos). O esforço da busca em meio à escuridão e o pleno encontro de si em meio ao infinito do Universo constitui a identidade do ser. Este encontro da identidade se dá por duas vias: a aproximação do Homem à natureza (cosmos), e a aproximação do Homem ao Homem que constitui o êxtase do instante estético. Este êxtase é o centro da felicidade humana, pois constitui a descoberta do hólus, o encontro do Homem consigo mesmo, com o mundo e com o outro. A metafísica em Camus, encontro do Ser, é intimamente esclarecida em suas obras. Tal encontro é impossível quando egoísta e como busca de poder, e está ao alcance de todos quando solidários. A solidariedade é a via da felicidade possível: podemos presenciar Calígula na busca incessante de poder num beco impossível, numa realidade impossível, representada pela Lua, *eu quero a lua pois os homens morrem e não são felizes*. Dr. Rieux na Peste, encontra a "salvação", encontra a felicidade com seu grupo de solidários. Essa busca incessante pode ser Tipasa, com seu céu de azul inclemente, com

o odor dos absintos, onde toda a natureza encontra respostas para si, onde o encontro do Homem com o mundo reilete a solidariedade, assim como pode ser Oran, uma cidade que fechou seus olhos para a felicidade, que se ergueu de costas para o mar.

A palavra felicidade será uma palavra que jamais abandonará sua vida. *Bonheur* é uma constante em sua obra, e, pode se ler como núpcias do Homem com a terra (um comando imperativo). *Bonheur* e absurdo são filhos da mesma terra, por isso incorrer-se-ia num erro dizer que *bonheur* nasce do absurdo; e, não é difícil fazer esta leitura, pois a partir do momento que se reconhece o absurdo do mundo, da vida, a via mais simples para se escapar dele é o encontro de uma saída, a qual muitos poderiam dizer que é o suicídio, ou a busca pela felicidade; mas não! Felicidade (*bonheur*) é o próprio ponto de partida e de chegada às núpcias com a terra. A terra é o local, é o habitat da plenificação humana, é o vínculo do Homem com sua raiz, ou melhor, com sua cultura, com seu mundo, com o outro. E, a felicidade é o meio natural e possível das núpcias, pois qualifica o Homem à solidariedade. Essa felicidade é a união do ser com sua existência, "*é a força inseparável do otimismo, o liame do amor; é o estado que faz com que o sujeito-amante se ligue ao obje-to-amado, o vivente à vida, o existente à existência*" (p. 8). O Homem pelo nascimento encontra sua liberdade, pois rompe com o cordão que o unia à terra, que o ligava à mãe. A partir desse momento, ele se auto cria como se ele próprio fosse a força geradora do universo, deixando de se reconhecer apenas como parte desse universo habitável, parte desse hólus.

Diante da felicidade, o Homem jamais pode recusar ou renunciar a vida. Seria admitir o erro como fonte do viver, seria constatar o absurdo e querer viver nele eternamente, não encontrando e nem buscando meios de viver lucidamente.

Essa felicidade evocada por Camus não é uma felicidade, única, imutável, absoluta: são felicidades

diferentes construídas sobre a solidariedade, são inseparáveis, indissociáveis (p. 7). Como diz Nguyen-Van-Huy (p. 8): a felicidade de Calígula, Scipion e Caesonia são diferentes, no entanto formam um mesmo conjunto em Calígula; a felicidade de Jan, Maria são diferentes, no entanto formam o mesmo conjunto em O Equívoco.

O *desejo de felicidade se confunde com o de unidade* (p. 8). Falar de bonheur em Camus é falar de relações humanas, de solidariedade, de acordo, de núpcias. Para Nguyen-Van-Huy *bonheur* quer dizer unidade (p. 9). De certo modo, bonheur representa a unidade, mas não se reduz a isso. Bonheur é unidade enquanto capaz de unir/reunir todos em si, enquanto capaz de convergir a um centro único vários pontos aparentemente desconexos. Mas além desta capacidade, bonheur é a razão pela qual todo o gênero humano busca se realizar em sua existência. Assim, Sísifo busca sua felicidade no castigo absurdo dos deuses, embora recuse a união com essa pena; Martha busca sua felicidade na usura, na invasão do outro, na usurpação, e no entanto nega o sentido de unidade; ela faz do absurdo sua felicidade, e, assim, não pode compreender o mundo. *Se compreender é unificar, este mundo é incompreensível* (p. 76).

As felicidades são desejos da Felicidade: a união com toda a existência, a união com a natureza, com a liberdade, a verdade e a beleza. São a felicidade física, humanista e metafísica. Nguyen-Van-Huy assinala que a Felicidade suprema é formada por essas três felicidades. A física representa a união do Homem com o mundo; a humanista, representa a união com o outro (os homens); e a metafísica representa a união do Homem com os valores - a beleza, a verdade, justiça, o amor, a liberdade (p. 10). Por ser uma forma de unir o físico, o humano e o metafísico é que a *bonheur camusienne* é uma felicidade difícil de se encontrar (p. 15).

Esta procura pela felicidade se concretiza dentro de um mundo tomado pela contradição, pela separação. É neste ponto que se coloca a problemática da felicidade, e ela não poderia ser posta se sua busca fosse somente uma e única. Eis o problema camusiano - o problema da união-separação: diante do mundo que o cerca, ele (o Homem) *se sente ao mesmo tempo como familiar e estrangeiro, solidário e solitário* (p. 22).

A obra camusiana versa sobre uma união e uma separação, assim como todo o sistema filosófico

está alicerçado sobre uma ruptura e uma busca de unidade. Seu ponto de partida é a ruptura e o ponto de chegada a união; seu sistema é esta dialética: *O Averso e o Direito, Entre o sim e o não, O Exílio e o Reino*, Tipasa e Oran. A união em Camus está fundada no *consentimento das núpcias do Homem com a terra* (p. 27). Enquanto a união é o ponto de chegada e o meio necessário para se chegar à felicidade, a separação se utiliza do absurdo como um divórcio, e da contradição como ponto de partida. O absurdo se liga ao estritamente temporal e jamais poderá encontrar a unidade, pois ele *multiplica o que não pode unificar (...) ele substitui a qualidade pela quantidade, o eterno pelo temporal, a unidade pela totalidade* (Albert CAMUS, *Le mythe de Sisylve*, IN: p. 71).

Para Nguyen-Van-Huy o corpo é de suma importância em Camus, pois o plano físico conduz ao metafísico, e é o próprio Camus quem afirma este plano físico como sua religião: diante deste *acordo amoroso da terra com o homem, eu me converteria se esta já não fosse minha religião* (Albert CAMUS, *Noces*, IN: p. 28). Pensamos que a transcendência só seja possível a partir da constatação do humano, do físico, do concreto. O encontro da felicidade torna-se concreto como realidade metafísica a partir do momento em que o Homem se encontra diante da natureza e com ela, diante do mundo e com ele. É o reconhecimento humano do cosmos, é o encontro, as núpcias com o mundo, com a terra, enfim, com sua existência.

Se para o autor, o absurdo é o estado de separação, de dualidade diante do seu desejo de unidade (p. 31), se a vida do homem universal, assim como a do homem camusiano é uma longa busca da unidade primordial perdida (p. 50), que por fim é manifestada por um desejo de unidade impossível de se realizar (p. 57), afirmamos que não só ante o desejo de unidade, mas ante o desejo de transcendência possível é que o Homem requer sua felicidade, sendo o absurdo não um estado fatalista de separação, mas um estado arbitrário. E como felicidade e absurdo são filhos da mesma terra, esta contradição entre o desejo e sua frustração (absurdo) não pode existir por princípio. Se ambos são filhos da mesma terra isso quer dizer que ambos devem conviver neste mundo; e, a saída ante o absurdo é o da contemplação e da admiração do mundo, é o das núpcias como forma de encontro da felicidade. Este é o caminho relevante em Camus: o caminho do reconhecimento lúcido do mundo, podemos

dizer, o caminho da contemplação. Pensamos que Camus propõe o caminho da contemplação do mundo, manifestado em Tipasa, como forma de atender à exigência metafísica. Tipasa é a cidade da qual ele parte para encontrar a felicidade e para onde ele retorna após anos de procura: é a experiência dialética do mundo, em vista do encontro com a transcendência.

Para Nguyen-Van-Huy não há como abordar o tema da felicidade sem antes tratar do tema da morte. O ponto de partida é a morte, a qual ele trata como o *non-moi métaphysique*. Podemos dizer que a morte é o estado de separação por excelência. É a experiência trágica em sua mais forte expressão, de forma que tentar superá-la seja um exercício em vão. Sendo a separação em sua forma mais trágica, a morte constituirá o absurdo por inteiro, o rompimento definitivo com a vida. Nguyen-Van-Huy dirá que o *"non-moi métaphysique"* é a força exterior, estrangeira e invisível que se impõe e governa a vida de modo inexorável, sem que jamais possa compreendê-la ou superá-la (p. 39). Para ele, o tema da morte acompanha Camus, de forma que não há nenhum conto, nenhuma peça de teatro que não tenha como pano de fundo a morte, por exemplo em Calígula, a vida é uma série de mortes incontáveis (p. 43). O autor não deixa de ressaltar inclusive a importância da morte nos ensaios literários, filosóficos e políticos (p. 44). Para essa morte, para esse estado definitivo de separação, Nguyen-Van-Huy não encontra outra saída em Camus senão a revolta: a revolta negativa e a revolta unitária. A primeira representada por Calígula, Sísifo e Marta, cuja teleologia encontra o Nada. E a segunda representada principalmente pela figura da mãe.

A figura materna é a principal chave utilizada por Nguyen-Van-Huy. Ele faz uma espécie de leitura psicanalítica dos textos de Camus. Se a revolta negativa é simbolizada pela separação, a revolta unitária é simbolizada pela união, pela busca de unidade. E, enquanto a revolta negativa adquire a significação do formalismo, da lei, da obediência cega sobre a figura-símbolo da pessoa do pai, a revolta unitária encarna o amor, a união, a natureza, a terra na figura da mãe. A vida, então, é uma constante luta entre o campo materno e o campo paterno. A mãe, em especial, se reveste de uma armadura simbólica. Ela é a força suprema, que equilibra e une o que está dividido, que supre a necessidade de amor defasado no elemento humano. A mãe é, em certo sentido, a própria natureza, e segundo Nguyen-Van-Huy, para Camus, *a natureza*

não é somente um mundo "fenomenal" de paisagens e espetáculos, ela é um mundo de valores sagrados, (...) ela é sobretudo a alma ou o deus de uma religião (p. 100), e continua, é por essa mãe-símbolo, mais que pela imagem da mãe física ou de uma "nature morte" que os heróis camusianos vivem e morrem (p. 101).

Assim, Nguyen-Van-Huy verifica na obra camusiana uma eterna luta entre os valores maternos e paternos, entre vencedores e vencidos. O *"paternal"* significa, então, *uma ruptura com o natural; e o "maternal" é antes de tudo uma identificação com a natureza (p. 117).*

Pensamos que a identificação do materno com a natureza que Nguyen-Van-Huy faz na obra camusiana se situa num campo psicanalítico. A natureza em Camus não só representa os valores maternos, como o valor do sensível e do físico. A natureza expressa a solidariedade humana, o encontro de sentido perante o não-sentido proposto, a possibilidade de transcendência. Trata de ir além do físico assimilado pelos sentidos na natureza, pois, encontramos pela admiração, pela contemplação a felicidade possível ao gênero humano. Ou seja, há um encontro metafísico através do universo físico.

Embora o campo maternal vença, segundo o autor, *a vitória não será e jamais poderá ser completa, porque isso significaria uma ruptura pura e simples com o campo paternal (p. 133).* E o que se deve visar como síntese é o equilíbrio perfeito, um encontro entre os valores masculinos e femininos (p. 137), **saber manter o amor na honra e na razão, guardar a honra e a razão no amor** eis o que se pode chamar de sabedoria (p. 138).

Todavia o que o autor deixa transparecer é que o equilíbrio tido como sabedoria é impossível ao Homem mortal, pois a luta entre o campo paternal e maternal é uma luta sempiterna, o que faz do pensamento de Camus uma dialética hegeliana, e Jean Claude Brisville completa, verificando a unidade do pensamento camusiano: *um único problema, uma única solução e um único problema-solução são ainda a mesma coisa: o conflito e o equilíbrio das duas forças da natureza (Jean Claude BRISVILLE IN: p. 154).*

A procura pela unidade se apresenta pelas três imagens maternas: a mãe de Meursault (O Estrangeiro), a mãe de Jan (O Equívoco) e a mãe de

Rieux (A Peste). Elas representam a mãe suprema, símbolo único - a terra, que para Nguyen-Van-Huy é a solução do problema união-separação.

A mãe de Meursault é a mãe que morre, que se une à terra; é a figura da união física. A mãe de Jan representa a busca do amor perdido, o fechamento em silêncio e o encontro de um amor ou justiça que equilibre este silêncio; é a figura da união humana. A mãe de Rieux ultrapassa as mães e faz a síntese maternal: ela é o símbolo da união com o transcendente. O materno é, assim, símbolo da união física, humana e metafísica na obra camusiana.

Se o materno é o simbólico na união humana com sua existência (física, humana e metafísica), a experiência estética se dá por sinais concretos do cotidiano empregados universalmente por Camus: sol/luz, noite, água/mar, os quais representam o êxtase da experiência humana, enquanto física, humana e fontal-metafísica. Essa transição entre a experiência humana e a experiência estética em Camus não encontra dificuldade, pois em sua obra o *ser humano não é diferente do ser natural* (p. 196).

A leitura de Nguyen-Van-Huy sobre a obra camusiana tenta aproximar Camus de Teilhard de Chardin. Enquanto Camus procura a unidade pelo

físico, humano e metafísico, Teilhard de Chardin persegue três formas do *Bonheur*: *Bonheur d'être*, *bonheur d'aimer* *bonheur d'adorer* (Teilhard de Chardin IN: p. 236), ou seja, a síntese da busca camusiana.

Essa síntese pode ser mais nitidamente percebida em *A Queda*, um romance que engloba todo o drama e toda a beleza da obra camusiana. Mais que uma síntese, é uma obra de recapitulação (p. 209). O problema da união-separação e da tentativa de resgate da unidade, a psicanálise do materno e a estética são discutidas em *A Queda*. J.-B. Clamence, personagem principal e único, é o ápice da experiência dialética: da lei formal-abstrata-arbitrária ao instinto criativo e livre. Em suma, ele é o congregador do pensamento camusiano porque aborda as realidades contempladas em sua obra. *Reúne em si o juiz e o penitente, a justiça e a inocência, o pai e a mãe, o Homem "racionalista-cartesiano" e o Homem instintivo executando o apelo "inconsciente" da mulher e da noite* (p. 228).

Fernando Rocha Sapaterra
(FAI/P.F.T.N.I. Assunção)

RICOEUR, Paul,

"Ensaaios"/Constança Marcondes Cesar (org.). São Paulo: Paulus, 1998. 113 p.

Sem sombra de dúvida, o pensamento de Paul Ricoeur é de muito vigor e importância. É justamente isso que leva a Dr^a Constança Marcondes Cesar reconhecer sua importância e reunir tradução do texto de André Dartigues, estudos seus e parte do trabalho de Danilo Almeida.

A obra inicia falando da questão da identidade narrativa em Paul Ricoeur. Segundo André Dartigues essa questão, em princípio, é um problema simples, "mas implica a narração da vida", a qual indica "o contexto das ações e situações em que podemos identificar a pessoa". Após trabalhar a questão da identidade pessoal e identidade narrativa, Dartigues afirma que as análises de *Si mesmo como um outro* renovam assim as de *Tempo e Narrativa*, o qual apresentam dois aspectos: a narrativa que permite ao sujeito identificar-se que não é a de um "eu" isolado; mas é de um "si" que interfere com uma identidade coletiva e se amplia.

Nas Páginas 27 a 37, a Dr^a Constança analisa o problema do tempo, afirmando que, na concepção de tempo em Ricoeur, desde os mitos antigos até o romance moderno e a ciência histórica, o tempo é caracterizado pelas experiências da tristeza do finito, da decepção e da perda; a arte é o elemento essencial na tentativa de resgate da marcação do tempo; as experiências de ser-no-tempo e da busca da verdade se identificam; há uma dimensão hermenêutica e poética em toda narrativa e há uma analogia entre o tempo plural e a irredutível pluralidade das concepções do tempo. Depois, a organizadora da obra, analisa a ética segundo Ricoeur, (páginas 39-66) e diz que a questão ética se torna "a investigação do significado fundamental do destino humano, pensando a partir dos símbolos e fazendo a crítica das ilusões". Após analisar

a relação entre ética e política, ética e hermenêutica, a crítica do cogito, examina a idéia de "responsabilidade e cosmos". (67-75)

Danilo Almeida aborda a problemática "subjetividade e interpretação: a questão do sujeito", onde sustenta que Paul Ricoeur "tem se consagrado ao problema da subjetividade por mais de 50 anos de reflexão". A Filosofia é reflexão sobre si mesmo. O si é a primeira verdade para o filósofo reflexivo. Entretanto, é insuficiente para caracterizar a reflexão; é preciso, então um trabalho de decifração. "A primeira verdade (penso, existo) deve ser mediatizada".

Almeida examina as mediações falando dos signos, dos símbolos e dos textos. Depois de comentar sobre "o sujeito como tarefa" e a "hermenêutica de si", fala-nos sobre a "hermenêutica da Prática".

A teoria da ação em Ricoeur é pensada a partir da teoria do texto.

Pela clareza e profundidade com que os estudiosos André Dartigues, Danilo di Manno Almeida e Constança Marcondes Cesar trabalham, a obra torna-se um rico material para quem busca entender um pouco sobre Paul Ricoeur. Como diz a organizadora no prefácio, é "uma breve abordagem", mas de muita importância de vários aspectos desse grande pensador francês. Um material que deve ser explorado, pois é muito didático.

Geraldo José da Silva
Gilberto Dias Nunes
Márcio Ferreira
Reinaldo Reis Santos Lima
Curso de Filosofia - PUC-Campinas