

**VAZ, Henrique Cláudio de Lima**, *Antropologia Filosófica I*, Col. Filosofia 15, São Paulo, Loyola, 1991, 300 p.

Mais uma vez Henrique Cláudio de Lima Vaz oferece aos meios filosóficos brasileiros uma obra que pela atualidade e relevância do tema, pela clareza e lucidez da exposição, dá um testemunho loquaz de ser o eminente professor um dos mais fecundos pensadores do nosso tempo, edificando uma das obras filosóficas mais notáveis no Brasil e enriquecendo a bibliografia existente sobre o tema.

A *Antropologia Filosófica I* constitui o primeiro volume de uma obra programada em dois tomos. H. Vaz articula seu pensamento através de uma estrutura que compreende uma introdução geral e duas partes distintas: histórica (Primeira parte) e sistemática (Segunda parte), ambas incluindo observações preliminares que devem ser lidas com muita atenção, porque são de fundamental importância para a compreensão da articulação e abrangência da sua investigação.

Na introdução geral, H. Vaz apresenta: a) a situação epistemológica da *Antropologia Filosófica* na sua interseção com as diversas ciências humanas; b) a sua situação de crise histórica: a partir do século XVII, com a multiplicação das ciências do homem, questiona-se a possibilidade de uma visão unitária, tema privilegiado das concepções clássica e bíblico-cristã; e a crise na sua

configuração metodológica presente às diversas tentativas de conceituar as ciências específicas do homem; c) e a tarefa imposta a ela dentro da conjuntura filosófica atual, porque é preciso entender que a complexidade e a pluralidade dos discursos sobre o homem devem de alguma maneira estar presentes no seu campo de visão, cabendo a ela integrá-los dialeticamente.

Na primeira parte (Histórica), dividida em quatro capítulos (I — Concepção clássica do homem, II — Concepção bíblico-cristã e medieval do homem; III — Concepção moderna do homem; IV — Concepções contemporâneas do homem), H. Vaz oferece ao leitor a possibilidade de acompanhar a história das concepções do homem na cultura ocidental, desde a Grécia, onde a Filosofia nasceu e produziu as suas primeiras obras, até o nosso tempo, ao qual compete estruturar e gerir toda esta herança. Trata-se de uma análise minuciosa de vários modelos de concepção filosófica do homem, mas como o próprio H. Vaz chama a atenção (p. 26), não é uma mera enumeração de escolas, uma visão panorâmica, mas a estruturação destas formulações num profundo processo coerente de interiorização rememorativa no sentido da *Erinnerung* de Hegel. Com efeito, para Hegel, há uma racionalidade fundamental articulando o sentido do curso histórico. A dialética é princípio que move interiormente o conceito e produz a negação da sua universalidade abstrata, isto é, produz a partir

dela um conteúdo positivo, é desenvolvimento e progresso; é a autodeterminação do conceito (*Filosofia do Direito* — Introdução — parágr. 31). Além disso, na perspectiva da leitura hegeliana (*Ciência da Lógica, Seg. parte, prim. sec., 1º cap. A*), a esfera do lógico é a mais alta esfera da liberdade na razão, e a teoria da liberdade tem de ser pensada dentro de sua filosofia do Espírito (*Enciclopédia, 3º cap.*). Portanto, no interior da dialética da liberdade, todas as concepções filosóficas do homem, desde o seu ato inaugural até hoje, não podem ser vistas apenas em seus aspectos exteriores de limite e oposição, mas como articulação do pensamento do conceito da liberdade na razão. Cabe à razão ocidental contemporânea acompanhar e compreender, na continuidade da particularidade destas concepções, a realização efetiva da idéia da liberdade.

Depois do trabalho cuidadoso de reconstrução histórica, H. Vaz desenvolve a segunda parte (Sistemática — Prim. sec. — *Estruturas fundamentais do ser humano*), também dividida em quatro capítulos (I — Categoria do corpo próprio; II — Categoria do psiquismo; III — Categoria do Espírito; IV — A vida segundo o Espírito). Nas observações introdutórias desta parte, H. Vaz, depois de definir o objeto e o método da Antropologia Filosófica, chama a atenção do leitor para o caso singular desta ciência, que a distingue das outras ciências do homem, porque para ela a relação entre o homem, objeto que é conhecido, e o homem, sujeito que conhece, é uma relação essencial, isto é, sujeito e objeto são idênticos. Por isso mesmo, a Antropologia Filosófica, para definir o seu procedimento metódico e percorrer sua organização sistemática, deve considerar três níveis de compreensão: a pré-compreensão (a imagem que o homem faz de si mesmo), a compreensão explicativa (a imagem do homem feito pelas ciências do homem) e a compreensão filosófica, nível em que

o homem é tematizado na integralidade das suas manifestações segundo a sua inteligibilidade radical (conceptual, ontológica). São as imagens através das quais os homens exprimem a sua autocompreensão ao longo da história e que, sob ângulos diferentes, também estão na base das várias ciências do homem como os pontos referenciais para a classificação das categorias fundamentais relativas aos homens. Caracterizando, portanto, a experiência filosófica como experiência total do homem, H. Vaz passa a expor as categorias fundamentais através das quais o homem se experimenta a si mesmo: I — a categoria do corpo próprio (estrutura somática), por meio da qual o homem se experimenta distinto do mundo circundante, mas, ao mesmo tempo, nele se insere e que no plano da conceptualização filosófica estabelece como preocupação a verificação de como ele se insere na unidade do sujeito homem; II — a categoria do psiquismo (estrutura psíquica), por meio da qual o homem se experimenta como poder sobre o mundo e tenta modelá-lo segundo suas leis e que no plano da conceptualização filosófica aborda de forma mais profunda do que a anterior esta questão da unidade do homem: o homem é ou não o seu psiquismo e qual a relação do somático e do psiquismo na unidade do homem? III — a categoria do Espírito (estrutura noético-pneumática), por meio da qual se dá a abertura transcendental do homem à universalidade do ser e que no plano da conceptualização filosófica procura responder de forma decisiva à questão sobre o ser do homem e sua unidade: se o Espírito é a abertura transcendental para o absoluto das idéias, dos valores e normas, como se integra na finitude do homem como ser situado no mundo?

O quarto e derradeiro capítulo da 2ª parte da *Antropologia Filosófica I* constitui, com toda certeza, um capítulo lu-

minoso, páginas extraordinariamente ricas em que mais uma vez H. Vaz dá a sua contribuição indispensável para o aprofundamento da discussão sobre esta questão de grande importância para a Civilização Ocidental moderna: "A conquista de um paradigma ontológico capaz de assegurar a unidade do homem, que se reconhece perdida com o desfazer-se do paradigma do espírito e da orientação transcendente, presentes na tradição da inteligência espiritual" (p. 271), preocupação já demonstrada em outras obras, artigos e editoriais publicados pelo autor na *Revista Síntese*. Se o homem tem de enfrentar os desafios postos pela crise presente na Civilização Ocidental, tão rica em desenvolvimento técnico-científico, mas absolutamente incapaz de estabelecer um novo princípio de unidade, já que nenhum dos vários modelos apresentado pelas concepções moderna e contemporânea constitui uma resposta satisfatória, então ele tem de assumir com responsabilidade esse encargo na sua formulação mais radical e este é mais um dos méritos desta obra.

Certamente, este texto tem também uma outra grande qualidade: o seu alto valor documental, oferecido pelo corpo das Notas que segue a cada capítulo, pela riqueza das referências bibliográficas, não só no que diz respeito às fontes, mas também quanto à literatura primária e secundária, dando ao leitor, pelas reflexões sugestivas e profundas e os muitos esclarecimentos, um roteiro bibliográfico precioso seja no que se refere ao estudo aqui proposto, seja para o guiar em outros temas presentes no horizonte da reflexão filosófica, tornando esta obra magistral referência indispensável e instrumento precioso para os estudantes e profissionais da área e para quem quer que se interesse pela filosofia e cultura ocidental.

Marilene R. de Mello Brunelli

**BASTOS DE ÁVILA, Fernando**, *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, São Paulo, Loyola, 1991, 455 p.

Essa obra não é somente um precioso instrumento de trabalho e uma fonte abundante de informações, de conceitos exatos, de definições rigorosas e de explicações concisas e claras, para quem quer que se interesse por esse riquíssimo acervo doutrinal que é o ensinamento social da Igreja, de Leão XIII a nossos dias. Sendo tudo isso em grau excelente, é, sobretudo, o fruto plenamente amadurecido de toda uma vida dedicada ao estudo, ao ensino e à prática dessa doutrina que aqui é exposta trazendo a marca irrefutável do testemunho de uma reflexão sempre vigilante e de uma ação sem desfalecimentos.

O Pe. Fernando Ávila é um profundo conhecedor tanto da pré-história como da história da doutrina social da Igreja. Autor de *O pensamento social cristão antes de Marx* (Rio de Janeiro, Agir, 1968), e co-autor, juntamente com outro eminente especialista da doutrina social da Igreja, o francês Pierre Bigo, da obra magistral *Fé cristã e compromisso social* (São Paulo, Paulinas, 1982; ver recensão em *Síntese*, 26 [1982]: 113-119). Escrito na perspectiva da América Latina esse texto, rico em dados, rigoroso e equilibrado nas suas análises, condensando nas suas conclusões a sabedoria de dois grandes mestres, mereceria tornar-se um clássico, mas, infelizmente, não teve, sobretudo nos meios eclesiais, a acolhida que se poderia e deveria esperar.

Por outro lado, o A. já se beneficia de uma experiência comprovada na arte da redação de enciclopédias do gênero da que aqui apresentamos, tendo a sua *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*, sucessivamente reeditada pelo MEC e distribuída por todo o Brasil, obtido o mais amplo e merecido sucesso.

Seria difícil, na riqueza de verbetes que constituem esta *Enciclopédia*, destacar um ou outro. Chamamos a atenção para alguns verbetes-chave como, p. ex. "Capitalismo", "Comunismo", "Socialismo", "Socialismo cristão" e "Socialização", "Classes sociais" e outros. Neles, como aliás em todos os mais, a concisão vem aliada a uma rigorosa exatidão de termos e clareza da exposição, de modo a tornar o livro uma fonte indispensável de consulta e uma garantia de segurança da informação. Note-se ainda que os documentos pontifícios fundamentais, da *Rerum Novarum* à *Centesimus Annus*, são metódicamente utilizados, de sorte a tornar a *Enciclopédia* uma síntese não só do estado atual da doutrina social da Igreja, mas, igualmente, do seu desenvolvimento histórico ao longo de todo um século.

Nossos votos são no sentido de que este livro venha a tornar-se permanente fonte de informação e inspiração para todos os que se interessam pelo ensinamento social cristão, sobretudo para aqueles diretamente empenhados no trabalho social, que nele terão um guia seguro.

Finalmente, o leitor brasileiro terá aqui o raro prazer, cada vez mais raro em nossos dias, de ter nas mãos um livro escrito numa linguagem de sóbria elegância e correção, digna do grande humanista que é o Pe. Fernando Ávila. O artigo sobre "Alceu Amoroso Lima" é antológico e não pode deixar de tocar-nos como o testemunho de um grande amigo ao mestre incontestável da inteligência católica brasileira no século XX.

H. C. Lima Vaz

**DOMINGUES, Ivan**, *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*, Col. Filosofia 18, São Paulo, Loyola, 1991, 381 p.

A obra de Foucault veio trazer ao debate sobre as ciências humanas uma lufada de ar fresco, num terreno em que as disputas entre o positivismo e a dialética haviam quase asfixiado os pesquisadores que tentavam compreender o funcionamento de um saber que, apesar da juventude, nutria uma controvérsia acirrada sobre suas origens.

O livro de Ivan Domingues é filho dessa abertura provocada pela publicação de *As Palavras e as Coisas* e a ela se mantém fiel ao longo de suas quase 400 páginas. Essa fidelidade, no entanto, não quer dizer que todo o esforço do autor seja o de ilustrar as teses de Foucault. Ao contrário, partindo da noção de "episteme moderna" — que provocou uma revolução na epistemologia das ciências humanas — Domingues mostra que a fecundidade da descoberta foucaultiana está em que a ela sejamos infiéis, dizendo no plural o que o mestre francês disse no singular.

*O grau zero do conhecimento* é um longo mergulho na história das ciências humanas, que do século XVII ao século XIX buscaram o fundamento que as transformaria em saberes seguros sobre as coisas do homem. É a estudar os meandros dessa procura que se dedica Domingues. Para fazê-lo, teve de ser infiel ao seu inspirador e mostrar que a modernidade recorreu a várias estratégias de fundamentação e não apenas a uma. O discípulo transforma-se em crítico, para executar seu próprio programa.

O livro é dividido em três partes, que correspondem às três estratégias discursivas da modernidade: a essencialista, a fenomenista e a histórica. Cada estratégia foi própria de uma época, de um século, e implicou uma aventura diferente. Ora se pôs o acento no modo de ser dos objetos, e buscou-se uma verdade que deveria ser desvelada, ora o acento recaiu em seu

modo de operar, e o importante foi a descrição da experiência. No século XIX, o importante foi o modo de construção dos objetos, o conhecimento transformou-se em “práxis”, e a verdade em devir.

A primeira parte do livro é dedicada ao estudo do século XVII e à estratégia que Domingues denominou “essencialista”. O modelo a seguir, para os homens que viram nascer a ciência moderna, era a matemática. Capaz de tratar seus objetos como entes puros e descrevê-los numa linguagem despida de paixões, ela parecia ser a ciência por excelência. Mas, para que servisse de paradigma, era preciso acreditar que houvesse algo além da realidade imediata das coisas, que tampouco tem a ver com a limpidez dos entes matemáticos. A estratégia essencialista se apoiava, assim, na crença de que aos fenômenos corresponde uma essência escondida, verdadeira fonte de sua existência. Conhecer era, portanto, conhecer a essência e descrevê-la de acordo com as exigências do discurso matemático: logicidade e suficiência do corpo de proposições. O conhecimento assim produzido aproximaria os homens do ponto de vista do absoluto, se não persistisse, com Descartes, a dúvida a respeito do bem-fundado de suas razões. Por isso, tanto o sábio francês como Espinosa foram buscar em Deus a força que, investida no espírito humano, transforma o homem num ser capaz de conhecer o mais profundo das coisas.

A introdução da primeira parte é uma longa discussão sobre os caminhos abertos pela combinação de uma ontologia dos princípios com o matematismo de inspiração platônica. Mas o interesse das análises de Domingues está em que ele não se contenta com o estudo, por mais detalhado que seja, dos princípios que nortearam a busca de um fundamento para as ciências do

homem no século XVII. Se podemos falar em estratégia discursiva é porque alguns pensadores tentaram efetivamente escrever sobre os domínios do humano levando em consideração o ponto de partida que acreditavam ter descoberto. Nosso autor dedica, assim, um capítulo inteiro à *Ética* de Espinosa, e outro à *Gramática de Port-Royal*, no afã de mostrar ao leitor como uma descoberta filosófica procurou se dobrar em ciência.

O capítulo sobre Espinosa é de grande plasticidade e beleza, e constitui um dos pontos altos do livro. O estudo da *Gramática de Port-Royal*, embora elaborado com precisão e rigor, leva-nos a pensar por que não se teria escolhido um autor como Hobbes, a quem ele se refere de maneira tão freqüente, no lugar de pensadores que seguramente possuem para nós hoje uma importância bem menor. Talvez o filósofo inglês ofereça um exemplo menos evidente da estratégia essencialista, mas, por isso mesmo, seria um caso mais instigante a ser trabalhado.

A estratégia fenomenista, que dominou o século XVIII, deixou de lado a procura das essências, e limitou-se a buscar nas aparências do objeto, em suas manifestações, a explicação para o mundo vivido. Não é de se estranhar que esse período tenha escolhido a física como modelo, mesmo diante da necessidade que essa eleição trazia de conciliação de duas exigências algo contraditórias: a exigência do empirismo e a exigência do matematismo.

Nesse período de valorização da experiência, a fundação não abandona o sujeito, não deixa de se ancorar no mais profundo da alma, mas o que se quer não é mais um ponto absoluto a partir do qual o conhecimento das raízes do ser é possível, mas simplesmente a delimitação das possibilidades, inscritas no sujeito, de um saber legítimo do mundo experienciável.

Nessa segunda parte, Domingues escolheu Montesquieu e Smith para mostrar a estratégia fenomenista em ação. Sua escolha não podia ser mais feliz. Ambos marcaram de maneira definitiva a política e a economia, e não deixa de ser original olhá-los como participantes de um século que ainda lutava para dar às ciências um princípio de fundação suficiente. O capítulo de Montesquieu, sobretudo, tem o mérito de abordar um autor tão celebrado de um ponto de vista diferente das interpretações mais tradicionais. Partindo da leitura feita por Althusser, Domingues vem a mostrar não só o equívoco do marxista francês, mas principalmente um ângulo pouco visitado da obra do grande pensador político, o que torna sua investigação instigante para os que se acostumaram com a imagem bem comportada do filósofo talhada pela tradição.

A terceira parte é provavelmente a que mais trabalho custou ao autor e a que confronta o leitor com as maiores dificuldades. Logo na introdução, Domingues traça o perfil de um século que se viu diante não somente da descoberta do paradigma histórico, mas também da aceleração da própria história. Para nos ajudar a compreender o aparecimento de uma estratégia discursiva que busca atingir uma verdade em construção, de um ser imerso no tempo, ele constrói um elaborado painel do que chamou de "antropologia do homem histórico", calcado na análise da importância do tempo na cultura ocidental — "o tempo é mais metafísico do que o espaço, e desde a aurora da humanidade o homem descobriu que seu destino estava ligado ao de *cronos*" — diz Domingues. Mas o que há de peculiar na estratégia histórica de fundação do saber, para a qual a verdade depende cada vez mais do sujeito que vê ruir sob seus pés todas as certezas que acumulara nos séculos anteriores, é que ela leva o programa

de fundamentação do conhecimento à ruína. Desse ponto de vista, as obras de Marx e Bopp, analisadas na terceira parte, seriam cantos fúnebres de uma ciência que, no entanto, estaria em sua aurora. Esse o paradoxo ao qual nos conduz Domingues, quando comenta em sua conclusão final: "O resultado é o abandono puro e simples do princípio de fundamentação suficiente do conhecimento, com sua exigência de regressão a uma instância fundadora última, a um ponto arquimediano, a um grau zero do conhecimento".

O leitor que acompanhar paciente-mente a estrutura do livro, com suas introduções e conclusões parciais, pode ficar com a impressão de que todo esse edifício foi montado para melhor mostrar o vazio sobre o qual se ergueram as diversas estratégias de fundação. O paciente esforço conceitual do autor estaria, nessa ótica, a serviço de um feroz ceticismo, ou, quem sabe, do suave desespero dos pós-modernos. Não nos parece ser essa, no entanto, sua intenção. Se é evidente que a busca de um grau zero do conhecimento termina, no século XIX, em retumbante fracasso, também é verdade que nesse longo caminho produziram-se obras que, concebidas na ilusão de possuir um fundamento absoluto, trouxeram à luz conhecimentos efetivos da natureza humana, que estão até hoje na raiz de muitas de nossas pesquisas.

Mas o paradoxo ao qual nos confronta o livro de Domingues está em que o fracasso das estratégias de fundação não conduziu nem ao abandono do desejo de fundar o conhecimento, ainda que em novas bases, nem à paralisia da produção das ciências que têm o homem por objeto. A pujança de muitas das ciências humanas em nosso século mostra justamente que a pergunta pelo fundamento, decisiva em outras épocas, não é mais adequada para a compreensão do esforço de conhecimento de nosso tempo. O livro de

Domingues nos fornece muitos elementos para o estudo dessa questão, mas deixa aberta a pergunta sobre o melhor caminho a ser seguido por aqueles que querem entender a constituição de nossos saberes atuais sobre o homem. No lugar de se comprometer com uma obra futura que viria a elucidar as questões que suscita, o autor prefere terminar poeticamente citando um cínico antigo: "O ser humano não tem um ponto de partida nem ponto de chegada, seu vóo toda-via é soberbo".

O grau zero do conhecimento é uma contribuição importante para o estudo tanto da epistemologia das ciências humanas como da teoria do conhecimento. Sem ceder à tentação objetivista dos manuais históricos de teoria do conhecimento, nem ao brilho fácil dos ensaios dedicados às ciências humanas, ele vem ocupar um lugar de destaque nas bibliotecas dos que se interessam pela aventura das ciências dedicadas ao homem. É pena que a obra não venha acompanhada nem de um índice onomástico nem de uma bibliografia, que ajudariam o leitor a se localizar não só no interior da obra, mas também a seguir os caminhos que aponta.

Newton Bignotto

**MARTY, François**, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Ed. du Cerf, Collection de La Nuit Surveillée, Paris, 1990, 272 p.

*La bénédiction de Babel* é um belíssimo livro, fruto de uma experiência docente que se renovou constantemente durante os trinta últimos anos sobre a questão, no contexto de uma pesquisa sobre a linguagem. Não é de admirar que o A., grande leitor e espe-

cialista em Kant (conhecido internacionalmente pela obra *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980) se tenha deixado inspirar por um dos vestígios bíblicos mais marcantes da *Crítica*, para fazer uma nova apresentação do seu questionamento do pensamento contemporâneo a partir da questão da linguagem. Lembremo-nos que Kant iniciava a *Metodologia da Crítica da razão pura* por uma retomada do relato de Babel, exigindo a renúncia a se instalar na torre pretensiosa da metafísica dogmática, que só podia levar à confusão, e exigindo que se pusesse a caminho, a partir da modesta casa construída no campo da experiência, para continuar pacientemente o progresso do saber. A trama de Babel está presente de maneira muito feliz ao longo de toda a obra de Marty. Ele questiona constantemente o enigma dessa bênção da dispersão que oferece a oportunidade de superar o desafio, ainda muito atual, da pluralidade das línguas na comunicação.

A trama do texto bíblico de Babel entrelaça três temas. O primeiro e mais discreto é, justamente, o da dispersão. Os homens tentam evitá-lo, Javé, finalmente, o realiza. O segundo é a construção da cidade e da torre, enquanto o terceiro concerne à língua única primeiro, depois tomada na confusão proveniente da não-compreensão, de um grupo ao outro, daquilo que é o vetor da compreensão. Sobre essa trama o A. distingue uma composição quadripartida. Quanto aos agentes do episódio, duas partes situam-se no centro, uma onde os homens são sujeitos da ação, a outra onde Javé ocupa esse lugar. Enquadrando o corpo do relato, dois versículos são do narrador: uma introdução, assinalando a unicidade da língua, uma conclusão, anunciando a passagem às múltiplas línguas que acompanham o movimento de dispersão.

Este estreito entrelaçamento dos temas constitutivos do relato — dispersão, construção da cidade e da torre, língua — permitem ao A. propor um horizonte de pensamento no qual se desenhavam três direções que organizam todo o seu livro. Antes de tudo, o laço entre língua e cidade manifesta que a língua, no momento em que comunica um propósito, funda um agrupamento, o da convenção de se entender nessa língua. O agrupamento urbano começa no momento em que se formula o projeto. Não é arbitrário, esta é a segunda pista, perceber a intenção de troca lingüística quando se trata de construir uma cidade e preparar o material para ela. Seria demasiado fácil pôr de um lado a palavra e de outro o agir, aqui o agir técnico. “Falar é dar corpo, quer se trate dessa forma do corpo social que é uma cidade, ou do corpo daqueles que são chamados a nascer nela, na sucessão das gerações que enquadram o relato de Babel” (p. 12). Enfim, última linha de pensamento, Deus desce para ver a cidade e a torre e age sobre a linguagem. Segundo essa seqüência, pode parecer paradoxal falar da “bênção” de Babel. O relato soa em primeiro lugar como uma desilusão, a perda da solução mais simples para se entender, que é marcada, ademais, pela interrupção na construção da cidade. E contudo, não se trata de maldição, no relato de Babel, como foi pouco antes para Canaã, violando em Cã um interdito sexual. É de fato um encadeamento bíblico no qual se insere Babel, do qual é preciso seguir o desenvolvimento até o evento de Pentecostes em Jerusalém, que justifica o termo “bênção”.

Tal é o espaço em que se desenvolvem em três partes as reflexões do A., deixando trabalhar silenciosamente o mito de Babel com suas ramificações nos dois Testamentos. Uma primeira parte mostra uma *estrutura de bipolaridade* na linguagem, em referência a dois nomes que marcam formas de

atenção à linguagem no pensamento contemporâneo, F. de Saussure e L. Wittgenstein. Uma segunda parte busca compreender, a partir dessa estrutura da linguagem, que falar é *dar corpo*, o corpo individual não sendo tal senão porque ele é social. Uma terceira parte tenta explicar a *intenção de verdade*, horizonte de esperança da comunicação humana, cuja matriz é a linguagem.

No final da Introdução, o A. esclarece que as reflexões que são objeto do seu percurso “não pretendem ser simples exposição, mas tomada de posição num debate. Eis por que a *bibliografia* não busca qualquer sistematicidade; ela encontra-se nas notas, sem tentar mascarar a contingência das opções de todo debate vivo, ao mesmo tempo ligado a um contexto e aberto ao imprevisito. A lista de autores citados permite reencontrar os seus elementos, no seu lugar próprio” (p. 15).

A primeira parte da obra é, pois, essencialmente consagrada à “bipolaridade da linguagem”. O A. utiliza a noção de “bipolaridade” para indicar a estrutura da linguagem. A noção de pólo, explica ele, indica de início uma *relação*: a estrela polar é aquela pela qual situa-se o conjunto da abóbada celeste com relação ao Norte. Mas o pólo é mais que um ponto de referência. Ele implica uma relação a outro ponto de referência. É o que ocorre com o pólo Norte, com relação ao pólo Sul, ou ainda com o pólo positivo com relação ao pólo negativo. Mas a bipolaridade permite também mostrar um dinamismo na relação entre dois pólos, acarretando a flexibilidade de um pensamento que integra uma *escala de graus* (p. 19s.). Esta primeira parte divide-se em três capítulos, dos quais os primeiros são consagrados a Saussure e a Wittgenstein. O A. não pretende fazer uma análise sistemática do *Curso de lingüística geral*. Ele se contenta em dar uma idéia do tipo de leitura que fez dessa obra, destacando seus centros de interesse. Isso lhe permite esclarecer, no

contexto saussuriano, a bipolaridade da linguagem, mostrando como a diversidade é a própria essência da linguagem. “É o pós-Babel que indica a justa condição da linguagem” (p. 23).

No segundo capítulo, o A. não tenta uma apresentação e uma interpretação de uma doutrina de Wittgenstein. Ele se propõe perceber como é levado a abordar a questão da linguagem. Ele o faz apoiando-se sobre dois grandes pivôs de sua obra, o que põe o problema da sua unidade, pois é por relação a eles que se fala de um “primeiro” e de um “segundo” Wittgenstein. O *Tractatus*, de 1921, deveria ser negado para que se escrevessem as *Investigações*. A partir de uma escolha reduzida de textos dessas duas obras, o A. mostra que não é assim.

O percurso feito nos dois primeiros capítulos permite consolidar e afinar a hipótese da bipolaridade da linguagem. Ele enriquece assim o que foi designado, em relação a um “pólo de determinação”, como “pólo simbólico” da linguagem. Quer se chegue a isso com Saussure, pelo desenvolvimento paradigmático, ou com Wittgenstein, pela “forma de vida”, selo da efetividade para um “jogo de linguagem”, pode-se pressentir nesse pólo simbólico um espaço de comunicação no qual as trocas lingüísticas podem ocorrer. Esse espaço está no centro da reflexão do terceiro capítulo. A linearidade faz parte das características da linguagem explicitada por Saussure. Assim, é ao tempo que a língua está ligada, reencontrando o enigma da vida humana na sua brevidade e fragilidade. E, contudo, não se compreende a realidade da linguagem, segundo o A., enquanto não se compreende a sua espacialidade.

O campo no qual ocorre a comunicação é primeiro a extensão espacial cartesiana, com a inércia das suas partes não-comprimíveis, a serem atravessadas uma depois da outra. Mas a inércia das marcas históricas não é redutível

à das simples extensão. Elas pertencem ao regime da palavra da qual elas decorrem e à qual elas apelam. Duas pessoas podem conversar diante de uma placa de nome de rua, fazendo do espaço que as separa e as une, um espaço de palavra, qualidade de tal modo contagiosa, que é todo o espaço que se torna um espaço sensato. “É preciso ainda, diz o A., que haja um sentido, enunciado com o grau de precisão ao qual as circunstâncias sugerem conter as palavras que se trocam. Ocupando um espaço, o sentido toma ‘corpo’, do modo como Descartes pensa os corpos. Ele é um corpo falante, corpo entre os corpos que constituem esse mundo, e membro de um corpo social. Este não toma consistência, modelando e delimitando seu espaço próprio, senão porque outros grupos humanos lhe são acrescentados. Essa juntura é a da *fronteira*, estranha linha espacial, histórica, mas que não existe senão por uma decisão de dois grupos, e que não lhes é comum senão para os distinguir” (p. 94). Isso nos encaminha à segunda parte desse ensaio, que se intitula: “A comunicação: dar corpo, fazer corpo”.

Digamos, de início, uma palavra sobre a dinâmica dessa parte central da obra. O lugar do sensível, com sua resistência e sua inércia, é um traço de base da inteligência saussuriana da linguagem, interditando todo imperialismo da lógica. Com efeito, falar do sensível não é tirar o espaço no qual a comunicação institui o jogo sutil da bipolaridade. Entretanto, é dar um importante passo adiante, tomando a sensibilidade nos órgãos dos sentidos que a constituem. O espaço da comunicação não é senão as redes que tecem junto os corpos do universo, dos quais alguns são falantes. A título de corpo falante, o homem é “corpo significante”. Mas, dizendo isso, percebemos que é preciso dar um segundo passo, pois falando de corpos significantes, é também de “corpo social” que se fala. É na

"cultura" que uma reflexão sobre a comunicação leva a encontrar o corpo social. Mas, antes de dar esses dois passos, posto que eles implicam uma heterogeneidade e, portanto, uma alteridade, o A. se detém um pouco, para prestar atenção aos mal-entendidos da alteridade, em que o desejo humano pode se desviar.

Isso nos leva às margens da psicanálise. Mas o A. não empreende uma "leitura psicanalítica" do mito de Babel. Tais ensaios existem. Sua intenção é outra. Ficando no fio condutor da primeira parte, ele deseja "refletir sobre a relação que institui a troca de palavras no campo que o enigma de Babel abre, a das línguas cuja diversidade parece ser um obstáculo à comunicação para a qual elas são feitas. O mito mantém vivo o enigma, quando se presta atenção à sua literalidade, nem esquecida, nem forçada". O que se retém aqui, nessa literalidade, para relacioná-la com a psicanálise, é a interpretação mesma de "Babel", a "confusão" e, precisamente, a que se refere à *linguagem* (p. 103).

No quarto capítulo do seu livro, o tempo da confusão, o A. não dá um panorama do modo como a psicanálise encontra a linguagem. Ele escolhe uma obra e um momento na obra, sendo que a justificação disso encontra-se no desenvolvimento que resulta do seu pensamento. Segundo ele, J. Lacan soube indicar o lugar da linguagem em Freud, decisiva, pois é a estruturação do inconsciente que aí se encontra. O segundo passo do percurso desse capítulo, que nos parece um dos melhores da obra, consiste em seguir a análise de D. Vasse, sobre a ruptura da relação especular, na qual a imagem do corpo se faz inconsciente. O último passo, igualmente inspirado em D. Vasse, expõe como a "alteração" que é o sofrimento diz algo da "alteridade", em que se anuncia o fim do tempo da confusão.

O que o encontro com a psicanálise nos dá a conhecer é um trabalho da imagem do corpo. Importa que a imagem do corpo torne-se inconsciente, isto é, que ela seja lançada, sob o efeito da voz que a nomeia, na "cadeia dos significantes", designada por J. Lacan como o inconsciente. Então os significantes do dizer e do agir podem deixar de se bloquear na fascinação da imagem especular. O campo é liberado para que o sujeito se constitua como "significante para um outro significante", na fina atenção ao real do "esquema corporal". O encontro com a psicanálise conduz, pois, a essa estrutura da linguagem, explorada na primeira parte do ensaio. O inconsciente freudiano deixa-se perceber como a trama mais oculta do paradigmático saussuriano, cuja associação tem uma realidade *in absentia*, como o "não-dito" do qual se sustenta o "dito". "Eis por que, escreve o A., a proposição simbólica, presente em todo ato de palavra, está sempre na outra ponta da linha que separa o imaginário, amortizando o desejo em necessidade, e o simbólico, no qual o desejo não cessa de se abrir, na fragilidade de um corpo que se sabe mortal" (p. 126).

Trata-se, pois, de "tomar corpo" e, a cadeia de significantes não podendo nunca ser restringida a dois indivíduos, de "dar corpo" na sociedade, tal como enuncia o título dessa segunda parte. Continuando a leitura, é preciso prestar muita atenção, no quinto capítulo, à imagem do corpo tal qual descoberta e reinvesti-la do peso da imagem acústica que nos foi dada pela tradição saussuriana. A sensibilidade, e seu enigma, mais os cinco sentidos, tal é o percurso desse capítulo. "Não se trata de separar o homem como ser corporal, mas de hipotetizar que se traduz bem a sua condição, ao falar dele como 'corpo significante'" (p. 126).

Segue-se o sexto capítulo, cultura e corpo social. A cultura aí é primeiro

abordada a partir do corpo social como "corpo significante", depois sob o ângulo da alteridade. O A. pergunta-se, em primeiro lugar, que sentido aquilo que foi dito do "corpo significante" permite dar a "corpo", quando se fala de "corpo social". O uso do mesmo termo cobre uma vaga analogia ou é imposta pela realidade mesma à qual ele se reporta? Nesse último caso, tudo o que foi dito da dimensão "significante" obriga a ver na "cultura" um lugar decisivo na questão do "corpo social". Entra, então, a questão da alteridade, discriminante dessa reflexão. O A. encontra, finalmente, um lugar próprio para a alteridade que representa o encontro, em toda parte no mundo de hoje, da ciência e da tecnologia que têm seu berço no Ocidente.

O tema da cultura chama, naturalmente, o da verdade, que é objeto da última parte da obra. Toda cultura implica uma realidade sensível, a de um "corpo significante". O termo mesmo evoca um plural, as culturas, ao mesmo tempo que comporta uma irredutível particularidade, a do "aqui e agora". Ora, essa particularidade, porque se quer como célula de humanidade, implica uma pretensão ao universal. Daí surge uma questão: "As culturas, na sua diversidade, são todas candidatas à universalidade do homem: é possível dizer que todas essas candidaturas honram a verdade do homem?" (p. 193). Aqui convergem verdade e comunicação, que ocupavam de fato a reflexão do A. desde o início da obra. É, segundo ele, porque ela implica um problema de verdade que a comunicação é salva da insignificância. Mais precisamente, não há verdade na comunicação, senão na palavra que a assume. Adivinha-se como a questão da pluralidade das línguas relaciona-se com a da verdade. É preciso, pois, falar no plural das verdades, e dado que é demasiado claro que o singular aqui exerce uma fascinação, é preciso dizer:

"A cada um a sua verdade", o que não deixa de ser uma capitulação. Quando ela é reduzida ao espelho em que cada um se encerra, a verdade oscila entre a desilusão e a tirania. O relativismo, enfermidade mortal para a verdade, pertence à problemática da afirmação de que deve haver alguma fórmula única da única verdade, e denuncia, por isso mesmo, o equívoco. Para sair desse impasse, é preciso deslocar a problemática. Eis o que afirma o A.: "A verdade não é porque se a tem, verbo que se deve sempre legitimamente entender como conotando uma posse. Ela é o que suscita uma busca, e isso lhe está de tal modo ligado, diferentemente da busca de um tesouro, que o fim da busca seria também a extinção da verdade. Por isso os sábios dizem que a verdade é mais preciosa que o ouro. Trata-se, pois, de mostrar em que aquilo que suscita essa busca não é uma miragem. É o que enuncia o título dessa parte, orientando para um 'horizonte'" (p. 195).

Essa última parte se compõe de dois capítulos. O primeiro trata da verdade, retomando a velha exigência de uma "definição da verdade". A segunda tem por tarefa relembrar que as culturas, lugar da questão da verdade, são ao mesmo tempo um bem comum e um bem sensível. Impõe-se, pois, o "sentir comum" de um consenso social. O penúltimo capítulo desse ensaio propõe, pois, uma definição da verdade, que é a seguinte: "A verdade é o horizonte de convergência sustentado pelas palavras que se trocam, ao mesmo tempo que as suscita, palavras nas quais o ser sensível do homem torna-se corpo significante num corpo social, sujeito de uma cultura, arrancada de sua particularidade pela presença do estrangeiro" (p. 200). O A. reconhece que essa definição pode ser chamada "clássica" em dois pontos: ela aceita o risco do singular e da unidade da verdade e ela conserva o

traço da verdade como "correspondência". Para o A., a escolha da comunicação obriga, felizmente, a superar, nessa definição de verdade, a contingência das culturas e a encontrar o estrangeiro ao qual o A. dirige uma atenção especial na última parte do ensaio.

É particularmente apreciável o último capítulo desse livro, no qual o A. evoca que a verdade é da ordem do alvo de um consenso. O A. convida a tomar muito a sério o termo "consenso". Trata-se de um sentir comum, conservando toda a força do termo "sentir", que é próprio de um corpo. É preciso primeiro refletir sobre o laço entre "consenso" e "corpo" antes de falar de dois lugares nos quais tal "sentir comum" pode nascer e se confrontar, a experiência estética e a relação a textos, este último permitindo evocar brevemente o elementar tempo de lazer. Assim desenha-se a tarefa dos indivíduos e dos grupos, o caminho para a verdade.

No final de suas reflexões, a conclusão é extremamente importante, pois o A. a consagra ao tema do subtítulo de sua obra: verdade e comunicação. O interesse dessas últimas páginas é acrescido pelo fato de que o A. expõe sua própria posição ao crivo desse desafio de verdade e comunicação. Como se faz isso? Tomando na Bíblia, de Babel a Pentecostes, o fio condutor de sua exploração da comunicação, o A. se expõe a um duplo escolho. O de uma exterioridade da trama bíblica, no qual se buscam apenas algumas imagens para ilustrar uma reflexão regida por categorias de pensamento filosófico. O de um gênero impuro, que se considera legitimamente insatisfatório, pois ele pode sempre se furtar à crítica, deixando um domínio ameaçado para se refugiar em outro. O A. tentou uma leitura bastante precisa dos textos bíblicos propostos, ritmando o avanço do seu pensamento, para que se possa considerá-lo exposto ao segundo esco-

lho, o da mistura de gêneros. No entanto, ele correu o risco da confusão. A conclusão, em bom momento, vem diminuir esta questão real. O A. reporta-se primeiro a um ponto anterior, a sabedoria das nações, a partir do qual se bifurcam a filosofia e os escritos bíblicos. Ele volta-se, em seguida, a um desses escritos, a Sabedoria de Salomão, que relaciona a unanimidade má de Babel com a promessa de posteridade suficientemente forte para que o justo Abraão deixe o seu país. Ele evoca, enfim, um e outro evento do nosso tempo, nos quais se anuncia uma mudança radical na relação ao verdadeiro. Ele relembra, particularmente, a "disposição de verdade" que surgiu do diálogo ecumênico do Concílio Vaticano II, em que se manifestou a oportunidade de um novo Pentecostes.

Um último esclarecimento. A trama bíblica deu seus frutos em *La bénédiction de Babel* porque o A. soube se inspirar no método de leitura global da Bíblia, proposto por um de seus amigos, o biblista francês Paul Beauchamp.

É muito difícil evocar em poucas páginas a riqueza de um grande livro. Espero ter ao menos suscitado o interesse por uma leitura e mesmo a oportunidade de uma tradução. É fácil ver a oportunidade dessas reflexões para a situação brasileira e latino-americana. Nossa época é marcada por um prodigioso desenvolvimento dos meios de comunicação, dos corredores aéreos aos satélites chamados, justamente, de "comunicação". O risco que corremos é o dos encontros sem compromisso, "como turistas", "como espectadores". A comunicação é vazia, se se perdem o gosto e a paciência da verdade. Ela é ameaçada quando nos deixamos tentar pela sedução da corrupção. A clareza da exposição, a leveza do estilo e da progressão facilitam certamente o acesso de um grande público a esse livro, apesar do seu caráter técnico. Para terminar, exprimo o único reparo de que

o debate, nalguns momentos, não tenha sido levado ao confronto com algumas tendências da filosofia contemporânea. Embora ele tenha desejado, desde a Introdução, "tomar parte num debate", o A. amiúde contentou-se com indicar os pontos de divergência sem aprofundá-los. Contudo, ele destacou

muito bem que o consenso deve se ancorar na diversidade viva, como uma chance de acolhimento do estrangeiro. (*Traduzido do francês por José Martins dos Santos Neto*).

*Henry de Ternay*