

CENCILLO, Luis — *Mito — Semántica y realidad* — Biblioteca de Autores Cristianos — B. A. C — Madrid, 1970.

A. B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos) incorpora nas suas edições, além das obras que se podem considerar como fontes tradicionais do pensamento cristão, obras que podemos classificar de fundamentais e imprescindíveis para o conhecimento do pensamento contemporâneo e da sua problemática. Patrocinada pela *Pontificia Universidad de Salamanca*, afirma-se a B. A. C atenta a todos os autores e a todos os problemas significativos e representativos da nossa época.

Luis Cencillo, professor da Universidade de Madrid, doutor em Direito e em Filosofia, licenciado em Filologia Clássica e em Teologia, antigo docente na Universidade Popular de Colónia e nas Universidades de Bona, Friburgo, Munich, Insbruck, etc., publica nesta Biblioteca a sua última obra *Mito — Semántica y realidad* em que expõe o resultado das suas reflexões sobre um dos temas mais actuais da investigação antropológico-cultural.

Autor de larga e valiosa bibliografia — da qual destacamos *Ex-*

perencia profunda del ser (Madrid 1958), *Conocimiento* (Madrid 1968), *Filosofía Fundamental* (Madrid 1968), além de uma *Historia de los Sistemas Filosóficos* (Madrid 1968), o Doutor Cencillo vem agora apresentar com *Mito — Semántica y realidad*, uma consideração global sobre a história dos mitos, seus níveis e trajectórias, além duma reflexão sobre a sua estrutura, natureza, conteúdo, significação, etc., a que se acrescenta uma análise esclarecida e esclarecedora dos métodos hermenêuticos e heurísticos susceptíveis de localizar os mitos no lugar e no nível que lhes cabe, permitindo o que o próprio Doutor Cencillo afirma no *Prólogo do seu trabalho*; «la ampliación, insospechada en el pasado, del horizonte gnoseológico y del descubrimiento de nuevas vías de conocimiento». Por outro lado ainda e segundo o autor — o beco sem saída, quanto a possibilidades noéticas a que chegou o neopositivismo lógico e está chegando o estruturalismo, quando se aplica com exclusividade às ciências humanas, obrigam-nos a enfrentar as questões limites do homem e do conhecimento, entre as quais o pensamento mítico ocupa uma

posição que denomina de prevalente.

Para tratar adequadamente o problema do *objecto* do conhecimento e das suas relações com o *sujeito* — afirma Cencillo — é necessário ter em conta a *situação* em que esta relação se produz, o modo como o *objecto se dá* em determinada situação, a *região* a que o *objecto* pertence, o mundo do qual esse *objecto* se destaca como *objecto* — mundo entendido como campo pragmático — o *tempo* em que o *objecto* transcorre e a *subjectividade* se constitui e finalmente o «*a priori*» *cultural* do conhecimento, do qual um dos principais componentes é a *linguagem*. Sendo o *mito*, segundo o autor, sem discussão possível uma forma de conhecimento, não é possível estudá-lo, nem dele tratar — a não ser que o façamos de maneira a que chama convencional e «estratégica» — separando-o das condições histórico-gnoseológicas da sua produção como «fenómeno cultural e comunicativo» (aliás numa sua outra obra Cencillo afirma que «En el fondo de cada sistema jace un mito fósil» e não seria impróprio duma investigação estritamente filosófica o esforço para trazer à superfície estas raízes das diversas correntes do pensamento).

O estímulo que induziu Cencillo a realizar este trabalho no qual sistematiza o resultado das suas reflexões sobre o tema e analisa os seus mais importantes aspectos e mais significativas interpretações, teria sido a aparição de «*Mythologiques*» de Claude Lévi-Strauss que lhe parece sofrer duma concepção

demasiado unilateralmente formal do mito, que fica reduzido a ser um elemento funcional — expressivo, absolutamente vazio de conteúdo em si mesmo e só susceptível de o receber graças à sua integração numa estrutura sintáctica, de acordo com leis determinadas.

A obra começa por uma análise da natureza do mito em função dos tipos de saber e apreciação dos seus níveis culturais. Numa segunda parte dá-nos uma evolução do mito das diversas áreas culturais desde os mitos do estado tribal, do Paleolítico — e os mitos actuais de nível tribal nas mitologias africanas, americanas, polinésias, etc. — passando pelos mitos das culturas arcaicas, analisando os panteões do Próximo Oriente, o mito de Ishtar, as particularidades dos panteões fenícios e sírio, os cultos populares da Grécia Antiga, a Alquímia medieval, o folclore europeu, as analogias bíblicas, a mitologia do número, da árvore e da serpente, etc., bem como a associação da Água e do Fogo, do Dilúvio e da Conflagração, até à apreciação da peculiaridade mítica das culturas mistas como visão de conjunto sobre a pauta do Eda e à luz da tradição *hermética e alquímica*, representantes típicos de «la transformación que los mitologemas sufren en este nuevo nivel cultural». Na terceira parte que intitula *Hermenêutica* — dá-nos o Doutor Cencillo um apanhado geral, mas preciso, das várias atitudes ante o mito, pois dificilmente se poderá apontar «realidade histórica que tenha tido de lutar mais contra os mal

entendidos... que tenha sofrido as repercussões de três mudanças sucessivas de atitude mental e religiosa na História do Ocidente: — a crise da mentalidade arcaica frente à clássica; a crise do Paganismo frente ao Cristianismo e a crise do espírito religioso e simbólico frente ao Racionalismo e ao Positivismo sob cujo influxo ainda hoje se leva a cabo a análise estrutural dos mitos. Esta triplíce crise teria tido como resultado a contínua depreciação do mito, primeiro na sua estrutura e depois na sua valoração e interpretação e consequentemente a sua desqualificação como categoria do pensamento. Depois de se referir, entre outras, às atitudes de Shelling, Max Müller, Lévi-Brühl, Jung, Mircea Eliade, Otto, Kerenzi, etc. etc., detém-se demoradamente em «El enfoque estructuralista» com uma apreciação do pensamento e método de Lévi-Strauss e suas «Mythologiques», considerando que a maior aporia de método estruturalista aplicado aos mitos e às realidades expressivas em geral, consiste no seu estatismo e falta de densidade numa consideração da profundidade histórica do *perfil epistemológico* — conjunto de níveis em que se usa uma noção segundo a frequência do seu emprego em cada nível — dos elementos expressivos que entram em consideração. Não deixa de considerar, porém, que o método estruturalista é de carácter operativo e não pretende adaptar-se nem reflectir realmente a própria realidade do objecto a que se aplica, mas apenas servir-se duma matriz constituída a partir duma axio-

mática e útil para operar com dados que doutra forma seria sistematizar, o que leva a pôr-se a pergunta de se os métodos *operatórios* da ciência serão transportáveis, com probabilidades de êxito para os saberes acerca das realidades humanas.

Na IV parte — intitulada «Realidade e Mito» — procura resolver o problema posto há um século pelos investigadores e que *ainda hoje se formula, como podemos ver em Mircea Eliade por exemplo, e que consiste não propriamente na estrutura do mito mas nas suas relações com a realidade histórica. O mito é, antes de mais, um objecto de conhecimento e não podem resolver-se as questões que o afectam sem se conseguir uma certa clareza sobre os termos do problema, termos esses que passa a esclarecer, através duma reflexão sobre o objectivo do conhecimento e sua realidade; o mundo e o acontecimento; a linguagem «um dos mais densos e problemáticos acontecimentos que constituem o mundo» — e a realidade do mito procurando determinar as coordenadas lógico-ontológicas em que este se inscreve; a relação de significante e significado e, após uma série de objecções ao Positivismo e de procurar estabelecer uma escala de saberes, conclui:*

Não é o mito nem o produto duma actividade mecânica de uma mente uniforme, nem uma mera divagação fantástica de mentes aberrantes, senão antes a captação constante, estilizada simbolicamente e insistentemente expressiva da situação universal do homem no mundo, da *chamada*

das profundidades, da trajectória que cada homem tem de seguir, do seu *dever ser* e da origem dos seus males, da sua posição *excêntrica* e do seu centro. Não como uma mera teoria *exposta* friamente mas como uma verdadeira *praxis*, produtiva de densificações vitais de sentido que revestiam os conhecimentos humanos de um simbolismo real conectando-os com a dimensão profunda do viver.

Todo o mito *genuíno* tem de proporcionar ao grupo uma concepção suficiente da Realidade, da Vida e do Homem para que este se oriente no caos de ameaças e de urgências que constituem o seu mundo primitivo e se o mito tem de exercer esta função orientadora não pode ser um puro erro, ainda que se possa encontrar melhor ou pior organizado e o seu conteúdo profundo ter encontrado formas expressivas mais ou menos maduras e adequadas.

O problema da realidade dos mitos pecou desde a Antiguidade por ser mal posto devido a um defeito de perspectiva, a uma incompreensão do verdadeiro significado e natureza da mentalidade mítica.

Enquanto que ninguém se interroga sobre a *realidade* da linguagem matemática, científica ou filosófica, admitindo-se que se trata de terminologias convencionalmente específicas para dar expressão sistemática a determinados cálculos e experiências, resulta ainda um problema sem solucionar o sentido que os mitologemas integrados em maneiras míticas possam ter. Na realidade a sua natureza é análoga à das

outras terminologias específicas, com a característica de que em lugar de se regerem por uma sintaxe lógica, regem-se por concatenizações simbólicas segundo uma *acção dramática*, pois o mito é sempre *acontecer* e, neste sentido está o mito mais próximo da realidade que a gramática ou a lógica pois toda a realidade e todo o objecto é essencialmente *acontecimento*.

Não pode haver dúvida, conclui Cencillo, que o mito é uma *forma de saber* acerca de algo e que em si mesmo tem a *realidade* própria de um saber.

O mito possui *realidade* num triplice sentido: como um modo de saber e representando um *nível* da mente e da existência; como actividade *formalizadora* do mundo real e finalmente quanto à informação que transmite.

O interesse desta obra é muito superior ao que possa indicar o seu título e a nossa resenha. De um conteúdo amplo que vai desde a informação à reflexão mais profunda, apresenta-nos uma série de considerações sobre o problema do *mito* e sobre as interpretações de todos os que no pensamento actual sobre ele se debruçaram que o tornam de leitura imprescindível, para quem se interessa ou tenha de se informar sobre o tema. Além disso cria esta obra uma teorética de possibilidades que se torna difícil apontar aqui mas que não deixa de ser uma das suas mais relevantes qualidades. Nem sempre concordamos com certas afirmações do autor — mormente no que se refere ao positivismo que considera como um obstáculo que é necessário remover para a com-

preensão do mito e no que se refere ao estruturalismo ou melhor a certos aspectos do pensamento de Lévi-Strauss, ao qual no entanto recorre constantemente.

M.^a L. ARAÚJO

CHARON, Jean — *La conception de l'Univers depuis 25 siècles*. Col. «L'Univers des Connaissances», n.º 54. Hachette, 1970, 252 p.

Este livro, que recentemente apareceu nos escaparates das livrarias portuguesas, poderia, à primeira vista, estar fora do âmbito duma reflexão filosófica no sentido estrito da palavra. Sendo o seu autor um físico de nacionalidade francesa, a trabalhar num centro de pesquisas atómicas em Saclay, dentro portanto duma perspectiva «tecnicizante» e ultra-especializada, poderíamos legitimamente pensar, estarmos em presença daquilo a que Ortega y Gasset tão bem classificou na sua obra «Misión de la Universidad» como os «bárbaros do Século XX», ou seja, daqueles que, por tanto saberem sobre tão pouco, perderam já uma aspiração de unificação, indispensável para a génese do homem «culto».

Mas este «pré-juízo» desfaz-se através da leitura calma e meditada desta obra dividida em duas partes: uma trata, dentro duma perspectiva histórica, das chamadas «cosmologias racionais», abrangendo um longo período que vai de Pitágoras a Newton; a outra abarca as «cos-

mologias relativistas», desde A. Einstein até aos nossos dias.

Utilizando uma linguagem acessível ao leigo, e fugindo portanto a um certo «esoterismo» claramente patente no livro científico especializado, J. Charon dá-nos efectivamente, através de duzentas e poucas páginas, não a «chave» para tudo compreendermos dentro duma cosmologia científica, mas sim o movimento em espiral que arrasta o espírito humano para compreensão cada vez mais clara do mundo que o rodeia!

Preside, na mente do autor, uma atitude filosófica por excelência. oriunda do «espanto» e do emergir do «marasma» estandardizante e uniformizador da individualidade, que por vezes nos arrasta. As suas perguntas, as suas interrogações são de hoje, como foram de ontem e talvez de sempre — quem sabe?

Qual a estrutura do mundo que nos rodeia? De onde veio? Para onde irá? Quem somos nós? Para onde iremos? Donde viemos? Questões estas que presidem ao domínio do Homem, de qualquer homem, ainda que psicologicamente só num único momento privilegiado de toda a sua existência!

Neste sentido, a atitude filosófica começará numa ética, num campo da experiência humana em que a liberdade se exerce tortuosamente, numa zona de acção real, na qual as «coisas» se nos opõem em toda a sua opacidade e silêncio, no verdadeiro e irredutível amanhecer da nossa «injusta» (porque indesejada!) contingência!

Não quero deixar arrastar mais estas considerações, sem fazer ainda um ou dois comentários em torno da obra que temos vindo a analisar. Parece-nos haver nela um só senão — uma falta de desenvolvimento no capítulo respeitante às cosmologias relativistas, facto que, para o leitor menos avisado, pode deixar grandes perplexidades, sobretudo se compararmos este capítulo com o desenvolvimento dado a certos autores clássicos, como Platão e Aristarco, ou a pensadores e sábios modernos, como Copérnico, Képler, Galileu, Descartes e Newton.

De sublinhar uma ideia fundamental — o interesse do problema milenário do «uno e do múltiplo», do «contínuo e do descontínuo», na história do pensamento humano e sobretudo na ciência actual, claramente expresso no belo livro de Jean Charon. Curioso será notarmos nos nossos dias, uma tentativa de unificação destes dois planos, sobretudo através das chamadas «teorias de campo unitário» e de certos «modelos do Universo»!

A Filosofia, parece-nos, não deve trilhar um caminho oposto ao da Ciência — e não é despropositado lembrar a elevada formação científica, característica de grande parte dos cultores da corrente fenomenológica. Não para que o filósofo nela se perca, mas sim porque depois de a apreender, estará em melhores condições de estabelecer as tão necessárias sínteses interpretativas sobre a totalidade do real, urgentemente indis-

pensáveis para apaziguarem um pouco a «transfinita» sede de saber, eternamente presente no espírito do Homem!

LEVI MALHO

GUY, Alain — *Ortega y Gasset, ou la Raison Vitale et Historique*. Paris, Ed. Seghers, Col. «Philosophes de Tous les Temps», 1969, 1 vol. in 16.º, 186 p.

Trata-se, conforme as intenções orientadoras da colecção «Philosophes de Tous les Temps», de um conjunto condensado de conhecimentos tidos por indispensáveis à compreensão da doutrina de um filósofo, neste caso Ortega y Gasset. Alain Guy — autor largamente familiarizado com o pensamento filosófico espanhol e já com outros escritos sobre Ortega — responde a estes desígnios com uma exposição segura de múltiplos detalhes do pensamento de Ortega y Gasset, sem cair em generalidades e, a nosso ver, com o mérito de referenciar todas as suas afirmações mais significativas sobre o pensamento que expõe aos textos que lhas inspiraram, o que não só dá uma consistência de objectividade ao trabalho, como também permite uma fácil transição das páginas expositivas às suas fontes. Por outro lado, a ordenação cuidada de todo este trabalho em capítulos profusamente divididos, confere-lhe a eficácia didáctica requerida a uma obra que se dirige ao grande público.

Dispersas pelo texto, encontram-se algumas fotografias de Ortega y Gasset; no final há duas tábuas, contendo a primeira um resumo cronologicamente ordenado dos momentos que o autor achou mais significativos na vida de Ortega y Gasset e a segunda, com duas secções, contém as obras deste filósofo e uma bibliografia escolhida para iniciação ao seu pensamento.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

Le Temps et la Mort dans la Philosophie Espagnole Contemporaine.

Prefácio de Georges Bastide. Paris e Toulouse — Presses Universitaires de France e Édouard Privat Éditeur. Coleção «Nouvelles Recherches» 1968, 1 vol. in 8.º, 240 p.

Trata-se de uma obra colectiva realizada pela «Equipe de Recherches sur la philosophie de langue espagnole et portugaise» (Equipa de investigadores fundada em 1966 por Georges Bastide e actualmente dirigida por Alain Guy, professor de história da filosofia na Faculdade de Letras de Toulouse). Foram seus organizadores (na sua quase totalidade membros do corpo docente da Universidade de Toulouse): Georges Bastide, Juan Cobos, Alain Guy, André Serres, Marc Vitse, Gilbert Seguela, Marie Lafranque, André Gallego, Zdenek Kourim, Dominique Quentin-Mauroy, Albert Fenet-Garde e Monique Fenet-Garde.

Constitue esta obra um conjunto de textos seleccionados da

produção literária (num sentido amplo) de língua espanhola, que os seus organizadores traduziram, apresentaram e anotaram. Embora, enquanto selecção de textos, possa ter o inconveniente de oferecer uma visão parcelar de dado fenómeno, este trabalho encontra na pluralidade dos seus organizadores um factor que em certa medida o neutraliza e, de qualquer modo, sendo uma selecção documentada, em língua estrangeira, de uma faceta da cultura espanhola, é um convite a uma busca mais ampla de testemunhos dela.

Nesta medida aparece-nos como um útil — e interessante — instrumento de conhecimento do *outro*: dado que vertendo um certo produto cultural para um instrumento de comunicação que não é aquele onde ele emergiu originalmente, torna-se este produto gnoseologicamente acessível a uma larga esfera de sujeitos que, por várias razões, sabemos se põem para os seus criadores na relação de *outros*.

Georges Bastide, no prefácio com que abre o volume, põe em evidência que os problemas do tempo e da morte constituem dois pontos essenciais do pensamento espanhol.

Os autores da língua espanhola representados nesta escolha são: Pedro Laín Entralgo, Xavier Zubiri, Julián Marias, Luis Martin Santos, Pablo de A. Cobos, José Gaos, José Ferrerter Mora, José Luis Fernández de Castillejo, Ramón del Valle Inclán, José Luis Aranguren e alguns poetas mexicanos.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

LEWIS, Geneviève Rodis — *La Morale Stoïcienne*. Paris, Presses Universitaires de France, col. «Initiation Philosophique», N.º 90, 1970, 1 vol. in-16.º, 136 p.

Trata-se de um pequeno livro que não podendo ser considerado um estudo nem completo, nem profundo do tema que toma por título, é, no entanto, uma exposição séria e com qualidades didácticas; para além da descrição do pensamento ético que o estoicismo produziu nas suas diversas fases, é também uma exposição das principais questões da problemática histórica e filosófica que este pensamento implica.

Começa a autora por fazer, na *Introdução*, um brevíssimo apanhado da história do estoicismo, que permite situar historicoculturalmente o leitor, seguindo-se-lhe um primeiro capítulo contendo os fundamentos filosóficos do pensamento moral estóico, indispensáveis para a compreensão deste pensamento na dureza de vida que propõe e nos seus paradoxos. Quatro outros capítulos têm por objecto os temas capitais da moral estóica: as acções convenientes, as virtudes, as paixões e a impassibilidade da alma, a liberdade e a ordem do mundo. Uma bibliografia, apresentada tanto em secção própria como dispersa pelo trabalho, longe de ser completa, pode, no entanto, considerar-se a fundamental para uma boa iniciação ao conhecimento do pensamento moral dos estóicos.

A nosso ver constitui um aspecto positivo deste trabalho de Geneviève Rodis-Lewis a sua

preocupação de objectividade, testemunhada pela profusa distribuição, por todo ele, de referências exactas aos textos fundamentadores das afirmações que apresenta.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

MARIAS, Julián — *Idée de la Métaphysique*. Tradução francesa de Alain Guy, com prefácio para esta tradução por Henri Gouhier. Toulouse, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, 1969, 1 vol. in-8.º de 48 p.

O texto original deste trabalho foi publicado pela primeira vez (em espanhol) em Buenos Aires (Ed. Columba) em 1954 com o título *Idea de la Metafísica*; agora apareceu em língua francesa, e a sua tradução clara e rigorosa é devida ao especialista da filosofia espanhola, Alain Guy, da Universidade de Toulouse.

No prefácio, além de uma apresentação de Julián Mariás, Henri Gouhier chama a atenção do leitor para o facto de estar perdendo a sua razão de ser o silêncio a que os historiadores franceses da filosofia têm votado a produção filosófica espanhola feita a partir do *século de Ouro* — facto que explica citando Julián Mariás no seu estudo sobre Ortega y Gasset — tendo em vista as obras de Miguel de Unamuno e de Ortega y Gasset.

Na busca do verdadeiro conteúdo do conceito de metafísica, Julián Mariás começa por uma análise do significado etimológico

do termo *metafísica*, fazendo-a seguir de uma breve consideração metodológica em vista a atingir este conteúdo: deve-se excluir o exame de definições que têm sido dadas deste conceito, pois tal não daria mais do que as significações que têm sido atribuídas ao termo *metafísico*; pelo contrário, propõe um exame do que têm feito os metafísicos, um exame da «realidade efectiva que se constituiu ao longo da história» (p. 9).

Assiste-se depois, ao longo de umas vinte páginas, a uma história breve, mas onde se não omite nada do essencial, do que fizeram os metafísicos desde Parménides a Kant, para terminar por uma reflexão determinadora da verdadeira natureza — a seu entender — da metafísica: não a aceita como simples ontologia, ela deve ser a *ciência da realidade radical*, onde todas as outras realidades têm as suas raízes, enquanto realidades.

Colocando-se na linha do pensamento de Ortega y Gasset, esta realidade radical é a *minha* vida, com a *minha* circunstância, onde as coisas são também realidades. A metafísica será, portanto, a teoria de uma realidade que é a vida humana.

L. H. CHAVES DE ALMEIDA

MASSET, Pierre — *La pensée de Herbert Marcuse* — vol de 210 × 140 mm e de 190 págs., Privat, Toulouse, 1969.

O presente estudo oferece-nos uma exposição clara, objectiva e imparcial do pensamento de Marcuse. As três primeiras partes,

inteiramente descritivas, introduzem o leitor no conteúdo das obras marcusianas do pós-guerra; a quarta parte é a crítica de Masset à filosofia do autor em questão.

A primeira parte, intitulada «A crítica da sociedade industrial avançada» incide sobre a problemática de «O Homem Unidimensional» e apresenta-nos as principais características desta sociedade «repressiva» (cujo modelo é a americana): sociedade totalmente integradora, assimiladora de forças e interesses antagónicos (onde a própria oposição é manipulada de molde a tornar-se factor de coesão); sociedade totalitária, uniforme, «unidimensional», onde tudo se encontra perfeitamente estandardizado: a *linguagem* —, estritamente funcional, ao serviço do proveito e da eficácia, em que o uso e abuso das siglas convida à inércia o pensamento crítico; a *arte e a cultura* — que deixam de ser valores, perdendo os seus ingredientes fundamentais de autoridade, oposição e transcendência relativamente ao real serial vivido, para passarem a ser mais um dos elementos a explorar comercialmente por esta sociedade de consumo; a sexualidade — que sofre uma «dessublimação repressiva», perdendo assim tanto em quantidade como em qualidade, a *filosofia* —, positiva, que tem como denominador comum a não-contradição e a não-transcendência, reduzida a meras análises linguísticas mais ou menos estéreis.

«O novo mundo» é o título da segunda parte deste estudo, que nos retrata a sociedade futura

«sonhada» por Marcuse, sobretudo na obra «Eros e civilização»; este mundo centra-se essencialmente na pacífica tranquilidade que decorre da plena satisfação dos instintos fundamentais, isto é, da sexualidade; contrariamente ao que pensa Freud, e com argumentos tirados da sua própria teoria, crê Marcuse ser possível instaurar uma «sociedade não repressiva», — única sociedade autêntica —, onde «princípio do prazer» e «princípio da realidade» se identifiquem; a sexualidade, libertada de todas as inibições com que a sociedade a domina, será uma noção inteiramente diferente quer qualitativa, quer quantitativamente; perderá aquele carácter de «violência explosiva» que a caracteriza na nossa sociedade repressiva, para se tornar em elemento fundamental de pacificação e equilíbrio harmónico: esta «re-estruturação fundamental dos instrumentos» só será possível, se houver um corte radical com a sociedade tecnológica; daí a necessidade de uma Revolução que tudo destrua.

Este tema da Revolução é pormenorizado na terceira parte deste estudo, intitulada «Da teoria crítica à praxis revolucionária» e reporta-se fundamentalmente às obras «Fim da Utopia» e «A caminho da Libertação», onde Marcuse abertamente se confessa discípulo de Marx, ainda que afirme a necessidade de um reajustamento da sua teoria à nova situação criada pelas sociedades modernas avançadas. Como se processará a Revolução? Como se concretizará esse reajustamento de Marx à nossa sociedade actual? São interrogações que

Marcuse formula, mas às quais responde muito vaga e hesitantemente.

Acerca da Revolução, só duas ideias consegue formular com clareza e precisão: a de que ela é necessária e a de que se deverá desenrolar em moldes perfeitamente anárquicos; qualquer tentativa de projecto para uma Revolução, seria a sua morte. Masset reserva a quarta parte «Contestação de Marcuse» a uma longa crítica do pensamento de Marcuse que deixou exposta como mero relator imparcial (retomando para isso cada uma das três partes anteriores de per si); esta metodologia, se por um lado faz com que a crítica ganhe em exaustão e riqueza quantitativa — ficamos com a certeza de que o autor nada omitiu do ponto de vista crítico —, por outro lado, perde em apodicidade e riqueza qualitativa, igualando críticas que deveriam ser apresentadas segundo uma escala de valores.

Citemos algumas das críticas que se nos afiguram como fulcrais: falta de rigor metodológico e crítico, bem como uma certa unilateralidade nas descrições que faz da sociedade industrial e nos comentários ao «neo-freudismo e ao marxismo clássico»; a sua antropologia é unidimensional, (privando o homem de toda a dimensão espiritual propõe-nos um modelo humano reduzido à horizontalidade libidinal); a insegurança de bases e os traços extremamente vagos sobre que assenta a concepção de Novo Mundo, conferem um carácter de utopia e sonho ao seu projecto; a afirmação de que uma sociedade só é livre e feliz quando

liberta toda a regulamentação dos instintos, além de ser uma afirmação gratuita, porque não fundamentada, encerra em si mesma uma contradição que é afinal a contradição inerente ao prazer instintivo — este, se por um lado aspira à perenidade, por outro lado não passa de uma fruição instantânea. A sociedade erótica parece estar de preferência votada à frustração e ao conflito. O conceito de Revolução em Marcuse é também contraditório, na medida em que pretende rebater a violência e a repressão, usando da violência e da repressão como armas legítimas; é também inadmissível a ambiguidade de certos termos fundamentais como os de «alienação», «super-repressão», «natureza».

A obra de Maset é, sem dúvida, um contributo válido e positivo como estudo introdutório ao pensamento de Marcuse. Apresenta, no entanto, uma lacuna que diminui, em parte, o seu valor filosófico: omite um quadro devidamente delineado das influências filosóficas que este pensador sofreu, e não refere esla-recedoramente a evolução do seu pensamento; a influência hegeliana, por exemplo, (a primeira influência filosófica recebida por Marcuse que o levou a despertar para a Filosofia como dialéctica e lhe forneceu certos conceitos-chave como os de «oposição» e de «alienação»), nem sequer é considerada pelo autor. Assim, certas questões fundamentais (a passagem da dialéctica hegeliana à marxista, estabelecendo entre elas um elo de continuidade; de Marx a Freud, fazendo destes

dois pensadores uma síntese original capaz de resolver os problemas da sociedade industrial avançada), são questões que Maset deixa por tratar, o que é lamentável num estudo filosófico.

Este aspecto é, por exemplo, devidamente tratado por Michel Ambacher na sua obra «Marcuse et la civilisation américaine».

M.^a J. CANTISTA

MERLEAU-PONTY, Maurice —
La prose du Monde — vol. de
205 × 145 mm e de 211 págs.,
Gallimard, Paris, 1969.

Trata-se de um manuscrito inacabado (correspondente à primeira parte) de uma obra que M. Ponty deliberadamente abandonou, provavelmente no Outono de 1951, com certeza antes de Fevereiro de 1952, data da sua nomeação para o Colégio de França; é M. Ponty quem afirma, numa carta enviada a M. Gue-rault, ter já redigida nesta altura, a primeira parte de uma obra intitulada «Introduction à la prose du Monde» cujo tema central é o da linguagem literária; este tema insere-se num outro, mais profundo e mais vasto: «o das relações do espírito com a verdade», objecto de um futuro trabalho, «Origine de la vérité».

Muito se tem conjecturado acerca das razões que levaram o autor a não concluir «La prose du Monde» e a nem sequer iniciar a redacção de «Origine de la vérité»; uma coisa, no entanto, é certa: este abandono não significa uma condenação, pelo próprio

M. Ponty, do trabalho já realizado, mas antes a necessidade, por ele sentida, de retomar a problemática da «Phénoménologie de la Perception» à luz de um fundamento mais radical, em «Le visible et l'invisible». O conteúdo de «La prose du Monde» deverá, pois, aceitar-se como expressão fiel de um pensamento que M. Ponty nunca condenou; isto não quer dizer, segundo a nossa opinião, que lhe devemos atribuir uma importância fundamental, na medida em que não apresenta qualquer originalidade relativamente a outros escritos do autor sobre o mesmo tema da linguagem; uma grande parte do manuscrito é mesmo retomada, com ligeiras alterações formais, em «Langage indirect et les voix du silence», inserido na colectânea «Signes». A sua publicação por Claude Lepert é, apesar de tudo, francamente positiva, atendendo não só à extensão — cento e setenta páginas manuscritas em papel de máquina —, como à importância do tema, chave para a compreensão do pensamento de M. Ponty.

«La prose du Monde» apresenta-se dividida em quatro partes; Lepert publica-a em seis partes distintas, para efeitos de melhor compreensão e dá a cada uma delas um título «cuja função é apenas a de designar o mais claramente possível o tema principal do argumento, utilizando para isso termos extraídos do próprio texto de M. Ponty». O seu conteúdo poderá reduzir-se às seguintes ideias fundamentais: a linguagem não é a simples roupagem de um pensamento abso-

luto que a si mesmo se possui; não é um todo acabado, dispondo de um certo número de sinais arbitrariamente ligados a uma determinada significação e a ela só; a esta linguagem falada, morta, há que contrapor a verdadeira linguagem viva, falante, a linguagem do escritor quando escreve ou do indivíduo quando dialoga, em que a palavra se não limita a ser mero sinal arbitrário da ideia, mas condição essencial da sua existência; linguagem que radica da potencialidade simbolizante do «corpo-próprio», e que mais não é do que a sua sublimação.

A publicação de Cl. Lepert é feita em termos perfeitamente rigorosos, e revela o profundo conhecimento que da obra manuscrita do mestre o discípulo possui.

M.^o J. CANTISTA

TILLIETTE, Xavier — *Merleau-Ponty* — vol. 160 × 135 mm, 186 págs., Col. Philosophes de tous les Temps — Editions Seghers, Paris, 1970.

Xavier Tilliette é um dos poucos autores que conhece e domina perfeitamente o pensamento de M. Ponty. Ouvinte interessado e assíduo dos «Cursos do Colégio de França», teve oportunidade de comunicar *ao vivo* com o pensamento do filósofo e completar assim o conhecimento que dele tinha através da obra escrita. O presente estudo não é, aliás, o primeiro que publica sobre a filosofia de M. Ponty; já desde 1961 que nos aparecem artigos

seus em Revistas ou mesmo em obras colectivas.¹

Este trabalho atinge o cerne do pensamento pontyano, penetra profunda e criticamente nos seus pontos-chave, pelo que podemos desde já afirmar que, muito embora se trate de um pequeno livro (pequeno em extensão), ele foge ao qualificativo de «divulgador», de obra introdutória à leitura de M. Ponty. O seu objectivo fundamental é o traçado de uma linha evolutiva nítida na filosofia de M. Ponty, desde «La Structure du Comportement», até «Le Visible et l'Invisible».

X. Tilliette começa por considerar, a largos traços, o que foi a vida e personalidade do filósofo para se deter, seguidamente, na problemática fundamental de «La Structure du Comportement» e mostrar como esta se liga directamente à da «Phénoménologie de la Perception», ao contrário do que pensa P. Ricoeur. A intenção imediata de «La Structure du Comportement» — elucidação crítica da noção de estrutura a partir da análise do fenómeno do comportamento — exige, imediatamente, a instauração de um novo tipo de filosofar, uma nova filosofia, tal como no-la apresenta M. Ponty em «Phénoménologie de la Perception»; «La Structure du Comportement» desemboca na «experiência perceptiva» que é precisamente o

ponto de partida da «Phénoménologie de la Perception». Além disso, «La Structure du Comportement» é ainda da maior importância para a compreensão deste pensamento, dado que as últimas investigações de M. Ponty sobre conceito de Natureza, sobre o «Ser Bruto», têm as suas mais remotas raízes nesta obra e mais concretamente na noção de Estrutura que ela preconiza.

A «Phénoménologie de la Perception» será o objecto fundamental dos capítulos que se seguem, intitulados: «La phénoménologie de la Perception» e «Le corps, l'être-au-monde et l'objectivité»; o autor detém-se primeiramente no conceito de fenomenologia pontyano e considera inexacto — ao contrário do que pensam certos comentadores como Alquié ou De Waelhens — referi-la em termos de filosofia da *ambiguidade*, dado que esta designação não consegue caracterizar verdadeiramente o esforço levado a cabo por M. Ponty: deverá falar-se, de preferência, numa intencionalidade *ambigua*, ou dialéctica *ambigua*; esta é, aliás, a opinião de G. Dedrossi² para quem a filosofia pontyana é, antes de mais, uma filosofia da intencionalidade; e só porque M. Ponty a «existencializou» de um modo radical e a transformou num único modo de ser — a motricidade corpórea — é que

¹ Maurice Merleau-Ponty à la mesure de l'homme — in «Archives de Philosophie», 1961, n.º 24, pp. 399-413; Une philosophie sans Absolu — M. Merleau-Ponty, in «Études», 1961, n.º 310, pp. 215-229; Philosophes Contemporains, (M. Merleau-Ponty, pp. 49-86), Desclée de Brouwer, Paris 1962; Le corps et le temps dans la Phénoménologie de la Perception, in «Studia Philosophica», 1964, n.º 24, pp. 193-209.

² In Maurice Merleau-Ponty, Col. «Filosofi d'oggi», Ed. di «Filosofia», Torino, 1965.

esta intencionalidade deixa de ser um «acto» para se tornar um «estado», e, como tal, necessariamente ambígua; esta intencionalidade ambígua é que é a chave interpretativa de todo o pensamento de M. Ponty. Só à luz de uma intencionalidade que, de acto da consciência, passa a intencionalidade ou comportamento corpóreo, se poderá entender que M. Ponty não tenha conseguido definir o estatuto próprio da objectividade, explicar *de que maneira* ela se enraiza na pré-objectividade, e *como* dela se destaca; e isto é tanto mais grave quanto M. Ponty considera que «o pensamento objectivo e a consequente unicidade do Cogito não são ficções», mas «fenómenos bem fundados». Em seguida, X. Tilliette vai analisar criticamente o conteúdo da «Phénoménologie de la Perception» propriamente dito, que divide em três partes fundamentais: o sujeito da percepção ou o corpo, o objecto da percepção, ou o mundo, e a síntese do «pour-soi» e de «l'être-au-monde».

Nos capítulos posteriores intitulados «Vers une ontologie phénoménologique», «La dialectique du Visible et l'accès à l'Être sauvage» e «Un Être et un Esprit sauvages», a reflexão do autor incide sobre a temática de «Visible et Invisible», obra póstuma de Merleau-Ponty, cuja redacção apenas iniciara, mas que, não obstante, se reveste da maior importância; a partir dela podemos concluir, como quer X. Tilliette, que o pensamento do filósofo caminhava «da percepção para a visão, da Fenomenologia para a Ontologia».

Em que sentido se deverá entender esta nova problemática, relativamente à anterior? Tratar-se-á de uma ruptura ou antes de uma evolução contínua no pensamento de M. Ponty? Em que termos se deverão interpretar as noções de «Ser Bruto», «Carne do Mundo», «Espírito Selvagem»? Como caracterizar a ontologia pontyana e que relações terá com a sua fenomenologia? Como resolveria M. Ponty as relações existentes entre o «Lógos» ou «Invisível» e o «Visível» ou «Mundo da Natureza»? A estas e outras questões subsidiárias, procura o autor responder com base no texto que M. Ponty deixou redigido ou então, nas «Notas de Trabalho», esclarecedoras quanto a algumas das questões referidas.

O período «intervalar» da filosofia pontyana — é esta a designação usada pelo autor, o período de transição entre a fase fenomenológica e a fase ontológica que acabámos de referir, é abordado apressadamente e em páginas demasiado densas no final do estudo, ocasionando um certo desequilíbrio na estrutura formal da obra. Um período tão rico em produções — desde os numerosos e tão significativos artigos inseridos em «Signes», bem como os inseridos em «Sens et non sens», passando pelas obras políticas, até aos Cursos do Colégio de França —, período de germinação da maior importância para uma autêntica compreensão da temática final desta filosofia, exigia necessariamente um tratamento mais detalhado do que aquele que o autor lhe deu.

Toda a obra enferma, aliás, deste inconveniente, inevitável sem dúvida, se se quiser conciliar a brevidade do texto — trata-se, como dissemos, de um livro de reduzidas proporções — com uma temática em extremo complexa, como a que nos apresenta Tilliette neste estudo: uma reflexão crítica que pretende incidir sobre *toda* a problemática da filosofia de M. Ponty (tão rica e variada!); reflexão pessoal que não exclui, no entanto — como é próprio do historiador da filosofia — referências numerosas a posições de outros comentadores, relativamente a este e àquele aspecto,

quer quando delas discorde, ou com elas coincida.

Como conclusão podemos afirmar que o presente estudo veio aumentar, proveitosamente, o pequeno número de estudos existentes sobre a filosofia de Merleau-Ponty no seu conjunto; pena é que o autor não tenha desenvolvido suficientemente o programa que a si mesmo se propôs, digno de uma obra mais vasta, tanto mais que, segundo é nossa opinião, ele reúne as qualidades necessárias para a levar a cabo.

M.^o J. CANTISTA