

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 3 • N.º 6 • OUTUBRO 94

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Hermenêutica e Desconstrução*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e a Filosofia Europeia do seu tempo:  
o Problema dos Universais*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS - *Liberalismo Político e Consenso Constitucional*

EUNICE E. PINHO - *A Estética de Dufrenne ou a Procura da Origem*

JOAQUIM NEVES VICENTE - *Subsídios para uma Didáctica da Filosofia. A propósito  
de algumas iniciativas recentes para a constituição de uma Didáctica  
específica da Filosofia*

um esforço, característico do espírito dialogante do autor, por estabelecer alguma ponte entre dois sistemas que, esses sim, talvez sejam na respectiva arquitectónica filosófica, relativamente incomensuráveis. A segunda observação diz respeito a uma atenção mais ligeira, nesta introdução, à estrutura e conteúdo da obra, em função do primado dado à sua articulação com o sistema filosófico de Leibniz e com a génese de algumas das suas ideias-chave. É uma opção legítima, mas também não deixaria de facilitar a interpretação da obra a apresentação da sua estrutura, organização interna e conteúdos fundamentais.

Quanto à tradução, pode considerar-se escorreita, de leitura relativamente agradável, respeitando bastante a letra do texto original (por vezes em demasia, o que leva à introdução de alguns francesismos na versão portuguesa), e sem grandes deslizes (corrija-se uma truncagem do texto na p. 247, que o torna ilegível nesse passo). Seja-nos, no entanto, permitido referir que, numa futura revisão, é de colocar um maior cuidado no 3º Livro, em que, por vezes, se ultrapassa o original, traindo o seu sentido e sem usar um critério uniforme na manutenção das palavras em francês. Assim *mais* aparece ora em francês, ora traduzido para português (pp. 230 e 231), e é no mínimo discutível que a frase "rauschen (mot difficile à traduire en français)" seja vertida por "rauschen (palavra difícil de traduzir em português)" (p. 193), ou que "Ojo" se verta para português, quando o autor diz "chez les Espagnols Ojo est un trou" (p. 194). São apenas pequenos exemplos, mas que demonstram que, por vezes o tradutor, mais do que traduzir, adaptou o texto original, gerando algumas confusões sobre a terminologia utilizada por Leibniz. Esta falta de uniformidade de critérios é também notória na versão dos nomes próprios, em que ora se mantém (quase sempre) a grafia original romana (com terminação em *us*) ora se utiliza o nome na sua adaptação ao português.

Quanto às notas de pé de página, elas são elaboradas, segundo indicação do tradutor (p. 20) a partir da edição da Academia ("Sämtliche Schriften und Briefe"), limitando-se, na maior parte dos casos, a indicações sobre autores referidos no texto ou a traduzir expressões latinas por vezes intercaladas no francês. Também aqui se nota uma falta de uniformidade de critérios, na medida em que enquanto algumas expressões de significado evidente são traduzidas em nota, de outras, mais difíceis, não se apresenta qualquer tradução, para já não falar de algumas expressões gregas. (Ainda no que se refere às notas, seja-nos também permitido corrigir, em pequeno reparo, a nota 23 da p. 104: se na edição da *vulgata* eram considerados quatro livros dos *Reis*, actualmente só os dois últimos merecem essa designação, pelo que o versículo referido pertence a *Reis* I, 8, 27 e não a *Reis*, III, 8, 27).

Uma maior atenção a estes pequenos pormenores beneficiará, concerteza, uma futura edição desta tradução, que, no entanto, não deixamos de recomendar por ser bastante positiva, constituindo um excelente instrumento de trabalho para os estudiosos de Filosofia Moderna e do pensamento do autor da *Monadologia*. As edições Colibri e o tradutor estão, pois, de parabéns por tal contributo para a divulgação deste filósofo no nosso país e entre aqueles que têm menos possibilidades de acesso ao texto original.

J. M. A.

A. N. BALSLEV e J.N. MOHANTY (edits.), *Religion and Time*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1993; 215 pp.

Editado por A. N. Balslev, enquanto professora visitante na Univ. de Kentucky, e J. N. Mohanty, professor da Univ. do Templo (U.S.A.), o volume em apreço é um

conjunto de artigos, escritos expressamente para o efeito. Dividido em duas partes, a primeira integra os temas *Tempo fenomenológico: o seu significado religioso* e *Tempo existencial em Kierkegaard e Heidegger*, respectivamente de J. G. Hart, da Univ. de Indiana, e de J. Stambaugh, do Hunter College de New York. A segunda é composta pelos temas *O tempo no Judaísmo*, *O tempo no Cristianismo*, *O tempo no Islão*, *O tempo e a experiência Indu* e *O tempo no Budismo*, respectivamente de P. Steensgaard, da Univ. de Aarhus, Dinamarca, de P. Manchester, da Univ Estadual de Nova Iorque (Stony Brook), de L. E. Goodman, da Univ. do Hawai, de A. N. Balslev, o primeiro dos editores, e de G. C. Pande, prof. jubilado da Univ. de Allahabad (Índia).

Interessados na fenomenologia da religião, por um lado, e no diálogo inter-religioso, por outro, os Editores tentaram completar-se mutuamente. Uma vez que a fenomenologia da religião não se pode restringir a um único caso, antes tem de «explorar a estrutura e a função da consciência religiosa nas suas múltiplas modalidades» (p. 1), ela pode proporcionar a base sobre a qual então as religiões podem entrar em diálogo. E este diálogo, por sua vez, pode trazer ao fenomenólogo a necessária correcção para a tentação de ou se confinar a uma religião mais favorecida ou, ao tentar evitar tal parcialidade, de se reduzir à exclusiva vida interior da sua consciência. O *tempo*, segundo os Editores, é justamente o conceito decisivo para este efeito. Não se pense, contudo, que é o único. O *espaço* e a *causalidade* «são de igual importância». Na verdade, a fenomenologia da religião mais não faz do que, através da descrição das intencionalidades religiosas que constituem os sentidos religiosos, tentar descobrir a estrutura do mundo religioso; e, este em concreto sendo múltiplo, o problema do diálogo inter-religioso pode então ser definido como o problema da comunicação entre tais mundos. O que leva a que «uma essencial parte da compreensão de um mundo religioso seja a compreensão de como espaço, tempo e causalidade são compreendidos e como, assim compreendidos, estruturam esse mundo» (p. 1). De resto, não são estes ainda «todos» os conceitos do mundo religioso. Mas são sem dúvida os de maior importância. Donde resulta que a presente obra é assim um primeiro degrau em direcção a essa exploração.

A primeira parte procura esboçar o contexto filosófico da discussão do tempo, em ordem ao tratamento do tempo religioso. Ele é subjectivo ou objectivo e cosmológico ou existencial? Historicamente, é sem dúvida primeiro sobretudo objectivo e cosmológico, enquanto a «imagem móvel da eternidade que se conta pelas revoluções do céu» de Platão, e enquanto o «número do movimento segundo o antes e o depois» (ainda que número «da alma») de Aristóteles. É depois sobretudo da alma, com a *distentio animi* de Sto. Agostinho e com a forma *a priori* da sensibilidade interna de Kant. Com Husserl, é simultaneamente subjectivo e objectivo. Com Heidegger, é, para além de também cosmológico, existencial e histórico.

Para o inaugurador da Fenomenologia, com efeito, o tempo íntimo da consciência é a fonte constitutiva do tempo objectivo. Tempo que, por outro lado, não é simplesmente constituído por uma série de agora idealmente inextensos, à maneira de Aristóteles, mas por um «espaço presente», na linguagem de W. James: «um agora com o horizonte de retenção do acabado de passar e a protensão do que vai já vir» (p. 5). O que não é explicitamente atendido *como passado* é a «memória primária» ou «retenção». E de igual modo para a «protensão», que não é um futuro *como futuro*. Assim o presente não é um «atómico pulsar punctual, antes o agora é distendido de modo a incluir o que acaba de acontecer e o que vai imediatamente acontecer» (p. 20-21).

É no entanto Heidegger que, apesar dos esforços de Husserl no sentido de alcançar o tempo realmente vivido da consciência, acaba por chegar ao tempo existencial e histórico. Três elementos contribuíram para isso: a primitiva experiência cristã do tempo, Sto. Agostinho e Kierkegaard. Este último, partindo justamente da primitiva experiência cristã

do tempo — em que o passado terrestre de Cristo é interpretado à luz da sua ressurreição e portanto o tempo se abre interior e inteiramente à eternidade (pp. 118-121) — havia chegado à conclusão de que esta última se apreende no instante, de que a eternidade deve entrar no tempo e transformá-lo. Eis o presente autêntico de Heidegger, o *Augenblick* (o *kairos*), como uma verdadeira interpenetração do passado e do futuro no presente, transfigurando-o; ei-lo como «não sendo senão a perspectiva da resolução, em que toda a situação de acções se abre a si mesma e se mantém aberta» (p. 5). O futuro é no entanto agora, ao contrário do que acontece em Kierkegaard, o momento temporal mais importante. É então a vez da influência do Agostinho da *Cidade de Deus*, onde a concepção judaica de tempo como o teatro de «prova e salvação» para os homens é levada até ao fim, até uma eternidade única e definitiva no fim dos tempos. Como ser-para-a-morte, o homem está orientado para o futuro e é à sua luz que se deve olhar para o presente.

Com este pano de fundo filosófico, passa-se então para o tema do tempo nas principais religiões, como o objectivo da publicação. Começando pelo Judaísmo, este revela-se como determinativamente uma religião «da história», como uma religião «do tempo»: Deus fala por acontecimentos na história. E histórico significa o que não deriva de nenhuma lei, o que é único, aquilo que deriva de uma certa concepção da liberdade humana, cujas realizações nem a liberdade divina pode eliminar. Daí o sentido «escatológico», ainda que terreno e relativo (posto que aberto no futuro a mais perfeitas realizações). O grande objectivo da criação é o homem: o cosmos não é senão o teatro da «prova moral» e da «salvação» do homem. Isto, porém, não significa, por outro lado, que a visão judaica seja sem mais uma visão linear do tempo. Ao lado do tempo histórico linear, há o tempo cultural cíclico. As festas e os rituais repetem os primitivos acontecimentos e, neles comungando, os fiéis alimentam-se com a confiança que deriva desses casos anteriores: a própria vida renova-se assim ciclicamente. Há deste modo uma mútua relação entre tempo linear e cíclico. Steensgaarden estuda-a pormenorizadamente e tenta mesmo datar as correlativas transformações.

Passando ao Cristianismo, Manchester sublinha que — tal como acontece em Kierkegaard — o tempo e a eternidade encontram-se, sendo nesse encontro que se dá o anúncio da presença de Cristo. O que significa que a eternidade está assim, para o cristão, «dentro do tempo» (p. 9). Mas isto obviamente não anula a própria dimensão temporal e até a sua concepção linear. A dimensão *escatológica*, embora com origens judaicas, é ao contrário particularmente desenvolvida no cristianismo (p. 127) e Sto. Agostinho, ainda que partindo da queda de Roma de 410, ao retardar o mais possível a imediatidade do fim, dá consistência, e por aí corpo, à linearidade mesma da história (p. 136). O tempo é assim, no cristianismo, e como Kierkegaard lhe chama, uma «síntese da eternidade com o tempo» (p. 134).

Se, porém, no judeo-cristianismo, o tempo é desde sempre um meio ao serviço de Deus e do homem, na cultura pré-islâmica, ao contrário, ele é sobretudo conotado com o sentido trágico da vida, é a causa da mudança, da perda e da morte, o «maligno destino». Por isso o Islão teve de, como diz Goodman, «moralizar e domesticar o tempo, sujeitá-lo aos propósitos de Deus» (p. 9). Passou assim a ser «o espaço moral da história entre o juízo e a criação». A cosmogonia da criação tira o tempo da eternidade «solidificando uma natureza como o teatro da nossa escolha moral, que é agora a matéria do destino» (p. 139). Mas Deus continua, na sua transcendência, completamente intemporal. Onde resultam — dado o conhecimento e a influência do pensamento grego nos filósofos árabes — os vários modos, consoante os diferentes filósofos, de relacionar o tempo com a eternidade. Modos que vão «desde um ocasionalismo (o tempo nada cria de novo, é só a ocasião das aparições) ao platonismo de Al-Ghazali (o tempo é a imagem de uma ordem intemporal); desde a concepção do tempo como uma expressão do poder de Deus à

negação de Alfarabi e de Avicena da criação temporal (o tempo não tem começo, a criação é simplesmente a dependência por parte do mundo temporal de um intemporal acto de Deus)» (p. 10).

Relativamente ao Induísmo, Balslev enumera várias e bem diferentes concepções do tempo, seja do ponto de vista cosmológico, do ponto de vista soteriológico ou do ponto de vista da própria experiência interna. Isto, dentro das duas linhas extremas que habitualmente chocam o estranho ao começo. Por um lado, há a tese da mais completa irrealidade do tempo. Por outro, há a ideia do retorno sem começo e sem fim dos ciclos — os quais, num dos cálculos, duram, da criação à destruição, 4.320 milhões de anos humanos (p. 10). Uma outra ideia que domina no induísmo — ao ponto de às vezes a tradição bramânica se dizer dessa maneira: *atmavada* — é a do *si* (*atman*) que permanece no meio do fluxo da existência e da morte (p. 165). Parece poder dizer-se em geral que o tempo se liga à morte e o *si* à imortalidade (p. 174). Por fim, a Autora sublinha que não se devem levar demasiado à letra as imagens da «roda» ou da «seta» para o tempo. Em relação ao induísmo, discute-se tudo menos se o tempo é cíclico ou não. Tal é apenas um problema inter-cultural. E sobretudo não se trata de ciclos com exactamente os mesmos indivíduos e os mesmos destinos (como Sto. Agostinho atribui aos gregos), onde, aí sim, obviamente não há salvação (p. 177). Ciclos e setas são metáforas para a recorrência e irreversibilidade da experiência humana (p. 180). E a roda, que sem dúvida se inscreve no induísmo, pode afinal significar um progressivo aperfeiçoamento (p. 181).

Por último, o Budismo. Se no bramanismo nada muda (no essencial, pelo menos), no budismo, ao contrário, tudo muda. Até o *si* é uma corrente de consciência (pp. 175-176; 188). E digo bem, o *si*, porque, como sublinha Pande, o tempo búdico não deriva de uma cosmologia ou de uma especulação metafísica, mas da «reflexão introspectiva» sobre a experiência. O que dá à sua filosofia um agudo sentido para a «incessante mudança que caracteriza a vida interior de um ego, representado como uma sucessão de estados momentâneos, entre si conectados por um princípio de causalidade adequadamente construído. O tempo e a causalidade acabam assim por ficar enlaçados, enquanto os filósofos se ocupam das questões (e autênticas disputas) de saber se só o presente é real ou se também o passado e o futuro o são» (p. 12). Quaisquer que sejam as respostas, para todas as escolas budistas a realidade é momentânea (p. 201), o que faz do tempo o coração do real e da sua filosofia uma filosofia do tempo (pp. 203-204). Com o objectivo (como em todas as religiões) de o conquistar mediante a intemporal realidade do *nirvana*, e não de o consagrar reduzindo a ele toda a realidade (p. 204).

Com o propósito de, através da discussão do tema do tempo, contribuir para o diálogo entre as religiões (p. 12), a presente obra é assim, apesar dos seus textos sintéticos (ou talvez por isso), um roteiro deveras interessante e valioso, porventura para esse diálogo, mas pelo menos e seguramente para todos quantos se interessam por tal tema, básico em qualquer pensamento.

J. A. Encarnação Reis

RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Fundamentos 1 (Lisboa: Editorial Presença, 1993) 449 pp.

Este texto de Rawls transformou-se já num clássico do pensamento contemporâneo. Desde a sua publicação em 1971, tem estado na origem de grande parte da reflexão mais