

VALADIER, Paul, *Catolicismo e sociedade moderna*, Col. Cristianismo e Modernidade 1, trad. de Luiz J. Baraúna, São Paulo, Ed. Loyola, 1991, 221 p.

P. Valadier é hoje uma das figuras exponenciais do pensamento católico francês. Jesuíta, ex-diretor da famosa revista *Études*. Sua saída do cargo não aconteceu sem certa situação conflitiva. Pensador, filósofo, interessa-se por temas de extrema atualidade.

O título do livro no original francês "A Igreja em processo" se deixa completar pelo subtítulo, que se tornou o título da tradução brasileira: *Catolicismo e Sociedade moderna*. O termo original francês "procès", traduzido em português por "processo" tem nítido sentido judicial e não de procedimento (processus em francês).

Com esse termo, o A. quer indicar-nos a perspectiva em que ele se coloca. Interpreta a relação entre o Cristianismo/Igreja e a modernidade como um processo instituído mutuamente. A Igreja processa a modernidade e a modernidade processa a Igreja. Categoria que o A. vai encontrar na Escritura. Já no Antigo Testamento Deus e seu povo vivem verdadeiro processo. O povo é acusado por Javé de ingratidão, de traição. Processo que provoca continuamente o povo à conversão, a ir construindo a história. No Novo

Testamento, tal categoria atravessa a vida de Jesus que termina com a condenação na cruz e se prolonga pela vida da comunidade primitiva. Categoria que serve para perceber duas dimensões importantes do atual processo histórico da Igreja na modernidade: a mútua interpelação crítica e a abertura para um futuro a ser criado, precisamente pela provocação do mútuo processo.

O livro vale sobretudo pelos três primeiros capítulos, em que o A. faz uma análise pertinente sobre a secularização, a religião na modernidade e a situação do cristianismo nela. O capítulo dedicado mais concretamente à Igreja e às perspectivas de futuro repisam idéias já mais conhecidas e acessíveis a uma análise mais simples.

Atravessa o livro um certo tom polêmico com as forças conservadoras, que se autodenominam profundas e pretensiosamente críticas. Essa pretensão dos tradicionalistas de serem profundos em suas análises e o fato de criticarem os progressistas por sua capitulação ante a modernidade provocam a verve crítica do A.

Mostra como os tradicionalistas instauram críticas à modernidade desde fora e por isso são incapazes de entendê-la e portanto de dialogar com ela. Ao tratar da secularização de tipo ocidental, faz ver como ela conserva uma

relação original com a religião que a gerou, a saber, o cristianismo. De fato, há uma conjunção inegável entre cristianismo e secularização, juntamente com o que a segue: nascimento da ciência moderna, democracia política, separação da Igreja e Estado, etc. O cristianismo não é estranho à modernidade.

Depois de definir os diversos aspectos de secularização, como separação entre Igreja e Estado, como expulsão da religião para fora da esfera pública, como racionalização dos campos do real e das atividades humanas pela via da aplicação de procedimentos rigorosos e regulados de experimentação, instaura uma séria crítica a tal conceito naquilo que tem de imagem enganadora e de validade.

Dedica páginas muito lúcidas à inteligência da modernidade. Em oposição aos tradicionalistas, situa-se numa atitude epistemológica positiva em face da modernidade. Não se associa aos profetas do negativismo em relação à sociedade moderna, à secularização, sem, porém, deixar-se embalar por uma visão entusiasta ingênua. Sabe apontar muito bem, com clareza, três patologias importantes da secularização, a saber, o laicismo, o estatismo e o cientismo. Nesse contexto distingue secularização de secularismo, entendido como um processo voluntário, dirigido e ordenado de marginalização e até de destruição das religiões.

Um leitor do 3º Mundo pode talvez julgar que tal visão seja por demais benevolente, não pelas mesmas razões críticas dos tradicionalistas. Estes fecham-se no passado idealizado e desde aí criticam o presente moderno. No 3º Mundo, desde o reverso e avesso da modernidade, vêem-se com maior clareza avatares de uma modernidade liberal capitalista. Como o aspecto diretamente econômico está quase praticamente ausente na análise do A., este lado da criticidade do 3º Mundo não

pode aparecer. Pois é desde tal instância que se percebem mais claramente as aberrações da modernidade.

O prisma político-cultural acentuado pelo A. leva-o a definir a sociedade moderna como a "sociedade da deliberação". Sob tal perspectiva, a modernidade aparece em luz mais benfazeja. Mas tal visão não impede o A. de analisar com perspicácia certas consequências antropológicas altamente problemáticas para um verdadeiro processo de humanização, sobretudo o advento do indivíduo, como referência primeira e última e o império da racionalização crescente, dissolvendo as solidariedades tradicionais, abalando as estruturas simbólicas referenciais e caindo nos extremos do individualismo solitário.

Dentro desse cenário, estuda a eferescência do fenômeno religioso nas suas diferentes formas e do parecido oposto do indiferentismo religioso. Interroga as raízes filosóficas da modernidade, instaurando um debate inteligente e perspicaz com Leo Strauss. Posiciona-se criticamente ante a tese central de tal autor que consiste em ver a genealogia da modernidade no percurso do nominalismo para o historicismo. O A. mostra que o historicismo não é a única alternativa para o dogmatismo tradicionalista. Citando G. Fessard, defende uma filosofia da história que se afasta de Cila sem cair em Caribde.

Defronta-se também criticamente com M. Gauchet quanto a sua tese de que o cristianismo é a religião da saída da religião e que portanto já cumpriu sua missão. Pelo contrário, o A. defende que o Cristianismo não esgotou sua missão. Antes, mais do que nunca, sente-se provocado pela modernidade para ser uma presença criativa e fundamental. Vê na dinâmica da alteridade, da gratuidade, a grande contribuição que o Cristianismo pode oferecer a uma soci-

idade, de um lado, ameaçada por um pluralismo relativista e dissolvente de seus valores ordenadores e das fontes tradicionais de sentido, mas que, de outro, abre espaços para o debate que lhe pode permitir encontrar sentido para os sentidos provisórios. O cristianismo é chamado a participar com sua contribuição própria e original nesse debate.

Não partilha também da posição de D. Hervieu-Léger quanto ao confinamento do cristianismo e da Igreja ao universo das comunidades emocionais. Defende o caráter público da Igreja. Nisso, participa das teses, já há muito tempo, defendidas por J. B. Metz na sua teologia política.

Estamos diante de um livro questionador, mas carregado de esperança. Se é crítico da atual conjuntura eclesial de fechamento, de reação conservadora, que freqüentemente apela para a pessoa do Papa, mostra como tal conservadorismo não corresponde a tomadas de posição do próprio papa. E sobretudo pela análise dos dois pólos da sociedade moderna, de um lado, de sua visceral abertura ao diálogo e, de outro, de sua enorme carência de sério debate sobre problemas éticos e de sentido, vê as imensas possibilidades de uma presença positiva do cristianismo e, concretamente, da Igreja. Mas isso implica uma mudança de mentalidade. Já não mais como quem possui a verdade feita, definitiva e a ensina, mas como quem entra com humildade no debate de problemas, muitos deles novos, que preocupam os homens de hoje.

A Igreja, como anunciadora e testemunha da lógica divina da gratuidade, tem muito a contribuir numa sociedade da diferenciação secular, em que o homem se vê ameaçado pelo utilitarismo individualista. Se a secularização corroeu muitos "símbolos simbolizados" (religiões), não estancou a sede

de "símbolo simbolizante" do ser humano. Nessa busca de um sentido suplementar, o cristianismo tem o que apresentar, sobretudo com a lógica da Encarnação.

O leitor tem muito que aprender nesse livro. Une crítica e esperança. As críticas têm provocado ceticismo, quando desqualificam definitivamente o cristianismo, ou saudosismo tradicionalista, quando desqualificam o mundo moderno. O A. consegue evitar esse duplo escolho. Não paralisa o cristão, pois mostra-lhe o desafio da modernidade e as possibilidades novas que ela lhe abre. Não desqualifica a modernidade, mas mostra-lhe os limites e os pontos de abertura, despertando a responsabilidade do cristão para uma tarefa humilde, dialogante, mas insubstituível.

O leitor brasileiro tem, infelizmente, diante de si uma tradução com imperfeições. Além de um erro de paginação, que perturba a seqüência das idéias (a p. 81 encontra seu prosseguimento na p. 83, voltando depois para a 82), há várias referências equivocadas aos documentos do Concílio Vaticano II. Na p. 22 o texto fala de *Gaudium et Spes* e a nota cita LG. Por sua vez, o texto francês fala da Constituição sobre a Igreja e o tradutor colocou duas vezes *Gaudium et Spes* em vez de *Lumen Gentium* (p. 23). Na p. 24, outra confusão citando na nota LG em vez de GS. Outra vez, ao tratar da Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa, cita equivocadamente o Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo (p. 146). Em outros momentos, são erros de tradução de palavras (propos traduzido por propósitos, quando tem o sentido de tema, assunto, questões: p. 205) ou palavras impróprias como chamar de "briga" a querela sobre as conferências episcopais (p. 202) ou a polêmica do historicismo (p. 54). Além disso, há construções mal feitas, pesa-

das, e até mal estruturadas gramaticalmente. Mesmo sendo um texto francês pesado, a tradução poderia ter-se adaptado a uma linguagem mais leve e mais acessível.

J.B. Libânio

MACHADO, Roberto, *Deleuze e a filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1990, 246 p.

Nietzsche escreveu certa vez que o filósofo é uma espécie de flecha que a natureza lança em direção à humanidade, não para feri-la, mas para fixar-se em algum lugar...

Parece-nos que, em toda a sua obra, o grande esforço da "flecha-Deleuze" tem sido de manter a sua "vibração", com o objetivo de legitimar a Filosofia, de pensar lucidamente a produção do *novo*, sem abandonar a tradição. Tal esforço é direcionado não apenas ao que diz respeito aos saberes tecnicamente filosóficos, como também às relações que estes mantêm com os outros campos culturais.

Nesse ver, é de grande importância o livro do Prof. Roberto Machado (UFRJ) — *Deleuze e a Filosofia* —, cuja resenha estamos apresentando, sobretudo se considerarmos o momento contemporâneo, onde os movimentos científicos, literários e artísticos, tão intimamente ligados, deveriam comprometer-se com o único trabalho filosófico possível: o que se direciona ao serviço da liberdade, do *sentido*, da verdade e que visa destruir o papel repressor do pensamento ou dele arrancar as máscaras do poder. Ocorre-nos agora o que escreve Deleuze em sua obra mais recente, *Pourparlers* (Paris, Ed. Minuit, 1990): "Hoje é a informática, a comunicação, a promoção comercial que se apropriam das palavras 'conceito' e 'criativo', e esses 'conceituadores' formam uma

raça ameaçadora que exprime o ato de vender como supremo pensamento capitalista, o cogito da *marchandise*. A Filosofia se repete pequena e só, diante de tais poderes, mas se vê ameaçada de morrer, será pelo menos de morrer de rir..."

Na introdução de seu texto, o Prof. Machado procura esclarecer, na *dé-marche* da obra deleuziana, o significado do relacionamento entre a Filosofia e os outros domínios da cultura e apresenta a intenção do filósofo que é a de estabelecer conexões e articulações entre os diversos saberes, a partir do ponto essencial que orienta as suas investigações: a caracterização do que seja *pensar*. Nesse sentido, o exercício filosófico é definido como um *ato criador* e não como uma reflexão "sobre" o cinema, mas sobre os conceitos que o cinema suscita..." (p. 6, citando o texto deleuzeano *L'image-Temps*). É nesse registro que se pode entender a Filosofia como um ato de *criar* conceitos, fundamentar o pensar, como, por exemplo, os artistas também *pensam*, quando criam...

Filosofia é antes uma reflexão "com" do que uma reflexão "sobre" porque, sem perder a sua especificidade, busca o estabelecimento de ecos, ressonâncias entre funções (ciência), sons, imagens e cores (arte) que articulados com o discurso filosófico propriamente dito, transformam-se em sugestões de conceitos. Que se lembre, por exemplo, a utilização deleuziana da arte de Duchamp, das obras de Lévi-Strauss e Lacan, do teatro de Artaud, da literatura de Proust (Na 5ª parte do livro, "Deleuze e Proust", o autor sublinha a importância da articulação entre o filósofo e o não-filósofo, explorando as idéias deleuzianas já expostas no belo ensaio *Proust et Signes*, elaborado em torno de *Em busca do tempo perdido*. Aí, não trata de explorar a memória, mas a multiplicidade de signos, cuja natureza é preciso decifrar. Decifração que re-

descobre o Tempo e confere a cada signo do mundo e da vida a sua verdade mais autêntica). Segundo o nosso autor, é exatamente a idéia dessa caracterização da Filosofia como uma *produção* de conceitos, a partir da aliança interna (de forma alguma circunstancial) com o não-filosófico, que irá legitimar o projeto de Deleuze, mesmo se se observar que a distinção entre as funções, os agregados sensíveis e os conceitos ainda não tenha sido claramente tematizada. O importante é reter o fato de que, nessa relação com outros domínios culturais, há prioridade da Filosofia sobre os mesmos. Ou seja: sendo a questão deleuziana uma *questão filosófica*, “o apelo aos saberes não-filosóficos funciona fundamentalmente como comprovação ou como confirmação de uma problemática definida conceitualmente pela filosofia” (p. 6). Percebe-se então que, se os outros saberes alimentam um pensamento voltado para a Filosofia, sobretudo para a sua tradição, é porque, conforme insiste o Prof. Machado, Deleuze deve ser considerado um historiador da Filosofia, historiador cuja originalidade é a de deixar a sua marca em todos os seus estudos sobre os outros filósofos. Para Deleuze, “ler e pensar os filósofos não se reduz de modo algum a fazer trabalho de historiador. Se sua atividade criadora se liga essencialmente à história da filosofia, é no sentido em que a leitura do filósofo como parte essencial de seu modo próprio de filosofar” (p. 8). Isto significa que, para o historiador, importa uma recriação dos textos com vistas à construção de um pensamento *diferencial*.

Nesse sentido, o autor concebe o historiador Deleuze realizando menos uma história seqüencial do pensamento filosófico do que uma “geografia”. Onde, do interior de um sistema fechado, o pensamento propõe (e pressupõe) novos *espaços* de pensar. Quando, por exemplo, Deleuze explo-

ra as idéias de um Espinoza, de um Hume, de um Bergson, de um Nietzsche (sua fonte principal de inspiração), está visando *topoi* “ideais”, fugas da história linear, exercícios intempestivos de pensar. Nesses *espaços*, que são antagônicos (e não se reduzem apenas ao filosófico), surgem os *duplos*, as *dobras*, os “roubos” ou “capturas” de idéias (tese já explorada em *Différence et répétition*), formam-se as “colagens”... Mas realizar essas “colagens”, fazer aparecer um “duplo”, não significa criticar um sistema, mas desembaraçar as idéias de seu lugar de origem e, assim, criar um “outro” sistema. É por isso que Foucault se refere à filosofia de Deleuze como a um “teatro”, onde os filósofos aparecem em cena como máscaras de suas próprias máscaras... Escondido atrás de Sócrates, surge, por exemplo, o riso do sofista (Na 6ª e última parte do livro, o Prof. Machado analisa o exercício do pensamento em Foucault, definindo-o como uma filosofia da *diferença*, e estabelece comparações entre a sua própria leitura deste filósofo e a leitura deleuziana do mesmo. Mas no cerne da questão, acha-se justamente a exposição do essencial da interpretação deleuziana de Foucault, cujo objetivo é, sem dúvida, integrar as idéias deste filósofo ao seu próprio projeto: Foucault é mais um “personagem” de Deleuze...). Nas questões referentes a Platão, Deleuze está sempre insistindo no fato de que, embora este filósofo grego esteja situado no espaço originário de uma filosofia da representação, o projeto desta filosofia não foi verdadeiramente realizado. “É como se o mundo heraclítico e sofístico da diferença, qual um animal no momento em que é domado, ainda rosnasse no platonismo resistindo a seu jugo”, comenta o Prof. Machado a respeito, na p. 37 (Na 1ª parte do livro, “O Nascimento da Representação”, o autor mostra a distinção entre Platão e Aristóteles no tratamento da questão da *diferença*). Trata-se, aliás, de um co-

mentário que se refere a uma imagem freqüente no texto deleuziano. Em *Différence et répétition*, por exemplo, temos que “o heraclitismo freme no platonismo...”.

Dessa forma, e segundo o nosso autor, a “geografia” deleuziana propõe dois espaços, o da *representação* e o da *diferença*, delineando, assim dois tipos de pensamento: o dogmático, metafísico, ortodoxo e o pluralista, ontológico, trágico. Vale registrar, entretanto, que mesmo na leitura dos filósofos do primeiro grupo, é possível “capturar” idéias que desmancham a tessitura conceitual onde de inserem. Toda a crítica deleuziana a esses filósofos convive simultaneamente com esses “roubos” de conceitos e a intenção é, aí, formular uma teoria da *diferença*. Na 3ª parte do livro, “Kant, diferença e representação”, podemos ler: “Deleuze teria na diferença kantiana das faculdades uma das inspirações de sua própria noção de diferença” (p. 103). Na realidade, o procedimento deleuziano da “captura” pode ser generalizado a todos os filósofos, com exceção de Nietzsche, comenta o nosso autor. “Não se deve perguntar o que quer dizer um livro, significado ou significante, deve-se perguntar com que ele funciona, em conexão com que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele introduz e metamorfoseia a sua, para que corpos sem órgãos ele faz o seu convergir” (p. 16, citando *Mille Plateaux*). O caso Nietzsche funciona como um critério de avaliação ou como intenção de encontrar aliados para o filósofo alemão. “A interpretação do eterno retorno nietzschiano, em sua relação intrínseca com a vontade de potência, é em última análise a condição de possibilidade da crítica deleuziana à filosofia da representação e, conseqüentemente, de sua proposta de uma filosofia da diferença” (p. 81) (Na 2ª parte do livro, “O ápice da Diferença”, acha-se enfocada a trajetória da

filosofia em direção ao *pensamento diferencial*, que vai de Espinoza a Nietzsche). Mas não se deve esquecer, adverte o Prof. Machado, que a leitura deleuziana de Nietzsche “é a criação de mais uma máscara e, neste sentido, não só a leitura dos outros filósofos inside sobre o seu Nietzsche, como também a dos comentadores, que de um modo geral tem um importância muito grande nas interpretações deleuzianas” (p. 22). Seria realmente a leitura de Nietzsche a criação de outra “máscara”? “Máscara” ou não, sabemos que Nietzsche caminha por outras veredas, que não as de Deleuze, embora não neguemos que foi na fonte do primeiro que o segundo colheu a sua água... Contudo, este não é o lugar para aprofundar esta questão.

O importante neste trabalho do Prof. Roberto Machado é a excelente síntese das obras de Gilles Deleuze, síntese que ousou captar, no emaranhado de seus textos, a intenção que aponta para a conquista de um espaço *novo* dentro do pensamento filosófico. Como na série amorosa de Proust, diz o autor, há sempre um “tema” que permanece invariante: “Meu objetivo mais ambicioso foi apresentar esse invariante ou essa homologia estrutural” (p. 226).

Diríamos, para concluir, que a nossa esperança — alimento de nosso trabalho com a Filosofia — é a de que a “flecha deleuziana” possa, como desejou Foucault, ancorar-se definitivamente no novo século que se anuncia.

Maria José Campos

CANIVEZ, Patrice. *Éduquer le citoyen? — Essai et Textes.* Paris, Hatier, 1990, 228 p. (Collection “Philosopher au Présent”).

O autor possui a agregação em filosofia (*agrégé de philosophie*), sendo professor de filosofia na Universidade

Charles de Gaulle, Lille III, na França. O livro, enviado por gentileza, pertence à coleção "Philosopher au Présent", cujos temas abordados deliberadamente num estilo simples se dirigem aos estudantes e a todos aqueles para os quais a filosofia é palavra viva. Na capa do livro, pode-se ler a intenção de Canivez. "O projeto de educar o cidadão é constitutivo da idéia de república. A participação efetiva de todos à discussão pública, a vontade partilhada de resolver pacificamente os conflitos, a possibilidade para cada um se cultivar, vale dizer, de se humanizar verdadeiramente, são com efeito indissociáveis duma concepção autenticamente democrática da educação. Interrogando-se a respeito da pertinência e da legitimidade dum tal projeto educativo, Canivez mostra o caráter central e decisivo dessa questão, levantada pela filosofia política contemporânea".

A fim de realizar o projeto, Canivez divide o trabalho em duas seções: *ensaio e textos*. Estes constituem uma rica coletânea, tirada de pensadores políticos, relacionada com o problema da educação do cidadão.

A primeira seção comporta os seguintes temas: a cidadania, disciplina, *habitus*, a educação do juízo e a ação. 1. *A cidadania*. Define a pertença a um Estado, dando ao indivíduo um estatuto jurídico. No entanto, o problema da cidadania não é apenas um problema jurídico ou constitucional. É, sobretudo, um modo de inserção do indivíduo na comunidade em relação ao poder político. Hoje em dia, duas concepções diferentes tentam explicar uma certa representação do cidadão: a) A primeira, opondo a sociedade ao Estado, este considerado como um poder exterior à sociedade; b) A segunda acentua a tradição, a identidade e a continuidade da nação. Aquela, de inspiração marxista, representa o Estado como um aparelho a serviço das classes sociais dominantes. A segunda concepção

vê no Estado um instrumento de "regulação do social". 2. *Disciplina*. Sendo a escola a instituidora da cidadania integrar a criança numa dada comunidade, cabe-lhe por isso a tarefa de inculcar-lhe o respeito de uma certa ordem. Daí surge a necessidade da disciplina, porquanto nenhum indivíduo poderá se integrar na vida social sem o hábito de respeitar a lei. O cidadão está sujeito à lei, porque participa, diretamente ou por intermédio de seus representantes, à sua elaboração. Baseado nas contribuições de Rousseau, Kant e Foucault em suas reflexões sobre a disciplina escolar, Canivez conclui que será preciso fundar a disciplina sobre a idéia de direito, e não sobre o poder das normas. Mas a concretização desse ponto de vista depende da filosofia que inspira as práticas pedagógicas, a concepção de Estado e da própria educação. Mas, para tanto, será necessário pensar numa filosofia crítica das ciências e das práticas pedagógicas. 3. *Habitus*. Tanto a educação familiar como a social e escolar inculcam no indivíduo hábitos que formam o modo de ver, de se comportar e de viver com os outros. As utopias pedagógicas sempre se têm baseado nessa convicção para construir e modelar mentalidades. Dificilmente (para não se falar da impossibilidade) as crianças podem opor a essa prática a resistência da crítica. Os adultos podem relativizar o ensino dispensado e a disciplina imposta, estabelecendo comparações com outros ensinamentos ou outros métodos possíveis. Mas a criança não. Ela está muito mais submetida à influência e à autoridade do educador. Ante essa constatação, em que se poderá fundar então os valores dessa disciplina, inculcados na criança? A única resposta possível pode ser encontrada na afirmação de que são valores *universais*, isto é, válidos para todos os homens e para todos os lugares. Mas se esses valores fossem apenas particulares e arbitrários, característicos de um modo de ser, de viver

ou de pensar numa determinada classe social, a escola então não seria mais o lugar de uma aprendizagem da liberdade, e em particular da liberdade política. 4. *A educação do juízo: o direito e os deveres do homem.* O problema aqui consiste em saber em que condições o indivíduo pode ser educado sem perder sua autonomia e a possibilidade de julgar. Ora, para formular um juízo crítico, o cidadão deve possuir um mínimo de conhecimentos do sistema jurídico e das instituições a que pertence, o que supõe evidentemente o exercício dessa capacidade de julgar, que permita a cada um se orientar na vida social. Embora os direitos do homem, como os conhecimentos, sejam hoje a expressão duma cultura ocidental, nem por isso deixam de constituir um tema filosófico, destinado a suscitar muita discussão. Pode-se aceitar a relatividade das culturas, mas os direitos do homem possuem uma fundamentação ética, portanto universal. 5. *A educação do juízo: a política e a cultura.* Além do juízo crítico, o cidadão deverá julgar e agir tomando decisões. E a *decisão* é o objeto do *juízo político*, porquanto deverá resolver problemas, impostos pelas circunstâncias, problemas de ordem social, econômica e internacional muito diferentes. E aqui entram em jogo sobretudo o problema da justiça e o problema de uma grande sensibilidade política, bem como o papel da cultura. Um bom juízo político supõe evidentemente um mínimo de conhecimentos para poder equacionar os reais problemas postos ao conjunto da comunidade, quais os desafios e as possíveis saídas. 6. *A ação.* Sendo que a ação política visa à organização e à transformação da sociedade de acordo com certos valores, convém então definir o que significa a ação. Para tanto, o autor se refere às teses de Hannah Arendt e de Eric Weil. A escolha desses dois valores pensadores se deve ao fato de se poder estabelecer uma ligação explícita entre uma análise da ação

e uma concepção da educação. A teoria da educação de Arendt repousa sobre uma concepção da própria condição humana: a educação deve *conservar* a herança do saber e da experiência recebida do passado e *transmiti-la* às novas gerações. Deve permitir aos jovens encontrar o próprio lugar no mundo e daí começar a fazer alguma coisa. Para Weil, a ação tem uma finalidade bem definida em face das características da sociedade moderna, cujos valores centrais são o trabalho, a produtividade e o progresso, fundados na ciência e na técnica. Mas numa sociedade de consumo, os homens não são vistos como cidadãos e como sujeitos, mas apenas como objetos. Dessa maneira, a ação tem objetivos bem claros. "Por outras palavras, a ação política é a transformação progressiva duma sociedade desigual e redutora — que reduz os homens à sua *função* — numa comunidade de cidadãos livres e iguais que impõem, na medida das possibilidades concretas da situação, uma vontade de igualdade e de liberdade. Concretamente falando, o problema consiste na realização da *justiça*, sendo esta objeto de um debate e de um questionamento sempre renovados" (p. 143-4). E aqui a educação possui um papel decisivo, como ação de *socialização* e de *moralização*.

A segunda parte do livro (p. 163-222) reúne os textos selecionados dos pensadores que inspiram e alimentaram a reflexão de Canivez até aqui. É uma coletânea de textos muito bem feita e muito pertinente, que desperta no leitor um grande interesse pelo tema. E a maneira como Canivez lê, interpreta, atualiza e aplica as contribuições dos pensadores escolhidos pode inclusive se tornar um excelente método de reflexão filosófica. Vejamos quais os pensadores escolhidos e quais o títulos das obras utilizadas. De Platão, os textos foram extraídos dos seguintes títulos: *Protágoras*, *A República*, *As leis*. De Aristóteles: *Política*. De Rousseau:

Emílio e o *Contrato Social*. De Kant: *Reflexões sobre a educação*. Da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 26 de agosto de 1789. De Hegel: *Discurso do ginásio*. De Talleyrand: *Relatório sobre a instrução pública* (setembro de 1791). De Condorcet: *Relatório e projeto do decreto sobre a organização geral da instrução pública* (1792). De Arendt: *As origens do totalitarismo; Condição do homem moderno; Ensaio sobre a revolução; A crise da educação*. De M. Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. De Weil: *Filosofia Política; Filosofia e realidade*. De Finley: *Democracia antiga e democracia moderna*. De Foucault: *Vigiar e punir*. E de M. Lurçat: *Conhecimento da criança*.

Após a coletânea dos textos, constam a bibliografia, o índice dos nomes próprios e das nações, destinado a orientar o leitor na fixação dos autores citados e utilizados, bem como na fixação do núcleo das idéias básicas.

O livro, escrito num francês muito fluente e claro, traz para o debate no campo da filosofia política e da filosofia da educação uma temática atualíssima a respeito da idéia de cidadania e da prática da democracia num mundo de mudanças políticas, científicas e tecnológicas, rápidas e profundas. Não há dúvida de que nesse momento é que precisamente uma concepção e uma prática da democracia, em toda sua plenitude, possuem um lugar privilegiado nas discussões políticas e educacionais.

“Deste ponto de vista, a república constitui um espaço público aberto à palavra; a democracia é o modo de governo em que os problemas são resolvidos por uma discussão, à qual cada um é de direito parte envolvida.

A participação na discussão pública, o interesse pelos negócios são pois os

elementos centrais da democracia (p. 159-60)”.

Essas ponderações de Canivez, consignadas na conclusão do livro, são de palpante atualidade, e constituem sem dúvida, um estímulo e uma boa motivação para a leitura de tão importante obra de filosofia política e de filosofia da educação.

Alino Lorenzon

MOURA, Clóvis. *As Injustiças de Clio. O Negro na Historiografia Brasileira*, Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990, 217 p.

O autor é um nome conhecido na bibliografia que trata da questão do negro no Brasil. Sua vida é marcada pela participação na luta contra o racismo.

O opúsculo é um texto que estava destinado a ser a primeira parte de um projeto que o Ministério da Cultura começou a desenvolver, por ocasião das comemorações do Centenário da Abolição, em vista da publicação de uma História Geral do Negro do Brasil. O projeto não foi avante, mas o estudioso da questão negra está sendo brindado com esta pesquisa historiográfica.

O título revela a postura do A. em relação à historiografia brasileira no que diz respeito ao negro. Clio era a musa grega da História, responsável em fazer soar as trombetas da fama, a fim de que ninguém ficasse sem conhecer o fato histórico e o seu protagonista.

Nas primeiras páginas do texto, o A. pretende estabelecer algumas premissas teóricas sobre a ciência da história. Categoricalmente, o A. põe-se de acordo com a tese que afirma o fato de que o homem é um ser histórico e somente se humaniza na história e pela história (p. 15). Contudo, ao definir a história como um *processus* que se realiza atra-

vés de choques e contradições verificáveis na realidade objetiva, sujeito à causalidade (p. 16), o A. está defendendo que a humanização do homem só se dá através de choques e contradições. No entanto, para os que insistem no fato da liberdade, tal reflexão apresenta-se como problemática, pois esquece-se da importância do consenso na configuração do ato humano, portanto, na construção da história.

O resultado da pesquisa que o A. realizou na obra de diversos cronistas e historiadores, brasileiros e estrangeiros, justifica o título do livro. Ao examinar com perspicácia a apresentação do negro nas obras de Frei Vicente do Salvador, Rocha Pita, Southey, Abreu e Lima, Varnhagen, Armitage, Handelmann, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna, o A. constata uma postura que nega ao negro o direito de ser sujeito histórico na construção da sociedade brasileira. Nesse sentido, a musa da História, recurso mítico-literário utilizado pelo autor com o objetivo de refletir tal situação, foi negligente quanto às grandes realizações do negro brasileiro.

O A. conclui o seu trabalho, insistindo no fato de que tais posturas historiográficas estão inseridas em um contexto ideológico que dá respaldo aos projetos de exploração de um povo militarmente mais forte sobre outro mais fraco (p. 215); e salienta a importância dos diversos movimentos negros brasileiros no resgate do papel social, político, econômico e cultural que o negro desempenhou na formação e desenvolvimento do Brasil (p. 216).

É indiscutível a atualidade desta pesquisa, justamente neste ano, 1991, em que as organizações do Movimento Negro estarão realizando um encontro nacional, com o objetivo de discutir a sua concepção e prática. Nesse sentido, essa pesquisa põe-se como subsídio para a discussão que levará o Movimento Negro brasileiro a passar da

indignidade ética para a racionalidade ética, a fim de conquistar a cidadania do povo negro, negada na história e no cotidiano da sociedade brasileira e começar a conduzir o seu processo de humanização que, necessariamente, não precisa ser através de choques e contradições.

Erisvaldo Pereira dos Santos

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e Sociedade no Brasil. Ensaios sobre Idéias e Formas*, Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990, 215 pp.

Essa publicação representa, sem sombra de dúvidas, uma guinada epistemológica no pensamento marxista brasileiro. Carlos Nelson Coutinho é um nome que hoje tem passaporte livre para participar das grandes discussões da história do pensamento marxista no Brasil. *Cultura e Sociedade no Brasil, ensaios sobre idéias e formas* é uma coletânea de ensaios que o A. escreveu ao longo de mais de vinte anos. Trata-se de uma obra indispensável para quem desejar enveredar-se pelos caminhos da ciência política no Brasil.

Marxista convicto, o A. diz que continuará sendo, mesmo com o risco de se converter num "animal em extinção". Para que isso não aconteça, ele opta por assumir plenamente a condição de "animal em mutação" (p. 12). Tal reflexão só é possível a um marxista que está para além do dogmatismo e da intolerância que caracterizam alguns pseudo-pensadores fiéis à corrente marxista-leninista.

O A. está persuadido de que formas e idéias são também expressão condensada de constelações sociais, meios privilegiados de reproduzir espiritualmente as contradições reais e, ao mesmo tempo, de propor um modo de enfrentá-las e superá-las (p. 9). Por isso,

os fenômenos artísticos e ideológicos são dialeticamente analisados nesta obra, na perspectiva da totalidade social. O A. realiza essa tarefa, recorrendo aos melhores momentos do patrimônio cultural universal mais recente.

A obra é composta por sete ensaios, que estão divididos em três eixos temáticos principais. O primeiro eixo tem como meta discutir os problemas gerais da relação entre cultura e sociedade no Brasil. Trata-se de um exame do modo de formação de nossos intelectuais. O objetivo desse eixo é fornecer o enquadramento histórico-conceitual introdutório para os demais textos (p. 10). O primeiro ensaio é intitulado "Os Intelectuais e a Organização da Cultura". O título desse ensaio põe em relevo a ligação que o A. tem com o pensamento de Antonio Gramsci. Estado e sociedade civil, sociedade civil e organização da cultura são temas tratados a partir da visão gramsciana. O segundo ensaio apresenta uma reflexão sobre "Cultura e Sociedade no Brasil", polarizando com as nossas matrizes européias, a partir da possibilidade de uma cultura nacional popular e das condições atuais da luta pela democratização da cultura, destacando as figuras de alguns poetas e cantores considerados nacionais.

O segundo eixo é composto por três ensaios que abordam momentos privilegiados da construção de uma imagem alternativa do Brasil. Lima Barreto. Graciliano Ramos e Caio Prado Junior são nomes evocados na concretização desse empreendimento. Ao discorrer com fluência sobre as obras de José de Alencar, Gonçalves Dias e Joaquim Manuel de Macedo o A. revela a sua erudição em literatura brasileira e demonstra o papel da literatura na constituição da cultura política e filosófica de um povo. Contudo, é em Lima Barreto e, principalmente, em Graciliano Ramos, que o A. detecta o processo de formação da sociedade brasileira contemporânea em suas últimas e essenci-

ais determinações. Na obra de Caio Prado, o A. constata uma interpretação marxista da formação social do Brasil de valor inesgotável. Caio Prado foi o primeiro pensador brasileiro a apresentar as raízes da derrota da "via jacobina" para a resolução de nossa questão nacional (p. 177).

O terceiro e último eixo apresenta dois ensaios que historicizam aspectos da recepção do marxismo no Brasil: "Dois Momentos Brasileiros da Escola de Frankfurt" e "A Recepção de Gramsci no Brasil". Quanto aos momentos da Escola de Frankfurt, o A. classifica o primeiro como sendo essencialmente ligado ao nome de Marcuse, o qual serviu sobretudo ao fortalecimento do irracionalismo, e o segundo como tendo sido capitaneado pelo brasileiro Sérgio Paulo Rouanet, vinculado a uma radical defesa da razão (p. 190).

Com "A Recepção de Gramsci no Brasil", o A. conclui a sua obra, convencido de que essa possui uma unidade substancial tanto de método como de conteúdo. Esse último ensaio aborda o malogro da primeira recepção de Gramsci no Brasil, tarefa em que o A. se põe como protagonista. O dogmatismo e o irracionalismo do marxismo brasileiro, inicialmente fiel aos "manuais soviéticos", evoluindo de maneira sectária para "A Grande Recusa" de Marcuse, são fatores responsáveis pelo insucesso do primeiro momento de Gramsci. Só depois, quando a esquerda se submeteu a uma radical reavaliação autocrítica de seus velhos modelos, com a falência da luta armada em todas as suas variantes (p. 207), é que o pensamento gramsciano encontra guarida não só na esquerda, mas em setores liberais, acadêmicos e religiosos da atualidade. Nesse sentido, o A. finaliza seu trabalho, convencido de que Gramsci é, hoje, pleno cidadão brasileiro.

Eisvaldo Pereira dos Santos

PALACÍN, Luís G. *Coronelismo no extremo norte de Goiás — O padre João e as três Revoluções de Boa Vista*. São Paulo, Loyola, 1990.

Como o próprio autor considera está é a “*história de uma região, o extremo norte goiano, de uma cidade, Boa Vista, atualmente Tocantinópolis e de um homem, o padre João*”.

A região recebe uma caracterização minuciosa, cujos fundamentos remontam ao declínio da mineração e a ruralização generalizada, decorrente da dispersão das populações, em fins do século XVIII. A baixa densidade demográfica, as grandes distâncias aliadas às dificuldades de locomoção, o analfabetismo, uma produção agrícola de inexpressivo excedente, a grande evasão fiscal conferiam ao norte do antigo Goiás uma feição atrasada, do ponto de vista do crescimento econômico e social e mesmo um total desamparo por parte das autoridades políticas, gerando a idéia de um *norte abandonado*.

Nessa ambiência marcada por reduzidas cifras de comercialização, por um consumo baixíssimo de uma vida fundada na frugalidade, pelo isolamento e “tempo natural das comunicações”, as relações entre os homens são pessoais, carentes da mediação do contrato. Um mundo quase natural, com pouca distinção entre os costumes dos ricos e aqueles dos pobres, onde a lei é praticamente ausente. A aparente calma, o suposto “*paraíso*” é sacudido pela história e, assim Bela Vista — um modesto núcleo urbano — torna-se palco de três conflitos violentos.

As *três revoluções* são reconstituídas historicamente por Palacín, bem como interpretadas, levando-se em consideração as mediações decorrentes da atuação das instâncias — local, estadual e federal.

Em linhas gerais, os conflitos implicaram violências às populações humildes, “*contribuições voluntárias*”, apropriações diversas, culminando em luta armada e consequente intervenção federal. Líderes carismáticos como José Dias, Carlos Leitão, Perna, Leão Leda, conhecidos por toda sorte de violências, arregimentaram tropas cujo vínculo com elas era a “*troca de benefício*”.

Para análise dessa realidade particular, o conceito básico empregado foi o de *coronelismo*. Não em seu sentido tradicional, isto é, como decorrência de um poder prepotente, fundado na propriedade do latifúndio e em relações de trabalho marcadas por laços pessoais e de compadrio. O caso do Tocantins é “*específico*” e “*anômalo*” — questão fundamental para a presente pesquisa — ou seja, “*a natureza e funcionamento do coronelismo*”.

A “*anomalia*” e *especificidade* são evidenciadas na atuação longeva, na região, do Pe. João de Sousa Lima. Padre João foi menino pobre, e por ter especial vocação religiosa foi *premiado* com uma primorosa formação no Seminário da Capital. Sem propriedades, mulato, determinado e inteligente, retorna à terra natal — Boa Vista. Do exercício do sacerdócio na paróquia nasce um estreitamento de relações, a gratidão e a ajuda voluntária, em caso de necessidade. Dessa maneira, o Padre João teve poder, eleitorado, homens armados, mas não precisou matar e muito menos saquear com as próprias mãos. O gosto pelo poder absorveu-o de tal modo, a ponto de se tornar líder incontestante na região, por meio século.

Além da questão fundamental do presente trabalho — *a natureza e o funcionamento do coronelismo* a partir do exemplo do Pe. João, é importante destacar, não só a contribuição historiográfica sobre a região tão *abandonada* pelo conhecimento histórico, como também o tratamento que foi destina-

do às fontes. As lacunas apontadas pela documentação arrolada — o padre era avesso ao registro dos fatos —, as dificuldades decorrentes do confronto entre a tradição oral — colhida por historiadores afeitos a dados individuais — e as informações oriundas da imprensa da época vão sendo explicitadas ao leitor, de modo a deixar bem claros os passos metodológicos tomados na pesquisa. E assim, Palacín esclarece, tendo em vista o caráter fragmentário do acervo consultado,

por quais conjeturas decidiu e por que o fez.

Por tudo isso e, ainda, por clarear o trânsito entre o individual e o social, o particular e o universal — através do Padre João, Boa Vista e o Tocantins — é que a presente obra constitui preciosa contribuição à historiografia e ciência política.

Adalgisa Arantes Campos