

NOTA BIBLIOGRÁFICA: FEUERBACH REVISITADO

Telma de S. Birchall
FAFICH — UFMG

FEUERBACH, Ludwig, *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão, Introdução de Rubem Alves, Campinas, Ed. Papirus, 1988.

Encontra-se agora em boa tradução para o português uma obra clássica da filosofia alemã: *A Essência do Cristianismo*, de L. Feuerbach, texto de 1841 e obra maior deste filósofo, um dos representantes do pensamento que se desenvolve a partir do idealismo hegeliano.

A profunda crítica que Feuerbach faz ao cristianismo — e neste ponto ele ultrapassa em muito tanto os seus predecessores, como os iluministas, quanto os filósofos de seu tempo — tem um claro sentido: descobrir, fazer nascer, encontrar nas imagens e crenças religiosas o Homem, dar à humanidade o ser verdadeiro lugar, que ela teria perdido para Deus.

Humanista por excelência, Feuerbach quer recuperar o homem por inteiro, e, se em sua concepção de homem a razão detém o primado, há que afirmar também o sentimento e a vontade. Materialista, Feuerbach consegue conciliar a idéia de natureza, de vida concreta, com a imaginação, o sonho, a transcendência do homem — tudo o que hoje chamaríamos de a esfera do simbólico. Ateu, Feuerbach aponta para uma religião da humanidade: demolidor da religião estabelecida, ele é sem dúvida também um filósofo do

retorno do sagrado. Crítico das ilusões sempre que estas significam um empobrecimento ou enfraquecimento do ser humano, Feuerbach afirma sempre a possibilidade da transformação das ilusões (ou das esperanças) em realidades. Racionalista como convém ao seu tempo, ele dá os primeiros passos em direção a uma filosofia existencial: é o coração que revela as verdadeiras aspirações do homem. Por não se restringir a um esquema linear, por abrigar esta grande diversidade de perspectivas em sua obra, por inaugurar uma nova problemática na compreensão da religião, o pensamento de Feuerbach permanece sendo uma referência obrigatória para a filosofia e antropologia da religião, para além das críticas que a ele podem ser endereçadas.

Mais que um filósofo de *transição* entre Hegel e Marx, como é comumente classificado, Feuerbach traz novos e irredutíveis elementos. Assim o compreende, por exemplo, Rubem Alves e sua pequena e preciosa obra *O que é Religião*, publicada pela Ed. Brasiliense, onde o capítulo dedicado a Feuerbach encontra-se depois do dedicado a Marx, invertendo tanto a ordem histórica quanto interpretações já classicamente aceitas. E isto se dá porque Feuerbach fala da religião “de dentro”, é a partir do próprio discurso da religião que ele tenta decifrar o seu significado, e não

“de fora”, a partir de um outro lugar, como o faz Marx. Isto significa que a análise de Feuerbach abriga elementos que não aparecem na análise marxista.

Enquanto discípulo de Hegel, Feuerbach pensa ao mesmo tempo a partir do mestre e contra ele. *A Essência do Cristianismo* utiliza-se da dialética hegeliana, ao pensar, por exemplo, a contradição, a negação de Deus contida em sua afirmação pelo cristianismo e, inversamente, a afirmação do homem contida em seu aparente esvaziamento e negação pela religião. Também a problemática de Feuerbach já fora definida por Hegel: na religião histórica estão as verdades, a religião é a consciência da verdade absoluta a ser decifrada, trazida à luz pela filosofia. Contra aqueles que colocaram Deus fora dos limites do conhecimento humano, como Kant, Hegel afirma que toda verdade é um ato de pensamento (e, inversamente, todo ato de pensamento uma verdade) e limitar a razão é um contra-senso que se perde num mundo de coisas sem sentido: “Houve um tempo quando toda ciência era uma ciência de Deus, mas nossa época se distingue por conhecer toda e cada coisa, e uma infinita quantidade de objetos” (Hegel, *Lições sobre a Filosofia da Religião*).

Para Hegel, não há limite externo à razão, logo Deus não pode estar além dela: como acontecimento da vida do Espírito, Deus só pode ser verdadeiro, e isto deve ser trazido à luz pela filosofia. Ou, nas palavras de Karl Barth (*Hegel*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1955): “Sendo a razão a única verdadeira, ela só pode ser *eo ipso* razão de Deus”.

Também Feuerbach critica o contra-senso dos que querem limitar a razão, como Kant, e colocar Deus fora do seu alcance. Mas, enquanto Hegel caminha na direção de uma “reabilitação do dogma” (Hyppollite) com símbolos que

remetem à Razão Universal, Feuerbach elabora uma interpretação (no sentido psicanalítico) do dogma e do discurso religioso, sua decifração, a busca do outro lugar de onde se fala: o discurso religioso é, por assim dizer, o sintoma, a expressão de uma outra realidade. E esta realidade é o homem.

Digamos, assim, que Feuerbach tira todas as conseqüências da filosofia hegeliana: se Hegel insiste em manter a palavra, o significante *Deus*, seu significado não-confesso já é há muito tempo *o homem*. O que está em jogo aqui é uma completa dessacralização da dialética hegeliana. Nas palavras de Henry Arvon (*Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, PUF, 1967): “Em Hegel, a revelação, ao invés de permanecer sendo um dom da graça divina, que livra o homem do pecado original, é reservada em seu sistema a Deus que, através do homem e graças a ele, toma consciência de si mesmo. Por que esta limitação, se Hegel na verdade assimila Deus a toda espécie humana, à humanidade total?”

Assim, para Feuerbach, a religião não é, como em Hegel, o lugar da manifestação e consciência divinas, mas o espelho onde se encontra refletida a própria imagem do Homem. Subjacente a esta crítica a Hegel, o que se encontra na verdade é o espírito profundamente religioso de Feuerbach, que não admite nenhuma conciliação possível entre razão e fé; o único Deus que para ele guarda algum sentido é o Deus da religião, não o Deus das especulações de seu tempo. O Deus hegeliano, e o da teologia especulativa, é um ser sem rosto, vazio, que se dobra a argumentações e artifícios racionalizadores, infinitamente distante do Deus representado e vivido na religião autêntica. É em nome deste homem religioso (talvez mais do que do próprio ateísmo) que tem a Deus como o pólo real de uma relação intersubjetiva, que Feuerbach denuncia a falta de sentido da teologia

de seu tempo, que abrigaria um ateísmo não-confesso. E, em nome do ateísmo, ele busca o verdadeiro sentido oculto como um sintoma nas crenças do verdadeiro religioso. Com este objetivo, *A Essência do Cristianismo* faz inúmeras citações bíblicas e de religiosos como Agostinho, Sto. Tomás e Lutero, dentre vários outros. Assim Feuerbach justifica sua escolha: "... para poder fixar o cristianismo como um objeto digno de ser pensado, teve o autor de se abstrair do cristianismo covarde, despersonalizado, beletrista, confortável, coquete e epicurista do mundo moderno; teve de recuar aos tempos em que a noiva de Cristo ainda era virgem, casta, imaculada, quando ela ainda não entrelaçava na coroa de espinhos de seu noivo celestial as rosas e as murtas da Vênus pagã para não cair diante da visão do Deus sofredor; quando ainda era pobre em riquezas terrenas, mas riquíssima e ditosíssima no gozo dos mistérios de um amor sobrenatural" (p. 20).

Desta forma, Feuerbach reconhece o campo próprio da religião. Ao querer encaixá-la dentro do discurso racional, Hegel e a teologia especulativa traem o sentimento religioso e parecem não chegar ao ateísmo por conveniência. Já Feuerbach, trabalhando sobre as premissas do ateísmo (exigência da razão), reconhece a religião como o outro da razão. Neste sentido, ela não é o lugar da verdade ou do erro, mas do sentimento e do desejo, do mistério da natureza humana a ser decifrado pela filosofia. Se quisermos ter uma verdadeira compreensão do ser humano, devemos levar em conta a sua vida real, e a religião aí se encontra como o ponto central.

Por outro lado, é preciso reconhecer, nos tempos modernos, o profundo descompasso entre o cristianismo e a sociedade burguesa, racionalizada: "... o cristianismo já há muito desapareceu não só da razão, mas também da vida humana, que nada mais é do que uma idéia fixa

em gritante contradição com as nossas instituições de seguro de vida e de fogo, com as nossas estradas de ferro e carros a vapor, com nossas pinacotecas e gliptotecas, nossas escolas de guerra e indústria, nossos teatros e museus naturais" (p. 36).

Numa linguagem forte e poética, que é o tom de toda a obra, ele nos lembra que não é o responsável pela dissolução do cristianismo, mas a própria teologia, por um lado, e a cultura, por outro. Feuerbach fala apaixonadamente sobre a religião e decifra cuidadosamente seus mistérios, às vezes de forma insistente, obcecada, talvez pelo fato de seus contemporâneos não se curvarem ao que a ele parece tão evidente. Denuncia a hipocrisia de seu tempo, que se manifesta na religião, na filosofia, na ciência: "A essência de nosso tempo é a aparência", diz ele, perfeitamente consciente de que há uma crise religiosa e moral — a crise da modernidade, dizemos nós — que outros tentam encobrir com medidas e conveniências. A tradução de José da Silva Brandão conserva a força da linguagem de Feuerbach e transcorre fluentemente, possibilitando uma leitura agradável do texto.

A tese central de *A Essência do Cristianismo* já é desenvolvida pelo autor na Introdução e nos dois primeiros capítulos do livro. A grande questão da antropologia filosófica "o que é o homem?", em Feuerbach traduz-se como: "O que a religião me revela sobre aquele que crê?", pois na religião se esconde e se revela a verdadeira essência do homem. Todo o livro será uma grande demonstração, a partir de diferentes perspectivas, de que o que se encontra na religião é o homem transfigurado, objetivado como Deus. Não é este o segredo do cristianismo no dogma da encarnação — Deus é homem? Na religião descobre-se o homem como absoluto e infinito.

Para Feuerbach, a essência do homem constitui-se de razão, vontade e coração, e esta postulação de uma essência humana fixa, a-histórica, trouxe-lhe a clássica crítica de Marx. Mas se ele a postula, ele certamente fundamenta sua idéia a posteriori, através dos conteúdos da religião. Também afirma, sem mais, a bondade radical do ser, da natureza e do homem, o que faz lembrar a melhor tradição metafísica clássica. O sentimento da incompletude, da cisão do homem consigo mesmo é visto como uma característica do indivíduo apenas e não do homem enquanto ser genérico: para o gênero não há fronteiras, ele é onipotente, onisciente e abre-se para ele a possibilidade da realização da felicidade e do amor. Uma vida divina, enfim.

Contradizendo toda a teologia tradicional, de Santo Agostinho a Descartes, Feuerbach afirma que o sentimento, o desejo do infinito no homem, o vislumbre que ele tem da perfeição aponta não para um outro ser que seria a fonte deste sentimento ou da idéia de perfeição, mas sim para o infinito e perfeição do sentimento e da razão humanas. Assim, não se trata mais de uma carência do homem diante do que ele possa desejar ou vislumbrar (e que portanto exigiria um Deus como o pólo ao qual se refere este desejo), mas de sua própria infinitude: para o homem, não existe possibilidade sem realidade. Se Deus toma o lugar do infinito e da perfeição é porque ele foi investido deste sentimento infinito do homem, que o constrói e diviniza.

Nas entrelinhas de sua antropologia, aparentemente simples e linear, Feuerbach desenvolve uma reflexão que antecipa algumas temáticas do existencialismo: a essência humana constitui-se principalmente como relação, "o homem toma consciência de si através do objeto" (p. 46), a consciência é sempre uma consciência desdobrada, nunca coincide completamente consigo mesma. Para além de todo positivismo,

Feuerbach aponta para a abertura do homem e da linguagem. Mas exatamente por ser um ser aberto, infinito, o homem nunca sai de si — e onde ele julga encontrar a Deus, aí encontra a si mesmo.

No cap. 2, através de uma reflexão sobre a linguagem que se remete à questão dos universais, Feuerbach mostra que a essência da religião é a essência do homem objetivada. Absolutamente necessária enquanto primeira forma de consciência que o homem tem de si mesmo, a religião deve ser negada para que o homem retorne a si e recupere a sua essência.

Aqui estamos no cerne da idéia de alienação, um dos pontos-chave da obra de Feuerbach. Ao criar Deus como sujeito imaginário que detém os predicados da essência humana, o homem se esvazia, se empobrece: "O cristianismo faz com que o homem abandone seu mundo (sentimento da alienação da razão — a crença é contra a razão), faz com que ele não se interrogue, mas siga a vontade divina (alienação da vontade — deixar-se dirigir por seu próprio coração como se fosse o coração de outro), e a alienação do amor gera a intolerância da fé (ao amarem a Deus e lutarem por sua fé os homens colocam-se contra si mesmos)" (Henry Arvon, tradução adaptada).

Os capítulos seguintes dividem-se em duas partes. Na primeira, "A essência verdadeira, isto é, antropológica da religião", o autor, ao interpretar o que a religião confere como atributos a Deus, encontra os atributos do homem. Na segunda: "A essência falsa, isto é, teológica da religião", Feuerbach critica os absurdos da teologia que pretende construir uma "verdade" irracional, ao querer conciliar razão e fé — e denuncia as várias contradições advindas desta tentativa. Estas contradições, porém, devidamente interpretadas, trazem mais alguns elementos para a antropologia de Feuerbach.

O *Apêndice* resume o essencial quanto aos vários exemplos apresentados no corpo do livro, além de ser o lugar onde o autor, através da interpretação de textos bíblicos e teológicos, retoma a sua tese de que é a própria religião cristã que afirma a divindade do homem: ela o coloca no centro de todas as coisas. Ela afirma, de forma implícita, que a finalidade de Deus é o homem, sendo a encarnação o símbolo por excelência desta verdade fundamental.

Enquanto ateu, Feuerbach diz apenas: a divindade mora no homem. Ele nega a religião enquanto referida a uma sobrenatureza, mas redescobre o seu sentido na natureza do homem. Não se trata apenas de condenar a religião como ilusão, como quimera a ser desmentida (tantos o fizeram antes dele, mas estas críticas permaceram externas, insuficientes). Trata-se agora de decifrar o segredo da religião, de sua força e universalidade, de sua permanência através dos tempos. E os tempos, no séc. XIX, estão maduros para decifrá-lo, pois o homem já se descobriu como autor de sua história e ainda não criticou a idéia de si mesmo enquanto sujeito: neste ponto, como em muitos outros, como veremos, Feuerbach é um autor do séc. XIX. O segredo da religião está em que ela se refere ao homem, não por um equívoco, mas porque se radica e se constrói a partir da própria essência humana. Neste ponto, podemos dizer que Feuerbach é um precursor da antropologia da religião contemporânea, que encontramos por exemplo em um autor como Eliade.

E ainda há, oculto nos símbolos e crenças religiosos, um segredo maior, porque é a chave de todo um programa filosófico: sob a negação da vida e da essência humana, oculta-se a afirmação da vida. Mais do que uma crítica exterior, a religião necessita de um intérprete, capaz de reconduzir a divindade ao homem. Feuerbach tomou a si esta tarefa.

Cabe agora uma observação sobre os condicionamentos aos quais está submetida a filosofia de Feuerbach. Para ele, é o cristianismo, e não a religião em geral, que manifesta a "essência do homem". Digamos assim que o cristianismo realiza a essência da religião e o protestantismo a essência do cristianismo. Assim vemos "de onde fala" Feuerbach, quais os seus condicionantes — como aluno dos seminários alemães, sua chave para a religião é uma chave protestante. Logo, ele tende a estender o radical antropocentrismo protestante ao cristianismo como um todo.

"É dentro deste espelho de uma clareza enganosa que Feuerbach crê discernir os traços fundamentais de toda religião" (Arvon).

Feuerbach percebe as diferenças e especificidades, e não poderia ser de outro modo em um autor de rara perspicácia e sensibilidade para os temas religiosos. Em várias e instigantes passagens opõe paganismo e cristianismo, catolicismo e protestantismo: "O católico negou na vida o que deveria afirmar na vida (como, por exemplo, o voto de castidade)... o protestantismo transformou a negação prática do catolicismo numa lei" (p. 385); "... no catolicismo Deus é um ser-para-si... no protestantismo, é apenas um ser para o homem" (p. 394).

No entanto, estas afirmações não o livram da acusação de Arvon: o antropocentrismo protestante é a base de sua filosofia, e é pressuposto como o "fim natural" de toda religião. Para o antropólogo contemporâneo, esta seria uma posição no mínimo etnocêntrica.

Feuerbach é um filósofo da modernidade — expressão deste homem que, se já não conta com a providência divina, confia infinitamente em sua própria providência. Ele propõe claramente uma nova religião, onde o homem assumo o lugar de Deus, onde ele seja a sua própria esperança: "Quem perde a

religião, isto é, a fé em si, a fé no homem, a fé no infinito significado da sua essência, na necessidade de sua existência, este perde a providência" (p. 346).

Afirmção ao mesmo tempo distante e profética para os nossos tempos "pós-modernos", quando o que temos não é somente a perda de Deus, mas a própria dissolução do homem enquanto sujeito, vontade e consciência. Mas talvez por isto mesmo, por partirmos de uma outra antropologia, menos fechada e radical que a de Feuerbach, abram-se novas perspectivas para uma filosofia da religião, a partir e para além de Feuerbach, ou seja, para além da des-objetivação da religião.

A crítica de Feuerbach tem como alvo demonstrar que a religião não tem um conteúdo objetivo, porém subjetivo. Este movimento de interiorização e des-racionalização da religião tem um duplo significado: primeiro, chega a um ateísmo, o que é significativo para Feuerbach. Segundo, funda a religião em solo próprio, o que será significativo para toda a teologia posterior.

Para Feuerbach, a hermenêutica e a crítica histórica, ao submeterem os conteúdos divinos à ciência, fizeram com que estes perdessem o seu caráter de divinos, de inquestionáveis. A crítica psicológica, por sua vez, reduz a objetividade à subjetividade — e neste momento a religião estaria abolida.

No entanto, para outros filósofos e teólogos (citemos aqui, por exemplo, Kierkegaard, e teólogos contemporâneos como Tillich e K. Barth), esta des-objetivação da religião abriria caminho inclusive para uma nova compreensão do tema. Aceitar a historicidade dos conteúdos religiosos, compreender que sua linguagem é humana, não significa necessariamente chegar a um ateísmo.

Se Feuerbach só pode tirar esta consequência de seu movimento de des-objetivação da religião, é porque sua

crítica se faz sobre pressupostos empiristas e positivistas. Para ele coloca-se com clareza que, se a religião não se refere a verdades objetivas, independentes do homem, ela deve ser dissolvida ao encontrar o seu objeto real, o gênero humano. Hoje, este ideal da verdade objetiva é criticado mesmo no que diz respeito ao discurso científico: também nele, o homem, ao falar das coisas, está constantemente falando de si mesmo. Esta é uma característica da linguagem de forma geral, e não apenas da linguagem teológica. Neste ponto, a distinção entre o discurso teológico e o científico não é assim tão clara.

Por outro lado, se a questão da religião pode se recolocar na teologia contemporânea, isto se deve também a uma concepção de fé diferente da de Feuerbach. Se para ele fé se refere a um conjunto de crenças que se articulam num falso saber sobre um falso objeto, para os teólogos atuais a fé é menos um discurso sobre a verdade de Deus e mais um instalar-se do homem no horizonte da transcendência.

Os pontos acima desenvolvidos configuram uma única questão: se se perdeu a Deus como objeto, o homem por sua vez (e sua ciência) também não pisa em um chão tão firme quanto pressupunha Feuerbach. Enfim, ele também não existe como objeto e nem como o claro sujeito que se recuperou de uma relação alienada. Um questionamento pode ser feito a Feuerbach a partir de uma outra teologia: "não seria a sua afirmação da bondade, amor e sabedoria humanas muito mais uma questão de fé que um saber ou um fato?"

Esta questão abre a possibilidade de se pensar a religião a partir do homem (o que é obrigatório depois de Feuerbach), mas pensá-la como projeto, utopia, aposta. Enfim, fora dos limites verdadeiro, objetividade-subjetividade, aos quais o século XIX às vezes prende Feuerbach, mas cuja ultrapassagem já é vislumbrada em sua filosofia.

VALORI, Paolo. *Il libero arbitrio*. Milano, Rizzoli, 1987, 166 pp.

O A. introduz aos resultados da sua pesquisa afirmando que o termo *livre-arbítrio* não goza hoje em dia de boa reputação, embora seja daqueles temas essenciais e eternos da filosofia, no que ele tem razão. A apresentação da problemática é grandiloquente: "O mistério do livre-arbítrio não pode ser reduzido ao abstrato dilema necessidade-liberdade dos meus atos particulares — nos quais permanece sempre uma certa ambigüidade —, mas implica a totalidade vivida da pessoa humana, que se esforça por dar um sentido, algum sentido à sua existência no mundo" (p. 11). O plano da pesquisa é audacioso. A primeira parte pretende ser um panorama histórico das afirmações, negações e tentativas de síntese em torno da temática do livre-arbítrio: do intelectualismo grego (cap. I) às modernas afirmações da liberdade (cap. IV), passando pelo cristianismo e o confronto do livre-arbítrio com o mistério da graça (cap. III) e pelas grandes negações modernas (cap. IV). A segunda parte pretende uma aproximação sistemática aos argumentos a favor e contra o livre-arbítrio, dando particular importância ao problema das relações entre livre-arbítrio e vida moral. Na conclusão o A. tenta esclarecer sua posição pessoal, aliás já bastante evidente ao longo da pesquisa, em torno da questão que, segundo ele, permanece envolvida em certa aura de mistério: como conceber realmente o livre-arbítrio? (pp. 155-159). O método fenomenológico, no qual o A. é especialista, mostra os seus melhores frutos na facilidade de leitura e de compreensão do texto, porém o resultado deixa a desejar: o livro não consegue restaurar a reputação do objeto do estudo nem provocar uma verdadeira discussão sobre o tema.

Marcelo Perine

Eric Weil. *Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Napoli, 21 novembre 1987, a cura di L. Sichirolo. *Differenze* 13, Urbino, QuattroVenti Editore, 1989, 180 pp.

Este elegante volume da série *Differenze* contém sete estudos sobre E. Weil, seis foram apresentados na *giornata di Napoli* e um é a reprodução do *portrait* que Sichirolo escreveu para a edição italiana de um famoso ensaio weiliano (*Masse e individui storici*, Milão, Feltrinelli, 1980), mais a bela tradução de um texto do filósofo (*O futuro da filosofia*), recentemente publicado num dos *Cahiers* do Centro Eric Weil de Lille. Para os estudiosos de Weil, a simples leitura do índice desperta grande interesse, seja pela qualidade dos autores, quase todos conhecidos pela familiaridade com o pensamento weiliano, seja pela temática, que abrange o que há de mais problemático, discutível, interessante, numa palavra, vivo, no pensamento desse grande filósofo do nosso tempo. Barale se interessa por *moral e política*, Parasitelli interroga as *categorias pós-hegelianas* na *Logique de la Philosophie*, Burgio confronta Hegel e Weil entre *Weltgeschichte* e *Rechtsphilosophie*, Salvucci reflete sobre o *Kant de Weil*, Kirscher mostra a *sistematicidade e a abertura do discurso* weiliano e Valentini discute a coerência deste discurso a partir da categoria do *Absoluto* na *Logique*. Sichirolo encerra o volume apresentando em grandes linhas a vida e da obra do filósofo.

A leitura destes ensaios evidencia que a atualidade e a força extraordinárias deste pensamento se devem tanto à sua escolha dos interlocutores, quanto ao seu modo de proceder em filosofia. Weil filosofa a partir de Kant e Hegel, kantianamente, aprendendo deles, não a filosofia, o filosofar, mas também hegelianamente, assumindo aquela atitude eminentemente filosófica de *nachdenken* a realidade e o pensamento. Os ensaios

de Burgio e de Salvucci mostram claramente como os textos weilianos sobre *Hegel e o Estado* e *Problemas Kantianos* representam um magistral exercício de repensamento aplicado, não às fraquezas, mas à força do pensamento dos seus interlocutores. O texto de Barale confirma que o destino da reflexão sobre a moral e sobre a política no nosso mundo e no tempo que é o nosso, está ligado à nossa capacidade de tomar juntas, isto é, de compreender, sem confusão nem separação, a *moralidade* kantiana e a *eticidade* hegeliana. O estudo de Parasitili, com suas perguntas penetrantes, obriga-nos a repensar o pensamento de Weil, entre outras razões, para responder ou tentar responder à grande questão que se lhe põe, e que Valentini retoma no seu ensaio, ao sustentar que as categorias posteriores ao Absoluto não o superam na realidade, a ponto de permitir que se pense "numa espécie de *contradição* da *Logique*, idealmente terminada com o Absoluto" (p. 153), e que se suspeite que no âmbito da *Logique* não se vá além da categoria kantiana da Consciência, como o A. sugere no final do seu ensaio (p. 159). A discussão desta interpretação exige outra sede. Aqui é suficiente lembrar que só as filosofias miúdas admitem interpretações unívocas e que um dos sinais de uma grande filosofia é a sua capacidade de instaurar e alimentar a discussão razoável em vista da verdade. O texto de Kirscher é uma brilhante demonstração de que realmente estamos diante de uma grande filosofia. Sobre o tema da sistematicidade e abertura do discurso weiliano, Kirscher, que considero o mais agudo intérprete de Weil, já publicou nesta revista um pequeno texto, cujas idéias centrais são aprofundadas no ensaio em questão (Ver *Síntese Nova Fase* 41 [1987]:41-54).

A apresentação do volume é elegante, isenta de erros de imprensa (exceto um, irrelevante, na nota 26 da p. 70), de

agradável leitura. No final da introdução, Sichirollo oferece algumas notícias bibliográficas sobre a literatura recente em torno do pensamento de Weil, confirmando mais uma vez que a pergunta pela *atualidade* do filósofo em questão já se tornou um *topos* retórico: "Discutiamo, oggi, ne ripareremo tra dieci anni" (p. 11).

Marcelo Perine

BOBBIO, Norberto. *Ensaio Escolhidos. História do Pensamento Político.* Trad. de Sérgio Bath, São Paulo, C.H. Cardim Editora, s/d, 232 pp.

O A. dispensa apresentações. Internacionalmente reconhecido pelos estudos de filosofia do direito e filosofia política, vários deles recentemente traduzidos para o inglês pela *Polity Press*, Bobbio já é conhecido no Brasil pelas traduções de algumas de suas obras nestes últimos anos, e pelas referências de que é objeto nas obras de Celso Lafer e José Guilherme Merquior, entre outros. O livro reúne dez ensaios muito bem escolhidos, não só por representarem o enorme espectro do pensamento do A., em constante diálogo com os clássicos, mas também pela atualidade que adquirem no momento em que as forças vivas da nação se empenham na construção do Estado democrático. A tradução destes *Ensaio Escolhidos* deve ser saudada com entusiasmo por filósofos e cientistas políticos. Os ensaios, exceto dois, um sobre *O modelo jusnaturalista* e o sobre *As relações internacionais e o marxismo*, têm sempre um grande pensador político como objeto de estudo: *Hobbes e o jusnaturalismo*, *Kant e as duas liberdades*, *Vico e a teoria das formas de governo*, *Direito privado e direito público em Hegel*, *Pareto e a crítica das ideologias*, *A teoria do Estado e do poder em Max Weber*, *Gaetano Mosca e a ciência política* e, finalmente, *Gramsci e a concepção da*

sociedade civil. Os textos são autênticas monografias sobre os temas tratados. Destaca-se o estudo sobre Hobbes pela leitura do seu pensamento jurídico, não na linha da interpretação predominante que o dá como precursor do positivismo jurídico, mas situando-o no início do jusnaturalismo moderno. Note-se ainda os excelentes estudos sobre Vico, Pareto e Gaetano Mosca, verdadeiras introduções a estes pensadores pouco estudados entre nós, e a lúcida análise do espinhoso (não só para os ortodoxos) tema das relações internacionais e o marxismo.

A apresentação do volume é elegante, de boa qualidade gráfica e de agradável leitura. Lamentavelmente alguns defeitos sérios de editoração e de impressão prejudicam enormemente a sua qualidade. A lista é grande e o crítico deve cumprir o desagradável, porém necessário, dever de apontar defeitos. Para começar (vou me referir apenas aos mais graves), não são citadas as fontes de onde os textos foram traduzidos. É certo que Sérgio Bath tem-se notabilizado por excelentes traduções, porém algumas passagens do livro mereceriam ser cotejadas com os originais. Por exemplo: na p. 65, no 1º parágrafo, a frase que começa com "Possivelmente ninguém..." é incompreensível, o mesmo ocorrendo com a frase "Hoje, quando a multidão..." no 1º parágrafo da p. 81, e com o parágrafo que começa com "Esta análise sumária...", na p. 215. Nas pp. 12 e 17 encontramos a mesma citação de *De Cive*, XIV, 3, traduzida diferentemente. Na p. 2 há dois erros em palavras em latim: *geometrico* não leva acento, e deve-se ler *malum* em vez de *male*; na p. 45, linha 34 deve ser *delicto* em vez de *de licto*. Na p. 39 o nome de Althusius é escrito de três modos diferentes, e na p. 41 o nome de Macpherson é escrito de um modo no texto e de outro na nota, os dois errados: deve ser C.B. Macpherson. Na p. 57, linha 10 se

escreve *exitara* em vez de *hesitara*, e na linha 18 *sessão* em vez de *seção*. Na última linha da p. 75 deve ser *dois* em vez de *dos* e na antepenúltima linha da p. 80 leia-se *religião* em vez de *região*, e na p. 81 deve ser *Cristã* em vez de *Cistã*. As três ocorrências do nome de Nietzsche nas pp. 157-158 estão escritas de maneira incorreta; na p. 176 escreve-se *preestabelecidas* corretamente, mas não na p. 177. Há várias palavras mal-acentuadas e mal-craseadas. Finalmente, é metodologicamente inexplicável que os títulos de livros e de periódicos citados nas notas sejam quase sempre traduzidos para o português. Digo quase sempre porque o editor não segue a mesma norma em todo o volume. Falta um mínimo de normalização para as notas: se o leitor não sabe, por exemplo, que FS designa a *Filosofia della Storia* de Hegel, a referência da nota 11 na p. 89 fica ininteligível. Por estes e outros defeitos espera-se que o editor seja mais cuidadoso nos próximos lançamentos da "Coleção Idéias", que se inicia com o presente volume, e que proveja as correções desta obra que certamente merecerá uma segunda edição.

Marcelo Perine

RIBEIRO, Jorge Claudio. *Platão: Ousar a utopia*. Coleção Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1988, 80 pp.

O livro de Jorge Claudio Ribeiro abre a Coleção Prazer em Conhecer, que tem por objetivo iniciar nos caminhos filosóficos os jovens estudantes do segundo grau. O texto põe inicialmente a questão da Transformação e da Permanência, a partir de uma reflexão sobre a vida na sociedade atual. É um bom começo para um livro destinado aos jovens, pois mostra a interrogação filosófica nascendo da vida. O cap. 2 situa Platão na cultura e na sociedade de seu tempo. Expõe a filosofia dos pré-

-socráticos e a dos sofistas na perspectiva do problema da Transformação e da Permanência, e apresenta Platão como alguém que tem algo a dizer para os homens de hoje, porque foi "o primeiro a enfrentar o desafio de pensar Permanência e Transformação conjuntamente, como uma relação" (p. 18). O cap. sobre "O que Platão andou pensando?" traz a Alegoria da Caverna como uma espécie de resumo que o filósofo fez do seu pensamento. Paralela ao texto, o A. oferece uma esclarecedora guia de leitura. As idéias de Platão sobre o conhecimento, o homem, o amor, a política são expostas no cap. 4, sem cair nos lugares-comuns de uma visão caricaturizada do pensamento do filósofo, aqui apresentado como quem ousou a utopia. No cap. 5 são discutidas algumas limitações de sua doutrina: dualismo, idealismo, elitismo; reconhecendo-se, entretanto, que "Platão atingiu os limites de até onde foi possível chegar naquele momento histórico" e "levantou questões tão essenciais que continuam estimulando respostas criadoras até hoje" (p. 62). O último cap. apresenta duas interessantes versões da Alegoria da Caverna: uma em quadrinhos e outra numa adaptação do A. No final de cada capítulo há questões para reflexão e debate, propostas de atividade, trechos dos Diálogos de Platão e poesias brasileiras contemporâneas, de Drummond, Vinicius, Chico e Caetano. Estes subsídios fazem do texto um excelente instrumento para a sala de aula. A linguagem clara, a boa disposição gráfica e os desenhos bem humorados tornam a leitura leve e agradável. O A. conseguiu ser muito didático, apresentando de maneira simples e inteligente o pensamento de Platão. O livro certamente será um estímulo para que muitos jovens trilhem essas "veredas sem nome ou pouco conhecidas", que levam, segundo G. Rosa, a "um lugar bonito, distante de qualquer parte".

Sérgio G.T. Brissac

ALMEIDA, Fernando José de. *Sartre: é proibido proibir*. Coleção Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1988, 72 pp.

Destinada a jovens que se iniciam nos estudos de Filosofia, esta publicação sobre Sartre constitui uma contribuição valiosa para o ensino da Filosofia no Brasil. O texto é de agradável leitura, entremeado de ilustrações, poemas e letras de música. Apresentam-se também textos selecionados do próprio Sartre, levando o iniciante a entrar em contato com os escritos do filósofo em questão. É louvável ainda a preocupação do A. no sentido de levar o estudante a se esforçar por aprofundar a leitura, quer individualmente, quer em grupos, através de variadas dinâmicas. Ademais, é fácil ver que o A. pretende levar o estudante a relacionar o seu mundo com o sistema filosófico abordado, fazendo com que o jovem perceba que a Filosofia não está tão longe de nós, como erroneamente pensam alguns. Tratando-se de livro didático, o texto não dispensa, para corresponder plenamente à sua finalidade, o imprescindível acompanhamento do professor, sobretudo na crítica cabível ao filósofo estudado. Este feliz empreendimento da Editora FTD certamente contribuirá de maneira efetiva para a promoção do estudo da Filosofia na nossa juventude.

Paulo César Barros

CORTELLA, Mário Sérgio. *Descartes: a paixão pela razão*. Coleção Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1988, 80 pp.

O livro é destinado a jovens que pretendem introduzir-se ao pensar filosófico. Para isso, nada melhor do que iniciar-se pelos filósofos que "inauguram correntes de pensamento e são presença obrigatória na história das

idéias". Em 5 capítulos o A. apresenta Descartes e a sua *paixão pela razão*. No cap. 1, o A. justifica o próprio estudo da filosofia: "Convivemos com os filósofos com muito mais proximidade do que podemos perceber: usamos idéias sem saber exatamente de quem são, de onde vêm. Aí está uma das vantagens de se estudar filosofia: em geral se tem mais clareza sobre o que se está falando" (p. 9). No cap. 2, encontramos o contexto histórico-ideológico da paixão de Descartes pela razão. A sua filosofia só pode ser entendida, de um lado, como reação à submissão da razão à fé e à estrutura feudal da sociedade, de outro, como busca da autonomia da razão expressa nas grandes transformações sociais (urbanização), científicas (descobertas científicas), religiosas (reforma protestante) e políticas (capitalismo). A afirmação da razão trouxe novos problemas: necessidade de justificar a própria razão, de buscar um fundamento seguro para uma razão universal. Este é o contexto do pensamento cartesiano. Antes de apresentar propriamente o pensamento de Descartes o A. faz, no cap. 3, uma breve biobibliografia do filósofo. Destaca a sua paixão pelas viagens, "para dentro e para fora", buscando a ciência em si mesmo e "no grande livro do mundo" (p. 36). É no cap. 4 que encontramos o pensamento de Descartes. O filósofo queria um conhecimento seguro e universalmente válido. Partindo da dúvida metódica, buscava de idéias claras e distintas. A primeira que encontra é a da existência do *eu*, fundamento do conhecimento, e a segunda é a da existência de Deus, fundamento do pensamento e da existência do *eu*. No último cap., o A. sintetiza a herança científica e filosófica de Descartes e faz algumas críticas ao seu pensamento. "A maior herança de Descartes foi seu contínuo combate pela independência da razão" (p. 72). Apesar da sua visão política conservadora e da preocupação em salvaguardar as "ver-

dades da fé", inspirou movimentos políticos e filosóficos no século seguinte, principalmente o Iluminismo, de modo que "o séc. XVIII foi muito mais cartesiano que o próprio filósofo" (p. 74). A linguagem é simples e clara e a preocupação didático-pedagógica faz do texto um bom instrumento para os que desejam iniciar-se na filosofia.

Edgar A. Piva

GADOTTI, Moacir. *Marx: transformar o mundo*. Coleção Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1989, 96 pp.

A Coleção Prazer em Conhecer é uma iniciação ao pensamento de autores famosos, dirigida basicamente ao público que está cursando o 2º grau. Com evidente preocupação didática, procura apresentar o pensamento dos autores de maneira interessante, servindo-se de textos atuais como poemas, letras de músicas, referindo-se a filmes e outras expressões culturais que fazem parte do universo dos leitores aos quais se destina. Neste volume sobre Marx todos esses recursos estão presentes de maneira inteligente. A vida do filósofo é contada, do nascimento na Prússia até a morte na Inglaterra, com incursões sobre a sua vida familiar, sua amizade com Engels, suas dificuldades etc. O A. nos introduz às fontes do pensamento de Marx, menciona suas obras e expõe seus temas principais: a dialética, o trabalho, o capital, a alienação, o socialismo e a ideologia. No final de cada capítulo o leitor se encontra com letras de John Lennon, Chico Buarque, com poemas de Brecht e até com um texto de Gorbachov sobre a *Perestroika*, todos eles bem-escolhidos. O livro é uma boa introdução para iniciantes, feita por quem conhece o seu pensamento de Marx a partir de dentro.

Luis Corrêa Lima