

BIBLIOGRAFIA

CORTINA Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K.O.Apel. Epílogo* de K.O.Apel. Salamanca, Ed. Sígueme, 1985, 276 pp., 21,2 x 13,5 cm. (Coleção: Hermeneia, 25) ISBN 84-301-0978-1.

Existe atualmente, um pouco por toda parte, um grande esforço por uma renovação da *razão prática*. Depois de ter sido silenciada, em nome da racionalidade científica, erigida em critério absoluto, ela emerge novamente com uma necessidade imperiosa. A. Cortina nos apresenta neste livro uma das tentativas atuais mais promissoras de renovação da razão prática na forma de uma *racionalidade comunicativa*. Ora, falar de razão comunicativa é superar radicalmente a razão moderna calculadora e eficiente. O predomínio moderno do cálculo e da eficiência provocou uma situação global inédita. As consequências da razão técnica, movida por uma idéia errada de progresso, ameaçam a humanidade como um todo: ameaça de destruição por uma guerra nuclear, ameaça de destruição do equilíbrio ecológico, ameaça de fome que se alastra mais e mais. O que está em jogo nesta nova situação é que nós todos pela primeira vez na história, nos encontramos colocados diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelas consequências de nossas ações a nível planetário. Isso significa: é a razão prática (e não a razão técnica) que deve responsabilizar-se por esse desafio universal lançado pela ciência e pela técnica. E a resposta responsável a um desafio universal é uma ética universalmente válida. Daí o segundo aspecto do título do livro: *responsabilidade solidária*.

O autor escolhido por A. Cortina, como fio condutor de seu trabalho, é *Karl Otto Apel* pelo fato de ele desenvolver uma "ética dialógica" que se apresenta como uma das éticas contemporâneas mais profundas do ponto de vista especulativo e mais próximas das motivações e da consciência da vida quotidiana, e que se mostra capaz de alimentar uma "política responsável e solidária". A única maneira de

enfrentar o grande desafio atual é, para Apel, tentar encontrar uma **fundamentação** filosófica de uma ética da responsabilidade, i.é, capaz de **dar razão** das opções e valorações morais que os homens vivem já no seu mundo vital. Ele reconhece assim o "primado substancial" das normas do mundo da vida, mas atribui ao discurso filosófico "o primado na ordem da fundamentação". Em concreto, através de uma **reflexão transcendental** sobre as condições de possibilidade de nossas ações com sentido, será possível descobrir um **princípio moral normativo**, que todos os homens compartilham implicitamente, e desenhar, a partir dele, os traços daquele "**ethos**" **responsável e solidário** que dará uma resposta humana ao grande desafio universal, um ethos comunicativo e transsubjetivo, único capaz de superar as discriminações dos estrategistas do "contrato" e de dar respostas solidárias às ameaças universais. Assim a ética de Apel se situa, desde o início, no cruzamento de duas tradições éticas profundas: a ética weberiana da responsabilidade e a solidariedade socialista.

O livro tem três partes. A primeira (13-77) mostra a necessidade e a urgência atual de uma ética da responsabilidade solidária. Mas o grande desafio a enfrentar é o paradoxo que resulta da situação atual que consiste, por um lado, na necessidade e, por outro, na impossibilidade de fundamentar uma ética universalmente válida. A necessidade resulta das consequências da razão técnica que ameaçam destruir a humanidade. Só uma razão prática comunicativa poderá responsabilizar-se por esse desafio universal lançado pelas ciências. A impossibilidade provém essencialmente de três correntes filosóficas atuais que tratam exatamente de impedir a responsabilidade da razão prática: o cientificismo positivista, o racionalismo crítico e o solipsismo metódico (a convicção liberal de que o indivíduo é anterior à formação da sociedade). De maneira diferente, todas três tratam de mostrar a impossibilidade de uma fundamentação de uma ética universal. A conjugação das três correntes dá à luz o **sistema** "ético"-político de **complementariedade** da democracia liberal, que relega as decisões morais ao âmbito da vida privada, e assim, não só não há razão prática pública que assuma as consequências da técnica, mas essa mesma situação é legitimada de direito.

É evidente que a fundamentação da ética da solidariedade terá que passar por um debate com essas correntes que mostre como no interior delas já está presente o que será o núcleo da ética. É assim que se desenha o "contexto filosófico da resposta": cognitivismo versus irracionalismo ético (38-43), fundamentação filosófica última versus decisioinismo (43-52), e socialismo pragmático versus individualismo

metódico (52-66). E na raiz da fundamentação da ética visada aparecem Kant e o socialismo lógico de Peirce. Tendo Kant como pano de fundo, Apel tenta reconstruir o "fato da razão" no *fato* lingüístico da *argumentação* que, por ser inquestionável e intrascendível, constitui o ponto de partida da ética da solidariedade. Assim a pergunta kantiana pelas condições de possibilidade do conhecimento se transforma na pergunta pelas *condições do sentido da argumentação* (68). O imperativo categórico procederá agora não da razão monológica, mas dialógica. E o ponto supremo da reflexão transcendental será agora a *unidade de interpretação* intersubjetiva (e não da consciência). É justamente esse "nós" transcendental, do qual depende toda racionalidade, que justifica a existência de um *princípio moral* que prescreve categoricamente o reconhecimento recíproco dos interlocutores de toda argumentação teórica ou prática. A Peirce, Apel deve a transformação da "crítica da razão pura" em *crítica do sentido*, mediante uma semiótica tridimensional. A partir desse realismo crítico de sentido, a pergunta pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento científico se transforma na pergunta pela *possibilidade de um entendimento intersubjetivo* sobre o sentido e a validade dos enunciados. A lógica transcendental da consciência se transforma em *pragmática transcendental* da linguagem. E o individualismo metódico se transforma em *socialismo lógico* que implica um "ethos" socialista.

Na segunda parte, a autora desensolve a fundamentação pragmático-transcendental da ética argumentativa (79-177). Partindo da ciência (descritiva e explicativa) e refletindo sobre ela, será necessário reconhecer nela, para que a sua práxis tenha sentido, a presença de outros dois tipos de racionalidade: a hermenêutica e a ética, como condição de possibilidade de toda pretensão científica. Pela racionalidade hermenêutica, os sujeitos não se consideram reciprocamente como objeto, mas como sujeitos que visam um entendimento sobre algo. Pela racionalidade ética, os sujeitos se vêem obrigados a assumir um *ethos* de reconhecimento mútuo e de compromisso com a verdade. O passo seguinte é descobrir que, para além da argumentação científica, existe o *fato* último e intrascendível da *argumentação* (93) que se desenvolve na linguagem ordinária e que constitui o plano intransponível das linguagens e metalinguagens. Ora a *argumentação racional*, pressuposta não só em toda ciência mas em toda discussão de problemas, pressupõe a validade de normas éticas universais (94). Entre elas está a norma fundamental da lógica argumentativa: "todos os seres capazes de comunicação se devem reconhecer como pessoas" (109), i.é, com os mesmos direitos de intervir num processo argumentativo e de de-

fender com razões suas propostas. Com isso passamos da ética da ciência para a ética da argumentação, e do socialismo lógico-científico ao socialismo pragmático-universal, pois essa norma é universal e constitui o princípio de uma ética solidária. O *fato* da argumentação nos revela que a *razão é dialógica* e que a solidariedade lhe é conatural.

Um ulterior capítulo recolhe todo o conseguido antes no marco mais amplo de uma *pragmática transcendental* da linguagem (111-154). A discussão agora é com a teoria dos atos de fala (Searle), com a pragmática lingüística (Schnelle e Wunderlich), com a pragmática universal (Habermas) e com o racionalismo crítico (Albert). Podemos e teremos que falar de uma pragmática transcendental porque a linguagem se mostra como a *metainstituição* (120) de todas as instituições humanas. As suas regras são pois transcendentais. Enquanto tais elas são já sempre aceitas pelos falantes ao menos implicitamente e, por isso, possuem uma força *normativa* e podem exercer uma *função* crítica. Trata-se pois de explicitar, através da reflexão transcendental, as regras e elementos que já sempre temos aceito implicitamente no fato da argumentação, e de reconstruí-los num sistema. Essa reflexão transcendental mostra-se como "fundamentação filosófica última" (138-146) porque os elementos redescobertos não podem ser negados sem cair em contradição pragmática e também não podem ser demonstrados sem "petitio principii" (pois já estão pressupostos em toda demonstração). Ora, a esses elementos transcendentais do discurso argumentativo pertence uma *norma moral* fundamental que constituirá a base da ética dialógica da responsabilidade solidária (155-177):

"quem argumenta atestou in actu e, portanto, aceitou que a *razão é prática*, i.é, *responsável pelo agir humano*; o qual significa que as *pretensões éticas de validade* da razão, do mesmo modo que suas *pretensões de verdade*, podem e devem resolver-se mediante *argumentos*". (156)

A norma enunciada dirige-se a todos os seres enquanto racionais, i.é, capazes de argumentar, que pelo fato mesmo de argumentar já estão aceitando que a razão é prática, i.é, capaz de *responder* por suas ações de um modo *dialógico* na forma de argumentação. Quem argumenta, compartilha com uma comunidade o sentido dos termos que emprega, segue as regras lingüísticas da comunidade e tem que recorrer a ela para discernir o verdadeiro e o correto. Temos pois um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver as pretensões

de validade da razão argumentativamente. E para isso as *regras ideais de argumentação* de uma comunidade ilimitada de pessoas que se reconhecem com os mesmos direitos, constituem as *condições normativas* de possibilidade de toda decisão correta. Isso significa, finalmente, que em princípio é possível um consenso sobre todas as questões éticas relevantes da práxis vital.

Mas uma norma que prescreve resolver mediante o diálogo argumentativo as necessidades de todos os afetados pela decisão, não é só uma norma fundamental da ética comunicativa, mas também o princípio *moral-político* de uma democracia integral. É por isso que a terceira parte do livro trata do tema "Ética e política" (179-232). À parte A da Ética, que se ocupou com a fundamentação do princípio moral, segue agora a parte B da Ética que trata de mostrar as condições materiais de aplicação da ética discursiva ao âmbito da política. Pois se é irresponsável viver exclusivamente de princípios ideais (prescindindo das consequências da ação), não menos imoral é renegá-los em nome do realismo que aceita o que aí está. A parte B da Ética apresenta-se pois como a mediação entre a ética da intenção e a ética da responsabilidade. Por isso a discussão agora é com M. Weber. Qual é a situação de uma ética que se pretende *incondicional* (que se distancia pois da racionalidade estratégica), mas que reivindica uma *responsabilidade solidária* (que atende às consequências da ação)? Como é possível conciliar num mesmo princípio a força categórica incondicional com a atenção a condições empíricas de sua realização?

A ética argumentativa assume a verdade mais profunda da ética absoluta que interpreta o caráter incondicional dos preceitos como a presença de "algo" comum a todos os homens que não se reduz à sua semelhança biológica ou psíquica. Esse algo (a razão prática em Kant) aparece na ética do diálogo como a racionalidade consensual-comunicativa. Deixar de agir de acordo com os princípios desta racionalidade, seria perder a própria identidade do ser humano. Por isso eles valem incondicionalmente.

Mas a ética argumentativa transforma a incondicionalidade da racionalidade comunicativa (universalidade humana) em condição do *presente* e em projeto de *futuro*, pelo qual vale a pena comprometer-se e no qual se pode esperar. As regras e princípios de toda comunicação prescrevem *incondicionalmente*. Mas é preciso mostrar, ao mesmo tempo, as condições que tornem possíveis sua "fenomenização" (200), pois do contrário, teríamos um idealismo vazio. Para isso é necessário tomar a idéia incondicional que se pretende encarnar,

como *idéia regulativa* que dê sentido e direção à ação presente de modo que possa ir criando as condições materiais de sua total realização. Assim a ética argumentativa se apresenta como uma ética da responsabilidade (que leva em conta as consequências da ação), mas orientada por um ideal humano de solidariedade (prescrito pela razão argumentativa). Como resolver então o conflito existente entre a exigência da responsabilidade *realista* das consequências e a exigência *incondicional*? A resposta de Apel remete à *estrutura dialética de comunidade de comunicação* (210). Todo aquele que age com sentido, pertence a uma comunidade *real* (na qual se socializou) e a uma comunidade *ideal*, pressuposta contrafaticamente, que visa resolver todos os problemas humanos mediante a argumentação. As duas exigências resultam de nossa dupla cidadania que nos obriga, por um lado, a procurar a sobrevivência da comunidade real, mesmo fazendo uso da racionalidade estratégica, e por outro, a realizar a comunidade ideal na real. Sem comunidade real sobrevivente, a comunidade ideal carece de base. Mas sem comunidade ideal como meta, é inviável o caminho da emancipação. Assim a atitude moral consiste não só em atuar responsabilmente, mas em avaliar as consequências da ação segundo o "telos" próprio do homem. A racionalidade estratégica é pois moralmente lícita quando favorece a criação da comunidade ideal (214).

E, finalmente, surge a pergunta de se o conflito ou contradição entre a comunidade real e ideal se dissolverá na história. Apel responde com o postulado crítico do sentido do "princípio esperança" (216). Quem pressupõe sua pertença às duas comunidades e sua inserção nos dois tipos de racionalidade, já aceitou a sua necessária conexão e a dissolução histórica da contradição. Mas da esperança dessa dissolução surge o dever de projetar na história metas indiscutíveis e estratégias de longo alcance que criem as condições reais da ação que permitam a realização das normas ideais do discurso. Num último capítulo, a autora nos mostra os limites de toda filosofia prática (219-232) e, num epílogo, o mesmo Apel desenvolve o problema dos "limites da ética discursiva". (233-262).

Temos aqui sem dúvida alguma, um grande livro sobre um grande filósofo que tenta responder aos grandes desafios da humanidade atual na era da ciência e da tecnologia. O fato da ética de Apel ser uma ética do diálogo, tem conotações imediatas também para a sua obra. Ele dialoga e discute com todos os autores das grandes correntes atuais, o que faz com que a sua obra sofra de uma notável dispersão. Daí o valor do livro de A. Cortina. Mantendo as grandes polêmicas de Apel, ela conseguiu sistematizar, e de modo muito claro, o pensamento do

autor.

A discussão que uma obra de tal envergadura provoca, ultrapassa os limites de uma recensão. Apenas gostaria de indicar duas limitações da ética argumentativa que A. Cortina não parece perceber. Trata-se, primeiro, da idéia de "pessoa" nela implicada. Apel identifica o reconhecimento recíproco de todos os seres dotados de competência comunicativa com o reconhecimento de todos os homens como *peessoas* (108). Junta assim a idéia de autonomia e de autolegislação de Kant com a de reconhecimento recíproco de Hegel, e o resultado é que o *novo ser autônomo* é aquele que tem capacidade para defender com argumentos suas propostas como um direito a ser reconhecido por todos. É a estes seres, autônomos em virtude de sua competência comunicativa, que Apel chama pessoas. E aquele ser humano que, por contingências naturais ou históricas, não puder fazer valer sua competência, não é mais pessoa? Não tem o ser humano um valor absoluto em si mesmo que transpassa mas também transcende a competência comunicativa? Em segundo lugar, uma outra limitação aparece justamente no postulado da dissolução histórica da contradição entre a comunidade real e a ideal. O sentido desse postulado dirige-se ao *futuro*. Postula-se a realização final da unidade de teoria e práxis, do reconhecimento de todos os membros da comunidade e das regras de argumentação. A história presente tem sentido na medida em que se luta pela conquista desse ideal de universal solidariedade. Mas, e o *passado*? Que acontece com as gerações passadas que foram sacrificadas injustamente na luta por esse ideal? Pode-se chamar justa uma sociedade edificada sobre o fundamento de tanta miséria, sofrimento e dor humanos? O conceito de solidariedade universal não pode resgatar a injustiça passada. Não aparece aqui a necessidade de uma abertura ulterior da ética à religião?

Xavier Herrero

Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*, vol. 1, Editora Vozes, Petrópolis 1986, 404 pp.

O livro em questão é o primeiro de uma trilogia prometida pelo autor, com vistas a "cooperar para que as humanidades clássicas voltem

urgentemente ao lugar que lhes compete e servir não só aos que lidam com a ciência da psiqué, mas também a quantos acreditam na perenidade do *mito*, que não é grego nem latino, mas um farol que ilumina todas as culturas" (p. 17). O autor, por suas obras anteriores, demonstra grande competência no campo das humanidades, move-se com habilidade no da ciência da psiqué e, sem dúvida, acredita na perenidade do mito. A leitura do seu primeiro volume sobre a mitologia grega permite esperar o pleno cumprimento de seus objetivos também nas obras seguintes.

O desenvolvimento da matéria é claro e didático sem ser professoral, o que já constitui uma grande qualidade de uma obra sobre este verdadeiro *dédalo* que é a mitologia grega. O estilo é agradável, cativando a atenção do princípio ao fim, malgrado algumas inevitáveis repetições decorrentes da complexidade da matéria e da expressa intenção do autor (cf. p. 183).

Os 14 capítulos podem ser agrupados em dois grandes blocos temáticos, tendo como eixo os capítulos 7 ("Homero e seus poemas: deuses, mitos e escatologia") e 8 ("Hesfodo, trabalho e justiça: Teogonia, Trabalhos e Dias"). Os dois primeiros capítulos nos introduzem à problemática historiográfica do mito e ao seu conceito. Os capítulos de 3 a 6 oferecem uma sinopse histórica que vai da Grécia antes da Grécia até as invasões dóricas. Depois da visão de conjunto das obras de Homero e Hesfodo, o autor toma o poeta de Ascra como guia para os seis últimos capítulos nos quais descreve a gênese dos deuses, desde a primeira fase do universo até a terceira geração divina, empreendendo uma viagem que vai do Caos à Luz (cf. p. 184).

O livro apresenta em seguida uma série de 16 belas fotografias de obras de arte gregas que, a bem da verdade, poderiam ser melhor valorizadas se distribuídas oportunamente ao longo da obra, com alguma explicação didática além da sumária referência ao pé da página. Encontramos ainda um Apêndice sobre a correspondência dos deuses gregos e latinos, uma bibliografia geral, sobre a qual faremos algumas observações adiante, e dois índices de grande utilidade, um onomástico (pp. 357-380) e um analítico (pp. 381-404), que servem de verdadeiro *filio de Ariadne* para quem quiser voltar ao labirinto da mitologia grega sem riscos de se perder.

O livro se impõe pelas suas qualidades científicas e didáticas, e dispensa os elogios de praxe. Mesmo quem discorde da predominância da interpretação simbólica do mito, inspirada em grandes nomes

como J.E. Cirlot, J. Chevalier, A. Gheerbrant e P. Diel, e da interpretação psicológica em coro com S. Freud, C. G. Jung, E. Neumann e G. Bachelard, reconhecerá a seriedade do trabalho do autor. Algumas observações, contudo, se impõem.

O autor não disfarça o seu entusiasmo pela civilização micênica, e tem razões de sobra para isto. Entretanto, à glória dos Aqueus corresponde a miséria dos Dórios na sua obra: "De qualquer forma, as invasões dóricas foram um desastre" (p. 104); "Uma terrível Idade Média reinou envolta de trevas dóricas sobre a Grécia continental" (p. 105). O juízo é implacável.

Tem razão o autor em não deixar-se levar por uma antiga e falsa interpretação que atribuiu aos Dórios a introdução da metalurgia do ferro e da cerâmica geométrica na Hélade. Mas ele se mostra demasiado estrito afirmando que as únicas novidades dóricas representam dois grandes retrocessos com relação ao ciclo civilizatório dos Aqueus. Segundo o autor, tanto no plano social como no religioso, a forte organização militar deste povo belicoso e extremamente organizado em torno de seus chefes militares teria imposto um "patriarcado feroz" (p. 103), que acabou por varrer do solo helênico "o equilíbrio *pátriomatriarcal* conquistado a duras penas pela civilização micênica, mercê da influência cretense" (p. 104).

Todavia, no campo da historiografia poucos são os acontecimentos que suportam juízos tão lapidares como estes do autor; particularmente aqueles momentos axiais chamados com muita propriedade por Éric Weil de *breakthroughs* na história, momentos que se seguem, extraordinariamente, aos *breakdowns* da história (Ver: É. WEIL, "What is a breakthrough in history?" *Daedalus* 104/2 (1975) 21-36). No caso concreto dos Dórios, referindo-se aos estudos de M.I. Finley (*The Ancient Greeks*, Londres 1967), C. Mossé é mais cauteloso ao perguntar se o espírito guerreiro e a forte organização militar constituem um traço típico da civilização dórica, que se encontra parcialmente na Esparta da época clássica, a cidade dórica por excelência, ou é o próprio de uma sociedade numa fase ainda primitiva do seu desenvolvimento (Cf. "La Grèce Antique", *Enciclopaedia Universalis* France, vol 7, p. 997s).

O desabamento da civilização micênica representou, sem dúvida, um *breakdown* na história da Grécia. Contudo, o desastre não sepultou definitivamente o *espírito de um povo*. Das cinzas produzidas pelas invasões dóricas nasceram as duas maiores criações do espírito grego: a pólis clássica e o instrumento linguístico que hoje nos faculta o

acesso às civilizações anteriores aos Dórios. Com efeito, o autor não ignora que foi o contato com os fenícios que forneceu o suporte para a língua de Homero e de Hesíodo. Assim, “a nudez do atleta e a pederastia” (p. 103) não foram, certamente, os únicos hábitos perpetuados no helenismo pelo *modus vivendi* dos Dórios.

Sobre a bibliografia, posto que o autor afirma que recorreu a obras altamente especializadas no assunto (cf. p. 16), é de estranhar a ausência de alguns nomes como os de F. Buffière, J. Pépin, C. Ramnoux, J.-P. Vernant (embora este seja citado na nota 122 da p. 170), E. Des Places e A.J. Festugière. O grande historiador da religião grega M.P. Nilsson é citado na bibliografia, mas não pela sua obra maior: *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munique 1941.

Alguns pequenos erros de imprensa merecem ser corrigidos numa próxima edição: na p. 28, nota 5, trata-se de Leonel Franca e não França; na p. 29 (linha 22) deve ser *mito dos heróis* e não herós; na p. 142 (linha 8) leia-se *Moîra* em lugar de *Moîsa*; na p. 156, nota 109, deve ser unida e não unidade; na p. 252 (linha 8) a transcrição grega de *sphínks* está errada e, finalmente, na p. 318 (linha 8) leia-se Radamento em lugar de Radamento.

Para concluir, três pormenores que também merecem correção. Na p. 28 (linha 11) aparece a citação: “Deus verdadeiro e natureza imortal não existem”, aparentemente atribuída a Demócrito, que não se encontra em nenhum dos seus fragmentos. (A frase encontra-se também na obra de L. Franca, citada pelo autor na mesma página, sem qualquer referência à sua origem). Na p. 30 o autor se refere a um fragmento da *Ética* de Epicuro. Na realidade o texto citado é um testemunho de Lactâncio sobre a doutrina do mal dos Estóicos em confronto com a de Epicuro. O texto encontra-se em *De ira Dei*, 13, 19, e também em Sexto Empírico, *Pyrrh. Hypot.*, III, 9-11, onde Epicuro não é citado. Finalmente, na p. 227 (linhas 24-27) há uma longa citação entre aspas cuja autoria não é indicada.

Marcelo Perine

LUIZ COSTA LIMA — *O Controle do Imaginário — Razão e Imaginário no Ocidente* — Editora Brasiliense, São Paulo, 1984 — 266 págs.

LUIZ COSTA LIMA se destaca, entre os que fazem crítica literária no Brasil, pela amplidão de sua obra; por sua ambição teórica e pelo rigoroso aparato de técnica e erudição pouco comuns entre nós.

A longa permanência na Espanha, na Alemanha e nos Estados Unidos como professor convidado e pesquisador em diversas Universidades, deve ter contribuído para sua atitude de "Scholar", para o profissionalismo com que aborda seu campo de estudos.

Nestes dois livros, que formam um tríptico com um terceiro volume que já se encontra nas tipografias, o Autor está desenvolvendo um Tratado, que abarca todo o problema histórico e teórico do Imaginário no Ocidente, com especial destaque para a América Latina e para o Brasil. Seu método é primeiro, uma exploração da história das idéias literárias na Europa, desde o Renascimento; daí, procede a "cortes" em autores de língua espanhola e de língua portuguesa, onde demonstra numa análise minuciosa e exemplar a justeza de seus pontos de vista.

Sua tese central é que o imaginário foi sempre reprimido no Ocidente. Na época clássica a ideologia teológica via no jogo vadio da imaginação uma rebeldia contra a verdade expressa nos dogmas e na razão disciplinada pela fé. Os escritores clássicos procuravam justificar suas divagações, professando que não faziam mais que copiar os modelos consagrados; e que a linguagem literária expressava de modo simbólico; "imitava", no plano da imaginação e da sensibilidade, a mesma verdade eterna expressa, de maneira pura e nobre, pela doutrina sagrada.

Na época moderna, quando a Razão emancipa o homem da tutela teológica, a situação do discurso ficcional não se altera: condenado por subversivo perante o tribunal sagrado da fé, não consegue ser absolvido no tribunal augusto da Razão. O veto permanece, pois o positivismo triunfante nutre o maior desprezo pelos voos fúteis da imaginação. Essa, sem ter o lastro da observação e experimentação, afasta do homem da Natureza que é a única realidade e da Razão, sua única intérprete credenciada; e com isso afasta os espíritos do caminho do Progresso. Como poderia a ficção pretender algum espaço neste ambiente positivista?

Tinha de pedir passagem, apresentado-se como tão fiel ao Real quan-

to a Ciência; também documental, também exata e inspirada nos ideais da Ciência, da Razão e do Progresso. Justificava seu direito a existir por sua capacidade de expressar a realidade nacional e a alma de um povo tão bem e melhor que as Ciências Sociais. Embora usando outros meios, — os registros da retórica e as vibrações dos sentimentos profundos, — as belas letras se proclamavam capazes de dar uma imagem fiel da terra pátria e do caráter nacional.

O autor examina os resultados desse grande equívoco em muitas das obras que fazem a admiração de nossos críticos literários. O método de L.C.Lima é argumentar a partir do estudo de casos, ou seja, da análise de algumas obras exemplares. São análises feitas com erudição e rigor, mas ao mesmo tempo, tão sugestivas e originais que valeriam por si mesmas, como pequenas monografias, mesmo se não fizessem parte de um universo teórico mais amplo de que são o suporte e a confirmação. Assim, por exemplo, é magistral o estudo que faz sobre o historiador Fernão Lopes, surpreendentemente moderno; como também seu ensaio sobre a autobiografia que antes parece o esboço de um tratado, em elaboração.

Luiz Costa Lima tem o dom de inovar as perspectivas na análise de autores tão estudados como Machado de Assis e Euclides da Cunha. Especialmente sugestiva é a análise da curiosa polêmica entre Joaquim Nabuco e José de Alencar, acusado pelo primeiro de apresentar em seu teatro personagens grosseiros que dariam aos europeus péssima impressão do Brasil...

Entre os autores estudados, há vários hispano-americanos, pois o autor se move com igual maestria de ambos os lados dos Andes, como poucos brasileiros o conseguem. Como conclusão dessas análises argumentativas, ou melhor, como quadro teórico subjacente a todas elas, se destaca uma revalorização do imaginário, — e em particular, do discurso ficcional, que é seu exercício em literatura, — voltando às origens teóricas aristotélicas: à MIMESIS, que não é *imitação*, como foi traduzida falsamente, (talvez para se defender do veto ao imaginário, já a imitação e a cópia denotavam uma fidelidade ao real que assegurava respeitabilidade à literatura).

Junto com Aristóteles, a outra inspiração de L.C.Lima é Erich Auerbach, com sua *Mimesis* de 1946. Essa visão valoriza as criações do imaginário como um dos modos de ser ("possibilia non sunt purum putumque nihil", diziam os escolásticos), e portanto dotado de inteligibilidade e coerência específica, não podendo ser reduzido nem aos

desvarios do absurdo nem à reprodução documental do mundo empírico.

A obra de L.C.Lima tem uma irresistível componente teórica que a sobre-determina. Diríamos que constantemente faz filosofia, não só porque a Estética é uma disciplina filosófica, mas porque a cada passo reponta o filósofo da cultura, e até mesmo o teólogo (ou o historiador dos dogmas) quando elucida a criação do purgatório... No entanto, as perspectivas destes livros são muito abrangentes: nelas convergem vários 'insights', a partir do ângulo da história, da política, da sociologia, da antropologia, da psicologia social. Desta maneira, interessam a um vasto público, praticamente a todos que cultivam as ciências humanas e sociais. Se não se tratasse de autor brasileiro, mas de algum teórico francês ou alemão em moda, nossa "intelligentzia" se veria na obrigação de conhecer (ou pelo menos de discutir) tantas idéias brilhantes. Mas sempre se pode esperar, se nossos autores continuarem a produzir livros que tenham a densidade e o acabamento desses volumes de Luiz Costa Lima, que um dia se torne costume entre nossos intelectuais estudarem e discutirem apaixonadamente obras de brasileiros...

Paulo Meneses