Recensões

WALTER SCHULZ — El Dios de la metafísica moderna — Fondo de Cultura Económica, México — Buenos Aires, 1961, 112 pp.

Se fazemos agora a recensão deste livro, que é tradução do original alemão (*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*), escrito e publicado em 1957 pela editora Neske Pfullingen, é porque se trata de um livro que vale a pena ler, pois permanece tão atual como o primeiro dia. Não é por acaso que o original alemão teve quatro edições sem precisar modificar uma só palavra. E aqui temos a tradução espanhola que, de modo geral, está muito bem feita. Schulz é um dos poucos filósofos atuais que tem a estranha qualidade de conciliar a profundidade de pensamento com uma clareza meridiana. E ainda mais, ele é capaz de perguntar-se pelo sentido global de uma época e de dar uma resposta bem fundamentada. Um comentarista alemão disse deste pequeno, mas grande livro, que pode ser contado entre aqueles trabalhos que respondem à pergunta: que devo ler hoje para ter uma idéia formada sobre a situação real de nosso tempo? Este juízo pode ser confirmado por qualquer leitor que se interesse realmente por um problema tão candente como é o problema de Deus.

Os dois primeiros capítulos reproduzem o texto de duas palestras oferecidas em Tübingen: "Nicolas de Cusa e a história da metafísica moderna" e "O Deus dos filósofos na metafísica moderna". Os dois últimos levam por título: "A assunção da metafísica de Descartes nos sistemas construtivos da idade moderna" e "O sistema do espírito absoluto de Hegel e o sistema do eterno retorno de Nietzsche". Apesar do livro ter sido escrito por capítulos separados, reina nele uma profunda unidade. Quem é o Deus da metafísica moderna? Cento e cinquenta anos atrás teria sido muito fácil determinar a essência de "Deus dos filósofos" na sua verdade e na sua realidade. Hoje a filosofia dá a impressão de não tomar mais a sério Deus como objeto da filosofia. O Deus dos filósofos parece ter sido relegado a um objeto cujo interesse é meramente histórico. Mas será que nós, homens do século XX, poderemos dar por encerrada a questão? Não teremos, pelo contrário, que perguntar mais uma vez se o Deus dos filósofos foi um ídolo criado pelo pensamento humano? Nietzsche proclamou este Deus como definitivamente morto. Mas se este ídolo foi criado pelo pensamento, por que o pensar humano precisa de ídolos? E se existe o Deus da revelação, Pai de Jesus Cristo, por que se criou esse abismo entre ele e o Deus dos filósofos? Schulz tenta medir as di-

mensões desse abismo mergulhando nele do lado da filosofia, porque só "chegaremos a estar em condições de perguntar corretamente pelo que temos em comum (com a teologia), se tivermos a coragem de tomar a sério o que nos separa" (55).

Mas Schulz não trata do Deus dos filósofos como um problema isolado da filosofia moderna. Ele vê que a interpretação dada da história da metafísica moderna desde Descartes apresenta, apesar de todas as transformações, uma continuidade surpreendente. Esta continuidade é vista na determinação do sentido da história da metafísica moderna. Esta caminhou sempre no crescimento da autoconsciência *autônoma*. E Hegel foi o iniciador desta interpretação.

Schulz porém não se deixa impressionar por ela. Vê, pelo contrário, que a investigação dos últimos 30 anos sobre Descartes sobretudo na França mostra que em "hipótese alguma" (11) a metafísica cartesiana significa um nítido destaque do eu autoconsciente, mas que Descartes coloca, sobre o eu, *Deus* como o verdadeiro sujeito que sustenta e determina o homem e o mundo. E Schulz se pergunta muito seriamente se esta interpretação não tem que mudar a concepção fundamental da essência da metafísica moderna que começa com Descartes. Pois se Deus está no centro desta metafísica, será possível determinar de modo novo o sentido filosófico do caminho percorrido pela metafísica moderna sob o ponto de vista de Deus. Assim Schulz empreende novamente o exame do sentido desta metafísica, apesar de que ele modestamente diz no fim que o livro pretendeu apenas "chamar a atenção" (111) sobre a necessidade de tal exame.

O agudo senso histórico do autor leva-o a incorporar a pergunta pelo sentido filosófico da metafísica moderna sob o ponto de vista de Deus na mesma metafísica, pois só seguindo o percurso dela é que poderá surgir o sentido de Deus. Schulz encontra neste percurso uma lógica clara. Os filósofos Nicolas de Cusa e Des-

cartes *iniciam* o processo com um exame a fundo da subjetividade humana. Esta constitui o ponto de partida do conhecimento humano. Mas eles a *delimitam* ao mesmo tempo através de um Deus que surge em oposição a ela e que, enquanto infinito, sustenta a subjetividade finita. *Seguem* os sistemáticos que assumem essa posição e tentam estabelecer uma conexão ontológica entre a subjetividade humana e divina. Deus não é determinado mais por oposição à subjetividade humana, mas como o sustentador da relação total na qual o homem está inserido. Esta seqüência repete-se ao longo de toda a história da metafísica moderna até os nossos dias. Cada sistema é novamente questionado por uma nova determinação mais radical da subjetividade, a qual, por sua vez, encontra de novo a sua limitação em Deus como seu oposto. Schulz vê neste vaivém o "contexto" (112) próprio em que se move toda a metafísica. Deus é determinado uma vez como *oposição* à subjetividade finita, outra vez como *unidade* com ela. O comum de todos os pensadores está em conceber Deus e o homem em e pela relação recíproca. O Deus da metafísica moderna não pode ser concebido nem por uma nem pela outra determinação, pois sempre que um pensador tenta determinar Deus por uma delas é invariavelmente superado pela sua unilateralidade.

E a pergunta que se coloca é: donde provém este vaivém que começou com Nicolas de Cusa e teve seu fim provisório em Heidegger? Schulz encontra a resposta na lei interna que se mostra na história da metafísica moderna. Poderíamos chamá-la a lei da limitação da subjetividade. A subjetividade se apreende em todo seu *poder* frente ao ente mundano, mas ao intentar elevar-se sobre si para fundamentar-se por si mesma, experimenta o seu limite, a sua própria finitude e se reconhece que precisa colocar o outro como seu *impotente* diante de si mesma. Daí que precisa colocar o outro como seu oposto: Deus, a partir do qual a subjetividade se compreende em seu ser. Esta lei da subjetividade é a lei do

mesmo pensar humano que, enquanto pensar, consiste em ir sempre além de todo o pensado e determinado, pois o pensar humano tem a capacidade de transcender qualquer determinação conseguida. Transcendência significa aqui "experimentar no pensar e pelo pensar o limite do pensar, o impensável" e portanto "o outro da subjetividade finita que lhe pertence com necessidade interna" (29).

E aqui está o verdadeiro problema. A subjetividade quer sempre compreender-se a partir de si mesma. Mas toda e qualquer compreensão da subjetividade significa colocar um limite a si mesma, pois ela "sabe que não há limite do pensar que não seja limite para o pensar, e um limite para o pensar só pode ser um limite posto pelo (mesmo) pensar" (29). Ora isso significa: a *necessidade* intrínseca de autolimitação da subjetividade, i. é, a impotência para superar esta necessidade, é a impotência de originar-se a si mesma para a sua auto-realização e isso leva consigo a necessidade de exigir um *poder impensável* acima da subjetividade que a sustente e fundamente. Este poder impensável é o Deus da metafísica moderna que acompanha cada concepção da subjetividade como sua "sombra" desde Nicolas de Cusa até Heidegger. Vejamos agora muito brevemente as variações do binômio: subjetividade-Deus.

A colocação do problema de Deus em *Nicolas de Cusa* determinou toda a metafísica moderna. A palavra *Theos* (deus) vem de "theoreo" (veja). A visão refere-se ao visível, ao colorido, mas a visão mesma deve ser incolor para poder captar a cor. Cusa compara Deus com a visão. Assim como o ver se relaciona com o que tem cor, de modo semelhante Deus se relaciona com todo ente, mas ele está fora da região dos entes para fazer com que o ente seja. Como? Cusa usa a imagem do quadro. Eu contemplo a pessoa do quadro que me olha. Só porque eu olho o retrato, vejo que ela olha para mim. O seu olhar consiste em ser visto por mim. Se eu mudo de lu-

gar o retrato continua olhando-me. Assim Deus está incluído na mobilidade do ver humano. Acompanha-o como a sua sombra. Mas esta mobilidade está fundada, por sua vez, em Deus. Deus acompanha o ver humano porque a visão assimilativa do homem está fundamentada na visão entificativa de Deus. De fato eu posso ver tudo, mas não posso ver o meu olhar. Eu sou sempre já de fato um vidente. Assim pois eu, vendo, posso ver os entes assimilando-os porque sou capacitado para ver. Deus é pois a mediação na qual e pela qual eu posso ver algo. Deus me segue como minha sombra, porque o meu ver é imagem do verdadeiro exemplar, o ver em si. Cusa põe Deus como o outro dialético da subjetividade humana. Ambos são determinados como ver, mas Deus como o ver em si, o homem como o ver já formado. Este Deus não é redutível ao homem, pois ele é o poder que sustenta e rege o homem na sua auto-realização.

Com Descartes inicia-se o abismo entre o Deus dos filósofos e o Deus da revelação. O ponto de partida cartesiano é metodologicamente ateu. Ele quer estudar a fundo se na filosofia pode passar-se sem Deus. Sabemos que ele exclui todos os entes pela dúvida e determina o poder duvidar de tudo como sinal do poder do homem pensante. Mas a *res cogitans*, duvidando de si mesma, percebe que se mantém firme durante a mesma dúvida, i. é, a certeza dela não é outra coisa que o poder duvidar. Ora, é justamente neste poder duvidar que se mostra a *finitude* da autoconsciência pensante, pois quem se assegura de seu ser pela dúvida e na dúvida é um ser que precisa de garantia, que tem que provar-se primeiro a sua certeza que é um momento da dúvida. Assim o sentido interno da argumentação cartesiana é a prova da própria finitude que mostra a impossibilidade de passar-se sem Deus. Ora como poderia eu medir a imperfeição de minha dúvida se não tivesse em mim a idéia de um ser perfeito, por cuja comparação pudesse conhecer a minha limitação? A idéia de Deus é

exigida como “contraconceito” (38) de meu próprio ser, sem que eu possa garantir por mim esta idéia. O *Deus de Descartes* é a medida necessária pela qual eu me conheço como finito enquanto ser pensante. E só com respeito a este Deus posso aceitar e suportar a minha finitude “porque este Deus na sua absoluta onnipotência me entrega a mim mesmo” (40).

Kant aprofunda o exame da subjetividade. Ele examina criticamente a possibilidade de conhecer da razão. O *poder* desta consiste justamente na autocrítica que a razão mesma pode fazer. Mas a razão só pode conhecer-se a si mesma autolimitando-se. A base que determina esta autodelimitação é a intuição sensível dos objetos. Quando a razão se desliga da intuição, perde o ponto de apoio e incorre em contradições. A descoberta da contradição mostra que “o pensar sem objetos, abandonando a si mesmo, é nulo” (83). A relação com a intuição mostra pois a *impotência* da razão. Assim *Kant* repensa a finitude da razão. Esta finitude não é mais determinada a partir de um Deus, mas pela relação com os objetos da intuição. Assim Deus mostra-se inacessível à razão, pois para este conhecimento a razão não pode partir de dado algum. O abismo entre o Deus dos filósofos e o Deus da revelação se radicaliza. Deus em sentido kantiano é “intuitus originarius” e como tal não “pensa” nem intui receptivamente, mas produtivamente, mas enquanto tal não pode ser conhecido. O pensamento kantiano é inteiramente referido aos objetos. Daí que ele descobre a contradição da razão desligada dos objetos, mas *Kant* não reflete a relação da razão consigo mesma.

O Idealismo alemão colocou-se a tarefa de tematizar a descoberta de *Kant* da contradição em que incorre a razão abandonada a si mesma. *Hegel* determina *positivamente* a contradição do pensar como contradição do ser, cujo portador é Deus. Coloca assim novamente Deus “no cume da filosofia como fundamento único de

tudo” (84). Deus, como ser pensante, é espírito, i. é, a mediação de sua própria contradição em si e por si mesmo. *Hegel* determina assim o todo a partir de Deus como uma unidade, mas isso significa a unidade do pensar sobre a relação e a relação mesma, “de modo que o pensar “sobre” a relação se realiza como a autoconstituição da relação” (93). Assim o espírito é o todo da relação a partir da qual se tornam compreensíveis Deus e o homem, ambos espírito. A filosofia recupera assim Deus negando-o no seu ser-para-si e igualando-o com a razão (absoluta) que se pensa a si mesma.

Schelling valoriza a descoberta de *Kant* da contradição da razão em sentido *negativo*. Ele parte da igualdade de *Hegel*, da razão absoluta com o ser, e mostra que o pensar pode dar um passo a mais. Pois se a razão é absoluta, tem que poder mediar-se a si, por força própria, mais uma vez. Ela tem que perguntar-se pelo seu próprio ser. Se a razão foi identificada com o ser, a pergunta é: por que existe o ser racional que se pensa a si mesmo? E *Schelling* descobre que a razão não pode compreender-se *por si mesma* no seu ser, pois isto significaria transcender-se mais uma vez e ela não pode elevar-se sobre este ser (fora do qual nada existe) para além de si mesma, a partir do qual pudesse originar-se. “A razão tem que aceitar este seu ser pensante e experimentá-lo como posto por um Deus que, sendo além do ser pensante, confere a este ser o que é” (85). Portanto na tentativa da subjetividade de fundamentar-se por si mesma surge de novo a sua finitude e a necessidade de compreender-se a partir de seu oposto: Deus.

Duas possibilidades opostas determinam a relação com a metafísica no fim do século XIX: Feuerbach e Dilthey, que tentam dissolver a metafísica, mas permanece no marco da mesma metafísica. O primeiro coloca no centro de tudo o *homem*, mas este assume agora a posição e as funções que antes correspondiam a Deus. *Marx*, determinado por Feuerbach,

declara o homem, como ser trabalhador, o portador da história universal e vê na sua libertação "a coroação do movimento dialético que Hegel viu na auto-apreensão do espírito" (96). *Dilthey* nega a metafísica na sua forma acabada, mas o homem continua condicionado por um outro. Este não é Deus, mas a *vida* que não é determinável em si mesma e cai num relativismo desmedido.

Neste contexto de negar e permanecer dentro da metafísica surge *Nietzsche* que tenta destruir toda a tradição em nome da *vontade de poder*. Mas ele determina também a vontade de poder metafisicamente, concebendo-a como o *eterno retorno* de todas as coisas. "É a vontade de poder feita sistema" (101). E a pergunta que surge é: qual é o lugar do homem na ordem total da vida caracterizada como vontade de poder? *Zaratustra*, o profeta do eterno retorno, está inserido no acontecimento total e por isso pode anunciá-lo. O eterno retorno acontece eternamente, mas na forma de manifestação ou ocultamento. O homem está condicionado desde sempre pelo acontecer: "enquanto o eterno retorno se reflete temporariamente nos homens, ele mesmo remete por si aos homens, condicionando-os para o saber ou não saber do acontecimento próprio" (106). A relação entre vontade de poder e eterno retorno é recíproca. Por um lado o eterno retorno aparece como a verdade da vontade de poder, enquanto reduz esta vontade a um sistema, mas por outro a vontade de poder aparece como a realidade preeminente que põe a doutrina do eterno retorno como perspectiva" (109). Isso significa para *Schulz*: em *Nietzsche* a metafísica acaba no conflito de se esta deve ser negada em favor de um fundamento incompreensível do ser chamado vontade de poder ou se ela deve interpretar mais uma vez este fundamento incomparável como a verdade do ser.

O caminho iniciado por *Cusa* chega a seu fim provisório em *Heidegger* que nega também a vontade de poder como conceito metafísico, pois ainda significa uma afirmação de con-

teúdo sobre a essência do ser. Ele compreende o ser sob um ponto de vista determinado: o da vontade de apoderar-se e de conservar o poder. Porém para *Heidegger* o homem deve renunciar à vontade de encontrar um fundamento num ente supremo. A razão que dá é fruto de uma reflexão sobre a história da metafísica. Esta mostra que sempre que o homem proclama um ente supremo como fundamento ao qual se une, nasce nele a vontade de compreender reflexivamente esta união e aquilo com o qual se une. Ora o pensar humano, capaz de transcender qualquer determinação limitada, põe em dúvida a compreensão conseguida e desvaloriza a união e aquilo ao qual se uniu, considerando-se assim como o autor dela. Com isso "o homem que compreende a união se estabelece a si finalmente como aquele que, fundando a união, é o ente supremo" (51). Isso mostra que o ser supremo era um *ente* e o homem pode apoderar-se dele pelo pensamento. Daí a conclusão: o homem deve renunciar a toda vontade de fundamentação. Ora esta renúncia deixa o homem sem apoio, no nada. Mas quando o homem renuncia a todos seus ídolos, experimenta que o nada é o ser, i. é, que o homem está sustentado desde sempre de modo incompreensível por algo que não é ente: o ser. "O ser é o que provoca o milagre dos milagres: que o ente é" (52). *Schulz* reconhece nesta virada (*Kehre*) a forma secularizada da conversão cristã. *Heidegger* realiza assim a prova da finitude do homem excluindo a possibilidade do "ser-af" apoiar-se em si mesmo. Somos os condicionados, diz *Heidegger*, e temos deixado atrás a presunção de todo incondicionado.

Mas *Heidegger*, negando a metafísica, continua metafísico, pois conserva um interesse central dela. A metafísica moderna tentou sempre mostrar ao homem a sua finitude entendendo-a a partir do outro dialético. O ser heideggeriano é também o outro do "ser-af", mas como "condição pura" (110), e como tal ele permanece oculto sem jamais chegar a revelar-se em si mesmo. O ser, para *Heidegger*, não é mais Deus, mas este

ser não é outra coisa que a radicalização daquilo que no pensamento de Cusa foi chamado Deus. Assim o abismo entre o Deus dos filósofos e o Deus da revelação se apresenta agora em toda a sua profundidade. Quando o homem experimenta, pensando, o poder e a impotência do pensar, surge o Deus dos filósofos da metafísica moderna. E a pergunta que fica no fim é: qual é a essência deste pensar que encontra a sua limitação num outro dialético chamado Deus, que está em relação comigo e que, contudo, não fica absorvido pelo eu?

Mas é esta pergunta mesma que nos deve fazer novamente refletir. Pois se o Deus dos filósofos modernos está intimamente ligado ao pensar enquanto pensar e a história deste pensar acaba numa aporia e nas antípodas do Deus da revelação, não teremos que perguntar-nos muito mais radicalmente ainda pelo ponto de partida da reflexão humana? A primazia dada ao pensar chegou a um beco sem saída. Não teremos, pelo contrário, que partir da unidade vital do pensar e da liberdade que constitui a unidade do homem? E pensar a liberdade, não significa imediatamente abrir-se para a história que é a história das liberdades? E ainda, pensar a história das liberdades, não significa encontrar nela a Liberdade libertadora que nos abre para o futuro de Deus, futuro absolutamente imprevisível?

F. X. Herrero

MANFRED RIEDEL — Hegel fra Tradizione e Rivoluzione — Tr. e intr. a cura di Enzo Tota, Laterza, Bari, 1975, 159 pp.

As interpretações da filosofia política de Hegel, desde a publicação do texto célebre de 1820, desenrolam-se no campo de uma acre polémica que se prolonga até nossos dias. No entanto, tudo indica que essa pendência secular, após a monumental publicação de K. H. Ilting (ver "Síntese", n.º 4, 119-124), encaminha-se, senão para um

consenso, ao menos para uma reformulação profunda dos seus termos. Com efeito, o considerável alargamento das bases textuais (a expressão é de Ilting, *op. cit.* I, 125: *Erweiterung der Interpretationbasis*) sobre as quais se apoiavam as interpretações correntes e que a edição de Ilting doravante impõe, levará, sem dúvida, a situar a leitura do pensamento político de Hegel, imobilizado e como que aprisionado até então no texto de 1820, no movimento mais amplo e mais complexo de sucessivas exposições que se sucedem de 1817 a 1831. Por outro lado, a edição de Ilting irá obrigar os estudiosos a um esforço mais rigoroso para referir a filosofia hegeliana da Sociedade e do Estado às suas fontes antigas e modernas e a reconstituir numa perspectiva mais larga sua gênese e seu desenvolvimento. Entre os poucos estudiosos que tiveram acesso às fontes então inéditas e agora dadas à luz por Ilting, figura M. Riedel, unanimemente reconhecido como um dos intérpretes contemporâneos mais notáveis do pensamento político de Hegel. A tradução italiana da sua obra *Estudos sobre a Filosofia do Direito* (Frankfurt a. M., 1969), que reúne artigos publicados em diversas revistas entre 1962 e 1968, oferece-nos uma oportunidade para recordarmos as teses essenciais da sua sugestiva leitura dos textos hegelianos. Convém inicialmente chamar a atenção para o fato de que a mudança de título na tradução italiana, e que se inspira num dos estudos recolhidos no livro: "Tradição e Revolução na Filosofia do Direito" (91 segs.) obedece ao intento de colocar o leitor, desde as primeiras linhas, em face da tese fundamental de Riedel: Hegel, na sua aparente fidelidade à filosofia política clássica, de cunho aristotélico, opera, de fato, uma ruptura com a tradição na medida mesma em que tenta integrar, na *Filosofia do Direito* que se propõe constituir, as novas realidades econômicas, sociais e políticas da época de transformações revolucionárias em que vivia. Onde traçar a linha dessa ruptura, e como caracterizar a novidade hegeliana em face da tradição do pensamento po-

lítico ocidental? Tais as questões que Riedel se coloca, e às quais vem tentando responder em numerosos escritos (uma lista desses escritos na Introdução de Enzo Tota, p. V, n. 1, à qual se acrescente *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegelphilosophie*, Frankfurt a. M., 1973). Uma das conseqüências metodológicas importantes da perspectiva adotada por Riedel diz respeito à situação histórica da *Filosofia do Direito*. Estudada pela maioria dos críticos desde o ponto de vista da "história da sua influência" (*Wirkungsgeschichte*) na qual a leitura de Marx se impõe dominante e quase obsessiva (como assinala Enzo Tota, X-XV, referindo-se às discussões sobre o pensamento político de Hegel na Itália do pós-guerra), a *Filosofia do Direito* ou a doutrina do Espírito objetivo passam a ser investigadas segundo o critério de "ler Hegel a partir do próprio Hegel" ou, no caso, de ler Hegel a partir do seu diálogo com a tradição: de um lado, a tradição vetero-européia da filosofia prática de Aristóteles, de outro, a tradição moderna do "direito natural" que se constitui a partir do século XVII. Em outras palavras, trata-se de uma reviravolta metodológica fundamental: não se parte do "diálogo" dos epígonos com Hegel no qual, evidentemente, o texto hegeliano permanece mudo em si mesmo e apenas se supõe fazer eco a interrogações vindas de um mundo que o filósofo, quando muito, presentiu. Parte-se do diálogo de Hegel com a tradição no qual é o filósofo que fala e busca respostas às suas próprias questões. É lícito pensar que somente após a constituição desse nível de leitura em que Hegel se apresenta como *sui interpretes*, é possível a passagem a um segundo nível, o nível de uma leitura *atual* de Hegel — de um diálogo com Hegel. Aliás, Riedel não é o primeiro nem o único a optar por essa viragem metodológica no polêmico campo dos estudos sobre a *Filosofia do Direito*. Precedera-o nesse caminho o célebre professor de Münster, J. Ritter, recentemente falecido, que reuniu num volume dedicado justamente a Aristó-

teles e Hegel (*Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1965) suas notáveis contribuições sobre o tema. E o próprio K. H. Ilting, num estudo de resto utilizado por Riedel, mostrou a dependência aristotélica do conceito de "natureza ética" já nos primeiros passos da reflexão política hegeliana, e sua profunda oposição ao jusnaturalismo moderno (*Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, "Philosophisches Jahrbuch" 71 (1963-1964), 38-58). Riedel, no entanto, procurou situar com exatidão os pontos de ruptura e continuidade entre Hegel e a tradição. Não será preciso dizer que suas teses não receberam assentimento unânime dos especialistas, mas levantaram questões e suscitaram discussões que ocupam lugar importante no imenso labor historiográfico dos últimos 15 anos em torno do pensamento político de Hegel. (Ver, a respeito, a crônica de N. Bobbio, *La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 27 (1972), 292-319; sobre Riedel, 295, n. 10; 307-309). Para que se possa compreender melhor a ênfase posta por Riedel em certos aspectos da relação entre Hegel e a tradição no campo da filosofia política, talvez seja útil partir do problema mais amplo da relação entre *theoria* e *praxis* que foi objeto da sua primeira obra sobre Hegel (*Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart, 1965). Riedel vê na relação entre *theoria* e *praxis* o problema fundamental que abrange todos os aspectos da filosofia de Hegel. No entanto, segundo a sua interpretação, o domínio da *praxis* segundo Hegel compreende não somente o mundo humano e as relações intersubjetivas, tal como na concepção clássica, mas igualmente a relação técnico-instrumental com o mundo exterior, ou seja, a relação com as *coisas*. Com isso desaparece, em primeiro lugar, a antiga distinção entre *praxis* e *poiesis*, pois a própria *praxis* manifesta um caráter *poiético*, que não é mais do que o índice da essência ativa e

autoconstrutora da subjetividade do homem, elevando-se do mundo da vida e da natureza ao mundo do Espírito. Em segundo lugar, *theoria* e *praxis* se entrecruzam em todos os níveis do processo em que a subjetividade se produz a si mesma como Espírito (ou em que o Espírito se auto-revela na constituição da subjetividade e do seu mundo). Assim pois, a *theoria* se mostra como a própria *praxis* do Espírito ou, em outras palavras, *theoria* e *praxis* unem-se finalmente numa *poiesis* que acaba por suprimir a antiga distinção entre *theoria* como pura contemplação da ordem do universo, e *praxis* como atividade voltada para o mundo histórico e contingente da *polis*. Sem discutir aqui a interpretação proposta por Riedel da relação entre *theoria* e *praxis* em Hegel (para uma apreciação crítica, ver M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft: Zur Theorie-Praxis Diskussion in Anschluss an Hegel*, "Philosophische Rundschau", Beiheft 6 (1970), 54-61), não é difícil verificar que ela se apresenta como fundamento à sua leitura da filosofia política hegeliana. Para Riedel, com efeito, a maior novidade da reinterpretação a que Hegel submete a "filosofia prática" tradicional e que encontra seu lugar sistemático no domínio da *Sittlichkeit* (terceiro momento da *Filosofia do Direito* ou da filosofia do *Espírito objetivo*) consiste na introdução, entre a família e o Estado, da "Sociedade civil". Estamos aqui na "esfera dos interesses" onde predomina a atividade produtiva ou a *poiesis* que, como momento mediador, vem assim a ocupar o terreno da antiga *praxis*. Por conseguinte, o capítulo sobre a "sociedade civil" seria aquele em que Hegel leva a cabo a integração da moderna economia política e do nascente mundo burguês no seu Sistema. (Ver, sobretudo, os estudos recolhidos no volume que estamos apresentando: *Espírito objetivo e filosofia prática*, 5-33; *O conceito de "sociedade civil" e sua origem histórica*, 123-151). Nesse sentido, Riedel, pode falar de uma "revolução copernicana" da filosofia prática operada por Hegel (ver *Arbeit und Handeln: He-*

gel und die kopernikanische Revolution der praktischen Philosophie, "Hegel-Jahrbuch 1971", Meisenheim an Glan, 1972, 124-132), da qual surge, exatamente, uma nova "Poética": "A nova Poética é o resultado de um enlace entre a Economia política burguesa e a forma mais avançada da filosofia burguesa clássica, o Idealismo transcendental, um enlace que cindiu a estrutura categorial da Filosofia e — pode-se dizer — alterou-a definitivamente de sorte que, a partir de então, uma teoria da experiência histórico-social no nível pré-hegeliano dos problemas está, *a priori*, condenada ao fracasso" (ibid., 126). Assim, o conceito de "sociedade civil" como expressão do domínio político propriamente dito que, na tradição clássica (de Platão e Aristóteles a Kant) se identificava com o conceito de Estado e dizia respeito unicamente à *praxis* das relações inter-humanas, traduz agora uma esfera intermediária entre a família e o Estado e diz respeito, fundamentalmente, àquela *praxis* que é também *poiesis*: à transformação da Natureza pelo trabalho, tornada *praxis* dominante da moderna sociedade industrial. Riedel ratifica assim, por um lado, a afirmação de Lukács, J. Ritter e outros que, a partir de pontos de vista diferentes, viram na análise da "sociedade civil" a novidade mais característica e o centro de gravidade da filosofia política de Hegel. Por outro lado, ele pensa poder mostrar que é justamente a conceituação da "sociedade civil" nos termos do individualismo e da luta de interesses própria da sociedade burguesa que está na origem da aporia que torna ambígua a função mediadora atribuída por Hegel à mesma "sociedade civil" no movimento dialético constitutivo da *Sittlichkeit*. (Sobre este ponto, ver M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied und Berlin, 1970). Parece evidente o alcance da interpretação que Riedel propõe da originalidade do pensamento hegeliano na *Filosofia do Direito*. A sua luz é possível definir de maneira mais exata a relação de Hegel com as duas grandes correntes de influência que conver-

gem na sua concepção política: de uma parte, a "filosofia prática" da tradição aristotélica, de outra o "direito natural" moderno. No entanto, não faltaram críticas, de procedência e valor diversos, a esse tipo de interpretação. No início desta recensão, assinalamos como um dos méritos dos estudos de Riedel a inversão metodológica que escolhe como horizonte de interpretação do pensamento hegeliano as correntes da tradição em face das quais Hegel se situa, e não a leitura dos epígonos, sobretudo de Marx. Teria sido Riedel perfeitamente fiel a essa opção metodológica? Tal não parece ser, por exemplo, a opinião de N. Bobbio (*art. cit.*, 296): a distinção entre "sociedade civil" e Estado, como distinção entre sociedade econômica e sociedade política, tal como é atribuída a Hegel por Riedel, não é mais do que uma deformação marxiana do pensamento hegeliano. A esse propósito Bobbio observa como, na análise da "sociedade civil", Riedel omite qualquer referência aos parágrafos sobre a "administração da justiça" (*Phil. Rechts*, §§ 209-229), que estabelecem justamente a mediação entre o "sistema das necessidades" e a estrutura corporativa da "sociedade civil". Por *ΟΙΛΗ* *op ugsuεαει ευμυη* *οπερ οιμνη* *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel* ("Hegel-Studien", 9 (1974), 253-258; cf. 256), M. Baum mostra a proximidade da aporia que Riedel descobre entre "sociedade civil" e Estado, na sua interpretação de Hegel, com o Marx da *Crítica da filosofia hegeliana do Direito*. O reconhecimento da posição central que o conceito de "sociedade civil" assume no pensamento político de Hegel por volta de 1820, tal como Riedel o apresenta, não impede, por sua vez, Rolf P. Horstmann de propor uma visão diferente da gênese e da formação desse conceito e do seu papel na filosofia hegeliana do Direito (*Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, "Hegel-Studien" 9 (1974), 209-240; cf. 236, n. 90). Horstmann mostra a subordinação da doutrina hegeliana da "sociedade civil" à sua concepção do Estado e rejeita, assim,

a dicotomia entrevista por Riedel na doutrina política de Hegel que se apresentaria cindida entre a concepção da "sociedade civil" como sua parte "liberal" e a concepção do Estado como sua parte "conservadora" (*ibid.*, p. 240). Finalmente, diversas vozes se levantaram no campo marxista para mostrar que a descrição hegeliana da "sociedade civil" corresponde a um primeiro estágio da sociedade industrial moderna e não possui o alcance que Riedel pensa poder atribuir-lhe. (Ver, por exemplo, a comunicação de W. Schröder, *Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs "Bürgerliche Gesellschaft"* no n.º citado dos "Hegel-Jahrbuch", 133-147; cf. 14. Como bom marxista Schröder se insurge, aliás, contra a pretensão de Riedel de "entender Hegel como ele mesmo se entendeu", ou seja, segundo o princípio metodológico de uma leitura de Hegel no horizonte, das suas fontes e não dos seus epígonos). De qualquer maneira, é preciso reconhecer com Riedel que "com a separação, introduzida por Hegel, entre o Estado e a sociedade civil foi aberto um horizonte de problemas no interior do qual as relações da vida e do operar dos indivíduos, seu referir-se entre si e com a Natureza, tornam-se teoricamente autônomas e relativamente isoladas e podem ser concebidas e estudadas como relações sociais" (*Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, ap. "Hegel-Studien", Beiheft 11, "Stuttgarter Hegel-Tage 1970", 365-381; cf. 381). Os estudos reunidos no volume aqui apresentado, e excelentemente traduzidos para o italiano por Enzo Tota, contribuem de maneira notável para a exploração desse horizonte. É justiça realçar, por fim, a preciosa introdução do tradutor que, justamente com um resumo das teses de Riedel, apresenta um balanço da importante bibliografia italiana recente sobre o tema. Queiramos ou não, Hegel é para nós, como mais uma vez lembrava Jean Hyppolite num texto de 1967, o Aristóteles da nossa modernidade (*Figures de la pensée philosophique*, Paris, 1971, I, 309). Por enquanto, estamos condenados a comentá-lo,

pois nada indica que a travessia do continente hegeliano tenha terminado para nós. Muitos dos problemas levantados por Hegel continuam a ser a *terra incognita* que nos desafia. Esta reflexão aplica-se particularmente à *Filosofia do Direito*, cujo título paralelo — para voltar ainda uma vez a uma pertinente observação de Riedel (*Hegel fra Tradizione e Rivoluzione*, 94) — ou seja, *Direito Natural e Ciência do Estado*, refere-se justamente à síntese tentada por Hegel entre a idéia clássica do *bios politikós* e a idéia moderna do “Direito natural”. Síntese entre a vida do Estado como totalidade orgânica e eticidade concreta e a vida do indivíduo como liberdade subjetiva e princípio autônomo de direitos imprescritíveis, e que permanece na experiência política contemporânea, é preciso reconhecê-lo, uma meta remota e uma tarefa ainda longe do seu termo.

H. C. de Lima Vaz

DOMINIQUE JANICAUD — Hegel et le destin de la Grèce — Vrin, Paris, 1975, 377 pp.

O tema *Hegel e a Grécia* é um dos lugares clássicos da *Hegelforschung*, pois, como é sabido, a meditação do mundo grego marca de maneira profunda o pensamento hegeliano desde os seus inícios, acompanha o seu desenvolvimento e encontra, finalmente, uma expressão definitiva nas *Lições de História da Filosofia* e nas *Lições de Filosofia da História* dos anos de Berlim. O mundo helênico constitui, reconhecidamente, uma das fronteiras intransponíveis do pensamento hegeliano. No entanto, não tem sido fácil aos estudiosos de Hegel traçar com exatidão a linha dessa fronteira, para além da qual a reflexão hegeliana deixaria de ser ela mesma, deixando de ser uma reflexão de tipo helênico-ocidental. Nomes prestigiosos deixaram sua marca na literatura recente sobre o tema. Um platonizante célebre, Julius Stenzel, estudou a interpretação hegeliana da filosofia grega (*Hegels Auffassung der griechischen Philosophie*, ap.

Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt, 1957, 307-318; o texto fora apresentado no Congresso Hegeliano de Roma, em 1931). E Martin Heidegger colocou em grande estilo o tema “Hegel e os Gregos” como “tarefa do pensamento”, na junção do começo da filosofia — os Gregos — e do seu fim — Hegel — no momento, segundo ele, em que a filosofia mesma desmorona e a interrogação se volta para o seu destino no mundo técnico (*Hegel und die Griechen*, conferência em Heidelberg em 1960; ap. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift Gadamer, Tübingen 1960, 43-57). Entre 1931 e 1960, entre o historiador da filosofia grega e o filósofo que articula os temas essenciais do seu pensamento em torno de uma leitura voluntariamente “arcaica” dos textos gregos, o tema “Hegel e os Gregos” continuou sendo um tema de eleição dentro do enorme progresso que os estudos hegelianos conheceram, sobretudo nos anos do pós-guerra. Em 1962, no entanto, um grande conhecedor de Hegel e notável historiador da filosofia antiga julgava poder afirmar, no Congresso hegeliano de Heidelberg, que nada verdadeiramente adequado havia sido escrito até então sobre as relações de Hegel com esse problema fundamental da nossa cultura que é a “sobrevivência do mundo antigo” (*Nachleben der Antike*; ver Livio Sichirolo, *Hegel und die griechische Welt*, “Hegel-Studien”, Beiheft 1, 1964, 263-283). E em 1974 não via, aparentemente, razão para modificar sua afirmação, e deixava intacta numa adaptação francesa do seu texto de 1962 (*Sur Hegel et le monde grec*, ap. *Hegel et la pensée grecque*, dir. J. d’Hondt, Paris 1974, 159-183). Ora, a obra de D. Janicaud que aqui apresentamos, parece fadada a satisfazer plenamente ao *desideratum* de L. Sichirolo. Trata-se de uma tese que, embora obedecendo aos requisitos metodológicos do gênero, não se contenta apenas com um honesto levantamento de textos e temas. Na verdade, estamos diante de um enfoque de todo o pensamento hegeliano, tanto no seu de-

envolvimento quanto na sua estrutura, sob o ângulo privilegiado da sua relação com o mundo grego. Desde o título da obra o Autor se preocupa em traçar rigorosamente este ângulo. A Grécia se impõe a Hegel como um "destino", um *Schicksal* que deve ser inelutavelmente suportado pelo Ocidente, mas que será verdadeiramente destino na medida exata em que se tornar um destino *compreendido*. A relação dialética entre destino e saber constitui, de resto, o campo no qual se articula a tematização do mundo grego. Ela passa além de uma relação puramente nostálgica (*Sehnsucht*) que marca o humanismo winckelmanniano, schilleriano ou mesmo holderliniano. (A esse propósito, Janicaud critica nas págs. 18 e 48, a estreiteza do tema "nostalgia" no que diz respeito a Hegel, tal como é tratado por J. Taminioux numa tese aliás importante: *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, The Hague, 1967). Porque tal é, segundo Hegel, o privilégio da Grécia: na história do Ocidente a idade grega é a única que exige um verdadeiro *Aufheben*, ou seja, uma negação que conserva e que inscreve o destino da Grécia como destino sempre revivido, no próprio destino do Ocidente. Se, na intenção de Hegel, a sua filosofia vem a ser, finalmente, "o seu tempo apreendido em pensamento", o privilégio da Grécia reivindica para a meditação sobre o mundo grego, um lugar central na gênese e na construção do Sistema. Vale dizer que o nascimento e o desenvolvimento da obra de Hegel confundem-se com o nascimento e o desenvolvimento do tema da Grécia. A primeira parte da tese de Janicaud é dedicada justamente à gênese desse tema. O pensamento hegeliano descreve aqui um itinerário que vai do ideal da "bela totalidade" que preside aos anos de Tübingen na evocação de um povo "belo e livre", à *Erinnerung* do Saber absoluto na *Fenomenologia* em que o mundo grego, na forma da *Sittlichkeit* e da "religião da arte" é referido à tríade

constitutiva do Espírito absoluto — Arte, Religião e Filosofia — que já se desenhara na *Realphilosophie* dos cursos de Iena. Alguns momentos decisivos marcam as fases desse itinerário. Em primeiro lugar o confronto com o Cristianismo no tempo de Berna, a oposição entre a religião racional e universal de inspiração kantiana e a "religião popular" (*Volksreligion*) como livre criação de um povo "belo e feliz". Em seguida, o tema do "destino" nas meditações de Frankfurt, a cisão que se manifesta na "positividade" da religião cristã e sobretudo, no *Systemfragment*, o amor como unidade de "reconciliação" que permite o reencontro da "bela totalidade" grega no Absoluto e a renúncia à simples evocação nostálgica de feição schilleriana (p. 83-86). Finalmente, em Iena, com a passagem ao Sistema, temos a inversão definitiva da posição hegeliana com relação à "bela totalidade" grega. Na Grécia, a particularidade não se conhece como o Si (*das Selbst*). Presa à *Sittlichkeit* e à "religião da arte", ela apenas faz sua primeira aparição, ainda abstrata, na "condição jurídica" do mundo romano, e o mundo grego fica definitivamente "suprimido" na *Erinnerung* do Saber absoluto, que coroa a *Fenomenologia* e a época de Iena. A segunda parte estuda, justamente, a Grécia no Sistema. Uma nota introdutória (123-124) lembra a característica fundamental do Sistema hegeliano como "pensamento do Todo", universalidade vivente e não formalismo aplicado extrinsecamente a uma particularidade inerte. A "Grécia no Sistema" não significa, portanto, a designação de um "lugar" circunscrito do fenômeno grego numa reconstituição histórica ou num edifício de conceitos. A noção de *Aufhebung* passa a ser, aqui, predominante e mesmo decisiva, pois a nossa relação com o mundo grego é, exatamente, uma relação de *Aufhebung* (128-129). Estamos diante de uma "supressão" que conserva, e na qual a Grécia desaparece na sua imediateidade e no seu *em-si* (objeto da nostalgia classicista) e permanece no seu *para-nós*. Por meio da *Aufhe-*

bung da particularidade histórica o destino torna-se, exatamente, *sentido* manifestado. Ele passa a articular-se numa dialética do “já” e do “ainda não” (134) na qual tem lugar a partilha entre o passado já vivido e o que ainda deve ser revelado no presente da interioridade espiritual — na luz do Sistema. Uma metáfora biológica — a Grécia como “adolescência do Espírito” (138-141) — encontra aqui sua significação especificamente hegeliana. No início de um desenvolvimento que procede linearmente ou segundo a cronologia das idades, a Grécia já manifesta uma “maturidade” na forma de mediação operada pelo espírito grego entre o sensível e o inteligível (141), mediação que descerra o “meio absoluto”, no qual o desenvolvimento do Espírito tem, propriamente, lugar. Nesta perspectiva, os capítulos da segunda parte estudam os diversos aspectos da dinâmica hegeliana do Espírito que tem sua origem no evento instaurador que é o fenômeno grego: a Beleza, a “totalidade ética” (*Sittlichkeit*) e a Religião. O estudo sobre a *Sittlichkeit* é particularmente importante.

Janicaud analisa aí os limites e contradições da “unidade ética” desde o ponto de vista da *dynamis* (144) representada pela Grécia no pôr-se em movimento da dialética hegeliana do Espírito. Com efeito, na cidade grega o “sistema das necessidades” e a relação do trabalho que já está no seu fundamento, são rejeitados fora da comunidade ética em força do escravagismo da sociedade antiga. Na própria comunidade, por outro lado, a contradição se insinua através da oposição entre o *gênos* e a *pólis*, e assume a forma da tragédia conforme a célebre análise da *Antígona* de Sófocles na *Fenomenologia*. Será preciso que a razão moderna enquanto razão política rompa esses limites e dissolva essa contradição, com a distinção entre “sociedade civil” e Estado, para que o destino antigo encontre sua transposição moderna na política, segundo o dito de Napoleão a Goethe, que Hegel refere

(ver 177). Janicaud não deixa de propor observações críticas em torno de uma certa idealização hegeliana da *Sittlichkeit* grega (180 segs.) e, em particular, em torno da leitura hegeliana da *Antígona*: com efeito, a redução à dialética dos dois princípios da *gênos* e da *pólis* não parece corresponder à complexidade da situação trágica descrita na obra sofocleana (187 n. 1). O capítulo sobre Arte e Religião oferece igualmente ocasião para uma interrogação crítica a respeito da aparente unilateralidade que se manifesta na identificação hegeliana dos Deuses olímpicos da Grécia com a sua expressão artística. Com efeito, o Sistema hegeliano está colocado sob o signo do Apolo luminoso (221), não obstante a recusa de Hegel em identificar simplesmente Apolo e o saber. O Sistema aparece como um *kósmos* do saber no qual se reflete a harmonia e a luminosidade do *kósmos* visível, sobre o qual reina Apolo, o deus da ordem e da luz, segundo a interpretação acolhida por Hegel. No entanto, é na Arte e na Religião como Arte que a Grécia exerce a sua “mediação” (*Vermittlung*) no seio do Absoluto manifestado como História: centro relativo que se mostra como um pressuposto necessário da *forma absoluta* da reflexão espiritual, que será prerrogativa da modernidade (225). A conclusão dessa segunda parte procura justamente estabelecer a transição para o terreno decisivo do diálogo entre Hegel e os Gregos: o terreno em que a filosofia grega leva a cabo a primeira interiorização do destino na Idéia, antes que ele venha a ser assumido no Espírito, que será a tarefa própria do mundo cristão moderno. Declínio e destino: tal o título dessa conclusão em que o desaparecimento do mundo grego é objeto de uma conceituação rigorosamente hegeliana, ou seja, como lei do seu destino. Somente as civilizações anti-históricas não declinam e permanecem imóveis e sem vida. O mundo grego deve declinar e a *Sittlichkeit* antiga cindir-se. Somente assim o *individuo* poderá emergir e o destino, tornado abstrato na forma romana do direito e da política

imperial, poderá caminhar para a sua *supressão* no Espírito alienado de si mesmo dos tempos modernos, segundo o esquema conhecido na *Fenomenologia* e que o Sistema retoma na *Filosofia da História* e na *Filosofia da Religião* (336-339). "A filosofia grega e o Absoluto" é, pois, o título adequado da terceira parte do livro de Janicaud, na qual o encontro entre Hegel e a Grécia atinge seu ponto extremo de aprofundamento e de retorno dialético, na medida mesma em que o Sistema é pensamento do Absoluto. Quais os passos desse aprofundamento e desse retorno? Janicaud os segue segundo a ordem mesma da história da filosofia grega mas tendo em vista o roteiro hegeliano que é, fundamentalmente, um roteiro de desenvolvimento lógico: do Ser dos Pré-socráticos ao Espírito dos Neoplatônicos. Como momentos intermediários, ao nível da essência: a fundamentação platônica da idealidade e a especificação aristotélica do substancial. O problema fundamental desta articulação hegeliana do pensamento filosófico grego formula-se justamente tendo em vista a sua situação dialética no seio do Sistema: que relação estabelecer entre a Idéia platônica e o Conceito hegeliano? Em que sentido se pode falar de uma antecipação platônica do Conceito tendo em vista a ausência, em Platão, do momento da subjetividade absoluta, que assinala a emergência do Espírito e do nível mais profundo do Conceito? Por outro lado, é conhecida a admiração de Hegel por Aristóteles, manifestada sobretudo na descoberta do caráter especulativo do aristotelismo. A oposição entre o caráter finito da Lógica aristotélica e o alcance especulativo reconhecido à "filosofia primeira" (uma citação famosa do liv. XII da *Metafísica* termina a *Enciclopédia* de 1830) está no centro da reflexão hegeliana. Finalmente, com o Ceticismo, o Estoicismo e o Neoplatonismo, a Grécia se aproxima da concepção do Espírito (303 segs.). Numa fórmula feliz, Janicaud mostra que, se a filosofia grega não é ainda, para Hegel, o Saber absoluto, é já "saber do Absoluto", na medida em que a

Grécia alcança o "conceito da filosofia" e a presuposição do que será, no segundo silogismo da *Enciclopédia*, a reflexão espiritual (314). Aqui, ao Espírito como fenômeno falta apenas elevar-se à sua essência, ao "conceito puro existindo para si mesmo, Eu, a certeza de si mesmo enquanto universalidade infinita (*Enc.* § 439; cit. 314)". É lícito perguntar-se até onde Hegel conduziria sua *Erinnerung* da filosofia grega se lhe fosse dada a conhecer a reconstituição recente do médio platonismo e das origens do que convém chamar, justamente, "metafísica do Espírito" (Ver H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964; sobre Hegel, 435-445. É surpreendente que a informação quase exaustiva de Janicaud não tenha levado em conta essa obra fundamental). A conclusão da terceira parte de Janicaud retorna ao tema central que preside ao título e à elaboração da sua obra: a noção hegeliana de "recordação" (o termo platônico *anamnesis* é aqui usado) que impõe à sua filosofia um destino no qual o "destino da Grécia" é assumido e transfigurado: o pensamento do tempo como reconciliação com a "realidade efetiva" (*Wirklichkeit*). A rosa da Razão na cruz do presente, que deve reduzir a distância entre a abertura (ou mesmo a "alienação") do tempo, e a clausura do Absoluto. Em que medida Hegel reconheceu o destino imposto à sua filosofia (ou o próprio caráter da sua filosofia como destino) que eleva o *privilegio grego* à sua altitude máxima, ou seja, à sua altitude filosófica? Tal a questão levantada por Janicaud na conclusão da terceira parte. A essa questão fundamental ele oferece uma resposta matizada (323) que inclui o apelo a um balanço, em níveis diversos de pesquisa, do estilo hegeliano para "salvar do esquecimento" o essencial da palavra grega. A conclusão geral de Janicaud constitui, de resto, uma primeira tentativa desse balanço, e se aplica particularmente ao chamado "helenismo" de Hegel. Nessas páginas finais o Autor pro-

cura definir com exatidão a natureza do "vínculo libertador" (342) com o qual se tenta caracterizar a paradoxal relação entre Hegel e os Gregos. É preciso reconhecer, no entanto, que tal relação somente pode ter lugar no interior do propósito hegeliano de "pensar o Todo", ou no interior da intenção *sistemática* que anima o pensamento de Hegel. Se hoje não compreendemos essa intenção, se nossa relação com a Grécia deriva para o lugar comum ou para a erudição morta, não será esse um sinal inequívoco do desespero que nos invade em face da nossa origem e do nosso destino de Ocidentais? Impossibilidade de nos pensarmos na totalidade vivente do nosso ser — o que quer dizer, do nosso "tempo histórico" que começa na Grécia — e que nos abandona, seja ao fascínio passivo em face de culturas exóticas, com as quais somos incapazes de encetar um diálogo autêntico, seja ao furor minucioso com que fragmentamos nosso ser na multiplicidade das técnicas e dos objetos. Devemos ser gratos a D. Janicaud por nos ter colocado, na evocação de "Hegel e o destino da Grécia" em face da nossa obstinada recusa a qualquer intenção do "pensamento do Todo" ou, hegelianamente, do *verdadeiro*, e que se desenha, é imperativo dizê-lo, como a ameaça maior ao destino da nossa própria cultura.

H. C. de Lima Vaz

ROMANO REZEK — Deus ou Nada: Reflexões sobre o Ateísmo moderno — Edições Paulinas, São Paulo, 1975, 319 pp.

Num título que lembra a obra de um famoso tomista dominicano da primeira metade deste século, um dos poucos que souberam compreender o valor e o alcance da mensagem teilhardiana (ver a carta de Teilhard ao Pe. Sertillanges, de 4 de fevereiro de 1934, a propósito do livro *Dieu ou rien* do filósofo tomista (Paris, 1931), ap. P. Grenet, *Teilhard de Chardin* (Philosophes de tous les

temps), Paris, Seghers, 1961, 178-179), o Autor reúne em volume, as conferências que vem pronunciando em diversas partes do Brasil sobre temas da maior atualidade. O Pe. Romano Rezek é, sem contestação, o maior conhecedor de Teilhard de Chardin no Brasil, e uma das grandes autoridades mundiais no campo dos estudos teilhardianos. Beneditino húngaro radicado entre nós, e membro do Instituto Social dos Padres Beneditinos do Morumbi (S. P.), escreveu numerosos artigos sobre Teilhard em húngaro, e prossegue a obra gigantesca da tradução, na sua língua materna, do inteiro *corpus* teilhardiano. A bibliografia que publicou em 1973, *Bibliographie des oeuvres et articles français sur Pierre Teilhard de Chardin parus jusqu'à la fin Décembre 1970*, é instrumento precioso e único para os pesquisadores que se interessam pela obra de Teilhard. Um acervo, provavelmente sem similar na América Latina, foi reunido pelo Pe. Romano na "Documentação Teilhardiana" no n.º 311 do Instituto Social do Morumbi, onde pode ser visitado e compulsado. Não é de admirar, pois, que no seu livro, estruturado à feição de um curso filosófico-teológico centrado sobre o tema eminentemente teilhardiano da Presença divina, o Pe. Romano utilize a cada passo a obra de Teilhard, seja comentando as suas idéias, seja aduzindo oportunas citações. O seu livro se apresenta, de alguma maneira, como uma ontologia teilhardiana, o que não quer dizer que não revele uma grande originalidade justamente no confronto que institui entre as formas mais significativas do ateísmo moderno (Marx, Nietzsche, Sartre) e as opiniões dos teólogos da "morte de Deus" com as posições fundamentais de Teilhard. Há preciosas bibliografias (como nas págs. 124-128) que recolhem numerosos estudos contemporâneos sobre o problema de Deus. Anotamos alguns lapsos a serem corrigidos numa segunda edição: p. 71, o título alemão da obra de Nietzsche é *Jenseits von Gut und Böse* e não *Jenseits Böse und Wahrheit*; p. 137, o título do

drama de Sartre é *Huis-Clos* e não *Huit-Clos* como várias vezes vem grafado; finalmente, p. 282, leia-se *Ens supremum* e não *Ens supremus*. Trata-se de um livro de agradável leitura mas de profunda e rica substância, que recomendamos com insistência, sobretudo para círculos de estudos de universitários.

H. C. de Lima Vaz

RENÉ LAURENTIN — Pentecostismo chez les catholiques. Risques et avenir — Ed. Beauchesne, Paris, 1974, 264 pp.

“Movimento Pentecostal Católico”? “Renovação Carismática”? “Renovação no Espírito”? Estas designações e outras semelhantes têm sido criticadas por demasiado vagas, ambíguas e, para alguns, agressivas. A incerteza na designação mostra, por si só, que se trata de um movimento ainda em busca desde dentro, controvertido desde fora. Os estudos mais aprofundados feitos por psicólogos, teólogos e pastores chegaram a conclusões positivas, embora partindo frequentemente de fortes prevenções. Mas o movimento suscita ainda apreensão, crítica e rejeição em muitos dos que o julgam desde fora. As críticas mais radicais procedem dos dois extremos, “tradicionalista” e “progressista”. Os primeiros temem as inovações funestas, a protestantização, a manipulação política desses grupos ingênuos; os segundos criticam, nos mesmos grupos, o misticismo sentimental, alienado e alienador, que se presta às recuperações clericais.

Seja qual for a interpretação, não se pode negar a importância do fato. Em menos de uma década os pentecostistas católicos superaram o meio milhão, espalhados numa centena de países. Como explicar este fenómeno desconcertante? Pode ser adjetivado de católico um movimento pentecostal? Como surgiu, o que querem e o que são os pentecostistas católicos? Que pensam a respeito os bispos e o papa? Que pensar, particular-

mente, da experiência fundamental do movimento, o Batismo no Espírito, e dos dois carismas que mais chamam a atenção: a glossolalia e as curas? Em que consiste, afinal, o Movimento Pentecostal Católico e quais são suas características? Quais são seus riscos e suas chances? R. Laurentin, situando-se numa atitude de abertura e compreensão, tenta iluminar todas estas questões. Tendo acompanhado o movimento desde sua origem (1967), o seu estudo tem a peculiaridade de trazer “o ponto de vista de um observador participante”. A participação é, neste caso, necessária para a compreensão. Ao mesmo tempo é guardada, porém, a distância necessária para a informação. A finalidade do livro é definida pelo Autor na Introdução: “Trata-se de sintetizar informações numerosas, dispersas, trazer uma elucidação histórica e doutrinal, aberta, às contribuições interdisciplinares das ciências humanas (sociologia, psicologia, lingüística) para fazer emergir o sentido do movimento, segundo a dupla acepção da palavra *sentido*: significação e futuro” (10).

Característica completamente original do Neo-pentecostalismo Católico é que nele não apareceu a tendência a separar-se da Igreja-Mãe como foi o caso nos movimentos pentecostais anteriores (ver os cap. I, II e VI sobre as origens do movimento e seus antecedentes históricos). Pelo contrário, ele aprofunda e estreita os laços de amor e de respeito para com a Igreja, incluída sua dimensão institucional. Este dado é surpreendente até o paradoxo de que o Movimento Neo-pentecostal está encontrando a maior expansão e a melhor acolhida justamente na Igreja Católica Romana, a qual, por ser a mais fortemente institucionalizada, seria de esperar que fosse a mais alérgica a ele. De modo geral, o movimento tem florescido nas confissões mais fortemente institucionalizadas (luteranos, episcopalianos, presbiterianos), enquanto que as confissões mais refratárias à instituição (evangélicos, metodistas, batistas) permanecem relativamente impermeáveis. Até agora o Neo-pentecostalismo Católico não

suscitou nenhuma oposição oficial no catolicismo (ver as declarações favoráveis de diversos bispos e episcopados e de Paulo VI sobre o movimento, recolhidas pelo Autor nas pp. 26-29). Uma das razões mais determinantes desta acolhida por parte da Jerarquia da Igreja Católica é, sem dúvida, a atitude de amor e de respeito para com a Igreja que caracteriza o movimento. A atitude de obediência, a abertura à crítica, a capacidade de reflexão e de discernimento por parte do movimento vieram de encontro à atitude da Igreja pós-conciliar, também mais aberta, mais atenta, mais colhedora das manifestações do Espírito dentro e fora de suas fronteiras visíveis. Laurentin indica uma segunda razão. O Movimento Pentecostal Católico aparece aos olhos da autoridade eclesial como um apoio inesperado, justamente no momento em que a crítica mais radical sacode a Igreja de todos os lados. Longe de afastar seus adeptos da Igreja ou de situá-los numa posição contestatória, o movimento leva-os a uma participação mais intensa na vida sacramental, particularmente na Eucaristia e na Penitência, a uma leitura assídua da Escritura e, em alguns grupos, até à redescoberta de formas tradicionais de piedade católica, como as visitas ao Santíssimo Sacramento e a devoção a Nossa Senhora, que vinham sendo abandonadas pelas gerações mais jovens. É importante notar ainda uma terceira razão para explicar o acolhimento positivo do Pentecostalismo Católico por parte da Igreja pós-conciliar. Apesar de ser um dos pontos mais alvejados pela crítica, a espiritualidade do movimento não é, segundo Laurentin, individualista nem intimista. No movimento é vivido um amor comunitário que se manifesta na prática da amizade, do acolhimento, da reconciliação; numa verdadeira floração de carismas que são vividos nas mais diversas formas de serviço aos outros. Há uma preocupação muito viva por não sacrificar nenhuma das dimensões da comunhão. A exigência da partilha leva em alguns casos até a comunhão total dos bens. O amor sem frontei-

ras não é uma abstração, mas é vivido nos fatos concretos: no serviço aos doentes, aos economicamente mais débeis, na luta não-violenta contra o racismo (ver o exemplo relatado nas pp. 218 ss), no atendimento aos drogados (os resultados obtidos na sua recuperação são surpreendentes: enquanto nos hospitais federais dos USA a percentagem de perseverança é de 5%, no movimento alcança índices de 70%). O Autor volta repetidas vezes sobre este ponto do engajamento (38s, 60, 66, 217-222, 235s, etc.). "A Renovação no Espírito não refuta as críticas, enche os vazios com a vida, prova o movimento andando" (225).

No capítulo III: "Batismo no Espírito e carismas", é examinada a experiência da presença atuante e transformante do Espírito, partindo dos relatos dos que fizeram essa experiência, focalizando sobretudo o que constitui o ponto nevrálgico do problema: o Batismo no Espírito opõe-se ao batismo sacramental? Depois de analisados os textos bíblicos sobre o tema, eles são confrontados com a história das doutrinas e finalmente é discutida sua significação teológico-pastoral, tentando responder ao mesmo tempo às objeções. Método análogo é seguido na segunda parte do capítulo que trata dos carismas e cuja problemática pode ser formulada assim: os carismas opõem-se à autoridade? No fim do capítulo mostra-se como as tensões inerentes à estrutura ao mesmo tempo carismática e institucional da Igreja (tensões sentida tanto do lado "carismático" como do lado "institucional") só podem ser superadas (isto é, tornadas fecundas) pela *agape*. É a mais pura doutrina de São Paulo que apresenta a caridade como o carisma primeiro o fundamental, sem o qual todos os outros não são nada (cf. 1 Cor 13).

Os capítulos IV e V, os mais extensos do livro, tratam dos dois carismas que mais polarizam a atenção: a glossolalia e as curações. Laurentin faz notar expressamente a aparente contradição de dedicar o maior número de páginas a dois fenômenos

declarados como secundários. Assentado que o número de páginas é proporcional à importância das questões abordadas, é absolutamente necessário deter-se nesses dois pontos que levantam uma série de problemas, apreensões e discussões e tentar uma informação ampla e crítica sobre eles. O método seguido é o mesmo nos dois capítulos. Depois de algumas indicações rápidas sobre o lugar considerável que ocupa o falar-em-línguas no Movimento Pentecostal Católico, os dados levantados são submetidos a uma análise lingüística e psicológica, discutindo, desde o ponto de vista antropológico, as analogias e hipóteses trazidas para sua explicação. A dimensão religiosa do fenômeno é analisada à luz dos dados da tradição e de seus fundamentos escriturísticos. No fim do capítulo o resultado da análise é sintetizado em forma de conclusões. Também no capítulo dedicado às curações passa-se dos fatos ao exame desses fatos; ao seu sentido à luz dos dados da Escritura, da influência do meio cultural, dos apelos e necessidades da situação atual.

Foram propostas três hipóteses para explicar o Movimento Pentecostal Católico: psico-sociológica, demonológica e pneumatológica. Elas são discutidas no capítulo VII. A conclusão a que se chega é que a especificidade religiosa e a originalidade do movimento não é redutível a nenhuma das duas primeiras. Tal redução desconheceria o que constitui a intenção do movimento: a referência ao Espírito Santo.

"Os riscos", título do capítulo VIII, são reconhecidos, mas situados no seu devido lugar. Laurentin confronta criticamente com os fatos uma série de 20 objeções levantadas com mais frequência, reunindo-as em torno a três temas: integração institucional, autenticidade de vida, engajamento; mais acima indicamos já em que direção vai a resposta a tais objeções. É importante ainda frisar, como o faz o Autor, que o discernimento comunitário, "sem dúvida o traço mais característico do movimento" (222), realizado antes, durante e depois das reuniões em todos

os níveis, é uma garantia muito forte e depois das reuniões em todas as trididades a que está exposto o movimento. Neste contexto encaixam perfeitamente as palavras ditas por Paulo VI ao receber, no dia 10 de outubro de 1973, 13 representantes do Movimento "carismático": "O carisma dos carismas é o discernimento... as coisas delicadas precisam ser protegidas" (citado na p. 29).

No capítulo conclusivo: "Valor e futuro da Renovação no Espírito" (o último capítulo: "Maria, protótipo carismático", mais do que um capítulo integrado na estrutura do livro, é uma espécie de apêndice. O que não tira absolutamente nada ao seu valor. Ao contrário: pessoalmente julgamos que é nele onde a elaboração pessoal do Autor é mais original), são examinados a qualidade, a importância e o futuro do movimento à luz dos seguintes critérios: resposta a urgentes necessidades atuais, concentração em valores essenciais, realização de uma síntese dinâmica, densa e coerente. No Movimento Neo-pentecostal Católico são vividos unitariamente, desde as profundidades da *agape*, toda uma série de valores evangélicos que demasiadas vezes foram vividos demasiadamente exclusivamente e, não raro, dolorosamente experimentados como opostos: "carisma e autoridade, oração pessoal e gosto pela liturgia, obediência e liberdade, tradição e invenção, fidelidade às normas da Igreja e abertura ao ecumenismo, exigência e acolhimento, expressão e interioridade, pobreza e eficiência" (233). Estas sínteses, manifestações da força do Espírito, só se alcançam através de provocações, conflitos e tensões análogos aos narrados nas cartas de Paulo e nos Atos dos Apóstolos.

O Autor, teólogo e exegeta, historiador e informador religioso especializado, estava excepcionalmente preparado para realizar a tarefa empreendida neste seu novo livro. Sua competência em todos estes campos havia sido já amplamente demonstrada em mais de 30 publicações. As observações críticas semeadas ao longo de todo o estudo são pertinentes, penetrantes, convincentes. Particularmente inte-

ressantes são as reflexões pastorais: abertas, corajosas, exigentes e fundamentadas. Vão surgindo espontaneamente do amplo cabedal de conhecimentos que o Autor possui no campo da teologia e da exegese, da história doutrinal do passado e das correntes de idéias do presente, e de uma sensibilidade em sintonia viva com os problemas, aspirações e frustrações do homem contemporâneo. Um juízo mais crítico sobre a obra que resenhamos é impossível para nós, por não termos experiência direta do Movimento Católico Pentecostal. O que podemos testemunhar ao chegar ao fim é que as respostas dadas pelo Autor às perguntas fundamentais levantadas no começo parecem-nos satisfatórias. Laurentin deixa aberto o futuro, os riscos enumerados no capítulo VIII (ver também 184s, 204 e passim) têm sido até o momento bem assumidos e contidos pela ordem e pelo discernimento comunitários. Mas o movimento não foi ainda suficientemente testado pela prova do tempo. A evolução da liberdade humana é imprevisível. A aventura recomeça cada dia. Aliás, as ambigüidades e a possibilidade de sucumbir ao Tentador não são exclusivos nem particulares do Neo-pentecostalismo Católico. Fazem parte do fardo que toda a Igreja itinerante tem que carregar ao longo de toda a história até o dia de sua consumação escatológica. Contudo, enquanto o movimento (segundo Laurentin, o mais coerente e o mais vasto do período pós-conciliar) continuar considerando-se, não como um fim em si mesmo, mas ciente de que seu fim é desaparecer depois de ter beneficiado toda a Igreja, a esperança manterá afastado o temor.

Alvaro Barreiro

D. GRINGS — A Força de Deus na Fraqueza do Homem — Est. Sulina, Porto Alegre, 1975, 159 pp.

A publicação, em português, de um estudo teológico atualizado sobre a realidade da graça, merece todo o

nosso aplauso. Carecíamos de um bom trabalho que abordasse com competência um tema tão central no Cristianismo. A obra do Prof. Dadeus Grings preenche esta lamentável lacuna. O Autor, professor de Teologia no Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da PUCRGS e comprometido diretamente numa variada atividade pastoral, soube unir, no seu trabalho, o rigor teológico sistemático com uma linguagem relativamente simples que torna a obra compreensível mesmo para os não iniciados em estudos teológicos de cunho mais sistemático.

A reflexão sobre a graça foi considerada tradicionalmente uma das mais difíceis do estudo teológico. Consciente dessa dificuldade, o Autor teve o bom senso de deixar de lado questões secundárias, muito discutidas no passado, sublinhando apenas as linhas de força mais relevantes da fé e da reflexão teológica sobre a graça. A obra ficou, assim, ágil e comunica com clareza o fundamental dessa rica teologia. É verdade que a obra tem pouco de original, mas a intenção do Autor é predominantemente didática, dada a ausência de manuais em português para o estudo da graça. Certamente, cumpre o objetivo pretendido.

A graça é focalizada numa perspectiva claramente personalista. A partir da situação concreta do homem, são analisadas as tentativas feitas para dar resposta aos problemas humanos básicos, assim como o fracasso das mesmas. O homem precisa da ajuda de Deus para ser homem. É o estudo sobre a *graça sanante*, na terminologia tradicional (cap. I). A graça, no entanto, oferece-nos muito mais: a renovação interior, uma vida nova, a filiação divina, etc. Com uma boa fundamentação bíblica, estuda o Autor o conteúdo da justificação cristã. É o estudo sobre a dimensão *eleivante* da graça (cap. II). Qual deve ser a resposta do homem ao dom de Deus? Em que consiste a colaboração do homem? Como explicar a liberdade do homem sob o influxo da graça? Perguntas todas elas de grande valor antropológico. O Autor destaca de ma-

neira especial os temas da preparação para a justificação e do merecimento, tão controvertidos nas polémicas tradicionais entre católicos e protestantes. O estudo sobre as Indulgências e a reflexão sobre a Providência de Deus são oportunos e estão bem desenvolvidos, no cap. III. A graça de Deus não é dada a todos uniformemente, pois é dom do amor pessoal de Deus (cap. IV). Por último, é muito importante ter bem presente que a imensa riqueza do amor gratuito de Deus é recebida e vivida na nossa existência frágil. A experiência da nossa fragilidade leva-nos a perguntar sobre a certeza da justificação e sobre o influxo da graça na ambigüidade da história humana e da nossa existência particular. O estudo sobre o valor e a necessidade da lei na vida do justificado merece uma atenção especial, dadas as circunstâncias atuais na vida eclesial. O cap. V finaliza com a reflexão sobre o problema da perseverança final.

Sem desmerecimento para o conjunto da obra, indicarei o que me pareceram deficiências, facilmente superáveis: 1) Na apresentação das tentativas de resposta aos problemas humanos, mereceria uma atenção especial o estudo sobre os messianismos tecnocrático e político, bastante desenvolvidos em nosso contexto brasileiro. A auto-suficiência orgulhosa própria da ideologia tecnocrática e de certos messianismos políticos constitui uma forma de humanismo fechado que não é infreqüente entre nós. Aliás, do humanismo ateu, o Autor quase nada diz (cf. p. 30).

2) O libertacionismo é apresentado como humanismo auto-suficiente (cf. pp. 29-30). É verdade que entre os defensores da chamada Teologia da Libertação nem sempre é evitado o perigo de cair num certo neo-pelagianismo ou neo-farisaísmo (veja-se uma boa crítica desse neo-farisaísmo, feita a partir da teologia da Libertação, na obra de H. Borrat, *Terra Incógnita*, Barcelona 1971). D. Grings chama oportunamente a atenção sobre essa grave adulteração do cristianismo. Mas é unilateral no julgamento da teologia da Libertação. Em

concreto, tratando de G. Gutiérrez afirma: "Talvez, o autor inclua a fé e a graça. A impressão, porém, que fica é que o homem deverá fazer por si. Eventualmente, se servirá da luz da fé para ver. E o fazer? Bastará conscientizar? Está o homem realmente a sós, diante da grande tarefa de transformar o mundo?" (p. 30). O Autor parece desconhecer a importância que G. Gutiérrez atribue à experiência da *gratuidade* — fundamentada no dom da autocomunicação do amor de Deus — na sua apresentação da "espiritualidade da libertação" (cf. G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, Petrópolis, 1974, 172-176).

3) Ao tratar da justificação, a posição protestante deveria ser mais matizada. O Autor resume bem a doutrina luterana, tal como foi vista pelos Padres conciliares de Trento e pelos teólogos católicos em polémica com os protestantes. Sabemos hoje, no entanto, que o pensamento de Lutero e da Reforma, em geral, era mais complexo do que essa interpretação indica. Nos círculos da Reforma e na teologia protestante posterior, a justificação não tem sido reduzida *sempre* a uma *mera* não imputação forense.

4) A realidade da graça parece vista de maneira excessivamente individualista. É verdade que no cap. V encontramos uma importante reflexão sobre a graça e a dignidade humana (pp. 134-138). Mas penso que deveria ser complementada por uma abordagem mais direta do influxo da graça sobre a dimensão que podemos chamar sócio-política do homem, que vive a vida da graça. A mesma coisa pode ser dita do conjunto da Igreja. A graça penetra *todas* as dimensões do existir humano.

5) Achei um tanto confusa a reflexão do Autor, feita no Prefácio (p. 9), sobre "teologia latino-americana". Claro está que constitui alienação partir, para tentar fazer teologia, dum idéia preconcebida de homem latino-americano. Mas se admitimos, com as Conclusões de Medellín, o fenómeno histórico da dominação que teria afetado toda A. L. com caracte-

ísticas específicas, pode-se também admitir a validade do esforço para repensar e expressar a fé cristã a partir dessa experiência de dominação e das tentativas para superá-la. Isto não significa negação das diferenças regionais, nem tem por que levar necessariamente a um reducionismo da fé cristã, que limitaria a salvação-libertação cristã à mera libertação sócio-política.

O trabalho do Pe. D. Grings é contudo muito valioso, em seu conjunto. Útil, não só para os estudantes de teologia, mas também para os padres que precisam atualizar a sua teologia da graça e para leigos e religiosos, que hoje, cada vez mais, procuram um aprofundamento sólido para a sua fé cristã.

A. G. Rubio

SINGER, PAUL — Curso de Introdução à Economia Política — Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1975, 183 pp.

Está aí uma coisa nova no campo das Introduções. Paul Singer tomou vários dos temas mais básicos da Ciência Econômica e os expôs usando o ângulo da tradição marxista e da tradição marginalista-Keynesiana. Explicitou os pressupostos e as preocupações de estudo com que estes autores todos abordaram os temas. Uma das grandes coisas que o aluno aprende ao ler este livro, é perceber como toda a ciência econômica nasce da necessidade da política econômica e se constrói em cima da experiência que o executar políticas gera, ou seja, que na velha (e sempre nova) expressão *Economia Política* o adjetivo é substantivo, muito mais do que parece ao olhar incauto.

Outra coisa de grande no livro é que nasceu de conferências para introduzir o mundo de universitários inquietos, no conhecimento das coisas básicas de Economia. Quer dizer, não é um curso para quem se viu numa Escola de Economia em vista de ter o diploma de economia para ser útil à

Pátria na empresa (estatal, multinacional, ou, quem sabe, particular nacional). O curso se volta para a garota de Letras e o engenheiro-mecânico, que estão interessados na Economia na medida em que lhes afeta a vida (mais ou menos como os estudantes medievais de Medicina ou Direito duelavam por causa das questões da existência dos universais "a-parte-rei").

Paul Singer faz um trabalho sério, honesto. O que é muito. Não esconde suas opções e comprometimentos — o que, afinal, é a única forma honrada de "objetividade" científica que existe.

Devo confessar que fiquei meio frustrado de que este livro não tenha sido escrito antes de eu ter começado a estudar Economia. Mesmo depois destes anos e dos esforços para, mal ou bem, ajudar outros a arrombarem a porta dos mistérios da Economia, aprendi bastante com o livro (ao menos no intuir sínteses onde antes via um conglomerado de constatações e estudos soltos).

Singer começa pelas Teorias do Valor e pela Repartição da Renda. Estuda o Excedente Econômico (que é uma espécie de síntese dialética dos dois momentos anteriores e que abre o caminho para os temas da Acumulação e da Concentração do Capital). Seguem-se duas aulas de Teoria Monetária (Moeda, uma; Crédito, a outra). Estas duas permitem, como pano de fundo das 5 primeiras, entender a problemática do Nível de Emprego. Pessoalmente não vi por que a décima (Comércio Internacional) veio depois da nona (Capital e Capitalismo); mas provavelmente se a ordem fosse diferente e "O Capitalismo em perspectiva histórica" viesse no fim, ao lado da "Economia Planificada" (a atual 12.^a), sempre haveria um recensor ingênuo que perguntaria "por que esta ordem?". A atual 11.^a aula — depois de Comércio Internacional — é Análise do Desenvolvimento Econômico e não há dúvida de que esta vizinhança tem fundamentos reais.

Antonio Abreu