

Recensões

**FRANCISCO JAVIER HERRE-
RO, S. J. — Religión e Historia
en Kant. Editorial Gredos, Ma-
drid, 1975, 276 pp.**

Qual a posição de Kant na origem e desenvolvimento da filosofia da história e na formação do pensamento historicista que marcou, de modo profundo e decisivo, a filosofia ocidental nos últimos dois séculos? A historiografia filosófica usual costuma traçar, nesse campo, duas linhas que avançam aproximando-se, por vezes, uma da outra, sem nunca verdadeiramente se cruzar. A primeira, percorrendo embora o espaço histórico-cultural circunscrito pelas idéias fundamentais da Ilustração, inscreve-se em contraposição a essas idéias e tenta, de alguma maneira, superá-las. É a linha que parte de Vico, passa por Rousseau e Herder, e atinge em Hegel seu ponto extremo e sua transposição num novo horizonte de pensamento. A segunda move-se no sen-

tido mesmo das idéias da Ilustração e tenta captar o movimento da história na direção apontada por essas idéias: é a linha que parte de Montesquieu, passa por Voltaire, Turgot, Condorcet, e vai atingir em A. Comte o seu ponto extremo a partir do qual, igualmente, um novo espaço de pensamento começa a configurar-se. Como todo esquema aplicado a um complexo processo de evolução das idéias, também esse sacrifica matizes importantes e admite simplificações que não estão longe de parecer arbitrárias. Como quer que seja, e levando-se em conta seu caráter esquemático, é possível distinguir nessas duas linhas duas concepções fundamentais na época da formação e constituição das grandes filosofias modernas da história. A primeira é uma concepção de cunho dialético, onde as oposições desempenham papel importante e a negatividade — manifestação de um inelutável elemento trágico — aparece como o motor principal da

história antes de receber, em Hegel, um rigoroso estatuto dialético. A segunda é uma concepção de cunho analítico, onde as oposições são anuladas e uma causalidade linear — manifestando-se num progresso homogêneo — aparece como o vetor fundamental da história que conduz, com A. Comte, ao estado positivo como estado definitivo da humanidade. Apesar das páginas já antigas mas reconhecidamente clássicas de V. Delbos na sua *Philosophie pratique de Kant* e de E. Cassirer no seu *Kant, Leben und Werk*, a posição de Kant na filiação das modernas filosofias da história permanece indefinida, e nenhuma das duas concepções acima apontadas pode reivindicá-la inteiramente para si. Para alguns historiadores, as correntes de filosofia da história passaram à margem do domínio próprio do criticismo kantiano. Assim, K. Löwith não leva em consideração o pensamento de Kant no seu *Meaning in History* (1949). Por outro lado, P. Gardiner, no seu *Theories of History* (1959) refere-se apenas ao opúsculo *Idéias para uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* para situar a visão kantiana da história na linha do otimismo racionalista. Mas, que não seja esse exatamente o lugar de Kant, prova-o a oposição dos *Aufklärer* da época à teoria do mal radical na *Religião dentro dos limites da Razão pura* que apresenta, indiscutivelmente, uma relação essencial com a concepção kantiana da história. Estudos recentes como os de E. Weil, J. Lacroix, L. Landgrebe, G. Lehmann, P. Cornehl e outros (devidamente assinalados na bibliografia de Herrero) procuram restituir à concepção kantiana da história sua significação central na sequência do esforço coerente que se inicia com a "revolução copernicana" e a *Crítica da Razão pura*. Poderá a história situar-se no interior da que F. Kaulbach denominou *Die kopernikanische Denkfigur bei Kant* ("Kant Studien", 1973, 1,30-48)? Na resposta a essa questão a tese de Herrero passa a ocupar, doravante, um lugar de merecido relevo. Convém destacar, em primeiro lugar, seu rigor metodológico. Herrero renun-

cia a reproduzir as pesquisas de Bohatec e outros sobre as origens e as fontes da concepção da religião em Kant. Sobre a evolução do pensamento kantiano, apenas se assinala o essencial (p. 25), ou seja, exatamente, o intervalo que separa a concepção ainda problemática da liberdade na *Crítica da Razão pura* e a doutrina da moralidade como "fato da Razão" na *Crítica da Razão prática*. É justamente a partir do "fato da Razão" que é possível assumir a evolução do pensamento kantiano dentro de um esquema lógico que manifestaria um "Kant segundo a ordem das razões" segundo um tipo de metodologia consagrada por M. Guérout no estudo de Descartes, Malebranche e Espinoza. Herrero adota esse tipo de metodologia, aplicando-o com exemplar rigor à investigação do problema da história e da religião em Kant, mostrando como na relação entre os dois termos, se desenvolve coerentemente uma ordem kantiana das "razões". Na sua *Introdução* (pp. 8-12), o autor não deixa de sublinhar que o problema kantiano somente pode ser compreendido dentro da tarefa que se propõe a *Aufklärung*, tarefa que, como tarefa de realização da liberdade numa história penetrada pela razão, permanece aberta, e mesmo se apresenta hoje com agudeza muito maior do que nos tempos kantianos. Na medida em que Kant superou as limitações de uma *Aufklärung* entendida como promoção de uma autonomia finalmente a-histórica da razão (p. 11) ou, o que quer dizer o mesmo, como redução da história à linearidade racional de um progresso homogêneo, torna-se patente a atualidade do propósito kantiano de uma crítica da razão como prolegômeno à reivindicação dos seus direitos e à possibilidade de se dar prosseguimento ao seu destino histórico, sem abandonar o terreno aberto pela primeira *Aufklärung* (ver p. 119 e cit. de W. Oelmüller, n. 38). Mostra-se, assim, que a obra de Kant capta, na verdade, toda a complexidade que se faz presente já nessa primeira *Aufklärung*, analisada excelentemente, entre outros, por Norman Hampson (*The Enlightenment*,

Penguin Books, 1968). A "ordem das razões" na articulação do problema "religião e história", como exigência de uma Razão que traça criticamente os seus próprios limites e descobre, por outro lado, o terreno *fatual* no sentido da doutrina do ("fato da Razão") da sua incondicionalidade, parte de dois textos fundamentais: a) *Crítica da Razão pura* (B, 835) no qual Kant admite, no uso prático da Razão pura, princípios da possibilidade da experiência, ou seja, de ações que podem encontrar-se na história dos homens obedecendo às prescrições da razão prática. A possibilidade de tais ações é, pois, inferida do seu dever-ser ao nível da razão pura enquanto prática, vem a ser, ao nível de uma necessidade *a priori* que se impõe no domínio da ação e, portanto, do fenómeno; b) *Crítica da Razão prática* (A, 74s) no qual Kant apresenta a lei moral como lei autônoma do mundo inteligível (*natura archetypa*) cuja imagem deve existir no mundo sensível (*natura ectypa*) de sorte que, "a lei moral nos transporte, segundo a idéia, para uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada das faculdades físicas a ela proporcionadas, produziria o Bem supremo, determinando a nossa vontade para conferir a forma (da mesma natureza, conj. da *Ak. Ausg.*) ao mundo sensível como um todo de seres racionais" (ver pp. 43-44). A partir desses dois textos delineia-se a tarefa proposta por Kant ao homem como ser histórico, e que se inspira fundamentalmente do otimismo da Ilustração: conferir ao mundo sensível a figura de um mundo inteligível, em que a Idéia se realize no fenómeno. Mundo inteligível como mundo moral ou seja, em suma, como Reino de Deus no qual a liberdade atingirá sua consumação final na consecução, pelo homem, do Bem supremo comunitário e político, correspondendo à liberdade interior e à liberdade exterior. Herrero mostra como esse projeto grandioso choca-se inelutavelmente com a contingência da história empírica, seja como história da religião seja como história da razão,

história onde o erro e o mal estão irrecusavelmente presentes. A exposição minuciosa e rigorosa dessa aporia que resulta, afinal, do dualismo kantiano entre Liberdade e Natureza, ocupa boa parte do livro (formulação da aporia, pp. 45-47; exposição, pp. 49-156). Para construir uma filosofia da história, Kant deveria mostrar na própria história empírica e fatual o processo da realização da "Idéia no fenómeno". Por outro lado, tal processo não poderia sacrificar as exigências absolutas da lei moral que devem reger qualquer sociedade de seres racionais que possa verdadeiramente denominar-se tal. A partir da aporia, excelentemente tematizada por Herrero, entre história empírica e lei moral, aparece com toda a evidência o lugar central de uma filosofia da história na sequência das duas primeiras *Críticas*. Se uma filosofia da história (enquanto história empírica, na qual as ações dos homens efetivamente se realizam) é impossível, é igualmente impossível a solução do problema do Absoluto enquanto problema *prático*, solução na qual reside, justamente, a grande originalidade de Kant. Nesse caso, o edifício kantiano ficaria ameaçado no seu coroamento ou na sua totalidade sistemática, e é justamente na perspectiva do sistema que Herrero desenvolve a sua tese (p. 12). Ora, Kant não pretende, de nenhuma maneira, renunciar à exigência sistemática da filosofia, e dela se ocupa longamente nas duas *Introduções à Crítica da faculdade de julgar*. É sabido que a descoberta da aprioridade no domínio da faculdade de julgar e, exatamente, dos juízos "reflexivos", permitiu a Kant utilizar sistematicamente a noção de "finalidade", que opera a passagem da razão teórica à razão prática ou, mais exatamente (p. 74), da natureza como *fenômeno* aos efeitos das ações livres que são, igualmente, *fenômenos* no mundo. O papel decisivo da noção de finalidade transcendental da natureza e, por conseguinte, da *Crítica da faculdade de julgar*, na constituição da filosofia kantiana da história, fica assim perfeitamente definido (pp. 76-93), no vín-

culo que se estabelece entre moralidade e teleologia (essa passagem de Herrero pode ser utilmente comparada com A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Paris, 1972, II, 218-222). No entanto, fica ainda por mostrar que, se a finalidade permite unificar razão e história na interpretação da história real, o êxito desta unificação (ou a superação da aporia entre lei moral e natureza), fica pendente da possibilidade de realização na história do seu sentido *absoluto*, que somente se descobre na religião (pp. 155-156). Ora, tal possibilidade não pode ser estabelecida unicamente a partir do esquema "Idéia a ser realizada no fenômeno". Eis o que levará Kant a mostrar na religião histórica que tem efetivamente diante de si, ou seja, no Cristianismo, a realização da razão na história (ou o sentido absoluto da história) o que supõe, evidentemente, a redução dos elementos contingentes dessa religião (Herrero fala de "desmitologização", p. ex., pp. 212, 239 s., 261), e sua configuração "dentro dos limites da Razão pura". Num excelente capítulo (pp. 157-209), Herrero mostra o êxito relativo de Kant no primeiro passo desse itinerário que deve levar da razão à história, vem a ser, na instauração do "reino da legalidade" ou na determinação do âmbito de realização da liberdade exterior na promoção do Bem supremo político. Mas, a abertura do capítulo seguinte, dedicado exatamente ao problema "Religião e história" (p. 210 segs.), anuncia já o insucesso final da empresa kantiana, aprisionada num dilema mortal: ou a religião moral e a religião empírica seguem paralelamente o seu curso, o que constituiria intolerável dualismo e impediria a realização na história do Bem supremo comunitário, ou a religião moral se constituirá como "círculo interior" (p. 230) da religião histórica, em face do qual o círculo exterior da contingência ou mesmo da sem razão dos elementos empíricos, será apenas o instrumento, votado ao desaparecimento final, de realização da religião moral ou da religião da razão. A segunda alternativa é, evidentemente, a escolhida por Kant.

Mas é justamente aí que, tendo cumprido a tarefa de "desmitologização" do empírico e do contingente na história religiosa (p. 235 segs.), o pensamento kantiano se vê diante de uma indeterminação mais profunda e mais radical já que, para dar uma resposta à interrogação sobre a esperança que se articula no terreno da história religiosa, vê-se que "a teleologia natural é incapaz, as forças do homem são insuficientes, e a ação de Deus é indeterminável a priori e oculta na experiência (pp. 264-265)". Em suma, o problema da *positividade* da religião reconduz ao seu ponto de partida a aporia kantiana entre religião e razão (ou entre história e razão), e será nesse ponto inicial que Hegel deverá retomá-la nos seus escritos de juventude que partem justamente de uma meditação em torno dos temas da *Religião dentro dos limites da Razão pura*. Mas a atualidade de Kant, como se acentuou no início, se mostra justamente na amplitude e na radicalidade da questão por ele levantada, e na rigorosa elaboração dos seus termos. Questão que se impõe a partir do momento em que a *Aufklärung* colocou como irrevocável destino histórico do Ocidente a tarefa da realização de uma liberdade *pensada* ou de uma história justificada na *razão*. Ora, como mostra a breve mas límpida conclusão de Herrero, essa tarefa não pode deixar de ser uma tarefa de pensar a *absoluta* originalidade da liberdade humana, ou uma tarefa de pensar Deus. Tarefa para a qual, acrescentamos, a única alternativa, e que foi assumida pelos pensadores verdadeiramente radicais dos tempos pós-kantianos, é a de pensar a *morte de Deus* e, na sua seqüência, a *morte do homem*. Seria possível perguntar-se, no entanto, se toda leitura kantiana supõe necessariamente uma filosofia da história implicada na ordem kantiana das "razões", tal como Herrero a desenvolve ao longo do seu livro. Um autor como J. Moreau, salientando o fato de que a filosofia da história pertence, de qualquer maneira, ao domínio dos "juízos reflexivos", opta pela negativa e crê desnecessária, do pon-

to de vista da coerência do pensamento kantiano, a questão levantada sobre o "sentido da história" (*Le Dieu des philosophes*, Paris, 1969, pp. 143-144). Mas, o problema aberto pela *Aufklärung* e pelo seu destino na história da cultura ocidental, não pode ser deixado de lado, a nosso ver, numa leitura atual de Kant. Ele nos obriga a tematizar a história como realização de um Bem comunitário que implique a postulação de um sentido da história e não apenas, como quer Moreau, o sentido da vida humana nas suas "situações pessoais". Tal o terreno no qual se colocou Herrero para desenvolver brilhantemente a sua tese, que vem enriquecer a bibliografia kantiana num campo onde os estudos fundamentais são ainda raros.

O autor desta excelente tese é atualmente Prof. do Departamento de Filosofia da PUC do Rio de Janeiro.

H. de Lima Vaz

J. B. LIBANIO — Pecado e Opção Fundamental. Vozes, Petrópolis, 1975; 127 pp.

A publicação desta obra do conhecido teólogo mineiro, professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, revela-se muito oportuna. Vem ela trazer ao leitor brasileiro o fruto de muitas reflexões, feitas pelos teólogos hodiernos, sobre a realidade do pecado, questionada pelos novos dados das ciências, sobretudo da filosofia personalista e da psicologia.

Depois de descrever o mal-estar que provoca a concepção tradicional de pecado nos sacerdotes e nos leigos, o autor detém-se numa análise da experiência do pecador, aproveitando e ampliando as reflexões de L. Monden (*Consciência Renovada*, Herder, S. Paulo, 1968), ao distinguir os vários níveis da experiência do pecado. Em seguida o autor entra na parte mais profunda e mais complexa da nova teologia do pecado abordando, de um modo claro e gradativo, a questão da

opção fundamental na vida moral do homem. Também aqui o rico material fornecido pela tese de H. Reiners (*Grundintention und sittliches Tun*, Herder, Freiburg, 1966) serve a uma reflexão, que sem deixar de ser profunda e sistematicamente ordenada, é fecundada pela indubitável experiência do autor na pastoral da juventude, resultando daí um capítulo denso pela sua problemática, mas de agradável leitura pelo modo com que esta é exposta. A seguir esta reflexão sobre a opção fundamental vem aplicada a uma teologia do pecado, buscando o autor, sem perder de vista os dados válidos da teologia tradicional, definir a moralidade grave e leve de uma falta. Como que naturalmente seguem-se algumas aplicações de ordem pastoral, que muito podem ajudar a penitentes e confessores. Finalizando a obra, apresenta o autor uma reflexão sobre a dimensão social do pecado e sua relação com as estruturas existentes; embora sem a maturidade das páginas que a precederam, por se tratar de um campo que apenas começa a ser explorado, para muitos leitores será este capítulo final o que mais impressão fará, devido à gritante atualidade do tema.

A obra apresenta-se numa linguagem clara, com exemplos ilustrativos, mostrando que nasceu exatamente das lutas e das reflexões de um teólogo às voltas com a juventude, plena de interrogações e exigências. Talvez um ponto que também dovesse ser acentuado pelo autor refere-se ao caráter misterioso da opção fundamental para Deus: no fundo a vida da graça, por termos que haver aqui com o próprio Deus, permanece um mistério para o homem, como já observara a seu modo o Concílio de Trento; esta verdade, devidamente levada a sério, ajudaria a eliminar no leitor uma compreensão superficial da opção fundamental e um consequente juízo precipitado sobre a existência da mesma, que poderia trazer consequências nefastas para a vida moral do cristão.

Mário de França Miranda

J. M. R. TILLARD, O. P. —
Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux, [cogitatio fidei, nº 75]. Les éditions du Cerf, Paris, 1974, 21 cm x 13 cm, 460 pp., trad. bras., Ed. Loyola, São Paulo.

Da ampla literatura sobre a Vida Religiosa dos últimos anos, é, sem dúvida, uma das obras de maior valor, seja pela autoridade do autor, como pela amplitude da temática. Apresenta-se como uma obra síntese do autor, que vem já faz anos lançando sucessivas obras sobre a Vida Religiosa.

Começa com uma tentativa de diagnóstico, procurando ler os fatos mais recentes referentes à Vida Religiosa. Constata um mal-estar geral reinante nos arraiais dos Institutos Religiosos, devido a uma dificuldade profunda de saberem situar-se no Povo de Deus diante das aspirações do mundo. Não se trata de simples impressões subjetiva, mas há indícios objetivos e evidentes. As vocações decrescem, tanto através da queda de entradas, como por causa do crescente número de desistências. Processa-se um fenômeno de envelhecimento rápido das comunidades, de modo que as gerações jovens se sentem em dificuldade. Seu pequeno número não pesa nas decisões, muitas vezes tomadas de modo democrático. Assim a maioria dos "antigos" dita as cartas. Outra crise vem das obras apostólicas, que já não respondem, em muitos casos, às exigências da situação atual, gerando frustrações ou acomodações resignadas. Com todos esses problemas a taxa de harmonia, de felicidade no seio das comunidades se apresenta baixa. Numa palavra, há uma profunda crise de identidade da Vida Religiosa, que busca encontrar seu papel na Igreja, no mundo.

Estes sintomas revelam mudanças profundas na concepção do homem e da sociedade. Com isso as próprias Igrejas se sentem necessitadas de uma justificação "ad intra" e "ad

extra". No envolver de tal situação, a fé e a missão são também questionadas. Será então uma situação sem saída para a Vida Religiosa? O livro quer ser, na fé e esperança, uma resposta positiva e inspiradora de confiança, a esse conjunto de problemas que afetam os Institutos Religiosos.

O caminhar do autor se faz, depois de tratar algumas questões preliminares, através de três olhares: para a inspiração evangélica da Vida Religiosa, para sua situação dentro do quadro da Igreja e para sua posição em relação ao mundo. Três momentos de compreensão da Vida Religiosa que se completam, se explicam. Uma das questões preliminares é a da vocação. Não é colocada na perspectiva da busca do "mais perfeito", num clima de heroísmo e mortificação, mas como aquele projeto que nos atrai, nos agrada, nos satisfaz, nos traz contentamento. Não se trata de um hedonismo superficial, mas de uma intuição — fruto da graça, — de que em tal vocação encontramos nossa realização profunda. O autor procura mostrar a insuficiência de respostas tradicionais sobre o projeto religioso, a partir da distinção entre "conselho" e "preceito", analisando a tradição com ampla documentação erudita.

A partir do 3.º capítulo começa a abordar os temas fundamentais do livro. O fundamento evangélico da Vida Religiosa é explicitado através de profundas e bem documentadas reflexões sobre o radicalismo evangélico, o grupo daqueles que segue a Jesus, a comunidade primitiva dos Atos. Estas tradições são estudadas, mostrando como a Vida Religiosa nasce, em última análise, do desejo de viver de modo radical o Evangelho.

O 4.º capítulo oferece excelente reflexão sobre a problemática da comunidade e comunhão. O tema bíblico da "koinonia" serviu de ponto de partida para a elaboração do autor. A Vida Religiosa é uma busca contínua de viver a "koinonia", seja colocando o acento no próprio existir comunitariamente, ou fazendo valer o comunitário em função do apostólico ou pri-

vilegiando o apostólico a ponto de o comunitário transformar-se simplesmente numa comunhão de fé e amor sem necessariamente um vínculo comunitário de vida juntos. A terceira tendência equivale antes à inspiração dos Institutos Seculares, enquanto que a Vida Religiosa tradicional se fixara nos primeiros modelos.

Dentro da Igreja e do mundo, a Vida Religiosa tem papel importante. É um tipo de vocação cristã, fundada sobre o batismo. O primado do amor de Deus é o pólo privilegiado pela Vida Religiosa, enquanto que a vida leiga privilegia a referência ao mundo. O pólo da transcendência divina é iluminador para a Vida Religiosa em sua inserção e imersão no mundo.

O livro termina com rápidas reflexões sobre a Vida contemplativa, procurando mostrar-lhe o sentido dentro da situação atual.

Sem dúvida, trata-se de obra de suma importância para os religiosos. Não prima por uma originalidade fulgurante, mas pela organização sistemática do abundante material escrito sobre a temática. Possui reflexões sugestivas. Afasta-se do estilo questionador, para ser antes assertiva, oferecendo reflexões positivas. Talvez esteja aí um dos pontos vulneráveis do livro. Apresenta uma teologia da Vida Religiosa um pouco idealista, até mesmo utópica, quando uma "sociologia" da Vida Religiosa mostraria a grande defasagem entre a VR concreta e muitas das afirmações. Aparece mais uma Vida Religiosa ideal que a realidade diária com que nos defrontamos em nossa experiência concreta. O pensamento, às vezes, afoga-se numa facilidade verbal e literária. O livro ganharia muito se fosse mais sintético nas formulações, menos redundante no linguajar. Falta certa austeridade de expressão. Apesar de ter começado com uma descrição da realidade da Vida Religiosa sob forma de diagnóstico, creio, entretanto, que no correr do livro a temática se perdeu um pouco no formal, no genérico. A partir de nossa ótica latino-americana, sente-se a pou-

ca importância atribuída a um dos problemas mais graves dos Institutos Religiosos: o seu "lugar" econômico-sócio-político de inserção. Muitas reformas e renovações se tornam paliativos, precisamente por que tal problema não é considerado. Uma teologia que o desconhece peca por certo formalismo abstrato, teórico.

Essas observações não diminuem a importância do livro, no sentido de nos oferecer vastíssimo material de reflexão, de oração, para aprofundar a percepção do sentido da Vida Religiosa.

J. B. Libânio

AVERY DULLES — Models of the Church. A Critical Assessment of the Church in all its aspects. Doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1974, 216 pp.

A. Dulles, Professor de Teologia Fundamental no Colégio Woodstok em Nova York, apresenta sua obra *Modelos da Igreja* como um exemplo de "eclesiologia comparativa". O subtítulo: *Apreciação Crítica da Igreja em todos os seus Aspectos* pode parecer um tanto pretensioso. O autor afirma, porém, repetidas vezes desde o primeiro capítulo que a Igreja, por ser essencialmente mistério, é inesgotável na sua compreensão. Justamente por isto, o caminho teologicamente mais seguro e mais fecundo para aproximar-se desse mistério é o das imagens e dos símbolos. De fato, este foi o caminho mais frequentemente seguido, desde o Novo Testamento até o Vaticano II, para penetrar na compreensão do mistério da Igreja. Mesmo durante os quatro últimos séculos, em que o modelo jurídico-societário foi oficialmente dominante, as imagens bíblicas e tradicionais da Igreja nunca deixaram de estar presentes e atuantes na reflexão teológica e na consciência dos fiéis.

O estudo que resenhamos situa-se nesta linha, mas é desenvolvido com uma metodologia mais elaborada. Para alcançar o objetivo de toda reflexão eclesiológica: iluminar o mistério da Igreja, o autor escolhe cinco modelos que, na sua opinião são os mais significativos e dominantes na teologia moderna. O conceito de "modelo" usado pelo autor, foi tomado das ciências físicas e sociais e é transferido para o campo da teologia. Para evitar as limitações de cada um dos modelos particulares, o teólogo faz uso, como o físico, de uma combinação de modelos distintos e irreduzíveis. Desta forma, fenômenos não inteligíveis a partir de um modelo único, podem ser explicados usando outro modelo. Admitida a inevitabilidade do pluralismo de modelos (e hoje, a diferença do passado, não se considera possível construir toda a eclesiologia na base de um único modelo), a teologia busca geralmente reduzir este pluralismo ao mínimo. A. Dulles o reduz, como foi já assinalado, a cinco. Ao longo do seu estudo, vai examinando esses cinco modelos fundamentais que surgiram na história da eclesiologia "como resultado dos diferentes pontos de vista ou do horizonte dos fiéis e dos teólogos de diferentes idades e culturas" (179) e confronta esses modelos com alguns dos temas mais debatidos e importantes da eclesiologia contemporânea.

Como é levado a cabo mais concretamente, este projeto teológico? A estruturação do estudo é muito clara. Consta de duas partes, além de um capítulo introdutório sobre "O Uso dos Modelos em Eclesiologia" e de um capítulo conclusivo dedicado à "Avaliação dos Modelos". Nos cinco capítulos da primeira parte, são apresentados sucessivamente os modelos escolhidos: "A Igreja como Instituição", "A Igreja como Comunhão Mística", "A Igreja como Sacramento", "A Igreja como Anunciadora ou Proclamadora (*Herald*)" e "A Igreja como Servidora". A estruturação de todos estes capítulos é fundamentalmente a mesma: são ana-

lisados os pontos positivos e os pontos negativos, as vantagens e os inconvenientes ou limites de cada modelo tal como aparecem examinados à luz do Novo Testamento e da Tradição, desde a Patrística até os nossos dias. Ao fazer simultaneamente um rápido levantamento histórico e uma reflexão teológica crítica sobre ele, o autor vai mostrando também a tensão dialética que deve ser sempre mantida entre os diversos modelos para não cair em acentuações unilaterais ou, o que é mais grave ainda, em opções exclusivas em favor de um determinado modelo. Assim, imanentemente à apresentação dinâmica de cada modelo, é feita a sua avaliação crítica (cf. 39ss, 54ss, 68ss, 79ss e 91ss). Nos cinco capítulos seguintes ("A Igreja e Escatologia", "A Verdadeira Igreja", "A Igreja e as Igrejas", "Eclesiologia e Ministério", "A Igreja e a Revelação") mostra-se como a diversidade de modelos conduz a posições diversas com respeito a alguns dos problemas mais agudamente debatidos na eclesiologia contemporânea. Nas palavras do autor: "a adoção de um determinado modelo ou de uma combinação de modelos por parte do teólogo, compromete-o previamente com uma série de posições com respeito aos problemas particulares" (30). Também nesta segunda parte a estruturação dos cinco capítulos é fundamentalmente a mesma. Depois de ser brevemente apresentado na sua problemática, o tema de cada capítulo é confrontado com cada um dos cinco modelos estudados na primeira parte. Neste confronto (confirmando a tese da primeira parte, de que cada modelo tem seus pontos fortes e seus pontos fracos, mas nenhum deles responde satisfatoriamente todos os problemas) aparece como uns modelos respondem melhor do que outros à problemática particular de cada capítulo. No último capítulo: "A Avaliação dos Modelos", A. Dulles resume, numa reflexão de conjunto, os aspectos positivos e as limitações de cada modelo. Pergunta-se até que ponto os modelos são compatíveis ou incompatíveis entre si, obscurecem a realidade da

Igreja ou iluminam o seu mistério. "Temos que reconhecer que não podemos aceitar os cinco modelos de um modo absoluto, porque até um certo ponto eles estão em conflito entre si. Eles sugerem prioridades diferentes e levam até a afirmações mutuamente antitéticas. Tomado isoladamente, cada um dos tipos eclesiológicos poderia levar a sérios desequilíbrios e distorções" (183). O fato de a Igreja ser teologicamente, na sua essência mais profunda, mistério, é a razão pela qual não é possível um modelo único que abranja os aspectos positivos de todos os modelos e elimine os negativos. Já na primeira página da Introdução A. Dulles antecipava esta conclusão do seu estudo: "uma teologia equilibrada da Igreja deve encontrar o caminho para incorporar as afirmações mais importantes de cada modelo eclesiológico" (7). No último capítulo esta conclusão é formulada como resultado do estudo levado a cabo: nenhum modelo, nem sequer um supermodelo, é verdadeiramente adequado para expressar o mistério da Igreja. Os diversos modelos "devem ser harmonizados de tal modo que suas diferenças se tornem complementares em vez de mutuamente incompatíveis... Cada modelo deve ser criticado à luz de todos os outros... Desta forma, será possível obter uma compreensão da Igreja que transcenda as limitações de cada modelo" (185).

Creemos que o estudo de "eclesiologia comparativa" de A. Dulles nos permite penetrar mais profundamente no inesgotável mistério da Igreja e tornar-nos mais conscientes da sua "realidade complexa". A obra no seu conjunto e cada um dos capítulos possuem em grau notável as qualidades de clareza, abertura e equilíbrio. Toda opção metodológica tem, evidentemente, seu reverso. Julgamos, por exemplo, que ao subsumir as imagens do Povo de Deus e Corpo de Cristo (sem dúvida as duas categorias mais ricas e fundamentais do Novo Testamento para expressar o mistério da Igreja) sob o modelo de "Comunhão Mística" fica muito

diminuída a sua riqueza teológica e praticamente inoperante a sua complementaridade. Na nossa opinião, se for mantida a originalidade própria destas duas imagens, elas poderiam responder perfeitamente à dupla dimensão "visível" e "espiritual" constitutiva da "realidade complexa" da Igreja; complexidade que, segundo o autor (55s), o modelo da "comunhão" não é particularmente apto para expressar.

A. Dulles é consciente da problemática inerente a uma abordagem do mistério da Igreja através de imagens ou modelos. Eles estão, com efeito, sempre ligados, em grau maior ou menor, ao horizonte cultural de uma determinada época. Ora, quando as mudanças culturais são tão rápidas e profundas como no nosso tempo, dá-se inevitavelmente uma crise de imagens e símbolos tradicionais. E não é fácil, por outro lado, descobrir ou redescobrir novos modelos que estejam enraizados na Escritura e na Tradição e que ao mesmo tempo respondam melhor aos problemas, às aspirações e aos valores da época. Esta dificuldade torna-se ainda mais grave pelo fato antropológico que nem as imagens ou modelos antigos podem ser arrancados da consciência dos fiéis nem os novos podem ser implantados nela de um momento para outro. Também para o teólogo, habituado a pensar dentro de um determinado esquema mental, resulta difícil a passagem para um horizonte novo. "Não é de estranhar, por conseguinte, que na Igreja contemporânea, balançada pela mudança de paradigmas, encontremos fenômenos como polarização, incompreensão mútua, incapacidade de comunicação, frustração e desânimo. Posto que esta situação é simplesmente um fato do nosso tempo, temos que aprender a conviver com ele (29). Julgamos que A. Dulles, com o seu estudo de "eclesiologia comparativa", prestou uma valiosa contribuição para que o pluralismo na eclesiologia e na Igreja seja um pluralismo construtivo que edifica e que une, e não um pluralismo que divide e destrói.

Alvaro Barreiro

JUAN LUIS SEGUNDO — Accion Pastoral Latinoamericana. Seus Motivos Ocultos. Ed. Busqueda, Buenos Aires, 1972, 65 pp.

Pastoral significa evangelização, e evangelização significa levar o essencial do evangelho, de maneira que seja de fato uma "boa notícia" e para isso, deve responder a uma real expectativa daquele que se evangeliza.

Sendo este o sentido essencial da pastoral, o autor conclue que na América Latina não se faz pastoral. E a razão disso reside nos medos inconfessados que tolhem a abertura para uma nova opção radical. Temos medo da liberdade, por isso optamos por ter evangelizando forçados pelas instituições nas quais os enquadramos às obras sociais e educacionais que a Igreja mantém ao preço de infinitas dependências ocultas. Temos medo de perder as maiorias nominalmente católicas, e por isso não temos coragem de nos dedicar às minorias esporádicas dos que têm expectativa para a boa notícia.

O autor está convencido de que existe uma opção radical, de uma pastoral que assuma os riscos de se libertar desses motivos ocultos. Não pretende contudo elaborar mais detidamente em que consiste essa nova opção, essa nova alternativa pastoral. O que não pode admitir é que não se aceite nem sequer questionar o que se faz hoje sob o nome de pastoral, pela recusa de explicitar os medos ocultos, que inibem essa pastoral. Recusa de ponderar os riscos de uma nova opção, que poderia ser a ruptura do círculo vicioso em que está presa a ação dita pastoral.

Neste sentido, o pensamento do autor parece-me incompleto. Ele também não pondera os riscos da opção, da alternativa que sugere. Abandonar toda e qualquer obra, instituição, prática, que de qualquer modo reduzisse os evangelizando à condição

de um público forçado, para procurar só os contatos absolutamente episódicos. A pastoral autêntica ficaria a mercê dos encontros espontâneos carregados de expectativa. Não deveria haver, por exemplo, missas dominicais obrigatórias, porque colocam o evangelizador diante de um público condicionado, ou talvez interprete melhor o pensamento do autor dizendo: a liturgia da palavra não é um momento evangelizador porque se dirige a um público sem expectativa, que está ali só para cumprir uma obrigação, ou buscar um consolo, ou evitar males maiores.

Será que o autor se dá conta da grandeza do risco de uma pastoral assim, totalmente espontânea?! Não caberia à pastoral nem sequer suscitar expectativas, porque isto seria já uma forma de manipulação. E que expectativas tem o homem numa sociedade de consumo? Um emprego, uma garota, um maverick, um apartamento, ter mais...

Porque se trata de alternativas excluídas? São válidas as suas críticas e observações apoiadas em fatos, sobre a ação pastoral atual. Mas, não será possível aproximar-nos cada vez mais de um ideal de autêntica evangelização, sem precisar fazer uma opção radical por uma alternativa irreversível, cujos riscos não são devidamente ponderados?

Começo cada vez mais a desconfiar das alternativas radicais. É claro que têm glamour e trazem a marca da coragem e da autenticidade. Nem todos os riscos podem ser previstos; uma vez feita a opção radical, a própria práxis ensinará os caminhos a seguir. E um desses caminhos imprevisíveis bem pode vir a ser o de uma Igreja que, despojada de tudo, recomeçasse de novo a reunir algumas crianças para ensinar-lhes o catecismo, redescobrimo que havia neste gesto uma imensa sabedoria perdida.

F. Bastos de Avila

JOSÉ MAGAÑA — Ejercicios Ignacianos: Estrategia de Liberación — Notas para unos ejercicios Utópicos. Edit. Pax — Bogotá — Colômbia, 1973, 189 pp.

O P. José Magaña apresenta os Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola (Se alguém desejar ver a tradução brasileira indicamos duas: Exercícios Espirituais — Trad. P. Geza Kovesses sj; Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola — Trad. P. Francisco Leme Lopes sj, Ed. Agir) num trabalho de atualização dentro de certas linhas que o mesmo Magaña julga essenciais. Daí o título. Como essas linhas intrínsecas dos Exercícios Espirituais contêm uma verdadeira travacção interna que deve conduzir o exercitante a se libertar e a se comprometer com a libertação do outro, o nome é: Estrategia de Liberación. O Deus com o qual o exercitante entra em contato na oração é o Deus comprometido com o seu povo, que o liberta através da e na história dos homens. Os homens, sujeitos da salvação, são os que vivem a realidade do hoje, nas diversas vicissitudes da vida humana (pobreza, injustiça, miséria, fome, guerra, doenças etc.). Através da história de um povo, Deus conduz os homens ao conhecimento da raiz de toda a escravidão — o pecado. Em Jesus Cristo Deus vence essa raiz do mal. É o tempo da plenitude. Na história de toda a humanidade, feita uma só humanidade nova, essa Plenitude desabrocha. A Igreja situa-se nesse dinamismo. Assume o mistério de Jesus Cristo e o concretiza no dia a dia, na riqueza de sua morte-ressurreição. Nesse feixe de forças o exercitante sairá plenamente comprometido com a libertação. Como os Exercícios de S. Inácio, a apresentação é feita na forma de 4 semanas. Não se trata simplesmente de uma sucessão metodológica ou simplesmente lógica. A cada semana corresponde um fruto a alcançar. A título de exemplo e pela importância

que tem, indico o fruto da 1.^a semana com as palavras mesmas do autor: "Estas meditaciones que vienen se harán con la conciencia viva de ser miembros responsables del Pueblo de Dios. Si hasta esta etapa de los ejercicios (la del Reino) no se ha logrado una concientización íntima de ser miembros comprometidos del Pueblo de Dios, al que hay que liberar de todas sus opresiones, no se puede seguir adelante en los ejercicios. (No se debió haber llegado aquí)." (pg. 68). No último capítulo, a modo de conclusão, o autor indica os frutos que julga dignos de exercícios espirituais autênticos (pp. 171-174). Indica ainda uma boa bibliografia para maior compreensão das idéias apresentadas. O livro pode servir como orientação para a prática dos Exercícios Espirituais. Exige, contudo, como o mesmo autor o indica, uma preparação que inclua pelo menos o estudo da Teologia da Libertação e o conhecimento objetivo e calmo da situação de nossos irmãos.

É bom não esquecer que, embora as palavras possam induzir em algum erro de interpretação, trata-se de um processo vivido essencialmente no plano da fé.

P. Maurilo Sampaio

WOLFGANG EMMERICH — Zur Kritik der Volkstumideologie. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971.

Emmerich é um autor conhecido na Alemanha por seus trabalhos sobre o fascismo. Neste livro, ele trata do tema do "populismo" (Volkstumideologie), abordando-o de forma crítico-sistemática, por um lado, e em evolução na história intelectual alemã, por outro, para mostrar de que forma tal ideologia pôde ser transformada num instrumento do fascismo. O conceito de "populismo" utilizado por Emmerich abrange na ver-

dade uma ampla gama de “apelos ao povo” como de legitimidade dos governos; em suas origens, no século XVIII, este “apelo” estava ligado aos esforços de emancipação da burguesia, que propagava a idéia de soberania popular — sobre a qual pretendia apoiar a legitimação de uma nova ordem político-social — o que lhe dava um conteúdo progressista. Mas, devido à debilidade da burguesia alemã e ao seu atraso histórico em relação a países como França e a Inglaterra, a Alemanha não produziu um “populismo progressista” tão desdobrado e conseqüente quanto aqueles países; apenas em Herder, segundo o autor, é possível encontrar tal tradição. A partir dele, porém, a “Volkstumideologie” vai perdendo suas características iniciais e adquirindo novo conteúdo ao longo do século XIX: com os românticos, ela perde o seu impulso racional-progressista, para tornar-se uma espécie de “religião” mítico-irracional, cada vez mais defendida com argumentos biológicos, que tornarão fácil a sua manipulação pelos fascistas. Que teria acontecido com essa ideologia, uma vez derrotados os fascistas e desmoralizados os seus mitos? Segundo o autor, a “Volkstumideologie” atingiu depois da guerra um “estágio atávico”, ressurgindo como um corpo estranho na sociedade atual; mas sua sobrevivência está ligada às novas funções que ela passou a preencher: a de satisfazer os restos das antigas necessidades ideológicas e a de dar novo ânimo à elaboração de mitos sobre o processo social. Sua função integrativa tem, assim, continuidade, na medida em que contribui para revigorar o mito da “sociedade formada”, sem relações sociais antagônicas.

O caminho percorrido pela “Volkstumideologie”, descrito por Emmerich, não se limitou à Alemanha. Também a França, uma vez encerrada a Época das Luzes, produziu um Arthur de Gobineau, que, representando a reação aristocrático-feudal, dará um novo conteúdo — claramente reacionário — ao apelo ao povo: também a

ordem feudal vai nele buscar sua fonte de legitimidade, alegando o seu apego às tradições e às características da ordem decadente e defendendo uma “ordem natural” baseada nas diferenças raciais. A partir de Gobineau — que aliás influuiu consideravelmente sobre a evolução da “Volkstumideologie” na própria Alemanha — a ideologia “populista” evolui através dos caminhos indicados pelo nobre francês, não mais como expressão dos anseios da aristocracia decadente, mas como instrumento de uma burguesia instalada no poder; o “populismo” como religião mítico-irracional, biologicamente fundamentado, é assimilado e desdobrado por intelectuais burgueses, que, temendo a subversão da nova ordem econômico-social, o transformam em instrumento de manipulação ideológica das classes submetidas à dominação da burguesia e o associam a idéia de um progresso “orgânico” da sociedade, desembocando finalmente no nacionalismo como forma de absorver as frustrações e agressões das classes exploradas, voltando-as contra um inimigo externo.

O conceito de “populismo” utilizado por Emmerich — e pelos europeus em geral — é bem mais amplo que o conceito de populismo utilizado na América Latina, mais ligado à idéia de manipulação das massas através de lideranças carismático-reformistas. Por isso mesmo, ele permite incluir o populismo latino-americano como variedade da “Volkstumideologie” (como feição especificamente determinada pelas condições político-culturais e pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas da América Latina) em seu momento inicial, ou seja, quando ela contém uma ambigüidade fundamental, que lhe confere um caráter potencialmente progressista. Mas também os outros momentos da evolução européia da “Volkstumideologie” se fazem representar entre nós: não se deveria, por exemplo, analisar o conteúdo “populista” da obra de um autor como Oliveira Vianna, que, submetido à influência de Gobineau e seus se-

guidores, desenvolveu — sobretudo em “Instituições Políticas Brasileiras” — a idéia de “buscar no povo a fonte das instituições”, apelando para a tradição e os costumes populares como meio de justificação do *statu quo*? E que dizer do desdobramento das idéias populistas entre os cristãos de esquerda no início dos anos 60, quando elas readquirem um caráter revolucionário sem perder algumas das características fundamentais anteriormente ressaltadas por teóricos conservadores? A evolução da “Volkstumideologie” no Brasil — onde as influências intelectuais externas nos obrigam a assimilar frequentemente de forma extemporânea as teorias e idéias desenvolvidas em função de outras realidades econômico-sociais não teria percorrido um caminho inverso ao europeu, iniciando-se como defesa do *statu quo* para recuperar mais tarde o seu caráter progressista? O livro de Emmerich seguramente contribui para nos fazer recolocar o problema do populismo num quadro de referência mais amplo do que o que tem sido utilizado no Brasil até o momento, permitindo incluir no estudo de suas manifestações não somente o populismo “clássico” latino-americano mas também outras manifestações sobre as relações povo/Estado e massas/elites.

Vanilda Paiva

DARCY RIBEIRO — A Universidade Necessária (série Estudos sobre o Brasil e a América Latina, vol. 7). Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969, 272 pp.

A importância de Darcy Ribeiro para a história do ensino superior no Brasil é difícil de exagerar. Foi colaborador de Anísio Teixeira no Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos durante a segunda metade da década de 50, justamente quando este órgão do Ministério da Educação era um centro de ativa e rica produção inte-

lectual. Em 1962, organizou a Universidade de Brasília, sendo seu primeiro reitor, cargo transferido, no ano seguinte, a Anísio Teixeira. O movimento político-militar de 1964 levou-o a exilar-se no Uruguai onde lecionou na sua Universidade e fez um balanço das experiências latino-americanas de usar o ensino superior como alavanca de mudanças sociais fundamentais. É esse balanço que consta do livro que comentamos aqui.

O autor parte da proposição, de fácil verificação empírica, de que as universidades têm, nos diferentes países e épocas, a função básica de conservar o *status quo*. Essa função, entretanto, fica perturbada quando as mudanças da sociedade exigem que a universidade se recomponha. Nessa hora, a crítica da universidade toma dois rumos, simultâneos e contrários: ou a modernização, de modo a fazê-la desempenhar a antiga função em novos termos ou a sua transformação “numa trincheira da luta revolucionária, ainda que seja a única que se levante contra a ordem global” (p. 35). Num segundo momento, as forças políticas extra-universitárias (principalmente a dos militares) se organizam e desencadeiam um processo que o Autor reconhece como de “recolonização cultural”. Vejamos no que consiste este processo.

Os militares latino-americanos tiveram redefinida sua função de mantenedores da ordem social após o fim da 2.ª grande guerra. De defensores da “soberania nacional” passaram a combatentes do “comunismo internacional” e da subversão, definida esta como “qualquer movimento político ou social que tenda a promover as reformas estruturais indispensáveis para que as nações latino-americanas também se abram perspectivas de desenvolvimento autônomo e continuado” (p. 21).

A corrente crítica da universidade é percebida, então, como “subversiva” e ameaçadora da ordem. Seus integrantes (professores, pesquisadores e estudantes) são perseguidos, e mui-

tos deles são obrigados a se exilar. Sua saída gera um vazio na universidade que é prontamente preenchido por pessoal estrangeiro, principalmente norte-americano, fornecido por fundações privadas a título de ajuda. Esse corpo docente e de pesquisa, de origem e orientação externa, passa, então, a propor reformas do ensino e da estrutura universitária bem aceitos, por coincidirem com as correntes políticas internas e externas tendentes a recompor a universidade nas antigas funções mantenedoras do *statu quo*, *modernizando-a*. Mas essa modernização produz professores e pesquisadores interessados em temas forâneos e dependentes de equipamentos existentes nos países desenvolvidos. Tem início, assim, a emigração de "cérebros" que, somados aos contingentes expulsos por razões políticas, determina a descapitalização (em termos de recursos humanos) dos países subdesenvolvidos em proveito dos desenvolvidos.

Darcy Ribeiro acredita, no entanto, que é possível inverter esse processo de "recolonização cultural". A possibilidade no seu entender, é dada pelo caráter público das universidades latino-americanas, pela sua relativa autonomia interna, e, principalmente, pela existência de setores sociais interessados na transformação da universidade. Esta deverá ser modelada de modo a antecipar as universidades do futuro e servir de padrão para diagnosticar as carências das hoje existentes: é a utopia chamada *universidade necessária*. O Autor dedica dois capítulos à descrição das suas características organizacionais, curriculares e outras, mas conclui que "o problema fundamental da reforma não reside nas tecnicidades da nova estrutura, mas sim na determinação do conteúdo de poder que marcará o rumo e o ritmo do processo de transformação. E esse objetivo inarredável aponta para o co-governo das universidades, das faculdades e dos departamentos pelos seus professores e estudantes, como o requisito fundamental para a edificação da universidade necessária" (p. 212).

Percebe-se o uso de um raciocínio rigoroso em todo o livro mas, ainda assim, o Autor comete dois erros que devem ser criticados. O primeiro erro, aliás bastante comum e que não compromete de forma alguma seu pensamento, é o uso do número de estudantes universitários como indicador de desenvolvimento. Isso só adquire sentido mediante a suposição de que os países da América Latina seguiram (e tendem a continuar seguindo) o mesmo caminho trilhado pelos Estados Unidos (que fornece os índices-referências). Sendo a mesma estrada, é possível, então demarcá-la segundo o percurso do país-referência e dizer, como o Autor, que, em 1960, a América Latina tinha posição inferior a dos Estados Unidos em 1900, no que se refere ao número de estudantes universitários por habitante.

O segundo erro é mais grave e pode invalidar sua tese; embora não invalide, necessariamente, sua proposta política. Trata-se do método idealista proposto para o estudo das universidades existentes: partindo do modelo utópico, da *universidade necessária*, diagnostica as existentes: pela comparação desta com aquela. Este método de descobrir a realidade da universidade a partir da meta almejada foi o mesmo que presidiu o pensamento do movimento estudantil antes e depois de 1964. Acreditamos que uma reflexão sobre esse método, seu uso e suas consequências históricas, poderão lançar muitas luzes sobre esse tema principalmente sobre a realidade da universidade existente e a viabilidade da *universidade necessária*.

Luiz Antônio Cunha

PIERRE CLASTRES — La Société Contre L'état. Les Ed. de Minuit, Paris, 1974, 186 pp.

Se a história dos povos que têm uma história, é a história da luta de classes, a dos povos sem história, é a

história de sua luta contra o Estado. Assim, o A., ao concluir o livro, condensa sua tese central.

Há dois tipos opostos de sociedade: as que têm Estado e as que não têm. A sociedade primitiva não é uma sociedade "carente" de Estado, um ser imaturo onde o Estado não chegou a "florescer". É uma sociedade de homens livres que conseguiram organizar a vida social excluindo a dominação opressora do Estado.

Como teria aparecido esse câncer entre os tecidos da Sociedade Civil? Não foi por causa do desenvolvimento das forças produtivas; pois, fazer os homens trabalhar mais do que precisam para a vida e o prazer, pressupõe a existência de uma força opressora e coercitiva. Assim, o econômico não é a infraestrutura do político, mas ao contrário. Nem foi tampouco a classe dominante que inventou o Estado para oprimir a classe dominada e apropriar-se da mais-valia: porque isso não seria factível se já não tivesse em mãos o instrumento de dominação que é o Estado.

Como então o Estado apareceu? É um mistério. Teria, sido talvez a explosão demográfica, — que tem origem biológica, não social — o "detonador" do Estado. Pelo menos nos tupi-guarani há correlação entre a densidade da população e o aparecimento de formas de chefia quase estatais.

O Chefe índio é um "fazedor de paz", pródigo dos seus bens e bom orador. Essa última função é objeto de reflexões originais do autor. Partindo de uma observação etnográfica de que enquanto o chefe falava, o grupo não prestava atenção, o Autor disserta sobre essa palavra que é dada para não ser ouvida, símbolo dessa autoridade sem força para ser obedecida.

Em torno das variações sobre o tema central do livro, vão outros ensaios, também publicados antes em revistas, sobre exogamia (cap. 3) o arco e o xire (cap. 5) e uma análise estrutural de mitos, bem no estilo das

Mythologiques de seu Mestre (De que riem os índios, cap. 6), em que mais uma vez se mostra o rendimento do método estrutural, pela riqueza de sentido e complexidade de pensamento que consegue extrair de narrativas aparentemente simplórias.

O livro é muito sugestivo, apesar de ser discutível em grande parte de suas colocações; ou precisamente por isso: por um lado traz argumentos novos para uma velha polêmica, e por outro, abala com vigor idéias recebidas e preconceitos etnocentristas da "ciência" ocidental.

Paulo Meneses

JOSÉ ALFREDO AMARAL GURGEL — Segurança e Democracia. Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1975, 185 pp.

O A. apresenta uma peculiaridade invejável de dispor tanto de uma carreira política (foi vereador e deputado estadual em São Paulo) e de uma carreira científica (é doutor em Ciência Política). Nesta obra aborda um tema muito interessante e ao mesmo tempo difícil, que é a problemática em torno de segurança e democracia, tornada reflexão central da Escola Superior de Guerra (ESG) após 1964. É incontestável a vocação democrática do A., que não vê na Doutrina de Segurança Nacional um tolhimento à evolução democrática do país, mas exatamente as condições realistas para seu amadurecimento.

Em vista disto, busca repisar os problemas surgidos no país nos dias anteriores a 1964, em que a democracia teria vivido um impasse e, assim, se fizera necessário a intervenção militar, como organização nacional capaz de se impor ao caos reinante e de reiniciar o processo revolucionário de redemocratização, não mais no sentido de uma volta a um tipo definitivamente enterrado de fórmula política, mas no sentido de uma conjugação entre segurança e desenvolvi-

mento. Considera o processo iniciado como irreversível. Como fundamentação adicional do aparecimento da ESG e sua função central desempenhada na orientação política atual, discute brevemente a evolução política mundial após a segunda guerra. Nisto se poderia buscar a explicação para a primeira fase da ESG, essencialmente dedicada ao estudo e equationamento estratégico de uma possível III guerra mundial; numa segunda fase, o interesse se desviou para a questão do desenvolvimento, a partir dos anos 50, tentando-se agregar num todo os dois termos "segurança e desenvolvimento" e dirimindo-se uma possível tendência retroativa do primeiro termo, se não fosse atrelado ao segundo. Assim, surgiria a perspectiva: segurança é desenvolvimento, assumindo o exército não só a responsabilidade da defesa, mas também de móvel do desenvolvimento. Foram muito intensos os estudos produzidos pela ESG em torno desta problemática e são discutidos longamente pelo A.

Talvez se possa caracterizar como preocupação básica da obra trazer à discussão franca um problema muitas vezes mal-entendido: quando se imagina que democracia seria avessa à segurança, isto seria devido não só a uma atitude perdida num passado de democracia irracional e corrupta, mas também à falta de compreensão de que o desejo democrático habitaria a construção de todos os governos "revolucionários", tanto assim que seria inegável a preocupação constante com a abertura democratizante. Sem entrar no mérito da questão, parece que predomina mais a verve do político, que a sofisticação do cientista político.

Pedro Demo

SIMON SCHWARTZMAN — São Paulo e o Estado Nacional. DIFEL, S. Paulo, 1975, 190 pp.

Trata-se de uma obra de grande originalidade teórica, apesar de sua apa-

rência modesta. Esconde a pretensão de montar um novo quadro explicativo da realidade política brasileira e de sua evolução histórica. Para teste de sua hipótese, escolhe a situação vivida por São Paulo até nossos dias em termos de participação política central, ou seja, a nível de nação. É uma obra muito pretensiosa, no sentido de tentar atrelar a si um novo posicionamento interpretativo e de abarcar toda a história política brasileira. É difícil dizer se o resultado corresponde à promessa. Mas é inegável que o A. esbanja uma habilidade argumentativa excepcional, demonstra um conhecimento histórico invejável e forja hipóteses extremamente sedutoras. Ademais, pelo fato de tentar uma originalidade, dentro de um quadro ousado, mas apresentado com modéstia e segurança, bastaria para merecer grande atenção.

A obra se entende relativamente introdutória, mas, se vingar, vai representar uma crítica bastante pertinente a uma forma muito usual de interpretação da história: a forma marxista da predominância do econômico sobre o político. "De fato, a importância política de São Paulo nunca correspondeu ao que seu crescente peso econômico sugeriria" (p. 120). Se a política fosse apenas um reflexo de "interesses econômicos" abertos ou subjacentes, não se poderia explicar a marginalização política do Estado economicamente mais forte da nação, e a conseqüente predominância política de Minas e sobretudo do Rio Grande do Sul, donde saem normalmente os presidentes. E quando se apela, por exemplo, para a estrutura familística fechada da elite política mineira, isto não precisa coincidir com o gasto argumento da busca de explicação para a influência política através do controle da terra e dos sistemas de poder local (p. 124). E, mais adiante arrisca afirmar: "É possível pensar que a próxima etapa na análise do sistema político brasileiro deva se relacionar cada vez menos com os estudos clássicos de comportamento

político eleitoral, em termos de votos, ideologias e preferências, e seus substratos sócio-econômicos, e cada vez mais com os problemas de autoridade, decisão, participação e responsabilidade em grandes sistemas organizacionais" (p. 162).

A obra é muito resumida, se levarmos em conta o tamanho da hipótese e da crítica subjacente às teorias dominantes. É também sempre possível pensar que a falta de uma dominância econômica seria apenas aparente, e, embora São Paulo não tenha forjado presidentes diretamente, na latência comandaria o Brasil. O debate, porém, está lançado. O A. acha, entre outras coisas, que seria apressado ligar os militares logo à posição de representantes de interesses econômicos. Este alerta à tendência mecânica de explicações feitas é uma contribuição excelente do A.

Pedro Demo

**MARIA CONCEIÇÃO D'INCAO
E MELLO — O Bóia-fria —
Acumulação e miséria. Editora
Vozes, Petrópolis, RJ, 1975, 154
pp.**

Trata-se de uma tese de doutorado e cuida de um assunto muito interessante. O "bóia-fria" é um trabalhador rural intermitente ou volante, com trabalho mais fácil à época da colheita, e que, em suas andanças, come normalmente "bóia fria", entendendo-se por isto também sua má qualidade alimentícia. De qualquer modo, seria um dos elementos mais explorados do sistema capitalista agrícola, aqui captado no Estado de São Paulo e concretizado ao nível de estudos de caso. Para o bóia-fria autêntico não aparecem mais que 50 casos estudados, embora complementados por inúmeras outras informações e referências e levados a um plano muito profundo de análise.

É bastante difícil julgar a obra, porque está numa forma muito concen-

trada e acaba por deixar a impressão de que sua montagem empírica não corresponde plenamente à pretensão teórica. Aliás, a Autora se envolve algumas vezes com indicações despectivas sobre a quantificação dos dados, o que nos pareceu fora de lugar. A quantificação, em si, não é nem desejável, nem indesejável, pois não passa de um instrumento possível. Ademais, pela posterior manipulação dos dados em tabelas e indicadores, fica ainda mais patente que o despeito pela empiria se deve a uma demasiada ortodoxia metodológica, filiada à dialética. Afinal, acreditar que a quantificação em si já tenha uma carga empirista é também recair no empirismo, pois se concede ao dado uma evidência anterior ao quadro teórico.

Esta demasiada ortodoxia dialética aparece igualmente no pouco manuseio de discussões modernas teóricas e metodológicas e que faz transportar categorias construídas no fim do século passado por Marx e Engels ao momento atual, sem maiores problematizações. Aplicar, por exemplo, ao bóia-fria paulista a teoria do exército industrial de reserva não é impossível e pode ser mesmo muito inspirador; mas, sem os devidos redimensionamentos, acaba-se buscando nele uma missão praticamente impossível de contestação histórica e sobretudo deixa-se de lado que São Paulo é uma região muito peculiar dentro do Brasil; é muito diverso alocar o problema numa região que já tem menos de 20% de sua população ativa na agricultura, ou alocar em outra região onde mais da metade ainda é rural. Talvez aqui haja algo parecido com "exército" de reserva, mas não no primeiro caso. Esta perspectiva demasiadamente ortodoxa surge também no capítulo final sobre "a possibilidade histórica da práxis negadora". A citação constante de L. Goldmann remete ao caso de inúmeras outras discussões que problematizam exatamente o problema da "consciência histórica" e da contestação proletária (Dahren-

dorf, Giddens, grupo inglês de Westgaard e Miliband, Marcuse etc.).

Com estes reparos, a obra representa um esforço muito interessante de pesquisa da realidade concreta e prende o leitor do começo ao fim. A Autora mostra grande versatilidade argumentativa e excelente domínio teórico, que fazem jus à posição acadêmica alcançada por esta obra.

Pedro Demo

PEDREIRA, FERNANDO — Brasil Política — 1964-1975. DIFEL, São Paulo, 1975, 187 pp.

A piada que faz de São Paulo Apóstolo o padroeiro dos sociólogos (por forjar neologismos e ter um estilo denso e obscuro) promove a protetor e modelo dos cientistas São Tomé, que não cria no que as pessoas diziam (queria "fatos") mas só entendia os fatos depois que eles tinham acontecido. Fernando Henrique Cardoso, na introdução, diz que isto não se aplica ao outro Fernando, o autor, o Pedreira.

Nos inícios da década de 60 — nos longínquos e agora já quase pré-históricos anos de início da época de 60 — um amigo meu que se pronunciava "de centro", definia centro como "a adesão incondicional à verdade". É claro que todo o mundo adere à sua verdade, à sua meia verdade, ou aos seus três quartos de verdade. O que aquele meu amigo, ao que hoje me parece queria dizer, era a aceitação do diálogo, a ausência de dogmatismo cego, a crítica feita ao que mutila o homem, quer a mutilação seja feita em nome dos meus ideais (a serem atingidos no futuro) quer em nome do ideário de que não compartilho.

Fernando Pedreira, nos seus comentários, não esconde que tem uma opção. Esta opção é liberal (no sen-

tido europeu e não americano) e democrática (sem adjetivos). Ele acredita pouco no Estado. Quer dizer, ele vê que o Estado está aí, mas trata o Estado como um custo social de operação da sociedade, e portanto, quanto menos Estado, melhor.

Porém, se o decisivo é a sociedade civil, e se mais vale abandonar a elite de poder à sua evolução interna, (enquanto a sociedade civil se estrutura e conscientiza para criar condições de uma democracia madura), — não se corre o risco de uma prática que no fundo é reacionária, e de "privatizar" excessivamente a compreensão de democracia?

Pedreira observa como a democracia possível e histórica é sempre uma composição dinâmica de opostos dentro da liberdade (conflito institucionalizado dentro de certos parâmetros de liberdade jurídica) e a partir disso, denuncia o vazio do argumento de que só quando o Brasil estiver livre de contradições muito grandes é que estará "maduro" para a democracia. Perfeito, cartesianamente diáfano. Mas noutro lugar, criticando a definição de Lincoln, Pedreira nos diz que hoje, democracia já não pode ser definida governo do povo pelo povo para o povo, porque o povo às vezes segue lideranças antidemocráticas (o ramalhete é florido, de Lenin a Franco). É por isto que a gente se coloca a pergunta que gostaria de fazer a Pedreira:

"E, depois da volta (ou da vinda) do Estado de Direito, Professor? O que o senhor nos sugere? Sabe, o medo que a gente tem é de os liberais como o senhor, por causa da conjuntura, terem nas mãos a democracia e que não soubessem que fazer com ela. Um dos lados ruins de todo Estado Novo é gerar um PSD de realistas que sabem o que fazer para terem e manterem o governo: o outro lado ruim, é o gerar uma UDN bacharel que não sabe o que fazer, a não ser oposição."

A. Abreu

ILLICH, IVAN — Celebração da Consciência. Introdução de Erich Fromm. Tradução de Heloysa de Lima Dantas, Editora Vozes, Petrópolis, 1975, 152 pp.

Certas pessoas, certos autores, não precisam mesmo de introdução. Eles próprios se incumbem disto, até com rendimentos decrescentes de escala. O livro, como outros de Illich, é celebração da consciência que o autor tem de si mesmo.

O genial Erich Fromm — na introdução que reconhece como desnecessária — nos explica que *humanismo radical* é a atitude daquele para quem “de omnibus est dubitandum”.

Quem lê o livro, duvida se o autor é humanista radical. No mundo caótico e vacilante que está aí, eis um homem que não tem dúvidas. Se põe em dúvida tudo que é doutrina “tuta et communis”, é precisamente por que ele, com a mente superior que não nos é dada a todos, *sabe a verdade* das coisas e das situações. Mistério, como a gente se poderá sentir apelado à celebração, à festa, no livro de um autor tão sério quanto o Professor Von Braun de Alphaville. Celebração implica abertura, risco, espontaneidade, imprevisibilidade, gratuidade. Festa supõe parceria na comunidade.

A maior parte do livro é para nos informar que quase tudo que se tem feito na Igreja no Hemisfério Ocidental, sobretudo ajuda externa para a Igreja latino-americana, está errado.

(Será irrelevante lembrar que Ivan Illich não nasceu south of Rio Grande? Pois é, é aquela dúvida: se tudo que gringo faz por aqui pelas nossas bandas hemisféricas está errado, pela falta de autocritica dos gringos e sua boa vontade ingênua, como é que sei que Illich está certo? Não poderia ser que ele estivesse errado, fosse unilateral, e lhe faltasse autocritica? Verdade que de boa vontade ingênua

com o mundo não o podemos acusar).

Os gringos, segundo Illich, pensam que sabem tudo muito melhor e vêem só irracionalidade no comportamento latino-americano quando não corresponde ao que *eles* acham melhor para nós. Quando não é o emocionalismo latino, os gringos culpam o obscurantismo católico ou um complô comunista que impedem as retas e sábias decisões. Confere? Agora, capítulo dez do livro: a política neo-malthusiana, que Illich gostaria de ver aplicada porque seria a política demográfica racional e progressista, esbarra em obstáculos. São os bispos católicos, aliados aos comunistas (contra “supostos favores” a americanos que iriam introduzir serpentina na Amazônia) e, naturalmente, as “populações que não racionam”. O emocionalismo, obscurantismo católico e o Kremlin, tudo numa frente ampla!

Há momentos em que Illich é engraçado. Não se dá conta por exemplo de que o problema da escola, como o pensa, é radicalmente problema de nação pós-industrial. Mas a gente tem que se esforçar para não se revoltar, quando pensa que há tanto leigo, freira e padre estrangeiro em geral e americano em particular, que, por cima destes problemas todos do choque cultural (afinal, tão dolorosos para eles como para nós), procuram, no silêncio cinzento e suado do dia a dia, aprender acerto no serviço deste povão. Sem se promover.

O livro faz pensar. Pena que Illich se repete muito. E poucas coisas são tão enfadonhas como um autor paradoxal que se repete.

A. Abreu

COX, HARVEY — A festa dos foliões. Tradução de Edmundo Binder, Editora Vozes, Petrópolis, 1974, 183 pp.

Entre os contestadores de hoje em dia, há os foliões e os homens sérios que sabem o que dizem. Harvey Cox

acha que seu *The Secular City* era muito por demais protestante, calvinista e puritano (ele deveria ter ido a Cuernavaca para ver o que há de neopuritanismo e de nariz torcido, neste mundo).

Não há dúvida que Cox está (ou esteve, não faz mal) na moda mas nem por isto deixa de ser lido com prazer. Talvez por que Cox é otimista confessando a respeito do mundo e dos homens.

Em português, a gente tem de resistir à tentação de falar de "radicalismo festivo", já que a palavra *festivo* está queimada no Brasil. Além do mais, a festividade no sentido usual brasileiro, sinônimo de incoerência, inconsequente com a vida, parece precisamente neurose de quem tem que levar muito a sério as próprias idéias, porque elas são tudo que tem, já que está de *mãos* imaculadamente limpas.

O "santo revolucionário" que Cox coloca no nicho é exatamente o diametralmente oposto do "radical pirotécnico" que no Brasil em anos passados se chama de "festivo". Para começo de conversa, o santo revolucionário tem uma cuca ótima e o radical pirotécnico vive na esquizofrenia.

(A festa medieval dos foliões teve sorte de acabar antes que começasse a Idade da Eficiência. Teria sido inevitavelmente *prostituída*, isto é, *prostituída para turismo*. Nada existe tão triste como a alegria industrializada. Vai ver que a mensagem de Cox é mais ou menos isto, vamos salvar a alegria, porque ela é sal da terra e não tem como ser produzida em massa).

A alegria é importante para se poder acreditar no homem. A gente pode mesmo afirmar que a alegria que reina na Trindade deve ter sido e ser e haver de ser algo de muito especial. Senão o Verbo não teria acreditado tanto na raça humana, a ponto de vir a ser um de nós e o Espírito não acharia graça nenhuma em arrulhar

em nosso íntimo com palavras inenarráveis.

No começo do Cristianismo surgiram logo os gnósticos que o mundo e o homem eram totalmente míseros, que Deus o Supremo Ser não podia estar em contato com ele. (Os umbandistas também pensam assim de Olorum. Mas pelo menos dançam em honra dos orixás, o que já é bem mais ortodoxo e ortoprático). O gnosticismo não acabou nunca, tem metempsicoses em todo século que se preza na história. A melhor vacina contra gnosticismo, docetismo e sintomas associados é a festa. (Neste ponto, o povão do subúrbio já foi e já voltou onde os intelectuais estão chegando agora. Aceitar e viver a própria fantasia é bom para a saúde mental, salvação da própria alma e libertação das massas marginalizadas. (Como por exemplo, também, estudar os mitos dos índios e outros povos de cultura superior àquela técnica moderna. Isto não é de Cox, é modestamente meu. Os mitos dos povos técnicos não servem: estão por demais impregnados de neurose; o nazismo foi a coisa mais séria do século XX, porque foi a mais mitológica).

Vale a pena ler *A festa dos foliões*; ler um livro assim, de conveniência se torna necessidade depois de ler obra dum Ivan Illich, por exemplo.

A. Abreu

LUIZ COSTA LIMA — Teoria da literatura em suas fontes. Francisco Alves, Rio, 1975, 400 pp.

Há muitos anos Luiz Costa Lima vem desenvolvendo um trabalho árduo de pesquisa e reflexão sobre literatura. E, se por um lado a tarefa tem-lhe exigido dedicação integral e um grande esforço solitário, por outro tem-lhe valido o respeito de todos os que de algum modo se interessam por literatura no Brasil. A riqueza e seriedade de sua obra tem merecido a admiração mesmo dos que dela discordam.

"Teoria da Literatura em suas Fontes", organizado e revisto por Costa Lima, é, simultaneamente, a continuação de suas investigações teóricas e uma contribuição didática aos estudantes, professores e pesquisadores, pois, além da reunião de vinte e quatro textos que congregam neste volume, Paul Valéry, Wallace Martin, Henri Meschonnic, Nils Erik Enkvist, Dámaso Alonso, Leo Spitzer, Yvette Louria, Wolf-Dieter Stempel, Viktor Jirmunski, Iuri Tinianov, Mikhail Bakhtin, Keith Cohen, William Empson, Allen Tate, W. K. Winsatt Jr., M. C. Beardsley, Walter Benjamin, Erich Averbach, Theodor W. Adorno, Jean Starobinski, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson e Iuri Lotman, há dois ensaios introdutórios de sua autoria. Nestes ensaios ele aprofunda certas idéias esboçadas ou tornadas possíveis por "Estruturalismo e Teoria da Literatura" (Vozes-1973) e "Metamorfose do Silêncio" (Eldorado-1974).

Dois princípios presidiram à elaboração da coletânea: seriam selecionados textos representativos das correntes teóricas mais significativas e importantes para a compreensão da literatura, mas não seriam incluídos trabalhos nacionais já publicados ou textos já traduzidos e, portanto, de fácil acesso. Essa dupla preocupação buscava impedir redundância inútil.

Não se pense, entretanto, que o acúmulo de ensaios, gerados de reflexões e abordagens tão diversas, provoque confusão nos leitores não especializados, induzindo-os ao caos teórico. Ao contrário, a multiplicidade de idéias e posições diante da literatura é submetida a um regime classificatório de grande valor didático e teórico: trata-se da composição de unidades, o que facilita o entendimento dos textos, permitindo que mutuamente se expliquem e questionem. As unidades agrupam textos subordinados a um mesmo horizonte intelectual ou a um mesmo sistema teórico, corpo de respostas e demonstrações regidas por um só bloco de indagações — são as questões for-

muladas e/ou formuláveis que delineam os limites de extensão das reflexões pertinentes e, conseqüentemente, de respostas possíveis. As unidades são dedicadas aos problemas gerais da interpretação, à estilística, ao formalismo russo, ao *new criticism*, à análise sociológica e ao estruturalismo.

Em meio à crescente inflação, no mercado editorial brasileiro, de livros de ocasião, seguidores e vulgarizadores de modismos intelectuais e/ou esquemas rígidos e dogmáticos, arquitetados visando a oferecer um conhecimento definitivo e absoluto da manifestação literária, e que apenas revelam o oportunismo de seus autores, ávidos por se projetarem e ocuparem postos mais elevados nas hierarquias do saber, em meio a este clima especulativo, alimentado pela ignorância do aplauso cego e da aquiescência unânime, "Teoria da Literatura em suas Fontes" se ergue como convite ao estudo aberto e ao esforço de compreensão objetiva da literatura. Afinal, como entender de outro modo a apresentação de ensaios os mais heteróclitos, divergentes e antagônicos entre si? O organizador da seleção poderia se limitar a enfileirar textos que corroborassem sua posição pessoal, numa harmonia monótona, mas isso não ocorreu, o que a expõe, inclusive, à reciclagem e à discussão.

Torna-se claro, portanto, que não se inova sem um íntimo contato com todo um passado de pesquisas, pleno de equívocos e de acertos. Saber desvendar novos caminhos de abordagem da literatura supõe, muitas vezes, a descoberta e retomada de trilhas abertas e abandonadas no passado. Valéry anunciava: dizer que um texto é belo é conferir-lhe valor de enigma. Muitas décadas depois Costa Lima retoma a afirmação semi-enigmática do poeta e esboça os contornos de uma crítica radical à estética.

A este inventário de méritos, acrescenta-se o trabalho cuidadoso e metódico das traduções.

Luiz Eduardo Soares