

Resenhas

CONRAD BOEY, *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit* (Museum Lessianum, sect. phil. n. 56), Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1970, 311 pp.

MARCELLA D'ABBIERO, "Alienazione" in Hegel: usi e significati di *Entäusserung*, *Entfremdung*, *Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970, 206 pp.

Como se exprime J. Gauvin, prefaciando o livro de Conrad Boey, o problema da *alienação* em Hegel é "o tema sem mistério de uma abundante literatura". Mas, é preciso reconhecê-lo, estamos diante de uma clareza enganadora. Na verdade, trata-se de um tema obscurecido por uma grande sombra. A interpretação de Marx no

terceiro dos famosos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, dada a conhecer a partir da publicação, em 1932, dessas notas de Marx, projetou-se sobre o texto da *Fenomenologia do Espírito* — texto fundamental da doutrina hegeliana da alienação — dando origem a uma leitura unilateral das páginas de Hegel e deixando na obscuridade aspectos essenciais da complexa visão hegeliana. Divulgada por intérpretes brilhantes de Marx e do próprio Hegel, como G. Lukács e A. Kojève, a leitura marxiana acabou por impor-se quase sem discussão, prestando-se como fundamento ao clássico esquema da relação Hegel-Marx em termos da crítica idealista da alienação de um lado, da crítica materialista da alienação, de outro. Para Marx, com efeito, todo o processo descrito na *Fenomenologia* seria o processo da saída de si ou da "exteriorização" do Espírito e do seu retorno a si, processo que, no entanto, se desenrolaria no plano da consciên-

cia e, por conseguinte, dentro de uma dimensão idealista. Para Marx, ao contrário, a alienação como saída de si do homem concreto, "sensível", tem efetivamente lugar na relação com a natureza ou no trabalho, e na relação com os outros, ou na sociedade. Ora, a própria complexidade terminológica da linguagem hegeliana sobre a alienação deveria sugerir, na exegese dos seus textos, uma atenção maior a uma possível multiplicidade de sentidos presentes na doutrina da alienação de Hegel e descobriria nela, por conseguinte, uma riqueza de matizes que a interpretação de Marx não deixava perceber. No entanto, para que o texto de Hegel fosse retirado da sombra de Marx e colocado na sua luz própria impunha-se, preliminarmente, um estudo cuidadoso da terminologia de Hegel e da ocorrência dos termos do vocabulário sobre a alienação em textos e contextos precisos. O caminho nessa direção foi aberto, entre outros, por um especialista francês de Hegel, autor de um projeto, em curso de realização, de um léxico da *Fenomenologia* construído segundo uma rigorosa concepção da leitura do texto filosófico (a respeito, ver nosso artigo "Fenomenologia e Sistema", in *Rev. Bras. de Fil.*, 20, 1970, pp. 402-404). Já em 1962, Joseph Gauvin fazia um primeiro levantamento das ocorrências de *Entfremdung* e *Entäusserung*, estabelecendo uma nítida distinção entre "alienação" e "exteriorização" (ver J. Gauvin, "Entfremdung" et "Entäusserung" dans la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*", in *Archives de Philosophie*, 25, 1962, pp. 555-571). Inspirando-se nos princípios metodológicos de Gauvin, C. Boey apresenta-nos, no livro que ora apreciamos, os resultados de uma pesquisa rigorosamente conduzida que tem por objeto essa figura do "Espírito tornado estranho a si mesmo" ou do "Espírito alienado" que é a segunda das figuras do Espírito no cap. VI da *Fenomenologia* e o texto fundamental, nessa obra, da doutrina hegeliana da alienação. O estudo de Boey é exemplarmente metódico, claro e sóbrio. É na intenção do autor, uma leitura minuciosa, uma *épellation*, como se exprime Gauvin, de um dos textos-chave da *Fenomenologia*. Sua leitura supõe, portanto,

aberto diante nós, o texto mesmo de Hegel. Com efeito, o lugar da dialética do "Espírito tornado estranho a si mesmo" é, no que Boey denomina a "discursividade do livro", o único terreno capaz de nos fazer compreender seu significado e seu alcance. Daí as páginas metodológicas da Introdução (p. 11-35), cujos princípios são fielmente aplicados a cada passo da análise do texto. A conclusão de Boey confirma os resultados já obtidos por J. Gauvin. Ela nos leva a uma distinção nítida entre *Entäusserung* (exteriorização) e *Entfremdung* (alienação). A problemática da "exteriorização" é bem mais vasta e diz respeito a todo o movimento da *Fenomenologia*. Terminologicamente, *Entäusserung* pertence ao vocabulário do Saber absoluto que, como é sabido, está subjacente a cada uma das figuras que marcam o caminho da consciência para a Ciência. A "exteriorização" não se refere a uma posição do homem na história, segundo a concepção marxiana da alienação e suas variantes marxistas. Como diz excelentemente Boey, "a *Entäusserung* não é uma modalidade da história, mas a história é que é uma modalidade da *Entäusserung*" (p. 300). Já a *Entfremdung*, a ser interpretada especificamente como *alienação*, refere-se a essa ruptura da imediaticidade do Espírito ético que se segue, na história ocidental e na dialética do Espírito que "re-memora" essa história, ao declínio da cidade grega e ao Estado do direito (o Império romano) que surge em seu lugar. É no intervalo histórico-dialético que vai do Estado do direito à moralidade ou à figura do Espírito na idade pós-revolucionária que Hegel, na *Fenomenologia*, situa a figura do "Espírito que se tornou estranho a si mesmo" ou o Espírito alienado. É, sem dúvida, mérito inestimável do livro de C. Boey o ter contribuído decisivamente para a clarificação terminológica e estrutural de um importante tema da *Fenomenologia*.

A obra de M. d'Abbiere é o sétimo volume do *Lessico Intelletuale Europeo*, dirigido pelo Prof. Tullio Gregory, e que reúne monografias sobre termos e temas fundamentais da cultura ocidental. A pesquisa de d'Abbiere estende-se a toda a obra de Hegel.

Não tem, portanto, a minúcia das análises de Boey, mas permite uma visão de conjunto do tema da alienação no desenvolvimento do pensamento hegeliano desde os tempos de Jena (uma vez que, como é sabido, nos escritos da juventude os termos *Entfremdung* e *Entäusserung* mal aparecem, embora o tema da alienação neles se anuncie nitidamente) até as lições de Berlim. Uma Introdução preciosa (p. 9-35) estuda as interpretações recentes da alienação em Hegel, com referência particular à interpretação marxiana e às interpretações marxistas. A metodologia de d'Abbierto guia-se também por rigorosos critérios de análise terminológica, o que é, no caso, garantia segura do seu interesse e do seu valor. Aparentemente desconhece as pesquisas de Boey sobre a *Fenomenologia*, mas toma posição diante das conclusões a que chegara Gauvin no seu artigo de 1962. Discorda, aliás, da conclusão do pesquisador francês sobre o uso técnico, por Hegel, do termo *Entäusserung* numa passagem do capítulo sobre o *Saberabsoluto* (ed. Hoffmeister, p. 549). Esta passagem, na qual se inspira a crítica marxiana de uma "alienação" idealista no Hegel da *Fenomenologia*, é discutida por d'Abbierto (p. 146-155), mostrando a unilateralidade da interpretação de Marx e o caráter demasiado sistemático das conclusões de Gauvin. Fiel aos princípios da análise terminológica, d'Abbierto encerra a sua pesquisa sem tomar posição diante dos problemas levantados pelo conceito hegeliano de alienação, reservando para outra ocasião o tratamento teórico de tais problemas. Assim, seu livro não comporta propriamente uma conclusão; mas nos oferece, no final, um índice precioso de todas as passagens de Hegel onde ocorrem (*Entäusserung-äussern*, (*Entfremdung-fremden*, (*Veräusserung-äussern*).

Duas monografias preciosas e, a partir de agora, de consulta obrigatória não só pelos estudiosos do pensamento de Hegel, mas por todos que se interessam por esse tema da alienação que percorre, nas mais variadas direções, todos os campos da cultura contemporânea.

H. C. de Lima Vaz

MARCEL SIMON, La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme (Col. Les Grandes Civilisations, 10), Arthaud, Paris, 1971, 559 pp.

A coleção "Les Grandes Civilisations", dirigida por Raymond Bloch nas edições Arthaud, representa uma forma original e profundamente sugestiva de síntese historiográfica. Sem pretender uma caracterização de "civilização" em termos de filosofia da história e, muito menos, uma visão unitária do encaideamento das civilizações no estilo de um Spengler ou de um Toynbee, a obra coletiva projetada por R. Bloch situa-se num plano rigorosamente empírico e descritivo. Não renunciam, com isto, os diversos autores, a uma síntese interpretativa da civilização em estudo, nem ao estabelecimento de linhas de influência e dependência entre civilizações próximas no espaço ou no tempo. Só que síntese e inferência são aqui o resultado da análise cuidadosa de todo o material que a pesquisa histórica no seu estado atual conseguiu acumular. Os princípios metodológicos que guiam a utilização desse material mostram, por sua vez, a originalidade de concepção da obra. Numerosas ilustrações e respectivas explicações, bibliografias por capítulos, quadros cronológicos, índice documentário, tornam os volumes da coleção "Les Grandes Civilisations" excelentes instrumentos de trabalho e consulta. Dentro desses princípios, a coleção já nos deu obras reconhecidamente magistrais, como a de Jacques Le Goff sobre a civilização do Ocidente medieval, de Jean Delumeau sobre a civilização da Renascença, de Pierre Chaunu sobre a civilização da Europa clássica, e outras.

O último volume que nos chegou às mãos é o de Marcel Simon, conhecido especialista das origens cristãs, sobre a civilização da Antiguidade e o Cristianismo. Trata-se de um caso único, mas já previsto por Bloch na apresentação do primeiro volume publicado (P. Grimal, *La Civilisation romaine*, 1960, p. 14) e, como tal, por ele mesmo caracterizado no Prefácio do presente volume. Com efeito, não é uma civilização que aqui se estuda, mas a pro-

funda transformação de uma civilização por um dos elementos que nascem e se desenvolvem no seu seio. Referimo-nos a essa civilização da Antiguidade que emergia com traços suficientemente definidos do imenso sincretismo de crenças, de culturas, de instituições que acompanhara, na bacia mediterrânea, a formação dos reinos helenísticos e a conquista romana. A intenção de M. Simon é histórica, e o seu interesse de historiador gira em torno do pólo "civilização". Não se propõe estudar a primeira expansão do Cristianismo do ponto de vista da sua "missão" ou do seu proselitismo religioso, como o fizeram as obras clássicas de Harmack e Battifol. Sua análise tem por objeto os diversos aspectos e fenômenos da interação, entre o Cristianismo e a civilização da Antiguidade. De resto, a formulação do problema nesses termos é ainda inadequada. Não é a interação de duas grandezas distintas ou heterogêneas que aqui tem lugar. Ao surgir com sua fisionomia própria ao tempo da redação dos primeiros escritos do Novo Testamento, o Cristianismo já é parte integrante da civilização da Antiguidade. A questão que aqui se coloca diz respeito ao surpreendente processo histórico que, ao mesmo tempo conduzia ao seu fim a civilização antiga, recolhia no Cristianismo, tornado religião do Estado e principal agente civilizador dos povos bárbaros, os elementos da civilização declinante que se mostravam assimiláveis pela nova religião. Cristianismo: germe de dissolução ou semente de reflorescimento da civilização da Antiguidade? A questão, que já se propusera em termos religiosos nas controvérsias entre pagãos e cristãos e dera origem ao *De Civitate Dei* na hora extrema do mundo antigo, é recolocada em termos histórico-culturais por toda uma literatura que vai de Montesquieu a Gaston Boissier, passando por Voltaire e Gibbon. Marcel Simon discute-a magistralmente na sua Conclusão (p. 409-423). Qualquer que seja a resposta que se proponha, o processo mesmo, de fascinante grandeza e complexidade, em que a civilização da Antiguidade caminha inexoravelmente para o seu destino cristão — e para o seu fim ou a sua "supressão",

como diria Hegel. — apresenta lances decisivos que o historiador é chamado a reconstituir e analisar. Marcel Simon utiliza como ponto de partida o tema venerável da *praeparatio evangelica*: o judaísmo e o meio greco-romano (ou pagão) são estudados naqueles traços que estarão presentes, por composição ou oposição, na formação do Cristianismo como religião mundial. O problema das origens (c. IV) e o que Simon denomina "a tentação sincretista" (c. VII) ou seja, fundamentalmente, o problema do gnosticismo, são tratados com mestria e sobriedade exemplares. O chamado "conflito ideológico" — os ataques pagãos e as apologias cristãs — ocupa, com razão, um lugar de destaque (cc. V e VI) e é complementado com uma exposição igualmente magistral do discutido tema "Cristianismo e filosofia" (c. VIII). O estudo sobre as perseguições (c. IX) prepara a 3.ª parté, "A paz da Igreja", em que já se delineiam os problemas de uma Igreja "estabelecida", problemas que serão transmitidos ao novo ciclo civilizatório, a Cristandade medieval, que se elevará sobre as ruínas da civilização da Antiguidade.

Observemos, para concluir, que a obra magistral de Marcel Simon, cujo leitura — ou estudo, pois a estrutura dos volumes da coleção "Les Grandes Civilisations" obriga a mais do que uma simples leitura — seria altamente recomendável a teólogos e pastores, não apresenta apenas um interesse histórico. Uma analogia válida pode ser estabelecida entre a interação Cristianismo-civilização antiga e Cristianismo-civilização moderna, pois, na verdade, trata-se do mesmo processo histórico, lá nos seus primeiros episódios, aqui após quase dois mil anos de uma incessante simbiose. Se aceitarmos, como sugerem historiadores eminentes (p. ex., Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio, 30 bis, PUF, Paris, 1971, p. 292-330) a revisão do esquema paganismo-cristianização-descristianização, veremos que, do ponto de vista histórico-cultural, a cristianização é, no Ocidente, um fenômeno de excepcional amplitude cronológica, mas ainda em curso. Restaria saber se os elementos desse processo que configuraram a interação entre Cristianismo e civili-

zação antiga permaneceram substancialmente os mesmos, seja do lado cristão, seja da parte do que se poderia chamar a mundividência pagã; ou se sofreram decisivas alterações, ou se elementos novos — onde, como, e de que natureza — a eles se juntaram. Eis aí uma questão que, a nosso ver, conferiria uma perspectiva histórica extremamente fecunda, pelo menos do ponto de vista heurístico, se não sistemático, ao problema teológico atualmente em voga das relações Igreja-mundo. E ofereceria, provavelmente, uma nova alternativa de reflexão pastoral à rígida dicotomia recristianização-secularização dentro da qual se encerram hoje, na maior parte dos casos, as opções pastorais das Igrejas cristãs. Nesse sentido, é evidente a atualidade de uma obra como a de Marcel Simon para a reflexão cristã. E não será supérfluo acrescentar que o seu estudo será facilitado e estimulado pela mesma beleza e perfeição da realização tipográfica que já consagraram os outros volumes da mesma coleção.

H. C. de Lima Vaz

MAX MÜLLER, Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Karl Alber, München, 1971, 619 pp.

Max Müller pertence a um grupo particularmente brilhante de filósofos de língua alemã, ilustrado com os nomes do falecido G. Siewerth, de J. B. Lotz, de K. Rahner (depois teólogo dogmático mundialmente conhecido), de E. Coreth e outros, que assumiu a tarefa de confrontar, na linha aberta na Bélgica por J. Maréchal, a metafísica clássica de inspiração tomista e a filosofia moderna. Inaugurada por Maréchal no confronto com Kant, essa tarefa é ampliada por seus continuadores de língua alemã num vivo e empenhativo diálogo com Hegel e Heidegger. E cedo ainda, talvez, para um balanço dos resultados alcançados por essa importante corrente de pensamento no seio do que se convencionou chamar, em sentido amplo, de movimento neo-esco-

lástico. Se, por um lado, ela encontrou críticos severos entre os partidários de um tomismo estrito, como Cornelio Fabro e, na Alemanha mesma, Bernhard Lakebrink, por outro lado sua insuficiência especulativa começou a ser apontada por jovens discípulos formados na linha dos mestres desse assim chamado "tomismo transcendental" e que aprofundam sobretudo a meditação dos temas hegelianos. Assim, o jovem filósofo brasileiro de expressão alemã L. Bruno Puntel, que se define em face dos principais representantes da corrente em densas páginas do primeiro volume da sua importante obra *Analogie und Geschichtlichkeit: philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Herder, Friburgo em B., 1969, I, pp. 61-149. Além disso, é necessário observar que alguns dos pensadores que inicialmente poderiam situar-se dentro do "tomismo transcendental" caminharam depois para posições originais, que dificilmente permitiriam incluí-los dentro de uma mesma corrente. São eles Gustav Siewerth e Max Müller. Siewerth, sem dúvida um dos maiores gênios especulativos da filosofia alemã contemporânea, move-se no horizonte do idealismo alemão, sobretudo de Hegel, embora em permanente confronto com Heidegger. Max Müller, discípulo de Heidegger em Friburgo em B. (como o foram Siewerth, Lotz e K. Rahner), e autor de uma das melhores apresentações do pensamento do seu mestre (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3.^a ed., 1964), faz da historicização da experiência do ser o tema central da sua reflexão. As vicissitudes da segunda guerra mundial e um incansável labor de magistério em Friburgo em B. e em Munique, no pós-guerra, não proporcionaram a Max Müller o lazer necessário para redigir a grande antropologia filosófica que anunciara. De resto, a íntima relação das grandes orientações do seu pensamento e dos passos da sua carreira de pensador e mestre foi admiravelmente evocada na tentativa de "autoreflexão e determinação de uma posição", escrita em 1966 e aqui reproduzida (556-573). Por outro lado, como observa justamente a notícia que fecha o volume de homenagem que lhe foi oferecido por

ocasião do seu sexagésimo aniversário (*Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischer Anthropologie*, hsg. v. E. Rombach, Alber, München, 1966, p. 492), M. Müller transmitiu a numerosos alunos o que nenhum livro pode transmitir: a filosofia como vivente razão de ser da vida.

O livro que aqui apresentamos não é a síntese esperada, mas pode ser considerado como uma *summa* do pensamento de M. Müller. Recolhe e ordena seus principais escritos, dispondo-os em torno de um tema central, o tema "experiência e história", de onde o livro toma o título. De fato, o capítulo VII — que também leva o título de "Experiência e História" e reproduz as lições pronunciadas originalmente em francês na *Chaire Cardinal Mercier* do Instituto Superior de Filosofia de Lovaina em 1957 (publicadas sob o título *Expérience et Histoire*, Louvain, 1959) — pode ser considerado o capítulo central da obra. Seu tema é preparado pelo importante capítulo inicial, "A verdade da Metafísica e a história", e completado pelo capítulo final, "Symbolos: Perfeição e Meio" (c. XIX). A segunda parte, dentro da qual está o capítulo sobre "experiência e história", forma a parte maior e, incontestavelmente, mais importante da obra (p. 81-453); e traça como que as linhas fundamentais daquela grande antropologia filosófica que M. Müller projetara. Os títulos das seções o mostram: Pessoa, História, Liberdade, Cultura. Mas o olhar retrospectivo sobre o caminho do pensamento ocidental que precede e prepara o olhar sobre o caminho da própria vida (3.ª parte) descobre a outra face, igualmente essencial, das considerações teóricas da 1.ª e 2.ª partes e da Conclusão.

Um livro como este não se resume, nem os limites de uma Resenha comportam o aprofundamento crítico dos seus temas. Cabe-nos apenas assinalar a sua importância e apontá-lo como um dos textos maiores da reflexão filosófica contemporânea de inspiração cristã. Uma das características fundamentais do pensamento filosófico dos nossos dias, segundo julga Max Müller, é o alargamento da noção de "experiência"

(*Erfahrung*) que, não obstante as barreiras levantadas por Kant para defender um transcendental puramente formal, penetra o próprio campo do transcendental. O alvo principal que M. Müller tem em vista é justamente o de definir a experiência transcendental como campo próprio da reflexão filosófica. Sua estrutura é dada pela conexão interna dos três níveis de experiência que Müller denomina experiência *óptica*, experiência *eidética* e experiência *ontológica* (p. 225-231). De acordo com a interpretação de M. Müller, a experiência transcendental da Metafísica clássica — a sua experiência do ser — permanece ligada à oposição entre o movimento como transiência e mudança (ato imperfeito) e o movimento como imanência e perfeição (ato perfeito). Nela, portanto, não foi possível encontrar um lugar para a experiência transcendental do ser como história que é, justamente, a paradoxal experiência humana de uma passagem que vê surgir no seu seio a aspiração a um ser-sempre, a uma permanência. Na outra fronteira extrema da Metafísica ocidental, Hegel tentou o que Müller chama a "supressão" do paradoxo alógico de uma "finitude absoluta" ou de uma "absolutidade finita", na forma de uma "história universal" que é, ao mesmo tempo, juízo universal e universal reconciliação. Müller rejeita a solução hegeliana na medida em que a vê submetida ao esquema circular princípio-fim, dentro do qual torna-se difícil definir um lugar para a liberdade (p. 574-586). É em Santo Agostinho, sobre o qual escreveu um magistral artigo para o *Staatslexikon* da "Görresgesellschaft", aqui reproduzido (p. 461-476), que Müller vai buscar inspiração para a sua concepção de uma experiência transcendental da história como experiência de uma liberdade chamada a se decidir no tempo propriamente histórico do *kairós* ou da "ocasião propícia". Trata-se de uma concepção cujas raízes bíblicas facilmente se descobrem. Ela não permite, como Müller reconhece, uma visão integral da História, senão do ponto de vista do Absoluto trans-histórico que se revela, que vem a ser, do ponto de vista de uma "história da salvação". Mas a especificidade e a fecundidade filosóficas dessa experiência não são

menos energicamente reivindicadas (p. 258-260). Mais um caso ilustre de filosofia "em clima cristão", para falar como Maritain. Na verdade, Max Müller tem em vista nada menos do que a instauração de uma "nova metafísica", que conduza da "meta-física" clássica a uma "meta-histórica". Ao invés de Heidegger, que busca a "superação" (*Ueberwindung*) da metafísica clássica, marcada pelo "esquecimento" do Ser, no retorno às suas origens pré-socráticas, Müller vai buscar a inspiração decisiva para essa "superação" na tradição bíblico-cristã e na concepção da liberdade que nela se faz presente (ver L. B. Puntel, *op. cit.*, p. 135-147).

O que se impõe na obra de Max Müller não é somente a excepcional envergadura de um pensamento que abraça, com soberano domínio, toda a amplitude da filosofia ocidental. É ainda a generosidade de um dos mais altos espíritos da nossa época, que toma sobre si repensar e aprofundar os mais graves e decisivos problemas de uma cultura marcada indelevelmente pela concepção bíblico-cristã de uma liberdade cujo destino se joga na história.

H. C. de Lima Vaz

GONZALO FLÓREZ GARCÍA, La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia (B.A.C. 329). La Editorial Católica, Madri, 1971, XXIV + 348 pp.

Na realidade, não se trata apenas de um estudo sobre o sacramento da penitência, mas também de um verdadeiro tratado de moral fundamental. Com efeito, a primeira parte se ocupa com o discutido problema sobre a relação entre lei, consciência e liberdade. Segue-se um estudo do aspecto religioso e bíblico do pecado e uma terceira parte sobre a atual problemática da culpabilidade. A quarta parte ("O chamado à conversão") já é algo mais

diretamente relacionado com o sacramento do perdão, pois agita a problemática do que tradicionalmente se chamava a penitência como virtude. Finalmente, uma quinta e uma sexta partes apresentam-nos a penitência como sacramento: "o sinal e a graça do perdão"; "a prática da confissão sacramental".

O autor se mostra profundo conhecedor das fontes bíblicas, patrísticas, escolásticas e conciliares da teologia da penitência. A sua bibliografia é rica e instrutiva, embora limitada em alguns campos: as obras alemãs são quase sempre citadas em traduções francesas ou espanholas e falta quase que por inteiro a referência à literatura anglo-saxônica. Parece-me que, embora padeçam de certo superficialismo, autores como Kelly, Curran, Dedek ou McCormick contribuíram para o debate teológico, de modo significativo, no campo da moral fundamental.

Como esta obra procura novas soluções (teóricas e práticas), tinha que mover-se, necessariamente, entre dois pólos: o passado que deve conservar-se e o futuro a realizar. Por isso, não se limita a analisar as já citadas fontes, mas perscruta também as dificuldades surgidas no pensamento contemporâneo e julga as aspirações do nosso tempo à luz do Evangelho. Nessa dialética teológica, o autor mostra-se simultaneamente respeitoso e audaz: respeitoso para com um passado e uma autoridade que não podem ser ignorados; audaz para propor soluções para o futuro. Teríamos gostado, contudo, de uma análise mais profunda sobre o significado doutrinário e as implicações atuais dos decretos do Concílio de Trento, porque aí é onde se encontra, ao nosso modo de ver, o ponto de estrangulamento da atual discussão sobre as formas comunitárias da penitência sacramental.

O livro é de fácil leitura e recomenda-se não só aos especialistas em teologia, mas também a todos os que se interessam pela problemática teológica dos nossos dias.

Jesús Hortal, S. J.

TIM LaHAYE, Temperamento controlado pelo Espírito, trad. de Hécio Veiga Costa, Edições Loyola, São Paulo, 1972, 192 pp.

Por iniciativa do Pe. Haroldo J. Rahm, que poderíamos chamar de iniciador do movimento pentecostal católico no Brasil, foi traduzido este livro, que pretende integrar o antigo princípio do "conhece-te a ti mesmo" grego com a docilidade cristã à ação do Espírito Santo.

Numa primeira parte, o autor apresenta a doutrina clássica dos temperamentos, segundo Hipócrates: sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático. E aqui se poderia fazer a primeira objeção ao livro. Após os modernos estudos de caracterologia (pensamos sobretudo em Le Senne e na sua escola, mas sem esquecermos Kretschmer e outros), voltar à velha teoria dos "humores" não parece muito justificado, mesmo que se lhe ponham certos corretivos. É verdade, porém, que esta obra não pretende ser um tratado científico de caracterologia e sim uma apresentação popular e acessível a todos. Daí que algumas das suas simplificações sejam justificadas.

Após a descrição dos temperamentos, o autor passa a considerar a sua possível modificação pela vida da graça ou, como ele diz, pela plenitude do Espírito Santo. Baseia-se, para tanto, na doutrina paulina dos dons e frutos do Espírito Santo. Para todos os que temos alguma experiência na direção das consciências, não pode restar nenhuma dúvida sobre as transformações que se operam na alma quando alguém se decide a seguir plenamente a vontade divina, ou a "caminhar no Espírito". Aliás, toda a ascética cristã está baseada na conjunção dos esforços do homem com a ação impelente da graça. Neste sentido, o livro de LaHaye pode ajudar a vencer não poucos fatalismos hoje comuns na nossa sociedade e que fazem com que o homem se cruze de braços diante dos seus defeitos ("Que vou fazer? É o meu temperamento!"). Contudo, em algumas passagens, tiramos uma certa impressão de fundamentalismo na exegese dos textos paulinos.

Também não podemos aprovar algumas afirmações menos exatas e de marcado sabor protestante: "Um cristão pleno do Espírito lerá a Palavra de Deus, desde que ela é a *única* fonte do alimento espiritual" (p. 157-158). Onde fica a ação da Igreja e dos sacramentos? Algumas pequenas notas do tradutor poderiam ter obviado esses inconvenientes.

Apesar dessas leves reservas, o livro é, no seu conjunto, altamente recomendável e poderá servir de ajuda a muitas pessoas.

Jesús Hortal, S.J.

F. SUAREZ e C. SANCHEZ (Coord.), Ideário (Coleção "Cursilhos de Cristandade" 1), Edições Loyola, São Paulo, 1972, 288 pp. .

Na realidade, a autoria do livro deveria debitar-se na conta dos principais iniciadores dos Cursilhos, Bonín e Forteza, que o publicaram, capítulo após capítulo, na revista "Cursillos de Cristandad", do Secretariado Nacional da Espanha. O trabalho de Suárez e Sánchez reduziu-se a recolher os artigos dispersos e a dar-lhes certos retoques que se tornaram necessários com o transcurso do tempo. As origens indicadas explicam o caráter reiterativo e um tanto difuso do livro.

Poderíamos dizer que se trata de uma obra de cursilhistas e para cursilhistas. Quem não tiver feito o Cursilho, dificilmente captará toda a doutrina que aqui se expõe. Porque o livro em questão é mais uma reflexão sobre a experiência de dirigentes do famoso método do que uma exposição de técnicas ou de conteúdos. Assim, por exemplo, dedicam-se aos "rollos" ou palestras do Cursilho apenas sete páginas, enquanto que mais da metade do livro (da pág. 99 em diante) ocupa-se do "pós-cursilho", ou seja, dos métodos que procuram assegurar a perseverança dos cursilhistas: reuniões de grupo, "ultreyas" e escola de dirigentes. Por isso, mesmo após a publicação deste livro, continua sendo verdade que, para conhecer o "Cursilho", é preciso participar dele.

Os "Cursilhos" nos são apresentados aqui como "um método para impulsionar um movimento que tende a *"vertebrar a cristandade"*", situando, de uma forma consciente e dinâmica, aqueles que os vivem na pista do fundamental cristão". Como é natural, as reflexões dos dirigentes espanhóis giram em torno aos conceitos fundamentais baralhados durante os três dias do Cursilho: o ideal da vida em graça e o papel próprio do leigo no seio de uma Igreja enviada ao mundo. Embora um cristianismo plenamente vivido comporte uma visão otimista da realidade, certas passagens do livro nos deixam a impressão de um triunfalismo excessivo.

Por outra parte, como os próprios coordenadores reconhecem, falta no volume a atualização de certas idéias que mudaram um pouco com o correr do tempo e com o enriquecimento de múltiplas e diferentes experiências. Teria sido também oportuno que, na edição brasileira, se adaptasse a terminologia àquela que é atualmente corrente no país: "Cristandade em Ação" ou "Cursilhista para além do Cursilho" não são mais denominações em uso nos nossos "rollos".

O livro, no seu conjunto, será extraordinariamente útil para as Escolas de Dirigentes e cursilhistas, em geral.

Jesús Hortal, S. J.

HENRI DE LUBAC, A Igreja na crise atual (Coleção Teológica, n.º 10), Edições Paulinas, São Paulo, 1972, 80 pp.

Breve trabalho do conhecido jesuíta francês sobre os tempos pós-conciliares, enquadrados dentro do amplo marco da crise atual da civilização. Nos quatro primeiros capítulos, de um modo um tanto pessimista, apresentam-nos as dificuldades pelas quais a Igreja passa no momento. Para de Lubac, essas dificuldades podem ser caracterizadas "pelo que se pode chamar, de antemão, de irresistível e misteriosa autodestruição". Daí, uma dupla contestação: contra as estruturas

da sociedade constituída — no nosso caso, a Igreja — e contra o patrimônio intelectual e cultural que esta sociedade nos transmite. O autor identifica também um certo espírito de vingança, com a sua ação demolidora, como responsável por muitos desvios. Com traços magistrais, protesta contra a opressão proveniente de certo intelectualismo estreito, que se dedica a proclamar o "pluralismo" como ideal, mas que coloca a etiqueta de "reacionários" naqueles que pensam de maneira diferente dos autodenominados "progressistas". No capítulo quarto, que serve de transição, analisa os desejos de renovação do Concílio Vaticano II, em contraste com a sua realização prática. De modo especial, focaliza os aspectos negativos das tentativas de renovação da vida religiosa.

Os capítulos cinco, seis e sete pretendem ser o reverso da medalha. De Lubac lança aí o seu grito de fé e de esperança numa Igreja na qual o Espírito de Cristo está presente. Para ele, há duas condições indispensáveis para a superação da crise atual: o amor de Jesus Cristo e o amor e a preocupação pela unidade da Igreja. Na realidade, a segunda condição é apenas uma consequência da primeira, pois, para o fiel, desgarrar a Igreja equivaleria a desgarrar o Corpo de Cristo. Contudo, afirma o teólogo francês, a crise nunca será completamente superada, enquanto a Igreja peregrinar neste mundo.

Num apêndice, é reproduzida uma interessante conferência do autor sobre "Igreja universal e Igrejas particulares".

O presente trabalho é denso e merece uma meditação profunda da parte de todos os que amam a Igreja. Não podemos concordar com certas generalizações: "Agressividade... contra o passado da Igreja e contra sua existência atual, contra o *conjunto* de seus fiéis, contra *todas* as formas de autoridade, contra *todas* as suas estruturas" (os grifos são nossos). Mas, no conjunto, é uma defesa apaixonada de uma Igreja que nós também amamos.

Jesús Hortal, S. J.

CARLOS NELSON COUTINHO,
O estruturalismo e a miséria
da razão, Ed. Paz e Terra, Rio,
1972, 224 pp.

Esta obra demonstra alguns traços raros: extrema clareza de pensamento e exposição sobre questões muito árduas, ampla erudição na matéria abordada, pé de igualdade com outras obras no gênero no estrangeiro, uma tomada firme de posição. O A. é muito jovem, mas não se lhe pode negar uma personalidade invulgar na reflexão sobre o tema, ainda que não se queira adotar seu ponto de vista. A obra se mantém no contexto da filosofia, embora algumas vezes extrapole o quadro, sobretudo em algumas incursões sociológicas, já que tem em vista sempre a potência específica de algumas abordagens para a captação da realidade social. É tese firme do A. que a invasão estruturalista dentro do marxismo o despersonalizou, a começar pela tentativa de corrosão do conteúdo humanista da visão marxista. Neste sentido, volta-se a uma crítica muito clara e documentada de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault e Althusser. De todos os autores criticados, o mais interessante é talvez Althusser, por ser ele mesmo um marxista declarado e propugnador da tese anti-humanista. Carlos Nelson é bastante ríspido na formulação de sua crítica: "Longe de contribuir para um autêntico renascimento do marxismo, portanto, Althusser contribui para conservar — com vestes 'modernistas' — uma concepção inteiramente deformada do socialismo. Silenciando sobre as questões da democracia socialista, sobre os problemas da luta humanista contra a manipulação burocrática das consciências, Althusser corre o risco de tornar-se o ideólogo de uma tendência conservadora, que não se limita a declarar que o humanismo é um 'falso problema' teórico, mas que se empenha em eliminar pela violência dos tanques as possibilidades de um concreto humanismo socialista" (p. 224). Acharnos muito oportuna esta colocação, dentro de um país que normalmente se prostra aos pés de Althusser. Ademais, cremos ser extremamente acertada a posição de que toda abor-

dagem supõe uma ontologia, o que vem sempre negado pelo estruturalismo. Mas cremos também que muitos pontos ainda ficam pendentes. Os pressupostos metodológicos não são "claros" — aliás, como se haveria de provar dialeticamente que a realidade social é dialética? O primeiro passo de qualquer metodologia é, na verdade, gratuito, e disto não escapa a dialética também. Não é, igualmente, muito compreensível a sugestão velada de que "os outros" teriam "falsa consciência", de que haveria um marxismo "autêntico" (o de Lukács), de que várias coisas seriam "evidentes" (a miséria da razão é problema burguês), de que a manipulação burocrática é mais típica de certas abordagens. O ardor da crítica aguçou certas posições, o que é aceitável. Mas é inegável a recuperação de uma abertura crítica do marxismo, que frequentemente se aproxima do estruturalismo na pretensão de ser única abordagem possível.

Pedro Demo

DAVID HUME, Investigação
acerca do entendimento hu-
mano, trad. Anoar Aíex, Com-
panhia Ed. Nacional e Ed. da
Univ. de S. Paulo, 1972, 190 pp.

Foi muito feliz o lançamento recente desta obra pela Universidade de S. Paulo, não só pelo valor interno, mas também por ser muito desconhecida no Brasil, sobretudo pelos adeptos do empirismo. Quem se interessa por problemas metodológicos das Ciências Sociais sabe que Hume encarna a crise típica do empirismo, recolhida posteriormente em outro contexto (do positivismo lógico) de Popper. A queda da dedução como método, iniciada com maior empenho por Francisco Bacon, culminou, na mesma orientação inglesa, com a queda de indução. Como o próprio Popper vai explicitar mais tarde em seu livro marcante sobre a lógica da descoberta científica, a indução seria insustentável por duas razões, pelo menos: nunca é possível verificar todos os fatos concretos possíveis cobertos pela asserção geral, e

o princípio da indução se constrói originariamente por um passo dedutivo. A vertente idealista do empirismo cunhada por Berkeley, também na Inglaterra, sai do problema, fazendo depender a existência real das coisas fora de nós, do fato de nós as pensarmos. Esta posição sempre foi tida como problemática, e sofreu o mais duro golpe com a aparição do materialismo histórico, que tem como um dos fundamentos de sua visão a alegação de que o mundo fora de nós existe apesar de nós. Daí se entende a luta típica de Lênin contra o empiriocriticismo. Hoje, quando se fala tanto do "objeto construído", à la Bachelard, voltamos a uma certa primazia epistemológica do teórico, que relembra muito bem a dificuldade de Hume, que não conseguia provar indutivamente a indução. "O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. Que o sol não nascerá amanhã, é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação que ele nascerá" (p. 30). Hume se refugia no ceticismo e apela para o hábito da indução como fundamento normal de seu uso constante na ciência. "O costume é o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado" (p. 47). A indução se agarra, assim, a um critério meramente exterior. É incontestável que a teoria da probabilidade trouxe novas luzes, como acentua muito Reichenbach, embora não se resolva o problema, como bem o vê Popper. Seja como for, o método indutivo empírico, que se usa e abusa a torto e a direito, é mais problemático do que se imagina: seus limites são um grave problema metodológico.

Pedro Demo

JOHN REX, Problemas Fundamentais da Teoria Sociológica, trad. de Edmond Jorge, rev. técnica de Edson de O. Nunes, Zahar Ed., Rio, 1973, 226 pp.

A abordagem básica desta obra é mais especificamente metodológica, o que quer dizer que, além de indagar pelos conteúdos das teorias sociológicas, interessa-se ainda pelo instrumental conceitual usado para a construção de tais teorias. Rex aparece hoje como um dos corifeus da assim dita teoria do conflito, ao lado de Coser e Dahrendorf, com a conseqüente crítica ao funcionalismo. A mensagem básica desta orientação seria um certo apelo ao realismo — embora seja extremamente difícil definir o real, — diante das distorções teóricas das visões funcionalistas que levariam a um destaque indevido dos elementos ordenadores da sociedade. Na raiz do funcionalismo está uma visão mais ou menos antropológica, com duas vertentes: a francesa, dada por Durkheim, e a inglesa, dada pela escola antropológica (Malinowski, Radcliff-Brown, Leach...). A aparente constatação fácil, de que as populações primitivas realçam aspectos solidários, resultou nos lançamentos constantes de uma teoria que gira em torno de um instrumental típico, cujos termos fundamentais seriam: solidariedade, comportamento desviado ou anomalia, evolução paulatina, ordem, normas e valores, equilíbrio-função, etc. Embora não se negue que tais conceitos também tenham sua vigência na sociedade, seria unilateral privilegiá-los. Há sempre o outro lado da medalha, geralmente mais observado pela teoria do conflito, que gira em torno de outro instrumental conceitual: conflito, desequilíbrio, mutação social, processo, crise, etc. Embora esta visão se aproxime muito das colocações marxistas, cujo instrumental seria dialético, os representantes dela nem sempre se declaram marxistas, e há mesmo os que se afastam deliberadamente, como Dahrendorf. O maior prestígio da teoria funcionalista nos países nórdicos de-

envolvidos, talvez se deva também ao fenômeno típico de as sociedades se terem delineado com maior persistência e de demonstrarem, por isso, uma tessitura interativa mais clara, do que nos países subdesenvolvidos, onde a busca de fins contraditórios é um problema de primeira ordem. Para além de todas estas discussões permanece o problema epistemológico básico, do que seria a realidade. Para uma realidade que se supõe processo, seu instrumental de captação também deveria ser processual, por razões de adequação mútua; os que, porém, não a supõem processo, optam por um instrumental que transpira facilmente harmonia. Da história da sociologia se pode retirar a indicação de que a impossibilidade de enquadramento final da realidade social não é só um incômodo; é, sobretudo, a fonte contínua do rejuvenescimento da teoria sociológica.

Pedro Demo

ERICH AUERBACH, *Mimesis*, trad. de G. B. Sperber e S. F. Sperber, Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.

Só em termos de superlativo conseguimos nos referir à tradução de *Mimesis*: com as anteriores de *Ulisses* de Joyce, empreendida por Antônio Houaiss, e dos poetas russos contemporâneos, pelos irmãos Campos e B. Schnaiderman, ela forma a triade capaz de mover a produção literária nacional.

O elogio, contudo, levanta uma reserva imediata: como seria possível que a obra de Auerbach guardasse tamanha importância quando foi publicada originalmente em 1946, sendo a análise literária da última década um campo em rapidíssima mutação? Seria absurdo dizer-se que nada desde então mudou. Ou que a mudança não teria afetado os pressupostos sobre os quais floresceu o pensamento do romanista alemão. Contudo, é esta própria mudança que ressalta, por diferença, o peso de *mimesis*, por indicar o quanto a crítica recente necessita se desen-

volver e se depurar a si mesma até alcançar o seu nível de refinada simplicidade. Neste sentido, pode-se dizer que *Mimesis* representa a alternativa necessária ao estruturalismo, para que de seu debate inteligente melhor se esclareçam as linhas de condução de cada um dos dois tipos de abordagem. Seria pois estéril assumir *a priori* a defesa desta ou daquela posição ou dizer-se, embora seja verdade, que nenhum crítico estrutural, traduzido ou não, tem a acuidade do mestre alemão. O importante, mesmo na área da divulgação como uma resenha, é previamente iluminar sua diferença.

Sinteticamente, temos o seguinte perfil de Auerbach: de formação filológica, companheiro de geração de críticos talvez mais conhecidos (Vossler, Spitzer, Curtius) e contemporâneo de figuras do porte de Adorno, Benjamin e do crítico de arte E. Panofsky, Auerbach esteve ligado ao chamado pensamento estilístico. Já aí, entretanto, sua figura produzia um efeito de contraste. Por reação à estocagem documentalista e à ênfase historicista da crítica da segunda metade do século XIX, a *Stilkritik* ressaltava o direito de o texto literário ser visto em si, como um objeto causador de penetração estética, contendo suas leis dentro de si próprio. Glossando uma frase posterior de Sartre, os estilistas, de bom grado, aceitariam sua formulação contra a burrice de certos intérpretes: todos sabemos que Valéry pertenceu à classe média, o problema está em saber por que a classe média não solveu a obra de Valéry. Em postura diametralmente oposta, levantavam-se as indagações de cunho social, a exemplo da de Lukács. A forma não é o motor da obra, mas sim a sociedade, o grupo social cujos valores e aspirações são encarnados e/ou expressos pelo artista.

Colocada entre estes dois pólos, a obra, que Auerbach começa a produzir em 1929, com seu livro sobre Dante (*Dante como poeta do mundo secular*), é duplamente discrepante. Trata-se, para ele, não de privilegiar a forma ou a sociedade, mas sim de ver como as pressões advindas das duas fontes se cristalizam no estilo. Este intercâmbio entre forma e sociedade é

possibilitado através de categoria mediadora: a mimese. A mimese não se confunde com a imitação da realidade, como Auerbach já advertia desde o ensaio inicial. E isso equivale a dizer que a modelagem dos personagens não é anterior ao próprio ato da composição. Por outro lado, esta composição não se confunde com um ato de puro arbítrio individual, pouco interessando as coordenadas sociais. Pois a matéria modelada não se extrai diretamente nem do real social, nem do psicológico individual. Ambos, ao contrário, já são vistos através deste centro de filtragem, que é a mimese. A mimese é então o mediador que ajusta as linhas de força da sociedade e a organização textual da obra. O estilo, pois, não é a categoria básica da indagação, mas apenas a face visível do verdadeiro impulsionador da obra, a mimese, ajustadora dos contrários — a realidade psíquica do autor e a social.

Em algumas poucas ocasiões, este ajuste é de observação direta: a mobilidade social do século I ecoa nas oscilações da fortuna referida pelos personagens do *Satyricon* de Petrónio, a desagregação das relações sociais na Alta Idade Média correspondente à sintaxe estropiada de Gregório de Tours (538-594). Na maioria dos casos, porém, a convergência mimética é simbolicamente trabalhada. Assim se verifica em dois dos capítulos decisivos de *Mimesis*, “A cicatriz de Ulisses” e “Farinata e Cavalcante”. No primeiro Auerbach analisa as diferenças entre a expressão da épica grega e a do Velho Testamento. Em Homero, não há sombras, nem interstícios. O mundo é um só plano. Cada detalhe, cada evento e personagem é descrito de maneira a não deixar hiatos, nem vazios. Ao contrário, no relato bíblico — Auerbach considera a estória de Isaac (Gn 22, 1), — os protagonistas, no caso, Deus e Abraão, não têm seus lugares definidos. A voz do Deus, que clama pelo servo, provém de algum ponto, que é um ponto nenhum; a exigência que dele cobra sendo tão absoluta quanto a posição de que fala. Em consequência, o mundo homérico desconhece a perspectiva, a ordenação em planos e a afirmação implícita,

enquanto do relato bíblico derivam a perspectiva, daí a história, e a necessidade da exegese. Ao invés do que faria um analista de preocupação sociológica dominante, Auerbach não vê esse antagonismo de visões imediatamente relacionado à base social dos gregos e hebreus, respectivamente. Sem dúvida, visão expressa e realidade se interligam, mas não de maneira “espontânea”. Ambas as sociedades indicadas são patriarcais e senhoriais, nem por isso suas expressões são menos distintas, nem menos diversos os seus efeitos.

Na impossibilidade de multiplicarmos os exemplos, concentremos a reflexão sobre o exposto. A mimese é o veículo da realidade, mas não se extrai de seu mero conhecimento, pois a mimese não é geradora de espelhos. Não se confunde, contudo, por outro lado, com um mediador imutável e sempre igual. Ela *sensibiliza* o real de modos distintos, daí a diferença entre os tipos de realismo. Assim do relato bíblico nascerá, em Dante, o “realismo figural”, caracterizado pelo fato de a consumação da morte não significar a abolição das propriedades terrenas, mas a sua mais forte irradiação. Esta forma de realismo esteve, sem dúvida, ligada à visão teocêntrica da Idade Média. Não se poderia entretanto supor que, conhecendo-se uma se apreenderia a outra. Toda obra, portanto, é realista, não porque imite a realidade, mas porque se apóia sobre a mimese, pela qual, simbolicamente — i.e., de modo não natural, — o real fala de si, sem que sua face expressada se confunda com o real de que, fora da obra, se fala.

Afluremos, por fim, duas questões: a qualidade da análise e suas relações com a abordagem estrutural, que desconheceu. Não se poderia alegar que o romanista escolhe seus textos entre os passíveis de comprovação de sua tese? Quem nos dirá que a *Divina comédia* inteira valida sua interpretação? A pergunta, dentro da ótica do autor, não tem cabimento. Ele nos diria que, aplicado a qualquer passagem, a indagação revelaria sempre o mesmo núcleo — o mimético que sustenta, anima e explica o estilo configurado. Neste sentido, *Mimesis* é uma

obra aberta — no sentido literal da expressão, — podendo receber, sob a forma doutros capítulos, outras análises apresentadas pelo autor noutros livros. Poder-se-ia desde logo imaginar uma edição que contivesse como penúltimo capítulo a análise que apresentara originalmente em 1951 sobre Baudelaire — “A dignidade estética das *Fleurs du mal*”. O mesmo encaminhamento, nos conduz, por outro lado, à segunda questão. Esquemáticamente, pode-se escrever que suas diferenças quanto ao estruturalismo derivam do ponto seguinte: Auerbach concebia que, entre a realidade e o indivíduo, entre a história e a obra, houvesse uma *continuidade* preenchida pela mimese, ao passo que para o pensamento estrutural há uma verdadeira *descontinuidade*, de que o modelo da estrutura dá conta. Como a mimese, a estrutura tampouco é a-histórica e imutável. Como a mimese, é pela estrutura que *fala* a história. Diferentemente, porém, a estrutura não é uma *realidade inclusa* e um *bloco de representações*, como a mimese o é sob o estilo, mas sim uma *construção* e um conjunto de relações.

Luiz Costa Lima

GEORG LUKACS, zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Ed. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1971, 132 pp.

Ao morrer, em 4 de junho de 1971, o filósofo húngaro Georg Lukács — que Leszek Kolakowski classificou há pouco com “o maior filósofo marxista do nosso século” (*The Listener*, Londres, 4/5/72) — deixou por rever um volumoso manuscrito intitulado *Ontologia do Ser Social*. O manuscrito se compõe de dois volumes, cada um dos quais dividido em quatro partes. A terceira parte do primeiro volume — intitulada “A Ontologia errada e a ontologia correta de Hegel” — foi a única que chegou a ser revista e publicada em húngaro. Agora, graças ao empenho de Frank Benseler, essa parte da obra inacabada saiu em alemão, com o título de *Contribuição para* (“Zur”) *a ontologia do ser social*.

O texto ora reproduzido em alemão, por sua vez, está dividido em dois capítulos: 1) A Dialética de Hegel “em meio à lama” das contradições; 2) A Ontologia dialética de Hegel e as determinações da reflexão.

No primeiro capítulo, Lukács estuda a ligação de Hegel com o iluminismo, insistindo no fato de que o iluminismo foi a filosofia da preparação da Revolução Francesa e o pensamento de Hegel exprime já as consequências dessa revolução. A ontologia do iluminismo superava a antiga ontologia de tipo transcendentalista e teológico, mas submetia a vida social às leis da natureza, forçando ingenuamente a extensão do materialismo natural pré-dialético à compreensão dos fenômenos materiais da existência humana e da história. Hegel continuou a linha de pensamento ontológico do iluminismo, embora corrigindo-lhe a ingenuidade, pois viu na natureza apenas a base, a pré-história da ontologia do ser social.

Lukács aprecia altamente essa orientação ontológica de Hegel e o fato deste se ter oposto firmemente, ao longo de toda a sua vida, ao deslocamento realizado por Kant, após o qual o centro da problemática filosófica deixou de ser a ontologia e passou a ser a teoria do conhecimento. A influência de Kant na filosofia atual se tornou imensa, de modo que a colocação ontológica parece reduzir-se, à primeira vista, a um dogmatismo pré-crítico. Para Lukács, porém, a vigorosa retomada por parte de Hegel da linha ontológica de Spinoza e do iluminismo reduz a gnoseologia de Kant a um mero episódio na história da filosofia.

O filósofo húngaro adverte, entretanto, que existem em Hegel duas ontologias diferentes, entrelaçadas, confundidas, uma se contrapondo ao desenvolvimento da outra. Há uma ontologia que se funda num dos elementos mais caracteristicamente idealistas do sistema hegeliano: no encaminhamento lógico da realização da identidade do sujeito e do objeto. Hegel acreditava estar de posse do ponto de partida e do ponto de chegada do movimento global da realidade, pelo qual a Idéia se alienou no mundo e retorna enri-

quecida a si mesma, através da ascensão espiritual da humanidade. Um esquema logicista, fechado, lhe servia, assim, para explicar tudo de modo mais ou menos apriorístico. Uma compreensão rígida da *necessidade* — hipertrofiada — simplificava e deformava as mudanças, impedindo-o de apreciar devidamente o novo que irrompe constantemente na ação dos homens.

A outra ontologia existente no pensamento de Hegel, segundo Lukács, é a que se funda na correta compreensão do trabalho humano como princípio da *teologia*. Foi esta segunda ontologia que assinalou a verdadeira revolução hegeliana, abrindo caminho para a ontologia marxista: foi ela que permitiu a Hegel reconhecer a diferença fundamental entre a vida social e a natureza, identificando na forma *projetiva* da ação humana, na *antecipação de fins pela consciência*, uma forma nova de movimento que não se encontra na natureza antes do aparecimento do homem.

O próprio Hegel não extraiu todas as consequências de sua revolução filosófica. Inúmeras das categorias com as quais ele trabalhou possuem um sentido que só pode ser efetivamente esclarecido quando se verifica qual o âmbito concreto da aplicação delas: a fenômenos pertencentes à esfera da natureza ou a fenômenos ligados à ontologia do ser social? A categoria de *negação*, por exemplo. Quando afirmo que não existem dragões, estou *negando* a existência deles, mas quando a atividade política de um republicano *nega* a monarquia, a palavra *negação* significa outra coisa bem diversa daquilo que ela significa no primeiro caso.

Os marxistas (e, segundo Lukács, o próprio Engels) nem sempre têm contribuído para o aprofundamento dessas distinções críticas indispensáveis no trabalho com as categorias dialéticas legadas por Hegel. O segundo capítulo de *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* está dedicado à análise crítica de algumas dessas categorias dialéticas, as “determinações da reflexão”: conteúdo e forma, essência e aparência, interioridade e exterioridade, imediato e mediação, quan-

tidade e qualidade e sujeito e objeto. Na impossibilidade de reproduzir no limitado espaço de que dispomos os raciocínios do filósofo húngaro, limitamo-nos a observar que esse escrito do ultimíssimo Lukács mostra-o, aos 86 anos, de posse de surpreendente lucidez e “inquietação”.

Leandro Konder

LEONARDO BOFF, Vida para além da morte, Vozes, Petrópolis, 1973.

Livro cheio de espírito, de riqueza interior, escrito com estilo que toca, às vezes, as raízes do poético, longe do método escolar de tratar o problema dos Novíssimos. A sua leitura atraente do início até o fim nos liberta de uma visão macabra e opressiva das últimas Realidades, como a piedade tradicional, sobretudo em retiros e missões rurais, traçava. Percede o livro um sopro de otimismo, de esperança, de libertação de esquemas mentais primitivos e de colorido pessimista.

Ao lado de claro otimismo, todo ele fundado na esperança de Cristo glorificado, não se diminui em nada a seriedade das decisões humanas, sobretudo ao tratar da realidade do inferno. Se, de um lado, desmitifica um inferno, fruto de imaginação, coloca todo o acento na gravidade da opção do homem. Negar-lhe a existência seria, no fundo, uma desvalorização do homem.

O livro de L. Boff se centra numa forte visão antropocêntrica, em que o homem é visto na sua complexidade, riqueza, contradição, imprevisibilidade, criatividade, possibilidades antitéticas. Parte sua reflexão perguntando-se de onde o Cristianismo sabe coisas bem concretas sobre o futuro do homem, do cosmos, da história. Será que ele possui uma reportagem em antecipação daquilo que vai acontecer por meio da visão clarividente de um profeta, de Cristo? L. Boff responde que não. Sua ciência do futuro vem de uma reflexão sobre si mesmo, sua história, vivida e conscientizada, a

história do mundo. Toda essa gama de experiência lhe faz antever seu futuro. A fé traz a grande revelação de que tudo isso não conduz ao nada, ao fracasso total, a qualquer outra utopia, mas sim que o futuro ainda-não-acontecido para o homem, para o cosmos, já-aconteceu em Jesus Cristo.

Quanto ao horizonte de inteligência, L. Boff se move dentro de uma antropologia de colorido personalista e existencialista e se nutre da escatologia de inspiração blochiana (E. Bloch), do princípio-esperança. O autor não se cansa de recorrer a esse princípio-esperança nas suas reflexões teológicas. Naturalmente, ultrapassa o horizonte de E. Bloch, enquanto este não admite nada que transcenda o homem no seu campo de ação intramundano. Corrige Bloch, mostrando como Cristo glorificado é a realização plena, real, da defasagem daquilo que existe e ainda-não-existe. O cristianismo pode propor a "absoluta e radical realização de tudo o que é verdadeiramente humano, dentro de Deus, precisamente porque conhece na fé um homem que chegou à plenitude total em Deus" (p. 20), Jesus Ressuscitado, sendo ele o próprio Deus. Em Cristo glorificado, a utopia do homem se transformou em topia (p. 22). Desenvolve, dentro do esquema do pensamento dialético, a tensão entre céu e terra, buscando evitar as visões unilaterais, de desprezo da terra e fixação no céu de certa piedade tradicional, e do apego radical à terra sem perspectiva de transcendência de uma visão limitada do homem (pp. 26-32).

A reflexão sobre a morte se inspira numa antropologia em que o homem se entende a si mesmo como um ser em devir, na dialética da decisão e não-decisão, da seriedade de suas opções que o constróem através da vida e doutro lado da impossibilidade de uma decisão total. Assim a vida do homem receberá na última decisão, na morte, sua radicalização total, que se tornara impossível durante a vida, devido aos condicionamentos em que viveu. Talvez essa reflexão de saber personalista-existencialista possa parecer muito aristocrática, um privilégio de poucos que chegam a uma capacidade decisória mais límpida, enquanto a

maioria dos homens vive num hibridismo de determinismos psico-sociais e pouco campo de decisão. A própria possibilidade de pensar que na morte se dá tal limpidez decisória vem de uma extrapolação da experiência de liberdade vivida no dia a dia. Parece que essa experiência se torna hoje menos perceptível, seja pelo comum dos homens, seja pelos pensadores tributários de correntes estruturalistas, behavioristas. Creio que se deveria mencionar a problemática atual a respeito de tal visão antropológica, para que tal não pareça utópica, idealista, irrealista. Além disso, a decisão final na morte tem dificuldades metafísicas sérias, levantadas pelo teólogo alemão B. Schüller, que não foram abordadas por Leonardo Boff. Há uma real dificuldade de conciliar uma opção final, que não seja simplesmente a última cronológica, pois nisto a reflexão não traria nada de novo, — uma tem de ser a última, — mas seja última na linha da liberdade, com grau maior. Ora, é próprio de um novo ato de liberdade, sobretudo sendo esse o ato pleno, que não seja condicionado pelo passado da pessoa. Por ser condicionado não seria tal ato livre. Daí a dificuldade de conciliar tal opção final com o resto das decisões da vida.

L. Boff poderia também ter salientado o aspecto social da morte. Cada pessoa morre como vive, não no sentido meramente individualista, mas no sentido de que morre no contexto cultural sócio-político em que viveu. Na cultura ocidental, a própria morte entrou no contexto do neocapitalismo, sendo industrializada, sofisticada, socialmente diferenciada, publicisticamente explorada, emocionalmente comercializada, como a vida nas suas realidades, até as mais sérias e sagradas, como o amor, a religião, o sofrimento.

As reflexões sobre o purgatório são elas também muito libertantes, desmitizando uma piedade, até mesmo doentia. Entretanto, não me agradaram algumas expressões que parecem denotar uma temporalização do purgatório ("purgatório mais prolongado", p. 62), dentro de uma visão profundamente personalista de decisão. A explicação dos sufrágios não me satisfaz tanto, ainda que julgo coerentes

dentro de seu pensamento. Vejo antes o sufrágio como uma presença da Igreja ao momento da decisão final da pessoa. Ninguém morre na solidão total, mas em comunhão com a Igreja. Os sufrágios são a maneira concreta de a Igreja assistir a esse momento com sua função sacramental. A idéia de Deus acelerar a purificação me parece não responder bem à concepção de purgatório como decisão. A purificação acontece na decisão e a Igreja ajuda tal decisão, com sua intercessão.

Achei também que L. Boff restringiu demais o papel purificador ao sofrimento. O amor purifica. A fé purifica. A esperança purifica. Na vida humana, tudo que se faz de bem é também "purgatório", enquanto é purificação do egoísmo, da descrença, da desconfiança, sem que necessariamente tenha que tomar a conotação de sofrimento. O esquema mental de que o sofrimento é que purifica me parece responder antes a um esquema da mentalidade primitiva, que ligava a idéia do fogo e purificação, como L. Boff muito bem explica.

Na abordagem do céu, não deixaria de ter sido interessante uma confrontação mais explícita dos diversos horizontes de inteligência dessa realidade: o do homem bíblico (ligado mais às parábolas), o do grego (ligado mais à visão beatífica) e o do homem moderno (plena conciliação do homem consigo, com a natureza, com o cosmos, com Deus). Aliás, L. Boff faz com certa rapidez a passagem de um horizonte cultural para outro, de modo que um leitor incauto e apressado pode facilmente equivocar-se na inteligência. Poderia ajudar-nos explicitando mais tais passagens, sobretudo em tema onde os horizontes tanto se confundem, como o escatológico.

O parágrafo "No céu seremos todos Cristo?" (p. 80) facilmente pode ser mal entendido. Não me pareceu clara a distinção entre a irrepetibilidade do mistério da Encarnação, de modo que Cristo é único e todos tenderemos assintoticamente para tal realidade, sem nunca poder nos identificar com

ele, como aliás se exprime K. Rahner, em cujo tipo de pensar se inspira a reflexão cristológica de L. Boff nesse parágrafo.

Resumindo, podemos dizer que o livro é uma contribuição válida, que nos ajuda a refletir, de modo sério, libertante, responsável, sobre a escatologia. Tema que facilmente solicita a imaginação, L. Boff soube conduzi-lo com sobriedade, seriedade, sem perder em força e riqueza estilística. Quem já está acostumado a ler seus artigos e livros, sente, naturalmente, que algumas idéias se repetem, que umas expressões lhe são tão caras que voltam amiúde. Além do rigor teológico, ampla erudição, L. Boff oferece reflexão espiritual e pastoral. Um ponto que talvez ajudasse o leitor seria explicitar mais as opções tomadas dentro de uma série de posições teológicas sérias, justificadas, apontando as razões da própria opção e em alguns casos indicando também a seriedade e gravidade das outras posições para ajudar o espírito crítico do leitor. Sobretudo hoje, sabe-se que muita gente fica com a última idéia lida no último livro, sem saber dar-se conta porque, como, e sem poder justificar-se. Também seria interessante indicar a coerência das posições dentro do horizonte hermenêutico escolhido e como que outras posições podem ser reinterpretadas dentro da dita visão. Como é trabalho difícil, poderia ser ajudado pelo próprio escritor, que o faz de modo quase espontâneo.

Como a escatologia é um tema que afeta diretamente a vida de cada cristão, de cada homem, que se põe a pensar sobre o sentido de sua existência, o livro de L. Boff interessa a todos, muito além do círculo restrito dos teólogos. Escrito em estilo leve, acessível, claro, poderá ser uma obra que alimente a fé dos fiéis, desperte a reflexão do não-crente, liberte, enfim, a consciência de todos do medo, sem esvaziar a responsabilidade da decisão humana.

J. B. Libânio