

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, *Antropologia Filosófica II*, Col. Filosofia 22, São Paulo, Loyola, 1992, 258 pp. ISBN (obra) 85-15-00335-X (vol.) 85-15-00672-3.

Com esse segundo volume, H. Vaz oferece ao leitor a continuação do seu Curso de Antropologia Filosófica, parte sistemática, iniciada no primeiro volume (Primeira Seção — *Estruturas Fundamentais do Ser Humano* — vol. I, pp. 175-289), obra de renovado esforço hermenêutico, profunda e estimulante pelos questionamentos levantados, e de rigorosa pesquisa bibliográfica. Convém ressaltar, uma das qualidades preciosas nesse segundo volume é a existência da mesma riqueza e precisão das referências bibliográficas do primeiro volume [ver *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 57 (1992): 251], que vai muito além da mera erudição, possibilitando ao leitor, seja o esclarecimento dos pontos que por acaso possam suscitar interrogações, seja o aprofundamento das questões mais difíceis.

Como H. Vaz adverte preliminarmente (p. 3), nesse volume segue a mesma organização estrutural do volume anterior, porém, com uma grande diferença, o maior desenvolvimento da exposição das Categorias. Evidentemente, não vamos aqui nos deter na repetição dessa organização metódica e sistemática (vol. I, pp. 157-168), mas fixar alguns pontos que nos parecem importantes para a compreensão do roteiro empreendido por H. Vaz na exposição do seu texto. Acompanhando esse roteiro, podemos ver que a Antropologia

Filosófica tem como fonte a experiência total do homem, e que a constituição do horizonte da experiência filosófica sobre o homem implica a descrição das diversas experiências pré-filosóficas com que o homem manifesta a completa realidade do seu ser, a tematização e a avaliação crítica desses dados segundo o critério da pergunta filosófica (aporia) em torno do ser, tendo como fio condutor os Conceitos de experiência que o homem faz de si mesmo. Com efeito, a descoberta do horizonte da experiência filosófica — o ser enquanto estrutura primeira — e a atitude de admiração diante dele, que se traduzia em pergunta — que é o ser? — determinaram o aparecimento de uma forma específica de experiência filosófica com característica metódica própria. Na medida em que a intenção da consciência, que constitui essa experiência, é a intenção do fenômeno primeiro, seu ponto de partida está nas experiências do homem, as atuais e as acumuladas ao longo da história humana, e o seu sentido é dado num movimento de retorno à condição primeira de toda experiência quando será possível fechar o círculo inteligível que encerra o mundo da experiência filosófica, movimento de totalização, de unificação na perspectiva da interrogação sobre o ser. Portanto, a experiência filosófica não se sobrepõe às outras formas de experiência e, além do mais, como visa ao fundamento último de toda forma de experiência referente ao fenômeno estudado, ela é essencialmente aporética. A experiência filosófica estrutura-se como um enca德amento de problemas (aporias) e, a

partir desse conteúdo aporético, caminha (dialeticamente) para a elaboração da Categoria de unidade. Por isso, a experiência filosófica deve fazer o inventário das formas atuais de experiências pré-filosóficas e a recuperação do sentido do desenvolvimento histórico da experiência filosófica e suas construções sistemáticas, ou seja, a aporética deve descrever as experiências referentes ao objeto tematizado, criticar as formas de expressão dessas experiências dentro do seu contexto e proceder à investigação histórica e ao exame crítico das formas de experiência filosófica e suas expressões sistemáticas na história do pensamento filosófico. Certamente, a situação do *lógos* filosófico, que tem por objeto o homem (Antropologia Filosófica), é uma situação original: sujeito e objeto são idênticos (vol. I, p. 160). Delimitar os conceitos que permitem explicar filosoficamente a experiência que o homem faz de si mesmo, investigar as formas de expressão pré-filosóficas presentes em cada espaço conceptual, assumi-los na estrutura aporética sob o seu duplo aspecto e mostrar a integração desses Conceitos fundamentais é o que H. Vaz expõe de forma clara e rigorosa nas duas seções desse segundo volume: I — Segunda Seção: Relações Fundamentais do Ser Humano, dividido em três capítulos (I — Categoria da Objetividade; II — Categoria da Intersubjetividade; III — Categoria da Transcendência); 2 — Terceira Seção: Unidade Fundamental do Ser Humano, dividido em dois capítulos (I — Categoria da Realização; II — Categoria da Pessoa).

Gostaríamos de chamar a atenção do leitor para outro ponto fundamental desse segundo volume: a introdução que H. Vaz faz preceder a cada capítulo, porque, além da função específica de precisar a peculiaridade própria de cada Categoria, possibilita ao leitor recuperar o itinerário dialético presente na Antropologia Filosófica e compreender todo o rigor lógico que encadeia, seja a ordem da fundamentação das

Categorias (a inteligibilidade em-si), seja a ordem de constituição das Categorias (a inteligibilidade para-nós). Os capítulos do livro cumprem um itinerário que vai desde a situação do homem empírico como dado, até o nível do conceito ontológico capaz de fechar (termo) o círculo de inteligibilidade do ser do homem — Conceito de Pessoa — o ato total do seu existir, a integração (dialética) de todas as experiências que o homem faz de si mesmo (Estruturas e Relações) na unidade da sua essência. H. Vaz inicia (Introdução à Categoria da Objetividade, pp. 9-14) recuperando a dialética dos níveis ontológicos constitutivos do ser do homem (vol. I — Primeira Seção: Estruturas do Ser do Homem, pp. 173-225), as mediações pelas quais o sujeito exprime o seu ser, mostrando, segundo os princípios que regem a dialética (limitação eidética, ilimitação tética, totalização), a relação de oposição entre os termos (corpo próprio e psiquismo) e a supressão dos mesmos (espírito), construindo uma totalidade estrutural de corpo, alma e espírito, que como tal é conceptualizada (forma) no discurso filosófico. No entanto, como se trata da experiência do sujeito situado e não da subjetividade abstrata do Eu penso, o homem é um ser-no-mundo, um ser-com-os-outros e presença-a-si-mesmo, H. Vaz mostra que o seu conteúdo deve ser buscado na sua relação com o Mundo (Categoria da Objetividade), com o Outro-Eu (Categoria da Intersubjetividade) e com Absoluto (Categoria da Transcendência). Portanto, o homem, na totalidade do seu ser ou na sua identidade ontológica (Estruturas), define-se como ser aberto à realidade na qual está situado e com a qual se relaciona. Há aqui um movimento que permite a passagem das Categorias e Estruturas para as Categorias de Relação, cujas formas passam pela mesma articulação dialética já referida na Categoria anterior, porque, como afirma H. Vaz existe uma homologia “entre a diferenciação

categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona" (p. 14). O itinerário dialético (Introdução à Categoria da Transcendência, pp. 93-98) nas formas do seu auto-exprimir-se nas Categorias de Relação vai da Relação de Objetividade e da Relação de Intersubjetividade à Relação de Transcendência, relação que suprassume (termo) as duas relações anteriores e constitui a passagem à Categoria da Unificação (*Realização e Pessoa*). Neste ponto, é importante a observação feita por H. Vaz (Introdução à *Categoria da Intersubjetividade*, pp. 49-53) quanto à relação entre a circularidade dialética presente em cada momento categorial e o desenvolvimento linear do discurso da Antropologia Filosófica, ordenando-se no sentido do termo (*Categoria da Pessoa*), que suprassume todas as outras, porque, se não for bem entendida, dificultará a compreensão do homem na sua unidade. O discurso que vincula entre si as categorias, obedece à lei da afirmação e negação segundo as oposições fundamentais que se manifestam no âmbito do ser. Cada região categorial é um todo, mas trata-se de um círculo que se rompe ou supera seus limites para integrar-se no círculo de sua inteligibilidade total, remontando à condição primeira de inteligibilidade do homem. Devido a originalidade da Antropologia Filosófica, já referida acima, trata-se de um sujeito que se exprime para si mesmo, logo, reflexividade total do sujeito ou referência à determinação do seu estatuto de sujeito, exprimindo-se como condição primeira do seu ser. A intencionalidade do *lógos* filosófico sobre o homem o faz remontar à condição primeira da sua inteligibilidade, a autoposição do sujeito. Sem dúvida alguma, compreender (Introdução à *Categoria da Realização*, pp. 141-146) a oposição que se estabelece entre as duas regiões categoriais percorridas até aqui: as Estruturas (diz respeito à unidade em-si do homem,

unidade ontológica) e as Relações (diz respeito às distinções segundo as quais o homem se relaciona reflexivamente com a exterioridade), portanto, entre o sujeito como *ipseidade* (Identidade = ser-para-si) e como *alteridade* (diferença = ser-para-o-outro), é de fundamental importância para demonstrar como a *Categoria da Realização* efetua a unidade do sujeito. Todos os atos do homem são atos pelos quais ele realiza a sua existência no sentido de alcançar a mais perfeita realização de si mesmo. Todas as experiências que o homem faz de si mesmo no nível da unidade estrutural (Primeira Seção) e das formas de relação (Segunda Seção) estão orientadas no sentido de alcançar a sua unidade existencial e, como afirma H. Vaz, é aí que vamos encontrar a junção entre a Antropologia e a ética. O homem que realiza a sua própria existência, que compreende suas experiências não mais como experiências do ser como dado (Estruturas), nem como experiências de realidades em face das quais se situa (Relações), mas experiências orientadas no sentido de alcançar a experiência do próprio ser (auto-afirmação), tem a eticidade como o primeiro predicado da sua unidade existencial. O homem que se exprime a si mesmo nessa experiência fundamental, que se traduz pela auto-afirmação (*Eu sou*), alcança a visão unificadora de si mesmo e a expressão desta unidade é a *Categoria da Pessoa*. H. Vaz mostra (Introdução à *Categoria da Pessoa*, pp. 189-200), acompanhando as duas chaves interpretativas do movimento dialético presente no discurso antropológico: 1) momento da manifestação do que o homem é nas suas Estruturas e Relações (seriação das Categorias segundo a lei da negação dialética = nível da *essência*); 2) momento da manifestação do que o homem se torna na Realização (níveis conceptuais com que o homem se constitui e exprime o seu ser = nível da *existência*), que, do ponto de vista da inteligibilidade para-nós, a *Categoria da Pessoa* é o ter-

mo do processo dialético que se iniciou na Categoria do corpo próprio, suprasumindo as oposições entre a *essência* e a *existência* e, do ponto de vista da inteligibilidade em-si, a *Categoria da Pessoa* é a "origem inteligível de todo o discurso e, como tal começo absoluto que se faz presente em toda afirmação do sujeito" (p. 192), ou seja, é condição de toda experiência possível. Portanto, o discurso dialético permite a leitura da noção de *pessoa* como princípio e como fim. Como princípio, a *pessoa* se põe absolutamente em toda afirmação *Eu sou* e, como fim, é a Categoria totalizante, adequação inteligível do sujeito e totalidade do ser.

Uma última observação: a conclusão do segundo capítulo da Terceira Seção — *A pessoa humana entre o tempo e a eternidade* — é de extrema importância, merece uma leitura atenta, porque nos deixa face ao mistério do homem na sua formulação mais radical. O leitor, ao percorrer essas páginas, é levado não só pela originalidade do ponto de vista de H.Vaz mas também pela beleza do texto. A questão posta é, sem dúvida alguma, desafiadora. Como é possível falar, no tempo e espaço históricos de uma civilização dominada pela razão técnico-instrumental, do dom da vitória da vida sobre a morte? H. Vaz assume essa responsabilidade como filósofo e pensador cristão, provoca o leitor e convida-o a pensar, tendo como vetor a esperança. Certamente, não é tarefa fácil traçar a linha de fronteira entre o *tempo* e a *eternidade*, decifrar o destino final da pessoa humana. No campo da literatura sobre a Antropologia Filosófica, esse texto merece um lugar à parte, é leitura indispensável.

Marilene R. de Mello Brunelli

BIGNOTTO, Newton, *Maquiavel Republicano*, Col. Filosofia 19, São Paulo, Loyola, 1991, 226 pp. ISBN 85-15-00530-1.

O texto de Maquiavel continua sendo um dos elementos mais importantes para se compreender o significado da política para o homem ocidental na Idade Moderna. Daí a necessidade de uma leitura atenta da obra do pensador italiano e isto nos é possibilitado pelo livro de Newton Bignotto. Ao longo de mais de duzentas páginas, temas como o humanismo renascentista, a importância dos conceitos de ação e de liberdade, de *virtù* e de *fortuna*, dentre outros, são analisados e compreendidos a partir do contexto em que foram criados.

O livro traz, em seu primeiro capítulo, uma detida análise do humanismo cívico renascentista. Newton Bignotto mostra que Petrarca foi um dos primeiros homens a buscar na antiguidade fonte e inspiração para pensar a sua época. Segundo o autor, o poeta via no diálogo entre os homens um elemento importante para se compreender a condição humana. Longe de priorizar a vida contemplativa, Petrarca tinha como objetivo entender o ser humano no seio da cidade. Admirador de Cícero, ele, como os outros humanistas florentinos, tentou associar a interpretação da cultura clássica com as exigências da vida cívica. Neste sentido, Petrarca estava em plena consonância com o projeto humanista florentino. Segundo Bignotto, os humanistas viam no diálogo com os clássicos a possibilidade de um revigoramento de si próprios e do estabelecimento de um diálogo entre os homens. Daí a importância da retórica como arte da argumentação. Só que esta argumentação não se dá fora do espaço público onde os homens agem na cidade e, por isto, é dada uma grande importância para uma teoria da ação no pensamento humanista.

Outro autor analisado neste primeiro capítulo é Coluccio Salutati. Conforme Bignotto, Salutati "teve uma partici-

pação decisiva em quase todos os movimentos políticos da República Florentina" (p. 20). Opondo, em suas reflexões, a ação à especulação, este autor funda a vida ativa numa teoria da vontade livre no qual esta, juntamente com os mandamentos de Deus, constitui as leis que seriam a expressão da palavra divina no mundo.

Outro tema analisado por Salutati é o da liberdade. Bignotto mostra-nos que a liberdade para este autor é "uma essência associada à existência da cidade" (p. 23). Ela só pode ser conhecida na medida em que se realiza no espaço público. Mesmo associada à vontade, a liberdade só se dá ao conhecimento em atos concretos realizados na *polis*. Além disto, é necessário conhecer a história de uma cidade para que se possa compreender como o ser livre se constitui como sua essência. Desta forma, voltando-se para a história de Florença, Salutati define esta cidade como uma república de origem romana. Esta idéia, segundo Bignotto, dá origem a uma nova historiografia que tenta trazer à tona a verdade da fundação das repúblicas e procura compreender a liberdade florentina analisando os fatos do passado que a teriam originado.

A partir destas novas teorias, Salutati define a liberdade de modo a associá-la à lei, pois, ser livre para este autor é viver de acordo com o princípio da legalidade. A república, onde impera a lei, é o melhor regime para os homens e o seu oposto não é a monarquia mas a tirania, onde a própria idéia de lei não pode ser pensada. A monarquia, que não é o melhor regime, pode ser aceita face à desordem imperante numa cidade.

Mas, segundo Bignotto, Salutati não reduz suas reflexões sobre a liberdade ao seu aspecto institucional. Ele também a pensa "como independência em relação aos Estados estrangeiros" e, assim, a paz torna-se um elemento fundamental em sua teoria.

Leonardo Bruni é o outro autor analisado no livro *Maquiavel Republicano*. Para ele, a cidade de Florença estava fundada sobre dois princípios: o da justiça e o da liberdade. A liberdade seria o princípio mais importante pois incorporaria a própria justiça. Apesar das contradições de sua obra, Bruni, no que diz respeito ao humanismo cívico, se esforçou no sentido de explicitar certos conceitos fundamentais para o pensamento renascentista.

O primeiro capítulo deste livro analisa ainda os conceitos de *virtù* e de *fortuna* para os humanistas, as relações entre a cidadania e a *virtù* militar, o conceito de liberdade e as relações dos humanistas com a Igreja.

Já no segundo capítulo, Bignotto aborda diretamente a questão da liberdade em Maquiavel. Neste capítulo, o autor mostra como uma grave crise institucional, colocando a nobreza contra o povo, provocou uma série de transformações na política florentina, que tiveram impacto direto sobre o pensamento de Maquiavel no que diz respeito à liberdade. Um dos filhos deste período de crise e sobre o qual Maquiavel refletiu foi o monje dominicano Savonarola. Aliando política e misticismo, o dominicano viu sua popularidade crescer em Florença na medida em que atacava a tirania, pedia a redução de impostos e, por fim, passou a exigir uma reforma do regime político florentino de modo a que todos "fossem representados nos debates que conduziriam à criação de novas instituições" (p. 60). Defensor do regime republicano, Savonarola via nele o regime ideal para os florentinos pois estes tinham em tal regime sua segunda natureza. Mas é necessário frisar aqui que, como mostra Bignotto, a liberdade não é entendida como a participação de todos no Estado mas, sim, como a inexistência de um poder arbitrário que submetesse os indivíduos.

Outra consequência das crises na República de Florença e do impacto

destas no pensamento da época sobre a liberdade foi o tipo de debate que se realizava nas chamadas "pratiche". As "pratiche", embora não fossem uma instituição do ponto de vista formal, são de extrema importância para se compreender as mudanças e os conflitos no seio de uma Florença dividida. Elas, que eram "convocadas pelo governo com o intuito de se conhecer a opinião de uma parcela da população sobre um determinado assunto, variavam não somente segundo o número de participantes, mas sobretudo segundo sua origem" (p. 67).

Assim, depois de mostrar o solo sobre o qual o pensamento de Maquiavel se apoiou, Newton Bignotto nos introduz no problema da liberdade no pensamento do florentino. Segundo o autor, Maquiavel se utiliza aparentemente da herança humanista para, ao mesmo tempo, romper com ela e criar seu próprio pensamento. Para compreender os males pelos quais Florença passava, Maquiavel tomou a cidade de Roma como modelo pois esta teria sido capaz de se transformar o suficiente e garantir sua liberdade. Compreender Roma seria ter acesso a um conhecimento que poderia auxiliar todas as cidades que pretendiam produzir certas reformas políticas. Só que esta compreensão não implica tornar Roma um paradigma absoluto mas, sim, entendê-la como uma cidade que soube viver e superar conflitos. Estes, se foram responsáveis por sua decadência, também permitiram seu momento de ascensão na medida em que possibilitaram a criação de muitas leis que garantiam a liberdade. Logo, rompendo com a tradição humanista e longe de privilegiar a harmonia na política, Maquiavel entende que os conflitos são elementos importantes para se pensar as origens da liberdade. É a partir deles que as leis se constituem e as reformas políticas se fazem necessárias.

Mas as leis não são o suficiente para garantir o bom funcionamento da cida-

de se esta foi tomada por costumes corruptos. O problema é que a possibilidade da corrupção ronda toda cidade, sendo o inverso da liberdade. Desta forma, o político deve ser assumido como o espaço da contingência onde a ação contínua dos cidadãos não deve deixar de existir.

Em função desta instabilidade no campo da política, o problema da fundação e da conservação do Estado é fundamental em Maquiavel e Newton Bignotto trata deste tema no terceiro capítulo do seu livro. Neste capítulo é privilegiado o estudo da ação que se desenvolve em regimes políticos que já estão sendo corroídos pela corrupção pois aí, na instabilidade das formas corrompidas, é que se pode compreender a grandeza do gesto fundador. Depois de mostrar o motivo pelo qual Maquiavel privilegia, em *O Príncipe*, os governantes que conseguiram seus domínios por conquista e não por herança, Bignotto escreve que a conquista é o momento da pura negatividade, do uso da força. Ela não cria o social, não auxilia efetivamente a manutenção do poder. Somente o ato de fundação, de instauração simbólica do poder, cumpre este papel. Mas a fundação, para que o poder seja mantido, deve ser contínua pois aquele que governa nunca estará ao abrigo da fúria do tempo que carrega o conflito, a corrupção e a guerra.

Portanto, para além do ato inicial da fundação, é necessário que, na política, a ação humana tenha uma presença constante e não seja apenas o momento inicial. É neste momento que podemos compreender a importância dos conceitos de *virtù*, como ação impetuosa, e de fortuna, como a indeterminação que habita o mundo. Se a tradição anterior a Maquiavel associou a fortuna ao destino, o florentino não a segue e vê neste conceito a impossibilidade de se pensar a ação como se desenrolando num espaço político passível de ser apreendido por um saber positivo. Diante disto,

somente a *virtù* pode fazer face à presença da fortuna no mundo. Mas Bignotto frisa que, em Maquiavel, a *virtù* coletiva, ou seja, aquela que espelha a vontade de muitos, do povo que ama a liberdade, é superior à *virtù* do príncipe que é individual. Sendo assim, a República, onde muitos participam da coisa pública e a liberdade é um valor fundamental, é superior ao regime principesco. As últimas partes deste capítulo analisam a guerra que, segundo Bignotto, aponta para a impossibilidade da estabilização total de algum regime. A guerra nos faz ver que um Estado é sempre inimigo ou possível inimigo de outro e que a corrupção de um regime não é um acidente da política mas uma ameaça constante.

É por causa deste perigo permanente da corrupção que o quarto e último capítulo do livro de Newton Bignotto faz um estudo sobre a corrupção e os limites da ação política. O autor inicia o capítulo refletindo sobre o pensamento de Maquiavel no que diz respeito às relações entre a natureza humana e a dissolução de um regime político. Para Bignotto, Maquiavel não compreende a natureza dos homens, que ele crê ser má, como uma essência, que seria a causa imediata da corrupção da cidade. Para se apreender o movimento corruptor que se instala no seio dos regimes políticos, temos que buscar suas causas na história e não no coração dos homens. Adotando aparentemente a tese do caráter cíclico do tempo, presente na obra de Políbio, Maquiavel, segundo Bignotto, se utiliza deste como “paradigma abstrato, capaz de apontar uma tendência, mas não de desvelar o real” (p. 176). Segundo a tese polibiana, as formas de governo vão se sucedendo na história como um eterno retorno no qual as formas boas são sucedidas pelas corrompidas à maneira de um círculo. Ao adotar, de maneira muito pessoal, as teses de Políbio, Maquiavel não as toma como idéias incontestáveis mas as utiliza para introduzir o complexo problema da corrupção. Esta é limitadora

da *virtù* humana e está presente como uma “lei natural”, como algo que nasce, enquanto possibilidade, no momento mesmo em que surge uma comunidade humana. Diante disto, a *virtù* não é a garantia da instauração da liberdade a não ser que ela possa se realizar num regime republicano, não corrupto, onde o povo, que só não quer ser dominado, valorize a liberdade do homem.

João Carlos Lino Gomes

KONDER, Leandro, *O futuro da filosofia da práxis — o pensamento de Marx no século XXI*, São Paulo, Paz e Terra, 1992, 141pp.

Com o fim dos regimes políticos do leste europeu e a queda do muro de Berlim muitas questões surgiram para os marxistas ou simpatizantes do marxismo. Uma das mais fundamentais diz respeito à pertinência e atualidade do pensamento de Marx para a compreensão do homem, da sociedade e da história neste fim de século e de milênio. Estaria a reflexão marxiana totalmente anacrônica ou nela existiriam ainda elementos capazes de sobreviver ao cruel julgamento da história?

O livro que ora resenhamos pretende ser uma contribuição para esse debate. Nele Leandro Konder situa o pensamento de Marx no contexto histórico que o gerou e mostra que este se constitui como limite e condição de possibilidade das idéias do filósofo alemão. Em seguida, Konder analisa a influência da filosofia marxiana no século XX, reflete sobre o projeto marxiano de uma filosofia da *práxis* e especula acerca da possível sobrevivência do marxismo no século XXI.

Vejamos, então, o primeiro momento do trabalho de Konder. Nele nos é dito que Marx, como pensador do século XIX, não ficou imune às influências de um tempo que ainda sentia os ventos da Revolução francesa e a presença, mais imediata ainda, da revolu-

ção industrial. Os europeus, particularmente neste período da história, viviam a sua cultura como universal e superior às outras culturas existentes. Marx reproduz este eurocentrismo. Se Hegel, nesta época, define os povos africanos como povos sem história, Marx, de sua parte, tem dificuldades em compreender a importância de Simón Bolívar para a independência da América do Sul.

Também o Romantismo, conforme escreve Konder, exerceu influência sobre o pensamento de Marx. Embora o pensador criticasse duramente o conservadorismo romântico, o aspecto triunfalista e voluntarista deste movimento aparece em algumas idéias de Marx tais como, por exemplo, a crença na inexorabilidade da revolução proletária ou a convicção de que os trabalhadores franceses implantariam uma "República Social" na França.

As grandes conquistas da ciência também estão presentes no pensamento marxiano. Embora crítico quanto à mistificação da ciência, que entendia o saber científico como que situado fora da história, Marx não conseguiu elaborar um conceito de ciência que fosse uma alternativa para o que estava em vigor. Pelo contrário, segundo Leandro Konder, pode-se ver a recaída de Marx numa idéia mistificadora de ciência quando este se utiliza da expressão "socialismo científico" para dar estatuto de cientificidade para algo, o socialismo, que se encontra no nível de uma opção política.

Após estas análises, Konder passa a abordar o desenvolvimento do conceito de ideologia em Marx. Este conceito nasceu em estreita relação com a teoria marxiana da alienação e sofreu, tal como nos mostra Konder, muitas modificações nas mãos da tradição marxista. Esta, de uma maneira geral, reduziu a ideologia a pura distorção do conhecimento sob pressão das classes dominantes. Em Marx este conceito se encontra

mais nuançado, pois não exclui a possibilidade de conhecimento, mesmo que incompleto. A ideologia, longe de ser uma mera imposição das classes poderosas, nasce, para o pensador alemão, "da divisão social do trabalho, da propriedade privada, da dilaceração da comunidade humana" (p. 34). Sob este ponto de vista, a ação da ideologia não é unilateral. Se ela não é produzida apenas por uma classe dominadora, mas nasce dos embates concretos na história, tanto dominantes como dominados, cada um à sua maneira, se resente deste conhecimento problemático da realidade.

Mas o conceito de ideologia enfrenta problemas quando relacionado com o de base e o de superestrutura que se encontram no texto *Contribuição à crítica da Economia Política*, de Marx. Segundo Konder, neste texto Marx mostra-nos que a esfera simbólica da sociedade (jurídica, política, etc.) é condicionada pelo conjunto das relações de produção que constituem sua base material. Só que esta análise dará margem para interpretações mecanicistas que não respeitam a relativa autonomia das duas esferas e entende a base material como determinante da superestrutura. Compreendendo a realidade histórica do homem desta maneira, há uma tendência de desconsiderar a influência de fatores extra-econômicos como meros epifenômenos da base material.

Esta redução da esfera simbólica à base material tem conseqüências importantes no que se refere ao campo do Direito. Usando o materialismo histórico para polemizar com os que se utilizavam de conceitos como justiça, direito, caridade, etc., como mero artifício de retórica, Marx acabou perdendo de vista a importância de uma reflexão mais detida sobre os valores jurídicos. Apoiando-se em análises de Roberto Lyra Filho, Leandro Konder mostra-nos que Marx estabeleceu um dualismo quando dividiu o Direito em Direito da classe dominante e Direito da classe do-

minada, numa oposição que só seria resolvida pela força. O Direito perde assim sua pretensão à universalidade e fica preso aos interesses particulares de uma classe.

Mas o pouco interesse do pensador alemão por uma análise mais cuidadosa do campo jurídico tem outras consequências. Uma delas é o desprezo pela problemática dos direitos do homem, pois o conceito de homem subjacente a esta problemática dizia respeito somente ao burguês. Marx, segundo Konder, não aponta para a possibilidade de que, independentemente da sociedade burguesa, existissem elementos na doutrina dos direitos do homem que pudessem ser suprassumidos no seio do materialismo histórico. Mas Konder faz questão de ressaltar que a falta de atenção de Marx para com o Direito está intimamente ligada ao quadro da luta política na qual o pensador estava inserido, onde a virulência dos embates impedia o aparecimento no horizonte marxiano da visão do Direito como um elemento importante para a transformação da sociedade. Assim, mais uma vez o momento histórico de Marx limitou o seu pensamento.

Tendo estabelecido a filiação de Marx ao século passado, Konder passa a expor, na segunda parte do livro, a trajetória do pensamento de Karl Marx no século XX. Se o próprio Marx não se dizia marxista, tal coisa não acontece com os que herdaram seu pensamento. Como nos mostra Konder, as idéias do pensador alemão estão muito presentes na vida política do nosso século, só que absorvidas tendo em vista a legitimação de práticas políticas cada vez mais ligadas a interesses partidários. O maior representante do chamado marxismo, no início do século, é Karl Kautsky que militava à frente do partido social-democrata alemão. Conforme Konder, em função de algumas conquistas materiais importantes por parte do operariado dos países capitalistas mais desenvol-

vidos da Europa, o marxismo de Kautsky se constituiu numa teoria otimista da história na qual se acreditava que "o crescimento das forças produtivas, nas sociedades desenvolvidas, acarretava uma crise no sistema das relações de produção, e o agravamento das contradições acabava impondo, com certa inexorabilidade, as mudanças imprescindíveis ao progresso" (p. 64). Kautsky, admirador de Darwin, confundia a dialética com o evolucionismo e desprezava o poder das contradições na história.

Mas o marxismo de Kautsky encontrou oposições nas pessoas de Georges Sorel e Rosa Luxemburgo. Destes dois, segundo Konder, Rosa Luxemburgo foi a que melhor assimilou o pensamento de Marx. Mesmo que no início do seu trabalho ela tenha-se vinculado ao esquematismo de Kautsky, a militante polonesa superou este momento fazendo críticas ao determinismo do dirigente do partido social-democrata e afirmando que os homens podem caminhar historicamente tanto para o socialismo como para a barbárie.

Lênin foi outro adversário de Kautsky. Embora, como escreve Konder, até 1908 ele mostrasse admiração pelo dirigente alemão, a partir de 1914, com o começo da Grande Guerra, o revolucionário russo começou a aprofundar suas posições filosóficas e isto o levou à revisão de algumas de suas convicções políticas. Quando viu os partidos socialistas, alemão e francês, sendo arrastados para uma guerra na qual operários lutavam com operários, Lênin começou a estudar Hegel para melhor compreender a dialética da história. Criticando duramente Kautsky, Lênin acreditava na derrocada da Internacional social-democrata (Segunda Internacional). Só que as previsões do revolucionário russo não se realizaram e o que se viu, depois de sua morte, foi o crescimento da Segunda Internacional criando na Europa, no final dos anos vinte, duas internacionais defendendo dois marxismos.

Segundo Konder, enquanto o marxismo social-democrata pecava pela frouxidão teórica e não conseguia estabelecer uma prática revolucionária, o "marxismo-leninismo" "impôs-se uma coesão doutrinária impressionante; e — sempre em nome da eficácia revolucionária — envergou uma pesada armadura teórica. Forjou para si mesmo uma rígida ortodoxia, controlada pela direção da organização partidária. Entronizou Lênin como uma espécie de profeta" (p. 74). Se, de um lado, estes elementos ajudaram na sobrevivência do "marxismo-leninismo", por outro tornaram-no extremamente dogmático. Mas isto, segundo Konder, estava ligado às condições históricas vigentes na época e principalmente ao fato de que a revolução comunista se realizou na Rússia, um país pobre e sem um proletariado maduro. O marxismo absorveu os aspectos negativos deste momento da história abrindo espaço para o posterior surgimento da figura de Stálin que dissolveu o debate interno no partido, desprezava a teoria e governou como um ditador.

Mas mesmo diante da virulência da era stalinista muitos intelectuais no mundo todo aderiram ou continuaram ligados ao comunismo. Konder atribui isto a três fatores: 1) a impossibilidade de se discutir questões políticas livremente sem o risco de ser expulso do partido; 2) a admiração pelo desempenho da União Soviética na guerra contra o nazismo; 3) a sobrevivência de certas concepções genuínas de Marx malgrado as distorções operadas pelo "marxismo-leninismo". Sobre este último ponto, Konder mostra a importância da publicação de dois textos de Marx: *Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (publicados em 1932) e o texto integral de *A ideologia alemã* (publicado em 1939). Estes textos ajudaram a difundir o lado humanista do pensamento alemão.

Assim chegamos à terceira parte do livro de Leandro Konder. Nela o autor

discute a idéia de *práxis* em Marx e faz, no início desta parte, um breve histórico da oposição entre ação e contemplação no seio de alguns debates intelectuais no ocidente. Konder atribui à ascensão da burguesia, com a sua consequente valorização do trabalho e do comércio, o fato de que a ação passou a ter uma primazia sobre a contemplação na cultura ocidental. Sendo assim, a *práxis*, como forma de ação possibilitadora da intersubjetividade, vai perdendo espaço para a ação entendida como *poiésis*, como voltada para a produção da vida material.

Mas a valorização da *poiésis*, conforme escreve Konder, não se deu do ponto de vista de quem realmente produzia. A cultura burguesa em ascensão separava a *práxis*, enquanto ação política, da *poiésis*, ou seja, ela não via estas duas formas de ação como integrantes de um mesmo homem. Assim, esta dicotomia conceitual acaba encontrando seu correlato na realidade quando a sociedade burguesa passa a entender que alguns homens deviam viver presos à *poiésis*, enquanto somente a uma minoria é dado o direito de viver no nível da *práxis*. Konder escreve que, na sociedade liberal, "a ideologia dominante implicava a convicção de que a *práxis*, como exercício consciente e responsável da cidadania, só podia ser privilégio de uma elite bem preparada, integrada por homens empreendedores (os empresários), proprietários de bens asseguradores da sua independência, criaturas capazes de votar de acordo com os ditames das suas consciências, que dispunham de meios para repelir quaisquer pressões externas. As pobres pessoas atreladas à dura disciplina do trabalho produtivo, subordinadas a seus patrões, iletradas, inexperientes, não eram livres para o exercício do voto e não tinham condições para fazer opções maduras, expressando uma vontade própria" (p. 103).

É Marx, como nos diz o livro de Konder, que há de se insurgir contra

esta visão unilateral da burguesia. O pensador começa a construir o seu conceito de *práxis* a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Para ele, a ação humana é livre porque parte de uma decisão livremente tomada e que está fundada no trabalho, na capacidade de produzir sem a pressão das necessidades físicas imediatas. O trabalho do homem no mundo tanto altera o objeto sobre o qual ele opera como o sujeito operador. Com este tipo de ação, a experiência humana cria o novo incessantemente enquanto molda a natureza.

Ora, vê-se assim a importância de conceitos como alienação e divisão social do trabalho. Numa sociedade na qual quem produz não se reconhece no seu produto e na qual os homens perdem a dimensão da totalidade, os seres humanos não conseguem compreender a verdadeira extensão de suas ações e se tornam seres divididos, inseguros e limitados. Konder mostra-nos que a faceta mais dura de tudo isto é que a própria força de trabalho humano, no seio da economia capitalista, se transforma em mera mercadoria. Portanto, a análise da *práxis* humana é fundamental para Marx. Leandro Konder, após uma análise das teses sobre Feuerbach, escreve que muitos equívocos foram cometidos ao se interpretar a *práxis*, em Marx, como prática simplesmente. Este reducionismo gerou um tipo de exigência segundo a qual se acreditava que os homens deveriam abandonar a interpretação do mundo para começar a transformá-lo. Para Konder, em Marx, a ação não pode se realizar sem uma tentativa de interpretação. O homem só não pode reduzir sua experiência a esta última, pois ela sozinha é impotente para instaurar o novo.

Por fim, nas poucas páginas finais do livro, Konder especula sobre o lugar do pensamento de Marx no século XXI. O autor aponta para a complexificação da realidade social exemplificada por

ele no aumento do setor terciário na economia, no grande crescimento do setor de serviços, no surgimento de várias camadas entre o proletariado e a burguesia, etc. O campo de luta dos marxistas tenderá a se ampliar e a sua *práxis* deverá se dar "em torno da concentração de riqueza e do poder; da preservação do meio ambiente e do furor produtivista; em torno dos privilégios da propriedade privada, de discriminações étnicas, religiosas e sociais, da valorização do trabalho e da criação cultural; em torno do direito à informação; dos pontos de estrangulamento corporativos ou clientelísticos na prática da democracia; da maior aceitação da diversidade dos costumes; do direito à saúde e à educação; em torno do fortalecimento dos valores éticos 'humanistas' e contra a relativização/mercantilização da vida" (p. 136).

Que tipo de práticas poderão viabilizar esta luta por parte dos marxistas, Konder, que não é profeta, não pode nos dizer. Na verdade, o problema sugerido pelo título do livro só é tratado neste final e em rápidas pinceladas. O marxismo para o século XXI ainda não está pronto e só nos resta desejar que ele tenha aprendido algo nas barras do tribunal da história.

João Carlos Lino Gomes

ROSENFELD, Denis L., *Filosofia política e natureza humana — uma introdução à filosofia política*, Porto Alegre, L&PM, 1990, 224 pp. ISBN 85-254-0291-5.

Pensar a política a partir da idade moderna é refletir sobre o surgimento, a fundamentação e o desenvolvimento da idéia de democracia. A ela estão ligadas concepções tais como direitos do homem, regulação do poder do Estado e organização da sociedade civil. Só que estas concepções, como a idéia de democracia, só podem ser pensadas a

partir de determinada compreensão do que é o homem, dos seus predicados, e, de quais dentre eles podem ser considerados fundamentais para a sua existência. Esta compreensão é importante porque a historicidade do homem faz com que certos valores aos quais nossa modernidade se apegue simplesmente não tenham sentido sobre um outro pano de fundo cultural.

Neste sentido, este livro de Denis Rosenfield vem contribuir para o debate acerca do conceito de política e de democracia nos tempos modernos. O problema que esta obra investiga diz respeito à pergunta sobre o fundamento do político. Seria ele fundado em regras que já estariam inscritas de uma vez por todas na ordem da realidade ou, antes, sua fundamentação se encontraria em regras que o próprio homem se daria a partir de sua experiência no mundo? Haveria, tal como pensa Leibniz, que Rosenfield discute na introdução, uma harmonia pré-estabelecida no mundo de forma que mesmo o mal existente teria como objetivo um maior aperfeiçoamento do homem para o bem?

Estas perguntas colocam o ser humano em face da questão acerca da própria natureza do político, pois dizem respeito ao lugar da ação humana na história. Se existem regras que funcionem independentemente dos homens, há uma base fixa a partir da qual pode-se refletir sobre o homem. Se o oposto acontece, a natureza humana aparece como algo que só pode ser determinado concretamente na história, perdendo seu caráter de imutabilidade e de eternidade. Se se compreende o mundo como uma ordem permeável à razão, também a experiência política poderia ser apreendida dentro deste parâmetro. Agora, se ele é tomado como não necessariamente transparente ao *logos*, cabe ao homem dar as razões do seu ser no mundo e do ser do próprio mundo. Neste caso, o espaço político, se

entendido como a esfera da argumentação e da confrontação de idéias, é fundamental para a realização deste projeto.

Quer as regras sejam pensadas como imanentes à realidade, quer se as tome como constituídas pela ação humana, o problema que se coloca é sobre o sentido da ação. Como escreve Rosenfield, quando se discute os conceitos de ação, racionalidade e sentido, podemos pensar a ação do homem como que veiculando um significado a partir de certo conceito de homem e de mundo, definidos a partir de si mesmos ou sendo construídos pelo ser humano, ou podemos conceber a ação como algo que se realiza num mundo sem regras *a priori* para o seu funcionamento.

Noutra perspectiva, pode-se pensar o político a partir de uma leitura teológica deste, na qual o mundo possui uma ordem que foi impressa por um ser transcendente e absoluto, ou compreendê-lo desteologizado, como produto da ação humana. Se optarmos pela segunda forma de compreensão, teremos de descobrir os meios através dos quais os homens fundamentaram sua experiência política no decorrer da história, pois assim poderemos encontrar os diversos sentidos que os seres humanos deram para o seu viver em conjunto.

Desta forma, como nos mostra Rosenfield, se quisermos pensar a presença do homem na história, só poderemos fazê-lo partindo do princípio de que sua ação imprime sentido ao mundo. É por esta via que se pode compreender a construção dos diversos valores que norteiam a conduta humana. Se esta se encontra orientada por algum sentido, este só pode ser compreendido como possibilidade real e não como inscrito de uma vez por todas no curso da história. Se tomarmos, tal como Hegel, a idéia de liberdade como algo que deve ser realizado no mundo pela razão, esta posição só será corretamente compreendida se não a tomarmos como uma necessidade mecânica que

não encontraria nenhum obstáculo à sua realização.

Assim, se a liberdade para os modernos é um elemento regulador da ação, a experiência da cultura do ocidente pode ser lida, tal como faz Hegel, segundo Rosenfield, como o enorme esforço humano para construir sociedades políticas constituídas a partir da universalização de regras possibilitadoras do viver em comum, malgrado a violência e o desregramento que existem concretamente na história dos homens. Rosenfield escreve que “na terminologia hegeliana, a história é o lugar possível de uma reconciliação entre o ‘verdadeiro’ e o ‘imediato’, entre a liberdade do agir humano e um processo histórico que ‘se finaliza’ segundo a realização do ‘espírito’. O temporal não se opõe à realização do ‘bem’ no mundo, ele é, na verdade, o lugar de sua efetuação e concretização, estando reservado ao mal, às diferentes formas de violência baseadas na luta pelo poder, a função de ser um meio que, obstaculizando a liberdade num determinado momento, torna-a possível num momento posterior dentro de um enfoque que privilegia o processo do todo voltado para a liberdade, terminando esta por impor-se a longo prazo” (p. 57).

A história do nosso século, como bem nota Rosenfield, colocou em questão esta teleologia hegeliana. Face a algumas manifestações antes impensáveis de violência, cabe agora a investigação sobre um conceito de liberdade pensado como uma ação humana racional que venha a fundar uma concepção universal do homem que possa universalizar as máximas da ação e os juízos acerca das sociedades existentes. Para que esta ação racional se realize, é necessária a criação de um espaço público de livre confrontação e argumentação que possibilite aos indivíduos agir e viver de forma autônoma no pleno exercício do

seu pensamento. Esta seria a definição do conceito de maioridade em Kant. Como escreve Rosenfield, “a ‘maioridade’ da humanidade corresponde a uma elaboração do conceito de gênero humano em sua significação de humanidade não só capaz de exercer a racionalidade, mas de concretizar historicamente esta possibilidade” (p. 66).

Desta forma, o homem que atingir a sua maioridade conseguirá por si mesmo dar as razões do seu agir, tornando possível que este venha a ser universalizado para a comunidade humana. Esta experiência se dá nos quadros de uma história que não está previamente determinada e que encontra seu sentido fundado na vontade dos homens. Nada impede, portanto, que a barbárie se instale no seio da humanidade e que a razão seja suprimida através de formas de violência que venham a suprimir todos os predicados pensados como constituintes da essência humana do homem. Tal uso da violência pode ser visto nos regimes totalitários em nosso século. É ao impacto destes regimes sobre a racionalidade e a liberdade que Rosenfield dedica os últimos momentos da primeira parte deste livro. Segundo o autor, com a supressão do espaço público e com a implementação do terror pelo totalitarismo, “o indivíduo já não mais consegue enunciar o que é, nem o que deveria ser feito ao nível de suas relações com outrem. O seu comportamento não mais encontra pontos de referência capazes de dar sustentação à elaboração própria do pensamento. É como se ele não tivesse outra escolha do que a de se incorporar a este mundo em movimento, onde todo dito está já predito desde sempre. O totalitarismo como forma extrema de vida é algo que se põe como um não-sendo do homem que, perseverando nesta negatividade, neste aniquilamento do indivíduo, tem a pretensão de ser um poder absoluto capaz de produzir uma ‘nova criatura’” (p. 120).

Na segunda parte desta obra, Rosenfield investiga as relações entre a história e a política, mostrando a importância desta última para se pensar o ser do homem. O autor parte do princípio de que a esfera política se constitui tanto a partir de um conceito do ser e do dever-ser do homem, como de um projeto de criação e transformação deste mesmo homem. Logo, é sempre um conceito de homem que está presente quando se fala de ação política. Esta, se se realiza de modo a confirmar as regras vigentes, pode ser dita através de enunciados ilocutórios, mas se visam quebrar estas regras provocando certas reações em outras pessoas, produzem enunciados perlocutórios. Segundo Rosenfield, a prática política totalitária, na medida em que compreende o ser humano como sendo plástico e manipulável, se enquadra nesta última forma de enunciado. Mas Rosenfield faz questão de frisar que não são apenas os enunciados produzidos a partir das práticas totalitárias que têm o caráter perlocutório. Também as práticas políticas efetivadas a partir das teorias de Rousseau e de Marx, na medida em estas apostam na possibilidade de se transformar o homem resgatando-lhe a origem boa, podem ser inscritas no quadro das que são expressas nestes enunciados.

O certo é que Rosenfield nos mostra que o ser do homem, na medida em que é predicado diferentemente na história, tem um impacto direto sobre a ação política pois esta só pode ser pensada historicamente. O homem não pode ser separado do seu próprio processo de constituição e seu ser é sempre um vir-a-ser. Mas é necessário que os enunciados que dizem este ser possam encontrar um espaço público no qual sua própria fundamentação seja apresentada, explicitada e confrontada com outras possíveis.

Isto posto, Rosenfield passa a mostrar algumas das maneiras de se dizer o ser do homem na história do ociden-

te. Ele inicia este percurso expondo a idéia de monarquia de direito divino, na qual a concepção de um súdito que se submetia a um rei com supostos poderes divinos se ligava a uma representação de mundo no qual a religião exercia uma forte influência, não só na história concreta, mas, também, no imaginário dos homens. Com a destruição dos laços de obrigação feudal, os interesses dos indivíduos começam a se impor, com a ascensão da burguesia, e um novo conjunto de referenciais irá balizar a definição da natureza humana. Assim, novos parâmetros para a ação política irão surgir. Nesta linha, o autor analisa, ao final deste livro, o problema da natureza humana em Maquiavel e Rousseau. Analisa também a questão da fundamentação do poder no período revolucionário francês.

João Carlos Lino Gomes

DREWERMANN, Eugen, *Tiefenpsychologie und Exegese (Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende)*, Friburgo em Brisgóvia e Oltem, Walter-Verlag, 1º vol. com 575 pp. e o 2º com 851 pp.

A demora na recepção de Eugen Drewermann no Brasil quase confirma uma vez mais a ironia de Agripino Grieco, que as idéias costumam chegar-nos de caravela...

Drewermann é outro importante, porque inovador e até desafiante teólogo alemão. Sacerdote, nascido em 1940, fez seus estudos em Filosofia na Universidade de Münster, Teologia em Paderborn e, o surpreendente, Psicanálise em Göttingen. Doutorou-se e atingiu a livre-docência em Teologia dogmática em Paderborn, onde também é psicoterapeuta.

Vindo da exegese bíblica — Drewermann já publicou duas interpretações de Evangelhos, a de São Marcos

e a de São Mateus — ele passou pouco a pouco a tentar uma nova perspectiva. Após sua fase de exegeta bíblico, em vez de encaminhar-se para Freud, percebeu as maiores afinidades de Jung com a Teologia, algo tão óbvio, só demorando a ser desenvolvido por causa da superficialidade dos modismos freudistas-marxistas, discriminatórios de C. G. Jung. Drewermann associou-o aos métodos históricos religiosos de Mircea Eliade e culturalistas de Dilthey, com uma profunda angústia mística como a de Kierkegaard, e produziu sua síntese própria, a *tiefenpsychologisch-existentielle Hermeneutik*, uma hermenêutica existencial psicológica profunda.

Com ela mergulha na interpretação de mistos, sagas e lendas inclusive da Bíblia, no que em parte se inspira na teologia de Bultmann, mas completada com aqueles outros métodos e associada à interpretação dos vários estados psíquicos característicos do homem da modernidade.

Drewermann conclui com uma autocrítica: a Psicologia Profunda é uma ciência profana e sua contribuição à Teologia só ocorre por oposição, mais que por complementação, pelo método histórico-crítico filosofante de Jung e religioso de Bultmann. O método junguiano não pode ser de nenhum modo confundido com uma gnose, diferem as perspectivas e as conseqüentes atitudes do psicanalista e as do sacerdote.

Quanto às acusações que lhe façam de individualismo indiferente à miséria do Terceiro Mundo, Drewermann a elas se antecipa ao apontar os perigosos reducionismos da Religião à Ética, à politização e ao coletivismo. “Essencial é a fé que leva à Religião”, ao proclamá-lo Drewermann opta por permanecer padre e teólogo numa longa espiral ascendente. “A solidão de profeta”, como ele se define, tem-lhe valido inclusive incompreensões.

Vamireh Chacon