

LOPARIC, Zeljko, Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da Filosofia, Campinas, Ed. Papirus, 1990, 254 p.

A obra de Loparic nasceu do impacto provocado pela leitura do livro de V. Farias sobre Heidegger e o nazismo (Paz e Terra, 1988). Nasceu, como declara o próprio A. no prefácio, de seu desacordo com Farias, mas de um desacordo que não se limitou ao exame minucioso do *affair Heidegger* e se converteu num ensaio de grande alcance teórico. Esse é, sem dúvida o mérito mais evidente do trabalho de Loparic. Num momento em que universidades e órgãos de financiamento parecem adotar uma política acadêmica estreita, que incentiva, em nome da pesquisa e do rigor científico, a irrelevância temática e a especialização estéril, um professor universitário e pesquisador de incontestável competência se dispõe a enfrentar um problema filosófico fundamental e enormemente complexo. Loparic se deu conta de que não poderia examinar adequadamente o envolvimento de Heidegger com o nazismo, envolvimento filosófico e não apenas contingencial, sem interrogar a periculosidade de toda e qualquer filosofia e mesmo do conjunto da cultura ocidental (p. 11). A ousadia dessa suspeição, porém, implica imediatamente a pergunta acerca de sua legitimidade, pois qual tribunal se revestiria da necessária

autoridade para semelhante inquirição? A constituição de tal tribunal não exigiria um impossível distanciamento em relação à nossa própria tradição? Não seria querer sair do atoleiro, como o célebre barão o fez, erguendo-se no ar pelos próprios cabelos? Questões semelhantes, que nos ocorrem espontaneamente, não são evitadas pelo A., mas são explicitadas ao longo de um texto que em momento algum se perde na autocomplacência. O mais importante, entretanto, é que as questões são postas e enfrentadas, pois o A. não se exime de propor uma solução esquemática na forma de uma "teoria geral das ideologias". Tratar-se-ia ainda de uma suposição, um ponto de partida, uma esperança, mas que não se resumiria, como adverte no final do livro, a um simples gesto prudencial, a um efeito do desejo (*Wunsch*), por se pretender uma contribuição original e positiva no enfrentamento do crucial problema contemporâneo das ideologias (p. 245).

Antes de apresentar qualquer solução, no entanto, o A. realiza um judicioso trabalho analítico que, descartando as respostas fáceis, encerra cada capítulo com uma crescente exigência crítica que dá ao livro a unidade de sua argumentação e mostra, para além do sensacionalismo e do debate político superficial, o alcance verdadeiramente filosófico do *caso Heidegger*.

No 1º capítulo é examinada a natureza da dupla acusação de Farias a Hei-

degger: a sua cumplicidade com os terríveis crimes nazistas contra a humanidade e a ligação intrínseca de sua filosofia com esta cumplicidade. Trata-se, antes de tudo, de uma acusação moral que envolve um grande pensador, como mesmo os seus acusadores (Habermas, Levinas) admitem, num crime inominável e inaceitável para a interpretação racional. A acusação seria corroborada pela recusa de Heidegger, reiterada até o final de sua vida, de confessar publicamente a sua culpa moral.

No capítulo seguinte, o A. avalia as "provas" aduzidas por Farias na demonstração da culpabilidade de Heidegger. A acusação de carreirista e delator, que testemunharia o caráter pessoal de sua adesão ao nazismo, não se apóia numa base factual confiável. A "prova" maior de Farias, o interesse e simpatia de Heidegger para com o pregador capuchinho do séc. XVII, Abraham de Santa Clara, é absurda. Não só porque o elogio de Heidegger não se refere especificamente ao anti-semitismo do frade, como, sobretudo, porque se confunde, e disto já nos havia alertado H. Arendt, a atitude anti-semita moderna com o antijudaísmo religioso e cultural. A mesma inexatidão histórica, agravada pela reconstrução distorcida dos fatos, afetaria a denúncia de Farias da suposta posição militarista e nazista militante de Heidegger.

O mais grave, no entanto, é o esforço de Farias de dar respaldo teórico à sua acusação, fundando-a na obra do filósofo alemão. Ora, Loparic nos mostra de modo sumário, e mais não é necessário para qualquer conhecedor mediano do pensamento de Heidegger, a indigência dos comentários de Farias aos textos heideggerianos. Heidegger, que jamais aceitou a imputação de culpa moral, não deixou de condenar filosoficamente o nazismo como última etapa do niilismo e do

esquecimento do Ser. Qual seria, então, a finalidade da "demonstração" de Farias, aparentemente tão descuidada da exatidão dos fatos e do rigor da interpretação? Para Loparic, a resposta só poderia ser encontrada na própria lógica da denúncia, nos procedimentos da crítica ideológica contemporânea que não visa refutar, mas suprimir a argumentação através da rejeição apriorista e global.

É neste ponto, no final do 2º capítulo, que a reflexão de Loparic inicia seu percurso mais original e instigante. A crítica de Farias a Heidegger teria um fundo especificamente religioso. A acusação de fundo contra Heidegger seria a de esposar um certo neopaganismo em oposição ao Deus moral da Revelação bíblica. Na verdade, o que estaria em jogo seria a profunda incompatibilidade das duas tradições formadoras da nossa civilização: a grega e a judeu-cristã. Torna-se claro, então, que, o processo que Farias move contra Heidegger transita, em última instância, no tribunal da religião Revelada. Mas qual a competência deste tribunal? Ou, a que tribunal deveremos recorrer para julgar a periculosidade de uma filosofia específica ou mesmo de toda uma tradição filosófica e religiosa?

O exame do caso Heidegger confirma a pertinência de se perguntar pela periculosidade de qualquer criação intelectual. Questão que o próprio Heidegger havia levantado em relação à história da metafísica como esquecimento do Ser. Entretanto, argumenta Loparic no 3º capítulo de seu livro, o que está em jogo é a legitimidade desse julgamento acerca do potencial tanto de crítica quanto de periculosidade das filosofias e das tradições culturais. Tal tribunal deveria ter competência universal para evitar os riscos do moralismo fácil e incapaz de apreender a possível e intrincada relação entre uma filosofia e o crime político. O esgotamento das ideologias políticas moralizantes, a impos-

sibilidade de se recorrer à teologia e religião tradicionais num mundo secularizado, leva Loparic a recorrer à própria filosofia, especialmente à filosofia alemã que traz mais viva a tensão nunca resolvida entre as tradições grega e judeu-cristã (p. 86s).

No pensamento alemão podemos acompanhar a manifestação de alguns momentos exemplares dessa tensão entre a filosofia e a religião, entre o helenismo e o judaísmo. Assim, o criticismo kantiano representa a afirmação, nos domínios teórico e prático, de uma filosofia da finitude, que submete a Religião Revelada aos cânones da razão humana. O efeito da religião moral kantiana na cultura alemã foi devastador. Loparic toma como paradigmático neste sentido o itinerário de Heine: Kant radicalizou o golpe de Lutero na teologia católica da analogicidade e explicitou o confronto das duas tradições do ocidente. Kant optou pela razão contra a Revelação e, para Heine, aceito o kantismo, só restaria a esperança de uma revolução radical, uma revolução filosófica. Após 1848, desencantado com a revolução, Heine acaba por rejeitar a filosofia e retornar ao judaísmo mosaico. Esta mesma trajetória nos permite compreender as concepções hegeliana e marxiana. Hegel busca, com sua filosofia da identidade e seu infinitismo, reagir a Kant e reconciliar a filosofia e o cristianismo. Marx encarna, por excelência, a oposição ao kantismo, pois recusa não apenas a filosofia da representação, mas rompe com a tradição logocêntrica grega ao substituir o conceito pela práxis social.

No 5º capítulo, Loparic dedica-se a uma longa explanação sobre a periculosidade do marxismo, enraizada no interior mesmo da teoria marxiana que seria, segundo a crítica de Horkheimer, um amálgama de messianismo e iluminismo, de moral religiosa implícita e fé no progresso fundado no tra-

balho. Essa mistura, por sua inerente logofobia, seria potencialmente totalitária e liberticida. Na verdade, a pedra angular do pensamento marxiano encontra-se na rejeição judeu-cristã do Logos grego, rejeição que distorce e relega a uma posição secundária o seu caráter iluminista. Por isso, Loparic se esforça em mostrar o pensamento marxiano como herdeiro, via Idealismo Alemão, de tradições messiânicas e joaquinistas, do radicalismo profético e do gnosticismo cristão e judaico. E até o seu pretenso núcleo racional, a dialética, não podendo ser justificada a priori como em Hegel, uma vez que se descartou a autonomia do conceito, nada mais seria do que a reiteração pseudofilosófica da mesma exigência místico-gnóstica de salvação. O marxismo, enquanto religião secularizada, encerra perigos que, segundo Loparic, podem ser detectados pela teoria freudiana das ideologias. "Na perspectiva de Freud, afirma Loparic, a crítica marxiana das ideologias pode muito bem ser vista como sendo, ela mesma, mais uma ideologia do superego, como a forma secularizada da negação da agressividade, paralela aos sistemas tradicionais de culpabilização" (p. 153s).

Chegando ao 6º capítulo, Loparic pretende ter preparado o leitor para a compreensão do sentido fundamental do pensar heideggeriano e do nível em que se põe a sua periculosidade. Heidegger recusa a longa tradição gnóstica da reconciliação e transpõe num registro ontológico as teses do finitismo kantiano. As filosofias da identidade ocultam a diferença ontológica e a cisão originária que habita o homem e falseiam o jogo ao não reconhecer que a reconciliação só é concebível a partir da fé. Mas a fé implica a abdicação do pensamento, um abismo intransponível separa o pensamento do ser e o projeto de uma antropologia teológica, há uma inimidade mortal entre a reli-

gião, reino da heteronomia da lei, e a filosofia, reino da autonomia da razão (p. 170ss).

O confronto entre o judeu e o grego não pode ser eludido através da acusação fácil de anti-semitismo. O que Heidegger rejeita claramente é a vertente gnóstico-cabalística da tradição judaica que se funde com o Idealismo Alemão e que se alimenta, como nos confirma a obra de Adorno, da utopia da redenção. Por isso, Loparic nos mostra numa densa interpretação da ontologia heideggeriana da finitude (p. 183-189), jamais seria aceitável para Heidegger uma ética do pecado, do arrependimento e da reparação, como a do cristianismo, que desconhece a tragicidade da existência humana. Mas ele abandona também o Logos grego, a mediação discursiva do sentido e toda a filosofia da representação e adere a uma forma de gnose neopagã que volta sua esperança para os deuses dos poetas e recomenda "a serenidade, a renúncia à vontade de potência, o querer do não querer... única maneira de assegurar a sobrevivência do Espírito no mundo da técnica" (p. 206).

No penúltimo capítulo, Loparic discute os limites da filosofia heideggeriana da diferença a partir de duas objeções substanciais reveladoras da problemática de fundo que está em questão: a crítica teológica protestante, que opõe ao pensamento do ser o chamamento de um ente particular e concreto, e a crítica levinasiana, que nega a primazia do ser em nome do dever e denuncia o imperialismo ontológico de Heidegger em nome da experiência ética do radicalmente Outro.

No último capítulo de seu livro, Loparic propõe esquematicamente uma "teoria geral das ideologias". A tópica estrutural freudiana pode nos ajudar num primeiro equacionamento dos três tipos diferentes de violência extrema: a violência das forças originárias, da instrumentalização técnica e da moral tota-

litária. Teríamos assim a ideologia do Id, a ideologia do Ego-realidade e a do Superego, como forças em conflito, exprimindo, cada uma, tradições do inumano ou além do humano que devem ser submetidas à crítica racional. Mas, então, não estaríamos sucumbindo, com Kant e com Freud, às ilusões do logocentrismo? Reconhecendo a pertinência dessa objeção, Loparic procura contorná-la recorrendo à tópica temporal heideggeriana, articulando a concepção freudiana das estruturas do psiquismo com os modos de ser do Estar-aí e suas diferentes formas de temporalização: o envolvimento (*Befindlichkeit*) que se temporaliza no passado, a queda (*Verfallen*) que se temporaliza no presente e o projeto (*Entwurf*) que se temporaliza no futuro. Obtém-se, portanto, uma correspondência entre a tópica freudiana e a ontologia fundamental heideggeriana, que nos mostra que a violência jamais poderá ser exorcizada, porque é uma possibilidade permanente do ser do Homem.

O critério geral para reconhecermos o perigo imanente a cada uma dessas tradições pode ser denominado critério do exclusivismo: cada uma pretende impor às outras a dimensão temporal que lhe é própria: o passado na tradição arqueológica, o presente na tradição ontológica e o futuro na tradição escatológica. Ao contrário, necessitamos de uma teoria da razão mediadora que, consciente de sua finitude constitutiva, imponha limites à onipotência do conhecimento por iluminação e preserve a censura moral e a crítica racional contra a gnose pagã. Mas também que imponha limites à onipotência do conhecimento por representação e por revelação, preservando a inocência originária do desejo e da agressividade contra o racionalismo excludente e a gnose judaica (p. 240-245).

A reconstrução esquemática, que acabamos de expor, da argumentação do A., mesmo suprimindo alguns de seus

elementos relevantes, não deixa dúvidas acerca de sua ambição teórica. Ambição louvável pela abrangência temática, pela radicalidade dos problemas postos e pela determinação com que os enfrenta. Não seria, possível, portanto, discutir aqui as muitas e complexas implicações de suas teses. Fica, no entanto, o convite a algumas indagações fundamentais.

No último capítulo, ao inventariar os perigos extremos que nos ameaçam, parece ficar claro que o que distingue a violência contemporânea como extrema, é o seu caráter absurdo, inassimilável à compreensão humana. Por que, então, a insistência em vincular o irracionalismo, o totalitarismo e o domínio da técnica às grandes tradições formadores do ocidente? Por que não atribuir a especificidade inumana da violência deste século exatamente ao "esquecimento da tradição"? Por que não relacioná-la antes com o estancamento do fecundo diálogo que alimentou, até o desencadeamento da "dialética do iluminismo", nosso processo civilizatório? Não encontraríamos aqui o mesmo ânimo heideggeriano de julgar em bloco a tradição "metafísica" do ocidente, sem reconhecer a profunda ruptura que marca o advento da modernidade? Neste caso, por que diferenciar como extrema a violência que nos atinge ao invés de considerá-la apenas como mais uma manifestação do horror que acompanha o humano em qualquer configuração cultural, mesmo nas civilizações não ocidentais?

Ao contrário, por que não conceber a matriz teológica que subjaz às tradições grega e bíblica como a condição de possibilidade do seu efetivo encontro histórico? E por que homogeneizar a tradição bíblica, silenciando a profunda novidade introduzida pelo evento Crístico, como evento mediador por excelência? Ou, num outro nível, podemos pensar, com Rahner, que na

estrutura interrogativa do Logos se inscreve uma abertura fundamental para a Palavra da Revelação. E, reciprocamente, a interpretação da Palavra inaugura um novo espaço para a reflexão onto-antropológica.

Por isso, parece-nos problemático endossar a tese heideggeriana acerca da oposição irreconciliável entre o pensamento filosófico e o acolhimento da Revelação, tese que parece desconsiderar como "decadente" o esforço milenar da teologia em assimilar o Logos grego e transfigurá-lo à luz de uma nova radicalidade. Tese que parece sustentar-se apenas quando pensada em confronto com uma teologia unilateralmente querigmática.

Seria também proveitoso discutir mais extensamente acerca da "primeira tópica temporal" apresentada por Loparic (p. 234-238). Por que considerar apenas o tempo linear finito (marxiano) e infinito (agostiniano e kantiano) e o tempo circular finito (heideggeriano-freudiano)? Loparic assinala lucidamente (p. 239, nota 8), a dificuldade de se encaixar o tempo escatológico da tradição bíblica no quadro dessa primeira tópica. Entretanto, o reconhecimento da incompletude da primeira tópica não implica que devamos recorrer às concepções mitificantes do Eterno Retorno nietzschiano ou do Tempo do Ser heideggeriano. Por que não considerar a idéia de um tempo circular infinito em que a sucessividade que se desdobra numa temporalidade abstrata e vazia possa ser recuperada reflexivamente pelo pensamento, como nos sugere Hegel? Nesta perspectiva a supressão do tempo não elimina a experiência concreta da finitude, mas desvela na finitude uma alteridade que a torna pensável, que nos permite conceber o tempo como história e esta, em oposição à linearidade do tempo aritmético, como abertura ao Absoluto.

Finalmente, resta-nos observar que a tópica freudiana-heideggeriana proposta por Loparic pode esgotar-se num excessivo formalismo, perdendo-se como instância crítica capaz de julgar as tradições e ideologias de modo eficaz. Assim, por exemplo, enquanto princípio, o critério do exclusivismo parece-nos evidentemente justo. Mas não é fácil aplicá-lo concretamente, porque as ideologias não pretendem ser exclusivistas e sim legitimamente englobantes. Por outro lado, não se pode descartar como ideológica toda pretensão englobante, porque a exigência sistemática radica no próprio movimento do pensamento. E se não fosse assim, aliás, o projeto de construir uma tópica universal cairia por terra. Na verdade aqui nos deparamos com o difícil problema de determinar o estatuto e o ponto de partida do discurso crítico-sistemático. Dificuldade que parece tragar todas as teorias críticas pretensamente pós-filosóficas, incluindo a crítica marxiana das ideologias e a tópica freudiana e seu questionável pressuposto pulsional, no vazio de uma regressão ao infinito.

A obra de Loparic termina indicando a necessidade de construir uma "teoria da razão mediadora" fundada na teoria kantiana do juízo. Termina, pois, acenando com a possibilidade de se continuar uma reflexão necessária, rigorosa e rica em sugestões. A honestidade intelectual e inteligência aguda de Loparic revelam-se um poderoso estímulo para o leitor. Esta resenha não pretendeu ser mais do que a reação de um leitor a esta obra que vem enriquecer a bibliografia filosófica brasileira.

Carlos R. Drawin

A presente obra do grande filósofo alemão naturalizado francês, Eric Weil (1904-1977), foi escrita originalmente em língua francesa, em 1955, e publicada no ano seguinte. Sua tradução para a língua portuguesa pelo professor Marcelo Perine é, sem dúvida, uma valiosa contribuição para o aprofundamento da reflexão filosófico-política por parte dos estudiosos do assunto. Está dividida em quatro capítulos: "A Moral", "A Sociedade", "O Estado" e "Os Estados, a Sociedade, o Indivíduo".

No seu breve prefácio, o autor apresenta sucintamente o objetivo da obra e justifica o fato de sua reflexão partir da moral: "A questão do sentido da política só pode ser posta para quem já pôs a questão do sentido da ação humana(...) para quem já se instalou no domínio da moral" (p. 11).

Antes de iniciar o capítulo sobre a moral, Weil desenvolve em sete tópicos o conceito de política com o qual trabalhará na exposição de suas idéias. Nessa sua introdução, define a política como ciência filosófica da ação razoável e universal, distinta da moral, e situada no plano do universal concreto da história. Postula a relação dialética na história entre moral e política: a moral supera a política ao se apresentar como fim desta e precedê-la na consciência; a política supera a moral porque é no seu plano que surge e deve ser solucionado o problema moral (cf. p. 25-32).

No primeiro capítulo, o indivíduo moral é definido como o que busca a coincidência, em si mesmo, da razão e da vontade empírica. A liberdade seria, pois, neste plano da moral, a autodeterminação do indivíduo, a prevalência da razão sobre a paixão, do universal sobre o particular. A ação do indivíduo moral se realiza, ao mesmo tempo, no mundo e sobre o mundo.

A concepção weiliana de direito natural explicitada neste capítulo busca

"suprassumir" os conceitos clássico e moderno que fundamentam respectivamente o direito natural na tendência à sociabilidade e na garantia de realização daquilo a que o indivíduo aspirava no seu "estado de natureza". Weil procura vincular o direito natural à moral viva da comunidade, que é essencialmente histórica. O fundamento deste direito é o princípio da igualdade, isto é, o dever de tratar o outro como um igual.

Este primeiro capítulo trata também do papel/tarefa principal do sujeito moral que, segundo o autor, consiste em "educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (natural)" (p. 57). A educação, que consiste na elevação do indivíduo à universalidade, se faz necessária devido à presença da violência (pura paixão) na individualidade. O horizonte que o filósofo/educador vislumbra é o da realização da liberdade razoável.

Na primeira parte do segundo capítulo, o autor apresenta e desenvolve sete teses sobre o mecanismo social. A primeira se constitui como ponto de partida. Afirma que o sentido da vida na sociedade moderna consiste basicamente na sua organização em função de uma luta progressiva com a natureza exterior; esta luta é sagrada e se apresenta como valor a partir do qual a sociedade se orienta. A relação do homem com a natureza não é de admiração, mas de violência. E o que constitui fundamentalmente a sociedade é a organização ("violenta") dos indivíduos na luta pela sobrevivência.

As teses seguintes apresentam outras características da sociedade moderna: é materialista, calculadora e mecanicista; devido à semelhança na forma/método de trabalho, constitui-se uma sociedade mundial, impondo-se ao indivíduo como uma segunda natureza.

A segunda parte do segundo capítulo aborda a problematidade da relação

indivíduo/sociedade. Pelo princípio da racionalidade, exigência da luta pela transformação da natureza, isto é, do trabalho, a sociedade exige o desaparecimento da individualidade, colocando-a num conflito. Promete ao indivíduo a satisfação de todas as suas necessidades, mas não consegue realizá-las. Porque ele continua insatisfeito, opõe-se à sociedade, voltando-se sobre si mesmo e considerando-a somente enquanto condição de realização de sua satisfação íntima, pessoal. O ponto de tensão entre indivíduo e sociedade se verifica devido à exigência de igualdade, justiça social, etc, pela moral da universalidade, por um lado, e da desigualdade prescrita pela sociedade (devido ao seu princípio organizador: a competição/eficácia), por outro.

O terceiro capítulo (a parte mais extensa do livro) trata da conceituação do Estado moderno enquanto forma, dos seus dois tipos e dos problemas que comportam. É definido como a organização de uma comunidade histórica, compreendendo-se pelo termo organização tanto "organismo", isto é, estrutura com unidade interna e coordenação das partes, quanto cálculo e técnica de organização social. Seu objetivo é possibilitar a subsistência da comunidade particular (histórica). Sua política prática, segundo Weil, se resume numa política interna e noutra externa, numa relação de interdependência.

Segundo o autor, existem várias definições do Estado moderno. A mais difundida é aquela que o caracteriza pelo monopólio do emprego da violência. Sem descartar esta característica, por si só insuficiente para definir o Estado moderno, Weil ressalta outra característica considerada por ele mais relevante, que é a soberania da lei. Define-o, pois, como Estado de direito, isto é, aquele em que o fato fundamental é a lei formal e formu-

lada, a qual rege a ação do Estado e do cidadão. Esta definição não exclui a primeira, pois o Estado mantém o monopólio da violência; porém, isto se verifica dentro dos limites traçados pela lei.

Depois de afirmar que o fato fundamental no Estado moderno é a lei formal e universal, Weil procura ressaltar a importância da administração como "consciência técnica (racional) do Estado e órgão eficaz de execução das ordens do governo..." (p. 179).

A forma autocrática de governo é tratada sucintamente. Já a constitucional é caracterizada mais pormenorizadamente. O Estado constitucional é definido pela independência dos tribunais e pela participação dos indivíduos nas decisões deste mesmo Estado. A interdependência dos três poderes (legislativo, executivo, judiciário) é exigência fundamental.

O que separa o Estado constitucional do autocrático não é a existência de leis formalmente universais, mas a soberania destas leis que não podem ser mudadas pelo executivo sem o consentimento dos cidadãos que se fazem representar por uma instituição (órgão político) fundamental, o Parlamento.

O autor desenvolve uma reflexão fluente sobre alguns dos principais problemas do Estado moderno: o da unidade da nação (unidade na contradição), devido à convivência dos elementos tradicionais com a exigência de maior racionalidade, o problema da divergência dos interesses entre a comunidade e o Estado, traduzido no conflito entre justiça e eficácia; neste caso, outro problema a ser solucionado: o do reconhecimento dos justos interesses pela lei e na organização a partir de um critério que vise à conciliação dos interesses com a universalidade.

O final do capítulo propõe uma reflexão sobre a tarefa educativa do Estado que consiste na conciliação entre o universal da razão, do entendimento e do concreto e histórico da moral da comunidade. A discussão é o instrumento educativo privilegiado do Estado constitucional enquanto que os partidos são a expressão desta discussão. O grau de constitucionalidade está ligado ao nível da participação do indivíduo na discussão e decisão política.

Tendo iniciado com a abordagem da relação entre política e moral, aprofundando a problemática no decorrer da exposição, o livro segue no segundo capítulo explicitando a tensão entre a racionalidade (exigência de maior eficiência) e a moral (exigência ética de maior justiça social).

O último capítulo recoloca a problemática acima na perspectiva do indivíduo, da sociedade e do Estado, não isoladamente, mas numa tripla relação. Postula que é do interesse do Estado a realização de uma organização mundial ("Estado mundial") a fim de preservar as particularidades morais.

O fim do Estado é o indivíduo livre e razoável, ao nível de suas relações mais universais. É neste espaço político (o Estado) que o indivíduo poderá pensar a sua moral em função de universalizar os valores que lhe são históricos e universais.

Apesar de ter sido escrita há mais de trinta anos, a obra de Eric Weil é bastante atual. Fervilham em nossos dias as discussões em torno de temas ligados à política e especialmente a sua relação com a ética. O Estado e suas instituições procuram no diálogo o meio mais eficaz de superação de suas contradições e tensões com a sociedade. O Estado brasileiro, por sua vez, lança mão de um discurso político modernizante no que diz respeito ao esforço de avanços tecnológicos convivendo ao mesmo tempo com uma sociedade

insatisfeita nas suas necessidades mínimas de sobrevivência. A discussão aprofundada neste livro sobre a relação entre eficácia técnica e justiça muito contribuirá para uma reflexão séria por parte dos estudiosos do mecanismo social bem como para os homens públicos, representantes da nação nas suas instâncias de poder. A leitura e discussão desta obra de Weil se faz necessária para um avanço qualitativo na dimensão comunicativa das nossas instituições políticas e para a efetivação de um Estado de direito, cujo grau de constitucionalidade será medido pela participação dos cidadãos brasileiros tanto na discussão quanto na decisão política, enfim, no destino da nação.

José Martins dos Santos Neto

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, A
filosofia na crise da modernidade, Coleção
Filosofia 12, São Paulo, Edições Loyola,
1989, 195 p.

Este livro reúne ensaios filosóficos do A., sobre a filosofia transcendental, sobre Kant, Hegel, Marx, Wittgenstein e Heidegger, terminando com um artigo sobre "Filosofia da Religião e teologia". Reunindo temas tão diversos, está a preocupação central do A.: a crise da modernidade, que em vários de seus expoentes nega a própria possibilidade da filosofia.

O A. toma partido pela filosofia, pela razão, e seus ensaios que revelam um pensamento maduro e uma reflexão profunda sobre os filósofos que estuda têm um traço comum: uma crítica intrínseca, indagando de dentro dos sistemas analisados, suas aporias. Não tem dificuldade em desvendá-las, pois filosofar para estabelecer que é possível filosofar é no mínimo uma tarefa que suscita mais perplexidade que soluções.

Assim Manfredo mostra o pensamento de Kant "a-histórico, adialético e vin-

culado à filosofia da subjetividade", embora tivesse sido capaz de formular teoricamente problemas fundamentais a respeito do existir humano.

Com Habermas, vê Marx incapaz de uma reflexão sobre os pressupostos metodológicos da teoria social; "e incapaz de distinguir metodologicamente o *status* de uma ciência natural e o *status* da teoria social enquanto crítica da ideologia".

Quanto a Wittgenstein, diz que o "desaparecimento da filosofia" nesse autor significa apenas a *recusa* de procurar explicitar seus próprios pressupostos; isso significa ignorar as próprias bases da teoria que se quer defender.

Enfim, no ensaio "Heidegger e o fim da filosofia" termina com estas "perguntas que permanecem sem resposta na obra de Heidegger": "Por que não chamar de filosofia um pensamento que descobriu uma dimensão mais profunda? por que a consideração temática da 'clareira' do pensar, do ser como 'verdade fundamental' não é filosofia? por que a palavra filosofia se liga exclusivamente a uma forma de pensar? é possível a nova dimensão aberta de Heidegger? é possível tematizar a verdade original sem a *mediação dos entes*? heideggerianamente falando, é possível pensar o sentido do ser, sem considerar o homem, mediador do sentido?"

O ensaio "Filosofia enquanto auto-reflexão da razão" apresenta uma síntese da filosofia própria do A. Em suas divisões internas: Teoria e práxis como as intencionalidades do espírito; Pluridimensionalidade da Teoria; auto-consciência da Razão; Razão e experiência, Manfredo traça as grandes linhas de sua reflexão que o caracteriza como filósofo, cheio de amor à sabedoria; e a sabedoria é razão e liberdade. Liberdade, aliás, é o tema do ensaio seguinte, que termina com esta bela frase que na verdade é a síntese e

o espírito de todo o livro: "O sentido da filosofia é elucidar o homem em seu ser total, consciente do fundamento único de sua existência, e portanto capacitado a desmascarar todos os pseudo-absolutos que encontra. Ela é um arauto da liberdade, porque a filosofia só terá cumprido sua tarefa quando a liberdade for seu objeto e sua alma".

Paulo Meneses

BOULOS JR., Alfredo, 13 de maio: *abolição, resolveu?*; 15 de novembro: *que República é essa?*; 19 de abril: *o índio quer viver*; 7 de setembro: *Independência, o que mudou?*; *Tiradentes, sonho de liberdade*, COLEÇÃO CONSTRUINDO NOSSA MEMÓRIA, São Paulo, FTD, 1990/1991.

A crise do socialismo real produziu algumas imagens dignas de reflexão: a multidão nas praças derrubando estátuas de Lênin ou de Marx. Os acontecimentos na Europa Oriental dispensam explicações desse furor iconoclasta, mas suscita a indagação dos motivos da construção tão portentosa desses monumentos. Segundo o renomado historiador Eric Hobsbawm, eles derivam da necessidade de o Estado moderno "inventar" tradições para "resolver problemas inéditos de preservação ou estabelecimento da obediência, lealdade e cooperação dos seus súditos" (*A invenção das tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 273).

Esse problema, crucial para as elites políticas, surgiu com o enfraquecimento dos "vínculos sociais e de autoridade" das sociedades do passado. Tais vínculos foram minados pela ideologia liberal centrada no indivíduo. Foi preciso, então, criar uma nova coesão social que possibilitasse a identificação entre a nação (o povo) e o Estado (o

poder a ser consolidado) e alicerçasse a obediência e a lealdade em novas bases. Os mitos e os símbolos não precisam ser necessariamente inventados. Serão mais eficientes se forem recolhidos da tradição existente e reorganizados com novos significados e funções. Bandeiras, hinos, escudos, símbolos, heróis e monumentos cumprem o papel de interiorizar e reforçar uma determinada visão do passado, exatamente aquela que interessa ao poder estabelecido. Nesse sentido, as datas cívicas são momentos pertinentes para a reafirmação da "tradição inventada", e a escola, um aparelho do Estado, cumpre aí uma tarefa importante: transformar a invenção em história.

A escola é um espaço privilegiado para cantar hinos pátrios, comemorar datas cívicas e redigir trabalhos "sobre Tiradentes", "sobre D. Pedro I", "sobre Caxias" ou outros "brasileiros ilustres" que ajudaram a "construir a pátria". Todavia, a escola pode deixar de cumprir a função de aparelho ideológico do Estado. O professor, apesar de tudo, pode se transformar em educador.

Uma recente publicação para escolares de primeiro grau tenta interferir diretamente no problema. A coleção "Construindo nossa memória" convida o professor a romper com o caráter ritual e sacral dos eventos cívicos e transformar as datas comemorativas em momentos de reflexão e crítica. Ocasões para uma reavaliação dos acontecimentos passados à luz das inquietações do presente.

O perigo desses projetos é substituir mitos antigos por novos, pois um ensino mais aberto e crítico de história depende de condições que vão muito além da escolha do material didático. A escola pode ser um agente transformador (não o único nem o mais importante), capaz de formar cidadãos mais críticos e conscientes. Um escola assim

pode economizar o trabalho de destruir estátuas nos momentos de crise e ruptura, pois o Estado, diante de cidadãos menos crédulos e mais reflexivos, terá que legitimar o seu poder sem “inventar a tradição”.

Lizânias de Souza Lima

LÚLIO, Raimundo, *O livro das Bestas*, São Paulo, Edições Loyola/Editora Giordano, 1990, 158 p.

Este é um livro diferente dos que normalmente são recenseados pela revista Síntese. Primeiro, porque é uma obra escrita há cerca de 700 anos. Segundo, e esta é a diferença mais relevante, porque é um livro “zoológico”, à semelhança de *A Revolução dos Bichos* de G. Orwell e das fábulas de Esopo.

O autor é, imerecidamente, um ilustre desconhecido dos brasileiros, e para falar do *Livro das Bestas* é necessário falar primeiramente do autor. Considerado como um dos maiores pensadores da Catalunha, nasceu por volta de 1232 em Palma de Maiorca. Seu pensamento situa-se numa época rica de influências sobre os séculos seguintes — os do Renascimento — e a sua situação não foi de mero observador. Personalidade rica e de grande inteligência, com formação cultural cristã, espanhola e árabe, Lúlio buscou elaborar uma síntese ou ciência universal de todos os conhecimentos e princípios. Por causa disso foi mesmo tachado de utópico e louco. A obra principal na qual intenta concretizar seu projeto intitula-se *Ars Magna*.

Lúlio foi um desses grandes convertidos, e sua proposta de síntese universal está indissolavelmente ligada à teologia e à mística. Suas motivações não são apenas intelectuais ou científicas, mas também (e em grande medida)

estão vinculadas a uma proposta de pacifismo internacional e inter-religioso. Seu pensamento teve importante influência sobre o Renascimento, difundindo-se mais a partir de Paris e da escola platônica de Florença, chegando daí a várias outras escolas italianas. A revista francesa “Globe” reconheceu-o como um dos fundadores da Europa intelectual.

Sua produção literária, escrita em latim, árabe e catalão, compreende mais de duzentos títulos. O presente *Livro das Bestas*, originalmente escrito em catalão, é apenas a sétima parte da obra intitulada *Félix das Maravilhas* ou *Livro das Maravilhas do Mundo*, tendo porém sido escrito antes das demais partes e só posteriormente a elas acrescentado.

No curtíssimo prólogo do *Livro das Bestas* somos de imediato jogados no clima medieval: estradas poeirentas, roupas e rostos rudes, cristianismo, piedade. O *Félix* citado no título da obra completa é um andarilho a se maravilhar com as coisas do mundo, estando então rumo à terra dos animais em vias de escolher um rei.

Como já falei, *O livro das Bestas* é em estilo “zoológico”, ou seja, seus personagens (com exceção dos três que aparecem no prólogo) são animais. Leão, raposa, elefante, boi, leopardo, onça, urso, galo, serpente e outros representantes da fauna aparecem como sócios fundadores de um Reino, defrontando-se inicialmente com o problema da escolha de um rei. A situação não seria muito complicada se a raposa — personagem principal desta fábula — não começasse a manipular os outros animais para conseguir realizar seus próprios interesses. Logo se cria uma divisão entre carnívoros e herbívoros, com a vitória dos primeiros e a escolha do leão como rei. A seguir, outra disputa é para a nomeação dos conselheiros do rei, e novamente os herbívoros são suplantados. A raposa, espertíssima e sempre em busca dos seus

interesses, logo passa a agir contra o rei, pois fora preterida para o cargo de conselheira. Alia-se então aos herbívoros, elefante à frente.

A história é entremeada de vários casos. Um deles é o envio de uma embaixada ao reino vizinho, o dos homens, onde imperavam a injustiça e a devassidão. As intrigas da raposa terminam levando o leão a cometer adultério com a leoparda, ao mesmo tempo que, embora tramando contra o rei, a raposa consegue ser nomeada sua conselheira. O adultério do leão termina desencadeando toda uma série de acontecimentos que irão definir o destino da raposa e da rede de conspiração armada por ela na corte.

O *Livro das Bestas* é uma fábula, mas está longe de ser para crianças. Os jogos de interesses e as facções presentes naquele reino dos animais são bem adultos. Poder-se-ia dizer que é uma fábula "maquiavélica", se não tivesse sido escrita muito antes de Maquiavel.

Inserida dentro do enfoque teológico da obra de Lúlio, esta história tem um propósito marcadamente moral. Não é um livro científico, técnico ou especulativo, mas tem o propósito de passar uma lição ética através da metáfora das atitudes dos animais. Numa época como a nossa, onde a ética é freqüentemente vista como algo subjetivo, quando não desprezada, esta obra de Lúlio vem mostrar valores morais universais, virtudes e verdades. Isto soa para nós de modo "diferente", para dizer o mínimo. O *Livro das Bestas* será apreciado ou desprezado conforme repercute em nós a sua "diferença". O reexame moderno de muitas coisas que no passado eram tidas como "verdades" com freqüência conclui que elas são erros. Daí se pode ser tentado a achar que todas as "verdades" do passado — e ainda mais as da época medieval — são erros, o que é uma generalização apressada e ingênua. Esta obra de Lúlio bem pode ser tragada

neste impiedoso triturador moderno. Pode ainda, porém, ser apreciada por ter o que nos ensinar, mesmo 700 anos depois de escrita.

Uma característica marcante do *Livro das Bestas* é que, durante toda a narrativa, os bichos não contam um acontecimento aos outros de maneira direta, mas sempre valem-se de parábolas fictícias curtíssimas, às vezes de um só parágrafo. Para nós, ocidentais, demasiadamente literais, este floreio está fora de uso. Mas talvez por isso mesmo, essa técnica resulta interessante, lembrando um pouco a literatura árabe ou oriental.

A presente edição conjunta da Loyola/Giordano insere-se dentro de um esforço de divulgação da obra do mestre catalão em nossa terra. É muito bem-cuidada e leve, agradando extremamente logo à primeira vista. Após a Introdução transbordante de elogios a Lúlio, vem o texto fluente e bem-montado, denotando uma tradução acurada. Depara-se nela apenas um possível deslize: sendo a onça um animal do Novo Mundo, não poderia ser descrita por Raimundo Lúlio na sua obra, feita séculos antes da descoberta das Américas. Parece assim que, no texto original catalão, na verdade este animal seria algum parente felino da onça e natural do Velho Mundo. A qualidade gráfica é enriquecida com ilustrações que, sem serem belas, são bem interessantes, em um estilo que na época de Lúlio seria impensável. É, enfim, uma leitura leve e interessante, sendo uma boa opção para descansar de leituras pesadas e continuadas.

César Andrade

HERKENHOFF, João Baptista, *Direito e utopia*, São Paulo, Editora Acadêmica, 1990, 80 p.

O A. é professor e pesquisador da Universidade Federal do Espírito Santo, Mestre em Direito pela PUC-RJ, Livre-Docente, com pós-doutoramento na Universidade de Wisconsin e na New York University. Atualmente, realiza um projeto de pesquisa subordinado ao título "Busca de fundamentação teórica para um Direito da Libertação".

A obra representa a conclusão da primeira etapa dessa pesquisa, reunindo reflexões filosóficas ou sociológicas sobre o Direito, com o objetivo de mostrar a "crença na utopia e a tentativa de encontrar caminhos para a realização da utopia no Direito" (p. 5). O texto está dividido em sete capítulos, assim distribuídos: 1. O Direito e a utopia: Ao pensamento utópico está reservado um papel decisivo no campo do Direito. Para chegar a esta conclusão, o A. percorre o pensamento utópico através dos tempos, examinando seu teor progressivo e revolucionário. Diferente do mito, a utopia fundamenta-se na imaginação orientada e organizada, sendo a consciência antecipadora do amanhã. O pensamento utópico sempre esteve presente no mundo, como sinal de vitalidade de povos e gerações, tendo como função não somente favorecer a crítica da realidade, mas também levar à ação concreta, isto é, à transformação das aspirações em militância e da esperança em decisão política. "É a utopia que dá instrumentos para ver e construir, pela luta, o Direito do amanhã: o Direito da igualdade, o Direito das maiorias..." (p. 10). 2. Análise sociológica do fenômeno jurídico e reencontro do direito com o povo: partindo da caracterização do fenômeno jurídico como aquele que ocorre no mundo das relações entre os homens, disciplinando comportamentos sancionados pela norma, o A. mostra a importância da interpretação sociológica do Direito, como meio para superar o legalismo decorrente de uma visão estritamente dogmático-normativa do *Jus*. "A

Ciência do Direito deve acolher a visão sociológica do jurídico como legítima. O tratamento estritamente dogmático do fato jurídico é vício metodológico consagrado pelo Positivismo" (p. 18). 3. Paralelismo de direitos, sociedade convivencial e direito à utopia: ao lado do Direito formal, existem no Brasil outros tipos de Direitos, tidos como não-formais, pois que oriundos de costumes e peculiaridades culturais diversas. Urge promover a convergência entre os valores da lei e os valores do grupo a que se dirige. 4. Violência, Lei e Direito: definindo a violência como "a qualidade ou característica daquilo que age com ímpeto, que se exerce com força, ou que se faz contra o direito e a justiça" (p. 25), o A. distingue as várias espécies de violências existentes no Brasil, das quais muitas vezes a lei é sancionadora. Com efeito, lei é a norma justa ou injusta vigente numa sociedade. Caberá ao Direito justo, nascido das bases, ser o antídoto da violência. 5. Papel progressista do Direito, dos juristas e dos juízes: neste item, é mostrado como vem-se desenvolvendo no Brasil e no mundo um pensamento crítico do Direito, analogamente ao que ocorreu e ocorre no campo da Teologia, a partir da Teologia da Libertação. Procurando entender a dimensão deste fenômeno, o A. analisa as vertentes prática e profissional, teórica e organizacional do novo Direito, advertindo para a necessidade de haver maior democratização e modernização do Poder Judiciário brasileiro, a fim de que nasça um novo perfil de juízes e juristas "comprometidos com o futuro, ...com a busca apaixonada da Justiça, ...com a construção de um mundo novo, ...atentos aos gemidos dos pobres, insones ante o sofrimento das multidões marginalizadas". 6. Possibilidades hermenêuticas no uso alternativo do Direito: trata-se de um texto escrito para o curso "O Direito achado na rua", promovido pela Coordenadoria de

Educação à Distância, do Decanato de Extensão, da Universidade de Brasília, no qual o A. afirma ser impossível uma suposta neutralidade ideológica dos juristas, pois que não se é e nem se deve ser neutro em face dos valores jurídicos. Por outro lado, há no sistema legal brasileiro uma série de contradições, ainda não resolvidas. Finalmente, fala o A. da sua experiência de magistrado, preocupado em ouvir o clamor dos oprimidos. 7. Entrevista sobre o Direito e utopia: ao transcrever essa entrevista concedida em 1981, o A. pretende retomar os itens anteriores, numa linguagem mais coloquial, que torna mais clara a sua visão sobre o tema "Direito e utopia". Segue-se, como Apêndice, o "Projeto de Pesquisa" que o A. ora realiza, e uma extensa lista bibliográfica.

Indubitavelmente, esta obra do Prof. João Baptista Herkenhoff traz para o Direito brasileiro uma ótima contribuição, não só pelo conteúdo filosófico e sociológico que apresenta, como também pela atualidade das questões que levanta, a partir da própria vivência do A. como magistrado e jurista. Com efeito, a utopia de um novo Direito, idéia central da obra, é mostrada de forma clara e acessível, o que torna estimulante a leitura do texto, não apenas pelos estudiosos do Direito, mas, em última análise, por todos os que acreditam e sonham com um mundo novo, no qual haja maior justiça e igualdade social.

Adelson Araújo Santos