

WEISHEIPL, James A., *Tommaso d'Aquino: Vita, Pensiero, Opere* (edizione italiana a cura di Inos Biffi e Constante Marabelli, Editorial di Inos Biffi), Milão, Jaca Book, 1988, 426 pp.

O mais célebre teólogo católico, aquele que foi chamado *Doctor Angelicus* pela altitude da sua mente especulativa, depois *Doctor Communis* pela universalidade do seu gênio, e que, enfim, João Paulo II cognominou *Doctor Humanitatis* pela profunda significação humana da sua mensagem, é uma personagem cuja biografia apresenta mais de uma incerteza e se cobre com alguns véus de legenda. Com efeito, segundo nos informa o A. do presente livro (p. 7) o único dado certo para se estabelecer a data do seu nascimento é a data da sua morte, ocorrida a 7 de março de 1274, no mosteiro cisterciense de Fossanuova, a meio caminho entre Nápoles e Roma. A partir daí é possível conjeturar seu nascimento entre 1224 e 1227, muito provavelmente no castelo familiar de Roccasecca, na Campania, então pertencente ao *Regnum Siciliae* dominado pelos Hohenstaufen. Assim, a vida de Tomás, cujo fio correu tranqüilo pelos conventos dominicanos de Nápoles, Paris, Colônia e Itália Central, ficou como que escondida por detrás da cadeia majestosa dos seus escritos. As fontes principais para o seu conhecimento são os processos de canonização entre 1318 e 1323, e as *Vidas* contemporâneas, sendo a mais conhecida a do seu confrade Guilherme di Tocco.

Foi justamente quando se iniciaram, nos fins do século passado, os imensos trabalhos da chamada *Comissio Leonina*, encarregada por Leão XIII de preparar a

edição crítica das obras de Tomás de Aquino, que a vida do Doutor Angélico começou igualmente a ser estudada segundo as rigorosas exigências da moderna hagiografia. Depois de um século de trabalho da Comissão Leonina, quando uma boa parte das obras de Santo Tomás já está criticamente editada, uma biografia do Santo à altura do nível científico atingido pela edição das suas obras, torna-se possível. Os estudos modernos sobre a vida de Tomás de Aquino desenvolveram-se, assim, no âmbito da Comissão Leonina e foi dentre seus membros ou colaboradores que surgiram seus biógrafos mais recentes e autorizados: o Pe. Ângelo Walz, O.P., que em 1945 publicou os seus *Studi biografici sul Dottore Angelico* (Roma, Edizioni Liturgiche), depois traduzido e ampliado na edição francesa de P. Novarina (*Saint Thomas D'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires/B. Nauwelaerts, 1962) e o Pe. James A. Weisheipl, O.P. com essa obra escrita por ocasião do sétimo centenário da morte de Santo Tomás em 1974 (*Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, Nova Iorque, Doubleday, 1974), traduzida para o alemão e agora, revista e atualizada, para o italiano.

James A. Weisheipl, O.P. (1923-1984), membro do *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* de Toronto e colaborador da Comissão Leonina, era um conhecido e estimado historiador da ciência medieval e profundo conhecedor das fontes sobre a vida e a obra de Santo Tomás. A biografia com que homenageou o Santo Doutor no sétimo centenário da morte é, assim, escrita dentro dos cânones da mais rigorosa historiografia

científica. Mas, ao mesmo tempo, é escrita com profundo amor e, diremos mesmo, com profunda piedade. Ciência e devoção aqui se dão as mãos numa aliança feliz. Por outro lado, um estilo vivo e alerta, que o tradutor italiano soube conservar, torna a leitura agradável e, mesmo, fascinante. Dela se eleva pouco a pouco, aos olhos do leitor, a figura autêntica de Tomás de Aquino: imensa na estatura intelectual, excelsa na santidade, amável e bem próxima de nós na profunda humanidade.

O Pe. Weisheipl tece a sua narração segundo a ordem cronológica mais provável das principais fases da vida de Tomás: a infância no reino da Sicília e a juventude dominicana em Nápoles (1224 ou 25-1252); *Baccalaureus sententiarum* na "cidade dos filósofos" (Paris) (1252-1256); *Magister in Theologia* sempre em Paris (1256-1259); mestre em Teologia na província dominicana romana (1259-1265); regente do *Studium* dominicano de Roma e, talvez, leitor junto à Corte papal em Viterbo (1265-1268); novamente professor em Paris (1269-1272); enfim, professor no *Studium* de Nápoles de onde partiu, acompanhado pelo fiel Reginaldo de Piperno, para a última viagem em direção a Lião, interrompida pela enfermidade e morte (1272-1274). Um dos critérios mais seguros para a cronologia da vida é a cronologia das obras, e Weisheipl é particularmente atento a esse aspecto. Um precioso apêndice (pp. 356-399) oferece-nos um catálogo das obras autênticas com breve, mas segura informação crítica sobre cada uma.

Assim, um fio contínuo de gigantesco e incessante trabalho intelectual atravessa a vida de Tomás de Aquino, desde os primeiros opúsculos (o primeiro, *De fallaciis, ad quosdam nobiles artistas* foi escrito para os seus colegas de Nápoles, durante a detenção forçada no castelo de Roccasecca, em 1244, quando

sua família quis impedi-lo de prosseguir viagem para Paris em companhia do Mestre Geral dos Dominicanos, João de Wildeshausen: sobre esse famoso episódio ver pp. 31-40), até o artigo 4 da questão 90 da IIIª parte da *Summa Theologiae*, obra interrompida em 6 de dezembro de 1273 quando, durante a celebração da Missa, Tomás foi arrebatado em altíssima contemplação mística, tendo-se recusado, a partir de então, a escrever o que quer que fosse — *suspendit organa scriptiois*, diz seu biógrafo — pois, confessava ao secretário Reginaldo de Piperno, tudo o que até então escrevera lhe parecia um pouco de palha diante do que acabara de contemplar: *videntur mihi palea*. Nas interessantes páginas dedicadas às vicissitudes que se seguiram à morte de Tomás até a canonização (1323), Weisheipl narra (p. 350) que, durante o respectivo processo, o "advogado do diabo" objetou que de Tomás só se conheciam, durante a vida, três milagres e esses bem banais. Diante do embaraço dos defensores da causa, o Papa João XXII não aceitou a objeção, declarando peremptoriamente: *tot miracula fecit quot articulos determinavit* (fez tantos milagres quantos foram os artigos que determinou). A *determinatio* era a solução final do Mestre aos artigos propostos à discussão nas disputas medievais. Como Tomás "determinou" milhares de artigos durante a sua vida, sua santidade acabou sendo confirmada por uma profusão inaudita de milagres. Tomás de Aquino foi solenemente canonizado por João XXII, na cidade papal de Avinhão, em 21 de julho de 1323. Depois de sete séculos os milagres de Frei Tomás continuam aí, esplendentes, no coração da Igreja. Para contemplá-los não são necessárias longas peregrinações. Basta abrir com inteligência e piedade suas obras e ler seus artigos: *tot miracula fecit quot articulos determinavit*.

H. C. Lima Vaz

ALFARO, Juan, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, 286 pp.

O A. é um conhecido teólogo espanhol, docente da Faculdade de Teologia da Universidade Gregoriana de Roma por mais de 35 anos. Contudo, o livro em questão pretende ser "rigorosamente filosófico" (p. 9), pois o A. afirma que "reflexão teológica supõe, exige e necessita a reflexão própria da filosofia" (p. 10), no que ele tem toda razão, pois os grandes teólogos de todos os tempos, e mesmo os contemporâneos que fazem teologia depois da descoberta das assim chamadas mediações socio-analíticas, foram e são tanto mais teólogos quanto mais fizeram e fazem da reflexão própria da filosofia uma instância da reflexão teológica.

No capítulo inicial, que serve de introdução a todos os outros, o A. põe a questão do homem e a sua eventual conexão com a questão de Deus do ponto de vista formal, e explica que o método a ser usado para passar da questão do sentido, que é a do homem, ao sentido da questão, que é a de Deus, será ao mesmo tempo existencial, fenomenológico e transcendental (p. 25). Nos capítulos de 2 a 6, o A. percorre um significativo arco filosófico, destacando as linhas de força da antropologia de alguns filósofos modernos e contemporâneos. A escolha dos nomes não é arbitrária e, embora o A. não a justifique, a sua intenção é evidente: considerar as respostas mais significativas à questão kantiana (que é o homem?) que marcou a virada antropológica da filosofia moderna. O cap. 2 reúne Kant, Feuerbach e Heidegger, ou seja, três filósofos que tomaram como ponto de partida a questão do homem e que chegaram a resultados totalmente diferentes quanto à questão de Deus, a saber, "afirmação de Deus, recusa da questão de Deus como ca-

rente de significado, silêncio deliberado diante dela" (p. 77). O A. demonstra um perfeito domínio e grande respeito pelo pensamento dos autores analisados. É pena que a apresentação de Kant tenha ficado um pouco empobrecida em comparação com a de Heidegger. Um pequeno reparo metodológico deve ser feito aqui. A obra de Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, é citada em três edições diferentes: a de 1955 na p. 49 n. 73, e a 1976 na p. 71 n. 163, e a de 1959 na p. 190 n. 52 no cap. sobre Bloch. No cap. 3 encontramos duas negações niilistas do sentido da vida: Nietzsche e Sartre. O A. apóia-se principalmente em Bloch, que será o último filósofo analisado, para contestar o niilismo antropológico de Nietzsche e Sartre, deixando a impressão de que Bloch será o filósofo privilegiado pelo A. Não é assim, pois o A. dedica 19 páginas a Bloch e 48 a Wittgenstein. No cap. 4, "L. Wittgenstein diante da questão do sentido da vida", o maior da obra, o A. demonstra grande erudição filosófica e um particular empenho na apresentação deste filósofo que, segundo N. Malcolm, é caso único na história da filosofia: um pensador que, em diferentes períodos de sua vida, cria dois sistemas filosóficos, altamente originais, cada um resultado de muitos anos de intenso trabalho, cada um expresso em estilo elegante e vigoroso, cada um de grande influxo na filosofia contemporânea, e sendo o segundo o rechaço crítico do primeiro (Cf. *Wittgenstein*, em *The Encyclopedia of Philosophy*, Londres 1967, vol. 8, p. 334, citado na p. 142 n. 59). É lamentável que este cap. apresente um grande número de erros tipográficos, imprecisões, erros ou falta de indicação da numeração do *Tractatus* (pp. 114, 126, 127, 128, 132), e até um erro crasso de diagramação na p. 129. Há um defeito metodológico imperdoável, especialmente num admirador de Wittgenstein, como parece ser o A.: não se pode juntar num mesmo

parágrafo, sem distingui-las, diferentes citações do *Tractatus*. Todos esses defeitos não depõem contra o A., mas contra o seu editor, que não poderia permitir tais erros num texto de nível como este. O cap. 5, sobre Marx, é o mais elementar e o mais frágil de toda a obra. É certo que o A. quer destacar apenas a antropologia dos filósofos, mas apresentar todo o pensamento de Marx exclusivamente na perspectiva da doutrina da alienação parece-me um tanto redutiva. É verdade que a antropologia de Marx é, ela mesma, redutora, pois uma teologia sem transcendência ou um messianismo intramundano, por fascinante que seja, é profundamente decepcionante para quem não se contenta com meias verdades. O A. conclui o seu percurso pelos filósofos, expondo a escatologia marxista de Bloch de maneira compacta e extremamente feliz, confirmando o que acabo de dizer do pensamento marxiano: "O 'transcender' da esperança de Bloch está emparedado entre duas imanências absolutas: a da origem, puro existir nuclear da matéria, e a do fim, auto-realização plenamente alcançada da matéria" (p. 197).

Depois dessa espécie de *inductio historica*, nos 4 últimos capítulos o A. expõe a sua *reductio critica*: apresenta a questão do homem na sua relação com o mundo (cap. 7), a questão nas relações interpessoais (cap. 8), a questão da morte e o sentido da vida (cap. 9) e o devir histórico e o sentido (cap. 10). O capítulo sobre a morte é talvez o mais belo de todo o livro, quase uma meditação filosófica, no sentido cartesiano da palavra. No Epílogo, o A. retoma o método seguido e resume os resultados alcançados: a passagem da questão do homem à questão de Deus torna-se, então, mais visível, não como o efeito de uma *demonstração*, mas como a conclusão de um processo de *mostração*, a partir da análise das dimensões fundamentais da existência humana: o

mundo, o outro, a morte e a história. O A. mostra que, "à medida que a reflexão filosófica centrou-se no humano (Descartes e Kant), e sobretudo à medida que o homem moderno se deu conta do primado e da radicalidade da questão que ele é para si mesmo, a questão de Deus (qualquer que seja a resposta) está situada na questão do homem" (p. 280). Nisso ele tem razão, mas seria preciso dizer ainda, e aqui se nota a falha que apontamos na apresentação do pensamento de Kant, que o primado fenomenológico-existencial da antropologia só se torna sensato diante do primado transcendental da teologia.

Marcelo Perine

PICHT, Georg, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 1985, 638 pp.

Esta obra faz parte da publicação dos cursos e escritos do A. Trata-se do seu curso de Filosofia da Religião para os estudantes da Faculdade de teologia protestante da Universidade de Heidelberg, durante os dois semestres de 1965-1966. O título do livro pode prestar-se a equívocos à medida que o A. não ministra diretamente um curso sobre a Filosofia da Religião de Kant a partir da *Religião nos limites da simples razão*. É outra a sua intenção. Ele se propõe mostrar que é toda a obra crítica de Kant que, finalmente, é uma Filosofia da Religião. Uma questão de Heidegger parece ter despertado a sua atenção: a questão de saber se, como e em que medida a proposição "Deus existe" é o agulhão secreto que suscita todo o pensamento da *Crítica da razão pura* e move as duas outras grandes *Críticas*. Picht consagra todo o seu curso à verificação da justeza da questão de Heidegger que, segundo ele, colheria o problema central de toda a metafísica,

particularmente a questão do sentido e da possibilidade da proposição "Deus existe" para o problema central da filosofia kantiana.

Heidegger fornece assim um duplo objetivo ao professor de Heidelberg: verificar se há uma unidade da filosofia kantiana e mostrar que ela consiste numa filosofia da religião. A meta é original e exigente. Interpretar a filosofia de Kant no seu conjunto como uma filosofia da religião equivale a captar inversamente a filosofia da religião kantiana como a unidade do seu sistema e não como um simples apêndice. A tarefa diz respeito mais ao conhecimento racional da obra crítica na sua unidade que a uma história da filosofia que não tornaria indispensável a leitura do próprio Kant. Picht adverte desde o início os estudantes de que não tem a intenção de desenvolver teoria sobre Kant. Ele quer fazer falar o texto de Kant. E consegue, admiravelmente, conduzir os estudantes pelos árduos caminhos da primeira *Crítica* a partir da qual introduz as outras duas.

O curso do 1º semestre é essencialmente uma propedêutica à leitura da *Crítica da razão pura*. Depois de apresentar a estrutura e os conceitos centrais dessa obra (cap. I), a historicidade das questões sistemáticas subjacentes à sua problemática (cap. II), Picht estuda alguns conceitos-chave: necessidade e universalidade (cap. III), liberdade-verdade-razão (cap. IV), espaço e tempo (cap. V), enfim, definição e conceito (cap. VI). Para o A. deve-se compreender a explicação de conceitos filosóficos fundamentais como algo diferente de uma simples explicação de palavras que transmitem um saber aparente e não real. "A compreensão de um conceito, escreve ele, se dá somente a partir do exame completo das questões filosóficas que conduziram à sua formação. A compreensão dos conceitos torna-se difícil pelo fato de

que o pensar filosófico não se desenvolve num espaço abstrato, mas é necessariamente um pensar histórico" (p. 52). Isso se verifica especialmente com Kant, porque seu pensamento está em constante trabalho, mas também porque a *Crítica da razão pura* e a sua terminologia repousam sobre pressupostos históricos difíceis de penetrar e que, contudo, devem necessariamente ser identificados.

A lenta aprendizagem do 1º semestre dá seus frutos no curso do 2º semestre. O A. retoma diretamente a hipótese recebida de Heidegger. Ela implica três coisas: 1) é preciso compreender a maneira como se desenvolve a filosofia de Kant nas três grandes *Críticas* como uma unidade; 2) esta unidade tem a estrutura de um sistema; 3) este sistema é um sistema da metafísica. Nesse contexto, unidade e verdade são dois problemas conexos estudados por Kant a partir da questão das condições de possibilidade da síntese transcendental da espontaneidade e da receptividade.

Picht começa a segunda parte do seu curso pelo exame do conceito de síntese transcendental (cap. I). Ele o esclarece expondo a famosa diferença dos juízos analíticos e sintéticos (cap. II). Assim, chega a mostrar que a síntese transcendental tem seu fundamento na apercepção pura (cap. III). O seguinte passo consiste na explicação do conceito pelo qual Kant designa o sujeito do pensar (cap. IV). A apercepção não é só pura, mas originária, não é só formal, mas também espontaneidade e, por isso, liberdade. A discussão do conceito de espontaneidade-liberdade leva o A. a buscar o laço entre a filosofia teórica e a filosofia prática de Kant, referindo-se aos *Fundamentos da metafísica dos costumes* (cap. V). Somente depois de reconhecer este laço é que se pode perguntar sobre como pensar a razão, compreendendo-a como faculdade da unidade. O A. pode, então, apresentar

o sistema kantiano da metafísica da razão finita (cap. VI). Neste ponto ele está em condições de verificar a justeza da hipótese inicial: a unidade da metafísica de Kant só pode ser captada se se compreende sua filosofia como uma filosofia da religião. Picht se pergunta, nessa última etapa do seu curso, como Kant compreende a realidade de Deus ou, dito de outro modo, o que a proposição “Deus existe” significa no seu sistema da metafísica (cap. VII). Ele o faz a partir de três questões diretas: 1) a realidade de Deus e a essência da verdade; 2) a realidade de Deus e a essência da liberdade; 3) a realidade de Deus e a finitude da razão humana.

A grande virada que Kant realiza pelo seu novo fundamento da metafísica deve ser compreendido, segundo Picht, como uma virada na compreensão da essência da identidade e, a partir daí, na compreensão da essência da verdade. Isso me leva a retomar aqui alguns aspectos mais importantes dessa discussão da identidade na segunda parte do curso de Picht.

Sem dúvida, em razão de sua hipótese, Picht tende a fazer de Kant um filósofo da identidade, que daria mais importância à unidade que à diferença. Nessa perspectiva, ele reforça constantemente o laço entre verdade e unidade: “A verdade é o acordo do conhecimento consigo mesmo; ela repousa assim sobre a unidade da identidade. Não se pode nunca pensar a verdade sem unidade e a unidade sem verdade” (p. 290). A contradição é uma identidade negada.

Felizmente Picht sabe reconhecer também o papel da diferença no pensamento kantiano. Verdade e unidade vão juntas, mas a unidade “não é uma simples monotonia (*Einerleiheit*)” (p. 291). É particularmente a dimensão da receptividade da sensibilidade que

acusa a dimensão da diferença no interior da identidade. “A identidade tem estrutura própria, justamente porque ela é receptividade de remeter a um outro que deve lhe ser dado igualmente do exterior e que não pode ser deduzido das puras formas do conhecimento. Esse outro — a matéria do conhecimento — não se reduz à identidade do acordo do conhecimento consigo mesmo. Esse ser outro da matéria do conhecimento, isto é, sua indedutibilidade do próprio conhecimento é esse resto insolúvel do não-idêntico que na sua insolubilidade na identidade torna visível a finitude do conhecimento humano” (p. 291).

Picht explica muito bem por que a identidade da síntese transcendental de receptividade e de espontaneidade só pode ter uma estrutura assimétrica que é “a marca da finitude do conhecimento” (p. 418).

Na síntese transcendental, o entendimento tem prioridade sobre a intuição. Com efeito, a unidade originária da apercepção é como que o suporte da síntese, suporte da identidade e, por isso, da verdade do conhecimento. Ela o é porque é originária e provém da espontaneidade. “O entendimento tem a prioridade, precisa Picht, porque ele age por liberdade e a liberdade é a essência do sujeito, não do objeto da apercepção. Heidegger não viu isso, porque na sua interpretação de Kant não tomou em consideração o acordo da filosofia teórica e da filosofia prática, conseqüentemente a unidade da filosofia de Kant” (p. 495). Picht sublinha muito bem como, no contexto da unidade originária da apercepção, Kant marca a prioridade do prático sobre o teórico já no nível teórico.

Enfim, e esse último ponto é fundamental, a partir do célebre texto de Kant sobre o último suporte de todas as

coisas como o verdadeiro abismo para a razão humana, Picht conclui: "O último fundamento da unidade da razão e da unidade da filosofia de Kant é o verdadeiro abismo para a razão humana" (p. 605). Seria desejável que nesse momento Picht remetesse, como pretendia fazer, ao conceito do sublime. Com efeito, ele dissera antes: "O conceito do sublime não é somente o conceito-chave para a compreensão do juízo estético; ele é ao mesmo tempo o conceito central na determinação do conceito do dever e uma chave para a compreensão do conceito kantiano de Deus" (p. 461).

Esse curso de filosofia da religião apresenta um belo estímulo para estudantes de teologia. Picht soube provocá-los desde o início lançando-lhes o seguinte desafio: "Quem não compreendeu Kant não pode pretender ser bom teólogo" (p. 51). Em diversos momentos do seu curso percebe-se a intenção do A. de promover o diálogo da filosofia e da teologia. Ele também convida seus ouvintes a não fazerem uma teologia desencarnada.

Picht se propunha mostrar como a unidade da filosofia de Kant é uma filosofia da religião. Desde o início ele soube remeter os estudantes à observação da Dialética transcendental da primeira *Crítica* onde o conceito de religião é, justamente, desenvolvido por Kant em ligação com o sistema aberto do conjunto das três *Críticas* (Cf. *Kritik der reinen Vernunft* B 395, 3,260). Essa atenção ao texto de Kant é, certamente, um dos aspectos mais positivos desse curso. Às vezes o ritmo da progressão do curso padece um pouco e Picht não encontra o tempo necessário para expor conceitos tão importantes como o esquematismo e o sublime. Seria desejável, por exemplo, que o A. destacasse melhor o papel do esquematismo para a filosofia kantiana da reli-

gião, especialmente em relação com a analogia. Desse ponto de vista pode-se dizer que a tarefa de apresentar a *Religião nos limites da simples razão* a partir do conjunto das três *Críticas* permanece incompleta. Picht preferiu partir da primeira *Crítica* pelo fato de os seus estudantes não a terem ainda lido. Nós pensamos que uma leitura da obra kantiana a partir da terceira *Crítica* levaria mais rapidamente e com maior fruto à leitura da *Religião* (tradução de Marcelo Perine).

Henri d'Aviau de Ternay

FORTES, Luis R. Salinas, Rousseau. O Bom Selvagem, Col. Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1989, 119 pp.

Esta introdução ao pensamento de Rousseau, feita com maestria, leveza de estilo e clareza na elucidação dos temas rousseauianos, é mais uma das obras da Coleção Prazer em Conhecer. É a publicação póstuma de um dos últimos escritos do Prof. Salinas Fortes, profundo conhecedor do pensamento desse grande filósofo. Sua intenção era tornar Rousseau acessível, não só aos estudantes, mas também ao grande público. O livro é composto de seis capítulos. No 1º cap., o A. busca apresentar a riqueza presente em Rousseau, que, sendo filósofo, é também dramaturgo e poeta, não apresentando de forma sistemática seu pensamento, mas causando sempre impacto e polêmica na apresentação de suas idéias, o que torna seu pensamento pouco sistemático, mas o faz ganhar em genialidade. O cap. 2º nos insere na vida de Rousseau e de seu tempo, apresentando-nos a gênese dos diversos temas e intuições de sua obra e a ligação profunda que têm com a vida dos homens e da sociedade em que viveu. No cap. 3º, temos um dos eixos cen-

trais do pensamento de Rousseau: Sociedade *versus* Natureza. Em contraposição a Hobbes, vai dizer que o homem no estado de Natureza é bom. O que o torna mau é a sociedade. No cap. 4º, temos o aprofundamento dessa questão com a apresentação do que seria a origem do mal. Rousseau faz todo um levantamento histórico-anropológico. Chega à conclusão de que a origem de todos os males situa-se no surgimento da propriedade privada. O cap. 5º nos dá sua Teoria Política. Trata do Contrato Social, onde temos a organização política global da sociedade e o processo para chegar a isso: a educação necessária para livrar o indivíduo da corrupção circundante. O cap. 6º mostra as repercussões do pensamento de Rousseau na sociedade de seu tempo e na História posterior. Ressalta-se sobretudo, a influência exercida na Revolução Francesa, através dos ideais de Igualdade, Fraternidade e Liberdade. Sua presença no pensamento filosófico é marcante. O autor nos recorda, citando Kant, que o que fez Newton na Física fez Rousseau na Moral. Após cada capítulo, somos brindados com textos selecionados do próprio Rousseau. Isso clarifica e, ao mesmo tempo, nos desperta para uma aproximação mais efetiva do seu pensamento e de sua obra. Esta é uma obra de introdução ao pensamento de Rousseau, feita por um profundo conhecedor dos temas e da vida desse grande filósofo. Vale, sobretudo, como primeira aproximação. Após a leitura de cada capítulo, o leitor é remetido ao próprio Rousseau. Isso é fundamental em obras de introdução, ou seja, por um lado, situar-nos o autor e seu contexto e, por outro, levar-nos às suas obras, despertar nossa inteligência para um empreendimento de maior envergadura. Isso, a nosso entender, é atingido por Salinas Fortes.

Geraldo Luiz De Mori

ALVES, Rubem, Gandhi. Política dos gestos poéticos. Col. Prazer em Conhecer, São Paulo, Editora FTD, 1990, 101 pp.

Se uma nação se constrói com homens, idéias e armas, é justo esperar que as idéias se encontrem nalgum livro. A *Política dos gestos poéticos* é um pequeno livro sobre as grandes idéias que construíram uma nação. Mais ainda, é a demonstração de que as idéias dos homens, quando se fundem com suas vidas, podem traçar um novo destino para uma nação. A vida de Gandhi, radicalmente política e poética, marcou definitivamente o destino da história da Índia, quando tudo indicava que ele já estava traçado pelas armas inglesas.

Ao interpretar os seus gestos como políticos, o A. faz justiça a Gandhi. E o faz numa linguagem atraente, para "seduzir o leitor a ver um pouco do mundo com os olhos de Gandhi" (p. 100), pensando principalmente nos estudantes que já não cultivam tanto o hábito de leitura. É o caso de dizer que o livro foi escrito pensando em quem não costuma ler, mas está preocupado em cultivar valores autênticos e grandes ideais. Para ler e, mais ainda, para gostar deste livro é preciso não gostar da política no seu sentido mais vulgar. É preciso que a verdade firme (*satyagraha*), a igualdade natural de todos os homens, o amor incondicional e universal, a justiça, a liberdade sejam as grandes normas, os valores fundamentais da vida. Transformados em gestos, esses valores vão produzindo, a seu tempo, a verdadeira libertação, a transformação do mundo. Verdadeira política, a dos gestos poéticos, ela brota do amor à verdade, como o calor do fogo, e dispõe o indivíduo a lutar contra qualquer tipo de abuso do poder. Gandhi jamais foi conivente com a situação política dos indianos, e denunciou todo poder que não estivesse a serviço do bem, da verdade e da justiça.

O A. mostra isso com grande clareza ao longo de todo o livro. Gandhi estava disposto a quebrar a lei e sofrer a sentença, em nome da lei maior da verdade que encontrava em si.

Este belo livro é escrito em primeira pessoa, como se Gandhi mesmo nos contasse a sua história em forma de estória. O A. teve de contar "estórias sem respeitar o tempo e sem respeitar o espaço" (p. 97), para que os seus leitores tivessem o prazer de conhecer um pouco da história dos homens, idéias e armas que fizeram a Índia dos nossos dias.

Mário L. Arnhold

BUCARO, Giuseppe, *Filosofia della Religione. Forme e Figure*, Col. Idee 73, Roma, Ed. Città Nuova Editrice, 1986, 204 pp.

Esse livro tem como escopo precípua apresentar uma compreensão panorâmica das principais formas que, historicamente, têm configurado a problemática da Filosofia da Religião. O A., docente da matéria, se preocupa em colher a essência e a forma do fato religioso, valorizando as contribuições de todas as disciplinas e ciências que tratam da religião; para tanto, serve-se do método misto e comparado, próprio da Filosofia da Religião, para expor com notável clareza e competência as investigações científicas acerca da Religião e as várias hermenêuticas do fenômeno religioso. O A. busca enuclear os elementos essenciais da religião em geral. Abordam-se, ainda que sucintamente, as principais temáticas atinentes à Filosofia da Religião: o problema da

fenomenologia da religião, o sagrado, o sentido da utopia, o valor simbólico da linguagem religiosa etc... Para realizar o empreendimento que se propôs o A. reúne os vários autores numa perspectiva sintética unitária e bem segura teórica e criticamente. Isso torna a obra um instrumento de particular utilidade didática para iniciantes nesse assunto. O livro estrutura-se em: 0. Ciências que se ocupam da Religião, 1. A Filosofia como Religião, 2. Contraposição entre Religião e Filosofia, 3. Separação entre Religião e Filosofia, 4. A Religião entre a Sociologia e Psicologia, 5. Nietzsche e a crise do sagrado, 6. Forma autônoma da Religião, 7. A linguagem sobre Deus, 8. Mito, Símbolo, Rito, 9. Epílogo. Seu grande mérito, perceptível já nessa estrutura, consiste numa abordagem ampla do tema (de Espinoza a Bloch) de maneira concisa e precisa, servindo-se muito bem para uma visão geral sobre o tema religioso. Contudo, em seu mérito está também o germe de sua limitação, isto é, o A. ganhou na extensão, mas perdeu na compreensão, pois apresenta rápidas facetas de muitos autores e por isso limitando a compreensão mais profunda dos filósofos mencionados. Porém, pensamos que é importante a contribuição de Bucaro para a humanidade por meio dessa reflexão filosófica. Ao visitar filósofos distantes do nosso tempo, ele contribuiu para compreendermos, na modernidade, o fenômeno religioso ameaçado pela razão instrumental. Favorece assim a uma maior elucidação e importância da face divina da humanidade, sem a qual vagariamos como naus sem destino e porto.

Luiz Rohden e Roberto Gottardo