

SALIBA, Elias Thomé, *As utopias românticas*, São Paulo, Brasiliense, 1991, 94 pp., ISBN 85-11-14041-2.

A dificuldade de se delimitar o romantismo, para melhor compreendê-lo, é conhecida. Movimento cultural de grande amplitude, o romantismo reuniu tanto um filósofo como Rousseau quanto um historiador como Michelet ou um utopista feito Charles Fourier. Homens diferentes em distintas áreas de produção cultural, esses pensadores tiveram em comum a desconfiança com relação à razão moderna e uma esperança, muitas vezes ingênua, na redenção do homem a partir de uma volta a uma natureza primordial onde os seres humanos se encontrariam identificados com o próprio mundo natural. Apesar de sua indeterminação e amplitude, o romantismo influenciou concretamente todo um momento da cultura do ocidente e o livro que ora resenhamos pretende ser uma breve introdução a este tema.

Conforme Saliba, Rousseau foi o introdutor do vocábulo *romântico* na língua francesa. Esta palavra, além do significado de fabuloso e romanesco, definia também o que era confuso, desregrado, e se opunha à ordem que caracterizava o estilo clássico. O vocábulo se espalhou de tal forma que passou a ter uma diversidade de significados, servindo para todos os objetivos e dando margem ao surgimento das mais diversas utopias.

Mas Saliba não se deixa perder neste leque de significações. Ele escreve que

o romantismo é analisado neste livro "como um movimento sociocultural profundamente enraizado na história européia, entre fins do século XVIII e meados do século XIX. Movimento sociocultural complexo e de múltiplas faces, que não pode ser reduzido, portanto, apenas às formas utópicas de pensamento e de criação" (p. 14). O autor também chama a atenção para a importância do elemento utópico presente na mentalidade romântica.

Mas para compreender o viés utópico do romantismo é necessário lembrar, como nos chama a atenção o autor do livro, que o ideal romântico está intimamente ligado às expectativas criadas nos europeus dos séculos XVIII e XIX pelas revoluções francesa e industrial. Estas revoluções suscitaram nos românticos a paixão pelas mudanças radicais na história. Este sentimento se manifestava em duas atitudes: numa, de cunho conservador, os homens tinham medo das transformações do presente e buscavam nas tradições do passado um referencial para o tempo em que viviam. Noutra, com características progressistas, os homens viam na ruptura com o passado a possibilidade da libertação de suas energias utópicas, de tal forma que o futuro era pensado como um tempo onde a felicidade, a paz e a harmonia seriam realizados no mundo. Saliba nos chama a atenção para o fato de que estas duas atitudes não são encontradas de uma forma pura em autores e obras específicos. Sendo assim, elas não nos servem como um roteiro de leitura para todo o romantismo.

A sensibilidade romântica teve traços específicos nos diferentes países em que se produziu. Apesar disto, podemos encontrar determinados elementos comuns constituidores do seu ideário. O impacto da revolução francesa sobre os intelectuais europeus, por exemplo, suscitou o desenvolvimento de um imaginário ou voltado para o elogio da liberdade e do progresso ou interpretando o evento revolucionário como um castigo divino imposto aos homens por seus pecados. Hegel situa-se na linha dos que saudaram a revolução “como uma ‘aurora esplêndida’ que, à maneira de um clarão repentino, descobriria, num único lance, a estrutura de um novo mundo; o evento iniciado na França, anunciava também, pela primeira vez na história humana, uma autêntica reconciliação do divino e do terrestre. Por isso, a revolução constituiu, para Hegel, o eixo deflagrador de toda a sua reflexão filosófica, pois esta se apoiava numa única condição: a ruína do mundo existente” (p. 20). Já De Maistre e Edmund Burke compreenderam a revolução como extermínio e castigo.

Mas o imaginário produzido pela revolução não raro fazia tábula rasa das condições histórico-objetivas da época. Isto gerava uma série de ambigüidades no seio da intelectualidade, particularmente a alemã. Se temos de um lado Hegel, que mesmo após a invasão dos reinos alemães continuou a ver em Napoleão a personificação da razão e da liberdade, de outro temos Fichte que, ante a invasão napoleônica, passou de fervoroso adepto da revolução a crítico do imperador francês, que acusava de traidor dos ideais da liberdade.

O fato é que, como nos mostra Saliba, estas ambigüidades do romantismo estavam ligadas à distância existente entre o que os intelectuais pensavam e a realidade concreta que viviam. A um mundo objetivo que se desfazia opunha-se um abstrato, qualitativamente melhor, ao qual o indivíduo podia ter acesso a partir de sua própria interioridade.

Na França, Napoleão era visto pelos jovens artistas como um novo Prometeu lutando contra forças cósmicas e os poderes obscuros da história. Mas havia também outra leitura para a aventura napoleônica. Como escreve Saliba, “na realidade, a trajetória de Napoleão parecia, aos olhos mais lúcidos, condensar a ruptura social anunciada pela revolução: de um lado, a propriedade herdada, de outro, a ‘carreira aberta ao talento’. O imaginário romântico na França, obviamente, parece ter se alimentado menos da ascensão e mais da queda; menos do sucesso e muito mais do fracasso. A épica napoleônica, que tinha sido obra de homens jovens, a primeira geração do século, foi até substituída pela ‘geração da cantilena medíocre’ da época da restauração borbônica — ou, para usar a bela imagem de Musset, ‘a púrpura de César foi transformada numa roupa de arlequim’” (p. 24).

Percebe-se, assim, que a produção cultural no seio do romantismo foi marcada pela tentativa de dar conta da instabilidade e da desordem pressupostas pelos românticos no mundo. Por isso a chamada estética romântica rompeu com a visão de um mundo ordenado e privilegiou a variedade e a multiplicidade contra certas posições do iluminismo, principalmente o francês. No plano da reflexão sobre a história, Saliba nos mostra como Herder apreendeu fertilmente todo este movimento de transformação à medida que defendeu a especificidade das culturas e dos povos.

Outro elemento importante na visão romântica do mundo é a imaginação. Endeusada pelos poetas da época, ela acabou sendo transposta do campo meramente artístico para outras esferas da cultura. A imaginação é um elemento fundamental na constituição das utopias românticas e estas influenciaram decididamente o sentimento da história dos homens do século XIX. Numa

Europa convulsionada pelas guerras que sucederam a revolução francesa, acreditava-se que existia uma sabedoria inerente à história que se utilizava das paixões humanas e estabelecia, assim, os destinos dos povos e das nações. Ao invés de uma história harmônica, o romantismo via no conflito o motor do desenvolvimento do tempo histórico. Sobre isto Saliba escreve: "Claro está que tal concepção difusa da história, aí representada como uma espécie de deusa sem rosto, obscura e insondável, não escapou de ser utilizada, nas circunstâncias de regimes e revoluções que se sucederam no período 1815-1848, por intuítos conservadores e depois, obviamente, por propósitos anti-revolucionários, desdobrados na ideologia política burguesa. Diante da ruptura dos fundamentos tradicionais, tanto da sociedade do antigo regime como das monarquias de direito divino, tal concepção constituiu, sob certas circunstâncias, parte do propósito mais amplo de refrear o avanço de idéias ou práticas revolucionárias, articulando um novo consenso para o emergente quadro social" (p. 51). Mas o autor não analisa todo o impacto do espírito conservador sobre o romantismo. Ele só nos chama a atenção para o fato de que as utopias românticas romperam com certa leitura da história e da temporalidade, não desejando o advento de um mundo ideal fora do tempo, mas, sim, realizado na história. Nesta linha, as utopias românticas estão relacionadas a duas outras construções utópicas: as utopias do povo-nação e as de inspiração social. Nas primeiras, a nação era compreendida como uma comunidade na qual os homens partilhavam de uma mesma cultura. Ela se constituía como um ser determinado encarnando as paixões dos homens no tempo. Já o povo era uma massa de deserdados que, em função de sua situação, eram os únicos capazes de resgatar a solidariedade e a fraternidade supostamente carentes na cultura da época. Este povo

tem um caráter ao mesmo tempo histórico e místico à medida que se constitui de homens concretos cobertos por uma aura de redenção.

No terreno das utopias sociais, Saliba reflete sobre os socialistas utópicos. Nestes, a perspectiva da libertação do homem se encontra encarnada no ideal da realização plena dos seres humanos numa sociedade sem classes. Elementos desta concepção estão presentes, por exemplo, nas obras de Proudhon e Charles Fourier. Este último, segundo Saliba, conseguiu reunir em sua obra as características mais marcantes do universo romântico.

Por fim o autor situa o ano de 1848 como o momento em que as utopias românticas começaram a declinar. Neste ano, na Europa, aconteceram uma série de revoluções. A repressão e o conseqüente refluxo do ímpeto revolucionário foram rápidos. Vários intelectuais românticos, muitos deles com uma ativa participação nos movimentos revolucionários, viram na repressão e no fracasso das revoluções de 1848, a demonstração da incompatibilidade entre seus sonhos e a própria realidade. O que ficou destas utopias é a crença de que vale a pena desejar alargar os limites do possível.

João Carlos Lino Gomes

BERLIN, Isaiah, *Limites da utopia — capítulos da história das idéias*, trad. Valter Lellis Siqueira, São Paulo, Companhia das letras, 1991, 219 pp., ISBN 85-7164-206-6.

Este livro de ensaios de Isaiah Berlin faz da discussão sobre os dilemas morais do homem ocidental seu pano de fundo. Embora ele contenha textos que fazem uma referência direta ao assunto, outros temas tais como o romantismo, a compreensão da história, o na-

cionalismo etc., são tratados a partir do horizonte de uma reflexão sobre a moral. Apesar da forma ensaística, que não permite o aprofundamento de certos problemas, o livro permite o levantamento de alguns pontos que são, a nosso ver, fundamentais para se pensar a cultura do nosso tempo.

Assim, Berlin identifica dois fenômenos que teriam marcado nosso século: o grande desenvolvimento da ciência e da tecnologia e as violentas transformações provocadas pelas ideologias que estiveram na base da revolução russa e suas conseqüências. O autor se mostra mais interessado por este último fenômeno e desenvolve suas análises no sentido de lançar algumas luzes sobre ele. Para Berlin, a compreensão da violência levada a efeito por certas ideologias que marcaram nosso tempo só pode se dar a partir da identificação dos motivos e objetivos que orientavam a ação dos homens que se pautavam por elas. Seguindo esta linha de investigação, podemos perceber que a experiência do homem ocidental, experiência esta que tem se orientado por ideologias ou outras visões de mundo, está fundada na crença de que é possível encontrar as respostas para os problemas básicos da vida humana, seja esta resposta obtida através de um esforço da razão, como em Platão, ou da aceitação de uma verdade revelada.

No que diz respeito aos que optaram pela razão como uma forma de compreender o mundo, tanto os racionalistas como os empiristas acreditaram na possibilidade de dar respostas aos problemas suscitados pela experiência do homem no mundo. Uns apostaram na existência de verdades metafísicas, outros tentaram aplicar a metodologia das ciências naturais aos negócios humanos. O que caracterizou o esforço destes homens, segundo Berlin, foi a crença na possibilidade de se ordenar a sociedade sobre bases puramente racionais.

Esta pretensão, típica dos filósofos, teria três princípios em comum, quais sejam: "Em primeiro lugar, como nas ciências, todas as perguntas legítimas devem ter uma única resposta verdadeira, as restantes não passando necessariamente de erros; segundo, deve haver um caminho seguro para se descobrir essas verdades; terceiro, as respostas verdadeiras, quando encontradas, devem necessariamente ser compatíveis entre si e formar um todo único, pois uma verdade não pode ser incompatível com outra — coisa que sabemos a priori" (p. 17). Estes princípios (que chamaremos a partir de agora de "os três grandes princípios") pretendem, segundo Berlin, assegurar a existência de verdades atemporais e uma constituição ordenada do mundo. Neste cosmos regrado, a vida moral do homem encontraria um lugar e seria possível aos seres humanos atingir uma sociedade de plena harmonia.

Esta idéia de uma sociedade perfeita será um elemento fundamental para o ideário utópico do ocidente. Esta sociedade, além de viver em absoluta paz, deveria ser, do ponto de vista histórico, estática. Isto porque não é possível postular mudanças em um universo perfeitamente fechado e ordenado. Em tal situação, o próprio homem teria uma natureza fixa que definiria nele certos objetivos que seriam comuns a todos em qualquer momento do tempo.

É assim, segundo Berlin, que as utopias encarnam aqueles "três grandes princípios" referidos acima. Os homens, ao absorverem o ideário utópico, passam a acreditar que têm acesso privilegiado a um conjunto de verdades que tornarão todos definitivamente virtuosos. No nível da filosofia, o acesso a estas verdades necessárias e universais se daria pela via do conhecimento que é identificado com a própria virtude. Conforme Berlin, "isto implica que, se sabemos o que é bom para o homem, não podemos, já que somos seres racionais, viver de nenhum outro modo se-

não aquele que assegure a satisfação de todos os desejos, expectativas, súplicas e aspirações — ou seja, de tudo aquilo que se pode chamar de esperança” (p. 36).

Mas a suposição de que existem verdades universais acessíveis ao conhecimento humano teve também adversários. Berlin trata desta questão no seu ensaio sobre Giambattista Vico. Segundo o autor, Vico se insurgiu contra a concepção iluminista da história que acreditava na possibilidade de se compreender os fatos históricos, de forma absoluta, com o uso da pura razão. Esta pretensão iluminista está relacionada, tal como nos é mostrado neste livro, ao grande desenvolvimento das ciências naturais ocorrido na Europa no século XVIII. A crença na razão, que se constituiu neste período, quase não vê limites para a aplicação do método científico mesmo que este seja utilizado na esfera dos assuntos humanos. Assim, com esta leitura da história, corre-se o risco de compreendê-la como um todo que se desenvolve de uma forma determinada e voltada para um só fim: a realização da razão. Todas as culturas deveriam ser lidas sob este prisma.

Contra esta leitura iluminista Vico elabora sua obra. Conforme escreve Berlin, longe de privilegiar nas culturas seus aspectos supostamente universais, o pensador italiano se interessa pelas especificidades culturais que dão a cada povo seu rosto próprio. Berlin escreve que esta posição não pode ser chamada de relativista pois, no relativismo, os homens são compreendidos como se vivessem seus universos culturais na forma de um todo fechado e sem a possibilidade de comunicação entre si. Esta leitura interdita o próprio conhecimento da história e das culturas pois entende que uma época, por mais que venha a se esforçar, jamais poderá compreender uma outra e este problema também ocorreria na relação entre culturas diferentes num mesmo período do tempo.

Vico não adota esta perspectiva. Para ele, quando usamos o termo humano para definir determinado conjunto de seres, isto significa que há alguma coisa em comum entre estes. O que o pensador condena é a eleição dos pontos comuns como os mais fundamentais para a análise histórica. Este esquecimento das diferenças leva os historiadores a perderem de vista aquilo que constitui o específico de um povo.

Berlin escreve que “o método de Vico é, basicamente, similar àquele empregado pela maioria dos antropólogos modernos que buscam entender o comportamento e a imaginação das tribos primitivas (ou o que restou delas), cujos mitos, relatos, metáforas, símiles e alegorias não são por eles descartados como criações confusas ou desprovidas de sentido de bárbaros irracionais e infantis (como fez o século XVIII): em vez disso, procuram a chave que lhes permita penetrar no mundo dessas tribos, bem como ver através de seus olhos, lembrando que os homens (como afirmou um antigo filósofo) são ao mesmo tempo sujeitos e objetos de si próprios” (p. 61).

Para Vico, esta inserção no universo de outras culturas deveria ser possível pela aplicação do que ele chamou de *fantasia*. Esta se constituiria a partir do uso, por parte do historiador, da sua capacidade imaginativa. Isto significa que o importante para Vico, como bem nos mostra Berlin, não é a elaboração do conhecimento histórico como um conhecimento exato ou meramente fático. Sem, é claro, abrir mão dos fatos, a *fantasia* permitiria ao historiador sair do seu próprio horizonte e tentar, através da investigação, reconstruir a forma como os homens de outros tempos pensavam, imaginavam, sentiam. Isto porque as expectativas do homem no mundo não são a-históricas, aprioristicamente dadas.

Desta forma, não existem padrões universais para medir a ação dos ho-

mens na história. A teia de símbolos que cada sociedade produz para se autocompreender encontra sua base em dados concretos da sua história, dados estes que dizem respeito a uma cultura sem ter de, necessariamente, existir em outras. Portanto aqueles que denominamos anteriormente neste texto de “os três grandes princípios” encontram em Vico um crítico. Isto porque, partindo de sua teoria, podemos concluir que cada sociedade criará suas perguntas fundamentais, as respostas a elas poderão ser variadas e nem sempre serão conciliáveis. Como exemplifica Berlin, nem sempre, apesar de ferir nossas convicções mais comuns, a justiça e a compaixão andam juntas, mesmo fazendo parte de um mesmo sistema moral. É por isto que o autor se utiliza da sua leitura de Vico para questionar o sonho de uma sociedade perfeita. Esta, se existisse, teria de situar-se para além da história e certamente não seria habitada por homens. A ânsia pela instauração desta sociedade não raro nos leva aos totalitarismos, ao fanatismo, à intolerância. Como nos mostra Berlin, em outro ensaio deste livro, quando uma cultura estabelece certos valores como universais e se fecha para os valores das outras, o que quase sempre assistimos é a divisão do mundo entre humanos e bárbaros, os bons e os maus. Não é preciso um grande esforço de recordação da história para nos lembrarmos de povos que foram massacrados pelos supostos valores universais da cultura ocidental.

Curiosamente, a convicção de uma sociedade de que existem verdades absolutas e de que somente seus membros têm acesso a elas, acaba por forjar uma leitura particularista da história e, não raro, ideologicamente nacionalista. Ou seja, uma cultura, que em face das outras é um particular, ao pretender que seus valores sejam em si mesmos universais, tenta normalmente impor estes valores aos outros universos culturais. Como escreve Berlin, “o nacionalismo

não é a consciência da realidade do caráter nacional, nem o orgulho de possuí-lo. É a crença na missão singular de uma nação como intrinsecamente superior aos objetivos ou atributos de qualquer coisa que se localize fora dela; assim, se há conflito entre minha nação e a de outros homens, sou obrigado a lutar por minha nação, não importa o que isso possa custar a outros homens; e se os outros resistirem, isso é exatamente aquilo que se poderia esperar de seres educados em uma cultura inferior, treinados por pessoas inferiores ou delas nascidos, que não conseguem *ex hypothesi* compreender os ideais que motivam minha nação e a mim” (p. 142).

Como dizíamos, no início desta resenha, este livro tem uma reflexão sobre a moral como pano de fundo. Fizemos um recorte em alguns de seus ensaios de modo a possibilitar que esta questão se tornasse patente. Ao fim do livro fica-nos a pergunta que tem deixado perplexos os pensadores do nosso tempo: como respeitar as particularidades das diferentes culturas que constituem nosso mundo e, ao mesmo tempo, continuar defendendo a existência de valores universais? Esta, sem dúvida, é uma questão para este fim de século.

João Carlos Lino Gomes

Lowy, Michael, *Redenção e utopia — o judaísmo libertário na Europa Central*, trad. Paulo Neves, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, 205 pp., ISBN 85-7164-058-0.

A presença marcante de intelectuais judeus na cultura européia é fato por demais sabido. Nomes como os de Marx, Freud, Kafka, Walter Benjamin, dentre outros, estão definitivamente inscritos no que de mais importante se produziu na cultura do ocidente.

Este livro de Michael Lowy investiga as relações entre cultura européia e judaísmo a partir de um recorte bem preciso: seu objetivo é analisar, no seio da efervescência cultural judeu-alemã da Europa Central, da segunda metade do século XIX até os primeiros anos do nosso século, a aparentemente estranha relação que se estabeleceu entre o messianismo judaico (a espera da redenção com a vinda do Messias) com as utopias libertárias, anarquistas (a comunidade igualitária, o antiautoritarismo, a revolução etc.). O próprio autor introduz suas análises sobre esta relação escrevendo: “Que podem ter em comum o messianismo judaico e as utopias libertárias do século XX? Uma tradição religiosa indiferente à esfera do político, voltada para o sobrenatural e o sagrado, e um imaginário social revolucionário, geralmente ateu e materialista? Parece evidente que a religiosidade messiânica tradicionalista e ritual dos rabinos e dos talmudistas não tem nada a ver com a ideologia subversiva anarquista de um Bakunin ou de um Kropotkin. Tanto mais porque o etnocentrismo cultural da religião judaica situa-se nos antípodas do universalismo militante das utopias revolucionárias” (p. 19).

Vê-se, então, quão complicado é refletir sobre as relações entre o messianismo judaico e as utopias libertárias. Para evitar reducionismos, que empobreceriam cada um dos pólos da relação, Michael Lowy se utiliza do conceito de afinidade eletiva, já utilizado por Goethe e Max Weber, mas reformulado por ele. Lowy faz, no primeiro capítulo do livro, uma análise do surgimento e do desenvolvimento deste conceito desde a alquimia até o nosso século. No entanto, em função dos limites de uma resenha, basta-nos saber que, para o autor, afinidade eletiva diz respeito a “um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação

causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de uma atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão” (p. 13).

De posse deste conceito, o autor pretende apreender a riqueza, a tensão e as contradições implicadas no encontro do messianismo judaico com as utopias libertárias. Sem a sua utilização seria quase impossível a realização deste estudo dadas as profundas diferenças existentes entre os dois pólos da relação.

Isto posto, sigamos as análises de Lowy. Segundo o autor, a sua busca das raízes religiosas judaicas nas utopias libertárias foi motivada pela identificação da efetiva participação de intelectuais judeus no que diz respeito à produção de idéias revolucionárias. Lowy escreve que Max Weber já havia apontado para o caráter revolucionário do judaísmo antigo. Segundo Weber, na Bíblia, o mundo não era tomado como sendo eterno ou imutável, mas, sim, como produzido na história e destinado a ser “substituído por uma ordem divina”. Também Karl Mannheim, conforme Lowy, estabeleceu relações entre o chamado “anarquismo radical” e a “consciência utópico-milenarista moderna”. Gershom Scholem é outro autor que identifica elementos de anarquismo no seio do messianismo utópico. Este entendia a liberdade messiânica como a supressão de antigas restrições impostas ao homem.

A partir destas reflexões, algumas semelhanças entre anarquismo e messianismo são levantadas por Lowy, quais sejam: 1) assim como temos no messianismo judaico a tensa relação entre a corrente restauradora (que acredita no restabelecimento de uma idade de ouro perdida) e a corrente utópica (que deseja um mundo radicalmente novo, que nunca existiu), também no

pensamento libertário estes dois elementos estão presentes; 2) no messianismo, a vinda do Messias se dá como uma “irrupção catastrófica”, com a supressão completa da ordem vigente e o advento da “redenção messiânica”. No anarquismo, segundo Lowy, também temos a catástrofe, levada a efeito pela revolução, como instrumento da emancipação do homem; 3) tanto na tradição judaica como no pensamento libertário, existe a expectativa de uma transformação radical e da criação de um mundo novo de paz e harmonia; 4) o messianismo judaico postula o fim do poder e da autoridade humanos a partir da instauração do momento em que o poder de Deus começar a agir diretamente sobre o mundo. O anarquismo, embora ateu, encontra, segundo Lowy, uma correspondência simbólica com esta concepção na medida que defende o fim, com o advento da comunidade ideal, de toda autoridade; 5) para o messianismo, a era da redenção implicará o desaparecimento das proibições impostas aos homens na era anterior. Também o anarquismo supõe que o mundo novo a ser instaurado não possuirá leis, ou seja, será totalmente livre.

Mas Lowy chama a atenção para o fato de que estas correspondências são formais. Em si mesmas não bastam para explicar como o messianismo judaico e o utopismo libertário puderam se encontrar. Para que esta explicação seja dada, temos de considerar que foi necessário um conjunto de fatores históricos, sociais e culturais constituidores de um pano de fundo a partir do qual a visão messiânica e a utopia libertária passaram a interagir. Foi precisamente na primeira metade do século XX e com um grupo humano específico (os intelectuais judeus da Europa Central) é que os pontos de contato elencados acima deixaram de ser puramente formais e passaram a se relacionar dinamicamente. O encontro de dois universos cultu-

rais tão distintos foi possível porque, segundo Lowy, ambos nasceram do mesmo solo ético-cultural e “ideológico”, e seu desenvolvimento se deu nos quadros do mesmo clima espiritual. Este era constituído pelo chamado romantismo anticapitalista que estava muito presente na intelectualidade alemã. Este romantismo condenava duramente o capitalismo, que em alguns países da Europa, ao final do século XIX e no início do século XX, tinha, num processo de industrialização constante, crescido vertiginosamente. Os românticos anticapitalistas, em nome de certos valores do pré-capitalismo, criticavam a banalização da cultura no sistema econômico em ascensão.

O progresso do capitalismo na Europa Central teve uma influência positiva no que diz respeito ao surgimento de uma burguesia judaica. Os judeus saíram dos guetos e das aldeias e se fixaram nas cidades participando ativamente da economia em todos os níveis. A partir de então, passam a pretender sua integração na nação germânica e, para isto, iniciam um processo de absorção da cultura alemã num processo radical de assimilação. Esta, se se dava de uma forma relativamente tranqüila, também encontrava seus limites. Muitos alemães não aceitavam os judeus como seus iguais. Alguns setores da sociedade também excluíam os judeus de seus quadros, como na administração, no exército, no magistério, etc. Como escreve Lowy, retomando uma análise de Max Weber, os judeus se tornaram um povo pária, assimilados sob certos aspectos, mas efetivamente excluídos da sociedade.

Assim, fechadas várias portas, os judeus passaram a tentar alcançar respeitabilidade social freqüentando a universidade. Segundo Lowy, na Alemanha e na Europa Central, passar por esta instituição dava prestígio e *status* para quem o fizesse. Desta forma, motivados pela busca de respeito na socie-

dade, os judeus faziam seus filhos entrarem na universidade e esta atitude possibilitou a formação de uma intelectualidade judaica. Como nos mostra o autor deste livro, os intelectuais integrantes deste grupo experimentam uma situação contraditória: eles estavam “ao mesmo tempo profundamente assimilados e largamente marginalizados; ligados à cultura alemã e cosmopolitas; desenraizados, em ruptura com seu meio de origem burguês e voltado aos negócios, rejeitados pela aristocracia rural tradicional e excluídos do meio natural que os acolhia (a carreira universitária)” (p. 35).

Assimilados e renegados, os intelectuais judeus absorveram o romantismo anticapitalista e isto aprofundou a ruptura com o meio burguês do qual tinham saído. Alguns, inclusive, tentaram resgatar a cultura judaica perdida no processo de assimilação da cultura alemã. Este resgate foi muitas vezes feito via uma leitura romântica que privilegiava os elementos místicos e apocalípticos. Esta visão romântica encontrou ressonância em idéias libertárias absorvidas pelos judeus. Estas idéias não eram incomuns no meio da intelectualidade alemã, pois tentavam fazer face a um estado capitalista autoritário. Também, conforme Lowy, o fato de que o anarquismo tendia a chamar a atenção de homens que se sentiam injustiçados e desenraizados não deve deixar de ser levado em consideração. Desespero e desconforto numa cultura que absorve e renega propiciaram o “casamento” entre messianismo judaico e utopia libertária.

Ao longo do livro Lowy irá mostrar como estes fatores analisados acima vão aparecer na obra de alguns intelectuais judeus. O autor toma como exemplos intelectuais como Martin Buber, Gershom Scholem, Lukács, Erich Fromm, etc. Kafka e Walter Benjamin, também estudados no livro, mereceram capítulos à parte. As diferenças entre os autores escolhidos, embora muitas, não apaga o que os une: foram todos

homens que buscaram desesperadamente um lugar no mundo.

João Carlos Lino Gomes

ARENDT, Hannah, *A vida do espírito — o pensar, o querer, o julgar*, trad. Augusto Abranches, César A. R. de Almeida, H. Martins, Rio de Janeiro, Relume Dumará; Ed. UFRJ, 1992, 392 pp., ISBN 85-85427-14-0; 85-7108-074-7

A filosofia, na tradição cultural do ocidente, é considerada a suprema forma de pensamento. Apesar disto, não é incomum que se faça a associação do discurso filosófico com um discurso vazio e até mesmo com a loucura. A figura do filósofo capaz de falar de verdades metafísicas, transcendentais, mas incapaz de dar respostas às questões pragmáticas habita um certo imaginário mesmo no meio das classes cultas. Se é certo que os que se dedicam ao filosofar não aceitam esta leitura de sua prática, certo é também que, muitas vezes, os filósofos carregam uma espécie de sentimento de culpa pelo fato de que, em filosofia, a distância entre conceito e experiência é muito maior do que em outros campos do saber. Na reflexão filosófica, os conceitos remetem a outros conceitos e parecem seguir assim sucessivamente. Mas estes problemas da filosofia estão intimamente ligados à necessidade que aquele que pensa tem de se afastar do mundo do imediato para pensá-lo. Numa modernidade cada vez mais veloz e pragmática cabe a pergunta sobre o destino do pensar e das outras atividades do espírito.

É em face destas questões que este livro de Hannah Arendt, *A vida do espírito*, é de leitura obrigatória. Como se sabe, Arendt não se considerava “filósofa profissional” e enquadra sua obra anterior a este livro no campo da ciên-

cia política. Se por modéstia ou incompreensão da própria obra, isto não vem ao caso. O certo é que ela construiu uma das obras mais lúcidas e instigantes que, em nosso século, tentaram pensar os dilemas do homem moderno em face da ruptura com a tradição e o imenso vazio no qual tem penetrado a cultura ocidental no século XX.

Toda a obra anterior de Hannah Arendt tentou refletir sobre a cultura do ocidente no plano da vida ativa, da ação que só é possível entre homens que se relacionam em um espaço público onde a palavra é um elemento fundamental para o estabelecimento da intersubjetividade. Já no *A vida do espírito*, a pensadora analisa as faculdades espirituais que se dão num plano que não é o do imediato. Para Hannah Arendt, estas faculdades são o pensar, o querer e o julgar. O livro é dividido de forma a investigar as três faculdades separadamente, mas, em função do falecimento da autora, o julgar só pôde ser publicado num apêndice onde consta alguns excertos das conferências, proferidas pela autora, sobre a filosofia política de Kant.

Mas em que consistem estas três atividades espirituais? Para Hannah Arendt, o pensar exige um afastamento provisório do mundo das aparências para que o eu pensante possa se permitir um diálogo consigo mesmo. Já o querer, a vontade, permite ao eu, também se afastando do imediato, voltar-se para o futuro. A vontade está intimamente ligada à liberdade pois, como a própria autora escreve, “uma vontade que não é livre é uma contradição em termos — a não ser que se entenda a faculdade de volição como um órgão executivo, meramente auxiliar para o que quer que o desejo ou a razão tenham proposto” (p. 197). A vontade tem autonomia com relação ao pensamento à medida que este não pode estabelecer princípios universais que venham a regulá-la. Esta autonomia também se aplica ao julgar e esta faculdade é que nos permite a avaliação do particular.

Destas três faculdades espirituais, o pensamento é aquela que mais afasta o eu do imediato do mundo. Este mundo, no qual os homens são lançados, é constituído por uma série de elementos que se apresentam aos nossos sentidos. Hannah Arendt escreve: “Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que aparecem e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer — a palavra ‘aparência’ não faria sentido — se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir — em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer — não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção” (p. 17).

É deste mundo de aparências que o eu pensante se retira, ou seja, ele se priva da companhia dos homens e das coisas para se situar num mundo só acessível ao espírito. O pensamento é, então, uma atividade solitária, mas que não implica solidão para aquele que pensa, pois este inicia a partir de sua retirada do mundo um diálogo consigo mesmo. Segundo Hannah Arendt, enquanto no plano do conhecimento o eu procura verdades, ao pensar ele se pergunta sobre o significado das coisas.

Desta forma a atividade de pensar não tem um caráter instrumental. É por isso que aquele que pensa é normalmente incompreendido, pois sua atividade não deixa nenhum produto final que sobreviva a ela mesma. O pensamento tem um fim em si mesmo e sua influência no mundo das aparências só pode ser entendida como a de um sopro vital, algo invisível, mas sem o qual o mundo se despe de sentido. Na ausência do pensar, os homens agem como cegos e se submetem a toda sorte de preconceitos.

Mas, segundo Hannah Arendt, o eu pensante tem extrema dificuldade para se justificar diante do cotidiano do mundo. Isto se dá em função da impossibilidade de produzir algo fora de si, a que nos referimos anteriormente, somada ao fato de que o pensar não está preso à particularidade do mundo, só se atendo ao geral.

O interessante é que, mesmo com todo o distanciamento exigido pela faculdade do pensar, há um momento em que o eu pensante se mostra de uma maneira mais efetiva na experiência imediata. Hannah Arendt escreve que “quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e portanto as destrói — valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas” (p. 144).

Mas se a relação entre o pensar e o julgar pode ser concebida com certa tranquilidade, tal não acontece quando tentamos relacionar pensamento e vontade. A principal dificuldade com a qual nos defrontamos é o fato de que, segundo Hannah Arendt, a descoberta da vontade só se deu com o início da era cristã. Somada a esta dificuldade inicial, temos ainda todo um conjunto de pensadores que negam a existência da vontade e isto se dá pela extrema dificuldade de determiná-la em seu conceito. Enquanto o pensamento possui certas limitações (o princípio de não-contradição, por exemplo), a vontade se identifica com a própria liberdade.

A vontade nos coloca diante da contingência e do particular e aí está a dificuldade que a filosofia encontra para pensá-la. Nossos atos, se são livres, apontam para o fato de que poderiam não ter sido realizados, ou seja, a faculdade da vontade implica ter consciência de que as realizações do homem poderiam não ter-se efetivado ou ter sido efetivadas de outra forma.

Outro elemento que faz a vontade ser diferente do pensamento é o conflito interior a ela entre o querer e o não-querer. Este conflito, segundo Hannah Arendt, já teria sido identificado por São Paulo. Esta oposição no seio da própria vontade só é possível porque ela não segue regras estabelecidas *a priori*, não opera a partir de um ordenamento predeterminado. Pelo contrário, é a partir da liberdade da vontade que podemos compreender o surgimento do novo no mundo. Desta forma, os filósofos, tão zelosos com a idéia de causalidade, quase sempre tiveram problemas ao tematizar a faculdade do querer. No *A vida do espírito*, Hannah Arendt expõe os vários enfoques dados por alguns pensadores ocidentais sobre esta faculdade.

O que é de se lamentar é que Hannah Arendt não tenha conseguido sistematizar suas reflexões sobre o juízo. Como já dissemos nesta resenha, ela o considerava a mais política das faculdades. O juízo possibilita, de certa forma, a passagem da vida contemplativa para a vida ativa e isto é extremamente importante, já que o homem não é um puro espírito. Enquanto cidadão, ele age num mundo habitado por outros homens com os quais ele tem de se relacionar. Hannah Arendt, apoiando-se na concepção de intersubjetividade, da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, desejava aprofundar esta questão. A morte não

permitiu.

João Carlos Lino Gomes

Difícilmente, trabalhos que se põem refletir *sobre* artistas e suas obras conseguem escapar da repetição e quase sempre caem nas malhas de limitadas abordagens, seja histórica, social, psicológica e até mesmo biográfica.

O presente texto de Celso Favaretto, professor de Filosofia da Educação da USP, alcança um resultado diferente: segue de perto a trajetória do artista que desencadeou os movimentos da vanguarda brasileira na pintura até a contemporaneidade, mas, sem traição, ultrapassa e enriquece a temática, revela-nos o Oiticica inventor e assim justifica a intenção claramente *estética* que sustenta a reflexão do autor.

O plano inicial do texto é apresentar a "organização do delírio" (expressão de Haroldo de Campos) de Hélio Oiticica, onde se destaca a originalidade do Programa criador do artista, por ele mesmo definido como "programa *in progress*", ou "estados de invenção", projetos "não-programados" que, de certa forma, percorrem toda a obra e esclarecem sua proposta inicial: fazer convergir a arte — o plástico, o verbal e o musical — as manifestações vivenciais e ambientais ("museu é o mundo...", dizia Oiticica).

Teórico de sua própria obra (obra forte e pessoal, mas que complementa um contexto histórico), Hélio Oiticica revela um constante e original esforço de "desestetização" para agir no *experimental* puro — um ato que visa o *desconhecido* e que define uma face nova da produção artística brasileira inscrita em novo espaço estético.

Dir-se-ia que os relevos do "não-objeto" neoconcreto são invadidos pelas ações e pela vida, fazendo nascer o movimento germinal que pontuará todas as invenções do artista.

A proposta de Favaretto é exatamente sublinhar essa pontuação, desde as "margens" do Programa do artista, até o momento em que, nos limites de sua existência, ele antevê "os fios do experimental". Nesse sentido, o autor está sempre nos lembrando que o caminho de Hélio Oiticica "é sempre um único desenvolvimento, cada apropriação implica a anterior, a qual ela realiza" (p. 65).

O interessante é que a escrita do próprio autor se envolve nesses círculos da criação, nesse ir-e-vir, que é um *devenir*, característica essencial da experiência artística e que também está presente na experiência estética, sobretudo filosófica.

Na trajetória de Hélio Oiticica, o rompimento com o espaço plástico não o autoriza, portanto, a abandonar o ponto de partida, exigência primeira do gesto de *inventar*: "Só existe o grande mundo da invenção", diz Hélio Oiticica em entrevista a Ivan Cardoso (cit. p. 47).

Desenvolvimento único que se desdobra, as experiências de Hélio Oiticica vão invadir os *Núcleos* e os *Penetráveis* e de uns e outros forma-se propriamente o "estado de invenção" — estado mágico, dispositivo de transformação: da pesquisa visual à reinscrição no simbólico.

Surge o momento de instaurar as "novas ordens". Assim, o que era estático nos *Núcleos* (estruturas de placas de madeira em cor), torna-se ativo, temporal e vital nos *Penetráveis* (abrigos, construções ao ar livre), uma espécie de impulso da atividade em direção a um urbanismo não formalizado e generalizado, uma experiência coletiva. Os elementos plásticos abraçam a ação dos participantes, formando um campo único de tensão: espaço plástico que se quer fazer *ambiente*.

A invenção *progride* na busca de objetos "penetráveis" (para que o projeto neoconcreto seja adequadamente formulado): *Bóides* (visando ainda à fusão cor-luz) e *Parangolés* (abrigos que

envolvem o corpo e que já pesquisam a “estrutura-cor”) desconstróem o objeto-obra e submetem o conceitual ao fenômeno vivo.

Na trajetória *in progress*, Parangolé vai, então, designar os desdobramentos do *Programa Ambiental* de Hélio Oiticica. *Parangolés* são abrigos, extensões do corpo. Capas, máscaras mágicas, jogo entre o vazio e o pleno. Não se trata do corpo como suporte da obra, são os dois se incorporando mutuamente para que o espectador possa aí entrar e participar. É “antiarte” por excelência, que “aponta para uma nova inscrição do estético: a arte como intervenção cultural” (p. 124).

Nesse sentido, o autor nos lembra que, para Oiticica, a arte deve ter uma função política, mas não como alvo especial. Para o artista, “arte e política são práticas convergentes, mas que não se confundem, sob pena de promover a estetização da política” (p. 118). Talvez, fiel à lei suprematista do branco-sobre-branco, Hélio Oiticica se envolva com máscaras-sobre-máscaras, o que confirma o desejo do artista de ver na invenção da arte a invenção da vida. Nas danças das escolas de samba, nascem as “regras” dos *Parangolés*, onde a Mangueira é “régua e compasso...” (p. 114).

A posição ético-estética da experimentação de Hélio Oiticica prossegue, pois, para alcançar *Tropicália*, imagem-estrutura que realiza o desejo das “novas ordens”, vinculando o projeto à “Nova Objetividade” — conceito que caracteriza a posição específica da vanguarda brasileira em sua diferença das tendências internacionais. Momento de assumir o experimental: *Tropicália* é a força propulsora que “dispara a poética do instante e do gesto” (p. 168), poética que se configura na idéia de *Projeto*, jogo com os objetos que visa ao significado suprassensorial da vida e quer alcançar a espontaneidade expressiva, adormecida no cotidiano: *campus experimental* de sensações e ações.

O alvo da trajetória é estender o *Programa Parangolé* para além-do-ambiente, romper com a relação convencional corpo-morar, e abrir o espaço do viver, como nas favelas... Embora impraticável como projeto comunitário, a nova proposta arquitetônico-vivencial permanece aberta às circunstâncias individuais e coletivas: um “programa para a vida”. Mesmo porque, conforme afirma Hélio Oiticica, “os fios do experimental são energias que brotam para um número aberto de possibilidades”, e ainda: “Tudo o que fiz antes considero um prólogo. O importante está começando agora” (cit., p. 204).

Suspensão por esses “fios”, o artista penetra no puro “estado de invenção”, o *experimental* configurando-se como puro exercício de liberdade.

Sabe-se que a fecundidade de Hélio Oiticica está nesse constante exercício e é exatamente isto que o texto de Favaretto quer nos dizer. Nesse “prólogo” à compreensão da arte e do seu *fazer*, Hélio Oiticica tenta acima de tudo encontrar *outra* estética, que não da revelação insólito-redundância. Pois o insólito é a verdadeira realidade que se esconde sob as estruturas, pedindo uma nova e “desconhecida” ação, de participação coletiva, com vistas a uma relação mais viva com o próprio real.

Além do reconhecimento da importância de *A Invenção de Hélio Oiticica* para os estudiosos da arte e da estética contemporânea, não poderíamos deixar de destacar o belo trabalho de edição do texto.

Maria José Campos

RICOEUR, Paul, *Lectures I, autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, 412 p.; *Lectures II, la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992. 502 p.

Paul Ricoeur completa, em 1993, seu 80º aniversário de nascimento. Muitas

homenagens e diversos atos comemorativos têm sido realizados. Na Itália, a Universidade de Chieti-Téramo, por iniciativa do *Centro Ricerche Personaliste*, dirigido por Attilio Danese, conferiu a Ricoeur o título de *Doctor Honoris Causa* por ocasião do IV Congresso Internacional Neopersonalista, realizado em Téramo nos dias 23 e 24 de abril do corrente ano. O tema desse evento foi o seguinte: "Paul Ricoeur per la persona. L'io, l'altro, le istituzioni. Omaggio per gli ottant'anni". No Brasil, o Departamento de Filosofia e o Mestrado em Filosofia da UERJ promovem um Colóquio Internacional nos dias 14 e 15 de setembro, com o objetivo de discutir, entre outros, os seguintes tópicos da obra de Ricoeur: Hermenêutica e cultura; ética e política; o eu, o outro e as instituições; o estruturalismo e a questão do sujeito; hermenêutica, fenomenologia, psicanálise e literatura; tempo e narrativa; hermenêutica, a Bíblia e a Teologia; P. Ricoeur e o horizonte do personalismo. Como se pode verificar pela simples enumeração da temática, a obra de Ricoeur é muito rica e vasta. Aliás, basta compulsar o mais completo instrumento de pesquisa bibliográfica, empreendido por Frans D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée* (1935-1984), Lovaina, Ed. Peeters, 1985, 291 pp. Esta bibliografia foi atualizada através do complemento, publicado na *Revue Philosophique de Louvain*, "Bibliographie de Paul Ricoeur" — *Compléments* (jusqu'en 1990), T. 89, nº 82, 1991, pp. 243-288. Esse instrumento de trabalho intelectual é o mais valioso para quem deseje empreender um estudo sério sobre a obra e o pensamento de Ricoeur.

As duas obras, objeto desta recensão, resultam de uma iniciativa de Olivier Mongin, redator da Revista *Esprit*. É que Ricoeur, ao lado das grandes obras de fôlego, já bem conhecidas pelos estudiosos da filosofia contemporânea francesa, tem publicado artigos em revis-

tas, prefácios e outros textos. A intenção de O. Mongin foi a de reunir e publicar esses textos dispersos aqui e acolá. O plano prevê a publicação de três volumes, dentro da coleção "La couleur des idées", dirigida pelo redator da Revista *Esprit*. O título de "Lectures" foi sugerido pelo próprio Ricoeur. *Leituras* ou interpretações, porquanto Ricoeur tem constantemente lido, apresentado e discutido Kant ou Aristóteles, como também os contemporâneos, acompanhando assim, de maneira muito natural, um pensamento hermenêutico. A ordem seguida não é cronológica. Os temas foram agrupados em torno de centros de interesse. Nesta perspectiva, o livro *Lectures I* reúne os textos "políticos"; *Lectures II*, os artigos consagrados às diversas tradições existencialistas, à poética, à narrativa e à lingüística; *Lectures III*, os textos relativos à questão do mal e às relações da filosofia com outras formas de discurso, a começar pela teologia.

Como dissemos, *Lectures I* reúne os textos "políticos", referentes a uma filosofia da ação duplamente preocupada com a dimensão do "viver-junto" e a dominação política. O livro consta de quatro partes. A primeira, intitulada "O paradoxo político", propõe a discussão do pensamento de Hannah Arendt, Jan Patocka, Eric Weil e Karl Jaspers. O "paradoxo político" foi enunciado em 1957 desta maneira: "Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político". A segunda parte é consagrada à linguagem política e às reflexões sobre a justiça social que permitiu a Ricoeur ampliar a discussão suscitada pelo já clássico *Teoria da justiça*, de John Rawls. A terceira parte é um esforço para ultrapassar a oposição da moral e da ética — ou, nos termos de Ricoeur, do deontológico e do teleológico —, a fim de desenhar o horizonte de uma "sabedoria prática". A quarta parte é consagrada aos chamados textos de "circunstância", com o objeto de lembrar os la-

ços entre o filósofo e o ator, raramente estranho aos acontecimentos. São os artigos, por exemplo, sobre a revolução chinesa, a Universidade, Israel, a medicina e a tortura, entre outros.

Lectures II estuda e apresenta as “figuras” do pensamento existencialista, de Kierkegaard a Camus, Sartre e Merleau-Ponty, em face das quais Ricoeur manifesta sua proximidade e sua distância. Em seguida, são apresentados os autores que exerceram uma influência profunda na obra de Ricoeur (Jean Wahl, Gabriel Marcel, P.-L. Landsberg, Emmanuel Mounier e Jean Nabert). A segunda parte é consagrada à poética, semiótica e retórica (Dufrenne, Lévi-Strauss e Greimas). Estes autores possuem um duplo mérito: o de expor com rigor as conquistas da antropologia estrutural ou da gramática narrativa, e de lançar uma luz original sobre a noção de identidade narrativa que está no centro da reflexão de Ricoeur sobre a narrativa. *Lectures II* se apresenta como um complemento indispensável aos livros *Temps et Récit* e *Soi-même comme un autre*.

É inquestionável a utilidade da reunião e publicação dos textos dispersos de Ricoeur. Esperamos apenas que algum editor brasileiro tenha a coragem e a visão de lançar, em tradução, os três volumes de *Lectures*.

Alino Lorenzon

SALDANHA, Nelson, *Pela preservação do humano (Antropologia filosófica e Teoria política)*, Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, FUNDARTE, Recife, 1993, 179 pp., ISBN 85-7240-004-4.

Claude Lévi-Strauss, em seu primeiro livro, escrito no Brasil quando estava como professor na Universidade de São Paulo, *Tristes trópicos*, manifestava surpresa com os textos filosóficos e so-

ciológicos brasileiros, com frequência remontando aos romanos, até aos gregos. É que ele não percebera na insistência e perseverança da Ibero-América em querer-se América Latina, portanto, mais remotamente helênica, um pedaço do Ocidente.

Nelson Saldanha, no seu mais recente livro, que honra pelo conteúdo de pensamento e também pela requintada apresentação gráfica mais uma edição feita em Pernambuco, Saldanha é dos que dizem, porém dos raros que explicam: “Mencionei os clássicos. Aliás sempre os menciono: são exemplares, são paradigmáticos”. Da crítica pelas bases à autocritica das circunstâncias: “De qualquer sorte, uma coisa é a colocação de tais perguntas e tais problemas na Europa, dentro de contextos específicos, ou nos Estados Unidos; outra sua colocação em áreas ‘em desenvolvimento’, pelos pessimistas ditas subdesenvolvidas”.

Mesmo assim os problemas humanos e humanistas não serão os mesmos, além do meramente idêntico, em todas as partes do mundo?

Saldanha tem consciência disso, como se vê ao escrever que “os clássicos ficam como pontos de referência. A frase é óbvia, mas quero dizer que tais ‘pontos’ são sempre reinterpretáveis, e sempre está em aberto o tema da correlação entre eles”. Estamos assim legitimados ontologicamente e logicamente para a participação no grande debate, não só credenciados por também descendermos das suas fontes como herdeiros de ultramar.

Muito oportuna, portanto, a conclusão sobre as origens comuns ao lado das peculiaridades euro-americanas, características da sua intensa miscigenação índia no Peru de Mariátegui ou no México de Octavio Paz, miscigenação mais afro no Brasil, Gilberto Freyre melhor que ninguém demonstrou-a.

Mas por maiores que sejam os fatores diversificantes, “os temas da Filoso-

fia são por natureza ‘universais’”, e “devem ter por limite a distinção entre a universalidade (inclusive temática) do filosofar e o caráter nacional ou continental que podem ter os *estilos* intelectuais”. Octavio Paz e Leopoldo Zea no México já da década de 1940 vislumbraram “o horizonte de universalismo que finalmente emergia para o espírito latino-americano: um universalismo que não vem como oferta do ‘Ocidente’, mas que nasce do amadurecimento histórico”, ao que Nelson Saldanha acrescenta: “Cabe certamente acreditar neste universalismo, mas sem tirar os olhos dos paradoxos e das dificuldades”.

Isso não intimidou Domingos de Magalhães e Tobias Barreto no alvorecer da autoconsciência também filosófica no Brasil, até que relativamente cedo, embora nada prematuro, desabrochou o pensamento brasileiro pela primeira vez sistemático em Farias Brito, pontos de partida aos quais vêm se somando as reflexões inovadoras para o Brasil em Vicente Ferreira da Silva, Miguel Reale, Leonel Franca, Henrique C. de Lima Vaz e outros das gerações seguintes.

E existe uma peculiaridade brasileira dentro da especificidade ibero-latino-americana, a peculiaridade lusa diante dos hispanofalantes, conforme entendeu e passou a demonstrar a atuação do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira em simpósios sobre Tobias Barreto e Gonçalves de Magalhães em Portugal, sobre Antero de Quental e Sampaio Bruno no Brasil. Temos raízes, não estamos sós. As meditações de Nelson Saldanha relembram e comprovam-no.

Vamireh Chacon

FIORI, Gagliella, *Simone Weil: biografia di un pensiero*, Milão, Garzanti Ed., 1990, 488 pp.

Vem-se manifestando ultimamente um vivo interesse por Simone Weil, a

jovem judia, discípula de Alain, professora de filosofia, militante sindicalista de esquerda, pensadora e escritora, falecida em 1943.

Naquele momento, sob o impacto da guerra mundial e da violência nazista e fascista, ocorre algo de decisivo com os escritores e intelectuais europeus. Sentem-se “comprometidos”. Urge a necessidade de sair da literatura e ir ao encontro da história, para alinhar-se com os deserdados e oprimidos. À geração de Mann, Proust, Joyce, Eliot, sucede a geração de Malraux, Brecht, Orwell. A primazia não vai à arte, ao valor da forma, mas à vida, ao significado da experiência. Neste clima, vive e amadurece existencial e intelectualmente Simone Weil. Sua obra, de uma extraordinária vastidão e riqueza, trata de problemas éticos, religiosos, filosóficos, políticos fora de qualquer ordem sistemática. Não pertence a nenhum gênero definido, filosofia ou literatura, memorialística ou publicística. Nasce de um anti-conformismo corajoso, mas, sobretudo, de uma experiência espiritual intensamente vivida. É sustentada por uma inspiração místico-religiosa de fundo que a levou a uma busca ardente e apaixonada da verdade, fora de qualquer preconceito, procurando-a até através do trágico, do negativo, da contradição e da cruz. Conjugava-se, com tal tensão, a decidida opção ao lado dos indefesos e oprimidos, até compartilhar experiências de vida como a experiência da fábrica e do trabalho rural.

A bela biografia de Simone Weil, escrita por Gabriella Fiori com estilo ágil e límpido, e publicada pela Ed. Garzanti, é, sem dúvida, uma obra importante, redigida num vivo contato com a vida e a obra de Simone Weil. Nela, não só Simone Weil é apresentada no seu itinerário intelectual, dominado por uma exigência de absoluto, mas seu pensamento é acompanhado nas várias etapas de sua vida, tudo reconstruído — e aqui estão em parte a originalidade e o valor deste trabalho — sobre depoimentos de pessoas que a conheceram e so-

bre a análise concisa e essencial de seus escritos. Em particular, através dessa biografia, resulta mais fácil colher a relação, fundamental e essencial em Simone Weil, entre seus escritos e sua vida, dada a absoluta conjugação nela entre o pensar e o fazer. Mais ainda, permite desfazer duas leituras substancialmente falsas de Simone Weil e predominantes até agora. Uma que, a partir de certos escritos como "A condição operária", realçava sobretudo sua fase política e sua figura revolucionária *sui generis*; a outra, que, privilegiando os assim chamados escritos religiosos como "A sombra e a graça", a apresentava como mística. Duas leituras discutíveis, à medida que é totalmente arbitrário distinguir nela uma fase religiosa e uma política. Na realidade — e isto resulta claro da biografia de Gabriella Fiori — as duas fases se interpenetram e estão conexas. Mesmo que, depois da experiência mística de Solesmes, Simone Weil apareça, em suas reflexões, concentrada no motivo da Cruz e da imitação de Cristo, todavia sempre retorna às graves questões e problemas: a questão social, o problema da guerra e da reconstrução européia, a questão da técnica e da ciência, a questão religiosa. Na verdade, todas estas questões, com as quais a consciência contemporânea devia confrontar-se, foram por ela pensadas e vividas como uma só questão. É dessa perspectiva que devem ser lidas atitudes e escolhas de sua vida e que, de outro lado, apareceriam anormais, excessivas e até contraditórias. A biografia de Gabriella Fiori, que segue passo a passo o desenvolvimento da experiência de Simone Weil em sua infância e juventude, em sua militância e vida na fábrica, no confronto com os fatos da Alemanha pré-nazista e da guerra civil espanhola e, mais tarde, da guerra mundial quando o seu lado místico vai acentuando-se, mas para rever, em uma dimensão mais profunda, os mesmos graves problemas, tudo isso, esta bela e importante biografia, exemplarmente revela. Emerge, dessas páginas, uma figura de escritora e pen-

sadora surpreendente, de uma beleza e pureza incomparáveis, e com uma profundidade de pensamento tal que, entre outros, surpreendeu e encantou Albert Camus que, no "Figaro Littéraire" de 1950, escrevia: "Considere a aparição de Simone Weil na vida cultural francesa como o acontecimento mais importante que marcou a vida do pós-guerra".

Luigi Bordin

ALVES, Rubem, *O poeta, o guerreiro, o profeta*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1992, 144 pp., ISBN 85-3260-745-4.

Há palavras que são para serem comidas. Portanto, há palavras que são alimento. O alimento, sabemos todos, serve para nos manter de pé, vivos. Ele não significa nada, não simboliza nada, é apenas combustível da vida. Portanto, é curioso ouvir Rubem Alves afirmar que há palavras que são alimento. Isto significa que há palavras que nos ajudam a viver, são nosso combustível. Até onde nosso senso comum nos informa, as palavras são sinais gráficos, ou sonoros, que nos dizem a respeito de outras coisas que não elas mesmas. Agora, palavra-alimento?! Que história é essa? Pois é disso que trata esse livro: "Nem só de pão viverá o homem, mas de toda Palavra que procede de Deus". Há palavras que são mágicas e podem encantar o corpo das pessoas. Podem fazê-lo levantar ou se atrofiar e definhar até a morte.

São duas, portanto, as classes de palavras: há aquelas que nos fazem colar às coisas existentes e aquelas que, por simbolizarem as coisas ausentes, fazem-nos descolar das coisas visíveis e voar. Para Rubem Alves, é esta classe de palavras que dá sentido à existência, torna a vida compreensível e move nossos corpos. E é dessas palavras que se nutrem os poetas, os guerreiros e os profetas.

Buscar a gênese dessas palavras-alimento significa buscar as razões últimas — ou primeiras, se preferirmos — da nossa existência. Significa desvendar os mistérios de nossa alma. Essas palavras são, na verdade, uma única e essencial palavra: a Palavra original. E todo poeta passa a vida tentando encontrá-la. Essa busca é a tentativa de nominar a Grande Ausência. É a tentativa de se dar um nome a Deus. E a religião nada mais é do que uma rede de palavras “onde nossos corpos se deitam”, tecida por esse Desejo inominável. Ou ainda, uma rede de palavras cuja ambição é capturar esse Desejo em suas malhas.

“A Primeira Palavra aparece quando o paraíso é perdido, como expressão de saudade e desejo. É um arco-íris que lançamos como ponte sobre coisas eternamente separadas. Ela nomeia o vazio. Quando a criança, depois de haver experimentado a felicidade original, sente o retorno da fome, na ausência do seio, ela faz fantasias sobre este obscuro objeto do seu desejo. O corpo coloca uma imagem no lugar da comida. E assim a fome se torna suportável por causa desta palavra, uma palavra boa para se comer. (...). Palavras e comida são feitas com a mesma substância. Elas nascem da mesma mãe, a fome”. Portanto, está na fome, na carência e no desejo a origem das palavras. Porém há uma diferença: a fome sentida no estômago pode ser saciada por um copo de leite, um sanduíche ou por um escalope ao Madeira. Mas a fome sentida na alma, não é qualquer palavra que a sacia. Para a fome da alma há apenas uma Palavra capaz de dar-lhe nome e forma. A procura dessa Palavra nos move e faz viver.

Mas, e depois de encontrada a Palavra fundamental? E depois de saciada a fome? De termos conseguido dar nome ao nosso Deus? Que fazemos? Como viver depois de aprisionar nosso

Desejo na gaiola? Segundo Rubem Alves, a Palavra que dá vida aos mortos é a Palavra não-dita, ou mal-dita. “O corpo não é movido por aquilo que é dito e conhecido, mas por aquilo que permanece mal-dito e silencioso”. Ou seja, pela Palavra que permanece envolta em névoas, apenas sugerida, existente enquanto promessa. Por isso a Palavra-alimento não é para ser dita, explicada, decodificada, porque ela não habita o cérebro, lugar de “idéias claras e distintas”. A Palavra capaz de nominar o Desejo e preencher o vazio da alma jamais será dita. Somos eternamente seres de carência: “inquieto está o meu coração...”.

Não são os teólogos ou os filósofos, mas os poetas, os mais habilitados para entender essa questão. Para os primeiros, a Palavra é um instrumento para nominar o Desejo. Para eles a Palavra se inscreve no reino da utilidade. Já para o poeta, a Palavra é fruição, não é instrumento de nada, mas ela é “a coisa em si”. Somente a poesia está capacitada a trabalhar a Palavra não como uma representação de algo exterior, mas como o próprio fundamento do Ser. Por isso a boa teologia não deveria ser outra coisa que poesia. É a poesia que percebe na Palavra o seu potencial mágico e criador. “A poesia é a linguagem daquilo que não pode ser dito. Ela diz sem dizer: metáforas... Aquilo que o poema diz não está presente nas suas palavras”. Está presente no vazio, no silêncio, no canto obscuro de nossas almas. Lá onde a teologia não chega. E não chega porque a vocação da teologia é descobrir o sentido da Palavra de Deus. Só que esse sentido não está na palavra dita, mas Naquela que ele não disse; e sobre o não-dito não há reflexão possível.

Disso fala esse livro: No princípio era a Palavra e a Palavra se fez carne.

Edin Sued Abumanssur