

GILBERT, Paul. *Violence et compassion*. Essai sur l'authenticité d'être. Paris: Éditions du Cerf, 2009, 317p. ISBN 978-2-204-08862-6

Os estudos sobre a violência, nada recentes, já se tornaram comuns no ambiente filosófico. Trata-se de um tema que merece renovada atenção, pois diz respeito a um problema que atinge frontalmente a humanidade inteira. O livro que apresentamos traduz bem o dinamismo de uma renovada atenção, em especial, ao se ter em mente o percurso filosófico do autor sobre o assunto. Já, em 1999, Gilbert apresenta um artigo, intitulado "*Metafisica e violenza. Libertà e mediazione*" que, após alguns reajustes, se transformou capítulo do seu livro "*Sapere e sperare. Percorso di metafisica*", em que se estabelece uma discussão com Gianni Vattimo e René Girard sobre a relação entre violência e cristianismo. Assumindo a perspectiva segundo a qual "a violência não é para ser evitada", o autor se concentra na seguinte pergunta: "Não poderíamos pensar que [a violência] seja inerente a qualquer potência vital e positiva que passa ao ato?". Tal questionamento, que assume a violência no âmbito da *enérgeia*, reaparece em outro artigo de 2007, "*O mal e a violência*" que, com algumas alterações, é publicado no Brasil pelas Paulinas/PUC Minas, no livro "*Violência e discurso sobre Deus*", em

2010. A violência é real, desde sempre, comum entre os homens, banal. Ressalte-se, ainda, a participação do autor no congresso "*Metafisica e violenza*", de 21 a 23 de setembro de 2005, com o estudo intitulado "*Ragione, violenza e filosofia in Eric Weil*".

O livro que agora apresentamos é original porque ele insere o tema da violência em um âmbito especificamente metafísico. A preocupação central é a de perquirir metafisicamente a violência, indo além das discussões, assaz conhecidas, que insistem, por exemplo, sobre a violência da metafísica. Inverte-se o problema. De fato, por muitos aspectos, a metafísica se revela violenta, máxime, quando se interessa apenas pelo "uno". Mas, agora, a questão é saber o que a metafísica pode dizer sobre a violência. Tal projeto não é simples e requer muita atenção e aprofundamentos, tanto no que diz respeito à própria metafísica e quanto ao modo de se tratar o tema da violência. Aliás, o autor apresenta algumas questões iniciais que especificam a dificuldade do projeto: "É realmente legítimo que a metafísica se ocupe da violência, a qual está vinculada às contingências de nossas histórias, distantes do 'ser enquanto ser' que Aristóteles estabeleceu como tema para a reflexão fundamental? O que tem a ver a violência com a metafísica?". Um metafísico po-

derá dizer algo sobre a vida trágica do nosso mundo? (21). A meditação sobre a violência exigirá do autor a difícil tarefa de condensar seus esforços em uma metafísica fenomenológica.

O livro se divide em quatro partes (com três capítulos cada parte) intercaladas por uma introdução geral e uma conclusão geral. Cada uma das quatro partes do livro é, por sua vez, intercalada por uma introdução e uma conclusão específicas, possibilitando ao leitor acompanhar o dinamismo interno do texto. Outro aspecto que merece destaque, e que perpassa todo o texto, é a paciência do autor com relação aos conceitos utilizados. Além do aparato etimológico, situa cuidadosamente os termos na história da filosofia para, assim, articular um vocabulário preciso não tanto pelo rigor lógico ou sistemático quanto por aquilo que os conceitos podem suscitar. Na verdade, vai-se além de um mero aparato metodológico. O autor insiste na dimensão performativa da linguagem por meio da analogia: a linguagem é um evento, um movimento que transcende o próprio conceito. Deve-se atentar não tanto pela dimensão “objetiva” das palavras e de seus significados, “mas pelo o que acontece quando nós pronunciamos certas palavras” (293). A prática da linguagem, assim, revela a essência analógica “daquilo que é”. Confessa o autor, a analogia da linguagem constitui “uma escola de atenção e de paciência” (298).

A introdução geral apresenta bem o que o autor pretende enfrentar. Ele anuncia uma perspectiva inquietante ao afirmar que “tudo o que é, de algum modo, é violento” (13) e, assim, considera a violência um transcendental como o uno, o verdadeiro e o bom: “quando eu digo ‘ser’, quero dizer num só golpe todos esses transcendentais que exprimem, cada qual ao seu momento, uma apari-

ção fenomenológica” (13). Para dar conta dessa inquietante perspectiva, o autor insere todo o seu projeto no registro de uma metafísica de cunho fenomenológico. O que aparece, o que é fenômeno para nós, está no âmbito de tudo aquilo que é: “com efeito, o ser enquanto ser não é verdadeiramente ‘ser’ se não é, ao mesmo tempo, ‘para nós’” (39)¹. “Por isso, a metafísica é uma fenomenologia, uma interpretação ou um *logos*, um discurso sobre o fenômeno enquanto ser em ato. Ela se dá conta, segundo as normas da razão, do fenômeno enquanto aparição de ser” (13). Há, portanto, um duplo enfrentamento programático: o de inserir a violência na ordem dos transcendentais e o de resgatar a originária dimensão fenomenológica da metafísica. Esse enfrentamento se concretiza, em especial, nas meditações sobre a liberdade.

Já na primeira parte do livro, o autor revelará o quanto uma metafísica fenomenológica é, por sua vez, ética em suas origens ao considerar que a reflexão filosófica nasce de uma insatisfação intrínseca do espírito, um consciente protesto contra a injustiça e a mentira (29). Semelhante protesto intencional diante da realidade é propriamente um ato de liberdade que “é a origem e a raiz do ato de filosofar”. O autor diverge assim não só dos clássicos, como Platão e Aristóteles, mas

¹ O autor esclarece que “il n’y a pas d’opposition entre l’*en soi*’ et le ‘*pour nous*’, mais une articulation à partir de la conscience que nous avons réflexivement de la vie même de l’esprit; assumer ce qui est implique que cela soit préalablement retenu en sa différence et désiré en tant que différent, ce qui implique aussi que l’esprit se sache différent de ce qui est, destiné à s’unir à ce que est autrement sans prétendre absorber cette différence” (39).

também de uma espécie de senso comum filosófico que colocam no *thaumátzein* (no maravilhar-se e no espantar-se) o impulso inicial da filosofia (33). O homem começa a filosofar não porque se maravilha, se encanta ou se espanta diante do ser, mas porque realiza um ato de protesto diante daquilo que não deveria ser. Semelhante ato de protesto é um ato livre. Mas a própria liberdade é essencialmente violenta, porque é atividade e engajamento, dispêndio de força. Entretanto, não há liberdade independente, não situada, sem limites. A liberdade é autônoma e, portanto, engajada em um mundo não criado por ela. Disso resulta, também, a sua passividade originária, sua receptividade e sua capacidade de se dar limites. Se, por um lado, a liberdade é dispêndio de força, por outro, ela é acolhedora da realidade em que vive. Só há engajamento responsável se se é capaz de acolher e dar atenção ao real vivido. A liberdade não é uma iniciativa absoluta, mas “aproveita as leis do mundo para se dar uma fisionomia, para se tornar concreta, acessível aos outros” (68). A liberdade, assim entendida, não se priva de energia, mas se envolve no atento encontro do outro, sem invasão precipitada.

Depois de elencar quatro figuras da violência² e de estudá-las cuidadosamente, o autor verifica que, de fato, a violência não é um acidente da substância humana, mas uma realidade intrínseca ao homem e à vida. Diz o autor: “tudo em nossa vida se revela violento, porque lá tudo é força, imposição de sua energia, luta pela tomada de posição de

um espaço novo; a vida, aliás, é expansiva por essência” (64). Mas qual definição poderia convir à violência? Segundo o autor, ela é uma determinação que pertence a todas as forças, a todos os atos, inclusive, aos atos de liberdade. Ela é um fenômeno constitutivo de todo “esforço de ser”, uma *enérgeia*, um *conatus*, um transcendental, a exemplo do *uno*, do *verdadeiro*, do *bom* e do *belo* (61). Ela se manifesta quando ocorre uma invasão precipitada, uma “invasão por um ente de um espaço que pertence a outros entes, sem respeito por eles, sem aceitação de qualquer regra comum que os unisse todos *a priori*” (70). A palavra “violência”, sustenta o autor, “evoca uma aceleração de energias”, uma força cega que descuida de qualquer limite temporal, pura força. Um exemplo extremo dessa aceleração de energias é a técnica que não respeita as liberdades em suas essências, que é pouco paciente com relação ao tempo e espaço dos homens. Assim considerada, a violência também não se restringe ao âmbito da instrumentalidade política. A famosa perspectiva de Hannah Arendt, para quem a violência se distingue pelo seu caráter instrumental, um instrumento que pertence à esfera política das coisas humanas, confessa o autor, “poderá ser ainda muito doce, demasiado otimista em se tratando da humanidade” (78). A violência vai além de uma estratégia instrumental, pois “ela manifesta um estado comum à humanidade, reconhecido como insuperável e efetivamente não superado. Ela possui, assim, aspectos de transcendental”³ (298) e se radicaliza em tudo aquilo que é, em todo esforço de ser, em todo ato de ser.

² 1) Violência natural ou biológica, com Konrad Lorenz; 2) Violência psicológica, com Erich Fromm; 3) Violência política, com Johan Galtung; 4) Violência cultural, com René Girard.

³ Seguindo inspiração tomista, assim o autor resume o conceito de transcendental: “par ‘transcendental’, on entend habituellement un trait qui appartient à tout ce qui est en tant qu’il est” (82).

A assustadora caracterização da violência como transcendental só é possível no registro de uma metafísica fenomenológica que coloca em evidência as condições do ser em ato e que, assim, transcende a razão calculadora. A partir dessa constatação, na segunda parte do livro, o autor começa a estabelecer uma relação entre racionalismo⁴ e violência e põe em discussão as teses de Kant e Hegel, “os dois campeões da razão moderna”. A busca pela paz passa necessariamente pela razão, mas, pergunta o autor, por qual razão? A razão moderna, de essência calculadora, é capaz de assegurar a paz? A conclusão a que chega o autor é bastante conhecida ao chamar atenção para um racionalismo que se pretende medida de todas as coisas a partir apenas de suas próprias forças, o que o torna violento: “A violência da razão racionalista provém de sua exclusividade, de sua recusa em aceitar como verdadeiro o que ela não pode alcançar. Ela desejará que sua verdade seja absoluta, eterna, totalmente inabalável, uma verdade forte que cria um vazio em torno de si” (105). A atual unificação do mundo pela globalização econômica é tida como herdeira de tal perspectiva, se estabelecendo, assim, como “razão globalizante”. A milenar vocação da razão pelo “uno”, exercitada tanto pelos antigos quanto pelos modernos⁵, alcança a sua versão mais violenta na razão globalizante que viola por completo as realidades singulares. Segundo o autor, isso ocorre porque ela igno-

⁴ Por “racionalismo”, “on peut entendre une prétention intellectuelle où s’exprime la conscience que la raison a d’elle-même et de sa puissance” (91-92).

⁵ A diferença entre os antigos e modernos com relação ao trabalho da razão pelo “uno” estaria exatamente no fato de que os primeiros estão atentos à transcendentalidade do “uno” diante do “ser”, já os segundos impõem de maneira exclusiva, *more geometrico*, a ideia do “uno” (87).

ra qualquer mediação entre os singulares e aposta na moeda que funciona como mero intermediário. Tal situação “constitui o fenômeno mais evidente em que o Ocidente manifesta a potência de sua essência racional e de sua influência sobre o mundo” (123). Mas como a razão, que ordena e harmoniza, pode se tornar violenta? Um passo decisivo se estabelece aqui. Para o autor, razão não é um conjunto de capacidades mentais, mas uma prática; não é uma interpretação de mundo, mas uma maneira de se colocar em relação com os outros. Em outros termos, “a razão é razão quando ela se pratica. Uma razão que não se exerce como razão não é uma razão” (149). Razão é tomada de posição, engajamento de múltiplos modos e, por isso, ela pode se tornar violenta. Pela prática da razão o homem pode escolher ser mal-intencionado.

Semelhante perspectiva possibilita ao autor, na terceira parte do livro, perquirir as ações que visam à estruturação racional das cidades e Estados, em especial a partir da discussão sobre o contrato social, o direito e a justiça. São etapas que buscam regular a relação entre os homens e impedir a ação violenta dos mal-intencionados. Entretanto, tais etapas não se constroem sem algum tipo de violência, sobretudo por certa exigência racional em se encontrar alguma igualdade entre os homens. Será preciso estabelecer um dispêndio de forças e sanções que, afinal de contas, destruiria a singularidade de cada homem: “as singularidades humanas são a cada vez únicas e incomparáveis” (210). As sociedades modernas, mesmo que se articulem com base na aplicação da justiça em que as singularidades se alinham no respeito pela pluralidade, mesmo assim, não conseguem afugentar o risco de guerras.

A última parte do livro, tida pelo autor como “a mais delicada de todas, a mais

especulativa e, ao mesmo tempo, a mais próxima de nossa simples humanidade quotidiana” (217), é reservada para um exame das condições do respeito mútuo que ultrapassa o estado de guerra e funda a paz. Em tal exame, recai sobre a “afetividade”⁶ o centro das discussões; um passo difícil, mas decisivo, para especificar a reversão operada por uma metafísica fenomenológica com relação à metafísica clássica e moderna que, respectivamente, conferem prioridade à epistemologia e uma absoluta anterioridade do saber sobre a ética. Mas, segundo o autor, não é o conhecimento (diríamos, o esforço da saída da ignorância, de uma ignorância reconhecida quando nos maravilhamos ou nos espantamos diante do ser) que inicia e estimula o discurso metafísico. Pelo contrário, “existe uma passividade originária do espírito, a afeição, que torna racionalmente possível os discursos metafísicos” (224). Trata-se de um consentimento ao ser, de uma acolhida consentida, de um ato livre. De modo que o primeiro passo para o ato de filosofar é propriamente ético, porque se refere a um esforço de prestar atenção às realidades (226) e, assim, a inteligência se deixa ensinar por aquilo que é, mesmo que para isso ela deva se preparar (228).

Mas estabelecer semelhante reversão não será apenas estipular racionalmente novas regras para o início do filosofar, permanecendo assim, mesmo que com outros critérios, no âmbito da racionalidade? De fato, o autor está atento a esse problema, de maneira que

⁶ Assim se expressa o autor: “Nous n’entendons pas le mot ‘affectivité’ en sens psychologique, comme une matière dont une technique appropriée pourrait modifier le sens pour la conscience, mais plutôt comme une attitude fondamentale, une disposition originnaire que correspond au don de soi qu’est l’acte d’être” (221).

não se trata de mera mudança de foco, *tout court*. O conhecimento filosófico de estruturas éticas é crítico e transcendental. Numa palavra, é reflexivo, regressivo, e não cumulativo ou progressivo (229), como o racional ou epistemológico; esse é unidimensional, aquele é “meta-físico”, e o seu discurso conserva e vige na diferença entre o que se diz e a realidade refletida. Nesse sentido, “todo saber e toda ciência se situa e se elabora num contexto ético. Eles praticam e expõem primeiramente as convicções ou os saberes já estabelecidos. Em seguida, eles aceitam o que foi entendido ou o rejeitam” (230). Todos os saberes, afinal de contas, se inserem necessariamente em um mundo de relações humanas, de escolhas, e tal inserção é que possibilita a própria racionalidade. Não se faz ciência, nem se desenvolve uma epistemologia, nada se compreende se não se está atento ao real vivido, à história de escolhas livre, à ética: “o primeiro esforço exigido para o compreender é o de prestar atenção às realidades” (226). Tal realidade ética, que “exprime por excelência a essência da metafísica”, mostra sua natureza violenta principalmente por causa dos esforços nas relações intersubjetivas, livremente escolhidas. Mas, aqui, não há apenas dispêndio de energia. Emerge também uma passividade intrínseca da recepção das realidades. Todos, de algum modo, somos afetados pelo real, o que sugere uma meditação sobre a afetividade.

A afetividade⁷, enquanto faculdade de ser afetado, é de natureza reativa, con-

⁷ O autor distingue afeição, paixão e emoção. A emoção é instantânea e evanescente, já a afeição é duradoura. A paixão, por sua vez, se distingue da afeição pelo seu caráter imediatamente reativo. A paixão se traduz em resposta ao que provoca (232-233).

tudo não é esse o seu estado primário. A afeição não suscita imediatamente uma reação, mas sim uma tomada de consciência de ser afetado, e daí decorre a sua originária passividade enquanto oposição ao ato de ser daquele que é afetado (231); por isso, a afetividade tem um peso ontológico. Essa concepção é importante porque esclarece o fato de que nenhum ente em seu ato de ser⁸, em seu *concatu*, é em puro ato. Em outros termos, todo ente em seu ato de ser, e exatamente por isso, faz experiência de ser afetado por: “paradoxalmente, o ato de ser do ente só é em ato na condição de que ele não seja puramente em ato”. Todo ente precisa do mundo para aparecer como tal e na sua singularidade. Assim, “a passividade do ente com relação ao mundo é uma condição para que o ente em ato apareça e seja para nós em ato” (238). Disso resulta que “o limite de um ato é a sua passividade”. Pode-se, portanto, dizer que se todo ente em seu ato de ser é intrinsecamente violento – porque é esforço de ser (em linguagem heideggeriana, o ente *in-siste* no ser) –, a um só tempo e concomitantemente, ele será também passividade.

Para refletir sobre essa tensão originária, o autor coloca em cena a “diferença ontológica” de Heidegger, com o cui-

dado de identificá-la já na filosofia clássica. Trata-se de uma diferença que não é apenas uma diferença estável entre o ser e os entes, “mas entre o ser que se oculta e os entes que descobrem em si essas ocultações do ser, que revelam, assim, uma espécie de contradição imanente no fundamento” (249). Esse conflito fundamental, conhecido já pelos pré-socráticos, mostra o quanto “o sobrevir em presença do ente é uma luta” (250). O homem é originalmente inquietante porque participa dessa violenta luta originária por se fazer presença na ocultação do ser. Desse modo, a violência é o destino ontológico do homem, mais do que um defeito que possa ser corrigido (250). Sustenta o autor, “a diferença ontológica se torna a razão da violência universal” (251).

Contudo, dirá o autor, “a violência, mesmo se coloca em evidência o mal radical que habita todo homem, ela não é capaz de perverter toda a humanidade” (298). Tal conclusão expressa bem o motivo pelo qual as relações intersubjetivas podem ainda instaurar laços de paz. De fato, não é o caso de se eliminar a violência, mas o homem pode exercitar o respeito mútuo na acolhida do outro, sem invadi-lo precipitadamente. Entretanto, antes de se estabelecerem normas e regras para o convívio justo, é preciso refletir e dar atenção às disposições originárias consoantes à liberdade humana. Tais disposições meta-físicas se encontram na compaixão e, em especial, na gratuidade do perdão.

Ibraim Vitor de Oliveira
PUC-Minas

⁸ “Le syntagme ‘acte d’être’ commenté par la tradition philosophique ne dit pas seulement l’acte d’être du principe premier et universel, mais l’unité synthétique et singulière de tous les étants capables de retenir en eux, synthétiquement, la grande diversité de leurs apparences ou de leurs accidents en lesquels ils se présentent tout à tous, tout en se distinguant de tous par leur singularité” (237-238).

OLIVEIRA, Júlio Ferreira de: *Ethos e Politeia. Os Fundamentos da Concepção Marxiana da Economia*. 1 vol. Coleção Focus. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, 208 p.

O livro *Ethos e Politeia – Os Fundamentos da Concepção Marxiana da Economia*, de autoria do professor da PUC Minas **Júlio Ferreira de Oliveira**, integra a Coleção Focus da Editora Unisinos, que, sob a direção do Prof. Marcelo Fernandes de Aquino, abrange obras ensaísticas de autores nacionais e estrangeiros, como J. Roque Junges, Oswaldo Giacoia Jr., Paul Valadier e Heiner Bielefeldt. Esta publicação reproduz, com pequenas alterações, a tese de doutorado em Filosofia do autor, defendida em 2002, junto à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, escrita sob a orientação do Prof. José Henrique Santos.

Oliveira, em sua pesquisa, elabora a compreensão dos fundamentos da concepção de Marx sobre a *economia*, substantivo que aqui denota a realidade, e não a teoria que sobre ela se desenvolve. Ao fazê-lo, entretanto, acaba por compor sua própria compreensão desta realidade, como diz o próprio autor no Prefácio e pode o leitor comprovar ao longo do livro, particularmente no último capítulo. Com isto, a obra apresenta uma feição singular entre muitas outras oriundas de trabalhos de doutoramento, pois não se atém exclusivamente à interpretação de um autor essencial da modernidade – Karl Marx –, interessando-se principalmente por interpretá-lo à luz da realidade que é, conjuntamente, objeto de intelecção.

Outro aspecto de realce é o fato de o autor indicar como fundamentos da realidade da economia na concepção marxiana os planos ético e político, teorizados nas categorias *ethos* e *politeia*, expostas com base nos trabalhos do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz e Jacqueline Bordes. “A natureza não produz dinheiro e tampouco taxa de câmbio ou banqueiros”, escreve Marx, nos *Grundrisse*, numa passagem lapidar, inspiradora da percepção de que o que se denomina *econômico* é sempre criação do *homem social* ou da sociedade, na condição de *ser de norma e poder* que atua sobre a natureza. Este é o cerne da argumentação do livro, que é todavia precedido de uma cuidadosa análise sistemática e histórica do pensamento de Marx e do contexto do pensamento econômico da época, que o prepara e o sustenta. Apresentado então o núcleo argumentativo, Oliveira aplica-o, num movimento de desdobramento, aos temas do dinheiro e do mais-valor na obra de Marx.

Finalmente, o autor examina o dramático tema *a economia e o problema do mal*, abordagem inédita na bibliografia corrente, tanto pelo conteúdo quanto pela forma. Ali a preocupação de Oliveira – ao refletir sobre a centralidade da economia na sociabilidade contemporânea, estendendo o seu regime mesmo sobre áreas extensas da vida humana que não lhe são imediatamente afins – não é com o “mal como sofrimento”, mas com o *mal moral*, com “o mal que cometemos uns contra os outros e, portanto, contra nós mesmos”, conforme a expressão do próprio autor.

Como o leitor poderá verificar por si mesmo, trata-se de um estudo original, que não repete outros e deles se distancia, sem que se possa perceber, aliás, ao longo da obra, nenhum esforço gratuito de originalidade. Esta surge como fruto do esforço analítico-compreensi-

vo. Os méritos estendem-se, outrossim, à forma do texto, em que se conciliam – com notável fluência – clareza, profundidade e elegância. Como um verdadeiro axioma, Oliveira assume a sentença de Ortega y Gasset: “Um libro de ciencia hay que ser de ciencia; pero también tiene que ser um libro”.

A apresentação editorial mantém a boa qualidade que vem caracterizando as publicações da Editora Unisinos. Parece-nos, apenas, que a manutenção da numeração dos capítulos e das seções tornaria mais fácil de se localizarem algumas das remissões ocorridas no

texto. Este é um detalhe que pode ser incluído em nova edição. Resta-nos o elogio à iniciativa da publicação de um trabalho de excelente nível, com uma perspectiva enriquecedora sobre um tema tão essencial, que merece sem dúvida a atenção do leitor.

Édil Guedes

FAJE / PUC Minas / IBMEC-MG.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione all'estetica* (Coleção Parva philosophica, volume 23. Firenze: ETS, 2010, 92 p., 19x12 cm).

A obra *Introduzione all'estetica* (2010) de Gianni Vattimo remete o leitor ao texto publicado em 1977 (*Introduzione a estetica moderna*), originalmente destinado a difundir a compreensão acerca do conceito e da reflexão estética. A recente versão objetiva cumprir a função de uma concisa, clara e sólida introdução à estética, pertinente ao período atual marcado pela racionalidade técnico-científica e por vezes alheio às interações da arte. Leonardo Amoruso, autor de várias obras acerca da temática, revisou o texto original e propôs modificações, sob a aprovação de Vattimo, no intuito de ainda hoje oferecer um texto inteligente e provocativo. O próprio Vattimo acrescentou posfácio exclusivo, por meio do qual aponta limites e alcances de sua reflexão.

O livro encontra-se dividido em duas partes e contempla a reflexão estética desde os gregos até o século XX. A primeira parte versa sobre a chamada “pré-história” da estética (período

precedente ao século XVIII) e compreende os primeiros oito parágrafos. O autor reflete a problemática estética em Platão e Aristóteles: a crítica a arte como cópia da representação e a questão da imitação. Elucida a separação estabelecida pelos gregos entre as artes liberais e as artes servis, a revelar uma racionalidade para a qual o trabalho manual possui algo de ignóbil. Segundo Vattimo falta à cultura grega, e faltará posteriormente à cultura europeia, uma concepção unitária de compreensão das belas artes. A primeira parte aborda ainda a relação existente entre arte e técnica, arte e experiência religiosa e a separação entre arte e ciência.

A segunda parte, por sua vez, composta pelos oito últimos parágrafos, trata da estética a partir da modernidade e condensa a parte mais significativa do texto. Expõe a tripartição e a distinção entre as estéticas metafísica, científica e crítica. Às estéticas

metafísicas e suas pretensões absolutas, se contrapõem as estéticas científicas (para as quais a estética deveria resolver-se em ciência) e as estéticas críticas (que problematizam e questionam o objeto e o estatuto da arte). Após as estéticas metafísica e científica, emerge a estética crítica às voltas tanto com a reflexão sobre a busca artística das vanguardas, quanto com as tentativas filosóficas de superação da metafísica. Essa tripartição, segundo Vattimo, pode ser aplicada à filosofia de modo geral. O autor privilegia a estética crítica, representada no século XX sobretudo por Heidegger e Adorno, ao assumir o questionamento do objeto e do estatuto da arte e percorrer as sendas da busca da superação da metafísica.

Na sequência, Vattimo atenta para a primeira definição do horizonte teórico da estética moderna como disciplina filosófica específica. Os primeiros esforços de tal conceituação remontam, segundo o autor, a Vico e a Kant. Em Vico, encontram-se coimplificados poesia, linguagem e história. A poesia possui verdade própria correspondente a certo grau do desenvolvimento do espírito humano e também das instituições sociais. A origem da poesia passa a gênese da linguagem e relaciona-se diretamente à história. Por meio da tradição oral o ser humano se inscreve no tempo e se immortaliza ao si-

multaneamente perpetuar e remontar à própria história. A Kant coube o mérito de não individualizar o lugar transcendente da experiência estética, por vezes atrelado ao sentimento, libertando-o das concepções subjetivistas que o caracterizam na filosofia precedente.

Para Vattimo, no plano filosófico coube a Martin Heidegger erguer a voz mais autorizada a reivindicar a seriedade existencial e histórica da arte. Em “*Holderling*” e “*A origem da obra de arte*”, Heidegger propõe uma concepção inaugural da arte e da poesia, compreendida como lugar do acontecer original da verdade. A reflexão estética desenvolvida por Vattimo, inserida no esforço da superação da metafísica, privilegia a reflexão heideggeriana.

Introduzione all'estetica cumpre o papel de aguçar o desejo de se mergulhar no rico universo da reflexão filosófica acerca da arte. O autor adverte ao leitor não ter descoberto a verdadeira e eterna essência da obra de arte. Entretanto, propõe reflexão acessível e profunda, capaz de interpelar satisfatoriamente os que principiam no estudo da filosofia da arte.

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales
FAJE

SCANNONE, Juan Carlos. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*: Planteo para el mundo global desde América Latina. Barcelona: Anthropos, 2009. 302 p. ISBN: 9788476589144. (Prólogo de Jean Ladrière).

Discernimiento filosófico é o segundo volume da publicação das obras escolhidas de J. C. Scannone, antecedido por *Religión y Nuevo Pensamiento* (2005). Não se trata, no entanto, de mera reunião e reimpressão de estudos anteriores. O autor reelaborou seus textos nesta nova edição, a fim de explicitar a unidade de inspiração. O objetivo do livro é sondar a atualidade histórica, a partir do contexto latino-americano, e localizar vias já abertas, rumo à elevação da humanidade numa fraternidade universal. O que está em jogo, portanto, é o discernimento do sentido atual da história (sua direção e significação), sentido que se constrói por meio da interação das ações humanas. Seria impossível, mesmo num estudo mais alentado, dar conta da riqueza de análises e dos achados conceituais da obra de Scannone, o qual não apenas atesta em sua escritura uma erudição filosófica ímpar, mas também explora convenientemente as contribuições das ciências humanas, sobretudo a história, a economia, a sociologia e a antropologia cultural. Contentemo-nos com indicar os grandes eixos ordenadores da publicação.

Duas fontes inspiradoras são identificadas no início da obra: a) P. Ricoeur, com sua proposta de interpretação da ação humana a partir do paradigma do texto e da hermenêutica de textos, oferece a mediação conceitual para o estudo e a compreensão do evento histórico; b) Inácio de Loyola, que propôs um método de discernimento em seu livro *Exercícios Espirituais* (séc. XVI), permite distinguir e julgar, na ambiguidade própria aos eventos históricos, as ações aptas para a construção da fraternidade

humana, separando-as das que se apresentam como obstáculo.

Assim, de posse desse duplo instrumental, o autor analisa a atualidade histórica, em que diversas lógicas (racionalista, dialética, funcional, da diferença) se enfrentam. Sua pretensão é propor uma lógica da comunicação e da comunhão, que integre os vários agentes, abrindo-os ao excesso criador do evento histórico. Essa lógica seria apta a lidar com o fenômeno da globalização, como um dado definitivo da humanidade, tornado possível pela revolução dos meios de comunicação e transporte. No entanto, a globalização tem se prestado a utilizações ideológicas, ao achatamento cultural, à luta entre nações pela conquista da hegemonia política e econômica no cenário mundial. É preciso separar o fato, com suas potencialidades, dessa manipulação que o perverte.

Uma nova cultura gesta-se nas diversas camadas da sociedade contemporânea, ou melhor, uma pluralidade de culturas unidas por semelhanças de família. A atenção deve voltar-se aqui para o padecimento dos pobres e para a segunda “miscigenação cultural” que em seu meio se engendra. Mais distantes da potência tecnológica que invade a vida humana, mas também atingidos por ela graças à globalização, as populações pobres da América permanecem mais próximas da vida como um *dom*. Há uma *presença* diferenciada nos meios pobres, um *esforço* solidário e criativo que ultrapassa os condicionamentos materiais. O projeto de uma sociedade de *comunhão*, de uma globalização alternativa ao paradigma do indivíduo competitivo, desenha-se com certa nitidez nesses meios.

Três grandes vetores parecem, então, orientar esse projeto nos movimentos da ação histórica atual: a) Fracassaram

os ideais revolucionários, nutridos de projeções totalizantes do sentido da história. Mas a ação histórica que engendrou os estados nacionais trouxe também consigo o ideal aberto de *democracia*. Não apenas um estado cujas leis justas garantam direitos fundamentais ao povo de uma nação. Mas a criação de instituições justas que promovam a participação inovadora das populações na instauração do mundo humano. b) O fato da globalização abre-se como o campo da *solidariedade internacional*. Assim, inauguram-se possibilidades para a relação de estados congregados em uniões regionais, continentais e mundiais, sem prejuízo da subsidiaridade, como no caso da União Europeia. Essas unidades já se organizam, ou são projetadas, na América Latina. A irrupção do pobre em nosso continente, no entanto, aguça a exigência de uma solidariedade inclusiva, pela correção da desigualdade de forças entre países. c) Finalmente, a questão do *encontro das culturas*, com seus momentos de conflito e crise, demanda o reconhecimento da irredutibilidade das diversas tradições como um enriquecimento em profundidade da humanidade globalizada.

Digamos, à guisa de conclusão, que a razão apenas raciocina, ela não é apta a lidar sozinha com todo o campo da ação

humana. Não se deduz a vida, embora se possa iluminá-la com o discernimento racional da ação. Mas a ação é mediadora entre as formas da razão e o mundo vivido da cultura. Tal discernimento supõe, pois, um solo originário em que se enraíza a busca humana do sentido, algo como a intuição que precede e satura de vida cada ato da inteligência e da vontade. No contexto da obra de Scannone, a ação histórica, e a inteligência e a vontade nela implicadas, encontram-se fecundadas pelo padecimento dos pobres, que irrompem no cenário latino-americano qual uma força criativa e efetiva na construção da comunidade. Discernir a ação e a paixão de um continente e dispor-se como um auxiliar na criação da fraternidade humana são tarefas que o filósofo Scannone soube cumprir em seu livro. Um ponto cuja discussão mereceria maior desenvolvimento do autor, embora claramente presente na obra que agora analisamos, é justamente o evento de novidade na história. Inspirados em Bergson, lembremos que tal evento não é algo da ordem do possível já contido no real, mas do impossível ou antes impensável, que se fez real na ação e criou novas normas orientadoras das instituições humanas.

Álvaro Mendonça Pimentel
FAJE.

