

TOMMASI, Francesco Valerio. *L'analogia della persona in Edith Stein*. Pisa & Roma: Fabrizio Serra Editore, 2012/2015. (Col. Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, vol. 40).

Permito-me iniciar a apresentação do belo livro de Francesco Valerio Tommasi com um comentário inteiramente externo ao seu conteúdo, porém justificável da perspectiva do intuito de fazer sobressair a sua importância para os estudos sobre o pensamento de Edith Stein, sobre a fenomenologia nascente e sobre as diferentes leituras fenomenológicas de formas medievais de pensamento filosófico.

Trata-se de lembrar que, para o bem e para o mal, quando alguns pensadores ganham popularidade, suas obras costumam ser lidas de maneira “seletiva”, quer dizer, dando destaque aos elementos que mais despertam interesse no momento em que vivem os leitores, sobretudo um interesse “existencial”. Em si mesmo, esse fenômeno não tem nada de ruim, até porque parece natural aproximarmos-nos de uma obra movidos por questões e temas que nos dizem respeito ou condicionados por tudo aquilo que forma nossa própria maneira de sentir e pensar. Corremos o risco, no entanto, de apenas pinçar aquilo que nos atrai diretamente, negligenciando o esforço de fazer falar a própria obra lida, ou, em outras palavras, o esforço de compreender a obra em suas razões internas (conceitos, estruturas) e externas (contextos, interlocuções). A esse respeito, é indispensável o trabalho profissional dos acadêmicos e intelectuais, em sua busca de restituir às obras, o mais possível, seu sentido

próprio ou “autêntico”. É certo que mesmo o trabalho profissional marca-se por motivações que dizem respeito diretamente aos próprios acadêmicos e intelectuais; debater essa temática iria longe demais. No entanto, espera-se deles que, com esforço crítico e no debate com interlocutores especializados, procurem reconstruir o teor original das obras estudadas, justificando suas interpretações.

Sob o ângulo dessa preocupação, entende-se por que o pensamento de Edith Stein, muitas vezes, suscita um interesse especificamente religioso, pedagógico, psicológico etc., sem encaminhar-se para uma análise que chegue às suas razões mais discretas e de ordem filosófica. Também é certo que, na obra da autora, a ordem filosófica não se dissocia de interesses “existenciais” de caráter religioso, pedagógico, psicológico, mas o estudo que se detenha apenas nessas “pontas” termina por não identificar o “tecido” inteiro que as sustenta. Por comparação, ler Santo Agostinho, entre tantos outros, apenas com motivação religiosa ou piedosa leva a permanecer em um horizonte reduzido que poderia ser muito mais ampliado se se tivesse em vista a sua descoberta do pensamento platônico, além do seu debate com os céticos e os maniqueus. Embora seja legítimo dar atenção específica aos dados propriamente religiosos de seu pensamento, são esses mesmos dados que ganham maior inteligibilidade quando estudados na trama filosófica que os estrutura. Nesse ponto, vale lembrar que ganho de inteligibilidade também significa ganho “existencial”!

No caso do pensamento de Edith Stein, a trama que o estrutura é dada pela fenomenologia de Edmund Husserl e pela fecundação dessa fenomenologia com formas medievais de pensamento filosófico.

O livro de Francesco Tommasi, nesse sentido, é um claro exemplo de reconstrução “autêntica” do pensamento steiniano. Aliás, ele faz parte de algumas obras que, principalmente a partir dos anos 1990, têm felizmente superado o mero interesse “prático” e mesmo o interesse generalizante da divulgação, para, em vez disso, proceder a uma exegese da obra steiniana em suas razões próprias. Em vários pontos do mundo essas obras têm visto a luz do dia, reinserindo Edith Stein na história da fenomenologia e da interpretação dos autores medievais, chegando mesmo às terras brasileiras, onde os estudos steinianos ainda são tão incipientes e marcados por motivações pontuais, quase sempre excessivamente simplificadoras (embora compreensíveis se se tem em vista a atração exercida pela riqueza biográfica e teórica de Edith Stein).

Composto de dois grandes capítulos, o livro passa da *analogia entis* ou analogia do ente (Capítulo 1) à analogia da pessoa (Capítulo 2). Embora Edith Stein não tenha empregado a expressão *analogia da pessoa*, Francesco Tommasi, que cunhou tal expressão, a identifica como um fio vermelho em toda a obra da autora na qualidade de uma preocupação central que se manifesta inicialmente na pergunta pelo sentido em que se diz o *ser* e culmina na impo-
stação existencial do tratamento dado por Edith Stein à reflexão sobre o ser (razão pela qual a analogia se especifica como analogia da *pessoa*).

Com efeito, mesmo sem tematizar a analogia, Edith Stein parece estar em sua busca ou mesmo operar com seu

sentido já na fase inicial de seu pensamento, quando ela ainda era assistente de Edmund Husserl e preocupava-se com as consequências do idealismo do mestre para o pensamento sobre o ser. Ela se deixava, naquele período, marcar por certa expectativa realista, receosa de que a publicação do volume I das *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), de Husserl, significassem uma ruptura com o objetivismo estabelecido nas *Investigações lógicas* (1900), obra em que o mestre lograra evitar o subjetivismo, o psicologismo e o positivismo. Edith Stein desejava maior clareza sobre o ser das coisas mesmas às quais a obra de 1900 prometia voltar. Como bem reconstrói Francesco Tommasi no item 3 do Capítulo 1, o debate *tra realismo e idealismo*, ou seja, entre realismo e idealismo, é mais complexo na pena de Edith Stein do que costuma afirmar quem lê, por exemplo, apenas os trechos (sobretudo do epistolário da autora) nos quais ela mostra sua estupefação com a “virada” transcendental de Husserl. Ela própria revela, porém, a consciência de que o idealismo husserliano não equivalia ao idealismo kantiano (aliás, era um idealismo mais radical do que o kantiano, pois não aceitava que houvesse algum campo não posto pela consciência, tal como o reino da coisa-em-si), menos ainda ao idealismo berkeleyano (tal como se entendia Berkeley naquele momento). O idealismo de Husserl era transcendental porque fenomenológico: tudo o que se diz ser só é dito ser porque se constitui na consciência; e, para a consciência, é impossível pensar em como seria algo independentemente da consciência. Numa palavra, o objetivismo buscado por oposição ao subjetivismo estrito, ao psicologismo e ao positivismo tornava-se ele mesmo “subjetivista” (no sentido de que tudo o que se diz ser só é dito ser na consciência). Independentemente da tomada de posição quanto à solução

steiniana do debate entre realismo e idealismo (e independentemente de se concordar ou discordar da leitura de Francesco Tommasi), vê-se que, desde a fase de trabalho junto a Husserl, a preocupação de Edith Stein já se concentrava (tematizadamente ou não) no pensamento sobre o ser ou no modo como se “é ser”. Daí a pertinência da tese defendida por Tommasi: o tema da analogia se insinuava no trabalho steiniano desde o seu início.

Mas é na interlocução com pensadores cristãos e na leitura de autores medievais que Edith Stein descobrirá o dinamismo da analogia. O amigo e pensador central, nesse sentido, foi Erich Przywara, cuja obra maior intitula-se exatamente *Analogia entis* ou *Analogia do ente* (e que, segundo consta, Edith Stein teria lido e debatido ainda na forma de manuscrito). No diálogo com Przywara, Edith Stein viu-se instada a dedicar-se ao par conceitual potência/ato tal como explorado como Tomás de Aquino e a repensá-lo em contexto fenomenológico. O encontro das duas tradições fez-se facilmente, pois, se o ser pode ser concebido como um misto de potência e ato, ele só encontra sua última constituição de sentido no ser em ato ou no “ser ato”. Em outras palavras, é o ato ou o ato de ser que permite falar da potência ou da potência de ser. Descortinava-se, para Edith Stein, o horizonte da analogia do ente, tal como praticada (mais do que apenas “concebida”) por Tomás de Aquino, embora na obra do dominicano do século XIII não se encontre a expressão *analogia entis*.

A raiz da analogia do ente permitirá a Edith Stein conjugar orientação fenomenológica e teoria metafísica (de inspiração não apenas tomásica mas também escotista), tarefa titânica, mas cujo sucesso parece inquestionável, mesmo que seu sentido ainda esteja

por ser aquilatado. Nesse trabalho de conjugação que chegou ao ápice na obra *Ser finito e eterno*, Edith Stein também opera, porém, uma “virada”, feita em dois tempos: em primeiro lugar, a analogia do ente só é praticável se for entendida em referência à vida individual, fonte de todo e qualquer sentido para todo e qualquer objeto, de modo que o termo *pessoa* indica não apenas um argumento teórico, mas também a “coisa mesma”, em “carne e osso”, que pratica a analogia; em segundo lugar, a analogia do ente só é plenamente praticável quando se amplia para a relação existencial entre o eu (com todas as suas dimensões: psicofísica e espiritual, sobretudo no tocante à motivação, à força vital, ao sentido e à liberdade) e a “pessoa” de seu criador. Não será, porém, um caráter meramente religioso que levará a explorar essa relação, mas a temporalidade que solicita uma referência à não temporalidade. Trata-se da experiência de que *ser é ser recebido gratuitamente na existência* (ser é ser criatura, quer dizer, é portar o sinal da acolhida na existência). Em outros termos, a finitude pede eternidade; e, dessa perspectiva, o ser finito e eterno, em relação com o ser infinito e eterno, encontra, como diz Francesco Tommasi, uma explícita fundamentação filosófica.

Como a relação com o ser infinito e eterno aciona necessariamente (tal como, de certa maneira, fazem, aliás, todos os objetos) não apenas a dimensão racional ou inteligente, mas também a possibilidade da motivação e da liberdade (ou o que tradicionalmente se chama de vontade), essa relação é radicalmente existencial (envolve o todo unitário de cada indivíduo), de modo que a analogia do ente, mais do que uma simples operação epistemológica, passa a ser entendida na dialética entre a precariedade e a segurança vividas pelo ser finito e eterno na presença do ser infinito e eterno. Aqui, poderíamos

arriscar dizer que, para além de um recurso cognitivo, a analogia se revela como *prática*. Nos termos próprios de Francesco Tommasi (que, depois de apresentar o modo como Edith Stein conheceu o estudo da analogia do ente na primeira metade do século XX (Capítulo 1), explora a impostação analógica de Edith Stein em seu tratamento da empatia, da motivação, da mística da cruz e da relação entre liberdade e gratuidade (Capítulo 2)), a analogia do ente, ao tornar-se *analogia da pessoa*, “não é uma estrutura de pensamento conciliador e confortador”, mas “um

paradoxo cujo sentido não é possuído [inteiramente] pelo ser humano” (p. 18).

Por oferecer uma rigorosa leitura de conjunto da obra steiniana, o belo livro de Francesco Tommasi não pode, nem de longe, ser resumido nos limites de uma recensão. Resta apenas desejar que o público de língua portuguesa, interessado no pensamento de Edith Stein, tenha acesso ao original italiano.

Juvenal Savian Filho - UNIFESP

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2013, p. 295. ISBN 978-85-15-03982-1.

O livro de Cláudia M. R. de Oliveira trata da relação entre metafísica e ética na obra do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). A discussão que atravessa a obra é a constituição de uma *filosofia realista da pessoa* (através de três temas fundamentais: a pessoa humana, a pessoa moral e a Pessoa Absoluta) como alternativa ao niilismo contemporâneo, isto é, como referência à inexistência de sentido no plano ontológico-metafísico e à falta de orientação para a ação humana no plano ético.

A obra está dividida em duas partes: [1] “Um percurso filosófico: ponto de partida, método e opção teórica” (p. 23-140); [2] “Filosofia realista da pessoa” (p. 141-273). A primeira parte está dividida em três capítulos: “Modernidade e niilismo” (capítulo 1), “O método dialético” (capítulo 2) e “A opção por Tomás de Aquino” (capítulo 3). A segunda parte também está dividida em três capítulos:

“A pessoa humana” (capítulo 4), “A pessoa moral” (capítulo 5) e “A Pessoa absoluta” (capítulo 6). A Autora segue a hipótese de que a obra de Lima Vaz interpreta a Modernidade como *enigma*. Ora, o *enigma* da Modernidade seria o “esquecimento da subjetividade” (p. 15), a saber: por um lado, há a emergência de uma subjetividade radicalmente original e, por outro lado, a restrição da própria subjetividade, em decorrência da crescente primazia da racionalidade técnico-científica, cujo horizonte de nosso estar-no-mundo limita-se à objetividade técnica. O esquecimento da subjetividade conduz, paradoxalmente, ao declínio da própria Modernidade. Daí o niilismo pós-moderno, que não diferencia efetivamente ser e nada, bem e mal. Cláudia Oliveira apresenta como ponto de partida para sua investigação a tese que encerra um dos livros de Lima Vaz: “não há ética sem metafísica” (Robert Spaemann). A pergunta inicial que deu origem ao trabalho da Autora consiste no seguinte: “se, por um lado, para Lima Vaz não há ética sem metafísica, por outro lado é possível afirmar que para ele exista metafísica sem ética?” (p. 12). A noção de metafísica em Lima Vaz teria um duplo sentido que

convém esclarecer: um sentido “estrito” e um sentido “amplo” (p. 13). O primeiro sentido se identifica basicamente com “ontologia”, como discurso que explicita diretamente a *experiência* do Uno. É neste sentido que seria permitido falar em “experiência ontológica”. Por outro lado, em sentido “amplo”, Lima Vaz usaria o termo “metafísica” para definir todo o percurso que parte do múltiplo e se dirige ao Uno ou ao Absoluto, isto é, ao considerar o ser finito em sua relação constitutiva ao Ser absoluto. Neste sentido amplo de “metafísica”, não apenas sua obra *Raízes da Modernidade*, mas também *Antropologia Filosófica* e *Introdução à ética filosófica*, que são as obras sistemáticas de Lima Vaz, devem ser consideradas metafísicas, como aliás toda sua produção filosófica. A questão acerca do esquecimento da subjetividade, portanto, inscreve-se no todo de sua crítica às aporias geradas pelo *enigma* da Modernidade e que, em última instância, remetem ao problema do *esquecimento do ser*. A *aporia* fundamental que está na origem do *enigma* da Modernidade tornou-se conhecida a partir de Heidegger, com sua tese sobre o esquecimento do ser: toda a história da metafísica seria uma *ontoteologia*, por não diferenciar efetivamente o ser dos entes. O esquecimento do ser como tal, na justa intuição de Heidegger, estaria na origem do niilismo. Para Lima Vaz, porém, o esquecimento do ser não coincide com o nascimento da metafísica e não pode ser encontrado na obra de seu mestre Tomás de Aquino. A raiz do *esquecimento do ser* estaria, antes de tudo, na formulação de uma nova metafísica, tal como a encontramos a partir de Duns Scot e o abandono da noção analógica de ser. A nova metafísica estabelece apenas uma diferença hierárquica entre ser e entes, o que impulsiona o desenvolvimento da racionalidade técnico-científica, mas também possibilita o surgimento do niilismo, já que esse modelo de racionalidade não é

capaz de alcançar o ser que possibilita o verdadeiro sentido. Como resposta à falta de sentido e de orientação que caracteriza a vida humana em nossos tempos, Lima Vaz propõe a *memória do ser*, isto é, uma releitura dialética da metafísica de Tomás de Aquino, uma *rememoração* (*Erinnerung*) do Ser.

No primeiro capítulo da primeira parte do livro, a Autora parte da definição geral de Modernidade assumida por Lima Vaz, a saber: o universo simbólico constituído por razões codificadas e legitimadas na produção intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos. Importa considerar a estrutura desse universo simbólico e a emergência de novos padrões de vida do século XVII ao tempo presente. Com isso a Modernidade filosófica poderia ser datada com exatidão a partir de 1629, quando as *Regulae ad directionem ingenii* são escritas por Descartes. Dois traços fundamentais deste novo tempo expressam a estrutura da racionalidade moderna: (a) um novo modelo de razão, caracterizado pela primazia do polo lógico-matemático, e não mais pelo polo metafísico, como ocorria nos períodos clássico e medieval; (b) a emergência do sujeito, criador do próprio mundo. Há, portanto, diferenças relevantes entre a razão clássica e a moderna. Uma característica central da razão demonstrativa (*lógos apodeiktikós*) surgida na Grécia antiga diz respeito à *abertura transcendental* ao ser (p. 32), com diferenciações específicas a partir de Platão ou Aristóteles. Mantém-se aqui a prioridade do saber teórico, isto é, a prioridade do polo metafísico da razão. O encontro entre a filosofia grega e a teologia preservou essa primazia em sua dimensão contemplativa. Nesta perspectiva, tornou-se possível à razão teórica afirmar o ser de modo analógico. Ora, a analogia é uma noção central na reflexão de Lima Vaz, consignada por este na modalidade de “proporção”

ou de “atribuição” (p. 37). A analogia se caracterizaria aqui, em linhas muito gerais, como uma relação de unidade objetiva entre termos não idênticos: uma similitude apenas parcial entre Deus e os seres finitos, um termo médio entre a pura univocidade e a pura equivocidade. Ora, o termo principal dessa relação é o *Esse* absoluto. Lima Vaz e J. Maréchal, segundo a Autora, partilham esta mesma noção de analogia (p. 37). Na Modernidade, em contraposição à noção analógica, predominaria a noção unívoca de ser: há na Modernidade uma efetiva mudança na estrutura da razão, tal como se gestou no modelo proposto por Tomás de Aquino. Na racionalidade clássica há a contemplação do cosmos, enquanto que, na racionalidade moderna, há a construção do universo das leis e o abandono da divisão aristotélica de ciência. Daí a emergência da noção moderna de ciência de tipo empírico-formal, de acordo J. Ladrière: uma noção pautada na primazia do polo lógico da razão, base do conhecimento hipotético-dedutivo (p. 40). O problema metafísico fundamental deste processo, porém, consiste na afirmação do postulado noético de que a razão conhece a realidade na *representação* da ideia objetiva, segundo o cânone da razão operacional. Neste novo quadro conceitual, há a passagem do problema do Primeiro Ser (*primum ens*) ao problema do Primeiro Conhecido (*primum cognitum*), a partir das prerrogativas do sujeito. Na Modernidade, o transcendental do ser cede lugar ao transcendental do sujeito, isto é, ao ser conhecido. Este “prometeísmo antropológico” conduz a dilemas existenciais profundos, na medida em que se legitima a crescente autonomia da racionalidade técnico-científica. Cláudia Oliveira enfatiza que a crítica lima-vaziana está direcionada a este aspecto da Modernidade: a indevida primazia da racio-

nalidade técnico-científica, que ameaça solapar o bem mais precioso da própria Modernidade, isto é, a subjetividade. Daí a perda de sentido para a vida humana, como primazia dessa objetividade técnica. Lima Vaz, portanto, não pretende negar o valor da Modernidade, segundo algumas interpretações apressadas de seu pensamento filosófico: a questão antes se refere aos limites de uma racionalidade estritamente operacional para a resolução das questões fundamentais da existência. Esta crise de sentido se manifesta em nossa cultura como niilismo metafísico e niilismo ético: por um lado, a racionalidade operacional incapacita pensar devidamente o simples estar-no-mundo; por outro lado, no campo da ação, a desarticulação e o abandono da divisão aristotélica de ciência forneceu o domínio da razão como atividade *poiética*, orientada por critérios econômicos e/ou utilitários. A superação desta dificuldade consistiria na afirmação do Transcendente absoluto, em confronto com o postulado moderno da *imanência* absoluta do sujeito na história. Lima Vaz busca inspiração em Platão e Hegel para repensar a dialética como método, em permanente diálogo com a Modernidade. A tarefa da filosofia seria então, como em Hegel, pensar o tempo no conceito, ao suprassumir os dualismos presentes na cultura e captar a inteligibilidade implícita no movimento histórico. Assim, a dialética obedeceria à lógica interna específica ao conteúdo a ser analisado. Há aqui uma atualização hegeliana da dialética platônica, mas seria incorreto caracterizar a filosofia de Lima Vaz *tout court* como hegeliana: sua proposta especulativa sempre foi a de reler dialeticamente a metafísica do *esse* de Tomás de Aquino. Diante dos tomismos neoescolásticos que resistem às mudanças, convém observar o seguinte: não podemos repetir Tomás de Aquino; podemos interpretá-lo. Através

da influência sobretudo de J. Maréchal e seus discípulos, como acentua a Autora, há em Lima Vaz a retomada nova e original de Tomás de Aquino. A virada antropocêntrica, em tese, é vista como legítima. Gostaríamos de destacar também, apenas em complemento: Maréchal pretende alcançar a *afirmação do ser* como a verdadeira esfera de discussão filosófica, isto é, a recuperação, em linguagem crítica, da legitimidade da Metafísica em sua pretensão milenar de constituir-se como ápice do edifício da Filosofia. Noutras palavras, consideramos que, para Lima Vaz, o real projeto de Maréchal seria *ir além da crítica kantiana através da ontologia tomista*, e não se restringir ao problema da “crítica do conhecimento” – uma leitura equivocada que, felizmente, não ocorre na obra de Cláudia Oliveira. Propondo-se um passo ainda maior, Lima Vaz pensa Tomás de Aquino sem prescindir da matriz historiocêntrica inaugurada por Hegel. Entretanto, esta mesma matriz não se revela capaz de tematizar adequadamente a *transcendência* do Ser absoluto. Aliás, uma contribuição importante da obra de Cláudia Oliveira seria a de marcar em seu percurso, ainda que brevemente, as diferenças entre Lima Vaz e Hegel (p. 96). De fato, a opção por Tomás de Aquino no discurso de Lima Vaz modifica radicalmente a *noção de ser* proposta por Hegel. A transcendência do *Esse* absoluto como “ato puro de existir”, na esteira de Tomás de Aquino, agora é repensada dialeticamente através de categorias, embora este fundamento último somente possa ser afirmado de modo analógico. A argumentação *noético-ética* de Lima Vaz, ao confrontar-se com o *enigma* da Modernidade, consiste em primeiro lugar na autoafirmação do sujeito como “Eu sou”, na relação com o mundo e com o outro (a partir dos três princípios que compõem a sua antropologia filosófica:

princípio de *limitação eidética*, princípio de *ilimitação tética* e princípio de *totalização*). O termo “pessoa” diz respeito ao ser mais autêntico do homem como totalidade, como ser-em-si e como relação com o outro. Assim, *ipseidade* e alteridade são as características fundamentais que definem a pessoa. Ora, esta formulação somente foi possível a partir do movimento de assimilação e reinvenção da concepção grega de homem por parte dos pensadores cristãos, alcançando com Tomás de Aquino um significado magistral, o que permite pensar a relação *analógica* entre pessoa humana e Pessoa Divina. Daí a ênfase dada por Cláudia Oliveira, na segunda parte, ao caráter *realista* da noção de pessoa. O ser humano é então pensado como imagem de Deus, como substância e manifestação. É assim que a pessoa revela-se constituída por estruturas (corpo, psiquismo e espírito) e relações (ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-transcendência). Deste modo, o ser humano se caracteriza paradoxalmente pelo *excesso* ontológico: posto pelo Absoluto, ele está diante da tarefa de *tornar-se aquilo que é*, como espírito no mundo e como ser-para-o-Absoluto. A categoria de pessoa conclui o itinerário do discurso antropológico na seguinte identidade: o “ser que é” (essência) e o “ser que se torna ele mesmo (existência). Esta *identidade em devir* é o resultado da autoafirmação do *Eu sou*, como subsistência e manifestação. A noção de pessoa é vista aqui como o fio condutor que atravessa a reflexão de Lima Vaz nos âmbitos antropológico, ético e metafísico. A pessoa moral é apresentada como categoria conclusiva da ontologia do agir (capítulo 5). Ora a estrutura normativa do ato e da vida éticos apresenta-se sob duplo aspecto: (a) a vida racional e livre como vida virtuosa e (b) reconhecimento e consenso como expressão da vida justa. A normatividade e a teleo-

logia intrínsecas ao *ato ético* são consideradas a partir de certa perspectiva, ao inspirar-se na leitura tomásica da ética aristotélica - a liberdade como ordenação ao Bem-, mas vistas aqui em sentido lógico-dialético, a saber: o ato ético é mediado como *expressão* cultural e, como toda vida cultural, tem uma *significação* ética. Na medida em que busca explicitar essa normatividade da *vida ética*, o discurso ético apresenta-se como ontologia, assim como o discurso antropológico. Para Lima Vaz, a antropologia filosófica seria uma explicitação discursiva da experiência que o sujeito faz de si mesmo como sujeito. Ao levantar a pergunta pelo próprio ser, o homem se revela como essencialmente em ato. A ética, como ontologia do agir humano, supõe uma metafísica do Bem. Daí a relação estrutural entre ontologia e metafísica (“Ontologia e metafísica: uma relação necessária”, p. 230-235). Neste caso, assim como não existe ontologia do ser sem “filosofia primeira”, não existe também ontologia do agir sem metafísica do Bem e, portanto, “não existe ética sem metafísica”. Há, porém, diferentes níveis de “experiência transcendental” do Absoluto: experiência ôntico-ontológica, experiência metafísica e experiência místico-religiosa. O nível ontológico-metafísico da experiência do Absoluto como Absoluto *formal* ocorre seja pela *via compositionis* ou *descensus* seja pela *via resolutionis* ou *ascensus*. A experiência de Deus como Absoluto *real*, na linguagem de Lima Vaz, articula-se à experiência místico-religiosa da Pessoa Absoluta (capítulo 6). Para Lima Vaz, ao seguir o caminho iniciado por J. Ma-

réchal e desenvolvido por Lotz, a experiência místico-religiosa se constitui como fundamento da experiência metafísica do ser (mediada pela experiência ôntica e ontológica) e, portanto, fundamento da experiência ontológica do agir. Deste modo, há aqui basicamente dois níveis de experiência transcendental: (a) o nível transcendental *formal* da afirmação do ser – *ens commune*– transcrito nas noções transcendentais como Verdade e Bem e (b) o nível transcendental *real* que está articulado à experiência místico-religiosa cristã, onde há o ultrapassamento (*excessus*) do horizonte formal de nossas categorias e que fundamenta a experiência ontológico-metafísica. Por um lado, a experiência místico-religiosa é mediada pela experiência metafísica - com base na noção analógica de ser-, mas, por outro lado, o ser é atematicamente pressuposto em sua *transcendência* como princípio e fundamento do ser finito, a saber: o *Existir subsistente* (*Ipsum Esse subsistens*).

Enfim, a tese que originou o livro de Cláudia Oliveira, sob a orientação segura do Prof. Paul Gilbert, permite reavaliar, entre outros pontos, o alcance e a importância fundamental de Joseph Maréchal e sua escola na formação do pensamento de Lima Vaz. Além disto, toma posição sobre o caráter *realista* da metafísica de Lima Vaz em sentido amplo, não obstante o papel da *mediação* em seu método dialético.

Luís Carlos Silva de Sousa
UNILAB/CE.

OLIVEIRA, Richard Romeiro de. *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*. Coleção Faje, São Paulo, Edições Loyola, 2013.

A leitura de *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*, de Richard Romeiro de Oliveira, fez-me lembrar um velho ditado: “É nos pequenos frascos que se encontram os melhores perfumes”. Com efeito, é surpreendente que o autor tenha conseguido, num livro de pequenas dimensões, abordar com competência, profundidade e em linguagem acessível, uma questão de grande repercussão não só para a filosofia antiga, como também para a filosofia do direito e para a filosofia política contemporânea, a saber: as bases da justiça, da legalidade e da governabilidade na Antiguidade Grega, a partir das quais se constituíram a reflexão e a práxis político-jurídica do Ocidente.

O objetivo geral do livro é fornecer um panorama do desenvolvimento da reflexão legal na Hélade, de modo a identificar seus marcos teóricos e conceituais mais cruciais (*sic*). Porém, eu diria que seu foco privilegiado é o tratamento conferido por Platão ao problema da lei, sobretudo nos diálogos mais diretamente relacionados ao tema, como *República*, *Político* e *Leis*.

Assim, ao dividir o livro em três capítulos, o autor dedica os dois primeiros à apresentação do desenvolvimento da reflexão sobre a lei ao longo da história da antiga Grécia. Com isto, prepara o terreno para concentrar-se, no terceiro capítulo, sobre o modo como Platão não só critica – por vezes duramente – como ao mesmo tempo assimila, para re-significar, numa perspectiva própria, as diferentes concepções das tradições que o antecederam: a tradição poética, a cosmológica e a sofística. Tem-se, como exemplo, o modo como Platão, pela voz do Estrangeiro de Eléia no diálogo *Político*, refere-se ao governante como um

‘pastor de povos’ (*poimên laôn*) – termo recorrente em Homero para referir-se ao papel desempenhado por personagens como Agamêmnon, Odisseu e outros reis (*basiléus*) da *Iliáda* e da *Odisséia*.

Não é, pois, à toa que o primeiro capítulo seja dedicado ao exame da transformação por que passa a antiga Grécia ao, progressivamente, substituir um regime de poder agrário, hierárquico, centrado sobre a figura do rei (*anér Basiléus*), para o sistema comercial das cidades (*pólis*), cujo ápice é a instalação da democracia no século V ac. Segundo o autor – baseado em renomados intérpretes como Jäger, Benveniste, Romilly e tantos outros –, essa importante transformação é viabilizada pela implantação das leis escritas, a partir do século VII ac. Nessa ‘nova’ configuração, a lei escrita adquire o *status* de governante (*nómos Basiléus*) – considero esta a primeira tese forte do livro.

Dos naturalistas, Platão teria herdado, entre outras influências, a concepção de uma relação de equivalência entre a ordem do cosmos e a ordem da cidade. É provável que essa equivalência o tenha encorajado a supor, tal como o faz na *República*, algo análogo entre a alma do indivíduo e a organização da cidade. Ora, é justamente a tradição naturalista o tema do segundo capítulo, no qual o autor defende o que penso ser a segunda tese forte do livro, qual seja: a de que a suposição de um cosmos ordenado teria decorrido de uma espécie de transposição, proposta pelos próprios naturalistas, da ordem legal e jurídica da *pólis* para o plano do cosmos. Essa primeira transposição é que admite que o sentido inverso seja também o caso; ou seja, que a lei da cidade deve espelhar a ordem presente na própria Natureza. Daí teria surgido a convicção de que a relação entre *physis* e *nómos* mantém um caráter necessário, o que, por sua vez, fortalece o argumento usa-

do pelos governantes para defender uma certa condução da lei e de sua aplicação na cidade. É então que o autor introduz o exame da provocação sofística, a partir da qual é posta em cena a célebre oposição entre *physis* e *nómos*. E é justamente a partir dos sofistas, supostamente os adversários por excelência de Platão, que o filósofo teria percebido o caráter convencional e, conseqüentemente, humano e falível da formulação das leis, bem como das práticas jurídicas. A psicologia proposta por Platão à luz das tradições que o antecederam aponta para uma incapacidade caracteristicamente humana para o governo de si e uma conseqüente reafirmação da importância da lei escrita para o exercício da justiça.

Ao traçar esse panorama abrangente do cenário a partir do qual Platão elabora seu próprio pensamento político, o autor nos permite identificar o quanto o filósofo está engajado na tarefa de fornecer uma visão de conjunto coerente acerca do papel da lei na condução da cidade e do filósofo na busca pela justiça. Mostra-nos ainda que a forte ligação entre atividade filosófica e política é a contribuição de Platão que o torna um expoente numa cultura já elevada na reflexão sobre a legalidade e a justiça.

De resto, gostaria de salientar que o autor é bastante feliz ao conferir ao livro o subtítulo “o problema da lei no pensamento antigo”. Com isto, ao mesmo tempo em que atenta para o caráter eminentemente problemático da temática da lei ou da legalidade desde sua emergência na cultura grega e de sua assimilação pela filosofia platônica, reitera a atualidade de tal reflexão, seja no âmbito da filosofia, seja no plano cotidiano - haja vista a difícil convivência com a lei que tanto marca a história dos povos e, de modo particular, a política brasileira.

Pólis e Nómos é, nas palavras de seu próprio autor, uma versão modificada de sua dissertação de mestrado, defendida em 1999 na UFMG, sob a orientação do saudoso Professor Marcelo Pimenta Marques. Preservando o rigor acadêmico sem descuidar da acessibilidade a um público não propriamente especializado, o livro vem repleto de notas de rodapé, por meio das quais podemos constatar a vasta erudição e a seriedade intelectual da pesquisa.

Maria Aparecida Montenegro

POSSENTI, V. *I volti dell'amore*. Genova: Casa Editrice Marietti, 2015, 102 pp. ISBN 978-88-211-8714-8

“Ama e faze o que queres”. A máxima legada por Agostinho condensa genialmente a relação essencial que existe entre o amor e o agir humano, relação posta pelo bispo de Hipona no centro mesmo de toda sua reflexão ética. Desde a época em que foi enunciada, a máxima agostiniana não deixou de intrigar e estimular a inteligência filosófica na tarefa de pensar

e desenvolver esta posição central do amor na vida ética e, por extensão, na própria compreensão filosófica do desconcertante fenômeno humano em sua totalidade. O amor, portanto, é um tema fundamental que solicita o filósofo em seu perene ofício de compreender e interpretar o ser humano e o mundo que ele projeta e cria.

Porém, falar de amor, especialmente tendo em vista as experiências catastróficas do trágico século XX, sobre o qual Eric Hobsbawn nos oferece um quadro vívido e sombrio em seu *Era dos extremos*. O

breve século XX, desperta infalivelmente a suspeita de pieguice alienada, de um humanismo esclerosado, desacreditado pelos horrores que a monstruosidade humana continuamente cria ao longo da história. A experiência histórica não parece autorizar a suposição de que o amor—pelo menos um amor entendido unilateralmente em sentido idealizado, altruísta—seja a força condutora a governar os (des)caminhos da humanidade no tempo. Vivemos em uma época em que qualquer retórica edificante acerca do poder do amor perdeu sua credibilidade, aparecendo como risível expressão de um anseio exaurido e melífluu. A verdade objetiva de nosso mundo deve ser apontada nos interesses diversos, muito concretos e nem um pouco amorosos, que parecem comandar o amplo arco das experiências humanas, indo das relações entre os indivíduos até à estruturação impessoal efetiva dos sistemas da economia, da técnica e do saber.

E, no entanto, justamente devido a tal verdade, pensar o amor e a partir do amor torna-se uma decisão filosófica atual e crítica ao mesmo tempo, desde que se tome tal noção em sua amplitude completa—como em Agostinho—, ou seja, que se evite a unilateralidade de uma concepção idealizada e ingênua do amor humano. Tal a condição para assinalar-lhe uma potência hermenêutica imprevista. Respeitada esta condição, a rememoração desse tema venerável da tradição filosófica é oportuna e relevante. Precisamente aqui, por oferecer uma recapitulação da reflexão sobre o amor e por apontar para as perspectivas de interpretação crítica de nosso mundo que ela abre, encontra-se o maior mérito do recente livro de Vittorio Possenti, *I volti dell'amore*.

Organizada em cinco capítulos, a exposição de Possenti aborda sucintamente o amor em sua dimensão universal e sua relação com o eu (capítulo I), o *eros*

platônico, a *philia* aristotélica e o *agape* cristão (capítulo II), detendo-se então no contraste entre *eros* e *agape* (capítulo III), para em seguida tratar da dimensão pessoal do amor (capítulo IV), e finalmente desaguar em uma reflexão sobre a situação do amor de dileção no cenário contemporâneo, entre a crítica, o niilismo e a subsistência da *ordo amoris* (capítulo V).

O autor, conhecido pensador cristão em atividade na Itália, professor da Università Ca' Foscari de Veneza, membro da Pontificia Accademia delle Scienze Sociali e da Accademia di san Tommaso d'Aquino, não vem oferecer nenhuma intuição original que esclareça algum aspecto ainda não tematizado pela tradição acerca do amor. Assim, praticamente toda a primeira metade do livro dedica-se, em última análise, à conhecida e muito estudada distinção entre a forma grega do amor-*eros* e a forma cristã de *ágape*. Tal distinção constitui o pano de fundo sobre o qual o autor orienta todas as demais reflexões presentes no livro. A partir do polo conceptual *eros-ágape*, Vittorio Possenti exhibe a clara consciência da fecundidade hermenêutica que o tema de seu livro possui:

Na existência humana, como em toda civilização ou cultura, a categoria mais central de todas não é a do saber, como talvez entendia o intelectualismo grego, mas a do amor. Indivíduos, povos, civilizações são definidos em primeiro lugar pela orientação do desejo, e isso desvela um critério hermenêutico imprescindível. (p. 81)

Ecoando a intuição agostiniana expressa na fórmula "*amor meus, pondus meum*", Possenti lembra que "é na relação com o amor e com a dor que se revela o essencial da condição humana" (p. 77). E, aplicando este critério à nossa situação contemporânea, Possenti desenha o enquadramento mais amplo

que revela a atualidade e a potência crítico-hermenêutica da concepção de amor (e da consequente categoria agostiniana da *ordo amoris*):

Nas pesquisas e diagnósticos sobre a civilização contemporânea é raro que se enfrente o tema através do fio condutor do amor e da sua ordem. Prevalece uma abordagem que emprega as categorias de secularização, desencantamento, globalização, nexos ou cisões entre Transcendência e história: um método importante que, no entanto, deixa de lado a investigação sobre o que deveríamos amar ou não amar, esperar ou não esperar. A ordem do amor do homem ocidental contemporâneo, e em especial das hodiernas *sociedades liberais*, é marcada por uma grandiosa contração de expectativas e de esperanças coletivas, pela qual o indivíduo se concentra sobre si mesmo e sobre o presente, e manifesta uma profunda estagnação vital que parece fazer da Europa um continente velho, às vezes até mesmo decrépito. A abordagem individualista do problema se mostra particularmente pobre, enquanto abandona a determinação da ideia de vida boa a objeto de preferência privada. Em geral a ordem do amor segue a ordem dos valores que vêm postos no ápice segundo a época. E hoje os “valores” mais buscados são aqueles da utilidade, da eficiência, do produzir, postos mesmo acima dos próprios valores vitais e dos valores humanistas e espirituais. (pp. 82-83)

Em tal ordem, “o sentido do amor perde o ato do dom e se limita à apropriação e ao consumo” (p. 62). De fato, reside aqui a razão última da destituição do amor de sua função ordenadora ou regulativa no todo social. Não é casual que, em um mundo organizado sobre o princípio da *dominação* e da *vontade de poder*, ocorra aquela contração de expectativas e esperanças coletivas assinalada por Possenti, e a consequente

redução do sentido do amor segundo as linhas de força da mesma lógica hegemônica da dominação. No plano das relações interpessoais, presta testemunho a essa redução e a seus trágicos corolários a sofreguidão desesperada com que boa parte dos contemporâneos se entregam às solicitações irrefletidas e instrumentalizadas dos desejos, para ao final sentirem-se “perdidos e doentes como a paz”, na expressão dura mas precisa de um poeta norte-americano. E o coroamento dessa entrega se revela na experiência dilacerante da *solidão contemporânea*, do *isolamento existencial* vivido paradoxal e significativamente na era da sociedade de massas.

É nesse cenário sombrio e perturbador das condições efetivas de existência na sociedade do consumo e da técnica que o tema do amor recobra seu significado profundo. À ordem impessoal que emana da razão instrumental, fundada em regras abstratas e não existenciais, contrapõe-se por princípio a atividade de *eros* e *ágape* que estimula a *communio personarum* (cf. p. 88). Em plena concordância com Jung, que percebia a exclusão mútua entre amor e poder, Vittorio Possenti nos lembra que “na relação entre as subjetividades conta o olhar que não domina nem assujeita, mas compreende, respeita, valoriza, revela-nos a nós mesmos e ao outro, ao amado” (p. 51). Nos antípodas de Sartre, em quem Possenti diagnostica um “equivoco profundo” (p. 53), consubstanciado em sua concepção de um “amor alienado e desviado” (p. 52), o autor repropõe em *I volti dell'amore* uma forma possível do que ele considera amor autêntico, que “dá ao outro consciência de si, consolida-o no seu ser, reassegura-o ao abri-lo ao reconhecimento recíproco e a novas realidades, pelo que compreendo a mim mesmo mais profundamente e compreendo o outro na sua alteridade-diversidade própria” (p. 51). Este amor que se dirige ao

núcleo íntimo e substancial da pessoa não pode, sem anular-se a si próprio, transformá-la em objeto (p. 50). Sendo assim, sua tarefa é “alcançar o outro enquanto outro, na sua subjetividade concreta e oculta: só o amor, não o conceito, está em condições de alcançar o núcleo concreto do eu” (p. 50).

No entanto, parece que seria prudente e recomendável não descartar tão sumariamente uma concepção de amor nos moldes daquela formulada por Sartre, mais sombria e pessimista, uma vez que ela pode ajudar a ampliar a compreensão do amor humano, de forma a incluir a possibilidade perene de sua perversão, tão agudamente reconhecida em Agostinho. Pois um amor pervertido é ainda e sempre amor, e é isso que permitia ao santo em suas *Confissões* afirmar que, mesmo nos extravios de sua vida mundana rememorada, era sempre Deus a chamá-lo do fundo mesmo de seu desejo insatisfeito, de seu doloroso fracasso em encontrar um objeto à altura da infinitude que marcava seu amor na própria raiz. Da mesma forma, um “amor alienado e desviado” integra o arco das possibilidades do amor humano, e pode contribuir para o esclarecimento e afirmação de seu sentido profundo.

Claramente informada pela posição católica do autor, à qual ele dá expressão consistente, a reflexão apresentada em *I volti dell'amore* enraíza-se na metafísica cristã do amor, que é concebido como “a face mais profunda do ser” (p. 97). Se concordarmos com Vittorio Possenti, quando afirma que “o problema central da vida humana se concentra na educação e reeducação do amor” (p. 41-42), após a leitura de seu livro resta apenas assinalar, portanto, que essa tarefa educativa não pode se furtar à atitude de levar em conta a experiência acumulada dos abismos sombrios do desejo humano. Pois essa

experiência põe a descoberto os obstáculos muito concretos que se opõem a qualquer ingenuidade piegas e eivada de idealizações no tocante à realização da educação do amor humano. E uma atitude sóbria, realista, despojada de ilusões, que parta do reconhecimento da força impressionante daquilo que na compleição humana se ergue contra o amor autêntico de que fala Vittorio Possenti, é o antídoto necessário contra a possibilidade de reincidência na surrada, ingênua e estéril retórica da pregação edificante do “amor ao próximo”. Tal é o tributo que devemos pagar em nome da reproposição da função existencial crítico-hermenêutica do amor em nosso tempo: se o amor há de cumprir efetivamente essa função, e se revelar como uma via factível no atormentado cenário contemporâneo, ele deverá brotar do fundo mais honesto de nossa miséria, do nosso próprio tormento, como seu negativo não percebido, e não como um bálsamo (superlativamente suspeito) para as aflições do fardo de sermos humanos. O amor autêntico visado por Possenti deve ser detectado dialeticamente ali mesmo onde ele encontra-se negado. Sob este prisma, as experiências trágicas do século XX poderiam ser interpretadas como momentos de uma potencial iniciação ao amor. Como quer que seja, ainda quando exposta à crítica devido à presença, em certos momentos (veja-se, por exemplo, a passagem em que se aborda o amor conjugal, pp. 53-55), de uma certa unilateralidade idealizadora, a exposição oferecida em *I volti dell'amore* recomenda-se como valioso subsídio rememorativo na recuperação da atualidade hermenêutica da noção de amor.

Marco Heleno Barreto
FAJE, Belo Horizonte

MACHADO, Francisco Pinheiro. *Imagem e Consciência da História: Pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Tradução Milton Camargo Mota – São Paulo: Edições Loyola, 2013, 234 p.

O livro *Imagem e Consciência da História: Pensamento figurativo em Walter Benjamin*, de Francisco Pinheiro Machado é a publicação de sua tese de doutorado publicada originalmente em alemão. Após um breve relato acerca das comemorações oficiais e não oficiais, no ano 2000, dos 500 anos da chegada dos primeiros europeus no Brasil, o autor coloca perguntas que para ele norteiam sua pesquisa: Por que festejamos datas históricas? Qual a relação entre o passado lembrado e o presente vivido? A partir dessas perguntas inicia um trajeto pela obra do filósofo alemão Walter Benjamin em busca de respostas que colocam em cheque a concepção tradicional e clássica da história, marcada pela ideia de progresso e pela relação de causa e efeito entre os acontecimentos que se seguem em linha temporal.

A importância da reflexão sobre a história é inegável. Sem ela esquecemos quem somos e assim não podemos projetar mudanças futuras. A modernidade instaurou um processo de mudanças cada vez mais rápido que acabou por apagar os rastros da humanidade. Mas ao mesmo tempo em que, como diz Benjamin, a tempestade do progresso nos impele cada vez mais para a frente, a reflexão filosófica sobre a história se coloca como necessária.

O presente livro se orienta por essa necessidade: reflete assim sobre a necessidade de história ao mesmo tempo em que se ocupa do processo de sua neutralização. Como o livro foi escrito durante seus estudos na Alemanha, ele traz uma extensa base teórica dos antecedentes dessa reflexão na cultura alemã. Isto é, a influência da cultura

alemã do final do século XVIII até início do século XX sobre o pensamento acerca da história de Walter Benjamin.

O primeiro capítulo apresenta as concepções de tempo presentes nas teses sobre o conceito de história de Benjamin: a concepção da social democracia e do historicismo de um tempo homogêneo e vazio e a apresentada por Benjamin para se opor a essa, a de um tempo pleno. A seguir, o autor investiga várias formas de interpretação figurativa da história. O livro se atem a uma forma de pensamento figurativo, que é aquele que se relaciona com o pensamento acerca da história. Para referir-se a esse pensamento recorre a uma tradição do pensamento filosófico alemão, mas também a pensadores de outras nacionalidades para especificar o alcance das imagens e indicar a diferença do pensamento, por exemplo, de Hume, do de Hamann, alemão também do século XVIII, para quem não se conhece pelos sentidos, mas por eles se pode “falar e entender” (p. 88). A importância desse debate é crucial para o status da imagem, e por consequência da arte. Este último tema não é tratado no livro de Francisco: sua preocupação está centrada no estatuto da imagem como uma forma de pensamento capaz de implodir os limites da razão iluminista, e possibilitar com isso a superação da realidade alienante e opressora do mundo ocidental entre guerras.

Francisco percorre um caminho que para nós, brasileiros, é um tanto distante: alguns dos autores comentados são pouco conhecidos no Brasil e são expressão do pensamento alemão (em aspectos político, religioso e epistemológico do período. A crítica de Hamann tanto ao empirismo como ao racionalismo indica o lugar em que se aloja o pensamento alemão do século XVIII antes de Kant: para ele Hume ao estabelecer, em sua teoria do conhecimento, os passos

impressão – imaginação – ideia, acaba por se distanciar da impressão original. O que faz Hamann é relacionar esses passos com o que chama de impressão original e da história da salvação.

Vemos que esse autor faz já nesse momento esse trabalho de trazer uma outra forma de se referir à imagem que não seja a de coloca-la como um passo antes da ideia racional. A crítica ao racionalismo assim como a crítica ao empirismo visa em Hamann a indicação de um tratamento correto das impressões sensíveis, pois elas e as imagens são para ele sinais. A crítica de Hamann ao racionalismo chega a Kant e nessa crítica ele insiste sobre o problema de se fazer da matemática modelo para o pensamento em geral, tornando assim nosso pensamento abstrato e empobrecido. Nesse caminho Hamann chega à história. E Francisco vai de certa forma trazer à luz uma tradição de pensamento, como o de Hamann, que guarda certas relações com o pensamento de Benjamin acerca da história. O autor busca mostrar que a teoria benjaminiana da história “parte de uma forma de crítica ao iluminismo semelhante à de Hamann, embora ela tenda desde o início a abandonar o campo puramente teológico-religioso” (p.101). A crítica benjaminiana ao iluminismo apoia-se, nos mostra o autor, numa reflexão sobre a linguagem influenciada por Hamann e pelos românticos e que leva a uma formulação acerca do pensamento por imagens, figural ou mimético que será bastante central na obra mais tardia de Benjamin. As reservas de Benjamin em relação ao pensamento tipológico mostram que elas não concernem “à tipologia como um pensamento figurativo mais geral”, pois sua teoria da história faz referência à tipologia por comparação levando-se esta em conta como também um pensamento figurativo ou imagético. Se, como afirma Francisco Pinheiro, a obra inicial de

Benjamin é marcada pela “ênfase na importância da história, da linguagem e da religião para a filosofia” (105), essa ênfase subsiste, da mesma maneira que em autores como Hamann, Nietzsche e os primeiros românticos, na crítica ao pensamento matematizante da modernidade.

Benjamin via em Kant a possibilidade de um programa de transformação de toda a filosofia, e esse programa passaria por uma crítica à noção de experiência kantiana, considerada vazia por ele. Não cabia nesse conceito a metafísica, o que para ele não era um elogio, mas sinal de fraqueza da filosofia kantiana. Para que a filosofia kantiana pudesse oferecer as condições de realização de uma metafísica, bastaria outro conceito de experiência, possível apenas em outro momento histórico, e que acabaria por transformar o conceito kantiano de conhecimento. Isso deveria abrir espaço, nos diz Francisco, para eliminar a metafísica ingênua e tornar possível tanto a experiência mecânica quanto a religiosa (Benjamin apud Pinheiro Machado, p108). A reflexão sobre a obra de Kant passa também por uma reflexão sobre a linguagem, porém como nos diz o autor, Benjamin não prosseguiu no desenvolvimento dessas reflexões que visavam uma transformação da filosofia kantiana, talvez porque não visse um caminho nessa filosofia que permitisse a passagem da linguagem como natureza do conhecimento para uma ligação entre linguagem, história e religião de um lado e a filosofia de outro. Para Francisco, a escolha dos primeiros românticos para o tema da tese de doutorado de Walter Benjamin indica que a preocupação com a reformulação da filosofia permanece.

A preocupação com o tema da linguagem ligado ao tema da transformação da filosofia prossegue em Benjamin com a dedicação à reflexão sobre a lingua-

gem a partir de temas como tradução e mimese. Neste caminho Benjamin já havia escrito em 1916 o texto *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens*, no qual discute a questão da linguagem em sua relação com o *Gênesis* e com o judaísmo. Nesse texto, ainda influenciado pela concepção religiosa e metafísica de Hamann Benjamin define a linguagem em geral como comunicação de um conteúdo espiritual - seja das coisas e acontecimentos assim como das atividades humanas.

Nomear é para Benjamin tradução da linguagem das coisas para a língua dos homens. Aqui também, nessa concepção de tradução, Francisco identifica uma influência de Hamann. E dela passa ao conceito de mimese, ou imitação, que associa à tradução, pois ela seria uma espécie de mimese na linguagem: imitação da nomeação, e em outra esfera, a do comportamento, imitação do procedimento de nomear. A teoria da tradução e da linguagem, conclui Francisco, conecta na obra de Benjamin linguagem, teologia e história e o liga à tradição mística da linguística (Hamann). Para Francisco Benjamin traz com essa teoria da linguagem “uma alternativa à filosofia kantiana ou a um conceito reduzido de experiência e conhecimento por parte do iluminismo” (p. 126). A exposição desses conceitos deverá servir ao propósito do autor de apresentar uma teoria “teológico-estética” da linguagem e da história em Benjamin. O desenvolvimento do texto de Francisco segue uma evolução cronológica da obra de Benjamin, motivo pelo qual ao discutir a teoria da linguagem e da tradução Francisco não inclui a capacidade mimética. Esta será tratada mais para o final de seu livro, quando apresenta os trabalhos tardios de Benjamin.

O paralelo entre a tarefa da tradução e a da filosofia, evidente no Prefácio

de *Origem do Drama Barroco Alemão*, indica uma certa continuidade entre as preocupações do Benjamin de *Sobre o programa da filosofia vindoura* (este o texto de crítica à concepção de experiência em Kant) e o Benjamin desta fase – de redação do *Origem do Drama Barroco Alemão* -, na qual os limites da filosofia ficaram evidentes e Benjamin busca outras formas de estender suas possibilidades. Para isso ele formula nesse prefácio uma “epistemologia estética”, isto é, uma epistemologia cujos métodos deveriam ter como inspiração os procedimentos criativos da arte, em oposição ao pensamento more geométrico. Segue-se então no livro de Francisco a discussão benjaminiana acerca do estatuto do conceito, da ideia e do nome, o que nos aparece claramente como uma visão de como solucionar o problema apresentado anteriormente sobre a limitação do conceito de experiência kantiano. É para Benjamin tanto necessário manter a noção de ideia, e sua relação com a linguagem, como estabelecer o seu vínculo com o mundo da experiência, valorizando assim ambos os elementos. Além disso, enfatiza Francisco que o “entrelaçamento entre a doutrina das ideias e a teoria linguística mimético-mágica” confere à tarefa da filosofia uma dimensão historicamente concreta (p. 133), distanciando-a assim de Platão e de Kant. Importante para Benjamin será o resultado desse entrelaçamento para a elaboração do conceito de Barroco e a explicitação da ideia cuja origem, que figura no título da obra, deverá ser revelada ao final da pesquisa. Para o trabalho de pesquisa de Francisco é importante comparar o pensamento figurativo com as relações entre nome, ideia, origem e coisa, construídas em *Origem do Drama Barroco Alemão*. Francisco estabelece as diferenças entre o pensamento figurativo religioso da história e a teoria da história com perspectiva teológica de

Benjamin. Tais diferenças, entre a interpretação figurativa religiosa e o conceito de origem benjaminiano estão em primeiro lugar relacionadas ao aspecto de acabamento da imagem figurativa e o inacabamento e abertura da história da concepção de origem. Em segundo lugar, na interpretação religiosa imagética, os acontecimentos são identificados como imagem, enquanto que no conceito de origem eles são identificados como fenômenos. Trata-se por fim de apresentar a teoria da história da obra tardia de Benjamin e compreender aí a estrutura do pensamento figurativo, distinto daquele religioso.

O último capítulo do livro apresenta a forma secularizada do pensamento imagético, presente, entre outros, na teoria da história de Benjamin. No contexto secularizado a concepção figurativa da história de Benjamin é tratada a partir da aparição em vários momentos das *Teses sobre o conceito de história* da constelação entre passado e presente, entre o já-ocorrido e o agora, e de como essas relações entre imagens podem ser compreendidas. O objeto da teoria da história de Benjamin é a “interpenetração dinâmica e imagética entre o antigo e o novo”, e o método de conhecimento da história chamado por Benjamin de dialética em estado de repouso realiza-se na forma de uma “Imagem dialética” (p. 152). No conceito de imagem dialética é necessário distinguir o de repouso, ou seja, uma imagem estática, porém carregada de tensão, tensão essa que é o que liga presente e passado. Essa imagem dialética é produto de uma percepção, se podemos assim dizer, da relação entre passado e presente. Ela é também produto de uma interpretação, por isso ela é uma construção e indica assim que os eventos da história não são fatos puros, mas produzidos pelo sujeito em diferentes “constelações e tensões” (p. 153). Tal concepção conecta Benjamin

aos procedimentos das vanguardas do início do século, que trouxeram para as artes o conceito de montagem.

Essa constelação carregada de tensão ocorre num momento que se apresenta como um relâmpago e que dá as condições nas quais ela será conhecida. Tal forma de entender essa constelação questiona a historiografia oficial que busca estabelecer relações de causa e efeito entre acontecimentos alinhados cronologicamente. Esses momentos, que relacionam imagens do passado com o presente indicam outra relação entre os eventos e outra concepção de tempo histórico. Há para Benjamin “um paralelismo entre passado e presente”, e a percepção da relação entre momentos distintos indica primeiramente uma condição do sujeito que percebe o momento, para depois seguir as relações entre eles. Por não se constituir num método exato, mas por uma forma de interpretação que depende do momento em que essa relação é percebida, não há interpretação acabada e única, porém é único o momento em que essa relação se apresenta. O passado por isso pode ser reinterpretado, porém o agora da cognoscibilidade não pode ser perdido, sob pena que se perca também a chance de agir. “Essa forma de conhecimento da história baseia-se numa faculdade mimética... na capacidade de perceber e produzir semelhanças sensoriais e não sensoriais – estruturais – entre épocas, acontecimentos e coisas” (p. 164). No mundo moderno há apenas resíduos dessa faculdade, encontrados na linguagem e nas artes.

Por último, há que resolver a dúvida em relação à veracidade das imagens dialéticas: esse encontro entre passado e presente é da ordem da verdade ou é mais uma forma de encobrimento? Para Benjamin a própria época oferece formas de superar o caráter ilusório ou onírico das imagens.

O projeto inacabado de Benjamin intitulado *Passagens* visava apresentar as possíveis relações entre passado e presente, e talvez distinguir as falsas constelações daquelas que proporcionavam um conhecimento sobre a época. Em seu projeto Benjamin visa expor as fantasmagorias ou ilusões do século XIX e assim compreender como novas formas de vida e criações culturais ingressam nesse universo das fantasmagorias. A forma fantasmagórica que assumem essas formas de vida e criações culturais são próprias dessa sociedade produtora de mercadorias: é como se tudo o que é produzido fosse sugado por esse sistema que absorve a força transformadora da cultura e devolve apenas o bagaço – isto é, o produto para ser facilmente consumido.

Ao lado das fantasmagorias, estão as imagens oníricas ou de desejo e as utopias. Porém todas elas acabam por ser marcadas pelo aspecto fantasmagórico, isto é, como imagens cujo sentido não está dado e que são ambíguas porque indicam, algumas delas, progresso e ao mesmo tempo técnico e continuidade da miséria e exploração. A ambiguidade está também presente na forma da produção capitalista, assim como são ambíguas as manifestações culturais da modernidade. O projeto do livro sobre as *Passagens de Paris* tem como centro o despertar do sonho coletivo, do contexto fantasmagórico, e esse é o próximo tema abordado no livro. Segundo Francisco a superação das fantasmagorias se dá pela transformação da cidade sob a gestão de Haussmann como prefeito da cidade de 1853 a 1870. No processo de reforma da cidade as ruas de Paris se transformaram em ruínas, o que trouxe para a cidade, por um lado, a especulação imobiliária, e por outro, o “embelezamento” da cidade que visava na verdade impedir as barricadas. Para Benjamin esse embelezamento acaba fazer despertar

da ilusão de que a cidade está sendo reformada em função do coletivo, e tal despertar culmina na Comuna de 1871. Os acontecimentos da Comuna, embora tenham representado mais uma derrota do proletariado, representam uma possibilidade de superação das fantasmagorias do século XIX.

Os últimos conceitos, de imagem onírica e imagem dialética, “apresentam certa semelhança” (p. 189), e por isso a pergunta acerca da veracidade das imagens precisa ser novamente colocada. A solução dada por Benjamin é próxima da interpretação do sonho na psicanálise: a chegada de uma imagem não é imediatamente a consciência de uma relação com o passado ou o conhecimento do presente. Ela precisa ser interpretada, e o historiador do presente somente poderá fazer isso a partir do seu próprio presente histórico. Esse trabalho de interpretação do sonho é ele mesmo um trabalho com as imagens, sendo, o sonho, as imagens oníricas e as imagens dialéticas oriundas de um processo mimético. Desse modo, a interpretação dos sonhos freudiana pode ser uma espécie de modelo para a compreensão da teoria benjaminiana das imagens oníricas e da interpretação histórica. Esse processo de interpretação se dá pela decifração dos elementos que compõem os sonhos, assim como as imagens, e tal interpretação se apóia no dom mimético. Porque a formação de imagens se dá por um procedimento mimético. Representa ainda um papel importante no despertar o conceito de memória involuntária de Marcel Proust, porém é necessário passar do indivíduo para o coletivo, pois o indivíduo vive e se alimenta do que é produzido pelo coletivo. O despertar nessa esfera coletiva implica numa ação política, e essa ação se alimenta da experiência do presente e da capacidade de leitura dos sinais ou imagens que chegam a cada um de nós a partir das nossas percepções.

Ao final, da leitura do livro de Francisco temos a possibilidade de ter da obra de Benjamin, em primeiro lugar, o conhecimento de certas relações com uma cultura para nós distante que é a cultura alemã de final do século XIX, ligada a um pensamento místico-salvacionista que se volta mais tarde para um pensamento teológico-materialista. Em segundo lugar, podemos refletir melhor sobre certo aspecto de seu pensamento

ainda pouco estudado: o pensamento por imagens, que não é meramente a reflexão sobre os produtos da imaginação, mas uma forma de pensamento que desafia a cultura fundada sobre a linguagem escrita e suas regras de expressão.

Sônia Campaner Miguel Ferrari
PUC/SP