

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016. 142p.

A obra possui três capítulos, nos quais o filósofo italiano, Gianni Vattimo, analisa o problema da verdade no declínio da metafísica. No primeiro capítulo, o autor mostra que a cultura ocidental se torna cada vez mais plural, na pós-modernidade, ao cair por terra o mito da verdade objetiva. A imposição da hermenêutica, a partir de Nietzsche e de Heidegger, problematiza a questão da verdade absoluta, questionando, sobretudo, seus aspectos de violência. *Adeus à verdade* significa democracia, já que se existisse de fato uma verdade total bastaria confiar plenamente nas descobertas geniais ou nas ordens dos reis. No entanto, é preciso levar em conta que os paradigmas são crenças compartilhadas como fenômenos de pertença. E que isso não pode ser tratado como irracionalismo, mas como interpretação de um passado que transporta mensagens abertas a serem interpretadas. Tais perspectivas têm consequências profundamente práticas e não somente epistemológicas. De modo que elas são críticas a toda forma política que pretenda excluir o consenso, impondo regras para manter ideias unilaterais como é o caso, por exemplo, do mercado.

Segundo Vattimo, Karl Popper, em seu livro de 1945, sobre a sociedade aberta e seus inimigos, menciona os filósofos seguidores de Platão que ainda acreditam ser homens iluminados que, ao saírem da caverna, lugar das pessoas comuns, tendo posse das ideias eternas, devem conduzir aqueles que não possuem a

verdade, ainda que para isso seja necessário o uso da força. De acordo com as considerações vattimianas, tal sociedade não pode se colocar como parâmetro absoluto, portadora de uma verdade, porque ela é composta por escolhas, revelando sempre o risco da relação política - verdade. Risco esse que é proveniente da concepção de verdade como *adequatio intellectus et rei*, que depois de encontrada como valor objetivo deve moldar a realidade, segundo o princípio da correspondência. Vattimo cita o exemplo das forças democráticas americanas, na atualidade, ao usar argumentos aparentemente abertos para invadir o Iraque.

A partir disso, mostra que foi Nietzsche quem fez um balanço da cultura ocidental sob o signo do niilismo. Sua obra *Crepúsculo dos ídolos* (1889) revela como o mundo verdadeiro tornou-se fábula, no seguinte percurso histórico. Primeiro foi Platão quem concebeu a verdade das coisas no mundo das ideias, ou seja, nas essências imutáveis. Uma determinada interpretação do cristianismo, em seguida, concebeu tal verdade como possível somente na eternidade. Kant propôs que a verdade está na mente capaz de organizar o mundo dos fenômenos, mesmo não conhecendo como são em si mesmas as coisas. Finalmente, Comte chamou de verdade tão somente o que pode ser verificado pelo método experimental. Tudo isso culmina na organização técnica, na realização de um mundo estável, eliminando a força interpretativa do sujeito. Em seguida, foi Heidegger que reconheceu a herança niilista do ocidente, indo além ao dizer que o auge da objetividade

é a organização tecnológica que torna o homem um objeto de manipulação. Somente é possível sair dessa armadilha concebendo a verdade como abertura.

Para Gianni Vattimo, rechaçar a verdade como objetividade tem uma razão ética e política. Se a verdade é somente aquilo que é objetivo e calculável, não haveria motivos para dizer de subjetividade, dando margens ao totalitarismo. “Para ser de verdade, deveríamos, em efeito, não ter incertezas, esperanças, afetos, projetos, senão corresponder em tudo e para tudo ao que a racionalidade social pretende de nós, quer dizer, que sejamos partes perfeitas da máquina de produção, do consumo e da reprodução sempre igual” (p. 23). Sendo assim, a ideia da verdade como abertura parece soar melhor para a liberdade. Inseridos na concepção de verdade como interpretação estão Nietzsche, a crítica à ideologia de Marx, a psicanálise freudiana, a desconstrução de Derrida. O discurso de Vattimo se encontra nessa herança. Ele mesmo afirma que “a conclusão a que quero chegar é que a verdade como absoluta, correspondência objetiva, entendida como última instância e valor de base é um perigo mais que um valor” (p. 26).

Vattimo demonstra que Heidegger chama de metafísica a concepção de ser como dado objetivo e passível de ser encontrado numa estrutura fixa. Com o crescimento dos outros conhecimentos, ensinar uma verdade abstrata pura não serviria, nesse sentido, para nada. Se, por um lado, a filosofia como saber-controle da verdade está sepultada, por outro, isso abre um vazio e a pergunta sobre a tarefa de pensar depois de sua morte, com o objetivo de evitar autoridades ainda mais desastrosas, como os técnicos de variados saberes. “Se quisermos usar uma metáfora psiquiátrica, diríamos que existe o risco de

construir uma sociedade esquizofrênica, onde antes e depois se instaura um novo poder supremo, as camisas de força e as camas de imobilização” (p. 34). O evento do ser ao qual o pensamento deve estar atento somente pode ser acolhido numa ontologia da atualidade. O novo lugar do intelectual, não científico ou técnico, segundo Vattimo, seria semelhante ao lugar que ocupa o artista de rua.

Por ontologia da atualidade, expressão de Foucault, o autor compreende um passo além da fenomenologia. O que pretende a fenomenologia? Uma de suas buscas é encontrar na natureza um *em si* das coisas e das pessoas para daí justificar normas éticas. O problema da fenomenologia é se esquecer de colocar em jogo a historicidade do filósofo ou do cientista somente concebendo-o como a-histórico, geométrico, imóvel. Por isso, “a metafísica deve ser superada ou ao menos não se deve aceitá-la - não porque não inclua o sujeito da teoria e seja, portanto, incompleta, mas porque, com seu objetivismo, legitima uma ordem histórica e social na qual a liberdade e a originalidade da existência são canceladas” (p. 44).

Então, um pensamento que busque sair do esquecimento do ser em favor do ente, um pensamento que deseja não resumir o ser a objeto, é de fato aquele que se ocupa do ente descobrindo nele a abertura do ser. Esse pensamento é nomeado por Vattimo como ontologia da atualidade. Trata-se de suspender a pretensão de validade definitiva do ente em sua condição histórica, descobrindo suas possibilidades e ao mesmo tempo seus limites diante do ser. Resumidamente seria assim, “dar-se conta do paradigma ao qual somos lançados e suspender deste a pretensão de validade definitiva a favor de uma escuta do ser como não dito” (p. 45). Escutando, sobretudo, a voz silenciada dos perdedores da história. Com isso, constata-se

uma conexão entre a crise da razão metafísica e a queda do socialismo real, forte responsável pelo crescimento do pragmatismo e do liberalismo. As pretensões políticas universalistas se mostraram frágeis, sobretudo com a violência da Primeira Guerra Mundial, revelando a derrocada do mito do progresso linear da humanidade, que a evoluída sociedade ocidental julgava ter encontrado. Com a queda do socialismo real e o fim da metafísica, o filósofo perdeu seu posto de conselheiro do príncipe, ao se deparar com o fato da realidade não ser medida por um sistema logicamente compacto e aplicável. Desse mal, segundo Vattimo, padeceu também o comunismo, pela pretensão de ser a encarnação social de uma verdade perfeita.

Por que não se pode, então, pensar a política em termos de verdade, no final da metafísica e no tempo de consolidação da democracia? Porque a filosofia já não se sustenta como disciplina da verdade sem aspas. Ela se transforma num campo de rememoração do ser, na pluralidade da atualidade do evento do mesmo. No entanto, que sentido faz ainda falar de ser se já não existe fundamento? Pretende-se, com isso, mostrar que a filosofia é guardiã da ontologia da atualidade. Sua vocação é interpretar cada época, desvelando o sentido de suas descobertas difusas. Por isso, ela não é expressão abstrata de seu tempo, senão interpretação persuasiva e, ao mesmo tempo, contingente. Deixando a pretensão fundamentalista, a filosofia pode oferecer certa visão do curso da história não embasada em princípios eternos, porém com argumentações a partir do próprio processo mesmo.

O capítulo segundo trata da questão do futuro da religião. Vattimo mostra que a afirmação de que somente um Deus relativista pode nos salvar não se trata somente de um jogo de palavras, mas

de recuperar o dizer de Heidegger em uma entrevista ao *Spiegel*. “Um Deus relativista, ou quenótico, é aquele que se dá a nós, hoje, neste ponto da história da salvação e, portanto, também neste ponto da história da Igreja, da católica e das cristãs no mundo da globalização realizada” (p. 58). Já que não se começa nunca de um marco zero, necessário é pensar também a religião a partir de uma herança ocidental que é cristã e católica, segundo Vattimo. E colher, dessa herança, suas contribuições positivas e seus riscos de fechamento. Propõe que, na contemporaneidade, “a vocação da Igreja seja a de sair desse fundamentalismo” (p. 62).

Constatando um cisma escondido, a proposta de Vattimo é a de um cristianismo que aproxime a mensagem evangélica dos homens de hoje. A encarnação deve purificar muitos elementos que acabaram por distanciar os homens da própria Igreja e um dos elementos mais perigosos de tal distanciamento é a superstição de que a fé seja o conhecimento puramente objetivo das coisas. “Um Deus diferente do ser metafísico não pode mais ser o Deus da verdade definitiva e absoluta que não admite nenhuma diversidade doutrinal” (p. 65). Portanto, Vattimo propõe um Deus relativista. Somente assim, num contexto plural, o princípio da caridade não será violado. Se apenas o todo é verdadeiro, a metafísica, segundo pensamento de Heidegger, culminaria no *Ge-Stell*, na organização total da técnica e no domínio da razão calculista. Conclui que o excesso de objetividade pode conduzir ao aniquilamento da liberdade humana, “já que pensado dessa forma ele não seria mais que a fundação da desumanidade do mundo em que tudo é apenas funcionamento predeterminado de um colossal mecanismo insensato” (p. 65).

Outro ponto muito discutido por Vattimo é que o pensamento metafísico

fechado tem sérias consequências também para a sexualidade humana. Se existe somente a família baseada no princípio da heterossexualidade, a homossexualidade ou qualquer outro tipo de orientação será enquadrado na ordem das perversões. De acordo com o autor, esse seria um dos pontos problemáticos centrais da ética católica. Mas agora que essas coisas estão mudando, onde encontrar a vontade de Deus? Em seu parecer, o niilismo seria uma versão pós-moderna do cristianismo, capaz de salvar o mundo de uma guerra religiosa universal. De outra forma, morte de Deus em Nietzsche poderia ser relacionada com a morte de Jesus na cruz. “O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não veio ao mundo para mostrar a ordem natural, mas para destruí-la em nome da caridade. Amar seu inimigo não é exatamente o que manda a natureza e, sobretudo, não é o que naturalmente acontece” (p. 68). Vattimo conclui que não deveria existir nada mais além da caridade. De outro modo, ele insiste que a Igreja pode conservar suas mitologias, no entanto é danoso conservá-las como opção oposta às pesquisas da ciência, o que pode acarretar problemas de escândalos aos fiéis. Há exemplos grandes dos danos que seria decidir algumas questões de bioética baseada simplesmente na natureza.

O ato de conhecer as coisas é sempre a eleição de perspectivas, tornando impossível um mapa que reproduza com objetividade o todo do conhecimento. Aos cientistas cabe utilizar suas capacidades cognitivas, elegendo, organizando, compartilhando. Por isso, no campo hermenêutico, ninguém se comporta como alguém que chega de Marte, mas que possui uma história e pertence a uma comunidade. Este ponto é respaldado pela antropologia cultural e as descobertas da diversidade

dos costumes, formas de organização da vida. “O conceito de interpretação é apenas isso: não existe experiência de verdade que não seja interpretativa; eu não conheço nada se não me interessa, mas se algo me interessa é evidente que não o vejo de modo desinteressado” (p. 73).

Mas o que tudo isso tem a ver com o Cristianismo ao olhar do filósofo? Kant parece realizar o que Santo Agostinho já havia dito *in interiore homine habitat veritas*. O que salva o homem não seria, pois, olhar um dado fixo de verdade com o qual se deve corresponder. A salvação acontece na busca da verdade no mais profundo de si. Por isso mesmo, Vattimo argumenta que o cristianismo é uma doutrina de interpretações. Porque dirige seu olhar ao interior do homem e porque Cristo mesmo é um intérprete de uma tradição anterior. Heidegger em seu curso sobre fenomenologia da religião (1920-1921) estudou as cartas aos Tessalonicenses. Nesse texto, ele apresentou como o elemento de eternidade do cristianismo o fato dele poder ser interpretado em cada época. Por isso, professar a fé no cristianismo é professar a fé no caráter irrefutável de certa textualidade transmitida. Sendo ocidental, Gianni Vattimo diz concordar com Croce no fato de que não podemos não dizer-nos cristãos.

As conclusões vattimianas vão ainda mais além ao mostrarem que o cristianismo é responsável também pela libertação da verdade objetiva. Se existisse uma única verdade, alguém poderia reivindicar sua posse, impondo-a aos outros. Por isso, o Evangelho liberta a humanidade da verdade externa, objetiva, mostrando-lhe seu destino hermenêutico. Liberta-a do império do simplesmente natural, ainda mais porque natural é a disputa entre humanos, na qual sempre vence o mais forte. Nada disso tem a ver com

o “amai vossos inimigos”. Portanto, deve-se continuar avançando no processo de secularização como combate ao que é natural, fixo, impositivo, passando para um horizonte cada vez mais espiritual, como o Evangelho mesmo propõe.

De acordo com Vattimo, “nem todos os metafísicos foram violentos, mas diria que quase todos os violentos de grandes dimensões foram metafísicos” (p. 84). Quando alguém chega para dizer a verdade em sentido absoluto, certamente quer que o outro aceite-a. Não havendo uma verdade dada uma vez por todas, então pode acontecer o diálogo. Gianni Vattimo afirma que Nietzsche desenvolveu uma tradição que considerou que de tudo se deve estar seguro, menos das verdades mais enraizadas em si. Isso pode ajudar a pensar o diálogo interreligioso como capacidade de escutar as diferenças. O futuro do cristianismo é converter-se em uma religião de caridade cada vez mais empenhada. Este é o projeto do pensamento enfraquecido que não se restringe a uma pregação sobre a tolerância, mas vai além ao propor a queda dos tantos muros que separam os seres humanos. Vattimo crê na impossibilidade de um verdadeiro ecumenismo, caso não haja um enfraquecimento dos dogmas, em nome da caridade.

Citando o exemplo da Europa, o filósofo expressa que, em suas raízes plurais e diversidades linguísticas, o cristianismo somente pode ser uma ponte de identidade para a mesma se for elemento de unidade na diversidade. E pergunta: “as guerras religiosas que afligiram a Europa dos primeiros séculos modernos são, realmente, algo do passado?” (p. 88). Com o crescimento do islamismo na Itália, por exemplo, Vattimo não acredita que, para que haja unidade, diálogo, tenha que haver também

mudança de religião. Argumenta que se deve chamar a Deus de Pai segundo uma tradição, mas para isso seria ainda justo violar as posturas feministas? O que seria mais importante, fazer guerra em discussões divergentes sobre o Deus trinitário ou conservar a caridade como proveniente de tal convicção? O dado singular do cristianismo não se encontra na morte de Cristo que revela que o nome de Deus é amor? Desse modo, a vocação cristã pode auxiliar a Europa, no caso, somente como comunidade da hospitalidade e da dissolução sempre maior da violência do sagrado que foi também o centro da vida e pregação de Cristo.

No terceiro e último capítulo, Vattimo analisa o fim da Filosofia. Faz, no início, considerações sobre ética. Lança a pergunta: o que devemos fazer? O autor reconhece que tal discurso quase não se encontra mais em filosofia e que sua justificativa mais plausível é pela descrença na possibilidade de correspondência a princípios fundantes. Desse modo, há uma crise ligada à falta de credibilidade em relação aos valores de validade universal. O encontro do ocidente com outras culturas, a crítica marxista à ideologia, a descoberta do inconsciente freudiano, a demitificação nietzscheana da moral, apesar de serem, inicialmente, questões teóricas, passaram a influenciar profundamente a práxis social. Desse modo, “se a filosofia ainda pode falar racionalmente de ética, isto é, de maneira responsável diante das únicas referências que se possam conceder - a época, a herança, a proveniência - poderá fazê-lo unicamente assumindo como seu ponto de partida explícito - e não como seu fundamento - a condição de não fundatividade em que se encontra hoje lançada” (p. 95).

É possível desenvolver um discurso ético, com suas máximas para ações,

suas recomendações comportamentais, hierarquias de valores baseada na procedência ou na época da dissolução dos valores absolutos? Segundo Vattimo, o declínio da metafísica não deixa o ser humano de todo órfão. Ele também traz elementos plausíveis de reconstrução como revela o niilismo ativo de Nietzsche. Um primeiro passo seria um olhar os vários elementos da proveniência. Dar um passo atrás ajuda a não optar pela metafísica invertida que é o relativismo ou o endurecimento metafísico impraticável da finitude. É necessária uma tomada de distância em relação ao que um falso nivelamento dos valores representa. O autor acredita que somente levando em conta esse nó de conceitos, que chegam como dom, é que uma filosofia responsável pode falar de ética. Esclarece que “uma ética da finitude é aquela que busca permanecer fiel à descoberta da situação sempre insuperavelmente finita da própria proveniência sem esquecer as implicações pluralistas dessa descoberta” (p. 99). A escuta do outro não pode ser, por sua vez, uma tarefa de poucos iniciados, no entanto, a elevação da vocação de todo homem. A ética da proveniência é o resgate de conteúdos herdados que foram esquecidos. Respeito pelo outro significa reconhecer a finitude que caracteriza todos e a impossibilidade de superação total da opacidade constitutiva do ser humano. Qualquer outra argumentação pode levar ao desfecho da violência, por isso, além de ser um discurso exortativo a perspectiva ética da hermenêutica é, também, projetual e empenhativa.

Diante de um quadro ameaçador, como o das guerras e as tendências fundamentalistas americanas contra as mulçumanas, por exemplo, a filosofia teria ainda alguma pretensão de promover emancipação? Vattimo cita a afirmação de Heidegger segundo a qual a ciência não pensa. Não pensa o que é próprio

do pensar porque está organizada a partir dos princípios de uma verdade que deve ser manipulada pelo cálculo e, portanto, não se dispõe a escutar o que está para além das descobertas empíricas. As questões kantianas, ou seja, o que posso saber? que devo fazer? que posso esperar? não podem remeter imediatamente o filósofo a um discurso objetivo e sim exercitar sua capacidade de escuta do ser, sem reduzi-lo a uma razão calculista.

Então, nesse sentido, o que significa pensar? Para Vattimo, segundo Heidegger, “o pensamento é pensamento do ser”, no sentido genitivo. Heidegger percebe, segundo Vattimo, os limites existencialistas e humanistas da noção de *Dasein*, elaborada em sua obra *Ser Tempo*. Percebe que a questão de inautenticidade e autenticidade não depende de uma postura individual do sujeito, senão de uma realidade constitutiva do ser humano. Todo conhecimento, inclusive o científico, emerge a partir da abertura que o pensamento reconhece, ao conhecer os entes, como sendo o próprio ser. “O ser, portanto - que nos abre a possibilidade de toda experiência do mundo e de nós mesmos - não é uma estrutura estável, como o ser parmenídeo ou também como o ser imutável das ideias platônicas e das essências de Aristóteles” (p. 108). Nesse sentido, Heidegger aponta para a possibilidade da alienação do “se” (pensa-se porque os outros assim pensam) numa tendência a colher no cotidiano somente os entes como neutros e simplesmente verdadeiros.

Por isso, a vocação hermenêutica da Filosofia significa assumir a mortalidade, um compromisso concreto com a comunidade a qual se pertence, sem as pretensões de realizar a verdade definitiva. É a partir dessa tomada de posição que Vattimo interpreta a escolha de Heidegger pela parte maldita da

história que foi o nazismo. Escolha da qual nunca se distanciou, optando pelo silêncio de continuar pensando como o ser se dá em cada época. Ou seja, “sabemos que somos historicamente finitos e, portanto, também na política sempre lançados ao risco de escolhas parciais, que corrigimos apenas aceitando a negociação com os outros, indivíduos ou grupos, igualmente finitos e parciais como o somos nós” (p. 113). A Filosofia pode contribuir não somente para a contemplação de uma ideia abstrata, metafísica, mas para o aprofundamento e engajamento de uma transformação do mundo ao garantir que nenhuma forma de organização social é totalmente definitiva.

*Adeus à verdade* propõe uma inversão do platonismo que se apoiou na verdade enquanto ideia absoluta à qual se tem acesso. Inversão que se justifica a partir dos inúmeros colonialismos de ontem e de hoje. Tal inversão deve começar por uma postura dialógica, compreendendo diálogo de outra forma. Ele não é eleito porque propiciará o encontro com a verdade absoluta. Sua validade acontece porque diminui as fronteiras da violência e possibilita alguns consensos sempre limitados. Diálogo que supõe conflitos e que não permite a violência. Esta tendência deve indicar uma prática da *Verwindung*, da convalescência, na atualidade do mundo. Tal postura não pode resumir-se numa construção apenas textual ou num tipo de anarquia epistemológica. Um filósofo deve ser aquele disposto a estar em contato com a facticidade da atual sociedade, sendo um resistente prático a toda forma de domínio global.

Concluindo, é possível tecer algumas considerações ao livro apresentado. *Adeus à verdade* tem o grande mérito de propor uma despedida da metafísica como caminho de combate ao colonialismo das ideias dominantes. No

entanto, não seria arriscado acreditar na equivalência entre verdade absoluta e violência? Tal postura não incorreria numa forma de injustiça em relação a tantas conquistas que o ser humano foi capaz de alcançar ao longo de sua vasta busca pelo conhecimento, a partir de suas crenças? De alguma forma, o pluralismo ao extremo também pode incorrer numa postura absolutista do sujeito que somente aceita suas convicções pessoais.

Então, é necessário levantar outra questão mais diretamente ligada ao cristianismo. Ao eleger o princípio da amizade, da fraternidade enquanto ideais de uma herança cristã, o autor deve levar em conta que o amor não é algo espontâneo e que carece de meios, estruturas para que se fortaleça. Em muitos momentos, a crítica à instituição ou à Igreja, feita por Vattimo, em defesa da caridade, pode parecer ingênua ao acreditar na espontaneidade humana em amar os irmãos. Sem contar que se perde a fundamental verdade para o cristianismo, o fato de que a *caritas* é dom revelado e realizado em Jesus Cristo. A comunidade de fé é o lugar de interpelação crítica das escolhas unilaterais e violentas. Ou seja, como promover a hospitalidade sem instituições capazes de abraçá-la como fundamento absoluto, a partir de um dom ao qual se responde?

Enfim, a questão dos critérios a partir dos quais julgar as intenções de uma verdade da pessoa ou da comunidade revela-se como um dos pontos desafiadores da pós-modernidade. Não é tarefa simples enfrentar os limites da caridade diante do fundamentalismo ou do relativismo. Se o pensamento vattimiano tem o grande mérito de defender o direito dos excluídos em serem reconhecidos como intérpretes da história, ele sabe que também essa defesa já é uma escolha, uma interpre-

tação motivada por valores herdados como mais importantes. De modo que o dito não há fatos, mas o que há são interpretações, deve ser confrontado com a descoberta de que não há interpretação sem fatos ou sem verdades. Por isso, *Adeus à verdade* será ainda mais importante se levar em conta que nem sempre o problema é o que

a verdade contém em si, mas a relação que a cultura ou o sujeito estabelecem com a mesma.

Vicente de Paula Ferreira  
pós-doutor, FAJE \*

---

\* Desde 2017 bispo auxiliar de Belo Horizonte.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 253 p.

O livro “A Formação do Pensamento de Hegel”, de Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, é um legado notável para a compreensão da obra do pensador alemão como um todo. Reflete o profundo conhecimento não só do jovem Hegel, mas do Sistema hegeliano em todas as suas determinações.

Numa longa introdução, referindo-se ao Pe. Vaz, o Professor Arnaldo Fortes Drummond apresenta o que chama de “Perfil hegeliano do filósofo cristão”. Faz um mapeamento completo da trajetória intelectual do Pe. Vaz e mostra sua estreita ligação com o pensamento de Hegel. Depois de discorrer sobre os aspectos biográficos do autor, o Prof. Arnaldo entra diretamente na análise do papel desempenhado por Hegel no pensamento do jesuíta. Nesta análise merece destaque a exposição sobre os “fundamentos hegelianos” dos livros do Pe. Vaz. São referidos *Ontologia e História*, publicado em 1968 e reeditado em 2001 como *Escritos VI*; *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*; *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*; *Antropologia filosófica I e II*; *Escritos de filosofia IV e V: ética filosófica 1 e 2*; *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. O Prof. Arnaldo, em sua apresentação,

elabora uma síntese dessas obras indicando as principais teses do Prof. Vaz e mostrando sua fundamental unidade e coerência. Nesse contexto merece destaque o comentário do apresentador a respeito dos artigos de Pe. Vaz sobre Hegel. Trata-se de um riquíssimo estudo que reflete o profundo conhecimento do autor alemão. Os escritos sobre Filosofia do Direito, o artigo “Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental” e “Por que ler Hegel hoje?” são particularmente esclarecedores e refletem a enorme contribuição de Pe. Vaz para a interpretação e a divulgação do pensamento de Hegel no Brasil.

Ainda como parte de sua exposição, o Prof. Arnaldo apresenta textos inéditos de Pe. Vaz, tidos como introdutórios ao pensamento de Hegel e que, na sequência, são publicados na íntegra nesta obra. Trata-se de um “Relatório de pesquisa”, de um curso sobre “A dialética da História de Hegel” e de um “Plano de bibliografia dos cursos”.

A primeira parte do livro trata, pois, do referido relatório de pesquisa sobre “A construção hegeliana: um paradigma da racionalidade sistêmica”. O relatório reporta à publicação de um livro, “prevista para 1990-1991”, onde os resultados estariam “consignados”, mas que, segundo o Prof. Arnaldo, não foi efetivada. O relatório é uma sinopse desse anunciado livro. Na introdução está expresso o objetivo da pesquisa: o estudo da “gênese”

e da “formação” do Sistema hegeliano. Ela explicita, também, a metodologia adotada nesse estudo. Esta primeira parte ou relatório de pesquisa divide-se em sete capítulos e tem a pretensão de apresentar uma síntese da pesquisa feita. Mais do que a apresentação dos resultados, a preocupação parece ser a de demonstrar o caminho percorrido. É riquíssimo na indicação da bibliografia utilizada, sobretudo no que se refere à ideia de sistema e dos temas correlatos, seja no pensamento antigo e medieval, passando principalmente por Platão e Aristóteles até chegar a Tomás de Aquino, seja na modernidade, passando pelos sistemas de Descartes e Kant. A maior parte do relatório é, obviamente, dedicado à formação do Sistema hegeliano. Indica as origens do Sistema e descreve o significado da *Ciência da Lógica* como “fundamento do Sistema” (Vaz, 2014 p. 113). Volta sua atenção à *Enciclopédia*, na sua tríplice divisão da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito. Mereceu atenção especial o que chama de “vigas mestras do Sistema”: Natureza e Espírito. Conclui o relatório indicando o estudo feito sobre o Espírito Absoluto.

A segunda parte trata de outro texto inédito do Pe. Vaz: o curso ministrado para o Mestrado em Filosofia na UFMG, em 1982, sobre “A dialética da História em Hegel”. É um texto de notável relevância, sobretudo para os estudiosos do Idealismo Alemão. Coloca com clareza e precisão o problema da referida corrente filosófica e discorre com extrema autoridade sobre suas grandes fontes, principalmente no seu diálogo com Kant. Situa Hegel no contexto do Idealismo Alemão, junto com Fichte e Schelling, mostrando o ponto de partida e a evolução do seu pensamento, destacando suas influências: o Helenismo, o Cristianismo e a Modernidade. Pe. Vaz destaca nessa parte do texto o estudo feito por Hegel da crise do mundo mo-

derno. A relação entre moral e política, economia e sociedade e o “fenômeno revolucionário” são os temas centrais abordados. Chama particularmente a atenção o destaque dado por Pe. Vaz à decisiva importância que a Revolução Francesa exerceu na formação do pensamento de Hegel.

Depois de ter feito uma exposição das grandes influências na formação das ideias de Hegel, o autor, na parte final do texto em pauta, comenta os textos que propriamente indicam a formação do Sistema hegeliano. Evidencia obras que indicam desde o esboço de um sistema até os que revelam a formação do sistema propriamente dito.

Por fim, o livro, na forma de apêndice, torna público dois planos e bibliografia de cursos ministrados no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, quais sejam: A dialética da História de Hegel e Introdução ao estudo de Hegel.

O livro tem o mérito de apresentar não só a formação do pensamento hegeliano, mas o de mostrar como suas principais influências repercutem no seu Sistema. O leitor encontra nos grandes temas da Filosofia do Direito e da Filosofia da História, por exemplo, uma contextualização e análise crítica de quem efetivamente conhece o autor alemão, com suas influências e interlocuções. A obra, ao tratar da formação do pensamento de Hegel, revela o conhecimento do Sistema como um todo. Pe. Vaz, com o livro, leva muito à sério a tese hegeliana, expressa no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “O verdadeiro é o todo”. O livro é leitura obrigatória para iniciantes e estudiosos de Hegel e do Idealismo Alemão e, dada a riqueza das referências bibliográficas, interessa a todos os que se ocupam com o estudo das influências do Sistema hegeliano no contexto moderno e contemporâneo.

Prof. Thadeu Weber – PUC-RS

WHITE, *Rumo a uma Teoria Filosófica de Tudo. Contribuições à filosofia sistemático-estrutural*, São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

O autor se preocupa em primeiro lugar em esclarecer de que se trata propriamente neste livro que parece ser portador de um título simplesmente ininteligível para um contexto de pensamento como o nosso em que se considera simplesmente uma impossibilidade a articulação de qualquer teoria da realidade em seu todo. O subtítulo do livro desvela o objetivo aqui perseguido: trata-se de um “programa de pesquisa” sistemático-estrutural em filosofia (PPSEF) articulado nos livros recentes de L. B. Puntel, mas precisamente um programa de “pesquisa em andamento” que, uma vez apresentado em suas linhas fundamentais, capacita outros filósofos a contribuir em diferentes formas para sua execução o que constitui também o objetivo deste livro.

No “capítulo 1” (p.19 e ss), o autor parte da afirmação de que a primeira coisa a ser levada em consideração, e isto é algo fundamental, é que neste programa se entende a filosofia como um empreendimento “estritamente teórico”, distinto, portanto, de outras atividades da vida humana, e teórico num sentido “abrangente” o que distingue a filosofia de outros tipos de teoria como as ciências. No âmbito da assim chamada filosofia analítica, hoje muito difundida, são trabalhadas diferentes áreas de especialização atualmente reconhecidas como, por exemplo, ética, metafísica, filosofia da linguagem, filosofia da mente, etc. sem que seja levantada a pergunta como estas diferentes áreas poderiam formar um conjunto.

Ora este é precisamente o tema deste programa em filosofia: o “universo ilimitado do discurso” e é precisamente neste sentido que se deve entender o caráter sistemático deste programa de

pesquisa o que mostra que nenhuma teoria proposta pela física contemporânea com este título pode ser considerada propriamente uma teoria de tudo uma vez que ela tem como temática um universo “limitado” do discurso o que foi claramente mostrado pelo físico matemático R. Penrose (p.24-25).

Uma advertência inicial se faz aqui necessária: embora esta teoria filosófica de tudo seja holística, ela não toma o lugar próprio das teorias científicas. Em virtude da abrangência de sua temática e da ótica em que tudo é tratado, a filosofia pode ser chamada com razão de “ciência universal”. A filosofia sistemático-estrutural é uma teoria de tudo, mas não uma “teoria final”, porque ela nega a inteligibilidade de uma tal teoria. Sua pretensão é de ser a melhor filosofia sistemática “atualmente disponível” e por isto reconhece explicitamente que pode vir a ser superada por uma teoria superior.

Do ponto de vista metodológico, White faz algumas observações preliminares (p.27 e ss). Em termos negativos, a teoria da filosofia de tudo aqui exposta não exige nem permite que ela contenha quaisquer sentenças “fundantes” no sentido de serem: a) auto-evidentemente ou indubitavelmente ou de algum modo não problematicamente verdadeiras; b) capazes de fornecer premissas das quais todas as sentenças verdadeiras que não satisfazem a condição (a) teriam de ser derivadas. Positivamente, o método exige desde o início que: 1) suas sentenças sejam inteligíveis (que não sejam absurdas nem sem sentido); 2) que não sejam falhas excluindo a possibilidade de serem verdadeiras; 3) que sejam mutuamente consistentes. Quando outras sentenças são adicionadas a exigência básica é que sirvam para aumentar a inteligibilidade das sentenças antes apresentadas e, com isto, aumentar a inteligibilidade, a co-

erência e a abrangência da explicação como um todo.

Numa palavra, a explicação é estruturada como uma “rede holística de sentenças” que coletivamente constituem a apresentação parcial de uma teoria filosófica de tudo. Os pontos nodais da rede são estabilizados por meio de interconexões de diferentes tipos inferenciais. Uma característica básica deste modo de explicação é que a densidade crescente da rede é acompanhada por um “refinamento também crescente” de modo que, por exemplo, termos técnicos, quando introduzidos, necessariamente permanecem vagos e esta vagueza diminui à medida que a explicação evolui o que implica que esta teoria só pode ser avaliada no final e não no início como ocorre com as teorias fundacionalmente estruturadas.

Uma vez apresentados os aspectos preliminares da pesquisa, no “capítulo 2” (p.33 e ss) o autor se propõe expor o “quadro referencial abstrato” da filosofia sistemático-estrutural. Ele começa acentuando a diferença básica no que diz respeito à construção da teoria na filosofia sistemático-estrutural na medida em que a distingue fundamentalmente do modelo hegemônico de construção teórica na modernidade que é o modelo de uma construção com fundamentos. A própria temática da filosofia sistemático-estrutural afasta por completo a possibilidade de ela ser construída assim: esta filosofia pretende ser uma teoria de tudo, portanto, nada há fora de seu escopo, nada análogo a uma base que lhe pudesse servir de apoio.

Assim, uma filosofia sistemático-estrutural, como a que é proposta aqui, não se articula como um sistema axiomáticamente construído que parte de princípios e axiomas fundamentais a partir de onde vai derivando novos conhecimentos, mas antes se articula

como uma espécie de “rede” que se caracteriza pelo fato de que tudo se conecta com tudo. Ela inicia com uma concepção minimal (quadro teórico ainda abstrato) da filosofia sistemática na direção de sua determinação plena. O conjunto de todos os componentes que constituem uma teoria é o que se denomina de “quadro referencial teórico” sem o que tudo permanece indeterminado e não avaliável.

A. White apresenta sete teses fundamentais (p.39 e ss) a respeito desta categoria central neste programa de pesquisa: todas as sentenças verdadeiras se situam dentro de quadros referenciais teóricos; o ser, que inclui tudo o que é, se manifesta de modo verídico dentro de todos os quadros teóricos adequadamente determinados; todas as verdades são relativas a quadros referenciais teóricos, dentro de meta-quadros referenciais; os quadros referenciais aparentemente conflitantes podem ser comparados e ordenados quanto à sua adequação teórica; nenhum teórico pode estabelecer que o quadro referencial de que se valeu é pura e simplesmente o melhor quadro referencial possível; verdades absolutas são as que possuem versões identificáveis em todos os quadros referenciais teóricos; o quadro referencial da filosofia sistemático-estrutural é o melhor atualmente disponível para a filosofia sistemática. Por isto a filosofia sistemático-estrutural permanece um sistema aberto para o surgimento de novos quadros referenciais teóricos e novas teorias.

Este quadro referencial se elaborou a partir da rejeição de quadros referenciais que se desenvolveram desde a Grécia antiga e que se valeram das linguagens mais ou menos quotidianas (p.46-47). Entre os componentes destas linguagens estão os semânticos, cujos correspondentes sintáticos são sujei-

to e predicado. O sujeito gramatical tem como correspondente ontológico uma coisa (ou uma substância ou um objeto), o predicado denota uma propriedade daquela substância. Estes quadros teóricos se mostraram muito eficientes na vida quotidiana, mas a filosofia sistemático-estrutural não visa eficiência na vida quotidiana, mas coerência e inteligibilidade relativamente maximizada. Um exame crítico deste quadro vai mostrar que o conceito de substância é inteligível: eliminadas as propriedades e relações a ela atribuídas não restará mais nenhum conteúdo. Por esta razão é inaceitável para os propósitos da filosofia sistemática.

A filosofia sistemático-estrutural ao invés de utilizar estas sentenças compostas de sujeito e predicado (semântica composicional: o valor semântico de qualquer sentença é uma função dos valores semânticos de seus componentes), utiliza sentenças sem sujeito e predicado do ponto de vista de sua interpretação semântica (semântica contextual: as palavras só têm valor semântico dentro do contexto de sentenças) com a forma de “é sendo assim” que podem expressar conteúdos semânticos designados como proposições (estrutura semântica). Ontologicamente toda proposição verdadeira é idêntica a um fato real que é um constituinte do mundo atual. Fatos (estrutura ontológica) são entendidos em termos gerais como acontecimentos de diferentes formas.

Assim, o fato expresso pela sentença “é o caso que Sócrates” é extremamente complexo, uma “configuração” que inclui entre seus constituintes os fatos expressos por inúmeras sentenças como é o caso que é um indivíduo robusto, é o caso que é filósofo, etc., cada um dos quais também já é complexo. Fato é assim a categoria ontológica única em nível fundamental: todos os seres são

fatos e o ser aparece aqui “como o fato que é a configuração abrangente que abarca os demais fatos” (p.48-49). Tudo isto significa que a filosofia sistemático-estrutural trabalha com uma semântica e com uma ontologia radicalmente distintas das da tradição.

Os capítulos seguintes de 3 a 8 são suficientemente independentes um do outro e podem ser lidos em qualquer ordem. No “capítulo 3” o autor se dedica a apresentar a concepção de verdade da filosofia sistemático-estrutural com o objetivo de atingir o grau máximo de inteligibilidade e coerência dentro deste quadro teórico explicitando como seus componentes estruturais (sintáticos, semânticos e ontológicos) estão inter-relacionados. Por isto sua preocupação primeira consiste não em apresentar uma teoria da verdade adequada aos quadros referenciais cotidianos, mas somente ao quadro referencial teórico da filosofia sistemático-estrutural. A estratégia seguida vai consistir em defrontar-se com as teorias da verdade hoje mais conhecidas: o substancialismo e o deflacionismo. Para o autor, “teorias substancialistas” ou robustas são as que procuram determinar a natureza da verdade enquanto as “teorias deflacionárias” negam que a verdade tenha uma natureza. Entre as teorias substancialistas a mais conhecida, e articulada em várias versões, é a “teoria da correspondência” que afirma basicamente que para que uma sentença seja verdadeira tem que haver algum tipo de relação, aqui caracterizável como correspondência, entre as coisas que a sentença articula e as coisas do mundo. A filosofia sistemático-estrutural vai reter a noção central desta teoria: tudo o que é verdadeiro tem que estar em uma relação determinada com o que realmente é. As teorias deflacionistas por sua vez negam qualquer papel importante ao conceito de verdade numa teoria.

O termo verdadeiro parece referir-se a alguma coisa ou a algum objeto, parece designar uma propriedade ou relação. Já que a filosofia sistemático-estrutural não trabalha com uma ontologia substancialista, o termo verdade é empregado aqui como um operador: “É verdade que”. Nesse contexto, esclarecer o conceito de verdade significa, em primeiro lugar, esclarecer o fenômeno da indeterminidade da linguagem e a passagem para sua determinidade completa. Assim, o conceito de verdade em primeiro lugar nada mais significa, contém, do que o status plenamente determinado da linguagem. Por essa razão a questão que se põe em primeiro lugar é: como explicar o processo de determinação da linguagem. O que a fala sobre a verdade produz é a tarefa de tornar *determinadas* nossas sentenças e as proposições expressas por elas. Mas a questão da verdade, como já foi dito antes, tem um outro aspecto: o da identidade. A tese fundamental aqui é: Uma proposição verdadeira é simplesmente idêntica a um fato mundano, a um componente do mundo real. Isto articula uma tese fundamental da filosofia sistemático-estrutural: “o ser é intrinsecamente expressável e é expressável por meio da linguagem” (p. 69).

No “capítulo 4” (p. 71 e ss), o autor expõe a concepção de conhecimento deste programa de pesquisa e inicia com um confronto com a definição de conhecimento mais amplamente aceita: conhecimento como “crença verdadeira justificada”. O objetivo aqui é discutir a formulação desta concepção articulada em 1963 por Gettier: (o sujeito) S sabe que (a proposição) P se, e somente se: i) P é verdadeiro; ii) S crê que P; iii) S justificadamente crê que P. Trata-se de mostrar as insuficiências fundamentais desta formulação. A solução alternativa apresentada pela filosofia sistemático-estrutural consiste basicamente em articular uma definição em que todas

as suas condições relacionam S com P. A formulação alternativa da definição é: (C) S sabe que P exatamente quando a) S crê que p é verdadeiro b) S crê que é justificada sua crença de que p é verdadeiro. Nesta definição p não precisa ser verdadeiro para que S saiba que p de tal modo que assim pode haver conhecimento falso. Por esta razão o autor apresenta para finalizar o capítulo uma consideração sobre a natureza do conhecimento falso.

No “capítulo 5” (p.81 e ss), o autor tem como objetivo apresentar uma tese importante de *Estrutura e Ser* (L. B. Puntel) que é a tese da distinção e do inter-relacionamento adequado entre três formas de atividade humana: a teoricidade, a praticidade e a esteticidade e as sentenças a elas correspondentes. A falta de clareza aqui é a causa de uma confusão profunda e duradora no que diz respeito à filosofia como um todo. White ao invés de esteticidade prefere falar aqui de “afetividade” que para ele é mais um constituinte necessário do ser humano. Estes tipos de atividades constituem as três vias essenciais que articulam a relação entre o espírito e o mundo: os teóricos expõem teorias, os práticos realizam atos e os artistas expõem obras de arte. Estas distinções são de uma importância fundamental neste programa de pesquisa em filosofia sistemático-estrutural porque indispensáveis para a determinação da atividade filosófica enquanto estritamente teórica e suas implicações. Estas distinções lhe abrem também a oportunidade de apresentar a teoria do valor da filosofia sistemático-estrutural.

Nos capítulos 6 e 7 White pretende apresentar dois temas que segundo ele não foram suficientemente tratados nas obras já publicadas da filosofia sistemático-estrutural. No capítulo 6 (p.93-116) ele faz uma exposição sobre a questão da “liberdade humana” e

começa trazendo algumas distinções de P. van Inwagen que lhe são úteis para situar a posição da filosofia sistemático-estrutural: Determinismo é a tese que diz que o passado e as leis da natureza juntos determinam, a cada momento, um futuro único (sua negação é o indeterminismo); Compatibilismo é a tese que diz que tanto a tese do determinismo como a do livre-arbítrio pode ser verdadeira. Libertismo é a junção da tese do livre-arbítrio com a do indeterminismo e conseqüentemente implica o indeterminismo. O capítulo vai consistir em mostrar que a filosofia sistemático-estrutural exclui qualquer compatibilidade com qualquer forma de determinismo e que sua concepção é libertista. O que isto significa ele tenta mostrar através do confronto com diferentes filósofos e de um debate sobre a liberdade humana e as ciências naturais onde são tematizadas questões hoje fundamentais como liberdade humana e o domínio físico, liberdade e evolução e liberdade e neurociência.

No capítulo 7 (p.117-132), o autor apresenta um esboço de teoria estética no lugar da teoria esboçada em *Estrutura e Ser*. Seu esforço objetiva aumentar a inteligibilidade e a coerência da filosofia sistemático-estrutural e, por esta razão, ao invés de inspirar-se em Tomás de Aquino e Kant, como para ele é o caso em *Estrutura e Ser*, ele busca inspiração na obra de Kovach de 1974: "A filosofia da beleza". Para este autor, um termo muito melhor que estética para exprimir a pesquisa sobre a beleza é calologia que significa literalmente a ciência da beleza e que tem como tema central o prazer calológico. O autor expõe no capítulo as teses fundamentais da calologia de Kovach situando-a no contexto teórico da filosofia sistemático-estrutural.

No capítulo 8 (p.133-175), o autor trata da questão suprema da filosofia

sistemático-estrutural: a questão do Ser. Este programa de pesquisa distingue muito claramente duas questões que se situam em níveis diferentes da teoria: a questão dos entes, a ontologia, onde se dá o confronto com as ontologias tradicionais que são desde os gregos teorias do ente enquanto ente ou teorias dos diferentes campos de entes. Trata-se aqui de superar as diferentes formas de ontologia da coisa ou da substância e articular a ontologia alternativa dos fatos e configurações de fatos (p.140 e ss).

A outra questão, que constitui a questão suprema, é a questão do Ser. Sua teoria no sentido estrito constitui o que se pode chamar de metafísica ou Metafísica Primordial, para marcar a diferença do que na tradição (ainda hoje vigente nas ontologias articuladas no seio da filosofia analítica) se entendeu como metafísica. Uma característica da filosofia sistemático-estrutural é que uma teoria do Ser trata o ser enquanto dimensão abrangente, primordial, pressuposta por todas as outras dimensões. A filosofia sistemático-estrutural "usa cada "it=X" para apontar a dimensão do ser como sendo a dimensão última sempre pressuposta em tais sentenças" ... (p.149). Em toda parte há ser porque os entes são, isto é, exercem o ser... todo ente exerce ser (p. 160-161). Precisamente por esta razão não se põe a teoria do ser no começo da exposição, mas antes no fim, ou seja, depois da explicitação de seus pressupostos teórico-metodológicos e, desta forma, significa a articulação de uma teoria filosófica universal.

Esta conectividade última é o que aqui se denomina a "dimensão do Ser original ou primordial" que designa justamente a conectividade absolutamente abrangente e, neste sentido, absolutamente universal pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas e que constitui o "dado maximal" da teoria filosófica, portanto, trata-se

da dimensão mais abrangente que é absolutamente pensável. Uma Teoria do ser é articulada em dois momentos: em primeiro lugar se trata da questão do ser em si mesmo, ou seja, de suas características imanentes e num segundo momento é tratada a questão do ser em seu todo, ou seja, das relações entre o ser e os entes o que conduz à tese da bidimensionalidade do ser (a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente) e afirmação do ser absolutamente necessário (p.161 e ss). É a partir daqui que se levanta a questão de como se põe na filosofia a questão de Deus (p.165-172).

O capítulo é marcado por uma questão linguística que lamentavelmente pode dificultar sua compreensão. A distinção entre ente e Ser é simplesmente fundamental na filosofia sistemático-

-estrutural. Ocorre que a língua inglesa só tem uma palavra para ambos: "Being". O autor criou um neologismo ("be-er") para resolver este problema e resolveu empregá-lo também em português o que o fez ao usar ao invés de ente o neologismo "ser-dor", uma solução infeliz em primeiro lugar por ser inútil, porque a língua portuguesa conhece sintaticamente dois termos diferentes e em segundo lugar porque pode ser uma dificuldade adicional para a compreensão. O livro de A. White cumpre com sucesso seu grande e fundamental objetivo: apresentar uma introdução rigorosa e acessível ao programa de pesquisa em filosofia sistemático-estrutural.

*Manfredo Araújo de Oliveira*  
*Universidade Federal do Ceará*

Roger KIMBALL, *Experimentos contra a realidade: o destino da cultura na pós-modernidade*. Trad.. Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo: É Realizações Editora, 2016. 368 p.

Roger Kimball é filósofo, crítico literário e analista social, dos mais destacados ensaístas no atual contexto norteamericano. Fez seus estudos básicos no Colégio Jesuíta de Cheverus, em South Portland, no Maine, e graduou-se em Filosofia e em Grego Clássico, na Faculdade de Bennington, no Vermont. Fez estudos pós-graduados na Universidade de Yale, da qual veio a tornar-se professor. Lecionou também na Faculdade de Connecticut.

Atualmente tem destacada atividade como editor da Revista literária mensal de crítica artística e cultural, *The New Criterion*. Trata-se de revista, cuja criação foi inspirada na publicação inglesa congênere *The Criterion*, editada por Thomas S. Eliot, de 1922 a 1939.

A escolha do título da revista não foi apenas uma homenagem, mas a reafirmação da identificação com todo um programa intelectual e político, uma vez que Eliot é uma referência fundamental do próprio posicionamento de Kimball e que o atual periódico propõe "colocar-se na linha de frente da luta pela cultura". E isso implica destacar "o que é melhor e mais humanamente vital de nossa herança cultural e na crítica radical ao que é mentiroso, corrosivo e espúrio" em tudo que vem se manifestando na trajetória da cultura mundial. Pode-se adiantar que este é também o programa que transpira em todas as obras de autoria de Kimball e, muito particularmente, no livro ora resenhado que acaba de ser lançado no Brasil, com qualificada tradução de Guilherme Ferreira Araújo.

Além de seu investimento no programa da revista, Kimball ministra muitas palestras e publica ensaios em jornais

e revistas da área, incluindo *The Wall Street Journal*, *National Review*, *The Spectator*, *The Times Literary Supplement*, *The New York Sun*, *The New York Times*, *The Sunday Telegraph*, *The American Spectator*, *The Weekly Standard* e *The National Interest*. Em toda essa produção, Kimball assume um posicionamento crítico, polemizando contra o que considera desqualificação e rebaixamento da cultura ocidental, decorrentes da rejeição do legado da tradição dessa cultura. Busca então recuperar o patrimônio cultural tradicional do Ocidente, defendendo seus valores clássicos.

Seus ensaios se direcionam num duplo movimento: de um lado, retoma figuras proeminentes do canon ocidental cujo trabalho ele sente que foi negligenciado ou mal compreendido, interpelando filósofos, artistas e literatos que desqualificaram, com suas posições teóricas, os valores da tradição cultural do Ocidente; de outro lado, analisa produções de escritores dos campos da literatura, da arte, da ciência e da filosofia que defendem valores e técnicas tradicionais da arte e do conhecimento.

É o que se vê, sob a forma de uma síntese bastante rica e complexa, neste livro, ora em análise. Na verdade, o livro retoma ensaios já anteriormente publicados como de artigos em diversos veículos. Mas agora eles estão articulados com bastante organicidade. Foram agrupados em três partes: a primeira (p. 35-161), com sete capítulos, é dedicada à discussão da problemática no âmbito da arte, com destaque para a arte literária; a segunda (p. 163-277), com cinco capítulos, entra no terreno da filosofia, debatendo a presença da liberdade na condição humana; e a terceira (p. 279-352), com quatro capítulos, versa sobre o sentido geral da cultura e da história. Assim, a retomada desses ensaios se dá guiada pela intenção de analisar, avaliar e criticar as produções

nos campos da arte, da filosofia e da cultura, em situações que considera, parafraseando Hannah Arendt, “experimentos contra a realidade”. Kimball informa que Arendt, ao analisar o totalitarismo, o considerou como um experimento contra a realidade, no sentido de que ele encorajava as pessoas a crerem que “tudo era possível e nada era verdadeiro”, numa mistura de credulidade e cinismo. Por isso, avalia que este seu livro é “em grande medida, uma crônica de desencanto espiritual – ora engenhosamente obstada, ora abraçada com entusiasmo”. Mas, ao mesmo tempo alerta que tal crônica “testemunha não só as degradações da modernidade, mas também os gestos de reconhecimento – frequentemente inesperados – que essas degradações suscitaram” ( p. 7).

Eis-nos então diante de um crítico polêmico, apaixonado, fundamentado, às vezes irônico e até mesmo sarcástico, mas sempre sério e rigoroso, discutindo as bases estéticas e filosóficas da nossa suposta pós-modernidade. Toda sua produção teórica e sua militância editorial e cultural expressa seu desencanto com os rumos tomados pela cultura na contemporaneidade, marcada por profunda degradação. Mas evidencia também o seu ingente esforço de crítica desses rumos e de resgate do legado da tradição cultural do Ocidente. Como ele mesmo afirma ao final do livro: “Ao nos movermos pela paisagem cultural de nossos dias, vemos os restos de uma civilização aparentemente inclinada ao suicídio social: o triunfo da cultura pop em quase todas as esferas do empreendimento artístico, a glorificação do sensacionalismo estúpido, o ataque a toda ideia de conquista cultural permanente – no Oeste, de qualquer modo, os últimos anos do século XX foram anos de riqueza material sem precedentes associada à profunda degradação cultural e intelectual” (p. 313).

Na Introdução, Kimball delinea, mais detidamente, a proposta do livro. Parte da avaliação de que a vida na sociedade contemporânea está totalmente dominada por um relativismo cultural radicalizado que, tanto no plano teórico com na esfera da ação, se marca por um niilismo profundo. Nada que tenha vínculo com a tradição cultural do Ocidente tem qualquer coeficiente de valor legítimo. Por isso mesmo, a realidade do seu legado cultural e espiritual não é mais reconhecida e considerada. Ao contrário, é objeto de cerrada desconstrução, mediante acusações de ser a origem e a sustentação do imperialismo, do etnocentrismo, do sexismo, do racismo, de arrogância e de fundamentalismo. Assim, Kimball vê nas teorias multiculturalistas, pós-estruturalistas, desconstrucionistas, pós-colonialistas, pós-estruturalistas, nos estudos culturais, no neo-pragmatismo e nas diversas expressões do assim chamado pós-modernismo, a gestação e o cultivo de um caos intelectual e espiritual que dão respaldo a uma visão totalmente niilista, que vai se expressando e se realizando mediante experimentos contra a realidade. Estão em questionamento qualquer referencia à estabilidade da natureza humana, a qualquer possível sentido da tradição, o escopo e os critérios do conhecimento. Não há mais lugar para a verdade objetiva, muito menos para o seu poder libertador. E Kimball identifica na grandiosidade insolente de Nietzsche a fonte energética dos rumos tomados pela filosofia na sua prepotente arrogância de transvalorizar todos os valores. Reconhece que essa influência nietzschiana não incorporou a seriedade de seus propósitos, pois seus discípulos “copiaram a extravagância de sua conduta, ao passo que negligenciaram seu propósito, que, no final das contas, era sério” (p. 16). A portentosidade polissilábica de seu discípulo Martin

Heidegger, outra influência importante sobre o estilo dos desconstrucionistas”, completou o trabalho, viabilizando uma “frivolidade portentosa” (p. 16). Eis aí as origens das várias maneiras “como a filosofia e as humanidades de maneira geral abandonaram não só qualquer compromisso com a clareza de expressão, mas também a busca pela verdade e, enfim, a fé em seu próprio poder como instrumentos de um esclarecimento moral. Eis a matéria de que são feitas hoje as brilhantes reputações acadêmicas humanistas cuja mensagem é o fim do humanismo, filósofos empenhados em demonstrar a total nulidade da filosofia” (p. 16-17). Para mostrar essa situação, no seu perfil geral, o autor traz os posicionamentos filosóficos de Derrida e de Rorty. Assim o pensamento de Derrida reduz a filosofia a uma forma de jogar. O discurso filosófico não passaria de “uma espécie de esfoliação, uma exuberância de arabescos verbais concebidos não para esclarecer as coisas senão para ornamentar a obstinação inicial com engenhosidade” (p. 17). A escrita vem antes do discurso e nada há fora do texto. Embora reconhecendo que estruturalismo e desconstrução tenham perdido espaço na cultura acadêmica, suas ideias fundamentais a respeito da linguagem, da verdade e da moralidade continuam impregnando as áreas das humanidades, criando uma atmosfera intelectual geral. Já Rorty, “um (ex) sério filósofo analítico” (p. 23) foi outro que se encarregou de dispensar a filosofia “de se preocupar com coisas fora de moda, como a verdade ou a natureza humana” e se tornar um fantasiar, fundindo-se com a literatura. Entusiasmado com Derrida, Rorty também entende que a linguagem “é tudo”, não havendo espaço para qualquer verdade fora dela. “O que Rorty deseja é uma filosofia sem filosofia. A “utopia liberal” que ele visiona é uma utopia em que a filosofia, como

tradicionalmente é concebida, vá-se enfraquecendo conforme a conveniência, abandone a busca pela verdade e passe a viver como um armazém de exercícios de fantasias mais ou menos estimulantes” (p. 27). Kimball conclui a caracterização do atual estágio dessa visão afirmando que “os sonhos prometeicos de escritores como Derrida e Rorty dependem em grande medida de sua negação da realidade de qualquer coisa que transcenda as prerrogativas de seus esforços de autocriação” (p. 27). Considerando os autocriadores como “filhos relutantes do Iluminismo”, conclui que para o descronstrucionista, o ironista liberal de outros protótipos do desengano, o mote *sapere aude*, de Kant, se transformou em “atreve-se a crer que não há nada a saber.” Entende que a crítica exacerbada à razão iluminista, está levando à anulação dos benefícios da razão e comprometendo a própria emancipação. Na sua visão, “numa época em que tão grande parcela da vida intelectual degenerou-se num experimento contra a realidade, talvez nossa principal incumbência seja enfrentar o fato de que muitas das libertações que desejamos serviram, sobretudo, para agravar a nossa perda” (p.31).

Nos sete capítulos da Primeira Parte, Kimball vai abordar posicionamentos de alguns escritores, poetas ou prosadores, do âmbito da literatura, não muito divulgados, entre nós, fora desse campo de estudos. E quanto a isso, cabe destacar mais esse mérito do trabalho de Kimball que é de assumir a literatura como lugar natural da reflexão filosófica e da crítica cultural. Assim, ainda que pouco divulgados entre nós, os autores com quem ele dialoga nesta parte, tem tudo para nos trazer uma valiosa contribuição sobre o sentido de nossa realidade humana e cultural. Além disso, assim como todo ao longo de seu livro, o modo de trabalhar é sempre o mesmo: uma apresentação das teses

do autor abordado, acompanhando-as com suas perspectivas de análise que vai entretecendo com aquelas de outros estudiosos, biógrafos e comentadores reconhecidos. Com isso, reforça os alicerces de sua argumentação e dá ao leitor a possibilidade de participar de um significativo debate que está ocorrendo sobre o assunto em questão. São poetas e prosadores em cujas obras vê conquistas teóricas no campo estético que merecem ser resgatadas e reconhecidas e que, muitas vezes, são criticadas e relegadas em função dessa vinculação a valores tradicionais da cultura. Ou então são aqueles que contribuíram para deturpação do senso estético e para a decadência da arte.

Este é o caso do ensaísta vitoriano Walter Pater (1839-1894). Ele é um precursor do modernismo na literatura inglesa. “fez do proibido, do remoto, do silente uma das principais preocupações literárias, embora o tenha feito muito discretamente, com a maior delicadeza possível” ( p. 38). Mas é igualmente o precursor do decadentismo expresso via estética. Sua teoria estética não se vincula à realidade artística, mas aos sentimentos que ela suscita.

Kimball apoia-se na biografia crítica de Denis Donoghue (*Walter Pater: lover of strange souls*) para discutir os posicionamentos e o significado da obra poética de Pater e para reconhecer a contribuição desse poeta para o desenvolvimento do modernismo. Mas concordando também com T. S. Eliot, Kimball afirma que o conceito de crítica estética de Pater “não oferecia um princípio de crítica, senão um modo de vida”. E no centro deste, “estava o imperativo de tomar toda experiência como uma ocasião para deleite estético: uma proposta aparentemente atraente, até nos apercebermos de que isso depende de um ensimesmamento narcisista que torna negociável toda demanda moral” ( p.

50). Este diálogo com Pater é o ensejo para Kimball reiterar que o esteticismo é inimigo do intrínseco e que a teoria da arte pela arte só é válida na medida em que pode ser tomada como exortação para o artista, a fim de que prossiga seu trabalho criativo, mas jamais será válida para o espectador, para o leitor e para o ouvinte (p. 51).

Em seguida, Kimball abre diálogo com outro ensaísta e poeta imagista inglês, Thomas Ernest Hulme, (1883-1917), “conspícuo amante da filosofia”, apreciador particularmente da filosofia de Bergson, e ardente defensor do classicismo. Em que pese seu modo atabalhado de pensar e de agir, Hulme expressava “um apaixonado, comprometido com questões espirituais fundamentais” ( p. 63). Ele como que pressentira o risco que a hegemonia da ciência poderia levar à permanência dos valores éticos e de liberdade moral. Assim, “seu ataque ao romantismo -- ao sentimentalismo, ao ‘humanismo’ --- era, no fundo, um ataque às capitulações aviltantes exigidas pela modernidade” (p. 65). Entendia que a arte abstrata “poderia ser uma base na tarefa de articular uma alternativa convincente para o humanismo árido” (p. 65). Hulme não era um pensador acadêmico nem um filósofo no sentido técnico do termo, mas um ‘moralista’, alguém preocupado com a condição espiritual do homem. Crítico ferrenho do que chamava de humanismo ou romantismo: abandono da tradição e entrega a uma retórica pervertida de racionalismo.

Já o poeta Thomas Stearnes Eliot (1888-1965) queria garantir a cultura por meio de sua poesia e de sua crítica. Granjeou uma vigorosa influência mas também viria a sofrer um brusco eclipse. Sua poesia e sua prosa trouxeram “marcos existenciais, pontos de referencia na batalha espiritual da modernidade

pela sobrevivência da cultura. Ele marcou com seu pensamento e com sua atuação de editor a crítica literária da época. Ele mesmo se definiu como um clássico em literatura, monarquista em política e anglo-católico na religião (p. 74). Ao passo que hoje o que se defende é subjetividade amorfa na literatura, igualitarismo na política e romantismo *low-church* ou *no-church* em religião. Tem uma tomada de posição em prol da alta cultura, que entendia como aquela que torna a vida digna de viver (p. 86). Tinha obsessão pela realidade, criticando o poder sedutor dos simulacros. O emocionalismo extremo é sinal de decadência. Daí sua batalha contra a falsificação, impaciência com a impostura.

Outro poeta que Kimball põe em cena, no quarto capítulo, é Wallace Stevens (1879-1975). Este poeta insiste em que a arte precisa ter consciência da realidade ( p. 99). Converteu-se ao Cristianismo, assumindo, a partir da dimensão religiosa, a resistência e a crítica ao humanismo, entendendo-o como a nova imagem do homem pautada no conhecimento científico. Cabe registrar que como ademais nos demais autores da época, ‘humanismo’ é tomado aqui como aquela cosmovisão que vê a condição do homem aquela desenhada pelos novos recursos epistemológicos e antropológicos da ciência moderna, em contraponto com a visão essencialista da metafísica clássica.

No quinto capítulo, apresenta W.H. Auden (1907-1979), poeta e ensaísta inglês mas que se transferiu para os Estados Unidos. Kimball o considera “um dos mais sofisticados e criteriosos ensaístas do século XX” (p. 103). Auden critica a frivolidade da escrita na literatura da época. Entende que é preciso ver na arte não só uma fuga da realidade, mas também a revelação da mesma. O poema precisa revelar algo sobre a vida,

não um paraíso verbal terrestre, mas introduzir o problemático, o doloroso, o desordenado, o feio. Auden expressa uma angústia genuína, mas suas propostas de solução tinham sempre algo de performático.

No sexto capítulo, Kimball tem como interlocutora a romancista escocesa Muriel Spark (1918-2006), em quem encontra o destacado refinamento de uma convertida ao catolicismo, em 1954. Sua obra não é apenas “um coeficiente de fé. É também o produto de um dom literário, de uma sensibilidade...” (p.122). As convicções religiosas desempenham um papel importante em sua ficção. O centro ou núcleo invisível de sua obra. Tinha um estilo claro sem ser raso.

No último capítulo desta parte, Kimball apresenta as ideias do romancista austríaco Robert Musil (1880-1942). Este foi um pensador voltado para a situação do homem moderno sob inspiração nietzschiana. Uma época que produz homens sem qualidades. Em pauta, uma cerrada crítica à mentalidade cientificista que repercute no indivíduo como uma forma especial de egoísmo. A racionalidade científica é radicalmente desumanizante. Deturpa nossa experiência existencial. Reconhece o aspecto prometeico da ciência e da técnica que as relaciona com a realidade, mas critica o reducionismo cientificista na abordagem do existir humano, como se nada passasse de resultado de uma atividade glandular. A racionalidade científica torna-se um convite para se esquecer a humanidade. (p.157).

Na Segunda Parte de seu livro, Kimball vai questionar a defesa que se faz da liberdade como pretexto para a recusa dos valores tradicionais da cultura ocidental. Trata-se agora de debater a problemática da cultura de uma perspectiva mais diretamente filosófica, interpelando então cinco pensadores que tiveram representativo destaque

nessa discussão, da qual se tornaram referências seminais. Os pensadores chamados à fala nesta parte foram John Stuart Mill, Nietzsche, Sartre, Cioran e Foucault.

Para interpelar John Stuart Mill, Kimball recorre ao apoio de James Fitzjames Stephen, autor do livro *Liberty, Equality, Fraternity*, (1873) dedicado à crítica das posições filosóficas de Mill. Stephen era advogado, juiz e jornalista britânico (1829-1894). A proposta de Stephen é demonstrar, de maneira radical, a retórica do liberalismo e seus resultados deletérios para a humanidade. Com isso, questionar, pela raiz, o liberalismo clássico. Começa apresentando e desmontando os argumentos de Mill em defesa da originalidade e da excentricidade para a realização do progresso humano. Mostra que o liberalismo de Mill teve amplo sucesso em parte pela sua habilidade em envolver seus leitores, transformando-se em verdadeiro evangelho, propondo até mesmo substituir o cristianismo. Exigia uma crítica a tudo que já estava estabelecido, simplesmente porque estava estabelecido. Ressalta o núcleo de arrogância moral do liberalismo, com sua tietagem da liberdade e da excentricidade. O liberalismo torna-se equivalente às demais religiões da humanidade, o que leva ao caos moral e à infelicidade geral. Mas ele sofre de um grande paradoxo: “a tolerância máxima produz a impotência máxima. A recusa em criticar resulta em paralisia moral” (p.192). O pano de fundo sobre o qual Kimball desenvolve sua reflexão gira em torno do esforço para se libertar o homem e a vida de todas as amarras. Para Mill, trata-se então de desatar o domínio da opinião pública. A inovação e a originalidade, na lavra de Mill, tornaram-se talismãs hipnotizados que neutralizam a crítica antes mesmo que ela seja formulada [...], sendo que muito do que é feito em nome da inovação é obviamente

uma mudança para pior. Mill assume a defesa de um exacerbado progressismo como se com isso se pudesse superar o domínio do costume (p.170).

Já no caso de Nietzsche, referência seminal de toda essa empreitada filosófica da pós-modernidade, o objetivo é libertar o homem da moral religiosa. Nietzsche retoma de Schopenhauer a compreensão da natureza do homem: o homem é essencialmente vontade e não razão. E sua expressão mais autêntica será necessariamente aquela da arte que atua como refúgio temporário dos imperativos da vontade. Seu ideal, portanto, é de subordinar “a moralidade ao poder para transformar a vida num espetáculo estético. Ele promete a liberdade e exaltação. Mas, como assinala Novalis, é em verdade o feito supremo da barbárie” (p.218).

Quanto a Jean-Paul Sartre (1905-1980), Kimball chama igualmente a atenção para as contradições entre as posições teóricas que defende e a vida pessoal que levou. Trata-se de pensador compromissado com um esteticismo intelectualizante (p.231), que se põe à busca de uma liberdade ilimitada. Isso implica em conceber que o projeto fundamental do homem é ser sua própria fundação, em querer ser deus. Uma perversa exaltação de auto-criação. O desejo de ser completamente soberano, autônomo, autossuficiente, um desejo de se tornar deus (p.235). Uma estranha mistura de orgulho e lucidez. Mas não vai além de uma retórica existencialista que reifica as pessoas, consideradas *meios* e não *fins*. Apesar desse profundo e autocentrado esteticismo de Sartre, Kimball o vê como um monstro de sua geração, praticante de uma filosofia que não vê o seu semelhante como uma pessoa, mas pura e simplesmente como o outro. Por isso, não foi incoerente concluir que “o inferno são os outros”.

Para Foucault (1925-1984), o foco do pensamento filosófico é o poder. Toda

instituição não passa de alibi para o exercício do poder concentrado nas mãos do Estado. Põe então em pauta a luta entre a lógica da dominação e o desejo de saber e ser. Um ataque à realidade estabelecida em nome do princípio do prazer. Daí a defesa da transgressão para se impor contra a vigilância do poder onipresente. Foucault descentraliza o sujeito e contesta o humanismo moderno. O saber é totalmente caudatário do poder, as práticas sociais controlando os corpos e as mentes dos homens.

Com base nas avaliações feitas por Miller, na biografia que escreveu, em *The passion of Michel Foucault*, Kimball acompanha a trajetória de Foucault, concluindo que sua carreira de um “homem representativo do século XX realmente representa uma das maiores fraudes da história intelectual recente” e “a celebração de suas perversões intelectuais pelos acadêmicos continua sendo um escândalo público” (p.261). Entende que toda sua obra é uma tentativa de justificar a vida transgressora que levou, buscando dar-lhe legitimidade teórica. Daí o foco posto no corpo frente ao poder, capilarmente presente em todas as dobras da vida para oprimir o sujeito, retirando-lhe as possibilidades de fruição do prazer e das demandas do desejo.

Outro pensador alvo da crítica kimballiana, neste bloco, é Emil Cioran (1911-1999), filósofo romeno que se instalou na França. Vê, em sua obra, “obsessão pela transitoriedade e absurdidade da vida, a capacidade humana para o mal e a crueldade e ubiquidade do sofrimento neste mundo imperfeito e efêmero” (p.263). É um “fervoroso partidário da desilusão” (p.263), que tematiza em seus textos, a ruína da civilização ocidental, o destino do intelectual na sociedade contemporânea, o fim do romance, as virtudes da tirania,

o futuro da utopia. Impõe-se mais pelo estilo “arrogante, confessional, histriônico” do que pelos argumentos (p.266). Só quer “chocar, perturbar, provocar...” mediante “declarações estereotipadas de angústia existencialista e amargura” (p.267). Afirmar que “tornar-se o inimigo da raça humana era a mais alta dignidade a que se poderia aspirar” (p.267). A verdade não passa de “uma coqueluche adolescente ou sintoma de senilidade” (p.268). A supremacia do instinto sobre o intelecto. A razão é a ferrugem da vitalidade (p.269). O conhecimento nos levará inexoravelmente à ruína (p.269). Um anarquista filosófico extremo, a fazer uma glorificação essencialmente romântica da liberdade absoluta (p.274). “Ódio ao Ocidente, as suas instituições, à sua herança e a seu futuro” (p.275). Com alto nível de causticidade, “de ferocidade e desprezo” (p.276). Na opinião de Kimball, Cioran é influenciado por Nietzsche mas sem assumir o esforço heroico de Nietzsche para superar o niilismo (p.277).

Na Terceira Parte, Kimball desenvolve sua reflexão com maior abrangência filosófica, desdobrando-a em quatro grandes marcas da cultura pós-moderna: a banalização do ultraje no campo estético, a hegemonia da perspectiva técnico-científica, o fim da história e a desqualificação do ócio.

Quanto à banalização do ultraje na arte contemporânea, estamos diante do mantra de que tudo pode ser arte. Os experimentos mais agressivos, deprimentes e repugnantes, as condutas mais nauseantes podem ser apresentadas e bajuladas como se fossem autênticas expressões artísticas, dispensando ou atropelando qualquer critério estético. Pois o gosto não pode submeter-se a qualquer norma. Trata-se da expansão da brecha aberta pelas iniciativas de Marcel Duchamp (187-1965), com o dadaísmo. Estamos atravessando um

momento em que domina uma obsessão pela novidade (p.291), uma inclinação ao extremo, desejo de unir arte e política, em meio a frenético mercantilismo e culto da celebridade. Não se empenha na busca do belo, mas acima de tudo o interessante, que em muitos sentidos rouba à beleza o lugar de categoria primordial de deleite estético (p.292). Há “menos interesse em satisfazer ou deleitar seus espectadores do que em alarmá-los, chocá-los ou mesmo causar-lhes repulsa” (p.293) como se ao “repudiar a beleza e recusar-se a agradar, o artista torna-se mais capacitado a confrontar as realidades mais profundas, autênticas e dolorosas” (p.293).

Kimball vai então reiterar que o melhor recurso que o artista tem para combater a tentação de ser relevante seja a tradição, em decorrência de seu senso histórico. A adesão à tradição não é o inimigo, mas só requisito para uma inovação genuína (p.300-301). Falta devotamento à beleza, que foi eclipsada. E conclui: “sem uma lealdade à beleza, a arte degenera numa caricatura de si; é a beleza que dá vida à experiência estética, tornando-a tão sedutora: mas a própria experiência estética degenera num tipo de fetiche ou ídolo, caso seja considerada um fim em si mesma, não examinada pelo resto da vida. Para dizer de outro modo, a banalização do ultraje leva a um tipo de anestesia moral e estética, não sendo o menos importante desses sintomas a trivialização do ultraje” (p.307).

Na sequência, Kimball aborda o alegado contraponto entre a cultura científica e a cultura humanística. Para tanto, retoma e critica as teses de Charles Percy Snow (1905-1980), expostas em seu livro *As duas culturas*, sobre as relações entre o olhar dos cientistas e aquele dos intelectuais literatos, que vai criticar severamente, acompanhando as duras críticas de F. R. Leavis,

em artigo publicado em *The Spectator*. Coloca-se então em pauta “o destino de uma cultura em um mundo cada vez mais determinado pela ciência e pela tecnologia (p.312-313). Segundo Snow, ocorre um intransponível abismo de incompreensão mútua. A ciência é o árbitro do valor, os pensadores humanistas não conseguindo apreender o verdadeiro sentido da ciência e o seu lugar na condução da prática humana. Mas, Kimball rebate, afirmando que “a ciência nos diz como fazer melhor as coisas que já decidimos fazer, e não por que deveríamos fazê-las” (p.319). Sua jurisdição é a jurisdição dos meios, não dos fins. Esta é sua glória – e sua limitação. Não somos “complicadas máquinas de consumir sensações --- quanto mais e mais exótico, melhor. A cultura não é mais um convite a confrontar nossa humanidade, mas uma série de oportunidades de empobrecê-la por meio da diversão” (p.321).

No passo seguinte, vem a interpelação a Francis Fukuyama, com relação a sua teoria do fim da história: o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia ocidental como a forma final de governo humano (p.324). O melhor sistema sociopolítico concebível para promover a liberdade. O melhor ideal. Neohegeliano, quando filósofo, com maior estoque de ideias de que de fatos. Pratica uma filosofia da história. Kimball vê aí arrogância intelectual que desqualifica a realidade empírica. É preciso ater-se à história como “um singelo relato de como o homem viveu e sofreu, é o que precisamos para declarar o progresso; não precisamos de profecia” (p.332). Aceitar o fim da História, é eliminar toda sua contingência e cair num teleologismo metafísico ou religioso.

Fechando sua caminhada, Kimball retoma, com Joseph Pieper, a demanda pela ressignificação do ócio. Hoje vivemos

sob injunções da produtividade, numa cultura do trabalho total sem lazer, que exclui o ócio, o valor da inutilidade, a preciosidade de uma dimensão livre do domínio do trabalho (p.351). Faz um louvor ao ócio. A filosofia e a cultura humana precisam do ócio. A nossa tornou-se uma era sem ócio. Ele é intrinsecamente ligado à qualidade de vida. O ócio genuíno, segundo Aristóteles, é o oposto da inatividade. Não é preguiça, não fazer nada, mas realizar atividades para seu próprio bem: filosofia, deleite estético, culto religioso. Ocupação é que é negócio. É que a filosofia não é “primeiramente um modo de análise, mas uma atitude de abertura: é ‘teorética’ no sentido original de *theoreticos*, ou seja, uma atitude contemplativa de observar. Não é a imposição das ideias de um autor sobre a realidade nem “paciente receptividade para a realidade”. “Nesse sentido, a filosofia, a atividade teórica por excelência, não apenas depende do ócio, mas é também a realização ou o fim do ócio. Em consequência disso, a supressão do ócio naturalmente leva à perversão da filosofia (p.346).

A tarefa de construir ou reconstruir nunca é meramente um problema de engenharia... algo mais é necessário: uma visão de sociedade, da vocação da humanidade (p.347). Estamos longe de uma cultura que estima o ócio genuíno e a distância age como um anestésico, turvando o sentimento de perda e, portanto, a disposição do interesse (p.341). E o que resulta é uma insensibilidade moral. A filosofia ajuda criar um clima moral intolerante à tirania. Aqui Kimball retoma Eliot (p.345) ressaltando que cabe “reinsserir a filosofia em um lugar de proeminência, para cada pessoa educada que pensa, em vez de confiná-la em atividades abstratas que podem afetar o público apenas de forma indireta, insidiosa e, com frequência distorcida”.

A cultura é um repositório do autoentendimento espiritual da humanidade. Kimball endossa Scruton falando de Pieper: “ele extrai da ideia de ócio não apenas uma teoria da cultura e sua significância, não apenas uma teologia natural para nossos tempos desencantados, mas também uma filosofia da filosofia um cálculo do que a filosofia pode fazer por nós [...] em um mundo onde a ciência e tecnologia tem tentado usurpar o comando divino” (p. 346).

Com seu projeto iluminista, a modernidade prometera o desenvolvimento material e moral do homem pelo conhecimento, a emancipação completa da humanidade. O progresso das ciências, da tecnologia e da cultura libertaria os homens da ignorância e da pobreza, conduzindo-os à felicidade. Os homens se tornariam cidadãos esclarecidos e condutores do próprio destino. A razão natural era vista como critério universal de toda ação e de todo conhecimento da realidade. O sujeito racional é o centro de tudo, organizador de um mundo plenamente ordenado. O homem é um novo Prometeu, manipulando o mundo com a ciência, a tecnologia e a indústria. Mas não foi bem assim que as coisas aconteceram nestes últimos séculos. Daí a potência desconstrutiva da assim chamada pós-modernidade.

As análises, reflexões e interpretações apresentadas por Kimball, neste livro, constituem uma articulada visão sintética do espírito do tempo que estamos vivendo nesta virada de milênio e de século. Sem dúvida, as transformações pelas quais vai passando o mundo rumo a um outro possível modelo se fazem acompanhar de um acalorado debate, em todos os âmbitos da cultura, questionando e abalando o edifício epistêmico, ético, estético e político da civilização ocidental. Neste contexto, formou-se, tanto nos meios acadêmicos como nos meios de comunicação e até

mesmo nos meios populares, um novo senso comum de acordo com o qual estaríamos vivendo hoje um mundo totalmente diferente não só do antigo modelo clássico da metafísica e da religião, mas também daquele projetado pela visão iluminista da modernidade, constituindo uma nova ordem mundial. Já estaríamos vivendo um processo de globalização não só da cultura, mas também da economia e da política, sob o impacto de uma plena revolução tecnológica, capaz de superar todas as limitações espaciais e temporais da comunicação humana, bem como sob crítica cerrada às formas de expressão da razão teórica da modernidade, propondo-se a desconstrução de todos os discursos por ela produzidos, todos colocados sob suspeita, inclusive aqueles da própria ciência. Todos os grandes sistemas teóricos interpretativos da realidade humana são caracterizados como metanarrativas e, como tal, desconsiderados. Já teríamos entrado então em plena pós-modernidade.

O cotidiano é invadido pela tecnologia massificante e anônima do pós-industrialismo informatizado. Configura-se uma hiper-realidade do mundo espetacularizado. Ocorrem a desreferencialização do real e a dessubstancialização do sujeito. Total ecletismo, tudo vale. A arte é desestetizada. Os princípios e concepções do pensamento ocidental são desconstruídos. Em todas as frentes, deserção do social, deserção da História, deserção do político e do ideológico, deserção do trabalho, deserção da família, deserção da religião.

E o livro de Kimball nos traz uma representativa amostra de exemplos concretos de como essa nova perspectiva existencial se manifesta no campo da cultura, em geral, e da arte e da filosofia, em particular. Por isso mesmo, ele se torna uma síntese perfeita da melhor forma de se compreender a realidade deste momento histórico.

Certamente, impõe-se convir com ele que essa abrangente desconstrução das até então consideradas conquistas fundamentais da cultura humana, em muitos de seus aspectos, jogou fora a criança com a água suja do banho. No afã de criticar e esconjurar os muitos equívocos e erros da tradição, o pensamento contemporâneo abriu mão de um significativo legado de valores, diretamente vinculados à exigência da dignidade humana. A reflexão kimballiana mostra como o nosso tornou-se um tempo de pós-verdade, de pós-beleza,

de pós-bondade, com toda sua carga de desconstrução degradante da condição humana, individual e coletiva. Mas se sente falta nela da explicitação da consciência de que as desconstruções degradantes que sobrevieram se devem em muito ao fato de que também o legado da tradição muito se envolveu, no tempo histórico, com a opressão e com a dominação generalizada.

*Antônio Joaquim Severino  
Uninove - São Paulo-SP*

CASTRO, F. C. L. de. *A ética de Sartre*. Prefácio de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2016, 309 páginas.

O livro de Fábio de Castro aborda o tema da ética no pensamento de Sartre, avaliando, tanto as obras publicadas, quanto os livros póstumos e os escritos inacabados. A primeira parte trata da progressão metodológica do pensamento sartriano, da ontologia fenomenológica e da psicanálise existencial, do método progressivo-regressivo, da obra *O Idiota da família* e das últimas obras produzidas pelo existencialista. A segunda parte relaciona o método e a ética. Os temas abordados são: o imaginário, a autenticidade, a história e a normatividade.

Segundo o autor, a pretensão do “livro é filosófica no sentido de que ele defende a tese da unidade da concepção ética de Sartre com base na determinação de seus métodos” (p. 16). O normativo e o porvir puro surgem como noções que, juntamente com os clássicos temas da contingência, da liberdade, da autenticidade e da má-fé, constituem o vocabulário da ética sartriana. O estudo ambiciona “propor uma análise sistemática de três críticas fundamentais

dessa ética, voltadas para o valor, o imperativo e o direito” (p. 17).

A estratégia argumentativa traçada revela-se, em muitos aspectos inovadora, pois o tema clássico da ética sartriana vai sendo construído numa relação de conciliação do percurso intelectual do francês com a elucidação do método progressivo-regressivo, tanto em suas publicações filosóficas quanto em obras literárias e ensaios críticos.

Destaca-se também o esforço de vislumbrar a obra sartriana em toda a sua extensão, perfilando análises que partem de *A Transcendência do ego* até as conferências de Roma e Cornell, elaboradas especificamente sobre o tema da ética. O uso de comentadores renomados, como apoio ao trabalho analítico, também merece atenção. A bibliografia oferece a oportunidade de estudiosos da área conhecerem as mais recentes publicações sobre o assunto. Igualmente merece elogio o trabalho metódico de circunscrição das teses centrais das obras das diferentes fases do percurso sartriano, desde a juventude, passando pela fenomenologia, até a incorporação da metodologia dialética. *O Idiota da família*, recebeu atenção especial, fato que revela a acertada intenção de inseri-

-la no percurso que analisa a dimensão ética do existencialismo sartriano.

As obras de juventude são caracterizadas pela crítica de Sartre ao determinismo. *A Transcendência do ego* revela a característica fascinante que o mundo pode exercer sobre a consciência, transformando o Ego em uma coisa, um em-si. A consequência das reflexões sobre a transcendência do ego é: a consciência, tentando escapar de si, se aprisiona no mundo, “ela guarda assim, magicamente, sua potência criadora tornando-se passiva” (p. 40). A imaginação e o imaginário ganham destaque na abordagem do autor, pois constituem instâncias indispensáveis, tanto ao plano da má-fé, quanto à realização do projeto existencial. Acertadamente, o *Imaginário* é abordado em sua ligação com a psicanálise existencial. Na abordagem de *O Ser e o Nada*, a fenomenologia surge como método utilizado para a constituição da moral e da psicanálise existencial. Além do destaque dado aos conceitos clássicos de liberdade, engajamento, projeto, o autor vincula a constituição da referida psicanálise ao entendimento do projeto existencial. É a noção de *compreensão* que emerge da constituição da psicanálise existencial. O projeto fundamental somente pode ser deslindado a partir desta noção. Ao abordar as obras literárias, a noção de alteridade destaca-se como uma perspectiva fundamental para a moral sartriana. A espontaneidade, noção mencionada desde *A transcendência*, é contraposta ao aspecto passivo que o para-si pode revelar, sobretudo quando age de má-fé. Os *Cadernos para uma moral* constituem a primeira tentativa de Sartre de formular os princípios de uma proposta existencialista de moral. Fábio de Castro destaca nessa obra os debates entre Sartre e Levinas acerca da noção de rosto e o seu contraponto com a alteridade. A biografia de Jean Genet demonstra a importância da psicanálise

existencial para a moral, pois propicia a compreensão do projeto de assunção da liberdade e da literatura como realização da existência criativa. *A Crítica da razão dialética* insere-se nessa trajetória como a realização e demonstração do método progressivo-regressivo. Aspectos fundamentais da moral do compromisso e da solidariedade são expostos em sua conexão com a historicidade humana. *A Crítica* também marca a incorporação do marxismo e a justificativa do abandono da “moral idealista” dos *Cadernos*. Nessa época, Sartre tinha pela consciência da absoluta necessidade e da concomitante impossibilidade de edificação de uma moral existencialista. *O Idiota da família* é, como o próprio Sartre reconhece, a continuação de *Questões de método*. Nessa obra, a sua última grande síntese, são traçadas as linhas gerais de seu pensamento, identificado pela imbricação da psicanálise existencial, do método progressivo-regressivo e da compreensão do projeto existencial de Flaubert. Por fim, Fábio de Castro resume as ideias das duas conferências elaboradas por Sartre acerca da moral, a de Roma e a de Cornell. Nessas duas últimas manifestações relativas ao tema, vemos surgir temas novos como: a instituição, o dever, o imperativo categórico. Tais discussões marcam o contraste com a moral da Liberdade, do compromisso, do devir puro e da espontaneidade.

A primeira parte encerra-se com a defesa da tese da continuidade dos paradigmas filosóficos desenvolvidos por Sartre. Compreende-se, assim, que o intuito de resgatar o itinerário do pensamento existencialista, identificando, ao mesmo tempo, a evolução de seu método, formam parte de uma mesma estratégia: revelar que a discussão de temas ligados ao problema moral sempre esteve no horizonte do existencialismo sartriano. O que significa afirmar que a verdadeira síntese do pensamento de Sartre encontra-se na invenção de seu método.

A segunda parte do livro circunscreve a temática moral nas obras analisadas na primeira parte, destacando os seguintes temas: o imaginário, a autenticidade, a história e a normatividade alienante.

Tendo agora a ética como tema central da obra sartriana, Fábio de Castro distingue duas fases bem nítidas. A primeira influenciada pela fenomenologia e pelas teses de *O Ser e o Nada*, cuja síntese é a obra publicada após a morte de Sartre, os *Cadernos para uma moral*. A segunda, aborda a fase influenciada pelo marxismo e pelas lutas engajadas, dispersa em artigos sobre política e história, tendo a *Crítica da razão dialética* como ponto de referência. As duas conferências, de Roma e Cornell, retomam temas anteriores, acrescentando discussões sobre a obrigação e o dever. Assim, a discussão sartriana da moral perpassa a fenomenologia da consciência e da má-fé, da autenticidade e da alienação para transformar-se em política libertária, debatendo temas como a violência, a contraviolência e o papel da liberdade engajada socialmente diante da supressão da liberdade na sociedade capitalista contemporânea.

Um dos aspectos inovadores da abordagem sartriana da moral, feita por Fábio de Castro, é a conexão estreita estabelecida com a Psicologia, dado que “o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao Espírito de seriedade” (p. 202). Esse espírito de seriedade, enunciado nas obras literárias, tendo como ícone a peça *A prostituta respeitosa*, revela a conexão entre alienação de si e a prioridade ontológica do outro, do ser-para-outrem. A conversão do projeto de má-fé em assunção autêntica da liberdade representa a recusa da opressão, estudada na *Crítica*. Temas típicos da política como a escravidão, a tortura e o racismo passam a ser também objeto dessa psicanálise existencial, pois a questão elementar

é: por que um indivíduo livre escolhe o racismo ou a tortura como modo de relacionar-se com os outros? Por que essa escolha intenciona aniquilar a liberdade dos outros? Ou, no caso da alienação de si, como o projeto de má-fé é possível se a condição de cada ser humano é a liberdade. Projeto individual e resultado social das escolhas resultantes desse projeto formam uma síntese indissolúvel.

O problema moral, nessa perspectiva, passa a ser a compreensão dos projetos individuais e suas repercussões sociais. Tanto os autênticos quanto os inautênticos. O tema da conversão, por esse motivo, ganha destaque. Negando o espírito de seriedade, o projeto autêntico vê-se diante da escolha de assunção da ambiguidade e da contingência. Se a seriedade ambiciona o determinismo e a regra impositiva, a espontaneidade assume a imprevisibilidade da história. Nesse sentido, a moral sartriana questiona os limites da ética do puro dever, formal e abstrato, apresentando como alternativa a inexorável contingência da existência humana em situação.

A distinção entre ego e consciência, estabelecida desde as primeiras obras, encontra seu sentido moral na defesa da generosidade, da ambiguidade, da recusa da alienação, ou seja, na recusa do em-si. “A reflexão pura remonta à temporalidade original e se liberta dos objetos da psique” (p. 230). O projeto autêntico identifica-se com a liberdade e com a situação fática, deixando de ser comandado pelo “inferno das paixões” e pelo “eu mágico”, representado pelo ego. Psicologia e moral aliam-se na proposição de uma existência humana sem papéis previamente determinados. A liberdade se assume pela contingência e espontaneidade.

A busca pela liberdade engajada, solicita a elucidação do sentido social da conversão. A moral só pode ser realiza-

da no curso da História. Nesse sentido, Sartre afirma, desde os anos 60, que a “a moral de hoje deve ser socialista e revolucionária”. Se a conversão é um movimento progressivo e histórico de todos os homens, a fenomenologia deveria ser combinada com a abordagem concreta e histórica do homem. Mas, como operar essa síntese? O método, assim como o problema, suscitam inúmeros questionamentos. Como conciliar liberdade e socialismo? Como postular a liberdade individual e coletiva em um mundo eivado de alienação e violência? Como postular a liberdade como valor fundamental em uma sociedade liberal e escravista? Essas contradições não só impossibilitam a elaboração definitiva da moral sartriana, elas constituem os problemas que toda moral deve enfrentar e cujas soluções permanecem incertas ou indesejadas.

As pistas deixadas por Sartre nos levam a muitos caminhos: a generosidade, a conversão, a solidariedade, figuram como possibilidades para a realização da síntese entre a moral da ação e a liberdade.

O último momento da exposição de Fábio de Castro aborda as conferências preparadas por Sartre nos anos finais de sua vida. As instituições, os costumes, os valores, a dimensão “realista” da moral são os temas escolhidos. Uma vez mais, a construção é antitética. A norma incondicional e a inércia são posicionadas em contraposição ao porvir puro e à destruição das normas de repetição. Se o espírito de seriedade é a escolha do papel que o ego representa na sociedade, ele nada mais é que a assunção da vontade do outro para-si.

Ao final de sua exposição, Fábio de Castro traça algumas perspectivas da moral sartriana. A abordagem fenomenológica vincula-se ao modo como o direito, o contrato, a alienação e a má-fé constituem aspectos da conduta

humana que necessitam ser superados. Essa superação tem como referenciais a práxis solidária, a dimensão coletiva da conduta moral e a constante recriação da própria moral. Se os valores são históricos, eles também devem acompanhar o movimento de superação constante da amarras que impedem a liberdade de se afirmar plenamente na sociedade. Em síntese, “a tarefa da ética consiste em encontrar o sentido radicalmente aberto do porvir puro na normatividade pura” (p. 290). As quatro conclusões que sintetizam a obra são: 1) o imaginário é uma instância determinante para a moral; 2) a alteridade, outra dimensão constitutiva; 3) assim como a instância normativa e 4) o conceito de normativo puro permite a crítica da normatividade alienante. Por fim, o autor reafirma a necessária imbricação entre práxis e liberdade.

Após a exposição sumária da obra *A ética de Sartre*, é possível avaliar positivamente a iniciativa de traçar o itinerário do existencialismo sartriano, situando o problema moral como seu fio condutor. Dois aspectos, somente, devem ser considerados discutíveis em toda a exposição. O primeiro diz respeito ao suposto viés nietzschiano de algumas obras de juventude de Sartre. É fato que a vida de Nietzsche foi objeto de um escrito de juventude de Sartre, mas a influência decisiva acerca da figura do “homem só” deve ser buscada na literatura francesa da época. Ademais, as referências ao pensamento nietzschiano, em toda a obra sartriana, são escassas, para que tal relação seja comprovada satisfatoriamente. É mais em tom anedótico que a vida e as ideias de Nietzsche surgem no existencialismo de Sartre. A segunda afirmação, que merece reflexões adicionais, refere-se ao modo como o autor define a má-fé, a “mentira a si”. Embora a temática da mentira surja logo no início do capítulo que trata do tema, é inegável que a

má-fé é mais que isso. Ela constitui a verdadeira hermenêutica da conduta humana que evita a angústia. A má-fé é a conduta que demonstra a possibilidade que o ser humano tem de adotar condutas negativas em relação a si mesmo, negar a si a liberdade que sustenta tal negação.

O resultado da investigação empreendida em *A ética de Sartre* constitui contribuição relevante para aqueles que estudam a moral existencialista. Escrita em linguagem acessível e clara, sem recair em simplificações, o leitor encontra uma abordagem rigorosa, instigante e promissora. As perspectivas

abertas por essa investigação auxiliam na compreensão da moral sartriana, possibilitando entrever, em toda sua consistência e riqueza, a pertinência da discussão. *A ética de Sartre* revela um existencialismo, até certo ponto, oculto, desconhecido dos críticos, que busca, insistentemente, solucionar o dilema moral que nos aflige. O dilema de afirmar valores comuns, como a liberdade e a autonomia, em um mundo, cada vez mais, imerso na má-fé.

Simeão Donizeti Sass

Universidade Federal de Minas Gerais

GRUPILLO, Arthur. **O Homem de gosto e o egoísta lógico**: uma introdução à estética de Kant. São Paulo: Loyola, 2016. 229p.

Recuperar a discussão filosófica em torno da estética kantiana não parece ser uma tarefa das mais atraentes, quando se trata de examinar essa estética em toda sua ubiquidade, sem se ater ao estrito domínio dos filósofos da arte. Isso porque o estudo da estética de Kant ou se enquadra no campo estritamente artístico ou é negado pelos saberes determinantes, advindos das duas primeiras críticas do filósofo de Königsberg. O solipsismo ético e teórico tem sido dominante no neokantismo, em todas as suas vertentes, seja na perspectiva axiológica ou jurídica, seja na perspectiva analítica. Contrário a essa odisséia da razão solitária e heroica, a obra de Arthur Grupillo, lançada pelas Edições Loyola, põe à luz a terceira Crítica de Kant (Crítica da Faculdade de Julgar), estudada rigorosamente sob o prisma categorial, metodológico e heurístico. A obra se divide em três partes, Na primeira, são expostas as categorias clássicas da Analítica do Belo, por meio

das quais o homem de gosto ajuíza seu sentimento em face do objeto estético. Ao recapitular as ideias estéticas de Kant, o autor destaca, à maneira de Hannah Arendt, a vocação comunicativa e plural da razão em sua mais nova jurisdição, a saber, a jurisdição do gosto, apartado, ao mesmo tempo, do apetite, do conceito e da vontade. Grupillo, na segunda parte de sua obra, convida, então, o leitor a pôr em dúvida tamanha pretensão do homem de gosto, trazendo ao processo as objeções do homem teórico. *Quid Juris?* A razão poderia abrir – com convicta e certa autonomia – sobre a dimensão estética? Quais as condições de possibilidade da razão enquanto faculdade de julgar? Grupillo demonstra, habilmente, que o homem lógico está com uma parte da verdade: não é possível, *de jure*, deduzir a *ratio* estética a partir das categorias do entendimento, assim como também não é possível deduzi-la das ideias de autonomia e liberdade que fundamentam, transcendentalmente, o homem prático. Consequência: o homem de gosto não é um egoísta lógico. Acrescentaríamos: o homem de gosto também não é um

egoísta prático. É esse o ponto do Prof. Grupillo na terceira parte de sua obra: como tematizar a ideia de comunicabilidade no sistema kantiano, sem que a *ratio* estética se apresente como um mero subsistema das categorias lógicas do entendimento ou das ideias da razão em geral? Conclui o autor: “(...) ficamos com o princípio de comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento, sem sensação nem conceito, como princípio regulativo da razão, legislador em relação à faculdade de julgar (do sujeito transcendental) e não em relação aos outros sujeitos julgantes” (Grupillo, 2016, p. 196-197). Ou seja, a comunicabilidade não é um resultado da empiria ou da dramática sociável insociabilidade dos indivíduos (como também diriam Apel e Lyotard), mas é um princípio regulativo da faculdade de julgar da razão, que, pela ideia de senso comunitário (*sensus communis*), se projetaria no mundo ôntico (como desejariam Habermas e Arendt). Dito de outro modo, como fenômeno, o *sensus communis* é índice da tendência dos indivíduos a entrarem em sociedade, impulsionados pelo uso público, plural e regulativo da razão em seu exercício

reflexionante. Por todo o exposto, o estudo de fôlego - que vem generosamente ocupar uma lacuna no debate acadêmico junto ao leitorado de língua portuguesa -, se revela, como uma bela e densa introdução crítica à estética de Kant, num momento em que a razão solitária - já atingida pela fadiga - se encontra (ainda) incapaz de alçar-se pelos próprios cabelos do lamaçal da regressão autoritária e da barbárie. O autor - relançando os termos da defesa da estética em face da razão teoria e prática - atualiza a intuição de Kant, quanto ao potencial da faculdade de julgar de libertar a imaginação e dirigir o livre jogo das faculdades humanas (razão, entendimento, sensibilidade) para transvalorar campo não estético. O homem de gosto se anuncia, por assim dizer, como *sauvetage* do egoísta prático e do egoísta lógico: “Os fenômenos estéticos (...) vão além de si mesmos (Ibid, p. 219)”.

Luis Satie  
Universidade Federal do Acre  
Pós-doutorado CESPRAC/CNRS/Paris

POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. 207 p.

A bioética é uma das chaves no trabalho que propõe uma mudança de paradigma e uma transformação das bases da cultura e da educação predominantes no mundo globalizado em que vivemos. Infelizmente, ao longo de sua evolução, a bioética se converteu em uma especialidade biomédica que restringe seu conteúdo à resolução de dilemas éticos que surgem na assistência e na investigação médicas, assim como fica evidenciado pelos problemas que muitas vezes são tratados nas principais revistas especializadas no assunto, por exemplo, o aborto, a eutanásia, as discussões sobre os princípios da beneficência, não maleficência, autonomia do paciente e justiça, as consequências da engenharia genética, e muitos outros assuntos. Sem dúvida, o campo da medicina, das ciências da saúde e suas ramificações são âmbitos essenciais que devem estar incluídos nas reflexões bioéticas, no entanto, é necessário lembrar-se que originalmente a bioética propôs um campo de ação muito mais amplo. É digno de nota que o primeiro uso do termo 'bioética' foi de Fritz Jahr (1895-1953), um teólogo alemão e pastor (cf. MUZUR, A.; SASS, H.-M. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Münster: Lit Verlag, 2012. p. 1ss), em um texto de 1927 *Bioética: um panorama sobre as relações éticas dos seres humanos com os animais e plantas (Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze)*.

Van Rensselaer Potter utilizou pela primeira vez o termo "bioética" em seu artigo *Bioética: a ciência da sobrevivência*, publicado no final do ano de 1970 (*Bioethics: The Science of Survival*. *Perspectives in Biology and Medicine*. v. 14; n. 1; 1970. p. 127-153), embora a divulgação desse neologismo não tenha

ocorrido antes de 1971, quando o artigo apareceu como primeiro capítulo de seu famoso livro *Bioética: ponte para o futuro (Bioethics: Bridge to the Future)*. Este livro está agora disponível em língua portuguesa, em uma tradução inédita e publicado na excelente coleção de bioética da Edições Loyola. É sobre esse livro e sobre o conceito de bioética de Potter que versa essa resenha.

Van Rensselaer Potter II (27 de agosto de 1911 – 06 de setembro de 2001) foi um bioquímico norte-americano, professor e pesquisador na área da oncologia no *McArdle Laboratory for Cancer Research* da Universidade de Wisconsin, na cidade de Madison, nos Estados Unidos da América. Sua vasta experiência e anos de pesquisa sobre o câncer o fizeram propor o surgimento de um novo conceito interdisciplinar que procura unir a ética e a ciência em um novo enfoque. Desse modo, procurou construir um diálogo entre a ciência da vida (biologia: *bios*, vida) e a sabedoria prática (filosofia, ética, valores), criando, assim, o neologismo bioética. A bioética de Potter pode ser definida como uma nova ética que combina a humildade, a responsabilidade e a competência interdisciplinar e intercultural, potencializando o senso de humanidade. (TEN HAVE, H.A.M.J. *Potter's Notion of Bioethics*. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. v. 22; n. 1; 2012. p.61).

Nos Estados Unidos da América, a "invenção" original de Potter, em 1970, parece ser vista por alguns como uma nota histórica irrelevante. Outros, no entanto, como por exemplo, W. T. Reich (*The Word 'Bioethics': Its Birth and the Legacies of those who shaped it*. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. v. 4; n. 4; 1994. p. 319-335; *The Word 'Bioethics': The Struggle over its Earliest Meanings*. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. v. 5; n. 1, 1995, p.19-34) têm reconhecido as suas contribuições e promovido

uma visão mais ampla da bioética, embora o legado de Potter ainda não seja ensinado em muitos programas de ética aplicados à área da saúde. Além disso, ele não é adequadamente incluído nas importantes explicações da história da bioética. A.R. Jonsen, por exemplo, menciona apenas duas vezes o nome de Potter em sua história da bioética (JONSEN, A.R. *The Birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p.27 e 34). O seu conceito de bioética foi desenvolvido no contexto de um centro universitário de pesquisas sobre o câncer no centro-oeste dos Estados Unidos da América e perdeu a competição intelectual por formulações mais dominantes que surgiram em Washington, D.C., apoiadas por mais dinheiro e poder político nacional. Enquanto Potter, em Madison, WI, formulava sua definição de bioética como uma integração entre biologia e valores, André Hellegers (1926-1979) e colegas, em Washington, D.C., criavam o *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics* (atual *Kennedy Institute of Ethics*), na prestigiada *Georgetown University* com fundos doados pela família Kennedy (REICH, W.T. *The Word 'Bioethics'* op. cit. p.320ss).

As ideias de Potter não merecem apenas serem resgatadas, mas também promovidas e ampliadas devido ao seu valor para a sobrevivência da vida neste planeta. Não se trata apenas das ideias de Potter (influenciado por, entre outros, Rand Aldo Leopold (1887-1948), pioneiro eticista da terra), mas também dos seus valores de responsabilidade pessoal, humildade, sabedoria, orientação e cidadania espiritual que merecem reconhecimento.

O ponto de partida de Potter foi o questionamento do avanço materialista da ciência e da tecnologia na cultura ocidental a partir de três concepções distintas de progresso, a saber, a con-

cepção religiosa, a concepção materialista e a concepção científico-filosófica. A concepção religiosa de progresso pode ser resumida na crença de que o único progresso verdadeiro é aquele que provém da vontade de Deus ou dos deuses. Essa visão, entretanto, aos poucos foi sendo substituída pela concepção materialista de progresso, a qual se caracteriza pelas “palavras *mais e melhor* [que] tornaram-se símbolos orientadores das pessoas que acreditavam que tudo era possível” (POTTER, V.R. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Edições Loyola, p.65). Nessa perspectiva, desenvolveram-se outras teorias progressistas, como a da sobrevivência do mais apto de Herbert Spencer (1820-1903) e a evolucionista, com as ideias de seleção natural e aperfeiçoamento da espécie, de Charles Darwin (1809-1882). Para Potter, nenhuma dessas teorias do progresso seria capaz de assegurar a sobrevivência humana.

Como indivíduos, falamos do “instinto de sobrevivência”, mas a soma total de todos os nossos instintos individuais para a sobrevivência não é suficiente para garantir a sobrevivência da raça humana em uma forma que qualquer um de nós aceitaria de bom grado. O *instinto* por sobrevivência não é o suficiente. Temos que desenvolver a *ciência* da sobrevivência e ela deve começar com um novo tipo de ética – bioética (Ib. p.30)

Se as concepções religiosa e materialista de progresso não conseguiram conduzir a humanidade para um futuro aceitável, restava, para Potter, à concepção científico-filosófica construir esse caminho. “O conceito científico-filosófico de progresso que enfatiza a sabedoria de longo alcance é o único tipo de progresso que pode conduzir à sobrevivência” (Ib. p.74). Nesse sentido, se fazia necessária a proposição de uma nova disciplina que pudesse fornecer uma ‘ponte para o futuro’, propiciando, assim, o diálogo entre a biologia básica,

as ciências sociais e as humanidades. Em outras palavras, frente aos avanços científicos e tecnológicos, é – e continua sendo cada vez mais – necessário o desenvolvimento de uma sabedoria que forneça o ‘conhecimento de como usar o conhecimento para o bem social’.

A humanidade necessita urgentemente de uma nova sabedoria que forneça o “conhecimento de como usar o conhecimento” para a sobrevivência humana e para o melhoramento da qualidade de vida. Esse conceito de sabedoria como melhoramento da qualidade de vida – o conhecimento de como usar o conhecimento para o bem social – poderia ser chamado de *ciência da sobrevivência*, seguramente o pré-requisito para a melhoria da qualidade de vida. Considero que a ciência da sobrevivência deve ser construída sobre a ciência da biologia e ampliada para além dos limites tradicionais para incluir os elementos mais essenciais das ciências sociais e das humanidades com ênfase na filosofia em *stricto sensu*, significando “amor à sabedoria”. A ciência da sobrevivência deve ser mais do que ciência apenas e, portanto, sugiro o termo *bioética* a fim de enfatizar os dois ingredientes mais importantes na obtenção da nova sabedoria que é tão desesperadamente necessária: conhecimento biológico e valores humanos (Ib. p.27).

O que é necessário, nas palavras de Potter, é uma nova disciplina para fornecer modelos de estilos de vida para as populações, propor e explicar as novas políticas públicas que poderiam fornecer uma ‘ponte para o futuro’. “Somente através da combinação do conhecimento das ciências e das humanidades nas mentes humanas individuais é que poderemos esperar construir uma ‘ponte para o futuro’” (Ib. p.74).

Nesta época de especialização, [...] não podemos nos permitir deixar o nosso destino nas mãos de cientistas, engenheiros, tecnólogos e políticos que esqueceram ou que nunca souberam dessas

verdades simples. [...] A nova disciplina será forjada no calor dos problemas da crise de hoje, todos que exigem algum tipo de mistura entre a biologia básica, as ciências sociais e as humanidades. [...] Temos que desenvolver a *ciência* da sobrevivência e ela deve começar com um novo tipo de ética – bioética. A nova ética pode ser chamada de *ética interdisciplinar*, definindo interdisciplinaridade em um modo especial para incluir tanto as ciências quanto as humanidades (Ib. p.27-28).

A bioética, como descrita por Potter, deve ser uma disciplina que parte do que ele chamou de a ‘crise de hoje’, uma crise generalizada, de claro caráter global que afeta tanto o indivíduo quanto a sociedade e o meio ambiente. Essa crise exige que a principal finalidade da educação seja a compreensão da natureza humana em seu conjunto e de suas relações com o mundo circundante com a finalidade de criar uma sabedoria que seja capaz de ensinar a como usar o conhecimento que o ser humano foi adquirindo para que seja possível construir uma ‘ponte para o futuro’. Isto é, o objetivo da bioética é o de trabalhar a favor da sobrevivência do ser humano e do meio ambiente do qual depende. V.R. Potter entendia a bioética não somente como um saber teórico, mas também como fonte e combinação de um tipo de sabedoria que proporcione à humanidade pautas gerais que indicam como fazer uso racional da grande quantidade de conhecimento acumulado pelas diversas especialidades do saber. A bioética, segundo Potter, deve ter um papel de bússola para guiar e orientar as políticas públicas na obtenção do ‘bem social’. A “sabedoria é uma guia para a ação e não meramente a *posse* do conhecimento” (Ib. p.206).

Se o propósito da bioética coincide com a garantia da sobrevivência, o meio primário está localizado em um novo conhecimento, para que se possa fazer uso do conhecimento, isto é, “o conhe-

cimento de como usar o conhecimento” para se chegar à “sobrevivência humana e [...] ao] melhoramento da qualidade de vida” (Ib. p.35), não somente para o momento presente, mas também para as gerações futuras. Assim, torna-se claro que a “sabedoria é o conhecimento de como usar o conhecimento para melhorar a condição humana e este é o conhecimento mais importante de todos” (Ib. p.86). O conhecimento de como usar o conhecimento é concebido como conhecimento moral, isto é, como ‘sabedoria’. “A ciência é conhecimento, mas não é sabedoria. Sabedoria é o conhecimento de como usar a ciência e de como equilibrá-la com outros conhecimentos” (Ib. p.70). Assim, o grande problema relacionado com o uso do conhecimento no desenvolvimento de novas técnicas e tecnologias para o melhoramento da qualidade de vida não está no seu uso em si, ainda não assimilado moralmente pela sociedade, mas no seu controle. Esse controle deve ocorrer em um nível diferente do controle técnico ou científico. Esse controle deve ser moral.

Em relação ao conteúdo ético, dada a incapacidade de o ser humano singular conhecer tudo, até mesmo em biologia, a atitude mais adequada no agir é a virtude da humildade e da prudência. No que toca à sobrevivência humana, é preciso entender que não se pode prever tudo, pois há muitos riscos que se derivam das escolhas e que podem escapar do controle imposto a uma determinada experiência. Segundo Potter, a sabedoria começa com o temor do Senhor, temor que “pode invocar em nós o respeito digno pela vasta teia da vida e a humildade como a nossa limitada capacidade para compreender todas as repercussões de nossa arrogância tecnológica” (Ib. p.35). Esta humildade, afinal, vem do fato de que o ser humano não pode chegar ao pleno conhecimento da natureza, o que significa admitir “a

possibilidade de que as forças naturais podem escapar de nossas tentativas de construir o tipo de utopia que podemos imaginar” (Ib. p.37). O futuro escapa do controle humano. A humildade fará com que se compreenda a urgência do trabalho interdisciplinar, a saber, ouvir os outros e estar aberto às críticas.

Note-se que a bioética surgiu em um momento em que a distância entre as ciências da natureza e as humanidades parecia intransponível, mas surgiu precisamente como um apelo para superar essa distância que se revelava fatal para o futuro desenvolvimento da humanidade e para a manutenção das condições de vida nesse planeta. Na verdade, o progresso tecnocientífico alheio ao seu impacto no ambiente circundante em geral e no mundo humano em particular se apresentava – e continua a se apresentar – como uma crescente ameaça à dignidade humana. Potter estava plenamente consciente da ambiguidade que caracteriza a sociedade industrializada e tecnocientífica, marcada pela contradição essencial de possuir a capacidade de criar grandes recursos de todos os tipos, enquanto que, absurdamente, tanto o mundo humano quanto o meio ambiente continuam sofrendo de problemas dramáticos de injustiça social, exploração econômica e até mesmo progressiva e irreversível deterioração da natureza.

Em contraste com a natureza reducionista que tem marcado o desvio posterior da bioética, a ideia original de V.R. Potter foi criar uma nova disciplina que permitisse reunir o âmbito dos fatos e dos valores, o domínio das ciências e das humanidades, a fim de buscar saídas, ou ao menos caminhos, que pudessem servir de guia no complexo labirinto formado pela sociedade contemporânea, produto da fusão entre a revolução científica e a industrial (QUINTANAS, A. *Reseña de 'Bioethics: Bridge to the Future' de Van Rensselaer Potter*. Revista Electrónica Sinéctica. n. 32, 2009. p. 1).

O enorme abismo aberto pelo potencial técnico desencadeou a necessidade da reflexão ética. De repente, se reivindicava uma “terceira cultura”, na qual a ciência e as humanidades pudessem convergir para responder às novas interrogações suscitadas pela aplicação das novas tecnologias. O próprio criador da bioética a definiu como uma ponte entre as duas culturas, ao afirmar que a “humanidade necessita urgentemente de uma nova sabedoria que forneça o “conhecimento de como usar o conhecimento” para a sobrevivência humana e para o melhoramento da qualidade de vida” (Potter, *Bioética: ponte para o futuro*, p. 27).

O propósito deste livro [ – *Bioética: Ponte para o Futuro* – ] é o de contribuir para o futuro da espécie humana por promover a formação de uma nova disciplina, a disciplina da *bioética*. Se existem “duas culturas” que parecem incapazes de dialogarem entre si – a ciência e as humanidades – e se isso é parte da razão de que o futuro parece [estar] em dúvida, então, possivelmente, nós podemos construir uma “ponte para o futuro” por edificar a disciplina da bioética como uma ponte entre as duas culturas. [...] O que temos de encarar agora é o fato de que a ética humana não pode ser separada de um entendimento realista da ecologia no mais amplo sentido. *Valores éticos* não podem ser separados dos  *fatos biológicos*. Nós estamos em grande necessidade de uma ética da terra, uma ética da vida selvagem, uma ética populacional, uma ética do consumo, uma ética urbana, uma ética internacional, uma ética geriátrica, e assim por diante. Todos estes problemas exigem ações que sejam fundamentadas em valores e fatos biológicos (Ib. p.23).

O abismo entre a ciência e as humanidades, e a tentativa de transpô-lo, é o grande tema da bioética de Potter,

um tema correlacionado com muitos outros. Potter denunciou vigorosamente a pobreza de sabedoria da ciência, adicionando as vozes da ciência às vozes dos filósofos. Para ele, está claro que o acúmulo de conhecimento não foi acompanhado por um crescimento similar em sabedoria, no sentido do “conhecimento de como usar o conhecimento”. Ciência e sabedoria devem ser postas em pé de igualdade, já que sem sabedoria se corre o risco de ir em frente às cegas, enquanto que, sem uma consciência para guiar seu uso, o conhecimento torna-se “perigoso”. O alerta lançado pela bióloga e ambientalista norte-americana Rachel Carson (1907-1964), em *Silent Spring [primavera silenciosa]* (1962), sobre os danos que pesticidas e inseticidas podem provocar, despertou Potter de seu sonho do progresso científico (Ib. p.29). Embora possa ser verdade que o conhecimento científico tenha nascido de boas intenções, muitas vezes, como se sabe, tais intenções construíram caminhos para tragédias. Criados para destruir o que parece ser danoso, os inseticidas tornaram-se uma ameaça para a humanidade, um exemplo entre muitos de como o conhecimento pode se tornar, através de suas aplicações práticas, em um perigo, se essas aplicações não forem temperadas e/ou dosadas com sabedoria. Assim, Potter desenvolveu uma clara compreensão de que ele estava construtivamente definindo alguma coisa nova – a bioética –, para a qual ele assumiu a responsabilidade e que visava o futuro, não o passado.

Diego Carlos Zanella  
UNIFRA, Santa Maria, RS