

MASSIMI, Marina (Org.). *A novela do Predestinado peregrino e de seu irmão Precito (1682). Compêndio dos saberes antropológicos e psicológicos dos jesuítas no Brasil Colonial*. S. Paulo: Loyola, 2012. 300 p.

As Edições Loyola oportunamente lançaram a *História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito*, de autoria do jesuíta Alexandre de Gusmão, em texto digitalizado e atualizado para o português contemporâneo por Lidiane Ferreira Panazzolo, Lívia Tieri Kuga e Nayara Aparecida Saran. Além de responsabilizar-se pela revisão da versão atualizada, Marina Massimi, professora titular do Depto de Psicologia da USP, é a organizadora do livro. Nessa função, ela redigiu um *Texto Introdutório* à novela do Pe. Gusmão e, sob o título de *Leituras da novela à luz da história dos saberes psicológicos e da história da cultura*, incluiu cinco capítulos de autores diversos. Os três primeiros correspondem a pesquisas de iniciação científica de alunas suas da graduação, as mesmas que realizaram a digitalização e atualização do texto de Gusmão; o quarto constitui um apanhado geral dos resultados de uma dissertação de mestrado de uma orientanda sua, Maira A. G. N. T. Vasconcellos; o quinto é de autoria de José Eduardo Ferreira Santos, pós doutorando do Programa Avançado de Cultura Contemporânea da UFRJ. Há também três anexos: uma árvore genealógica das famílias dos irmãos Predestinado e Precito, um mapa menor, da trajetória percorrida por Precito e um mapa maior, avulso, da trajetória de Predestinado.

No longo e detalhado *Texto Introdutório*, necessário diante do precário conhecimento que nós brasileiros temos de nosso próprio passado colonial, Massimi procura mostrar que a novela do Pe. Gusmão é um compêndio da visão antropológica e dos saberes psicológicos elaborados e transmitidos pela Cia. de Jesus no Brasil Colônia. Para chegar a tanto, ela adota a perspectiva da história dos saberes psicológicos, que se ocupa dos aspectos específicos de uma dada cultura enquanto relacionados a conceitos e práticas entendidos genericamente como *psicológicos*, conceitos e práticas que, antes do surgimento da psicologia científica no s. XIX, foram constituídos em formas e áreas diversas do conhecimento. No caso do Brasil Colônia, caracterizado pela predominância da oralidade, a autora adota um modelo historiográfico em que duas dimensões se articulam de maneira complementar: a dimensão das ideias, ligadas à visão de mundo de uma cultura, e a dimensão das práticas sociais, ligadas ao cotidiano da vida das pessoas naquela mesma cultura (p. 15). Para Massimi, a produção intelectual dos jesuítas desempenhou um papel cultural muito importante em nosso país nos séculos XVI e XVII, o que torna relevante a sua contribuição na constituição dos saberes psicológicos. Enquanto na Europa a Cia. de Jesus buscava uma síntese entre o catolicismo medieval e o espírito renascentista, no Brasil ela se dedicou à tarefa de “traduzir” as concepções antropológicas e psicológicas ocidentais num método de formação, aplicável tanto na educação

dos colonos como na aculturação dos índios e dos africanos (p. 16). No Período Colonial Brasileiro, os jesuítas se destacaram na pregação e na educação, tendo utilizado os recursos culturais disponíveis na época, como o teatro, a música, o canto, a poesia, a narrativa. Nessa última categoria se inclui a novela alegórica do Pe. Gusmão, cujo objetivo é a transmissão de uma “arte de viver” a partir da concepção jesuítica de *pessoa* (p. 18). Analisando temas como o da peregrinação no universo das práticas, o da peregrinação no universo do pensável, o da pessoa e do dinamismo psíquico na visão jesuítica, o da ordenação da vida anímica e o do coração como centro da pessoa, Massimi procura mostrar que, para os jesuítas da Período Colonial, a condição humana está marcada pela temporalidade orientada em direção a um destino último (p. 52). A liberdade, enquanto dimensão constitutiva da pessoa humana, faz do ser humano um protagonista ativo na evolução histórica. Daí a metáfora da vida como peregrinação, a qual deve ser entendida não só do ponto de vista das ideias, mas também do ponto de vista das práticas. Nessa perspectiva, “a peregrinação é uma *ortopraxis* que, utilizando-se de vários dispositivos retóricos, visa a modelar a experiência da pessoa de modo que a torne mais ordenada para realizar seu destino ideal; e, portanto, ao uso adequado de sua liberdade para conseguir tal fim” (p. 53). Para Massimi, os saberes psicológicos dos jesuítas da época visam à incorporação da pessoa ao todo, mobilizando todas as forças que a constituem de acordo com um percurso pedagógico voltado para um fim último e orientado pelo médico espiritual. O objetivo central dos jesuítas era criar um “corpo social cristão”, capaz de sustentar a “República cristã” sonhada por eles para o Brasil (p. 53).

A novela do Pe. Gusmão, que vem a seguir, é apresentado num esboço português contemporâneo, o que certamente facilita a compreensão do leitor atual. Basta fazer uma rápida comparação com o texto original de 1684, obscurecido pela presença de inúmeras expressões da época e pela ortografia muito antiga, para perceber as vantagens do trabalho de Massimi e suas colaboradoras, no que diz respeito ao acesso a uma das obras mais significativas da cultura brasileira no Período Colonial. A obra do Pe. Gusmão é profundamente esclarecedora a respeito da visão de mundo dessa época – e não apenas do ponto de vista dos saberes psicológicos, mas também do ponto de vista filosófico.

Para colaborar na erradicação do mencionado precário conhecimento de nosso passado colonial, Massimi acrescentou, depois do texto do Pe. Gusmão, um conjunto de *Leituras da novela à luz da história dos saberes psicológicos e da história da cultura*. O primeiro texto dessa parte, da bolsista de iniciação científica Lidiane F. Panazzolo, em co-autoria com Massimi, trata de *O percurso de Predestinado Peregrino: encontros, lugares e imagens edificantes na História de Alexandre de Gusmão*. Aqui, as autoras sugerem a hipótese de que o livro de Gusmão foi escrito em oposição à famosa novela protestante intitulada *O Peregrino*, de John Bunyan. Elas sugerem que o uso do termo *Predestinado* no título da *História* de Gusmão seria intencional e teria o objetivo de atrair os leitores protestantes, para dissuadi-los da ideia de que a salvação ou a condenação de cada indivíduo já estaria determinada a partir do nascimento (p. 202-3). Mas elas defendem também uma segunda hipótese, segundo a qual o conteúdo da *História* de Gusmão teria sido profundamente influenciado pelos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. O texto em questão procura mostrar, de

maneira pertinente e com detalhes, as correspondências entre o percurso do personagem Peregrino e alguns pontos da proposta de Loyola. Para as autoras, isso revela que o objetivo de Gusmão era acomodar as doutrinas de Inácio de Loyola ao entendimento dos leitores da época, procurando persuadi-los a aderir às doutrinas cristãs e a modificar suas vidas de acordo com isso (pp. 205-19).

O segundo texto, da bolsista Nayara Aparecida Saran, também em co-autoria com Massimi, intitula-se *A peregrinação como percurso anímico: o percurso da Palavra e do Entendimento*. Aqui, é defendida a hipótese de que a literatura do Período Barroco em geral e a novela de Gusmão em particular são marcadas por um antagonismo entre a escolha do prazer imediato e o cuidado pela integralidade do desenvolvimento da pessoa, que envolve a avaliação de sua existência no percurso que vai da temporalidade ao eterno. A intenção de Gusmão era fazer da novela um instrumento da pedagogia evangelizadora jesuítica em conformidade com a tradição católica (p. 221). Nessa perspectiva, o tema central da novela, a peregrinação, envolve a busca pelo sentido da vida através de uma viagem ao interior da pessoa (p. 222). Para ilustrar esse ponto de vista, as autoras recorrem ao Sermão *Undécimo do seu dia*, do Pe. Vieira, que faz uma distinção entre *peregrinação* e *desterro*: o homem sábio busca a salvação e com esse objetivo faz uma peregrinação pela vida, aprendendo e experimentando; o homem néscio busca as riquezas e com esse objetivo só faz viajar pelo mundo, sem tirar qualquer proveito maior, numa espécie de desterro em relação à sua pátria. Nessa perspectiva, *Predestinado* é um peregrino e *Precito*, um desterrado (p. 223-225). As autoras estudam ainda os recursos retóricos da novela, no sentido de doutrinar os leitores nas práticas e nos dogmas religiosos

da época para obter a salvação (pp. 225-227). *Predestinado* é visto como o paradigma para os cristãos que buscam a salvação de suas almas (pp. 227-235). *Precito* é visto como o paradigma do caminho da perdição, regido pelos pecados, pelos vícios e pelos maus hábitos daqueles que preferem as aparências às coisas eternas (pp. 236-239). As autoras mostram também como, na novela, a ordem e a desordem vêm expressas na própria constituição das famílias dos personagens *Predestinado* e *Precito* (pp. 239-240). Ao final, *Predestinado* é apresentado como aquele que segue a razão e controla suas paixões, em conformidade com a visão jesuítica do ser humano (p. 240).

O terceiro texto, da bolsista Livia Tieri Kuga, ainda em co-autoria com Massimi, estuda *A experiência corporal na História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito*. O objetivo do texto é mostrar que, na novela de Gusmão, a noção de *corporeidade* é moldada de acordo com os preceitos jesuíticos, numa visão antropológica influenciada, do lado da filosofia grega, por Platão, Aristóteles e Hipócrates, e, do lado da filosofia escolástica, por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino (p. 243). Para atingir esse objetivo, as autoras estudam a relação dos humores e os personagens principais (pp. 244-246), a dinâmica corporal em *Predestinado* e *Precito*, envolvendo análises do papel representado na novela pelo coração, pelos olhos, pelos trajes e pela relação corpo/alma (pp. 246-253). A conclusão das autoras é a de que a história de cada um dos dois irmãos mostra que é necessária a experiência para a apreensão de si mesmo e que as escolhas feitas em cada caso podem modificar o corpo e o espírito, levando à condenação ou à salvação (p. 253). O estudo termina com um índice dos principais trechos da novela que tratam das estruturas corporais mencionadas (pp. 254-259).

O quarto texto, extraído da dissertação de mestrado de Maira Allucham Goulart Naves Trevisan Vasconcellos, novamente em co-autoria com Massimi, trata de *A continuidade da peregrinação no Compêndio narrativo do Peregrino da América* (1728), de Nuno Marques Pereira. As autoras estudam aqui da novela que constituiu o maior sucesso de vendas no Brasil Colônia, mostrando suas ligações com a obra de Gusmão e a influência dos *Exercícios Espirituais*. Para elas, a principal característica da novela de Marques Pereira está em que, além de alegórica, ela faz referência a aspectos do nosso país no s. XVIII (p. 263). Estudando, na novela, os personagens, a concepção de *homem*, a concepção de *saúde*, os significados da *peregrinação* e a influência dos *Exercícios Espirituais*, as autoras concluem que, do mesmo modo que em Gusmão, em Marques Pereira a peregrinação fornece um caminho para o desenvolvimento integral do ser humano. Mas a ênfase em Marques Pereira não está na questão das possibilidades dramáticas da escolha humana, como em Gusmão, e sim no direcionamento do livre-arbítrio através do exercício do juízo e da criação de hábitos capazes de conformar a vontade humana à divina (p. 281).

O quinto e último texto é da autoria do doutorando José Eduardo Ferreira Santos e se intitula *Peregrinos e viajantes: o homem em movimento, rumo ao destino, através da cultura popular e da música brasileira*. O objetivo do autor é mostrar que o peregrino e o romeiro, por um lado, e o viajante, por outro, sempre estiveram presentes na cultura brasileira, inicialmente a partir da fé católica e depois com modificações causadas pela Modernidade. Para o autor, a imagem do *homo viator* sempre teve um significado importante na cultura brasileira (p. 283). Ferreira Santos analisa a perspectiva dos romeiros e peregrinos, que buscam a felicidade

em pontos específicos de irradiação da fé. Isso é feito através da referência a algumas das romarias brasileiras mais conhecidas, como a de Nossa Senhora Aparecida, a do Bom Jesus da Lapa, a de Nosso Senhor do Bonfim. Esses fenômenos religiosos são relacionados com canções de Luiz Gonzaga, Renato Teixeira, Gilberto Gil e outros (p. 286-287). Depois disso, o autor passa para a perspectiva dos viajantes, que buscam outras paragens e são caracterizados pelo desenraizamento, já que para eles não existe um ponto de chegada semelhante ao dos romeiros e peregrinos. A postura dos viajantes é também relacionada com canções de Luiz Gonzaga, Dorival Caymmi, Antonio Candeia, Almir Sater e Renato Teixeira (p. 287-289). A conclusão do autor é que, tanto no caso dos romeiros e peregrinos como no caso dos viajantes, o que ocorre é uma procura da felicidade, que coloca o ser humano em movimento (p. 290).

Na *Conclusão*, Massimi e seus colaboradores afirmam que tentaram oferecer no livro um percurso que atravessa aspectos da história cultural brasileira, aspectos esses relevantes para uma concepção ainda atual de *pessoa*. O objetivo é convencer os leitores da riqueza e vitalidade da cultura brasileira. Essa seção termina com depoimentos das três bolsistas de iniciação científica, todas convencidas do valor da obra de Gusmão e da necessidade de torná-la acessível a um público cada vez maior (p. 291-293).

Em que pesem pequenos senões, como a presença de alguma redundância nas informações fornecidas pelos três primeiros capítulos das *Leituras da Novela* e o *Texto Introdutório*, bem como o pouco desenvolvimento do último capítulo, que poderia explorar mais a fundo a temática das ligações entre peregrinação e cultura popular, o livro organizado por Massimi fornece

informações extremamente relevantes sobre a cultura do Brasil Colônia. Na verdade, o livro vai além disso, pois não só nos proporciona uma versão atualizada e acessível da novela do Pe. Gusmão, mas também oferece um conjunto adequado de reflexões sobre a obra e sua época, mostrando ao leitor a riqueza do nosso pensamento no Período Colonial. A divulgação da novela do Pe. Gusmão nos parece fundamental para a melhor compreensão do nosso passado, já que ela inicia o ciclo das obras alegóricas que expressam a nossa visão de mundo e que vai encontrar seu ponto culminante no *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, de Marques Pereira. Nessa perspectiva, o livro organizado por Massimi é importante não apenas do ponto de vista dos saberes psicológicos, mas também do ponto de vista filosófico. Em nossas pesquisas a respeito da filosofia brasileira no Período Colonial, chegamos à conclusão de que essas obras e outras de teor semelhante, como os *Sermões* do Pe. Vieira ou as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, de Matias Aires, expressam uma concepção filosófica

eclética pessimista, de caráter cético-estóico-salvacionista. Luiz Washington Vita a chamou intuitivamente de *saber de salvação*, sem, porém, estudá-la mais a fundo. Em nossa pesquisa, fizemos um estudo mais detalhado, que mostra não apenas a convergência de ideias entre os nossos autores da época, mas também, em concordância com a equipe de Marina Massimi, a riqueza e a variedade da nossa produção cultural. Esses resultados se opõem aos daqueles que, baseados numa auto-imagem negativa, provavelmente decorrente de um pensamento colonizado, afirmam, como Wilson Martins em sua *História da Inteligência Brasileira*, que essa visão de mundo ilustra a nossa minoridade intelectual. Possa o livro de Massimi e seus colaboradores ajudar a apontar na direção contrária e a possibilitar um conhecimento maior e mais adequado de nosso passado cultural. Por esse motivo, recomendamos enfaticamente a divulgação e a leitura do mesmo.

Paulo R. Margutti Pinto
FAJE / BH

DURAND, Alain (2009). *Praticar a justiça: fundamentos, orientações, questões*. Trad. Anna Maria Capovilla. (col. Humanística). São Paulo: Loyola, 2012, 262p.

O livro de Alain Durand publicado na coleção Humanística da editora Loyola é sugestivo, lúcido e dialógico. Não se trata de uma obra estritamente acadêmica. O autor preferiu levantar reflexões dispersas em torno a um tema caro e urgente: a justiça social. O leitor encontrará em suas páginas antes indagações e apontamentos do que um tratado sobre a justiça. Quanto a isso, somos advertidos logo na "Introdução": "Apresento aqui diversas reflexões,

mais ou menos esparsas, suscitadas pela leitura de várias obras [...] ou por acontecimentos e tendências de fundo relacionadas à nossa atualidade" (p. 13). A obra, assim, ganha um tom quase aforismático, sendo possível percorrê-la de forma livre, saltando por capítulos e tópicos que mais despertem a atenção do leitor. Contudo, é o próprio autor a recomendar, convém não retardar a leitura da parte intitulada "Fundamentos", na qual são apresentadas as bases da concepção de justiça orientadora do livro.

O texto divide-se em seis partes e desenrola-se num confronto com vários

pensadores clássicos e contemporâneos a fim de repensar e esclarecer o conceito de justiça. Nessa investigação o cristianismo é chamado a dar sua contribuição e aí encontramos uma abordagem lúcida marcada por duas perspectivas: a) o cristianismo (seus adeptos e instituições) é apenas *um* dos atores no debate democrático por uma sociedade justa; b) a característica principal do cristianismo é a defesa da opção prioritária pelos pobres, mensagem central do Evangelho e eixo estruturante na luta por justiça social. Dois interlocutores se destacam em *Praticar a justiça*: as filosofias sociais e políticas contemporâneas – sobretudo aquelas teorias que enfatizam os procedimentos para a obtenção da ordem justa e ética (Rawls, Habermas) ou a ampliação das oportunidades de escolha dos indivíduos (Amartya Sen) e as teorias do reconhecimento (Honneth, Walzer) – e a teologia latino-americana da libertação. O texto, pois, reflete as inquietações de um humanista e teólogo preocupado com o agravamento de duas misérias: do mundo e da teologia, especialmente a de origem francesa. O livro, portanto, pretende questionar a injustiça e o papel dos cristãos nesse tipo de sociedade, fundamentar humanística e teologicamente a luta por justiça e propor orientações condizentes com tais fundamentos.

Na parte 1, “Constatações”, Durand parte do contexto atual, pondera suas dimensões globais e particulares, para estabelecer a urgência principal: o combate ao mal, isto é, à miséria dos pobres. Essa constatação revela, porém, duas exigências: o combate a uma tendência geral da teologia europeia e principalmente francesa que ainda ignora o pobre e o enfrentamento à injustiça como núcleo da fé cristã, e a clareza quanto às múltiplas dimensões da justiça e da injustiça. Para o autor, a teologia praticada na Europa insiste

em fazer da questão do pobre e da justiça simplesmente um dos conteúdos da teologia, restrito à teologia moral ou pastoral, ao invés de tomá-lo como algo intrínseco, uma orientação geral, essência mesma da teologia. Tornar o pobre princípio estruturante da teologia é, para Durand, ser fiel à mensagem evangélica, uma vez que a originalidade da experiência cristã é o conhecimento e reencontro com Deus através da relação com outro, sobretudo o outro marginalizado. Como ele afirma: “A experiência de Deus se alimenta da experiência do pobre” (p. 18). Assumir essa perspectiva implicaria em questionar distinções falsas entre realidades teológicas (sacramentos, cristologia, escatologia, Trindade) e não-teológicas (pobreza, artes, globalização, ecologia) ou entre campos teológicos estanques (dogmática, pastoral, espiritualidade). Toda reflexão teológica, para ser coerente com seu fundamento, necessita redimensionar suas elaborações colocando no cerne o pobre e a luta por justiça. Desse modo, Durand assevera a impossibilidade da existência – acrescentaríamos, autêntica – de uma teologia cristã não-emancipatória. Uma teologia, por mais sofisticada intelectualmente e reconhecida por especialistas e pela academia, sem um poder de mobilização para os indivíduos deixa de cumprir sua vocação. Com essas observações Durand pretende criticar a produção teológica predominante na França como um reflexo da situação da Igreja católica naquele país, que tem em sua composição uma maioria de membros da classe média cujas preocupações não levam em conta a pobreza e a justiça. Ele chega a afirmar o “docetismo” (heresia que negava a realidade carnal de Jesus) desses cristãos que se expressaria ao ignorar a história do sofrimento daqueles com os quais o Jesus histórico se comprometeu. O autor postula então a necessidade de uma formação dessa classe média por

meio de informação exaustiva sobre as injustiças e uma experiência mínima com os pobres, sem cair, no entanto, no assistencialismo. Um tema importante nessa formação, e várias vezes retomado ao longo do livro, é o da imigração. O intuito de Durand é fazer compreender que a fé implica assumir um compromisso com a realização de uma sociedade justa para todos e para isso elenca problemas de seu contexto particular e estabelece um diálogo com a teologia da libertação, haja vista as referências a Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino. Ao terminar a primeira parte o autor indica três dimensões da luta contra a injustiça a serem consideradas: a) controle rigoroso dos mecanismos globais; b) ações em âmbitos locais; c) coerência entre vida pública e vida privada. Ao explicitar esses pontos visa escapar aos reducionismos, tanto de militantes (que por vezes restringem a luta à negação do capitalismo neoliberal globalizado) quanto de não-militantes e especificamente cristãos (que invocam a mudança individual como solução para os conflitos sociais). Uns e outros tendem a adotar visões “totalizantes” e comportamentos que ignoram as relações intermediárias entre o pessoal e o global, além de desdenhar da complexidade das relações sociais ao presumirem uma única fonte produtora de injustiça.

A parte 2, “Fundamentos”, está dividida em dois capítulos. O primeiro, “Uma sociedade justa”, apresenta uma discussão mais filosófica. O fundamento da justiça é prontamente exposto: “a igual dignidade de todos os homens” (p. 41). A dignidade da pessoa humana não tem outro fundamento além da própria pessoa. Segundo Alain Durand, este fundamento é o objeto de uma experiência moral – e não de uma demonstração – que reconhece o outro como um fim em si mesmo e cujo respeito não está condicionado à circunstância

alguma. A dignidade, objetivo da justiça, implica o reconhecimento do outro, sua inserção em uma rede de relações inter-humanas. Se a dignidade não está determinada por alguma qualidade ou valor possuído pela pessoa tampouco é uma “coisa” que continua a existir fora das relações com os outros. Com isso, o autor pretende oferecer um fundamento que escape à disjunção ou indivíduo ou sociedade como ponto de ancoragem da justiça. Ao falarmos do justo está sempre implícita a referência ao outro, contudo, “o fundamento da justiça não está na sociedade como um todo, mas em cada indivíduo considerado em si mesmo e por si mesmo, segundo sua referência à situação do outro” (p. 45). Com essa perspectiva, Durand visa evitar a instrumentalização da justiça. Ela não pode se reduzir a um meio para obtenção de outros bens: um mínimo de paz social ou um consenso graças ao qual todos se comprometessem a respeitar os bens alheios para assim obter dos outros respeito idêntico. Isso seria uma caricatura de justiça, pois limitaria a justiça a interesses particulares de uma determinada sociedade ou grupo. Durand continua o capítulo debatendo os princípios de uma sociedade justa com os filósofos contemporâneos. Discute os princípios da justiça de John Rawls e os contrapõe à opção prioritária pelos pobres. Destaca a importância do pensamento rawlsiano – um dos autores mais citados na obra – mas vê limites em sua proposta. Para Durand, Rawls, ainda que pretenda erigir uma teoria simplesmente política da justiça, incorre na defesa de uma ética na qual o indivíduo procura seus próprios interesses. A grande “astúcia” do filósofo norte-americano consistiria em coincidir os interesses particulares com os interesses dos desfavorecidos. Além disso, em sua elaboração, Rawls partiria dos incluídos socialmente, isto é, dos “membros ativos plenos da sociedade

comprometidos com a cooperação social”, deixando em compasso de espera os excluídos (os economicamente inativos, os deficientes, os destituídos de direitos sociais e políticos, etc.), justamente aqueles considerados em primeiro lugar na opção prioritária pelos pobres. Já a noção de justiça que associa redistribuição e reconhecimento (Axel Honneth, Nancy Fraser e Michael Walzer) é elogiada por Durand pois proporciona “uma visão mais completa do ser humano na diversidade de suas dimensões pessoais e sociais do que a concepção habitual na qual predomina o econômico” (p. 65-66). Com ela pode-se articular melhor a justiça distributiva e questões cruciais como a identidade cultural. Outro pensador abordado é Amartya Sen, que traria uma contribuição essencial ao considerar os aspectos éticos do desenvolvimento. Porém sua proposta, muito marcada pela linha liberal, conteria insuficiente consideração do outro porque a liberdade defendida como meio e fim do desenvolvimento levaria em conta apenas as escolhas individuais na construção de uma “vida desejável”. Alain Durand aponta também a inclusão da “justiça ecológica” como ponto incontornável na busca de justiça para todos e levanta três principais razões para isso: a) a obrigação em repensar os meios e as finalidades do desenvolvimento; b) o enfraquecimento necessário do reinado da lei da mercadoria em relação aos custos ambientais e sociais de sua produção e circulação; c) a imperiosidade em se alterar o modo de vida atual.

No capítulo dois da segunda parte, “A justiça no coração da Aliança”, há uma discussão teológica sobre o fundamento da justiça e reflexões em torno da relação entre justiça bíblica e justiça social moderna. Estas duas concepções apresentam fundamentos distintos. Conforme Durand, a justiça bíblica apela para

o comportamento humano e não para os arranjos institucionais, como faz a justiça moderna. Mesmo que na Bíblia haja críticas contundentes como a dos profetas, elas não chegam a questionar as estruturas sociais, nem oferecem um plano de ação. A Bíblia destaca a luta pela justiça como parte de um projeto maior: a instauração do Reino de Deus. A igualdade fundamental dos homens na visão bíblica corresponde a uma determinada concepção de Deus: a paternidade divina em relação a todas as criaturas e a igualdade de todos na obra libertadora de Cristo. Por outro lado, a noção moderna de sujeito autônomo, fonte responsável pela construção social e histórica do mundo é uma conquista recente, estranha ao conceito bíblico de homem. As diferenças, no entanto, não significam uma incompatibilidade. A fé pode ser útil à justiça social moderna. A fé não substitui ou acrescenta uma incondicionalidade relativa à dignidade humana. De tal modo que seria preciso a adesão à fé para melhor realizar ou conferir dignidade a uma pessoa. Nesse sentido, diz Durand: “A justiça a ser exercida é a mesma para todos, sem nenhuma determinação particular de conteúdo para o crente” (p. 82). A dignidade de filhos de Deus em Cristo vislumbrada pela fé pressupõe a dignidade intrínseca de ser humano. Sendo assim, o papel da fé é ser uma força mobilizadora no plano das razões que motivam os crentes a agir em prol de uma sociedade mais humana. Com essa posição, Alain Durand reconhece a perspectiva religiosa como *uma* dentre outras perspectivas do debate público, de maneira que a fé seja útil na busca da justiça não como um fundamento desta busca a ser compartilhado por todos (crentes e não-crentes), mas como motivação interior que cumpriria uma função essencial na passagem da teoria da justiça para a prática da justiça. Ao atuar no plano das motivações a fé impulsiona o agir e contribui para

a concretização da justiça para todos, sobretudo porque atenta aos mais excluídos. Daí o autor deixar explícita a existência de uma prática cristã, mas não de uma justiça cristã (cf. p. 88). E ressaltar o vínculo existente entre conhecer Deus e agir com justiça tanto na Aliança de Deus com os homens quanto na denúncia dos profetas e nas práticas narradas pelos Evangelhos: “O conhecimento de Deus se constrói na prática da justiça” (p. 89). Ao fim do capítulo, o autor aborda a relação entre justiça e caridade. Para ele, o amor pode englobar a justiça, porque, desprovido de limites – afinal o perdão dispensa livremente o reparo pelo mal recebido e no amor podemos escolher sofrer um mal no lugar do outro – pode dispensar o outro das obrigações da justiça. Já a justiça demandaria uma certa equivalência e exigências recíprocas, estabelecendo limites. Em suma, a caridade pode ser adotada num plano pessoal, não no social. Ela, contudo, aponta para uma concepção de justiça que atina para a própria dignidade da pessoa muito além de seus comportamentos e torna-se uma fonte de humanização da própria justiça.

A parte 3, “Prioridades e desvios”, possui também dois capítulos. No primeiro, “Justiça e pobreza”, Durand indica as principais prioridades relacionadas à edificação de uma sociedade justa. Inicialmente reafirma os fundamentos da luta em favor da opção prioritária pelos pobres, tanto do ponto de vista filosófico (a defesa de uma universalidade concreta dos direitos humanos e a consciência da degradação de minha própria humanidade ao ferir a humanidade do outro) quanto teológico (o amor a Deus a partir da justiça ao pobre), em seguida traça algumas prioridades. O combate à pobreza é destacado, para Durand, priorizar a luta contra as injustiças melhorando a situação dos pobres nos aspectos rela-

cionados à renda e à formação cultural e profissional “é mais importante e principalmente mais urgente [...] do que reduzir uma desigualdade que favorece a todos” (p. 112). Assim, julga o autor, evitamos o risco de tomar o combate contra as desigualdades como fim e não um meio para o combate das injustiças. Trabalhar pela igualdade cada vez maior da sociedade é fundamental, porém o ponto de partida deve ser sanar a situação dos que sofrem injustiças. Outra prioridade sublinhada é a participação dos pobres nos processos de decisão sobre a constituição de uma sociedade justa. De acordo com Durand, é imperioso conjugar opção prioritária pelos pobres e intervenção dos pobres na tomada de decisão. Os pobres não podem ser compreendidos como objetos submetidos a decisões alheias de intelectuais e governantes. Devem ter voz nas decisões, pois são sujeitos na busca por justiça social. Esse é também um desafio colocado a nossas democracias, comumente pouco participativas e restritas às classes médias e mais abastadas. Interessante notar em Durand a consciência sobre uma necessidade prévia à colocação dessas prioridades: a sensibilidade com respeito aos envolvidos. Constata o autor, não basta a inteligência das análises sociais e a vontade de justiça. “Estabelecer e obedecer a uma prioridade em matéria de justiça implica um diálogo mínimo com as vítimas da injustiça e compaixão para com elas” (p. 118). Justiça e compaixão caminham juntas na definição de prioridades, daí a importância do contato e do diálogo com os pobres.

O segundo capítulo da parte 3, “Desvio coletivo, desvio pessoal”, detecta dois descaminhos de nossas práticas coletivas e individuais. Um desvio econômico constitutivo do atual sistema capitalista em que “a qualidade das relações inter-humanas passa para um segundo pla-

no diante do imperativo do aumento da produção, do enriquecimento material e da concorrência generalizada” (p. 125). Nessa sociedade a questão da justiça torna-se secundária e instrumentalizada pelo poder econômico: a lógica econômica restringe a exigência de justiça. Isso acarreta uma consequência nefasta, o desvio das necessidades. Fica cada vez mais difícil considerar a simples satisfação destas como um parâmetro seguro para obtenção da justiça, uma vez que falsas necessidades produzidas pelo sistema de consumo são implantadas. Assim, é preciso uma crítica às consideradas necessidades para vida digna em sociedade. Afinal, quem fixa as necessidades para uma vida digna? Para responder a isso duas condições são importantes: atentar para os desvios determinados pelo mercado de bens de consumo e identificar as necessidades para uma vida digna de acordo com a situação e as exigências da população mais desfavorecida. Poderíamos sintetizar os apontamentos dessa terceira parte enfatizando que a noção de justiça social trabalhada pelo autor implica repartição equitativa de bens econômicos e culturais, um acesso às diferentes formações profissionais pelos pobres e uma educação, de toda sociedade, que torne desejável os diferentes bens culturais a fim realmente promover a liberdade de escolha dos indivíduos.

A quarta parte do livro, “Desigualdades”, distinguirá várias dimensões da injustiça social (relações homem-mulher, desigualdade de oportunidades, discriminação, o direito de herança, a má distribuição da renda etc.) e discutirá noções importantes como a discriminação positiva e o mérito. É o momento em que fica mais evidente o contexto de origem do livro e seu principal público, a comunidade francesa. Mas mesmo debatendo questões mais específicas de sua nação, Durand coloca algumas reflexões que julgamos

pertinentes para o contexto brasileiro, duas em particular. Uma é a ênfase na transformação das mentalidades para promover a mudança social. Isso converteria em “inevitáveis” determinadas “evidências” como a aceitação de certas desigualdades sem debatê-las; a compensação financeira como única forma de reparar as injustiças; criaria um espírito crítico com respeito à situação social e levaria ao questionamento da falta de democracia econômica. A outra reflexão refere-se ao conceito de mérito. Ainda que não negue esta noção, Durand chama atenção do leitor para os seguintes aspectos: a) o mérito só é justo quando há igualdade de oportunidades e de formação; b) nenhum trabalho é individual, há sempre uma dimensão coletiva que precisa ser honrada; c) toda atividade humana deve levar em conta seus efeitos para o indivíduo e para a sociedade; d) a valorização do mérito, se sincera, precisa ser aplicada também às camadas abastadas da sociedade. Tais aspectos permitem uma visão mais crítica da noção de mérito e evitam cair numa perspectiva meritocrática, no fundo ingênua ou maliciosa, que reivindica a valorização do esforço individual sem inseri-lo na trama de relações sociais marcadas por desigualdades.

“Princípios e práticas” constitui a quinta parte da obra. De modo geral, podemos dizer que o capítulo 1, “Adequar a justiça”, estabelece os princípios balizadores de uma prática justa. Enquanto o capítulo 2, “Um compromisso ético”, apresenta orientações para o exercício da justiça. Quanto aos princípios o autor afirma a necessária conjugação de justiça global (por exemplo, negociações internacionais, movimento altermundista, crítica ao neoliberalismo) e justiça particulares (locais e nacionais), pois estas trazem um rosto mais concreto e favorecem a mobilização dos indivíduos como um caminho mais eficaz para o enfrentamento dos problemas de injus-

tiça no mundo. Nesse sentido, o tópico “De que somos responsáveis? Comportamento pessoal e relações instituídas” (p. 180-7) considera a extensão de nossa responsabilidade em nossas ações no intuito de conscientizar o quanto somos atores ou simples suportes das relações hoje mundializadas. Nesse ponto, Durand indica que a ação ética não pode ser assumida por uma única pessoa, uma vez que as relações instituídas (aquelas que dependem das estruturas objetivas da sociedade e da posição que ocupamos nelas) envolvem um conjunto de pessoas em interação e apontam para inevitabilidade da cooperação para o enfrentamento da injustiça, o que contribui para ressaltar a dimensão política da ação. Durand, por fim, observa que a conscientização sobre as novas dimensões das relações humanas na elaboração do comportamento ético é imperiosa para libertarmos-nos das armadilhas do individualismo. Do ponto de vista cristão, noções como “estrutura de pecado” (o dado institucional objetivo promotor de injustiça) e “pecado estrutural” (a validação por parte do sujeito da estrutura injusta) precisam ser levadas em conta a fim de indicar como o cristão deve integrar o espaço coletivo estrutural à sua própria prática. Outros princípios são elencados. O respeito aos limites de competência é um deles. Este princípio refere-se ao reconhecimento dos distintos campos de competências dos atores sociais, quer dizer, não é por ser competente em um dado campo, por exemplo, nas ciências naturais, que uma pessoa ou instituição tenha necessariamente competência em questões políticas. Esse princípio permitirá ao autor criticar o comportamento da Igreja católica no espaço público, onde muitas vezes esta instituição não reconhece suas convicções sobre assuntos de natureza sexual, familiar e econômica como uma das opiniões a mais no debate democrático. Na última parte do livro Durand

retomará esta crítica. O autor fala ainda da injustiça que se pode cometer ao erigir uma ética baseada em princípios desvinculados de suas consequências. Traz como exemplo a questão do aborto e a necessidade de se distinguir entre aspecto moral e aspecto legal. Segundo Alain Durand, acreditar que a legalidade seja a expressão transparente dos preceitos morais é não perceber a complexidade da realidade. Mais do que seguir estritamente uma ética de princípios seria importante pôr como princípio ético a consideração do “mal menor”, princípio tradicional da Igreja, mas por vezes deixado de lado quando se trata de temas como aborto, uso de preservativos, prostituição.

Com relação às orientações do capítulo dois, sublinharíamos quatro pontos. Primeiramente Durand chama a atenção para ligação entre pensamento justo e compromisso ético (cf. p. 207-11) indicando como nossas argumentações no campo da justiça são decorrentes de opções éticas. Num segundo momento, aponta a pertinência da prática da justiça nas pequenas coisas, nos atos cotidianos e ações circunscritas, uma vez que tais ações permitiriam uma forma de testar nossa vontade de justiça. Em seguida, considera fundamental o desenvolvimento das forças morais na democracia, sobretudo em um país como a França, composto em sua maioria pela classe média, através de um trabalho da consciência dessa classe com o propósito de que ela reconheça os direitos do homem nos campos econômico e social, e não só no âmbito político. E o autor finaliza com um apelo ao cultivo da justiça como virtude, algo esquecido nas obras sobre justiça recentemente publicadas. Aí retoma Aristóteles e Tomás de Aquino e esclarece: “A virtude da justiça é a aptidão adquirida para aplicar voluntariamente e de maneira persistente as regras da justiça” (p. 219).

A parte seis, “Moral política, moral eclesial”, procura situar a moral eclesial num contexto democrático e de pluralismo ético, mostrando sua particularidade. Nota-se o empenho em assumir uma atitude ética compreensiva com relação a temas delicados como o aborto, a eutanásia, clonagem terapêutica, casamento homossexual. Para Durand, no atual contexto “a Igreja deveria aceitar que sua palavra pudesse cooptar apenas os que creem na mensagem do Evangelho, e, portanto, reconhecer plenamente aos outros o direito de viver de outro modo, desde que isto não prejudique a liberdade e a igualdade de ninguém” (p. 228). Tal postura apresentaria as seguintes implicações: a) que a Igreja católica se reconhecesse como uma associação livre de uma parte dos cidadãos (minoría na França); b) a não identificação entre lei legal e lei moral, quer dizer, as leis aprovadas em uma sociedade visam antes à convivência que a adequação às convicções morais particulares; c) a defesa realizada pela Igreja da “lei natural” não se sobrepõe ao processo democrático e ao debate público. Alain Durand é incisivo na crítica a alguns posicionamentos da instituição eclesiástica, por exemplo, questiona se a reivindicação da “lei natural” pelo magistério não representaria uma tentativa de controle eclesial no âmbito moral (cf. p. 226). Em outro momento critica o conservadorismo político dos católicos franceses afirmando que a negação de fato do pluralismo político por parte destes permanecerá enquanto durar sua adesão a uma “ordem natural das coisas”. A parte final do livro certamente reflete o lugar sociocultural das reflexões do autor. A ênfase no pluralismo ético, a crítica ao conservadorismo político dos crentes e às ingerências eclesiásticas no debate público, os questionamentos a respeito do debate sobre as raízes cristãs da Europa revelam o contexto de uma sociedade com alto grau de seculari-

zação e fortemente laica. Sem dúvida algumas das questões desenvolvidas por Durand, ao serem transpostas para o nosso contexto latino-americano, sofreriam alterações. Isso, contudo, não retira o proveito que podemos ter ao ler estas linhas, seja porque determinados conflitos entre moral política e moral eclesiástica são semelhantes entre nós, seja porque aprendemos um modo lúcido de posicionar-se no debate democrático.

A conclusão do livro volta a enfatizar a fé como força mobilizadora e imaginativa para uma mudança histórica. Reafirma que o amor ao próximo exige a instauração de mudanças sociais fundamentais, realizadas apenas numa sociedade secularizada e laica, uma vez abandonada a ideia de uma vinda política do Reino de Deus. A justiça a ser realizada, portanto, depende de nós. À fé cabe perceber na realização histórica humana os traços da presença de Deus no mundo e, através de sua dimensão escatológica, relativizar essas mesmas realizações exigindo prosseguir na direção de mais justiça. No último tópico da obra, “Justiça e Espiritualidade”, Durand descreve as características de uma espiritualidade da justiça, que podemos sintetizar em seis pontos: a) a capacidade de captar todo ser humano como igual; b) a prioridade ao rosto do pobre no conhecimento e reencontro com Deus; c) estar voltada para a plenitude dos tempos, pois exalta a justiça histórica para com os desfavorecidos e ao mesmo tempo afirma a fragilidade dessa concretização; d) é uma espiritualidade da esperança; e) satisfaz-se com o uso moderado do mundo dos objetos e assim desenvolve uma crítica contundente ao capitalismo atual; f) concede ao sentimento de precariedade ao reconhecer a fragilidade e insuficiência de nossas ações. O autor arremata todos esses pontos na seguinte conclusão: “Uma espiritualidade cons-

truída sobre o sentimento da justiça e do amor inseparável pelos pobres não descobre Cristo nos rituais, ainda que sacramentais, mas no rosto do irmão humano” (p. 255).

Praticar a justiça é um exercício de reflexão livre, inquieta e corajosa. Adentra questões cruciais, propõe fundamentos

para uma justiça social e sugere orientações de ação. Em síntese, faz pensar. E isso já vale o convite à sua leitura.

Rodrigo Marcos de Jesus
UFMT

DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*; trad. Edson Bini. São Paulo: Ed. Loyola, 2012, 236 p.

O título do livro sugere, à primeira vista, que se trata de um trabalho de síntese sobre a globalidade do pensamento de Jürgen Habermas semelhante aos inúmeros ensaios urdidos por pesquisadores incautos que passam a emitir juízos dogmáticos, às vezes superficiais ou incorretos, sobre a estrutura e o alcance da Teoria do agir comunicativo.

A sugestão é reforçada, ainda, pelo fato de que a intenção de Alexandre Dupeyrix, declarada no livro, ser prática, introdutória e pedagógica, endereçada a pesquisadores e estudantes que pretendem investigar Habermas. Trata-se de uma introdução geral à obra do eminente frankfurtiano, a qual pretende explorar o conjunto de seus escritos. Por conta disso o fraseado é simples, enxuto, contundente, quase lacônico, dado o fato de que sua pretensão básica consiste em construir um acesso direto ao ducto central e às principais problemáticas abordadas na obra habermasiana “sem se deixar desanimar pelo alentado da obra” (pg. 34).

A impressão simplista se desfaz, no entanto, à medida que folheamos este texto interessante e muito bem estruturado do ponto de vista do conteúdo

e da diagramação. Descobrimos, passo a passo, que o autor consegue desenvolver, no decorrer da construção do seu acesso à teoria habermasiana, não só uma compreensão arguta das pretensões de validade e dos argumentos desenvolvidos por Habermas, mas também uma excepcional capacidade de demonstrar a inteligibilidade destas temáticas e sua interconexão nos vários segmentos da obra habermasiana que depende de múltiplos contextos biográficos, sociais, culturais, políticos, etc. que marcaram seu surgimento.

A concretização desse acesso direto à teoria do agir comunicativo exigiu de Dupeyrix a observância de uma máxima hermenêutica consagrada por Habermas e que geralmente é esquecida por intérpretes desavisados. Segundo essa máxima a compreensão de um enunciado ou de uma teoria só é possível mediante entendimento racional mais aprofundado com o autor desta teoria. Isso só é possível mediante um entendimento entre as partes, o qual exige a compreensão e a eventual aceitação ou rejeição das razões, argumentos e motivos que sustentam a plausibilidade de uma determinada pretensão de validade.

É bem verdade que, por razões pedagógicas, o texto não entra em discussões diretas com posições habermasianas. Ele adota, ao invés disso, o procedi-

mento mais contido de uma análise limitada à reconstrução dos passos e elementos essenciais inerentes à obra habermasiana. Vale destacar, todavia, que esse procedimento deixa entrever, mesmo assim, vestígios de um diálogo crítico anterior, mais intenso e demorado, entre Dupeyrix e a obra de Habermas ocorrido por ocasião da pesquisa levada a cabo na sua tese de habilitação sobre “O conceito de cidadania em Habermas” escrita em 2005 sob a orientação de Gérard Raulet especialista em filosofia alemã.

Graças a esse lastro, o autor consegue mostrar em sua obra pedagógica e interpretativa que os temas centrais do homem, da história, da sociedade, da cidadania e do pluralismo podem ser tomados como chaves hermenêuticas para uma correta interpretação da trajetória filosófica habermasiana uma vez que a acompanham permanentemente. A interconexão entre estes cinco eixos temáticos conduziu Dupeyrix à noção de democracia deliberativa que Habermas fixou definitivamente no início dos anos 90 na obra *Direito e democracia*, mas que já iluminara suas pesquisas desde o princípio, especialmente na obra sobre a esfera pública burguesa (1962).

Limito-me a destacar aqui os temas do homem e da história em cuja elaboração o autor foi, no meu entender, mais bem sucedido.

Ele descobre inicialmente que há em Habermas uma antropologia filosófica implícita que aflora inevitavelmente nas discussões ligadas à espécie humana no contexto das atuais manipulações genéticas. O princípio fundamental desta antropologia, se me é permitido falar assim, pode ser redigido da seguinte forma: o ser humano é, graças à natureza e à sua cultura, um ser de linguagem e de comunicação. Isso

significa que a linguagem se constitui, ao mesmo tempo, meio e produto espontâneo de nossa vida social, política e cultura. Por esta razão Habermas a toma como o núcleo conceitual da sua teoria crítica da sociedade. Dupeyrix aponta, com razão, para o fato de que a novidade da concepção habermasiana da linguagem – que se desenvolve a partir da vertente de Wilhelm Von Humboldt e do pragmatismo americano – reside no fato de que na teoria do agir comunicativo a linguagem passa a ser o princípio da razão, ou melhor, a própria razão em ato.

Aliando-se à antropologia habermasiana, Dupeyrix formula uma espécie de retrato dos humanos que dependem essencialmente de linguagem. Eles aparecem aí como seres capazes de aprender com seus erros, de criar normas que regulam sua convivência e que, no momento de agir, são obrigados a projetar certo número de idealizações que tem valor de certeza ou verdade. No momento de agir e interagir com outros eles se encontram fixados em contextos particulares onde têm de pressupor um mundo comum inclusivo, suscetível aos argumentos dos outros e capaz de se ampliar. Finalmente, e esse é o ponto mais importante no meu entender, sua identidade subjetiva se constrói em relações de intersubjetividade e de sociabilidade; se estabiliza ao assumir sua própria autoria e responsabilidade; e se nutre do sentido produzido conjuntamente em suas relações com outros.

O tema da história constitui um motivo central na obra de Habermas não tanto como uma filosofia da história, mas como uma teoria da modernidade que permite conservar figuras da filosofia da história tais como a emancipação e a exigência hegeliana de pensar a sua época. O momento moderno da história adquire especial importância para Habermas uma vez que contém um

potencial de racionalidade e emancipação ainda não explorado inteiramente. Um projeto inacabado que é preciso reativar e voltar a explorar.

A modernidade possui um duplo sentido para Habermas. Ela é, ao mesmo tempo, momento histórico carregado de potenciais normativos de cunho universalista e conjunto de disposições cognitivas e morais capazes de incitar o homem a lançar mão de sua razão comunicativa.

Dupeyrix apresenta, ainda, outro motivo que leva Habermas a se deter na modernidade: o retorno a ela significa uma redescoberta das “boas” tradições alemãs: Kant, o humanismo, o republicanismo, o universalismo, o cosmopolitismo e o projeto emancipatório do esclarecimento iluminista. Elementos que fornecem boas razões para o projeto de uma teoria discursiva da democracia radical e deliberativa fundada nos conceitos de cidadania e solidariedade cidadã.

Quanto à tradução, ela é, no meu entender, correta e bem feita no geral.

Eu discordaria apenas da tradução dos termos habermasianos *Diskursethik* (=ética do discurso) e *Diskursprinzip* (=princípio do discurso) que são traduzidos respectivamente por “Ética da discussão” e “Princípio da discussão” seguindo uma corrente que predomina nas traduções francesas de Habermas. Penso, além disso, que a tradução do conceito chave *overlapping consensus*, de John Rawls, por “consenso por verificação” (pag. 186) talvez não faça jus à concepção original da teoria da justiça do eminente pensador liberal.

Os pontos destacados mais acima permitem concluir que Dupeyrix consegue levar a bom termo o seu projeto envolvendo uma compreensão raciocinada das linhas diretrizes e dos eixos centrais da obra de Habermas. Os méritos apontados fazem do seu livro uma contribuição significativa aos estudos habermasianos no Brasil.

Flávio Beno Siebeneichler

BURNETT, Henry. *Para ler o Nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2012, 70 p.

Oferecer uma chave de leitura ao primeiro livro publicado por Friedrich Nietzsche. Este é o trabalho que o autor do presente livro procura desenvolver. Contudo, embora pretenda não ser ambiciosa, a obra defende nada menos que uma autonomia teórica para o que se convém chamar de primeira estética nietzschiana presente em *O nascimento da tragédia*. Para o autor, trata-se de um período independente da produção nietzschiana. A redenção pela arte, em perspectiva dionisiaca é

chave que utiliza o filósofo para pensar a Grécia. Cumpre destacar que o autor reforça a tese nietzschiana segundo a qual a obra abriga o projeto de um renascimento da tragédia a partir do espírito da música. Como bem destaca o autor, essa posição quanto à redenção pela arte, que está plantada em *O nascimento da tragédia*, chegou a ser revisada na segunda fase da produção do filósofo, tendo sido inaugurada pela obra *Humano, demasiado humano*. Neste linha, a partir de *Assim falou Zaratustra*, a questão estética assume a dimensão designada fisiologia da arte. Contudo, o autor destaca tal tripartição para reforçar o seu objetivo ao destacar que

tanto a obra em questão, quanto a produção desse mesmo período constituem um pequeno tratado de estética com configuração e proposição organizada e clara. O texto, afirma Burnett (p. 9) foi “escrito por um artista, dedicado a um artista e destinado aos artistas”. A proposta de uma redenção pela arte na estética de Nietzsche, segundo Burnett, não tem a ver com a redenção segundo o matiz ascético religioso. Sendo o corpo o seu limite, tal redenção se caracteriza pelo respeito aos instintos. Nietzsche propõe em sua época uma nova “prática humana assentada na dimensão trágica” (p. 10), não sendo mais aquela de orientação aristotélica, mas aquela que o filósofo intuía ser a proposta pela música de Richard Wagner. Vida redimida e plena para Nietzsche, reforça Burnett, supõe a tarefa de “reposicionar a experiência da vida através de um reencontro com o que a música guardava em seu subtrato” (p. 11). Neste particular, Burnett destaca a importância que tinha para o filósofo alemão a música popular, a cultura popular e suas festas, temas banidos da erudição filológica de então. Quanto ao método para a leitura da obra, alerta o autor que Nietzsche apenas pedira paciência e rigor, uma vez que considerava aquela obra como obra aberta.

Burnett descortina em sua tarefa de apresentar um caminho de leitura a partir do que se considera ser o seu motivo original, a música dionisíaca. Discute, em seguida, o socratismo estético, seguido por um item intitulado música popular, poesia e linguagem. O penúltimo item está reservado a uma larga consideração sobre o binômio ciência e arte, finalizando a obra com uma chamada sobre as notas dissonantes. Vejamos cada um dos itens da obra de Burnett.

Ao considerar a música dionisíaca como o primeiro dos itens do seu

livro, Burnett enfrenta a tentativa de Nietzsche por buscar uma alternativa à metafísica clássica e à hegemonia da ciência (p. 13). Para o autor, o dionisíaco é o tema nuclear dessa primeira obra publicada por Nietzsche. Esse fenômeno teria abalado a tradição greco-apolínea, destaca, à qual faltava a compreensão da “música enquanto fonte vital” (p. 15). Ao considerar as mudanças pelas quais passou a arte na Grécia (p. 15), Burnett apresenta o apolíneo como antídoto ao pessimismo, o embelezamento da vida pela divinização como encobridor da verdade e, a reconciliação apolíneo-dionisíaca como o momento auge, segundo Nietzsche, da arte grega. Considerando, além do texto de *O nascimento da tragédia*, também os póstumos, Burnett favorece a compreensão de que é a música a “origem mais excitante do mundo verdadeiro” (p. 16). Sendo a arte apolínea ocultadora do ser, tal música se constitui como antítese ao pensamento, redenção liberadora do individual. É neste item que Burnett destaca os primeiros aspectos concernentes à dependência e afastamentos entre Nietzsche e seus mestres Schopenhauer e Wagner, seja a partir da própria obra, seja a partir da autocritica datada de 1886.

No segundo item, intitulado Socratismo estético, Burnett insiste em que a argumentação de Nietzsche está voltada para a “defesa do dionisíaco”. O autor destaca as fontes românticas das quais lança mão o filósofo alemão bem como seu alvo na crítica à estética moderna. O dionisíaco, para Nietzsche, está expresso nos personagens míticos e em sua música. A música é a condição do mito trágico, quando ela falta a tragédia morre. Neste sentido, Sócrates e Eurípedes estão entre os assassinos da tragédia. Burnett corretamente esclarece que essa divinização da música faz parte da influência de Wagner sobre o jovem Nietzsche (p. 25), embora este

descreva “o ambiente trágico sem as cores da culpa e do medo” (p. 25). O dionisiaco significa que a degeneração faz parte do vivido. Se, por um lado, a arte é uma cura, lembra Burnett um póstumo de 1888, frente ao homem teórico ela se torna a grande vítima. Sócrates, o personagem central dos diálogos platônicos é a expressão do herói como ser dialético. Sua arte sobrevaloriza a busca da verdade, enquanto o dionisiaco se detém na “explosão do momento” (p. 30).

Ao tratar a questão da música popular, poesia e linguagem, Burnett aborda o significado do gênio apolíneo-dionisiaco. A questão da metafísica de artista é aqui apresentada. Trata-se da concepção metafísica característica da primeira estética de Nietzsche, na qual se destaca a natureza como ser criador, artista primordial. Comentando o §5 de *O nascimento da tragédia*, Burnett traz à tela uma das principais afirmações da obra, segundo a qual o fenômeno estético é a única condição para que o mundo e a existência estejam justificados. Sobre o entendimento desse artista primordial Burnett destaca as aproximações e distanciamentos entre Nietzsche e Schopenhauer. Da oposição a este último quanto à questão da negação do subjetivo, aproxima-se Nietzsche da concepção de gênio em Wagner. O gênio como ser fantástico, representação do sobrenatural, um membro do povo, lembra, segundo Burnett, para o jovem Nietzsche uma “falta de consciência no fazer artístico” (p. 34). Burnett reúne os argumentos para realçar que além da tragédia, a poesia e as imagens são produtos da música popular. A poesia é aparato da música, a lírica depende da música, mas “a música independe da imagem e do conceito”.

Chega-se assim à questão da relação ciência e arte. Neste que é o mais extenso item do livro, Burnett apro-

funda o conflito entre o artista e o teórico, anteriormente apresentado. A questão é saber se a arte é necessária à ciência como seu correlato e suplemento. Burnett novamente é assertivo quando precisa nesta questão um tema que atravessa a produção nietzschiana. Trata-se, como lembra o autor, de um platonismo às avessas, o que é assumido pelo próprio Nietzsche. Nesta filosofia, a arte tem o mesmo estatuto que a ciência. A ópera é analisada neste item, sendo considerada como atravessada pela cultura socrática e, portanto, embora tenha significado uma recriação da Grécia na Europa, ao faltar a cultura popular grega, não foi acolhida dessa forma por Nietzsche. Sem a presença do elemento popular, a Ópera lhe parecia inexpressiva. O autor destaca uma importante passagem na qual o jovem Nietzsche se mostra orgulhoso de sua cultura alemã, algo do que o filósofo tentará se livrar ao longo de sua obra. Trata-se de uma afirmação que tem a ver com a exaltação da Alemanha a partir das esperanças depositadas na música e escritos teóricos de Richard Wagner. Esta esperança estava apoiada na capacidade da Alemanha de retroceder às aquelas características da cultura trágica contra o ideário da chamada cultura alexandrina. A cultura popular, destaca a obra, trata o povo como “força artística primordial” (p. 48). O elemento propriamente dionisiaco tem aí o papel de “levar o homem de volta à natureza (p. 48), “romper com os laços da individuação” (p. 49), aspectos que serão refutados no ensaio de autocritica publicado em 1886. O Nascimento da tragédia foi ali avaliado como obra de um discípulo de Wagner, o grande artífice da “nova era trágica” (p. 51). Contudo, a obra de Burnett não deixa de analisar que se trata muito mais de um Wagner a quem Nietzsche desejava render homenagens, algo que o próprio filósofo teve de reconhecer não muito tarde.

Os últimos parágrafos da obra são analisados por Burnett no item “E as notas dissonantes”. Seguindo os passos de um Nietzsche excessivamente dependente de Wagner, o final da obra apresentada por Burnett realça o instinto apolíneo. Mas, embora tenha de justificar a ilusão apolínea, é Dioniso o verdadeiro herói: a dissonância musical é o que pode justificar e redimir o humano. Os desacertos do jovem Nietzsche ficam a descoberto quanto à sua necessidade de “acreditar no *espírito alemão* como símbolo de uma cultura elevada” (p. 64). Para além da experiência apolínea, a tragédia é expressão da aptidão dionisiaca e, para despertar a crença em Wagner, Nietzsche foi capaz de ignorar

o aspecto apolíneo da obra wagneriana. O apolíneo e o dionisiaco irmanados levariam à ascensão alemã.

A obra tem o mérito de identificar as fontes, os interesses e o embate de Nietzsche com a cultura de sua época. Burnett presenteia o público que se aproxima de Nietzsche com um texto claro, bem fundamentado e coerente, sendo fiel aos temas e questões que o autor de *O nascimento da tragédia* desenvolve.

Flávio Augusto Senra Ribeiro
PUC-Minas/Ciências da Religião

KONERSMANN, Ralf (org.) *Dicionário das Metáforas Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 640 p. ISBN: 978-85-15-03949-4.

Ao longo da tradição filosófica, a história das relações entre o conceito e a metáfora constitui um capítulo à parte no tocante às concepções sobre a natureza do conhecimento. As decisões teóricas que configuram os limites de uma determinada perspectiva filosófica frequentemente implicam uma tomada de posição com respeito à problemática gnosiológica subjacente ao par antitético conceito-metáfora. No entanto, projetando-se para além desta esfera específica estão consequências de amplo alcance dentro do universo filosófico como um todo, de modo que a *metaforologia* concebida por Hans Blumenberg pode seguramente reivindicar o estatuto de uma disciplina filosófica verdadeiramente fundamental.

A virada linguística, que tão decisivamente determina as orientações do pensamento contemporâneo, realça o caráter originariamente linguístico de

toda e qualquer relação com o mundo. E uma consequência que se pode depreender de tal posição matricial é a possibilidade de se pensar, sob um ângulo linguístico, uma unidade de fundo para as diversas atividades espirituais humanas, sem prejuízo da diversidade que distingue as variadas formas de apreensão e expressão da realidade no seu todo, e sem prejuízo também para a ilimitada riqueza das constelações culturais particulares que se constroem na história humana. Com isto, em tese poderiam ser superadas a ruptura e a fragmentação entre as formas artística, científica, literária e filosófica do saber, e é fácil ver como tal possibilidade interessa diretamente a uma compreensão orgânica do fenômeno humano. Ora, é justamente aqui que se apresenta o potencial que o estudo abrangente sobre a metáfora, entendida como expediente fundamental da relação linguística com o mundo, oferece: pela comum referência à função metaforizante da linguagem em suas diversas formas de captação do real, poderíamos vislumbrar uma promissora base para

a transdisciplinaridade que se busca implementar no diálogo intelectual em nosso tempo, como contraponto necessário à extrema particularização e especialização dos saberes.

Convém lembrar que no cenário contemporâneo, todavia, a desconfiança e mesmo a impugnação do poder cognoscitivo *real* da metáfora está longe de ser uma atitude superada. A despeito disso, é evidente o avanço que se verifica nesse campo. Basta lembrar o exemplo de Paul Ricoeur, que ressalta a função da metáfora na referência poética ao real e na captação extrarracional do mundo. A metáfora é o procedimento intelectual fundamental que está na base do *símbolo* e este, conforme o título de um texto famoso de Ricoeur, com o qual ele conclui *La Symbolique du Mal*, “dá a pensar”. Tal posição evoca a reflexão de Kant na terceira Crítica, fonte filosófica seminal para se pensar a irredutibilidade da metáfora-símbolo (ou da “ideia estética”) ao conceito. Não por acaso podemos apontar a referência explícita à terceira Crítica de Kant em projetos filosóficos distintos que, em medidas e sentidos variados, incluem uma reflexão sobre o símbolo, como encontramos no Romantismo alemão, em Rudolf Otto, Ernst Cassirer, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion - e a lista poderia ser estendida indefinidamente, comprovando a diversidade e a mencionada amplitude do alcance filosófico embutido na temática metáfora-conceito.

Pode-se assim entrever a relevância e o sentido oportuno da publicação pela Loyola de mais um valioso instrumento para a reflexão filosófica: o *Dicionário das Metáforas Filosóficas*, organizado por Ralf Konersmann. Em seu prefácio ao léxico que organiza, Konersmann sublinha a “capacidade testificadora do não-conceitual”, e lembra que as “metáforas reagem conjuntamente a perguntas que temos, mas a que elas

não são obrigadas a responder com certeza última; elas abreviam processos cognitivos cuja finalização não podemos aguardar; e elas substituem evidências, das quais não dispomos e talvez jamais venhamos a dispor” (17).

A reflexão filosófica sobre a metáfora vem pôr em evidência o caráter antropológico (não meramente lógico) dos fundamentos do *logos* (17). Isso permite flexibilizar a forma de precisão buscada na formalização da linguagem que rege certas linhas analíticas do pensamento contemporâneo, já que as metáforas, ao ampliar o campo da cognição humana - e, por conseguinte, da noção de verdade -, “mostram o mundo no horizonte de sua explicabilidade” (19). Em tal horizonte ampliado à escala máxima, verifica-se a coexistência (e não a exclusão mútua) de metáfora e conceito na sua diferença funcional (18).

O *Dicionário das Metáforas Filosóficas* é organizado em torno a um objetivo fundamental: “Ele não pretende dissolver nem traduzir (e, desse modo, tornar desnecessário) o sentido metafórico, mas investigar funções e descrever efeitos (e, desse modo, submetê-los à crítica); ele pretende esboçar formulações ditadas pela convenção, aclarar rupturas e enumerar cada um dos passos do ‘reentender’ (Blumenberg) que geram e liberam o saber metafórico” (19).

O léxico organizado por Ralf Konersmann, sendo um dicionário de metáforas *filosóficas*, trata de uma circunscrição particular dentro do campo mais vasto da metaforologia. O Dicionário propõe-se “explicar a função das figuras de linguagem na evolução do pensar e do saber”, concebendo assim as metáforas como “agentes norteadores das concepções” (11). Congregando 40 verbetes, assinados por 42 colaboradores, o Dicionário é concebido de modo a

apresentar a variedade de enfoques e procedimentos adotados no estudo das metáforas. Em todos eles, contudo, há o reconhecimento tácito da racionalidade própria da metáfora, segundo uma exigência que, de Vico e Sulzer até nossos dias, se faz presente no curso da experiência filosófica que assume o compromisso de uma compreensão radical da *totalidade* das dimensões do real, e não apenas do campo coberto pela referência meramente descritiva ao mundo em sua realidade positiva. Há uma forma irreduzível de inteligência poético-metafórica que a filosofia encontra ao refletir criticamente sobre seus próprios pressupostos, reconhecendo então “os mundos da imaginação que fornecem a estrutura prévia para a atividade da razão” (15).

O que constitui a perspectiva comum que perpassa a pluralidade das análises da metáfora encontradas nos quarenta verbetes do *Dicionário das Metáforas Filosóficas*, determinando a coesão do mesmo, é um questionamento orientador, assim resumido por Ralf Konersmann em seu prefácio: “o que realizam as metáforas na filosofia e na ciência? Como agem as metáforas em textos, sobretudo no mundo textual da biblioteca filosófica? De que modo as metáforas preparam sentenças? Em que medida e com que função elas participam da estruturação, do direcionamento e da produção do saber? Como elas determinam a relação do ser humano com o mundo, seu agir, seu comportamento, suas atitudes, suas experiências e expectativas?” (25)

Este conjunto de questões estampa a suprema importância da perspectiva

que comanda a concepção do Dicionário, tendo-se em vista a forte tendência contemporânea, ativa e estrutural no irreversível ambiente tecnológico que vem substituir o mundo da vida, de fazer a “metáfora viva” decair em mera alegoria, perdendo assim sua potência criadora, cognoscitiva e expressiva, para ter seu sentido já pré-determinado no interior de algoritmos concebidos abstratamente. O algoritmo artificialmente projetado, vale lembrar, substitui a relação viva espírito-mundo enquanto fonte de significações possíveis, e assim perde-se o referente real – o significado – em proveito de uma simulação gerada a partir de um padrão lógico arbitrário que atua mecanicamente. Perde-se o mundo e a metáfora viva. Nessa substituição, o sentido real é *virtualmente* eliminado, e no entretenimento desmundanizado que assim acorrenta o sujeito humano ao sistema da técnica resplandece o triunfo fatal do niilismo, no qual a morte do sentido se faz acompanhar da morte do sujeito, transformado em mero apêndice – ou “insumo” – daquele mesmo sistema. Por isso, aplicar-se ao estudo atento da metáfora, com sua essencial valência antropológica, converte-se em tarefa vital para a reflexão filosófica que perscruta os rumos e figuras da situação humana em nosso tempo. O *Dicionário das Metáforas Filosóficas* pode ser visto como um valioso auxiliar nessa tarefa.

Marco Heleno Barreto
FAJE/BH

PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012. Edição bilíngue grego/português, 224 páginas, com Bibliografia.

O *Filebo* é o quinto diálogo platônico traduzido no âmbito da coleção *Bibliotheca Antiqua*, depois do *Mênon*, do *Parmênides*, da *Carta VII* e do *Eutidemo*, coleção que é coordenada pela Profa. Maura Iglésias, do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Trata-se de um diálogo reconhecidamente difícil, cujo tema principal varia de maneira surpreendente, de interprete para interprete. Dos antigos aos contemporâneos, a ênfase é posta em questões que constituem um amplo espectro: o prazer, a inteligência, a causa final do universo e do bem imanente ao seu todo, o bem de todos os seres animados, a relação entre os prazeres e as questões ontológicas mais elevadas, o que escolher e como escolher, em termos de modos de vida etc.

Para uns, o *Filebo* representaria uma ruptura com os princípios básicos da filosofia dos diálogos escritos até então: seja com a hipótese das formas, seja com os grandes gêneros do *Sofista*, este texto significaria uma revisão radical da ontologia platônica, e, consequentemente, de seu método ou da dialética. Outros, como os partidários das doutrinas não escritas, ao reconhecerem neste diálogo os princípios que são a monada e a diáde indefinida, veriam finalmente escritos e expostos a um público maior os princípios supostamente ensinados oralmente, até então, de maneira exclusiva a uma minoria de iniciados. Alguns criticam, ainda, a suposta estrutura desequilibrada do diálogo, um grau injustificado de artificialidade, e mesmo a inferioridade de sua composição literária. Acrescente-se

a tudo isso a inevitável interposição da leitura aristotélica (*Ética a Nicômaco* VII, 13-17; X, 1-5) que faz com que a interpretação tenda a ser reduzida à mera discussão entre hedonismo e anti-hedonismo. Entretanto, há ainda tradutores interpretes para quem, mesmo com todas as dificuldades, o desafio que se apresenta é o de ser capaz de perceber continuidades e rupturas, sem se deixar seduzir por saídas extremas. Esse é o caso de Fernando Muniz, que acaba por encontrar soluções convincentes, preservando a força do texto e tornando-o ainda instigante para os leitores e pesquisadores contemporâneos. Seu trabalho de tradução é a expressão de um percurso de pesquisa de longos anos, sendo ele o pesquisador brasileiro que mais se aprofundou nos estudos sobre o *Filebo*.

É sabido que diferentes gerações de tradutores produzem traduções de um mesmo texto antigo com variações muitas vezes surpreendentes, a ponto de alguém como Alasdair MacIntyre¹ sugerir que cada geração deveria traduzir, por sua vez, todos os clássicos, tendo em vista que as concepções implícitas mudam radicalmente. A publicação desta tradução do *Filebo* para o português, feita por um pesquisador brasileiro especializado em Platão, é uma iniciativa editorial a ser louvada de partida, pela sensibilidade maior aos problemas e questões específicas da filosofia platônica (muitas vezes não percebidos por traduções de não especialistas), pelo fato de poder explorar possibilidades linguísticas próprias do Português do Brasil (oferecendo ao leitor de hoje experiências de significação que outras línguas modernas talvez não possam proporcionar), e ainda pela

¹ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

opção tão desafiadora quanto didática de manter-se o mais próximo possível do original grego.

A tradução de Muniz vem com uma apresentação, algumas notas e uma bibliografia inicial. Sua divisão do texto é a seguinte: o dilema, vida de prazer ou vida de conhecimento? (11a-14b); o problema do um e do múltiplo (14b-22b); a ontologia dos quatro gêneros (22c-31b); a classificação dos prazeres (31b-55c), que inclui o problema dos prazeres falsos; a classificação dos conhecimentos (55c-59c); a revisão e o julgamento final (59c-61c). As notas explicativas são poucas e esparsas, de acordo com a concepção da própria coleção, mas mesmo assim são interessantes e úteis, na medida em que, nelas, o tradutor justifica sua opção de traduzir um termo de um modo e não de outro, indica ressonâncias de certas passagens com passagens de outros diálogos platônicos, aponta as principais controvérsias interpretativas, explica opções feitas por certas variantes dos manuscritos e dialoga, minimamente que seja, com outros comentadores e tradutores. Suas referências bibliográficas são predominantemente de língua inglesa.

Fernando Muniz é professor de filosofia na Universidade Federal Fluminense, membro fundador da Sociedade Brasileira de Platonistas e coordena atualmente o grupo de pesquisa História e Ontologia da Ficção (HOF). Sua pesquisa se destaca pela preocupação em renovar os estudos platônicos, tratando de temas como o estatuto do sensível (que é abordado por ele de maneira original), o viés proposto sendo o questionamento da perspectiva ontológica pela valorização da dimensão antropológica (desejo, prazer, psicologia) que atravessa diversos diálogos e, em particular, o *Filebo*; tudo isso, em vista de se ressaltar o tema da compreensão

da vida boa e feliz, pensada em termos de uma difícil mistura, cujos ingredientes e cujo princípio predominante são postos em questão pelos interlocutores, Sócrates e Protarco.

Em seu livro, publicado pouco antes da presente tradução do *Filebo*,² o Prof. Muniz busca reconstruir, em relação a um mesmo tema filosófico, as conexões e remissões encontradas em diálogos diferentes, ou seja, fazendo de maneira original o que geralmente se conhece por leituras transversais dos diálogos. No caso, trata fundamentalmente das complexas relações entre conhecimento e prazer ou do prazer como ponto de conexão entre questões éticas e epistemológicas. Podemos constatar que a direção de seus esforços teóricos é no sentido de superar alguns dos equívocos interpretativos mais importantes da história da leitura dos diálogos platônicos, dentre os quais podemos destacar: a suposição ultrapassada de que a crítica ao prazer e à sensação teriam sido temas do jovem Platão, abandonados no final da vida e da obra; a falsa crença, praticada muitas vezes sem o menor questionamento, de que haveria nos diálogos uma separação entre as dimensões prática e teórica da racionalidade; a leitura parcial da equivalência entre conhecimento e ética, que consagra um suposto Platão intelectualista (por oposição à máxima “só é virtuoso quem conhece o que é a virtude”, um lugar comum dentre os leitores de Platão, ele propõe, de maneira tão provocativa quanto renovadora, “só conhece a virtude quem é virtuoso”); a separação entre ética e metafísica, que levaria a uma dificuldade estrutural na avaliação da crítica ou condenação dos prazeres sensoriais (o erro de julgamento estaria num “desvio da vontade”

² MUNIZ, F. *A potência da aparência. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

com consequências para a concepção do que é mesmo “real”); e, finalmente, a não articulação entre reflexão sobre o prazer e teoria da sensação em Platão, o que levaria a equívocos interpretativos fundamentais. A interpretação de Muniz é construída a partir do esforço de superar esses equívocos e de valorizar, em particular, o papel decisivo da sensação (*aísthesis*) e do prazer (*hedonê*) na ética, na epistemologia e na ontologia platônicas.

O livro pode ser visto como uma preparação para a leitura do *Filebo*, que, desde o início, é apontado como o destino para o qual convergem as discussões sobre a sensação e o prazer dos diálogos anteriores. Nosso diálogo só aparece no final, em um apêndice, no qual é reeditado um artigo de 2009 que trata do clássico problema dos prazeres falsos. Como pode ser falso um prazer que é experimentado pelo sujeito como prazer? Quais as dimensões da experiência do prazer que permitiriam que ele fosse pensado como verdadeiro ou falso?

Em síntese, a tradução do *Filebo* feita por Fernando Muniz flui bem, seguindo o ritmo mesmo do diálogo. Já nas primeiras páginas, podemos perceber os princípios que guiam seu trabalho: esforço de coerência, atenção às mi-

núcias lexicais, tentativa de preservar ressonâncias e trocadilhos do texto grego, pôr em evidência as inovações vocabulares de Platão. O texto é claro e formula de maneira verossímil questões clássicas da ética e da ontologia antigas. Suas opções revigoram problemas teóricos e práticos que a filosofia socrático-platônica do *Filebo* nos desafia a enfrentar, mas cujas soluções estão longe de serem compreendida consensualmente pelos interpretes: a reflexão sobre a vida boa, pensada como uma mistura entre prazer e pensamento, implica numa ruptura com os diálogos de maturidade? Ou, ainda, esse modo de viver significa uma manutenção do modo socrático de pensar, tal como aparece, por exemplo, na discussão final do *Protágoras*? O que significa a retomada crítica, pelo Platão maduro, de um tema fundamental da tradição ética da poesia: o que vale a vida sem os prazeres de Afrodite? O que é bom para todos os seres vivos, o prazer (o deleite) ou o pensamento (a inteligência)? O que é melhor? O que tem mais valor? O que é mais útil para que se tenha uma vida feliz? (11a-d).

Marcelo P. Marques
UFMG / BH