

Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger, introducción y traducción por ROBERTO R. ARAMAYO, Madrid: Plaza y Valdés, 2009, 110 pp.

Ciertas discusiones filosóficas recuerdan lo certero de la divisa ficheteana recogida en la *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797, a saber, que el modelo de filosofía que se elige responde al tipo de hombre que se es. El encuentro mantenido por Martin Heidegger y Ernst Cassirer en Davos en torno al significado del kantismo para la existencia humana y la comprensión de nuestra finitud constituye una buena muestra de lo veraz de esa sentencia. Los documentos procedentes del acta levantada por Kurt Riezler suministran la poderosa confrontación entre dos maneras de ver y estar en el mundo: el encastillamiento en las razones replegadas en el *Dasein* frente a una práctica convencida de los beneficios procedentes de una voluntad de constante traducción entre esferas análogas y hallazgo de funciones compartidas por discursos aparentemente divergentes. Las dos cuidadas ediciones de escritos de Cassirer que reseñamos, separados por el espacio de 10 años, contribuyen sustancialmente a fomentar entre el público hispanohablante el conocimiento acerca de una idea del quehacer filosófico que quiere entenderse como militancia y resistencia ante toda forma de dogmatismo y totalitarismo, ánimo del que está revestida una obra enciclopédica como *Filosofía de las formas simbólicas* y disposición que se observa en el planteamiento general de los problemas éticos y jurídico-políticos en Cassirer. Como recuerda Toni Cassirer –en *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (Meiner, 2003)– y recupera oportunamente el editor y traductor de los textos al castellano, Roberto R. Aramayo, desde abril de 1933 Cassirer albergaba el deseo de «escribir una refutación filosófica del movimiento nacionalsocialista», pues nos encontramos ante un autor que entiende la filosofía, no como un ejercicio intelectual prisionero de la liturgia de las academias y cosechador de la distinción del pensador profesional, sino como una experiencia genuinamente ligada a crítica de lo real y a la apertura de un espacio simbólico que el ser humano pueda reconocer como propio.

El primer volumen recoge, junto al «memorable torneo dialéctico» (2009: 17) mencionado, la conferencia pronunciada por Cassirer en julio de 1927 con ocasión de la celebración de la Constitución de Weimar, titulada «La idea de la constitución republicana», un brillante ejercicio de

genealogía e historia de las ideas políticas, que enlaza los propósitos y metas del liberalismo de John Locke con los de la Ilustración leibniziano-wolffiana y enumera los hitos de la historia efectual de las constelaciones conceptuales que dieron lugar al republicanismo en el continente norteamericano y en Europa, lo que esclarece la íntima conexión entre teoría y práctica que se encuentra a la base de este modo de proceder en la historia de las ideas. Cassirer sostiene que las ideas logran implantarse de manera productiva en el mundo, crean tradición y, sobre todo, configuran una peculiar historia porque, más allá de su peculiar contenido objetivo, son manifestaciones de funciones beneficiosas para el progreso de la condición humana que explican su expansión (2009: 56-57). Ello aclararía, asimismo, no solamente la plasticidad de conceptos fundamentales del pensamiento político, como el sujeto jurídico de derechos inalienables, que obtiene una universalidad inusitada gracias al uso que le deparan los Padres de la Constitución norteamericana, sino también la independencia que las ideas conservan con respecto a sus primeros paladines, con frecuencia incapaces de dominarlas y controlarlas. No habría manifestación más patente de la libertad del pensamiento y su potencialidad emancipadora que esta displicencia con que lo que Kant denominara «fe racional» en la idea de constitución republicana manifiesta con respecto a toda tentación nacionalista y particularista. Cassirer aprecia a Kant precisamente por su capacidad para reconocer los resortes ocultos de la teoría, no al modo de Goethe, que ante los cañonazos de Valmy comprende que un gran cambio había llegado para la historia universal. «[L]a fantasía necesaria para captar la verdad de lo real», citada por Eckermann en *sus Conversaciones con Goethe*, podía resolverse perfectamente en el reconocimiento de los poderes fácticos que explican la dinámica social y política de una época, pero más interesante aún es remitir una pluralidad de acontecimientos a su principio inteligible (2009: 62). Así procede Kant a juicio de Cassirer cuando sostiene que el aprendizaje moral de la Revolución francesa, que la vuelve valedora de un signo histórico, consiste en revelar una «tendencia moral del género humano» (AA VII: 85). Pero para ello era preciso no enfocar el resultado de las acciones, sino «su *motivo* ético» (2009: 65), esto es, la forma legal que hace de una amalgama de contingencias y meras coincidencias un conjunto dotado de sentido. Ese motor significativo de los hechos conforma la urdimbre sobre la que se teje la trama de la historia y actúa como el único ámbito de aliento para la humanidad en épocas de crisis de los proyectos comunes. Ninguna indagación histórica deja de arrojar luz de cara al futuro, pues el hallazgo de las apuestas espirituales radicales y de las decisiones últimas del género humano, compartidas en virtud de sus objetivos universales, devuelve siempre parte de su energía perdida a un

presente decadente: «[E]l zambullirse en la historia de la idea de la constitución republicana no debe significar exclusivamente un viaje hacia el pasado, sino que debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas» (2009: 65-66).

Una historia de las ideas filosóficas y de la unidad intrínseca entre teoría y práctica como la que venimos de señalar hunde sus raíces en la convicción de que la *antropología filosófica* es la disciplina destinada a cumplir la función de una filosofía primera, dado que toda construcción conceptual obedece a una decisión que el ser humano toma en beneficio de su propia supervivencia y propiciando trascender hacia una esfera de sentido que asume como un reino espiritual propio, en el que recupera la libertad perdida mientras se encontraba sometido al trato inclemente de la naturaleza. La polémica mantenida en 1929 por Heidegger y Cassirer, a propósito del espíritu y la letra de la obra de Kant, supuso una ocasión inmejorable para ilustrar la veracidad de la cita de Fichte con la que iniciábamos nuestro comentario y a la que Cassirer apela al final del diálogo imposible con el sabio de Todtnauberg. Uno de los asistentes al debate diagnosticó la tensión entre ambas cosmovisiones con indudable elocuencia: cada uno de los conferenciantes hablaba una lengua completamente diferente, como si dos alienígenas se hubiesen encontrado azarosamente sobre la tierra, pero Cassirer había hecho gala de una innegable disposición a la traducción de las coordenadas de un sistema ajeno a la jerga del propio. Y, como es bien sabido, todo esfuerzo de comunicación delata una aceptación del riesgo, una apuesta por lo desconocido que pueda deparar finalmente una revisión profunda de las propias posiciones. Esa disposición hacia el sentido ha sido, al menos hasta la llegada de la sociedad del conocimiento y la administración técnica del mismo, condición para ingresar en la historia monumental de la filosofía, pero un *ethos* académico muy diferente ofrece una historia de la filosofía institucionalizada, víctima de sus propias neurosis y reluctante ante todo diagnóstico de sus patologías. Cassirer se encontraba sin lugar a dudas del lado de la primera modulación de la práctica de la filosofía. Querer comunicarse con otro revela una aceptación casi nietzscheana del *amor fati*, en definitiva, que con su conducta delata la universalidad de los principios enarbolados y lo desinteresado de la propia argumentación. Heidegger se avenía a debatir para seguir siendo Heidegger, a saber, un *theorós* practicante del gusto arcaico por el enigma y el *haiku* conceptual, empeñado en la recuperación, tras capas de ideología, a la que destina a toda filosofía de la cultura, de una Metafísica auténtica y salvífica, aunque no se sepa de qué comunidad, que hace del *Dasein* el criterio determinante de todo

discurso dotado de sentido. En un contexto histórico en que la ciencia pone seriamente en juego la especificidad del conocimiento filosófico, Heidegger encuentra en la *Crítica de la razón pura* un retorno decidido a la Metafísica y la Ontología, entendidas como discursos en torno a una insuperable finitud y su intrínseca temporalidad. La pregunta por el ser no puede sino eclipsar la «elucidación de la totalidad de las figuras de la conciencia configuradora» (2009: 92). Semejante exposición de motivos se vuelve merecedora de una refutación en términos de análisis del sentido. En efecto, basta con apreciar sentido en un ámbito determinado de lo real, ya sea en el plano del conocimiento, o de la religión, el lenguaje o el arte, para contemplar como la finitud se trasciende a sí misma con el objeto de recuperarse en un ámbito espiritual autónomo, poblado de símbolos y realidades culturales (2009: 73). La decisión por el sentido es, pues, siempre un proceso de liberación de una restricción o condición anterior que conduce al sujeto a un espacio en el que impone su propia ley. Sin embargo, a pesar de permanecer el *Dasein* abierto al mundo circundante, la trascendencia heideggeriana es meramente interna, de manera que la única noción de libertad que toma en consideración consiste «en tornarse libre para la finitud del *Dasein*» (2009: 94). Ser libre para entregarse a una condición irrebalsable y absoluta. Una de las formas de violencia teórica, tan sutil como radical, que puedan ejercerse sobre un ser que existe en el lenguaje es la negación de toda posibilidad de traducción. Pues bien, el *Dasein*, sostiene Heidegger, «carece de traducción con un concepto de Cassirer» (*ibid.*). Su ser relacional, abierto a utilidades y referencias múltiples, que solo en raros momentos entre el nacimiento y la muerte concede al hombre el don de experimentar el acmé de sus posibilidades, sería demasiado elevado para limitarse a ser un depósito simbólico y cultural. Se había llegado a un punto en que los argumentos meramente lógicos no resultaban operativos. La multiplicidad de visiones del mundo aceptada por autores como M. Weber, E. Cassirer o K. Jaspers se daba de bruces con quien exigía, antes de confrontarse con la historia de la filosofía, desprenderse de la diferencia de puntos de vista y reconocer «la cuestión central de la Metafísica» (2009: 101), una vía regia que despreciaba toda opinión, pues había encontrado supuestamente la clave para emanciparse finalmente de ese modo, demasiado humano, de tener algo por verdadero.

Nuria Sánchez Madrid

Universidade Complutense de Madrid

JOÃO MARIA ANDRÉ, *Multiculturalidade, identidades e mestiçagem. O diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*, Coimbra: Palimage, 2012, 306 pp.

O presente livro de JMA coloca-se num terreno já por ele trilhado numa obra anterior¹ e revela mais uma vez o seu interesse pelos problemas decorrentes do universo globalizado em que vivemos. A mestiçagem é aqui analisada como marca que urge considerar de um modo não meramente epidérmico – trata-se do sinal identificador de novos tempos, atravessados pela identidade e pela diferença. Ao aceitarmos (e desejarmos) o nomadismo e a metamorfose, colocamo-nos no bom caminho pois rejeitamos as “identidades assassinas”, ou seja, o modelo único aplicável a todas as civilizações, que a cultura europeia nos tem apresentado como meta desejável de progresso.

Pela mão de Mía Couto (p.15) somos convidados a percorrer múltiplos itinerários trabalhados em diferentes plataformas – literária, filosófica, pictórica, política, antropológica, sociológica, estética, pedagógica, religiosa. A identidade e a diferença são os temas fundadores que atravessam os sete capítulos desta meditação sobre a nosso estatuto de “mulatos de existências” (p. 15), condição dos que habitam um mundo, simultaneamente familiar e estranho, construído por muitas vozes e condicionador do nosso devir individual e colectivo. O primeiro capítulo fala-nos deste universo novo, fruto do desaparecimento progressivo do Estado-Nação, assente numa sociedade reticular e descentrada. Imediatamente deparamos com a teoria que explicitamente ganha corpo à medida que a obra se desenrola – a recusa de uma identidade una e única. De um modo implícito vamos também detectando a inevitável substituição do paradigma da natureza humana pelo da condição humana.

Como filósofo que é, JMA não se contenta em discutir ou mesmo criar teorias que nos permitam conhecer melhor o universo que hoje habitamos. Há em toda a obra uma vertente praxica, um desejo de alterar situações e de abalar crenças arreigadas, o que inevitavelmente provoca uma nova convivência entre pessoas e culturas. As vantagens do modelo intercultural são expostas como uma espécie de salvação tornando-se o diálogo um elemento essencial na implementação de espaços de interacção e de convívio. É pela prática dialógica que conseguiremos consolidar o ideal de tolerância. E esta não significa aceitação inconsiderada de teses mas sim a busca de encontros e de pontes no que respeita a conceitos, práticas, normas e valores, por estranhos que se nos afigurem. Podemos

¹ João Maria André, *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em tempo de Globalização*, Coimbra, Ariadne, 2005.

dizer que ao mesmo tempo que atende, explica, e valoriza a diferença, o autor mostra-nos os caminhos possíveis de uma ética da hospitalidade onde a caridade é substituída pelo cuidado e a tolerância se afasta da condescendência.

É uma obra que visa diferentes públicos. Pelo rigor e erudição nela patentes agrada a professores, investigadores e cultores das ciências humanas. Mas também interessa a todos os que pretendam esclarecer-se sobre as itinerâncias culturais e as identidades gerais e particulares delas decorrentes. O seu objectivo é colmatar equívocos e mal entendidos resultantes da ignorância de quem elege um modelo único e pretende impô-lo a toda a humanidade. Contrariamente a pretensões holísticas e uniformizadoras, aqui pretende-se demonstrar que os indivíduos e as culturas se desenvolvem e progridem pela e na realização da alteridade proteica que a todos contamina. É a vivência das diferenças que evita a estagnação, que apaga as visões dicotómicas e as fronteiras nítidas; é ela que permite encarar o outro como parceiro (por vezes mesmo como amigo) com o qual nos é possível trilhar novos caminhos, esbatendo as distâncias e simultaneamente preservando as singularidades.

A viagem que JMA nos convida a fazer ao longo desta reflexão sobre o diálogo intercultural nem sempre é fácil. De facto, ela força-nos a repensar conceitos e a desinstalar-nos de seguranças, acentuando a insuficiência da cultura em que vivemos e pondo a nu a fragilidade da sua incompletude. Mitos, símbolos, narrativas e obras de arte são analisados como possíveis operadores de um diálogo que se insere na constante revisitação dos temas da cultura, da interculturalidade e da transculturalidade.

Convidados a construir um equilíbrio cosmopolita cimentado na mestiçagem e na mistura, somos obrigados a rechaçar os nacionalismos e a optar por uma atitude de escuta (p. 92). Há que desaprender a visão reconfortante mas falsa do paradigma único que o olhar ocidental nos legou. A verdade é um tecido, uma teia que se vai urdindo no reconhecimento das suas múltiplas facetas e linguagens. Nesta construção em que todos participamos não conta o que possuímos mas as culturas, memórias e comunidades a que pertencemos (p. 100).

Um dos temas mais interpelantes deste livro é o repto que a multiculturalidade coloca à democracia e a exigência de uma redefinição da mesma (cap. 3). Os fluxos migratórios ocorridos a partir dos anos oitenta do século passado obrigam-nos a repensar o fenómeno político e as diferentes formas de participação na coisa pública. O pensamento político ocidental habituou-nos a sobrevalorizar o voto, esquecendo outras possíveis variantes da participação no mando. JMA defende uma vivência plena da cidadania, o que exige a assunção das diferentes identidades

culturais pois só ela garante a estabilidade social e emotiva dos cidadãos (p. 117). Importa distinguir tipos de multiculturalidade e, como tal, há que admitir vários modos de representação. Entre estes destacam-se a legitimidade dos estados multinacionais e multiétnicos, o ultrapassar da pessoa individual e a abertura a direitos colectivos (culturais) que salvaguardem as minorias. Só deste modo poderão ser corrigidos os efeitos perversos da chamada igualdade democrática.

Se é possível estabelecer um diálogo intercultural fecundo nos planos do pensamento e da política mais fácil se torna fazê-lo no domínio das artes. Estas surgem como terreno onde a mestiçagem se concretiza sem sobressaltos, tanto na linha de uma coexistência como na influência recíproca. Como homem de teatro João André vê neste um espaço intercultural por excelência. Por isso apresenta-o como terreno de eleição onde se concretiza a “convergência e coexistência de contrários” (p. 183), como mediação que permite ao homem ultrapassar “a sua roupagem cultural” mostrando o que há de mais profundo em cada ser (p. 190). Recorrendo às análises de Patrice Pavis sobre o teatro como cruzamento de culturas (pp. 157-165), às encenações de Peter Brook (pp. 165-190) e à antropologia teatral de Eugenio Barba (pp.190-208), JMA não só nos informa acerca do trabalho destes autores (cap. 4) como releva os princípios e pressupostos das suas estéticas culturais, numa celebração das experiências performativas que dispensa as palavras.

Os capítulos cinco e seis são dedicados ao diálogo inter-religioso, fundado na categoria da finitude e no conseqüente desejo da sua superação. As religiões surgem como hermenêuticas da finitude (p. 216). Religiões e culturas são elementos de identidade social, estabelecendo mediações entre os homens e entre estes e Deus. No dizer de JMA todas as religiões são historicamente condicionadas e deste facto decorre a sua mútua complementaridade e a sua forte ligação a instituições específicas. Recorrendo a Ulrich Beck retoma-se a tese de um “cosmopolitismo da humildade”, uma atitude que deverá orientar o diálogo intercultural (p. 231). Na desejável convivência pacífica entre as diferentes religiões, os mitos e os rituais sobressaem como operadores comuns, a partir dos quais será mais fácil estabelecer pontes e concordâncias. O capítulo sexto é dedicado às múltiplas e diversificadas heranças que constituem o tecido do cristianismo, apelando-se ao então Papa Bento XVI para que promova uma Igreja mestiça (p. 281). O Concílio Vaticano II é lembrado como marco de uma polifonia a vários níveis, a oportunidade de se recuperar uma Igreja aberta ao mundo.

O último capítulo debruça-se sobre as humanidades num contexto multicultural. Nele JMA sublinha o interesse de uma formação universitária humanística, mostrando como ela poderá ajudar a resolver os pro-

blemas e dificuldades da globalização. As possibilidades abertas ao conhecimento e à informação pela “telepólis” em que hoje vivemos são activadas pelas disciplinas humanísticas e pela filosofia. A Universidade surge como “topos” ideal de convergência interdisciplinar e cultural. À crescente imposição do paradigma analítico, dominado pela especialização, o saber dialógico das humanidades opõe um olhar holístico “complexo e reunificador” (p. 293). A visão mecanicista que recebemos da ciência e da técnica é confrontada com outras dimensões do ser humano: os afectos, a capacidade simbólica e a criatividade. A mercantilização do mundo e da vida é complementada pelos múltiplos valores culturais, morais, ecológicos, políticos e religiosos, trazidos pelas humanidades. A “sociedade líquida” em que tudo é efémero e descartável precisa de um chão que salvguarde a solidez, enraizando-se num espaço, num tempo e numa cultura. É esse o contributo pedido às humanidades. E com ele JMA fecha com chave de ouro o seu diálogo intercultural no plano das ideias.

O livro é simultaneamente uma reflexão original e uma oferta generosa para professores, investigadores e estudantes que nele encontram indicações preciosas para trabalharem em sede académica os temas da mestiçagem e do relacionamento possível de diferentes identidades culturais. Trata-se de uma proposta verdadeiramente ecuménica, no apelo que faz à tolerância, na aposta numa convivência pacífica de múltiplas formas de estar no mundo e na construção de passadiços entre culturas diversas. Mas a linha dominante – a acentuação da pluralidade – nem sempre é isenta de efeitos perversos. Assinalamos como um destes o olhar demasiado severo sobre a tentativa de uma implantação geral dos direitos humanos, uma conquista que a civilização ocidental pretendeu estender ao mundo. Trata-se de um processo que paulatinamente se tem consolidado e imposto, e é uma boa causa que não pode ser menosprezada. O esforço de abertura à diferença que a cada um é pedido não deverá secundarizar a denúncia severa e o combate firme a comportamentos, práticas e atitudes com forte enraizamento local e cultural mas que no entanto são indignos de qualquer civilização que se preze. Estão neste caso a escravatura, o comércio e utilização de mulheres e crianças, o casamento de adolescentes, as imposições matrimoniais, a discriminação de género, as práticas aberrantes da excisão genital. Todos estes comportamentos agri-dem-nos como atentados a uma ética da dignidade. O ataque aos mesmos seria desejável numa obra empenhada na procura de uma política de convivência pacífica.

Notamos que o universo das mulheres não tem um lugar relevante nesta reflexão, perdendo-se nos meandros do factor cultural. Como já foi referido, são muitos e excelentes os pensadores a que JMA recorre ao

longo da obra. Mas faltam vozes femininas para analisar os afectos, a nova racionalidade ecológica inclusiva, a ética do cuidado, a promoção da diferença. Presentemente dispomos de uma riquíssima bibliografia feminista no que respeita ao combate a modelos únicos. A identificação da mulher com o discriminado, o colonizado, e o estrangeiro (numa palavra: com o outro), é um tema que desde meados do século XX tem conquistado um lugar proeminente entre as disciplinas filosóficas, constituindo um núcleo extremamente promissor no cruzamento interdisciplinar. A multiplicidade de olhares femininos sobre a política, a ética, a estética e a ciência certamente enriqueceria uma obra que se constrói no diálogo com o diferente. Por isso sugerimos que esta lacuna seja ultrapassada, convidando João Maria André a incluir um novo capítulo numa próxima edição. A harmonia pitagórica do número sete seria sacrificada mas a causa justifica-o: urge recuperar a voz das mulheres divulgando os múltiplos contributos por elas oferecidos à temática do diálogo intercultural.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira
Universidade de Lisboa

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO (coordenação), *Filosofia e Architectura da Paisagem. Um Manual*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, 384 pp.

Adriana Veríssimo Serrão, professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, é a investigadora principal e coordenadora do projecto de investigação “Filosofia e Architectura da Paisagem”, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, e desenvolvido no Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em colaboração com o Centro de Estudos de Architectura Paisagista Professor Caldeira Cabral.

Este *Manual* é o segundo livro publicado no âmbito do referido projecto, surgindo na sequência de *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, onde se reuniram e traduziram um conjunto de textos percorrendo as mais influentes teorias que desde 1913, com o ensaio “Philosophie der Landschaft” de Georg Simmel, reflectiram sobre esta categoria problemática na sua acepção tripla – ontológica, estética e ética.

Se o principal problema que se colocava no primeiro volume era o da determinação da essência, o *Manual* tem a seu cargo outra problemática, como seja, desde logo, uma reflexão aturada sobre o significado da

ideia de natureza, tarefa que se revela imprescindível para uma fundação ontológica da filosofia da paisagem. Assim, a secção I (*Antes da Paisagem*) abre com uma abordagem das concepções de natureza que, da Antiguidade à Modernidade, se constituíram como pilares do pensamento ocidental. Em “A visão da natureza em Platão” Maurizio Migliori procura desacreditar alguns lugares comuns, como o de que Platão não se interessaria pelo nível mundano da realidade, procedendo para tal a uma análise do *Timeu*; em “A *chôra* em Platão” Augustin Berque, partindo também do *Timeu*, reflecte sobre o símbolo e o terceiro, propondo que a resolução para a ininteligibilidade desta terceira forma do ser (a *chôra*) reside no tetralema indiano; Giampaolo Abbate oferece-nos, em “A filosofia da natureza em Aristóteles”, uma elucidação da física aristotélica – da distinção entre filosofia primeira e filosofia segunda, às quatro causas, aos movimentos e à diferença entre os movimentos e o Primeiro motor imóvel –; Filipa Afonso, em “A natureza na filosofia medieval. No horizonte de uma filosofia da paisagem”, defende que procurar pensar o conceito de natureza sob uma designação de “filosofia medieval” – que abarca dez séculos e onde se multiplicam as escolas de pensamento – é correr o risco de abrir mão da diversidade e profundidade com que o tema foi tratado, já que, dentro destes mil anos surgem variadas e díspares visões da natureza (como obstáculo, instrumento, sinal de Deus, sinal de beleza, ou de verdade). Prossegue, demonstrando que o papel ocupado pela natureza neste período é sem dúvida marcante na definição do próprio Homem, o seu ser e lugar no mundo (convocando posturas tão diversas como o desdém, a curiosidade científica, o deslumbramento e a sublimação); Gregorio Piaia, em “Entre contemplação e domínio. Homem e natureza no pensamento medieval”, ilustra duas posições-tipo da relação homem-natureza, centrando-se em dois autores medievais: Hugo de São Victor (é na beleza e grandiosidade da natureza que o Homem contempla, com admiração, sinais da sabedoria e força divinas) e Petrarca (a natureza falará menos de um criador que do próprio Homem, como pano de fundo onde a subjectividade humana se projecta), sublinhando o autor que para o homem medieval esta fora sempre uma relação a três, uma vez que envolvia necessariamente a figura de Deus criador; termina a secção “Kant e o regresso à natureza como paradigma estético” de Leonel Ribeiro dos Santos, que para responder à questão “o que podemos ainda compreender como natureza?” nos conduz através da meditação de Kant, considerando uma íntima conexão entre experiência estética e concepção teleológica da natureza – uma natureza que já não é pensada como processo mecânico determinista, mas na sua analogia com a arte (e uma arte que é pensada na sua analogia com a natureza, como uma forma de produção espontânea, numa dupla analogia entre arte e natureza).

Na segunda secção (*Expressões Culturais da Paisagem*) dá-se lugar à análise comparativa em dois “campos de confronto” – o cultural e o disciplinar. No primeiro abordam-se as cosmovisões do Oriente e do Ocidente: em “Das águas da montanha à paisagem” Augustin Berque explora a passagem da palavra chinesa *shanshui* (“os montes e as águas”) desde um termo utilizado por engenheiros hidráulicos, ou para referir génios selvagens, hostis aos humanos, até ao seu actual significado de paisagem como lugar de prazer e exaltação; em “Skyscapes. O papel das nuvens na formação das paisagens”, Rainer Guldin procura demonstrar a função estruturante das nuvens, tanto do ponto de vista europeu como chinês, na pintura de paisagem. No segundo “campo de confronto” abordam-se as variadas transições ocorridas ao conceito de paisagem (no contexto cultural europeu) por virtude dos cruzamentos da filosofia com a geografia e com a representação artística: Victor Gonçalves, em “Entrelaçar corpo e paisagem: Petrarca, Rousseau e Nietzsche”, traça uma aproximação gradual do humano à natureza através dos conceitos de paisagem, corpo e trajetção; por seu lado, Dirk-Michael Hennrich, em “Paisagem e Identidade Europeia”, apresenta uma reflexão sobre a forma como na história das ciências europeias, num percurso desde a geografia, a climatologia, a filosofia, a antropologia, às suas diversas ramificações e cruzamentos, se procurou estabelecer umnexo entre a multiplicidade de paisagens e as diversas representações culturais, numa tentativa de estabelecer uma suposta identidade comum.

Na terceira secção (*Interpretar a Paisagem*) a paisagem é tomada como realidade próxima, reclamando uma fruição por aproximação directa (não já um olhar distanciado, mas um estar-aí). Seja em atmosferas sonoras, em instalações ou fotografias que procuram desvendar a paisagem (por oposição a uma atitude de transformação), seja na experiência da paisagem vivida pelo turista, a experiénciação de uma veracidade decorre justamente da presença de sujeitos em lugares concretos: Tiago Carvalho, em “A estética do som na paisagem e na arquitectura”, demonstra a relevância do som na experiência do espaço, pela sua capacidade de nos aproximar do mundo vivido numa experiência relacional directa com o meio; Rui Cambraia (“Paisagem e Fotografia. Luz, fotosensibilidade, o olho e o olhar”) e Samuel Rama (“Paisagem e arte. Imagem e instalação”) abordam as relações entre a fotografia e a paisagem. A capacidade da fotografia desvelar, deixar ver, aquilo que é invisível a uma visão directa (Cambraia), ou meio de documentação activa de construções e acções realizadas na paisagem, ou seja, a fotografia enquanto ferramenta escultórica (Rama); António dos Santos Queirós (“Turismo de paisagem”) apresenta um olhar sobre o turismo (e a vertente económica) na sua relação com a paisagem habitada e transformada pelas actividades tradicionais.

Na quarta secção (*Estética e Ética da Paisagem*) questiona-se a possibilidade de conciliação da subjectividade inerente à experiência estética com a objectividade inerente à moral, levando esta conciliação inevitavelmente à aceitação da objectividade da beleza. Esta questão é apresentada através dos pontos de reunião e de discordância de correntes como a estética ambiental, a ética ambiental e a geofilosofia: Luís Sá (“O regresso da natureza à experiência estética”) discute a construção de uma ética a partir das teorias estéticas propostas por autores como Allen Carlson, Arnold Berleant ou Yuriko Saito; Luisa Bonesio (“Habitar a Terra e reconhecer-se nos lugares”), num texto que é parte de uma longa entrevista, apresenta a geofilosofia no seu conceito de *lugar* fundador, e no seu conceito de *paisagem* como identidade histórica e cultural. Evidenciando, por exemplo, o papel central que os lugares-paisagem têm na construção, manutenção, identidade e dinâmica própria das comunidades, e de como, inversamente, as identidades das comunidades – consciência civil, ética, cultural e paisagística – determinam a qualidade paisagística dos lugares; Carmen Velayos Castelo (“Paisagens construídas e ecoética”) procura analisar propostas contemporâneas, e outras mais antigas, em termos de sustentabilidade e habitabilidade do planeta; finalmente, Maria José Varandas (“Dilemas de ética ambiental”) aborda os diferentes modelos das éticas ambientais por forma a evidenciar a sua natureza dilemática, apresentando a problemática central das éticas ambientais como radicanço em dois eixos estruturais da acção: o ontológico e o axiológico.

Na quinta secção (*Legislação da paisagem*), centrada nas esferas da ética e da moral, analisa-se o papel da jurisdição na protecção da paisagem e na conservação dos lugares. Ângela Delfino (“Estética e Paisagem. Algumas referências legais”) aborda o tratamento jurídico dos conceitos de “estética” e de “paisagem” nos ordenamentos jurídicos nacional e internacional, como a Carta Mundial para a Natureza, o Protocolo ao Tratado da Antárctida sobre Protecção Ambiental ou a Convenção Europeia da Paisagem; também Dora Lampreia (“Por uma política de paisagem. A propósito da Convenção Europeia da Paisagem”) procura analisar o lugar da paisagem no direito internacional ao longo do século XX, bem como a aplicação de uma política de paisagem na gestão territorial; por seu lado, Maria Luísa Monteiro Franco (“Os planos regionais de ordenamento do território em Portugal”) tem por objecto de estudo a realidade portuguesa, analisando o regime jurídico nos períodos anterior e posterior à revolução de 1974.

A sexta secção (*Redesenhar a Paisagem*) é dedicada ao papel da arquitectura paisagista na tarefa de intervir sobre a paisagem: da utopia da Agropolia na reunião do urbano, do agrícola e do jardim (Pierre Donadieu em “As paisagens agro-urbanas: uma utopia realista?”); passando

pelo projecto ecológico na articulação entre ciência e cultura (Paula Gomes da Silva em “Natureza, ecologia e cultura. Bases para uma abordagem ao projecto ecológico”); ao desenho de projecto como possibilidade na procura de modos criativos, regenerativos e sustentáveis de habitar a terra (Sebastião Ferreira de Almeida Santos em “Projecto de paisagem. Uma oportunidade na realidade contemporânea”).

Num percurso que iniciou antes da paisagem, e que passou por artigos a cargo de investigadores e colaboradores do projecto de investigação, bem como de especialistas convidados, este livro termina na abertura ao futuro, com algumas das intervenções apresentadas na Conferência Internacional “Paisagens em Transição/Transition Landscapes”, que teve lugar na Fundação Calouste Gulbenkian em Outubro de 2011. Adriana Veríssimo Serrão (“Paisagem, uma categoria em transição”) coloca a paisagem como visão unitária do mundo – síntese do heterogéneo; a paisagem será sem conceito, sem limites rígidos (quer físicos, quer conceptuais), impondo-se aceitá-la como realidade e região do Ser; Paolo D’Angelo (“Repensar a paisagem”) reflecte sobre a renúncia, por parte da estética ambiental, em defender a estética da paisagem. Reconsidera, pela sua parte, o sentido estético da paisagem reivindicando uma “saúdavel distinção” entre ambiente e paisagem; Arnold Berleant (“O significado mutável da paisagem”), a quem cabe concluir este volume, sublinha a importância de atender aos valores negativos do ambiente e da paisagem – a estética e o sublime negativos – tanto porque nos impelem à crítica ética de práticas destrutivas, cujos efeitos alastram pelo planeta, mas também porque ofendem a nossa sensibilidade. Berleant parte da constatação de que as consequências destes valores negativos são tanto morais como estéticas, para afirmar a sua relevância, pois abrem caminho a “uma nova estética positiva com origem no cuidado mútuo”.

Concebido como um Manual destinado a estudantes (mas também a um público de diferentes formações que se queira debruçar sobre o mundo que habita), as seis secções que o compõe são partes que se entrelaçam, prismas diversos que confluem num problema comum. Alargam, numa perspectiva integradora, a compreensão do todo e o reconhecimento da paisagem enquanto lugar de cruzamentos, interligações e de encontros entre o humano e a natureza (ou o natural). Se no primeiro volume ficou patente a amplitude da paisagem enquanto categoria do pensamento, neste volume demonstra-se a diversidade de disciplinas que sobre ela se debruçam, ficando sobretudo clara a capacidade da filosofia da paisagem de estabelecer diálogos entre as várias disciplinas e esferas, o seu papel de articulação e síntese na procura de novos conceitos e na abertura de novas possibilidades de futuro. Como termina a coordenadora o seu capítulo, “uma ética da paisagem como ética para o futuro será não-

-antropocêntrica, porque nem tudo deve ser obra humana, transformado em obra de arte, peça de museu ou espaço de lazer. Assumindo que a intangibilidade da paisagem a situa, em última instância, na esfera do incompreensível, talvez possamos salvaguardar tanto os direitos da paisagem quanto o nosso direito à paisagem”.

Moirika Reker

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa