

LOPES, W. E. S., *Hans Jonas e a diferença antropológica*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 2017. 519 p.

Os estudos acerca da filosofia de Hans Jonas avançaram, rapidamente, no cenário acadêmico nacional, a partir da edição de *O Princípio Responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica (Contraponto / PUCRio, 2006). Estudos que foram antecipados pelo artigo pioneiro de Oswaldo Giacoia Junior, "Hans Jonas: o Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica" (Vozes, 2000), consolidados com a atuação do GT Hans Jonas da ANPOF e o crescente número de teses e de artigos votados a temas jonasianos, a conjugar análises da técnica, da ciência e da ética. Como expressão do interesse pelo próprio núcleo da invenção jonasiana, que é a ética da responsabilidade, fruto convergente e sintético de toda sua filosofia, trabalho de uma vida inteira – com todos os percalços de balizamento - fundado na metafísica, na gnose antiga, atualizada na crítica ao niilismo de amplo espectro, de par com a biologia filosófica.

Assim, com a publicação da tese de Wendel Lopes, ora transformada em livro, a métrica de tais pesquisas consegue atingir uma altura excelente, seja pela sua qualidade intelectual do Autor, seja pela profundidade e densidade da pesquisa, realizada na UFMG, sob orientação do Prof. Ivan Domingues, e complementada no Hans Jonas Zentrum, de Berlin. Durante sua estada na Alemanha, na Freie Universität Berlin, em que foi co-orientado por Dietrich Böhler, Lopes pôde acessar materiais

inéditos do Arquivo Hans Jonas, de Kontanz, pesquisando o espólio (*Nachlass*) do filósofo. O registro bibliográfico de tais materiais pode ser consultado no item IV. "Inéditos de (ou sobre) Hans Jonas utilizados", com a indicação do *link* de acesso ao catálogo pesquisado, constantes da "Bibliografia", às páginas 485-488. Donde se conclui tratar-se de estudo minucioso das fontes inéditas e, sobretudo, da investigação acerca da biologia filosófica jonasiana. Ao que o próprio Autor adianta alguns índices, ao declarar que com a "nossa análise da biologia filosófica jonasiana [...], (sendo) a primeira obra inteiramente dedicada à biologia filosófica no Brasil [...]. Ademais, pensamos que se trata de uma interpretação original do pensamento jonasiano, a qual coloca no centro da análise a diferença antropológica, isto é, o lugar especial do homem no ser." Ao que acrescenta que tal "diferença se apresenta na análise tanto no nível metodológico quanto no âmbito ontológico e ético, ao enfatizar o lugar privilegiado de acesso do vivente humano ao ser, e sua marca para interpretação desse próprio ser em seu processo evolutivo, que encontra o homem como pináculo e, conseqüentemente, valor último e absoluto a ser respeitado – orientação, portanto, para um humanismo ético, que ao aproximar o homem do resto do ser como um todo concede a esse o valor que lhe é digno, afastando assim qualquer forma de antropocentrismo ingênuo" (pp. 64-65).

Registre-se que Lopes pesquisa o pensamento do Filósofo Alemão desde o mestrado, cuja dissertação intitula-se *A fundamentação do Princípio Respon-*

bilidade, em Hans Jonas, realizada sob orientação de F. Javier Herrero, defendida na FAJE, em 2008, acerca do terceiro lastro da filosofia jonasiana, o ético. Na obra em tela, o Autor envereda pelos meandros da sustentação metafísica da antropologia jonasiana.

Registre-se também que – até o momento - Lopes traduziu duas obras, um discurso e um artigo, de Hans Jonas, que são, respectivamente: *Matéria, espírito e criação*: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas (Vozes, 2010); *Ensaio filosófico*: da crença antiga ao homem tecnológico (Paulus, 2017); “O fardo e a benção da mortalidade” (*Princípios*, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009) e “Heidegger e a Teologia” (*Aurora*, v. 28, n. 43, 2016).

Se, após o lançamento da *magna opera* de Jonas, houve um interesse político imediato, sobremaneira, pelo Partido Verde alemão, fundado em 1980, - compartilhado sob ritmo diferente com os similares de outros países -, em vista da sustentabilidade ecológica, social e econômica, do problema da degradação/preservação da natureza, do manutenção da vida autêntica, da possibilidade de manipulação genética de humanos, da provável situação das futuras gerações de seres sobre a biosfera, - problemas fundados em teses fortemente críticas exploradas pelo Filósofo -, contudo, na sequência, ocorreu que aos poucos o interesse acadêmico findou por sobrepujar aquele primeiro, diga-se, investimento. Ou, ao menos, o interesse acadêmico tem buscado explicitar claramente tais desígnios, em vista da construção de uma ética para a civilização tecnológica, frente a profusão de discursos éticos inaugurada pela Modernidade, desde Kant.

Do livro. De saída, o Autor dá a ver que toda bibliografia de Jonas, utilizada na pesquisa, foi lida em edições escritas em Alemão e em Inglês, como consta de as “Abreviaturas”, e para maior es-

clarecimento, aditada de “Notas sobre as traduções e citações”. A “Introdução” (pp. 31-65) é bem mais que uma apresentação formal do livro, pois historia e contextualiza a produção filosófica jonasiana, e o apresenta como “testemunha ‘ocular’ de um século inteiro rico em contradições e revoluções diversas”. Destaca aspectos da formação de Jonas, “aluno de expoentes filosóficos como Husserl, Heidegger, Jaspers [...] e do teólogo protestante Rudolf Bultmann”, para concluir que foi “um dos poucos filósofos a manter viva a verdadeira tradição da filosofia alemã – embora a supere em muitas direções” (p. 31).

Quanto à questão metodológica, por vezes esquecida em teses recentes, Lopes informa que adotou o princípio metodológico de interpretação, que, de início, “pode causar estranheza”, pois, trata-se do que chama de “hermenêutica empática, cujo axioma primeiro é o acompanhamento do pensamento do autor e a adesão à sua obra.” O que não significa ausência de crítica no processo interpretativo. “Antes, significa apenas privilegiar uma postura de compreensão, em que se busca uma aproximação e escuta do filósofo sem seus próprios termos, buscando reconstruir sua posição intelectual internamente e não com base em pressupostos externos ao sistema.” De modo a tornar compreensível e ajustado o pensamento do Filósofo, tanto pela forma internalizada de sua obra como pelas perspectivas dos estudiosos. Porém, com ressalvas nas partes em que o pensamento do Autor se coloca adiante do de Jonas, para o que esclarece: “É por isso que na exposição do pensamento do autor e no curso do desenvolvimento das suas ideias seminais as críticas são escassas – na medida do possível -, tendo sido deixadas apenas para as considerações finais, em que a tarefa de um retomada crítica se delineará para as considerações finais mais explicitamente.” (p. 64).

Por Jonas não possuir uma obra sistemática, o estudo de sua obra traz dificuldade para abordagem dos textos, “mesmo para os publicados”. Pois tal “caráter não sistemático se evidencia pela natureza ensaística dos textos, que passam muitas vezes por atualizações, acréscimos, cortes, repetições etc., acarretando variações importantes nas várias edições de uma mesma obra ou formulações diferentes em idiomas diferentes.” Contudo, Lopes considera que “as correções próprias de um pensar não sistemático, mas ensaístico, não apagaram, entretanto, o ‘núcleo duro’ desse pensar” (p. 61). Em vista da dificuldade, Lopes recusa a ‘leitura cronológica’, sugerida por Frogneux (2001) e concorda com a posição de Tibaldeo (2009), para quem a “substância da reflexão jonasiana”, continua sem alterações frente as alternâncias editoriais. Lopes reforça a opção, argumentando que a “razão mais forte para essa nossa atitude está no fato de que, embora se deva esperar que um filósofo mude de opinião durante sua vida reflexiva, é preciso tanto quanto for necessário utilizar o axioma da simplicidade e reduzir ao mínimo as mudanças de pensamento de um filósofo, caso ele próprio não a tenha enunciado” (p. 61).

Contudo, Jonas tendo raízes judaicas, lutado fisicamente contra o nazismo, o que “não significa que se deva alinhar o propósito de Jonas a uma filosofia judaica. É preciso saber equacionar a herança judaica e a argumentação filosófica no pensamento jonasiano. Sua filosofia é laica e marcada por uma espécie de ateísmo metodológico.” (p. 49). A propósito, de citação de uma entrevista, o Autor salienta da fala do próprio Jonas: “O filósofo precisa levar a cabo seu próprio negócio, o pensar, de maneira totalmente livre de vínculos e pré-conceitos herdados. Ele está comprometido apenas com o pensar. A filosofia precisa ser ‘ateística’

no método. Isto não significa afirmar dogmaticamente que ‘Deus não existe’. Mas significa não permitir dizer nada desde a perspectiva de uma fé [religiosa]. Que se possa ser ao mesmo tempo filósofo e judeu – eis uma certa tensão da qual não há que se duvidar” (p. 49).

Ao §1, do Capítulo I, intitulado “A originalidade da biologia filosófica (pp. 67-143), Lopes surpreende ao informar que, em 1966, Jonas “entrega ao mundo aquela que seria até o fim de sua vida sua obra mais importante: *The Phenomenon of Life*,” em que “condensa anos daquilo que representa seu verdadeiro projeto filosófico” (p. 67). Desbancando, assim, o consenso de que a obra máxima de Jonas, ou ao menos como tem sido considerada, seria *O Princípio Responsabilidade*, de 1973. Polêmica à parte, Lopes argumenta que com aquele “ensaio ‘para uma biologia filosófica’, encontramos o núcleo da filosofia autônoma de Jonas. Esse núcleo engloba não só uma ontologia do orgânico e de sua gradação de estágios na escala da vida, encontrando, por fim, a tarefa de uma própria antropologia filosófica, mas também se estende à especulação metafísica e presta um fundamento à própria ética jonasiana – esses dois últimos aspectos estando estreitamente ligados.” Contudo, ressalta que não abordará “esses aspectos senão em parte, isto é, no que têm de estreita relação com a investigação propriamente ontológica de uma biologia filosófica” (p. 67).

Em seguida, Lopes interroga pelo “lugar ambíguo de Jonas na filosofia alemã: É Jonas um filósofo alemão? (pp. 68-76)”, e na sequência, no §2, cuida de identificar “Jonas: um discípulo rebelde de Husserl e Heidegger” (pp. 76-78), o que finda por multiplicar a discussão acerca do cenário filosófico alemão, berço do pensamento jonasiano, para nos itens “2.1. Husserl e a retomada original de filosofia” e “2.2. Heidegger

e a ‘tragédia da filosofia’” (pp. 78-107), circunscrever no detalhe o périplo. Contudo, tais análises preparam a entrada do problema de fundo, que se encontra em “2.3. A questão da diferença antropológica para a fundamentação da metafísica”, em que principia por firmar a necessidade da “delimitação do ponto de partida da filosofia jonasiana.” Seguidas de duas considerações relevantes. Primeira, refere-se “à questão da originalidade da filosofia de Jonas, para o qual importa destacar que essa recusa do niilismo radical que ele encontrou em Heidegger é fundamental e decide, a nosso ver, a própria orientação de sua filosofia. E isso em duas direções: a partir (1) da reconsideração do lugar do homem na totalidade natural e (2) da recusa do finitismo *radical* heideggeriano” (p. 107). A segunda, “mais particularmente, a renovação da questão do que Husserl chamava de primazia antropológica da razão aparecerá como diferença antropológica na extensão crítica que Jonas faz da resposta heideggeriana ao problema metafísico em Kant” (p. 107). E conclui que é “essa originalidade jonasiana na extensão do problema que precisamos trazer à luz. Para tanto, temos de compreender como Heidegger responde ao problema da conexão entre antropologia e fundamentação da metafísica.” (p. 107). Problema tratado por Heidegger na conferência “Kant und das Problem Metaphysik”, de 1929, considerado de muita importância para Jonas, em argumentação minuciosa (p. 108).

Porém, segundo o Autor, “Husserl criticou essa elaboração do problema da fundamentação da metafísica com base em sua conexão com a antropologia – e isso apesar da primazia antropológica concedida por sua filosofia, com a afirmação da consciência como ponto intranscendível da investigação filosófica” (p. 108-109). Em verdade, Husserl critica Scheler e, principalmente

Heidegger, pois “critica a visão ingênua de que um mundo previamente dado precisa ceder lugar ao modo transcendental-fenomenológico, que conhece o mundo como ‘fenômeno’, isto é, constituído por atos subjetivos (p. 109).” Uma vez que para Husserl, “a analítica existencial heideggeriana era apenas uma deformação do ‘antropologismo transcendental’, tomando a existência humana como dado para o ego transcendental e, apesar disso, tentando conferir tarefas constitutivas (p. 109).” Lopes afirma, acerca deste ponto, que Husserl “se perde em uma leitura antropologizante equivocada de seu ex-aluno e assistente” (p. 109). Porém, a resposta que “Heidegger oferece ao problema da fundamentação metafísica em sua relação com a pergunta pelo homem é bem mais sutil.” Pois, para ele a “finitude humana – reflexo da temporalidade e historicidade de sua existência – é a condição de possibilidade da reflexão metafísica, cuja verdade é a ontologia. É por isso, por sua finitude, e não por sua essência integral, que o homem é apresentado já em *Sein und Zeit* como o ente por excelência para o qual a questão do ser se levanta.” Ao que Lopes infere: “por isso também a analítica do *Dasein* não é uma verdadeira antropologia, ou se se preferir, uma ontologia regional que descreve certo setor do ente, mas uma ‘ciência primeira’, uma ‘ontologia fundamental’, que entrega a íntima relação entre o homem e o ser, e, conseqüentemente, o sentido de ser, que acena com o tema da temporalidade e da historicidade” (pp. 110-111).

Passo seguinte, com este “novo dado em mãos”, o Autor interroga (novamente) “de que modo [...] Jonas reformula propriamente a questão filosófica como ele a encontra em Heidegger e seu finitismo, como ponto de partida semi-antropológico de fundamentação da metafísica?” (p. 111). Lançada e recons-

tituída tal base, o ponto de intersecção e de anúncio com o que pode ser considerado o núcleo da tese, - a diferença antropológica, enquanto transcendência radical da vida, que é o objeto do quarto Capítulo -, encontra-se no § 3. “Um elemento complementar para a compreensão da filosofia jonasiana: sua aproximação com a antropologia filosófica” (pp. 117-143), em análise estendida nos itens 3.1. “A aproximação da biologia filosófica de Jonas com a antropologia filosófica: reflexo ainda da questão da diferença antropológica” (pp. 118-131), e complementada no “3.2. Caráter original da biologia filosófica de Jonas: aspectos histórico, teórico e pessoal” (pp. 131-143), de modo a circunstanciar e fundamentar o problema em pauta.

Em seguida, dois capítulos intermediários, Capítulo 2, “Da biologia filosófica e seu antropocentrismo metodológico” (pp. 145-223), e Capítulo 3, “A metafísica da vida: organismo e liberdade” (pp. 225-310), configuram os passos necessários para a construção da diferença antropológica, como referida.

Ao Capítulo 2, “Da biologia filosófica a seu antropocentrismo metodológico”, Lopes relembra que resolvida a questão acerca do lugar de Jonas e balizada a explicitação da originalidade da biologia filosófica, o movimento seguinte partirá de informações acerca das “origens e desenvolvimento da biologia filosófica”, esclarece que a “apresentação das origens e desenvolvimento da biologia filosófica deve iniciar [...] com as ‘cartas doutrinárias’ (*Lehrbriefe*) escritas no período da segunda guerra mundial, entre 1944 e 1945 para Lore”, sua esposa. Tais cartas “formarão a base das ideias que vão compor o livro *Organism and Freedom*,” não publicado por Jonas. Tais informações apontam para a pergunta subsequente: “o que é uma biologia filosófica?” Lopes assegura

que ao “subtítulo de sua grande obra *The Phenomenon of Life* – cuja versão alemã é *Organismus und Freiheit* –, Jonas indica claramente que se trata de ensaiar uma ‘biologia filosófica’.” Ao que adita: “uma constelação de termos similares apareceu na literatura (filosófica). Fala-se em ‘biofilosofia’, ‘filosofia biológica’, ‘filosofia da biologia’ e ‘biologia filosófica’ como designando uma espécie de ‘ciência’ – e em todas elas, vez ou outra, o nome de Jonas aparece vinculado,” Dada a generalidade das noções, o Autor intenciona a distinção entre “filosofia da biologia ou biologia da filosofia”, o que opera às páginas 150 a 153. O que se complexifica ao colocar em discussão os termos “biofilosofia” e “filosofia biológica”, havidos como termos imprecisos para a definição e compreensão da biologia filosófica (pp. 154-158). Tal detalhamento se adensa ao serem montados os nexos entre filosofia e ciência, em vista da “definição nominal e negativa de biologia filosófica”, sob o enquadre da biologia filosófica como ontologia, até os objetivos e tarefas de tal modalidade de, diga-se, conhecimento (pp. 158-189).

Neste ponto da argumentação, o Autor salta para a questão da negligência e da sabedoria do corpo para o conhecimento da vida, e, em movimento subsequente, passa a historiar a corporeidade, desde a analítica do corpo até o monismo integral, em que principia por questionar o “que é um cadáver?”, em vista do problema do panvitalismo. O giro histórico-filosófico para dar conta da amplitude teórico-temporária do problema promove o retorno à origem do dualismo, aquele no qual o corpo fora “interpretado como túmulo e cárcere”, como quiseram os iniciados da seita órfica. Os caminhos de tal inventário apontam para o adentrar das posições do “idealismo, evolucionismo e os caminhos da analítica do corpo”, a mostrar a tensão, *grosso modo*, entre

idealismo e materialismo. Para o campo “idealista”, Husserl e Heidegger figuram como os atores de tal embate, vez que “o tema do corpo (apresenta-se) como ‘crise latente’ das ontologias passadas (das desventuras ontológicas do passado)”. Porém, para Jonas há que se dar consistência ao problema, pois, “por sermos corpo, estamos emaranhados no mundo, somos uma parte do mundo, dependentes ao mundo. E ao mesmo tempo este corpo é de tal modo que ele também fornece ao nosso espírito, à nossa consciência e à nossa vontade existencial em geral o instrumento para agir no mundo”, passagem retirada de Jonas, em *Conhecimento e Responsabilidade*, 1991.

Para Lopes, “Jonas não encontra essa orientação apenas por meio do dado ontológico de nosso corpo próprio.” Pois, também “‘o evolucionismo’ [...] arruinou a obra de Descartes com mais eficiência que qualquer crítica metafísica.” Contudo, ainda segundo o Autor, essa “oposição a toda forma de dualismo, Jonas a chama de ‘o testemunho monista da evolução.’” Porém, com a ressalva do próprio Filósofo: “A teoria da evolução de Darwin não foi o primeiro sistema do pensamento a nos dizer que os seres humanos têm muito em comum com os animais.” Lopes grifa a passagem para esclarecer que Jonas “não endossa completamente a teoria evolucionista, como quer o estudioso C. Foppa, ao garantir que tal teoria serviria de base para a edificação da ontologia jonasiana, como “uma ontologia monista”. No mesmo passo que critica Jonas por fundamentar “seus preceitos filosóficos em uma hipótese científica” (pp. 202-203). A propósito, Jonas escrevera, em *Investigações filosóficas e conjecturas metafísicas*, de 1992, que: “Com a explicação imanente de Darwin acerca das origens do homem de acordo com regras puramente biológicas, que não exigiam a intervenção de um novo

princípio, a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi destruída pelo poderoso monismo de uma natureza sem sentido e mecânica” (p. 203). Desta forma, a teoria evolucionista “seria [...] materialista, ao que Jonas não poderia endossar completamente. Mais: se Jonas rejeita esse aspecto materialista do darwinismo, a razão não é simplesmente o fato de ele ver na teoria evolucionista darwinista uma concepção determinista e mecanicista. [...] o que está em jogo aí é aquilo que o filósofo considera ser uma ‘pré-consideração’ de todo dualismo” (pp. 203-204).

As discussões que se seguem, encerrando o Capítulo 2, dão conta de explorar a “analítica do corpo ou sobre como é possível conhecer a vida”, e a “questão do antropomorfismo”, com recorrências a Hume, Kant, Heidegger. Interessante notar que a teoria dos *idola*, de Francis Bacon, calcada, em parte, na crítica ao antropomorfismo, não aparece nas considerações de Jonas, ao menos no que é retratado pelo Autor.

Para o Capítulo 3, “A metafísica da vida: organismo e liberdade” (pp. 225-310), o Autor inicia por um primeiro balanço da obra em pauta até aquele ponto, estabelecendo limites ao seu desenvolvimento. Para tanto explica: “O que vimos até agora em relação à questões de método de uma biologia filosófica indicou apenas que ela deve ser pensada como *ontologia regional*, que se estende até uma ontologia geral (metafísica), devendo levar em consideração uma *perspectiva desde dentro*, isto é, desde a interioridade que se manifesta no corpo orgânico (humano) – ao contrário da biologia física, cujo ponto de partida e chegada é exterioridade orgânica.” Com isso anuncia o próximo fluxo: “precisamos considerar de perto a própria análise ontológica que Jonas elaborou.” Ao que complementa: “nossa

meta aqui é modesta e não busca elucidar todo o escopo de uma biologia filosófica. Desse modo, nada diremos sobre a questão da origem da vida, [...], nem muito menos cruzaremos a fronteira que leva às questões últimas da metafísica” (p. 225).

Em verdade, o Capítulo 3 é o segundo capítulo mais longo e não menos denso que os anteriores, porém, tudo flui com clareza e, contraditoriamente, com concisão, dada a solidificação teórica da trajetória jonasiana elaborada nas partes anteriores, a permitirem ao Autor refletir com mais autonomia. Lopes adianta que no Capítulo, se ocupará “das principais questões ontológicas de uma biologia filosófica”, invertendo a ordem da expressão utilizada em passagens antecedentes. Pois, que analisará “como Jonas caracteriza a essência da vida com base na análise do significado metabolismo, [...] pensado de acordo com uma estrutura dialética.” (§ 7). Para em seguida, responder “ao problema levantando pelo primado que Jonas dá ao metabolismo para a filosofia do orgânico, buscando avaliar até onde vai sua validade” (§ 8). E deste modo, Lopes afirma estar livre “para considerar a também problemática reabilitação da teleologia no interior de uma ciência (filosófica) da vida como processo evolutivo (§ 9)”, tomando em conta, “por fim, os dois primeiros estratos da escala da vida (vegetal e animal) e seus tipos particulares de mediação” (§ 10), com a finalidade de abrir caminho para a compreensão da diferença antropológica (pp. 225-226). Para tanto, mostra os nexos entre organismo e liberdade, sustentados pela formulação da liberdade dialética como inerente à vida, expandida pela reflexão acerca da “liberdade da forma orgânica”, derivada “da identidade do corpo meramente físico ao quebra-cabeça da identidade orgânica” e de “a existência orgânica vista desde dentro: a liberdade

da forma orgânica como interioridade”, que se encontram às páginas 225 a 243.

A tese jonasiana é forte no sentido de ultrapassar a meta de pesquisas filosóficas, diga-se, tradicionais, para adentrar o problema limite do conhecimento científico dos organismos. Lopes escreve que a “primeira tese ontológica de uma biologia filosófica é a seguinte: ‘os organismos são entidades [em Alemão, coisas] cujo ser é seu próprio fazer [em Alemão, obra]’, (passagem extraída de *Investigações filosóficas e conjecturas metafísicas*, de 1992).” Ao que acrescenta: “que Jonas coloque aqui em relação direta ser e fazer não quer dizer, em princípio, outra coisa senão que se trata de pensar o ser do orgânico como atividade. Essa atividade é a vida.” Uma vez que a “primeira informação de uma filosofia do orgânico deve partir, [...], da distinção entre vida e organismo.” Considerando que “a vida é um modo de ser. E o ente específico que apresenta esse modo de ser é o organismo, já que, até onde se sabe, é a única forma física em que existe a vida.” Para inquirir com Jonas, “que modo de ser é esse – a vida?” O Filósofo “refere-se ao metabolismo como ‘a condição de toda a vida’”, e de modo direto: “o metabolismo pode bem servir como a propriedade definidora da vida” (p. 226).

A trama conceitual oferecida por Jonas apresenta-se complexa, porque, segundo o Autor, “para dizer de maneira direta, a forma viva que permanece é liberdade, é forma livre. E Jonas trata essa ‘forma autônoma’ (*selbständige Form*) como ‘uma característica essencial da vida’.” Para Lopes, é essa “a releitura do texto biológico” à qual Jonas convida a “pensar as contradições da liberdade humana no nível da vida.” E Jonas reitera que “o conceito de liberdade é como que o ‘princípio diretriz’ ou o ‘fio de Ariadne’ de sua biologia filosofia. Pois, que a liberdade

se presta para a explicar a vida e não o contrário. Segundo Lopes, Jonas assegura “que mesmo ‘o *metabolismo*, o substrato básico de toda existência orgânica, já manifesta liberdade – de fato.” Vez que, segundo Jonas, o metabolismo é “a primeira forma que a liberdade adquire [...] uma modalidade objetivamente discernível do ser, isto é, uma maneira de existir que tipifica o domínio orgânico em si” (p. 360). A argumentação se complexifica em vista dos indícios teóricos circunscritos à metafísica da vida, desde a tensão entre o organismo e a liberdade. Sem deixar de considerar que “o homem possui a experiência da própria vida, possui a visão desde dentro, e em função disso é capaz de compreender a diferença entre individualidade conferida por um observador e individualidade vivida e desempenhada dos organismos, [...], individualidade enquanto uma qualidade da coisa mesma, um fator interno de seu ser ou de ser vir-a-ser.” Lopes adverte: “nesse sentido [...] a ‘identidade interior’ do orgânico pode e deve ser *deduzida* de um conhecimento intuitivo fundado na comunidade (*community*) natural da vida em que o homem está inserido.” E aduz ainda ser esse “nosso privilégio de compreender o significado da existência orgânica desde dentro, e não apenas como mera exterioridade,” o que “nos permite ligar a última peça, interna, do quebra-cabeça da identidade orgânica, sua ipseidade” (p. 243). O giro do raciocínio permite a sugestão ou a afirmação de que protozoários têm (algum tipo de) liberdade, não ética por suposto, desde o princípio do metabolismo (*sic*).

Vencida a etapa intermediária composta pelos três primeiros capítulos, chega-se ao Capítulo 4, “A diferença antropológica: a transanimalidade como transcendência radical da vida” (pp. 311-458), Capítulo final do livro, em que se encontra o núcleo da ideia

central da tese defendida. Tudo mais constitui-se em movimento de construção do alicerce teórico de sustentação da tese. Para tanto o Autor sintetiza, nas páginas iniciais do Capítulo, as ideias acerca da transanimalidade a serem analisadas. Retoma o argumento de que “o conceito de *liberdade* é uma chave de interpretação do texto da vida como um todo em seus distintos estágios e que a cada novo estágio da liberdade (vegetal, animal e humana) maior é o nível de individualidade, mediação e distância do organismo em relação ao mundo.” Reafirmada tal premissa, acrescenta, lançando mão da reflexão de Jonas, que “se a evolução constitui um crescente estado de individuação marcado pelo elemento de ‘distância’, o homem é o ente ‘distante’ por natureza, pois nele se abre um horizonte de transcendência propriamente ‘transanimal’.” Sob essa compreensão, o Autor considera que “se quisermos [...] estabelecer o que distingue o homem como tal, teremos de perguntar pelo que comporta sua mediatez própria, isto é, quais mediações se estabelecem para sua relação radicalmente aberta, transcendental, com o mundo.” Assim, a investigação de tais mediações conduzirá “à identificação de uma explosão de figuras do humano, a começar por aquela que identifica [...] o hiato metafísico entre homem e animal, a saber: o salto transanimal do *homo pictor* (§13.1), passando pelo estágio do *homo faber* (§ 13.2) sua relação hierárquica com aquele primeiro, encontrando em seu desenvolvimento o *homo sapiens* (§ 13.3), que ultrapassa as potências da linguagem a partir da própria linguagem (§ 13.4). Até o ponto que, “como um *plus* ontológico, a diferença ontológica se mostrará como diferença ética, momento em que a humanidade se torna objeto de sua própria responsabilidade por justamente ser o ‘pináculo do ser’, valor último e absoluto a ser preservado” (pp. 311-312).

Todavia, antes de penetrar na investigação das mediações do humano, o Autor analisa duas questões relevantes. Primeira, “como deve ser entendida a passagem ou transição do animal para o humano – como um salto original (*Ursprung*) de ordem qualitativa ou como continuidade, como uma diferença de grau ou essencial?” - O encaminhamento da questão encontra-se no § 11. Segunda, “é realmente possível ainda falar de uma verdadeira ‘natureza’ (condição) humana”. Em vista das posições dos “avatares do evolucionismo e do historicismo” acerca de tal dificuldade, o Autor apresenta o debate, criticamente, no § 12.

Ao andamento do Capítulo 4, a discussão e a argumentação teóricas do problema da transanimalidade, da Seção I, “Os problemas duma definição do humano”, têm sustentação filosófica em Scheler, em Husserl, em Heidegger, considerando de passagem aspectos do pensamento de Nietzsche, Freud, Marx, - acerca da psicologia e da sociologia -, entretanto, nesta altura, o Autor cede lugar aos referenciais do evolucionismo e do historicismo (pp. 313-347). A Seção II, “As mediações do transanimal ou das ‘razões’ do humano”, recorre a Pinsart, novamente Heidegger, Mayr, Aristóteles, Cassirer, Schirra, Sachs-Hombach, Arendt, Arnheim, dentre outros, e dos estudiosos de Jonas, Frogneux e Tibaldeo. Os resultados são análises detalhadas dos nexos entre o modelo visual, o sentido dos sentidos e a linguagem; a tentativa de definição de o *homo pictor*, suas faculdades e atitudes; a nobreza da visão, como o sentido dos sentidos; a imaginação produtiva e o lugar do simbólico. Além das análises de o *homo faber* e a dimensão tecnológica do homem; a artificialidade das ferramentas; a dimensão metafísica do humano; o *animal symbolicum* e o *animal rationale*. Na sequência, o tema em pauta é a diferença ética, desde a

razão prática e o modelo acústico do *homo respondens*, seguida da reflexão acerca da relação entre o modelo visual e o acústico, a partir dos nexos entre razão teórica e razão prática. O Capítulo encerra-se com a abordagem do abismo da vontade e o lugar da responsabilidade, acrescido da questão da responsabilidade pela responsabilidade, afinal à humanidade é conferido o caráter, - de modo nada redundante -, objeto da responsabilidade. Tais análises, reflexões e críticas encontram-se às páginas 347 a 458.

Contudo, o item 12.3. “Uma essência antiutópica”, do Capítulo 4, (pp. 339-347), pode ser considerado o ponto vulnerável do livro, pois, que as teses blochianas acerca da “utopia concreta” e do “ainda-não consciente” não são referidas desde citações do próprio Bloch, mas comentadas e criticadas pela visão antiutopista *a priori* de Jonas. O que gera uma dificuldade, pois toda construção filosófica jonasiana funda-se, *grosso modo*, na assimilação e crítica de Kant, Husserl, Heidegger e seus entornos, além da competente entrada pelo campo da biologia. Ocorre que Bloch tem filiação teórica advinda do messianismo judaico-cristão, do humanismo renascentista, da concepção de alta cultura *a la* Goethe, do hegelianismo, da estética expressionista, antes de sua adesão em definitivo ao marxismo, porém, sem abandonar as orientações anteriores a tal adesão, o que gera uma perspectiva filosófica original e inconciliável com a de Jonas. Assim, soa externa a crítica jonasiana apresentada à utopia concreta de Bloch, fundada na *docta spes*, a “esperança compreendida”, e, para o caso, não passiva de dúvida por parte do Autor. Além do que, de saída, Jonas confunde marxismo com comunismo, e entende o “projeto baconiano” como o projeto a ser realizado tecnicamente pelo “marxismo”. O que geraria nova pauta de discussões, pois,

se o comunismo como regime político não existe mais, o “espírito da utopia” blochiano representa a reinvenção do marxismo, ainda a ser assimilado. – Talvez a diferença antropológica jonasiana possa conter a possibilidade humana do espírito da utopia, desde a marca de sua liberdade constituinte, não o contrário.

A “Conclusão” (pp. 459-473) de fato encerra o livro ao amarrar todas as frentes abertas de reflexão e todos os possíveis fios desencapados deixados no percurso e no desenvolvimento da exposição da tese defendida. Assim, a sinopse dos movimentos do livro aparece detalhada em quatro sub-teses, às páginas 459-462, esclarecedoras do que se leu nos quatro capítulos. A tal ponto que a compreensão de todo conteúdo se produz pelo efeito da forma sintética. Contudo, ao final, Lopes surpreende ao realocar aspectos enigmáticos do destino humano evocados da via jonasiana, diante da possibilidade de um Deus omnibondoso, frente a concepção niilista de homem e como resposta suficiente para o problema do sentido da vida diante de uma situação vivenciada sob angústia, no tempo presente.

O livro de Wendel Lopes apresenta um inventário retrospectivo da antropologia jonasiana, em processo de desemboque na vida em geral, sob a ambientação metafísica, a partir de Kant, Husserl, Heidegger, basilaramente, e a invenção da biologia filosófica. A tese parece acertar contas com o passado filosófico de Hans Jonas para demarcar a diferença antropológica. Porém, para além de tal feito, a tese abre-se também para o terceiro lastro da filosofia jonasiana, o viés ético, desde o princípio responsabilidade.

A reconstrução da trajetória filosófica de Jonas e o longo inventário do seu acerto de contas teórico com o passado da metafísica, de modo a projetar a convergência na expressão “monismo

integral”, como superação da dicotomia promovida pelo materialismo e pelo idealismo acerca do homem, que ultrapassa a barreira da distinção corpo e alma, corpo e razão, parece carecer de algum reconhecimento da contribuição de Feuerbach ao pensar a unidade natureza e sensibilidade no homem, e incorporar as reflexões de Merleau-Ponty acerca da indistinção entre corpo e razão.

Contudo, se Jonas incorpora e, no mesmo passo, critica a filosofia heideggeriana, seria necessário, de alguma forma, que houvesse alguma referência a polêmica acerca do nazismo embutido em tal filosofia, corrente no meio acadêmico europeu. Pois, não se registra nenhuma alusão ao provável viés nazista da filosofia de Heidegger, a lançada à arena do debate pela análise de Emmanuel Faye, em *Heidegger, l'Introduction du Nazisme dans la Philosophie – Autour des Séminaires Inédits de 1933-1935*, Éditions Albin Michel, 2005, que fora antecedida pelas críticas de Hugo Ott e Victor Farias, mesmo não sendo objeto da tese, em primeira instância. Tal polêmica, de certa forma, tem paralisado ultimamente os estudos de Heidegger, em França e Alemanha, se contrapostos à proporção da escala de estudos anteriores. No caso, da crítica de Faye, destaca-se o Capítulo 4, intitulado “Os cursos dos anos 1933-1935: da questão do homem à afirmação do povo e da raça alemã”, com base nos cadernos de anotações de aula, de Heidegger, desconhecidos até pouco tempo, com registros de temas acerca da biologia, do racismo e do ser como pátria, dentre outros controversos. A ausência de referência ao fato acadêmico não compromete a tese exposta, mas não há como escapar da polêmica nada silenciosa, em curso.

Ao final da leitura do estudo acerca da diferença antropológica jonasiana, a recorrência à Literatura move a re-

cordação das palavras finais de *Grande Sertão: Veredas?* – “Existe é homem humano. Travessia”. Para alinhá-las sob hipotético emparelhamento com um dito do próprio Jonas: “temos que compreender em nosso íntimo que o homem vale a pena tal como é (JONAS, *Técnica, Medicina e Ética*, 2013, p. 305).” A confirmar a premissa lançada pelo Filósofo: “que haja uma humanidade” (*dass eine Menschheit sei*). E quanto a morte, ao horizonte humano da morte

como fardo, para além da premissa de fundo niilista e sua derivação de matriz heideggeriana, talvez se possa encontrar um tom realista, necessário, suportável, se pensada desde os versos do poeta Giuseppe Ungaretti, “*La morte / si sconta / vivendo* (A morte / se expia / vivendo)”.

Antonio José Romeira Valverde
Filosofia – PUC-SP

SPINELLI, Miguel. *Ética e política: a edificação do ethos cívico da paideia grega*. São Paulo: Ed. Loyola, 2017. 468 p.

Em 468 páginas, esta obra de Spinelli divide-se em nove capítulos precedidos de uma sinopse que realmente como que “inaugura” o que se lerá a seguir. Ao capítulo introdutório (que aborda o despertar da consciência ética dos gregos), seguem-se outros que discutem o conceito grego de virtude em seus múltiplos significados (cap. II), o ciclo de estudos básicos da escolaridade grega (cap. IV), a ideação filosófica do *éthos* cívico da paideia grega (cap. VII), a reforma do *éthos* tradicional da educação do *pais* (cap. VIII), e conclui, (cap. XIX) com a viagem (*anábasis*) de Platão ao *mundo das ideias*. Facilita muito a leitura, a divisão didática e lógica dos diferentes capítulos, em subtítulos que se vão sucessivamente ampliando e introduzindo novas formulações teóricas conceituais que, ao fim e ao cabo da leitura, permitem plenamente conhecer-se a “edificação do *éthos* cívico da paideia grega, mediadas pela ética e pela política.

Abrangendo um amplo espectro de tempo e de pensadores da história do filosofar, o autor traça um itinerário de alguns dos conceitos fundantes da filosofia ocidental. Ética, política,

educação, verdade, o bom, o belo e o justo, cidadania, virtudes, *doxa* e *episteme*, humano, divino, lei e liberdade, dentre outros, são conceitos tomados e permanentemente retomados na obra, sempre dentro de parâmetros filosóficos históricos, epistemológicos, religiosos, literários e sobre tudo paidêuticos. A proposta é explicitada logo na sinopse: “a filosofia tomou para si a senda de um novo projeto do fomento, mesmo que a duras penas, de ideias de bondade, de beleza e de justiça que qualificassem os valores estatutários da cultura, quer os estipulados pelos ditames do consuetudinário, quer os estatizados por força da lei consoante ao arranjo cívico de cada polis” (p. 14). E o autor faz isto tendo como panorama, a formação ao longo dos séculos, da *psyché* grega, e, por extensão da helênica e da ocidental.

Os conceitos de nobreza e formação, encontrados já em Homero (cerca de 700 a.C.) no alvorecer mesmo da Hélade foram buscados e desenvolvidos nos séculos seguintes. No dizer de Spinelli (p. 22) “a *Ilíada* e a *Odisseia* juntas, sintetizam o fazer-se da própria Grécia. Pela variedade de tipos humanos que as duas obras descrevem e também pelo modo como retratam a instabilidade deles, elas tem por personagem a própria diversidade do homem grego. Ao

colocar no palco da poesia, dois heróis – Aquiles e Ulisses, Homero deu aos rapsodos os personagens e o cenário para suas apologias e apresentações. Aquiles, herói da *Iliada* é descrito como um jovem “no esplendor do seu vigor, ainda sem o dom de dominar o bulício flamante e confuso de suas paixões” (p. 22). É passional e arrojado. É um guerreiro sublime, amante da glória. Ele não hesita diante da morte, em nome da honra. Por sua vez, o herói da *Odisseia*, Ulisses (ou Odisseu), é o homem dos mil truques, vivaz e hábil para safar-se das dificuldades, enfrentando as peripécias de forma prática e engenhosa. “Ulisses é o retrato da Grécia ideal (...) é o retrato desse novo heleno: um peregrino que, deixando no passado a guerra, quer buscar o que sempre foi seu sob outra e nova consciência de posse (...); é o homem maduro de muita experiência e intelectualmente versado nos infortúnios da vida, naqueles flagelos em que os deuses não costumam vir em socorro, e versado também na busca do domínio de si e de uma vida estável e de paz” (p.23). É na força educadora de ambos estes heróis (a par de outros, como Telêmaco, e outras, como Penélope), cuja nobreza idealizada e modeladora, é onde o homem grego primitivo vai buscar e cultivar a ânsia de se distinguir, e a aspiração à honra. Honrar homens e deuses pela sua *areté*: é esta aspiração da paideia grega já no início da sua civilização. A força narrativa dos embates entre homens lutadores e deuses expectadores, o épico em que destino, heróis, ironia, ações embricadas entre indivíduos e grupos, a busca a ser “o melhor dos *aqueus*”, as memórias permeadas de dor, o retorno sempre presente e nunca esquecido, tudo isto e muito, muito mais, exerceram uma ação ética, estética e cognitiva sobre os gregos (e também sobre a posteridade) que desconheceu limites de tempo e de espaço.

Areté e paideia tornaram-se conceitos inseparáveis na cultura helênica. Sua multi secular evolução conservou sempre os sentidos de nobreza e de formação harmônica da mente, do corpo e do coração. Era de tais fontes que a juventude da nobreza abeberava-se de conselhos e de exemplos heroicos. Ambas as obras de Homero são o que de melhor a civilização ocidental produziu em termos e textos educacionais.

Ao se chegar à geração dos sofistas e de Sócrates, ao anoitecer da civilização grega, e ao a coruja de Minerva alçar seu voo derradeiro, o iluminismo grego, permanentemente reelaborando a conceituação de paideia, passa a vislumbrar um novo tipo de Homem. Um que substitui os mitos pela *episteme*. Um novo tipo de homem, para novos tempos, e uma nova escola, onde se cultua uma nova educação. Foi uma reelaboração, de domínio racional que permitisse ao *paidós* reger a si mesmo, de se conhecer e de se libertar (p. 414). Nascia o filosofar como uma nova paideia: promover nos homens a educação da razão, meio e medida pelo qual cada um está em condições de dar a si mesmo a obrigação de buscar em tudo o melhor, tanto na disposição de edificar o *ethos* cívico quanto na do *ethos* humano” (p. 414).

Com a condenação e morte de Sócrates a filosofia se retrai, sai das ruas e recolhe-se em recintos mais ou menos fechados. A Academia e o Liceu espelham esta nova realidade. “a coruja se pôs por algum tempo em silêncio, e a deusa da sabedoria teve de suportar resignada a insanidade humana” (p. 169). Aristóteles reivindicava (em vínculos com Sócrates e Platão, remontando a Pitágoras), a “converter no recinto da *polis*, a *eleuthérios diagogé*, a *desobrigação no lazer* (que, entretanto, se impunha como uma obrigação do fazer algo para preencher o lazer) em *eleutherios paideia*, em “*desobrigação*” educadora (uma edu-

cação promovida como um lazer, como uma diversão) ou ainda em *eleuthérios epistème*, em “desocupação” intelectual ou *cognitiva*”. Seria este “um ambiente em que a leitura, a investigação e o estudo não tivessem outra finalidade senão a de *eleuthéria*, da educação, a fim de se cultivar o saber pelo saber e não só em vista de alguma utilidade” (p. 167).

Ao Platão estabelecer a Academia, misto de monastério e universidade, ele não retirou do espaço público (ruas, ágora) a sua instituição, e como que “levou a *pólis* para dentro da Academia” (p. 309). Ao ter em mente, simultaneamente, a fundamentação da paideia na *episteme*, e uma realidade política transformada, ele persegue o ideal de excelência e de perfeição do *paidós*. “O homem, valendo-se da *natureza* (sede do *pathos*) que lhe é própria, é capaz de por si mesmo reger e edificar sua própria *destinação* humana pautando-se pelo que é *divino*, ou seja, por princípios de excelência” (p. 71). Afirma Spinelli, que para Platão, “viver significa buscar a divinização do homem (o alçar-se ao *topos noetos*) mediante uma continuada elevação interior ...” (p. 311). A seguir o autor, ainda amparado em Platão, indica que esta elevação é definida mediante três termos: “a) *aghatós*: o domínio das coisas boas, nobres, honradas, excelentes; b) *kalós*, das coisas belas, que fazem do homem um ser nobre, humanamente acabado, virtuoso; c) *dikaíos*, das coisas justas, das quais o homem é digno ou merecedor por direito: quer por uma *dignidade* legitimada em decorrência do justo cumprimento da lei cívica, quer por dignidade fruto de generosa gratuidade na busca, para além das leis cívicas, da retidão humana mediante um empenho, internamente solidário, da razão” (p. 314).

No seu afresco “A escola de Atenas”, pintado nos aposentos papais de Júlio II, Rafael transferiu para aquela parede do Vaticano, a sua concepção do ‘consórcio

dialético’ real x ideal. Ladeados por muitos outros vultos ilustres da Grécia, (nem todos contemporâneos entre si) estão Platão e Aristóteles, aquele com seu indicador apontado para cima, e este para baixo. A imagem é típica do confabular filosófico. Um deles (Platão), parece lembrar a Aristóteles, que o caminho a ser percorrido pelo homem é ascendente, na direção do que é do alto, do elevado, da apreensão do divino. Por sua vez, Aristóteles para concordar discordando, ou seja, sim é isto. Mas sem esquecer as realidades (ou verdades) aqui de baixo, “particularmente aquelas pelas quais o homem se vê atado aos seus próprios limites” (p. 312). Elevando-se, não ocorre a divinização do homem, mas a sua plena humanização. É lembrada aqui a tradicional máxima ou gnoma: “*Contente-se em ser homem, não queira ser um Deus*”. Exorcizar a ignorância, e perseguir “um viver prudencial em que se conjugam a sensatez (no pensar) e a moderação (no agir)”. É essa busca pessoal empenhada que permite ao homem *apreender o divino* (p. 323). No cuidar de si, e no governar a si, há que se conhecer os limites e as possibilidades inerentes ao humano, com vigilância, persistência, bom senso, inteligência, razoabilidade, e racionalidade: é este o resumo de um viver pautado no bem, no belo e no justo. “Por isso, a importância da educação no sentido de despertar quer o exercício da inteligência e do juízo, quer a capacidade de prover, a partir de dentro de si, leis de virtude” (p. 399). Nascia aqui e assim, a filosofia. Libertar-se de tutelas, procurar e desenvolver o melhor, indicado pelas virtudes, unir a *disposição* com a *ação*: está assim indicado o caminho ao *tópos noetos*.

Virtudes? Platão refere-se a quatro: *sophrosyne*, *dikaíosyne*, *sophia*, e *andreía*. Mediante a *Sophrosyne* é alcançado o autogoverno racional e aqui concorrem também a retidão e o bom senso. Para Platão a *sophrosyne*, se destaca dentre as demais e é concebida como uma posse

dupla: de uma sabedoria e de uma capacidade. A primeira agrega *qualificação* cívica e virtuosa, e a segunda, derivada e paralela àquela, implica no bem viver consigo e com os demais. “Essa atenção reflexiva continuada teria por função, de um lado, evitar que ‘a ignorância (*anepistemosýne*) se estabelecesse como coadjuvante (*synergón, colaborador*)’ do viver cotidiano; de outro, amenizar as dificuldades que a *sophrosyne* encontra no acesso à vida prática, sobretudo quando implica alguma submissão, renúncia ou contenção particular e pública (p. 398). A *dikaiosyne*, é entendida como a autodotação ajuizada do bom, belo e justo. A *sophia* é a apropriação dos saberes necessários ao bem pensar. A *andreia*, (com dedicação e empenho) é a apreensão de tudo aquilo que permite ao homem ser *plenamente* homem. Tais virtudes, não podem e não devem ser entendidas como um resultado final, uma posse, um domínio alcançado. Antes, o que as caracteriza é a busca de torná-las efetivas. Esta efetividade não pode ser confundida com aparência (forma sensível), mas considerada na invisibilidade da busca e inteligência das mesmas.

Após e diante do que até aqui foi resenhado, há que se considerar dois outros conceitos: *anabásis* e *katabásis*. Ambas têm a ver com a *busca* ao interior de si, *do perseguido e almejado tópos noetòs*, este ponto mais elevado e ideal da perfeição e da excelência, destino da ação paidêutica – não destino final, porque sempre demanda novas altitudes. Os dois conceitos simbiótica e dialeticamente considerados (e minudências semânticas à parte), são um percorrer – ida (*anábasis*), e retorno (*katábasis*), para dentro de si mesmo. A *katábasis*, como “descida para as *baixuras* de si mesmo, a fim de se reerguer”. E neste adentrar-se o homem se aproxima e se encontra com o homem, possibilitando, desta forma assemelhar-se ao divino. O

bom (*agathós*), o belo (*kallós*) e o justo (*dikaíos*) são ideias prenes de possibilidades educativas, principalmente neste contexto de adentrar-se (*anábasis / katábasis*). O homem como que renasce “no fluxo da vida”. Renascimento da alma (como sede da razão e das paixões) a partir do corpo, “como uma revivificação (recuperação e fortalecimento) do governo de si por si, de modo que se restabeleça em suas próprias forças”.

Ao estabelecer, ideativa e dialogicamente, o enlace entre ética, política e *éthos cívico*, Platão não apenas estabeleceu as bases de uma *paideia*, mas clarificou o significado de ser, de *homem*, de *bom homem*, de liberdade (*eleutheria*), de ser cidadão. Estas, (e múltiplas outras questões) lhe permitiram, sem descurar quem o precedeu, numa espécie de ancoragem sempre presente na história das ideias, e influenciando poderosamente a quem veio após ele, a elaboração do seu projeto público e do seu sistema de ideias. Participar de forma efetiva e adequada da vida na *polis* estava a exigir um novo tipo de homem, de *polítes*. Não mais crente / dependente de mitos reveladores de verdades / vontades divinas. O pensar, o racional surgia como um novo tipo de saber, triplamente qualificado: autônomo, rigoroso e sistemático. O *ethos* e a *práxis* abriam espaço à *episteme*. Não tão simples. Não tão rápido. A saída da caverna, tal como descrita por Platão, não condizia com a “mentalidade torpe dos políticos (travestidos de religiosos) de seu tempo: políticos que mimavam a ignorância do povo para assegurar o próprio sucesso. Pior: sob o pressuposto de preservação da sabedoria e da piedade, fomentavam a ignorância e praticavam a impiedade. (...) Para quem quiser se alçar e se manter no poder, a regra básica consistia em se valer da religiosidade do povo, para o que se fazia necessário, mesmo sem veraz convicção, defender suas precárias cren-

ças: seus mitos e suas ilusões! Parece que já naquele tempo era infinitamente mais fácil aparentar empatia com a ansiedade, bem maior o lucro, que se empenhar em curá-lo” (p. 172)! E nesta confrontação dialética (Lei da negação da negação) entre o antigo e o novo, “caberia à filosofia fomentar e acrescentar à cidadania novos valores: levar o que é bom, belo e justo a se constituir em um *bem comum*, sem, todavia, se restringir a um conceito de cidadania institucional e local” (p. 223). Todavia, não é suficiente ao sujeito / agente saber (e saber o que sabe) o que é o bem (e o justo), mas inseri-los no seu querer e na sua ação (na sua *práxis*). E o autor exemplifica com a figura do violinista: a ação de *tocar bem* carece ser mediada pela ideia de tocar bem (o bem externo é *alcançado* pelo interno). Uma ideia de excelência “que jamais se esgota e tampouco se excede” (p. 454).

Mas a principal questão posta é a do *agir ético*. Este “tem por foro e soberano apenas o bom senso interno do sujeito racional e depende de uma real e sincera deliberação que implica o querer, o fazer e a finalidade pautada pelo bom, pelo belo e pelo justo, por cuja deliberação o sujeito seguramente *sabe* se está ou não sendo ético. (...) Todo processo de humana edificação depende de educação, cuja primordial função haveria de ser a capacitação do uso do próprio intelecto na promoção e não no mero acolhimento ou recepção de princípios” (p. 454).

A ideiação socrático-platônica concebeu o bom, o belo e o justo como uma regra imperativa para o agir técnico, epistêmico, cívico e ético. É a busca incessante e incansável pela excelência. E conclui: o agir pautado por esta busca, ou seja, a educação da virtude não vem de fora, mas de dentro. Ela “haveria de ser fruto de um aprendizado mediante o qual o cidadão e/ou o humano em geral soubesse tirar de dentro de si a

capacidade de proporcionar (sob dose e mistura humanamente plausíveis) o bem, o belo e o justo em cada uma de nossas ações” (p. 455).

A atividade educadora na concepção socrático-platônica dispensa “a transmissão mecânica de conteúdos” e a pretensão dos que se julgam capazes de colocar visão em olhos cegos! O saber e a virtude não são automaticamente transferíveis. O cultivo da aparência (aparentar ser o que não se é, expondo-se a visualização pública) acaba por bastar-se a si mesmo, excluindo a clareza, interna e ascensional do bom, do belo e do justo. A ambos os personagens, mestre e discípulo, maieuticamente mediados, exige-se empenho e exercício. É este todo um percorrer na direção da *nóesis*, ou seja, a capacidade de intelecção. Capacidade de pensar por si mesmo, e não ser um refletor do pensamento alheio. Salva-se assim um homem de passar sua vida “na caverna” das sombras, falsidades, preconceitos, fabulações. É esta uma idealização da *paideia* cuja força conceitual é triplamente fundamentada: é uma auto-formação modeladora, tem o predomínio do *logos* – razão e é uma libertação garantidora e geradora da autonomia. E assim e somente assim, cada cidadão será capaz de reger a si mesmo e à sua própria vida.

Além do público leitor em geral e dos interessados em Ética, Política, Educação e Filosofia Grega, esta obra de Spinelli é indicada particularmente para professores e estudantes de graduação e pós-graduação em Filosofia, em Educação, Filosofia da Educação, áreas de Gestão Pública, Políticas Públicas, História das Ideias Pedagógicas e disciplinas, cursos e áreas afins.

Renato Gross
Uniovet, Curitiba, PR

TORRES, Jesús Vázquez. *Racionalidade e política na filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Loyla, 2017, 110 p.

O livro de Torres tem como objetivo “analisar a filosofia política de Hegel à luz de sua filosofia total e estabelecer em que sentido a filosofia política hegeliana pode apresentar-se a si mesmo como saber absoluto e definitivo do Estado, afirmando ao mesmo tempo a relatividade de toda a filosofia política, já que esta só pode dizer a política do tempo por vir desde o interior de seu próprio tempo” (p. 10). O livro é composto de três capítulos: A filosofia do direito no sistema hegeliano (capítulo I), Evolução do pensamento de Hegel sobre a política (capítulo II), e A razão política (capítulo III).

O primeiro capítulo – A filosofia do direito no sistema hegeliano – faz um apanhado geral do sistema hegeliano a fim de situar o *locus* da filosofia do direito em seu interior. O autor afirma que a dialética hegeliana não é algo mecânico aplicado como “um roteiro prévio” sobre o real, mas “trata-se de um processo imanente ao desenvolvimento do conteúdo, que permite articular e explicitar sua racionalidade” (p. 17). Por isso, a articulação do sistema dá-se pelo conceito que não tem “o significado comum de uma entidade mental, abstrata, ideal e subjetiva, mas significa a totalidade de um fenômeno ou a autoexpressão de uma totalidade. Portanto, nunca é algo estático, mas movimento, processo, devir, cuja captação é tarefa da filosofia” (p. 24). Então, o lugar da filosofia do direito no sistema, segundo Torres, é no espírito objetivo que “se desenvolve de acordo com os momentos da identidade abstrata (direito), da diferença abstrata (moralidade) e da identidade concreta da diferença (eticidade)” (p. 30).

O segundo capítulo – Evolução do pensamento de Hegel sobre a polí-

tica – expõe o desenvolvimento do pensamento hegeliano sobre o político a partir dos escritos de juventude até Iena. Em Tübingen (1788-1793), o ideal hegeliano tem como modelo a pólis grega, ou seja, uma “unidade-totalidade harmônica” (p. 38). Porém, quando Hegel está em Frankfurt (1797-1800) esse ideal é confrontado com as contradições da modernidade, o que implica em superação da pólis. Em Iena (1807), após várias tentativas de elaborar o seu sistema, publica a obra *Fenomenologia do Espírito*, afirmando que “a história é o âmbito da efetivação da liberdade e que a verdade, no caso da história, resulta do trabalho do negativo” (p. 49). Aqui em Iena, Hegel “dissolve o direito como categoria unitária e unificadora, mostrando, assim, uma mudança de perspectiva em relação à grande tradição do jusnaturalismo” (p. 51). Ou seja, “a relação entre direito e história torna-se a crítica de Hegel à tradição jusnaturalista moderna, lembrando sempre que tal crítica tem o sentido da *Aufhebung*, pois Hegel se posiciona contra o jusnaturalismo não para destruí-lo, mas para realizá-lo por meio do Estado” (p. 55). Outro ponto abordado por Torres é a crítica de Hegel aos vários modelos contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), “por seu atomismo subjacente” e a consequente fragmentação do indivíduo na vida social. De fato, face ao modelo contratualista Hegel elabora na *Fenomenologia do Espírito* a figura do “senhor e do servo” como luta por reconhecimento para tornar-se membro efetivo da sociedade. É pela luta do reconhecimento que se “torna possível a existência política do indivíduo como existência na forma da universalidade do consenso racional” (p. 63).

O último capítulo – A razão política – tem como referência a filosofia do direito de Hegel publicada em Berlim (1821), em que “o político é o que vai

concretizar as formas do direito que, concretizadas eticamente, dão lugar a um novo conceito de indivíduo organicamente considerado” (p. 67). Lamentamos que o autor tenha escolhido como referência a obra da filosofia do direito traduzida por Orlando Vitorino, pois, já é de conhecimento da comunidade hegeliana brasileira os vários problemas que ela apresenta de ordem terminológica, enquanto há traduções brasileiras que tem mais critério e rigor na recepção e tradução das obras hegelianas. Por exemplo, citamos esta tradução que poderia ter resolvido uma série de opções de conceitos técnicos que já estão mais uma menos consolidados entre os pesquisadores hegelianos brasileiros: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. Poderíamos citar uma série de termos em que o autor tergiversa no seu emprego e que de certa forma torna o texto confuso e menos explícito sob o ponto de vista do conteúdo, devido a tal opção de tradução.

O autor apresenta o movimento racional da vontade livre que se determina no direito abstrato, passa para a moralidade e se efetiva na eticidade. A apresentação da filosofia do direito segue a ordem lógica e não histórica, ou seja, trata-se do desenvolvimento do conceito de vontade livre e não de como as figuras históricas dos momentos do direito emergiram historicamente. “A dialética que conduz o Estado exterior à sua verdade é o processo de sua interiorização. O universal é inicialmente exterior”, ou seja, aqui domina o entendimento,

enquanto que “a política da razão terá uma de suas expressões no Estado, que integra e suprassume a política civil do entendimento e a política econômica do entendimento” (p. 73). O Estado é a realização da vontade livre tendo a Constituição um papel orgânico de articulação de todo o sistema estatal hegeliano, ou seja, ela é a expressão do “espírito do tempo” (*Zeitgeist*) e do “espírito do povo” (*Volksgeist*). Por isso, “a Constituição não pode ser imposta, nem feita em gabinetes” (p. 81). A relação entre os três poderes é um silogismo do poder, ou seja, o poder legislativo (universal), o poder executivo (particular) e o príncipe (singular) que realiza a mediação entre os poderes. A teoria do silogismo dos poderes opõe-se “a tese da separação dos poderes, que permanece no ponto de vista do entendimento separador e abstrato como independência absoluta de poderes, cujas relações são de pura limitação recíproca e de hostilidade” (p. 82). Por isso, “para Hegel, o poder supremo não é o judiciário, como para Kant, nem o político, como para Montesquieu, senão o poder do príncipe” (p. 82). O autor ainda faz um sobrevoos mencionando o direito internacional (p. 86) e o problema do Estado na história universal (p. 87).

De modo geral o livro apresenta os conceitos políticos hegelianos de modo acessível e numa linguagem clara e objetiva. É um empreendimento ousado sobrevoar o pensamento político hegeliano em uma centena de páginas, correndo o risco de ser horizontal e não vertical, porém, serve para motivar os leitores a buscarem aprofundamentos nos textos hegelianos e comentaristas. A recepção de Hegel no Brasil avança, cada vez mais, em nível institucional através da Sociedade Hegel Brasileira e do GT Hegel da ANPOF, e em nível da tradução da obra hegeliana.

A Revista Estudos Hegelianos veicula a pesquisa hegeliana brasileira atual. Por isso, as referências bibliográficas e traduções hegelianas brasileiras permitem um reconhecimento e inserção na constituição da comunidade filosófica brasileira, a fim de que os pesquisa-

dores lancem mão de tais obras para fortalecer e consolidar a recepção de Hegel no Brasil.

Agemir Bavaresco
Filosofia, PUCRS