

LIMA VAZ, H. C. DE. *Introdução ao pensamento de Hegel. Tomo 1: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, 526 p. ISBN 9786555040197.

Rara a oportunidade de ter em mãos uma obra da envergadura deste primeiro tomo da *Introdução ao Pensamento de Hegel: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes*, da Edições Loyola. Agora não apenas os alunos que tiveram a felicidade de estar presentes, mas todo o público de língua portuguesa interessado tem acesso às minuciosas aulas do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre este período crucial da formação do pensamento hegeliano.

A partir de material diverso, como as gravações em áudio e vídeo, além dos cadernos de planejamento das aulas e transcrições feitas pelos alunos, o rico empreendimento do autor vem à tona. Quantas vezes o público brasileiro teve a oportunidade de conhecer esta dimensão tão própria e quase íntima de pensadores contrerrâneos da estatura de Lima Vaz? Quando de fato valorizamos nossos pensadores originais?

Seguindo a trilha de Lima Vaz, podemos acompanhar a evolução de Hegel desde a primeira intenção de apresentar-se como *Volkserzieher* ou educador do povo, vocação exemplarmente manifestada em Fichte nos seus “Discursos à Nação Alemã”, logo suplantada pela ainda mais ambiciosa tarefa de pensador sistemático, já nos tempos de Iena. Não o realizador de uma obra ao estilo dos enciclopedistas franceses, uma “coleção de opiniões”, mas o elaborador de um projeto de

sistema de filosofia, depois consolidado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Aos olhos de um pensador contemporâneo, a ideia de compreender a filosofia como empreendimento sistemático pode ser até surpreendente, mergulhados como estamos em uma cultura permeada pelo ceticismo. Fazer filosofia hoje, no ambiente acadêmico ou fora dele, é quase exclusivamente um trabalho de especialista. As disciplinas filosóficas foram setorizadas: faz-se ética e apenas ética, sem levar-se em conta problemas de epistemologia; ou faz-se ontologia desconsiderando-se inteiramente problemas da ética. Ou, pior ainda, é possível ver filósofos acadêmicos defendendo uma abordagem em ética e, ao mesmo tempo, agarrando-se em epistemologia a uma outra posição àquela contraditória.

A multiplicidade sem unidade é o campo do ceticismo. Como poderíamos, então, compreender as disciplinas filosóficas todas integradas em uma mesma “arquitetônica da razão”, como diria Kant? Mas esta era a visão clássica da filosofia, e Hegel pretendia elevá-la a seu ápice. Ambição que marca, como enunciado por Lima Vaz, o “estágio sistemático” da fase inicial da trajetória de Hegel, estendendo-se de 1802 a 1806 (p.49), ano que precede a publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807), e que vemos presente, de forma tão intensa, na própria obra de Vaz vista do alto, por assim dizer, em seu conjunto. Lima Vaz encontra-se, portanto, em seu próprio terreno quando investiga o projeto sistemático hegeliano, que tanta influência teve sobre a sua própria visão da tarefa filosófica.

Esta sempre foi a função clássica da filosofia: a integração dos saberes em um todo harmônico. Por outro lado, também de Kant emanara a consciência de que à filosofia pós-metafísica não bastava a visão sistemática, mas esta precisava ser complementada pela face crítica, pela mediação da dúvida radical, já sinalizada de modo tão vigoroso por Descartes. Era preciso não apenas elevar a filosofia a sistema, portanto, mas atualizar e aprofundar o projeto crítico kantiano, superando os dualismos tão típicos do autor da *Crítica da Razão Pura*. Como salienta Lima Vaz, este “estágio crítico” inicia em 1801 (p.49), mostrando que o embrião do distanciamento do espinosismo já estava lançado na mesma época em que Schelling apresentava a visão mais elevada (segundo o próprio autor) de sua Filosofia da Identidade, com a publicação da “Apresentação de meu sistema de filosofia”. Bom lembrar que Hegel começou sua carreira muito próximo ao colega de Tübingen e só em 1807 veio a consumir o seu afastamento crítico e a retomada do diálogo com a “filosofia da reflexão” (Kant e Fichte) em sua *Fenomenologia*. Os escritos da época de Iena já ecoam, portanto, esta demanda que marcará toda a trajetória intelectual hegeliana: a busca por uma superação e reconciliação de metafísica e filosofia crítica, esta compatibilização de sistematicidade e criticidade, conciliando a razão moderna consigo mesma.

Não por nada, o escrito *Fé e saber*, desta fase de Iena, aponta a superação dos dualismos modernos como a verdadeira tarefa da filosofia de sua (e ainda de nossa?) época, lembrando que filosofia é “o seu tempo apreendido em pensamentos”, como dirá o Hegel maduro em sua *Filosofia do Direito*. No âmago do método dialético está justamente a marca da superação dos opostos excludentes herdados do kantismo - razão teórica/razão prática, coisa-em-

-si/fenômeno, ser/pensamento, moral/direito - em opostos correlativos, que ao mesmo tempo rivalizam e se unificam em uma síntese produtiva, vivificadora.

Outro traço marcante da dialética hegeliana começa a mostrar o seu rosto no *Escrito sobre a Diferença* (tema central das aulas 16 a 18): a necessária superação da lógica do entendimento, esta “faculdade das determinações finitas”, em uma lógica dialética da razão que vê o infinito brotar da imanência do finito em sua autocontradição, dando origem à famosa noção do “verdadeiro infinito” ou da “boa infinitude”. É o desenvolvimento desta lógica dialética (tema da aula 23, com o exame do manuscrito da Lógica de 1804-5) de detecção e enfrentamento das contradições da finitude que permitirá a Hegel compreender o absoluto, em sua dimensão metafísica, como o *telos* de um processo de superação imanente do finito e, em sua dimensão lógico-epistemológica, como o alvo último de uma lógica processual e teleológica, e não mais como o ponto de partida do sistema de filosofia, alcançado por intuição intelectual, como queria o jovem Schelling.

No âmago desta lógica dialética está não apenas o conceito de vida (auto-organização e circularidade), tão típico do neoplatonismo e decisivo para a superação, por Schelling, da visão mecanicista do mundo em uma nova Filosofia da Natureza organicista, mas o conceito de espírito, sendo as formulações embrionárias da teoria hegeliana do espírito o tema das aulas 24 e 25. Hegel desenvolve seu conceito próprio de espírito sobretudo a partir de uma exploração original do conceito de consciência, tema chave da *Filosofia do Espírito* de 1803-4. A consciência, enfatiza Vaz, guarda um pouco do conceito de *psyche* aristotélico: a alma é a alma (o âmago) de todas as coisas, o todo está em todas as partes, mas a alma é

agora mais do que este “poder ser todas as coisas”: o espírito é a “negatividade universal” e se perfaz produzindo e superando contradições em tudo o que nele se manifesta e é dele manifestação. É esta dinâmica constitutiva do espírito que dá um caráter histórico-sistemático à lógica dialética, lembrando que aqui falamos não do tempo contingente (ou não plenamente necessário) do real, mas do tempo lógico da ideia (necessidade absoluta): “existe, portanto, um outro tempo que vai ser o verdadeiro tempo do espírito, que é o tempo dialético (tempo lógico)” (p.105).

A aula 27 procede ao tratamento da *Fenomenologia do Espírito*. Como fez no contexto da investigação dos Escritos de Iena, Lima Vaz inicia a sua investigação com uma ampla exposição do contexto da pesquisa sobre o tema, remetendo a comentaristas de destaque, como Kojève e Labarrière, Heinrichs e Pöggeler, e então volta-se ao conhecido problema acerca do lugar da *Fenomenologia* no sistema de filosofia. Como distinguir a função da *Fenomenologia* como primeira parte do sistema (1807), ou quase uma espécie de propedêutica sui-generis (porque imanente) ao sistema, assumindo o lugar anteriormente reservado à Lógica (na dualidade Lógica/Metafísica do período de Iena) (aula 29), de sua nova compreensão como parte integrante da Filosofia do Espírito Subjetivo na obra tardia de Hegel (na *Enciclopédia*)? Seguindo a linha de interpretação que enfatiza a estrita distinção entre as duas obras, Lima Vaz compreende a *Fenomenologia* tardia como uma ciência do espírito (p.213), enquanto a de 1807 trataria de experiências da consciência que abarcam um campo bem mais abrangente, envolvendo (e antecipando) toda a esfera do que na *Enciclopédia* emergirá como a Filosofia do Real (quer dizer, as Filosofias da Natureza e do Espírito (p.217)). De todo modo, no núcleo da

interpretação de Vaz está a tese de que o caminho da formação da consciência, desde a certeza sensível até o saber absoluto, é permeado por três níveis lógicos distintos: a) a lógica natural ou espontânea da consciência de objetos típica do realismo ingênuo da certeza sensível; b) a lógica fenomenológica do “para nós”, daquele que acompanha os impasses da consciência e, tendo em vista o todo já percorrido, faz a releitura das experiências da consciência sob o pano de fundo de sua articulação lógico-dialética; c) a lógica pura, rearticulada e desenvolvida, em toda a sua autarquia, na *Ciência da Lógica*.

E agora podemos antecipar o foco da leitura de Vaz como um todo: a busca por uma rigorosa captação da estrutura lógica subjacente à *Fenomenologia do Espírito*, quer dizer, a compreensão do todo da obra a partir da explicitação dos momentos do lógico, já antecipados na Lógica de Iena de 1804-5, e depois expressos em sua plenitude na Doutrina do Conceito ou, mais precisamente, da lógica dialético-silogística que constitui o ponto alto desta última seção da *Ciência da Lógica* de 1812-16, complementando as Doutrinas do Ser e da Essência. Aqui encontramos, como veremos, toda a força, mas também os limites, da interpretação de Vaz, não por qualquer falha inerente a seu próprio modo de investigação da *Fenomenologia*, mas por limitações da própria visão hegeliana sobre os potenciais desta suposta nova lógica dialética. Será que a lógica de desdobramento do conceito, o princípio do sistema hegeliano, desenvolvida nas múltiplas figuras do silogismo, tem mesmo a força de uma espécie de hiperlógica, capaz de fundar-se a si mesma e aos princípios de todas as demais ciências, inclusive daquela ciência das experiências da consciência?

Já na aula 37, Vaz busca explicitar o espelhamento entre *Fenomenologia* e

Lógica: as Doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito ver-se-iam refletidas nas seções fenomenológicas da consciência, da autoconsciência e do espírito (p. 245-46). A longa caminhada da consciência inicia da posição singela do realismo ingênuo: há uma realidade externa ao eu, os objetos estão aí dados à consciência, que pode captá-los diretamente, como quem saboreia a verdade imediata dos fatos. As contradições inerentes a esta posição são reveladas e, aos poucos, distanciando-se do realismo ingênuo, a consciência afunda-se na pátria do idealismo (subjetivo) fichtiano: o eu vê-se como “toda a realidade”. Por fim, o idealismo subjetivo é superado pelo idealismo objetivo (superação da autoconsciência pela razão), e este é superado (se o é) pelo idealismo absoluto da esfera do espírito. Perfazendo toda esta caminhada, no fundo a consciência percorreria, mesmo sem saber, os momentos necessários daquela lógica dialética pura que seriam posteriormente rearticulados, desenvolvidos e provados por uma fundamentação última reflexiva na *Ciência da Lógica*. Ora, se a *Lógica* encontra o seu ápice na Doutrina do Conceito, nesta busca por uma explicitação da estrutura silogística da razão dialética (na Subjetividade (primeira seção)), depois desenvolvida em todo um projeto embrionário de sistema - (a Subjetividade desdobra-se em Objetividade (segunda seção), e esta, por sua vez, faz-se Ideia (terceira seção)) -, a ser desdobrado na Filosofia do Real, então compreender os pressupostos mais fundos da caminhada fenomenológica exigiria uma reconstrução exaustiva do modo como a lógica silogística opera estruturando o todo da lógica fenomenológica: esta é a tarefa hercúlea que se impõe Lima Vaz, e aqui reside, como foi dito, toda a enorme riqueza e, ao mesmo tempo, as limitações do projeto hegeliano.

O todo da *Fenomenologia do Espírito* seria articulado, primeiramente, a partir do

silogismo U-P-S, universal, particular e singular. A totalidade do espírito (U) desdobrar-se-ia ou seria explicada na ordem lógica (os momentos da *Fenomenologia*), marcados em números romanos (I. certeza sensível; II. percepção; III força e entendimento; IV. certeza de si mesmo; V verdade da razão; VI. espírito; VII. religião; VIII. saber absoluto), e esta seria desenvolvida nas figuras da consciência (ordem fenomenológica) (A. consciência; B. autoconsciência; C. (AA) razão; C. (BB) espírito; C. (CC) religião; C. (DD) saber absoluto) (p.444). O todo do sistema fenomenológico particulariza-se nos momentos lógicos e singulariza-se nas figuras fenomenológicas. E, segundo o típico movimento circular dialético, ao revés: o singular é o próprio universal (agora *universal concreto*, porque mediado pelo particular (S = U (P)): “A dialética é circular. Por isso, o silogismo dialético é eminentemente circular. O *silogismo aristotélico* ou *formal* vai do universal à conclusão, mostrando que a conclusão está contida no universal através do meio termo. O silogismo dialético não se contenta em mostrar que a conclusão está contida no primeiro termo universal porque ele pretende mostrar que a conclusão volta ao começo, quer dizer, o fim retorna ao início” (p.278).

Fichte já enfatizara, logo ao início do conhecido texto *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, o caráter científico da filosofia, sobre isto todos os filósofos estariam de acordo, e isto queria dizer sobretudo que o método filosófico deveria ser tão ou mais rigoroso que o método da mais rigorosa das ciências. A *Ciência da Lógica* quer consumir este projeto fichtiano de superação dos déficits de fundamentação do idealismo transcendental kantiano em uma ciência filosófica capaz de fundar os princípios da lógica formal, além de fundar de modo radical e último a si mesma operando por meio da logicidade dia-

lética. Aos olhos de Hegel, portanto, o desenvolvimento lógico-silogístico, fundado de modo último na *Lógica* e agora desdobrado na *Fenomenologia*, buscando forjar toda a estrutura da obra, como tão bem mostra Vaz, operaria explicitando transições *necessárias*, revelando um tipo de necessidade ainda mais estrigente do que a mais rigorosa das lógicas conhecidas, porque agora não estaríamos mais lidando com uma lógica meramente formal, mas com uma lógica que uniria de modo indissociável forma e conteúdo, incorporando pressupostos supostamente externos, porque intratáveis por uma mera lógica formal, como momentos internos e necessários do desenvolvimento lógico do *conceito*.

A questão é saber se esta ambiciosa pretensão hegeliana de fato se consumou. A literatura sobre dialética em Hegel está permeada por tentativas de explicitar, passo a passo e de modo rigoroso, em que constaria exatamente esta hiperlógica, mas nenhuma delas parece ter sido bem sucedida. A suposta lógica dialética hegeliana fica muito aquém de uma tal hiperlógica, se esta fosse de todo modo algum dia viável. O próprio Vaz é muito franco e direto com o leitor sobre este ponto: “Como eu disse, muitas vezes Hegel se confunde um pouco. Mesmo seus comentadores mais autorizados afirmam que ele não mantém uma terminologia muito coerente para identificar figura e momento. De fato, na designação hegeliana, por exemplo, o nome *certeza sensível* é, ao mesmo tempo, uma *figura* e um *momento*” (p.268). Ambiguidades deste tipo e o próprio caráter em grande medida informal e subdeterminado do discurso hegeliano tornam implausíveis tentativas de livrar a “lógica silogístico-dialética”, esta suposta hiperlógica que residiria subjacente ao todo da *fenomenologia*, de seu caráter elusivo. O que, de todo modo, pode ser de fato desastroso para o hegelianismo,

mas não necessariamente para o pensamento dialético como tal, em toda a sua riqueza.

Esta estrutura lógica do pensamento e do ser, o conceito ou, efetivado, a ideia é o núcleo racional do sistema hegeliano e, ao mesmo tempo, o absoluto ou o deus da religião elevado da representação à conceituação filosófica, o saber absoluto. Esta reconstrução racional do núcleo da religião cristã é outra parte decisiva da interpretação de Vaz: extraída desta vindicação da razão absoluta (do *conceito*), deste anseio pelo saber absoluto, a razão moderna tornar-se-ia refém de duas formas rivais de ateísmo: a absolutização da natureza via o materialismo histórico (Engels) ou a absolutização do humano (Kojève). A pretensão hegeliana era, pelo contrário, realizar uma síntese entre cristianismo e filosofia moderna, análoga à síntese tomista entre aristotelismo e cristianismo, ou quem sabe realizando uma espécie de versão moderna do neoplatonismo agostiniano (promovendo uma renovada síntese de cristianismo e platonismo).

O livro com as aulas de Vaz encerra-se com longos apêndices que apresentam um complemento às aulas, extensas e ricas notas de aula do próprio Vaz e mais bibliografia comentada. Um dos pontos altos é a exposição das fases de desenvolvimento do jovem Hegel, de início situando-se “sob o signo de Kant”, com a pretensão de elaborar uma nova religião no contexto da razão prática (período de Berna), depois uma fase marcadamente espinosista (“sob o signo de Espinosa”), girando em torno do conceito de “substância”, mas um conceito de substância ainda pensado mais no âmbito da religião do que da filosofia e, por fim, em uma terceira fase, sob a influência de Schelling, a virada definitiva da religião para a filosofia, que desembocará na maturidade

na já mencionada tentativa de pensar a síntese de cristianismo e modernidade na superação da religião em filosofia (ou em uma abordagem filosófica da questão religiosa) (p.353).

Nos *Fragments do esboço do sistema* emerge a chave para a superação da Filosofia da Identidade de Schelling, a ser consumada depois, em 1807, na própria *Fenomenologia do Espírito*: em uma retomada original da filosofia clássica, Hegel superará o esquema da identidade sujeito/objeto em uma renovada dialética do uno e do múltiplo. No jovem Schelling, realidade (ser) e idealidade (conhecimento) (ou natureza e espírito) emergem da identidade absoluta de sujeito (S) e objeto (O) ($S=O$ ou $A=A$) (o assim-chamado *ponto de indiferença*) por uma diferença quantitativa entre ambos ($A(S)=B(O)$). Do sobrepeso de objetividade brota o ser ou a natureza ($A=B+$), do reverso sobrevém o conhecimento ou espírito ($+A=B$).

Hegel dá, então, os primeiros passos para liberar-se dos resquícios da teoria da consciência ainda presentes no jovem Schelling: “recorrendo, então, à tradição clássica, [Hegel] passa a considerar a problemática *uno/múltiplo* como a identidade fundamental em lugar da problemática sujeito/objeto” (p.359). Na origem estaria a dialética do uno e do múltiplo, tão central para a filosofia tardia de Platão, e a partir dela poderíamos conceber as filosofias da natureza (primazia do múltiplo

sobre o uno) e do espírito (primazia do uno sobre o múltiplo).

A retomada da dialética do uno e do múltiplo é decisiva, ao permitir uma superação dupla: a) Hegel estaria aqui pela primeira vez afastando os resquícios de filosofia da consciência (apelo às categorias de sujeito e objeto) ainda presentes no jovem Schelling e elevando a conceituação filosófica ao nível de uma teoria efetiva da razão absoluta (de onde emergirá posteriormente o conceito de *conceito* ou *ideia* e, portanto, a formulação de uma *Ciência da Lógica*, de uma teoria da logicidade objetiva do conceito em lugar de uma teoria transcendental da consciência (Kant) ou do eu (Fichte)); b) a rejeição da teoria da identidade absoluta (o núcleo mesmo da Filosofia da Identidade) por uma abordagem da oposição correlativa uno/múltiplo (identidade/diferença), quer dizer, a superação do espinosismo residual da metafísica do jovem Schelling por uma teoria estritamente dialética do *lógico*.

E Hegel faria tudo isto reinaugurando o diálogo com Platão, em um movimento também muito caro ao próprio empreendimento sistemático de Lima Vaz, ao reconstruir criticamente o pensamento clássico, buscando lançar raízes no solo instável e desafiador do pensamento brasileiro.

Prof. Dr. Eduardo Luft
(PUCRS)

SANTOS, José Henrique. *O paraíso perdido – Ensaaios de reconciliação*, Coleção Filosofia n. 98. São Paulo: Edições Loyola, 2020, 342 p. ISBN 9786555040241.

As Edições Loyola publicaram em 2020 mais um livro de um conhecido autor da casa, José Henrique Santos.

Trata-se de *O paraíso perdido – Ensaaios de reconciliação*. Antes vieram a lume pela casa *O trabalho do negativo – Ensaaios sobre a Fenomenologia do Espírito* (2007), *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito* (1993) e *Do empirismo à fenomenologia – A crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl* (2010), na origem sua tese de doutorado, defendida na UFMG em 1972 e publicada, antes da Loyola, pela Cruz Braga, em Portugal, em 1973.

Creio que, além de listar as obras da lavra do renomado filósofo mineiro, o público dos leitores da revista *Síntese*, em sua maioria versados em filosofia, mas sem ideia precisa da biobibliografia do autor, há de ter alguma expectativa de que o resenhista situe a nova obra no conjunto de sua produção intelectual, assinalando as fases, se houver, bem como os eixos ou as principais vertentes de seu pensamento ao longo de décadas consagradas à filosofia.

Sobre as fases, o ponto de partida é *Do empirismo à fenomenologia*, obra em que temos o seu *debut* na cena filosófica brasileira, marcada pela adesão à fenomenologia husserliana: como foi ressaltado, fruto da tese de doutorado, cujas pesquisas iniciais começaram na Alemanha, em Tübingen, e concluídas no Brasil, culminando com a defesa, na UFMG, frente a uma banca composta por Arthur Versiani Vellôso, João Cruz Costa, Henrique Lima Vaz, Roberto Lyra Filho (Direito, UnB) e um quinto membro, cujo nome ignoro e ele mesmo se esqueceu. Estou comentando essas coisas para fins de registro, pois essas

informações estão hoje perdidas nos arquivos mortos das instituições e o leitor interessado em sua biobibliografia não as encontrará em seu CV Lattes, não por negligência, mas por não serem solicitadas. Depois houve as obras da fase intermediária, caracterizadas pela adesão ao hegelianismo, mas com Husserl continuando à sombra, e com a preferência de José Henrique recaindo sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ao lhe consagrar dois estudos seminais num intervalo de cerca de 15 anos. Por fim, foi a vez de *O paraíso perdido – Ensaaios de reconciliação*, em que temos o livro mais singular e, também, o mais original do nosso filósofo, ao longo do qual iremos encontrar certamente vestígios da influência de Hegel, mas com a zona das influências e as fontes de inspiração se estendendo mais além das fronteiras da Alemanha: literalmente, ao outro lado do Canal da Mancha, com John Milton na linha de frente, ao dar o título do livro, e chegando até esta parte do hemisfério, com o Brasil e sua experiência pessoal servindo de matéria ou assunto do filosofar de um pensador ousado e criativo, com rara sensibilidade literária e com o cabedal de elevar o ensaísmo filosófico aos píncaros da perfeição – e eu não estou exagerando.

Sobre os eixos ou as principais vertentes de sua obra, eles aparecem consignados no *Festschrift* que organizei com Paulo Margutti e Rodrigo Duarte em homenagem ao autor e à obra, vindo a lume em 2002 com o título *Ética, Política e Cultura*. Nossa intenção, ao escolhê-lo, era deixar claro para o leitor que a antologia dos textos configurava aqueles três eixos como as áreas principais de atuação do homenageado, em torno dos quais gravitavam as contribuições dos colegas e amigos. Hoje, ao voltar ao assunto nesta resenha, reitero que são esses os três eixos que vamos encontrar no último livro de José Henrique: *ética, política e cultura*, igualmente, mas agora

somado de um quarto eixo, a *filosofia da religião*.

Passo agora ao livro e começo pelo título: *O paraíso perdido*, que vem acompanhado do subtítulo *Ensaaios de reconciliação*. Em conversas com o autor, vim a saber que sua intenção era contrastar as duas obras de John Milton: *Paradise Lost* e *Paradise Regained*, em português *Paraíso reconquistado*. Lá e aqui, com o autor vertendo sua profunda admiração pela primeira bem como suas reservas para com a segunda, ao dar um excessivo protagonismo teológico ao diabo. Soma-se ainda que o tema do paraíso voltará ao livro mais uma vez, ao ser trazido para a atualidade, mas de uma maneira inusitada, no cap. 10, consagrado a “Os paraísos artificiais”, ao trocar o *leitmotiv* dos poemas de Milton – a expulsão do paraíso edênico – pelas drogas pesadas e os poetas *borderline*, como Baudelaire e Rimbaud.

Já o subtítulo nos dá a mensagem profunda do livro e da intenção seminal do autor em suas investidas nessas zonas de sombra com fronteiras incertas, em que vemos a filosofia nas vizinhanças da teologia, mas em busca de uma pegada diferente, menos a ver com o discurso sobre Deus ou com a ciência divina, mais com os mistérios insondáveis da experiência religiosa, da existência e do próprio mundo. O subtítulo diz *Ensaaios de reconciliação: ensaios*, ou seja, “tentativas”, significando esse retido pelas diferentes línguas modernas, e *reconciliação*, com seu sabor e sua mensagem hegeliana, conforme ele me disse numa ocasião. De fato, sob a influência do filósofo, mas em cujo embate com temas parecidos, como a síntese ou a *aufhebung*, ele buscou algo mais, à procura de uma resposta para suas inquietudes e experiências pessoais, no mesmo passo em que, não podendo ficar só com Hegel, ele se colocou ao lado de outras compa-

nhias mais contemporâneas. Ou seja, reconciliação com o seu passado e sua crença religiosa da infância, passada nas imediações da Igreja Boa Viagem em Belo Horizonte, tendo frequentado as missas e aprendido latim com os padres. E agora, como filósofo bem pensante no outono da existência, às voltas com a crença como artigo de fé e não como matéria da razão, posto que uma crença não demonstrada, mas assumida a sua existência como possibilidade, à luz da mensagem do sacrifício do Calvário, com a promessa de redenção no fim dos tempos. Vale dizer, na linha do “Princípio esperança” de Ernest Bloch, o grande teólogo alemão e pensador marxista de Tübingen, em cuja Universidade estudou José Henrique e lá voltou mais de uma vez.

O leitor interessado em se inteirar acerca da entrada pessoal de José Henrique nessas matérias – bem entendido, fazendo filosofia, não teologia –, poderá consultar o Prólogo admirável que ele preparou para o livro, onde na p. 15-16 relata suas experiências pessoais, recuando a 1952, por ocasião da transferência dos ossos de sua mãe para o jazigo da família, no Cemitério do Bonfim, em Belo Horizonte, quando rezou uma Ave Maria. Tudo isso em contraste com uma nova experiência que ele teve 57 anos depois, por ocasião do enterro de sua irmã Maria, quando em meio às dificuldades dos coveiros na acomodação dos ossos espalhados no jazigo familiar, ele comentou a situação embaraçosa, provocando o riso dos presentes, com a fórmula cheio de *esprit*, como dizem os franceses, “São os ossos do ofício”, e em relação à qual, pela inconveniência, ele se penitencia até hoje. Por fim, sobre o “Princípio esperança”, a referência a Ernst Bloch aparece à p. 17, quando José Henrique conclui suas reminiscências familiares, lembrando que na porta de entrada do Cemitério referido está a frase que reúne

vivos e mortos num mesmo destino: *Morituri mortivis* (Dos que vão morrer aos mortos).

Este é o primeiro aspecto do livro que eu gostaria de destacar, ao colocar em relevo a sua novidade e a acribia de um autor em plena maturidade intelectual e com total domínio da *techné* filosófica, mostrando-se à vontade com o gênero literário de sua preferência, o ensaio. Trata-se, como estou chamando, do quarto eixo, de fato mais do que o quarto, trata-se do eixo principal ou o grande eixo que dará lugar à trifurcação da ética, da política e da cultura a que me referi antes e já exibida no *Festschrift* em sua homenagem. E eu acrescentaria à sua preferência pelo ensaio, não devido a uma mera questão estilística, ou a um pendor estetizante comum em certos segmentos da intelectualidade brasileira, mas a uma necessidade existencial, como mostra o caso bem pessoal do autor às voltas com a experiência religiosa e sua memória de infância. Ou seja, devido à necessidade experienciada pelo autor, então às voltas com a questão de fé, que se o leva ao *intelligo ut credam*, quer dizer, compreender para crer, de Santo Agostinho e Santo Anselmo, não é para deixar a filosofia na antessala da teologia, com tudo se convertendo numa questão teológica e artigo de uma dogmática. Trata-se, antes, de pensar os mistérios da fé e da existência com as armas e as bagagens da filosofia. Bem entendido, não que a filosofia desse ou possa dar a última palavra nessas matérias. Senão que ela descobre e se vê questionada, nas questões de fronteira com a ciência, as artes e a própria religião, como o lugar, a razão de ser e a matéria da experiência do filósofo e que lhe solicita a opinião pessoal ou a sua manifestação. E isto, por entender que a verdadeira filosofia não vive só de seus textos e de seus problemas, a eles voltando o tempo todo numa

tradição mais de duas vezes milenar, mas é encontrada também fora de seus textos, renova-se e se revitaliza através deles, ao buscar a proximidade das não-filosofias, como dizia Merleau-Ponty. A par do francês ilustre, ao seguirmos as pegadas de José Henrique com sua formação alemã, é o que mostram Kant, Hegel e o idealismo alemão, que também alargaram as fronteiras da filosofia, além da fenomenologia husserliana e outras correntes de pensamento ao longo do século XX.

A consideração dessas coisas me leva mais uma vez ao gênero literário escolhido por José Henrique ao dar vazão a seus pensamentos e neste que é, como eu disse, o mais pessoal e singular de seus livros. Trata-se da ensaística filosófica, tornada pública em seu segundo livro consagrado a Hegel, já exibida no subtítulo da obra que se está a resenhar e como ele mesmo reitera na peça de publicidade preparada para a Loyola na ocasião do lançamento do livro, ao dizer que os “ensaios são tentativas de encontrar solução para uma necessidade julgada importante”. Ora, uma das necessidades era dar vazão à possibilidade de tratar da questão de fé e da experiência religiosa como “tentativa” e com espírito de abertura, permitindo retomadas e sucessivas idas e vindas, como em Montaigne, que foi quem inventou o gênero. Sou eu que estou falando de Montaigne, não José Henrique, mas é o caso, e como ele mais de uma vez dirá no livro que os capítulos são, como se diz em inglês, *work in progress*, a saber: trabalhos em curso, trabalhos em andamento, e como tais sujeitos a mais de uma revisão ao longo do tempo.

Esclarecidos o mote do livro e o gênero literário escolhido, ao trocar a tratadística pelo ensaísmo, será preciso dar uma ideia dos ensaios que compõem o livro. De seus onze capítulos, dois

tenham sido publicados antes, como o cap. 7 “Ética e medida”, em homenagem a Pe. Vaz, de quem José Henrique se diz discípulo, e datado de 1991, e o cap. 8 “Brava gente brasileira”, na sua origem uma conferência proferida na UFMG por ocasião da celebração dos V centenário do descobrimento do Brasil, nos quadros da Agenda Brasil 500 anos e iniciada as comemorações em 1999. De saída, digo que este é o meu ensaio preferido, ao longo do qual iremos encontrar retomadas de trechos inteiros de artigos importantes sobre universidade, como nas referências a *Macunaíma* e ao *topos* do retrato – retratos do Brasil, bem entendido, no plural, porque há mais de um –, a exemplo do encontrado no título de um livro de Paulo Prado publicado em 1928. O ensaio, na esteira da conferência que recebeu o título de “Trajetória do Brasil”, foi publicado duas vezes por duas revistas diferentes, uma de filosofia e outra de história, com data de 1999, e não de 2000, como afirma José Henrique, e será novamente retomado e ampliado no livro que estamos celebrando. Composto de cinco seções, delas eu destacaria a segunda que nos dá a síntese do retrato inconcluso do Brasil esboçado pelo autor, cujo título é justamente “O povo brasileiro ou a dificuldade de dizer nós”.

Continuando, dentre os ensaios inéditos, que constituem a maioria do livro, há o surpreendente “Crestomatia arcaica: sobre a utilidade do inútil”, de grande erudição histórica, onde ele fala da falcoaria, da música, da religião e da filosofia, ao se referir à “mais-valia do inútil”, como ele diz: além de surpreendente, eu acrescentaria um ensaio de suma atualidade, especialmente nesses tempos do deus mercado e dos ataques que as humanidades vêm recebendo do governo federal. Some-se ainda o atualíssimo e desafiador “Os paraísos artificiais”, que faz *pendant* com o título

do livro e as duas obras de John Milton já referidas: *O paraíso perdido* e *O paraíso reconquistado*, ao longo do qual José Henrique fala de De Quincey, de Baudelaire, de Rimbaud e de Verlaine, além de Freud, e bem poderia incluir Sartre entre eles ao fazer o trânsito para a filosofia – Sartre que, como se sabe, bebia muito, fazia uso de mescalina e segundo Simone de Beauvoir teria escrito *O imaginário* sob o efeito da substância derivada do famoso cacto mexicano.

Ao concluir a minha lista dos exemplos notáveis do livro, colocando o foco mais uma vez nos ensaios como *work in progress*, ao dar lugar a retomadas e a revisões, eu acrescentaria dois ensaios essenciais. Por um lado, o cap. 2 “Os dois princípios da mediação absoluta”, vazado em linguagem hegeliana, tendo ao centro a fabulosa dialética do senhor e do escravo, a qual irá protagonizar a mediação total entre seus extremos e, portanto, não deixará resto ao cabo do processo – e, desde logo, com tudo terminando em pleno círculo do Absoluto, figura da perfeição no jargão hegeliano, ao vencer a dialética hedionda e resultar na instauração do Estado Ético. Por outro lado, o último ensaio, intitulado “O mal e seu perdão”, também ele composto de cinco seções, com a ética no centro das atenções, onde José Henrique está às voltas com Kant e Hegel, contrapõe-se à centralidade do dever e da obrigação moral de Kant a gratuidade do amor da moral cristã, bem como à centralidade da mediação absoluta da dialética hegeliana e seu par indelével: a perfeita reciprocidade dos opostos. Segundo José Henrique, como ele comenta na peça de publicidade que ele enviou à Loyola e na qual ele sintetiza tudo, dando conta de seu distanciamento frente a Hegel, é bem outra coisa que está em jogo na retomada do cap. 2 e sua problemática pelo cap. 11: justamente a necessidade restringir sua própria tese sobre a reciprocidade dos

extremos que se reconhecem, ao dar azo à mediação absoluta cortejada por Hegel. Tal revisão tem lugar “porque, quando o amor entra em cena, o reconhecimento recíproco nem sempre ocorre, visto que o amor não correspondido não retribui na proporção em que recebe”. A solução que ele então antevê na retomada do problema em novas bases, conforme logo acrescentará ao fazer apelo ao texto bíblico, o obrigará a dar um “salto”, salto esse condenado por Hegel e que ele havia criticado antes, ou seja: ao colocar na origem da dialética o *factum* absoluto do Deus criador e seu “supremo amor pela humanidade, existente antes mesmo da criação, como explica São Paulo”. E segundo José Henrique, ao fazer o trânsito da verdade bíblica para a filosofia, ao se ver às voltas com um artigo de fé, no sentido de que é a fé que sustenta a crença, mas agora precisando do conceito e das luzes da razão, buscada em Husserl, no *Lebenswelt*, mas encontrada em Michel Henry – precisamente na obra *Encarnação: Uma Filosofia da Carne*, publicada na França em 2000 –, cujos argumentos luminosos lhe “permitem fechar a questão, na medida em que também nós somos parte do Corpo de Deus na pessoa do Cristo”.

Concluindo, haveria muito ainda o que dizer, como no tocante aos ensaios em que José Henrique deixa a filosofia na companhia da literatura, a exemplo de *O paraíso perdido* e de *O paraíso*

reconquistado, ambos de Milton, várias vezes lembrado nestas páginas, cuja pertinência textual e seus respectivos lustros poético-literários mereceriam tratamento à parte, mas não nos foi possível. Da mesma forma que não nos foi abordar as considerações acerca dos jogos de linguagem desenvolvidos no cap. 9, onde a retórica e a poética literária, em meio às análises instigantes sobre os *clichés* e os *mots d'esprit*, dão passagem às *tournures* e às exigências conceituais da filosofia. Tudo isso eu deixo de lado e fico à espera de mentes e mãos mais competentes, lembrando aos leitores de *Síntese* que eu não poderia encerrar esta recensão sem mencionar um comentário que fiz ao autor por ocasião do lançamento do livro: é que, além do cap. 8 “Brava gente brasileira”, que ele sabe que é o meu preferido e um dia ele me confidenciou que só decidiu incluir o ensaio no novo livro por minha causa, ao chamar-lhe a atenção, além do cap. 8, portanto, eu disse que gostava demais do Prólogo, no qual via um primor e uma verdadeira obra de arte.

Termino por aqui e deixo o leitor e a leitora na companhia do autor e desse livro essencial e o mais pessoal de José Henrique Santos.

Ivan Domingues

Departamento de Filosofia - UFMG

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da carne. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas*. Coleção Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2019, 363 p. ISBN 9788515046348.

Na *Apresentação* que fizemos do livro *Pensar o (im)pensável da carnalidade: interperlações (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty*, recentemente publicado pela Editora Fi (Porto Alegre, 2021, 142p, Série *Inconfidentia Philosophica*), já acenamos para a novidade da pesquisa desenvolvida pelo Prof. Nilo Ribeiro Junior, em sua obra *Sabedoria da carne. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas* (2019). Trata-se de uma abordagem original, inspirada na leitura do pensador franco-lituano Emmanuel Lévinas, revisitando de modo crítico autores da tradição fenomenológica, sobretudo, Husserl e Heidegger. Ainda que em germes, a obra deixa pistas de como pensar a questão do corpo e da carne a partir das leituras do judaísmo, sobretudo, a partir da influência de Franz Rosenzweig. E no final da obra, numa espécie de “epílogo” intitulado “E o corpo que resta em prospectiva...” (p. 305-345), o Prof. Nilo faz uma interlocução com outros autores, como Merleau-Ponty e Michel Henry. A pergunta-guia que perpassa todo a gênese do livro é a seguinte: como o problema do corpo e da carne são entendidos na filosofia levinasiana?

Pelo título da obra – *Sabedoria da carne* – pode-se notar que se trata de uma grande contribuição para a filosofia contemporânea. E pelo subtítulo – *Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas* – pode-se intuir um elemento chave que caracteriza a filosofia desenvolvida pelo Prof. Nilo, a saber, “a sensibilidade ética”. Reconhecemos o mérito da afirmação que o Prof. Marcelo Fabri faz no *Prefácio* e que, em nosso entendimento, resume muito bem o espírito da obra: “Desencantando a sensibilidade: em busca de uma sabedoria

da carne” (p. 13). De fato, trata-se de uma pesquisa que visa mostrar que a carne é tanto princípio quanto sentido dessa sabedoria. Diferentemente de uma abordagem meramente epistêmica, gnosiológica, ou mesmo empirista, o Prof. Nilo faz uma análise da sensibilidade em caráter ético e existencial. O livro preenche, portanto, uma lacuna na História da Filosofia que tende a reduzir a questão da “encarnação” à abordagem feita pela Patrística do “Verbo feito carne”, desconsiderando o sentido da “encarnação” (corpo e carne), feita pela Filosofia Contemporânea, sobretudo, a de matriz fenomenológica.

A obra encontra-se estruturada em três partes, sendo cada uma subdividida em dois capítulos. A partir do título pensado para cada parte, nota-se o esforço do autor pela busca da “gênese da carnalidade” (p. 29), entendida a partir de três eixos ligados ao corpo, a saber, corpo-criação, corpo-revelação e corpo-redenção. Na verdade, as três palavras centrais utilizadas – criação, revelação e redenção – têm inspiração na filosofia de Franz Rosenzweig, especialmente na obra *A estrela da redenção* que muito influenciou a filosofia de Lévinas (p.30). Aliás, já no *Prefácio* da obra *Totalidade e Infinito*, o próprio Lévinas afirma: “[...] impressionou-nos no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado”. Vale ressaltar que é graças à leitura chamada “pancrônica”, conforme sugere o Prof. Nilo, que o pensamento encarnado de Lévinas pode ser identificado a uma *sabedoria da carne* (p. 312).

O autor percorre, praticamente, toda a obra de Lévinas, e nas sendas do autor, investiga “a gênese da corporeidade como *sabedoria da carne*” (p. 125; 173). Para tal investigação, na primeira parte do livro, intitulada “Corpo e criação”, o professor se ocupa da novidade do projeto filosófico levinasiano, resgatando os “germes” da noção de carne, sobretu-

do, em dois autores que influenciaram o pensamento levinasiano, a saber, Husserl e Heidegger. De acordo com o respectivo professor, tanto as análises husserlianas do “corpo orgânico” quanto as análises heideggerianas sobre a dimensão patética da condição humana (do *Dasein*) – em seu caráter pós-metafísico e pós-hermenêutico – foram levadas a sério com Lévinas. No entanto, o professor evidencia em sua pesquisa que o pensamento levinasiano acaba por provocar uma reviravolta na Fenomenologia. Isto acontece pelo fato de a sensibilidade, proposta por Lévinas, ser um tema emergente, ou seja, algo dado “em carne e corpo”, como se pode ver, por exemplo, nas análises do “corpo do outro” oriundas da relação de intersubjetividade. Conforme muito bem interpreta o professor, o “corpo do outro” é que revira do avesso a Fenomenologia, pois emerge numa espécie de “an-arqueologia ou da criação do eu-corpo” (p. 42). Neste sentido, diante das análises fenomenológicas do patético da existência, constata-se que era preciso e urgente a sabedoria da carne (p. 47), tendo como ponto de partida a existência encarnada. Daí a necessidade de uma filosofia que provocasse um “deslocamento do sentido do corpo à filosofia da carne” (p. 107), e mais ainda, que implicasse também em uma “des-ontologização da filosofia da carne” (p. 123).

Na segunda parte da obra, intitulada “Corpo e revelação”, o professor faz uma espécie de “escavação”, percorrendo as camadas invisíveis da obra levinasiana e procurando analisar atentamente “a gênese da corporeidade”, entendida também como “sabedoria da carne”. Em sua investigação, algumas categorias emergem de modo preponderante, tais como: fluidez, trabalho, sofrimento, fecundidade, carícia e corpo dado como signo ao outro na temporalidade do existir humano. Estas noções mostram o quanto os temas da corporeidade, da carnalidade e da

temporalidade são fundamentais para a ética. Do contrário, teríamos uma ética meramente abstrata ou idealista. E não há um uso aleatório dos termos. De modo sábio e perspicaz, o Prof. Nilo também se utiliza da linguagem hiperbólica levinasiana, revisitando as obras do autor e fazendo avançar a filosofia pautada pela corporeidade ética. Para tal, aborda, de modo crítico, as noções clássicas de procedência fenomenológica, por exemplo, da temporalidade do ser (da ontologia), aos poucos, vai emergindo na obra, a temporalidade da carne, chamada pelo nosso autor de *Sabedoria da carne*.

E assim, temas como carnalidade e fecundidade (p. 163) surgem como modos de interagir com o *por-vir* da morte. Conforme afirma o autor: “a alteridade do filho e a alteridade do pai se distinguem do sofrimento, da dor e da morte como tal” (p.164). Tem-se aqui uma “ontologia alterada”, ou se quiser, uma “ontologia pluralista” (p. 173), na qual o ser do pai passa a ser recriado no filho, abrindo espaço para se pensar na “glória do ser” como obra da *fraternidade*. Deste modo, a sabedoria da carne se revela enquanto palavra dada no rosto do outro, e a gênese da corporeidade almejada pelo autor ganha uma dimensão de transcendência metafísica através do infinito do rosto. E, conforme mencionamos no início, em nosso entendimento, a obra *Sabedoria da carne* precisa ser lida de modo balizado com a publicação mais recente do autor, *Pensar o (im)pensável da carnalidade: interperlações (po)éticas entre Lévinas e Merleau-Ponty*, justamente porque, nesta referida obra, emerge, por exemplo, a novidade em relação ao infinito. Em sua interpretação, o Prof. Nilo provoca uma verdadeira reviravolta na interpretação comumente aceita que atribui à ideia de infinito uma releitura da terceira meditação cartesiana. De acordo com as pesquisas mais recentes feitas pelo professor, tal noção levinasiana tem

origem na filosofia judaica, sobretudo em Franz Rosenzweig.

Ora, levando em consideração o estudo feito pelo professor, a filosofia passa a ser gestada como *sabedoria da carne* (p. 167), e a sensibilidade ganha estatuto na “palavra feito corpo de carne” (p. 217). Em outras palavras, tem-se aqui, propriamente falando, o “pensamento encarnado” de Lévinas, conforme também se pode ver no título da obra de Francesca Nodari *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas* (Brescia, Morcelliana, 2011, 266 p). No entanto, o professor conclui a segunda parte da obra afirmando de modo crítico que o pensamento escapa da ontologia, mas sem negá-la (p. 227). Aliás, conforme já tivemos oportunidade de mencionar na “Apresentação” da obra publicada recentemente pelo autor, pode-se remeter aqui à questão de Paul Ricoeur, se haveria “uma quase ontologia em Lévinas”¹. De fato, o modo como o nosso autor interpreta tal questão nos remete também ao sentido do “ser” em Lévinas como um “resíduo”² que ganha significância na ética do um-para-o-outro.

Na terceira parte da obra, intitulada “Corpo e redenção”, a questão mencionada nas linhas anteriores sobre a “des-ontologização” ganha uma nova configuração, graças à metáfora da maternidade revisitada pelo autor, a partir da leitura da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974)³. O objetivo do

professor consiste justamente em “superar certos impasses com relação ao caráter prescritivo da ética e ao caráter estoico do corpo” (p. 229). Através da categoria filosófica de *redenção*, o autor entende, portanto avançar com a questão da ética e da corporeidade para além do ser, “à medida que a palavra/corpo desse eu se faz carne-para-outrem” (p. 230). Para tal análise, reconhece a linguagem hiperbólica levinasiana como um componente essencial da corporeidade e entende que o “eu”, deposto de sua condição, passa a viver também de modo alterado, “como *susceptibilidade*, *vulnerabilidade* e *sensibilidade*” (p. 238).

Se na segunda parte da obra o autor apontava para uma “alteração da ontologia” provocado pela paternidade-filiação; na terceira parte, através da metáfora da maternidade, há um destaque para a “alteração do corpo” que ganha uma dimensão nova no *Dizer* do corpo dilatado para outrem. De acordo com a investigação do autor, é graças ao corpo, em carne e osso, que o sujeito se apresenta na sua passividade, a ponto de ser carnalidade para outrem (p. 239). Dentre os eixos da obra *Autrement qu’être* apresentados pelo professor, tem-se o da sabedoria da carne radicada numa sensibilidade messiânica, uma sabedoria circunscrita que é da ordem da *redenção*, “em torno da corporeidade subjetivada como substituição (paixão) de outrem” (p. 240). Em se tratando propriamente da corporeidade ética, o Prof. Nilo afirma que “a ética depende da encarnação como *redenção* para se constituir como *ethos* (morada) do Rosto” (p. 246).

¹ RICOEUR, P., *Outramente: Leitura do livro Autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p.49.

² Ver: ROUX, S., *La réserve de l’être. Actualité du néoplatonisme: Bergson, Deleuze, Lévinas*. Paris: De Visu, 2017, p.318, na qual o autor interpreta a reserva do ser como sendo um “Princípio do saber ético”, entendido a partir da “reserva do outro” em Lévinas. O Prof. Nilo interpreta a carne tanto princípio quanto sentido da sabedoria.

³ Traduzida para o português como: *De outro modo que ser ou para lá da essência* (Lisboa, 2011).

Embora o desnudar da pele ofereça-se até ao sofrimento, a interpretação que o professor faz do pensamento levinasiano é marcada pela alegria, traduzida também pelo gozo e pela “fluição” (*jouissance*). Vemos, portanto, que a questão da “encarnação” é desenvolvida na obra de um modo novo, como uma “boa nova”, pois o corpo passa a ser também anúncio de um *por-vir*. Deste modo, pode-se acrescentar que a abordagem do corpo e da carne, conforme descrita na obra *Sabedoria da carne*, se dá de modo interativo e edificador, sugerindo, inclusive, uma leitura da encarnação com um olhar positivo sobre a sexualidade humana. Trata-se do que poderíamos chamar também de sabedoria das entranhas, da carícia e da ternura – misericórdia – superando a violência e a guerra de todos contra todos. Nas palavras do professor “em função da encarnação da subjetividade como *redenção*, assiste-se a um deslocamento do ser-refém, da obsessão que evolui para a substituição de outrem” (p. 277).

E assim, concluindo a obra, entende-se o sentido da carne que se temporaliza por outrem na maternidade (p. 287), para além da própria morte. Contrariamente ao risco de um esvaziamento do “eu”, tem-se o nascimento de uma ética da corporeidade ou a encarnação do “*corpo que resta como redenção de outrem*” (p. 288). A “sabedoria do amor” passa a responder pela morte de outrem, conforme a alusão feita à instigante passagem do *Cântico dos Cânticos*: “o amor mais forte que a morte”. De acordo com o Prof. Nilo, esta passagem referida por Lévinas, no contexto das obras de maturidade, mostra justamente o sentido autêntico do amor que “consiste na responsabilidade do eu-na-carne-por-outrem” (p. 298). Eis, portanto, o traumatismo da paixão entendido como amor desinteressado por outrem que sofre e padece

na carne (p. 303). Em outras palavras, uma filosofia marcada pela encarnação, conforme proposta do referido professor corresponde àquilo que, nas palavras de Lévinas significa *Sabedoria do amor a serviço do amor*.

Terminando a obra, o Prof. Nilo chama a atenção para o fato de Lévinas reconhecer “a necessidade de instituições que mediatizem a relação dos corpos, a fim de que o outro não faça injustiça” (p. 302). Todavia, ressalta que “o parâmetro da vida pública, política, cultural e da configuração *corpo social* passa, necessariamente, pelo crivo do *corpo que resta* segundo a temporalidade do dom como substituição e maternidade do humanismo do outro homem”. E ainda acrescenta: “a filosofia da carne em Lévinas não se tece fora da trama e do drama que a sabedoria da carne sempre pressupõe” (p. 302). O Prof. Nilo desenvolve a questão do *corpo social*, no capítulo intitulado “Pensar o corpo *outramente*. Sabedoria da carne e justiça social” (p. 109-147), que se encontra publicado no livro que organizamos recentemente, com a participação da Prof.^a Cristiane Piertezack, *Por uma filosofia da encarnação: o “Dizer do corpo”* (Porto Alegre, Editora Fi, 2021, 231 p).

Movidos pela leitura da obra do professor, reconhecemos a urgência desta “sabedoria da carne”, sobretudo, no contexto em que vivemos, marcado pela insensatez da razão e do agravamento da pandemia causada pela Covid-19. A *Sabedoria da carne* nos instiga a um “autêntico serviço aos corpos”, um convite “a ocupar-se primordialmente da fome e da morte do Outro, como *Bem* para além da *essência*” (p. 345).

Edvaldo Antonio de Melo
Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM)
Mariana-MG

VALADIER, Paul. *Rigorismo contra liberdade moral - as Provinciais: atualidade de uma polêmica anti-jesuíta*. Coleção Leituras Teológicas. São Paulo: Loyola, 2021, 113 p. ISBN 9788515046362.

Um dos ganhos que o estudo da história das ideias traz é o de aguçar a capacidade de compreender e ver sentido em diferentes sistemas de pensamento, sem que se tenha obrigatoriamente de optar por um em detrimento de outro, de modo a que se possa conceder a cada qual sua parcela de verdade, enquanto uma perspectiva a partir da qual se busca dar conta, nunca de forma definitiva, de determinados problemas e perplexidades inerentes à condição humana. Para isso, o livro de P. Valadier, *Rigorismo contra liberdade moral - as Provinciais: atualidade de uma polêmica anti-jesuíta*, ao se propor a reconstruir o contexto e o conteúdo, bem como a mostrar a atualidade de um dos mais belos e sofisticados embate de ideias, opondo jansenistas e jesuítas no início da modernidade, é precioso.

Nele, assiste-se ao confronto entre duas formas de pensar a moral, irredutíveis, mas complementares, a despeito do campo polêmico em que se desenvolvem, sobre o solo comum da ciência moderna nascente e da cristandade europeia. O percurso ressalta o valor da polêmica, do embate entre de ideias enquanto tal, em sua inconclusão, enquanto forma de reflexão e aprendizado permanente. A lição não deixa de ter relação com a maneira de pensar das figuras centrais do embate em questão - o francês Blaise Pascal (1623-1662) e o espanhol Baltasar Gracián (1601-1658), ambos marcados pela percepção barroca de que as coisas nunca não são tal qual aparecem, e que as aparências contrapostas são tudo com o que podemos contar como guia de conduta neste mundo.

A despeito dos pontos em comum, Pascal e Gracián despontam no livro como os representantes de duas visões distintas do homem, mais especificamente, do cristão e de sua vida moral. De um lado, a recusa da sociedade humana neste mundo como um lugar impossível de se levar uma vida coerente com os princípios cristãos; do outro, a afirmação deste mundo, apesar de suas armadilhas e contradições, como o espaço em que o cristão deve necessariamente atuar e fazer suas escolhas. De um lado, o rigorismo moral e a aposta na salvação; do outro, a atenção ao caráter situado da existência humana e a percepção de que toda escolha se faz em contextos determinados, jamais de forma ótima, ainda que em vista do melhor.

Como mostra Valadier, Pascal foi responsável por definir os termos deste embate no contexto particular, cuidadosamente reconstruído no livro, de escritura e publicação de *As Provinciais*, as famosas cartas que escreveu em defesa dos jansenistas em que acusa os jesuítas de laxismo moral, de enorme repercussão e impacto em seu tempo, e até hoje consideradas uma das mais belas peças literárias em língua francesa. Com *As Provinciais*, Pascal deslocou a polêmica teológica em torno do papel da Graça e dos efeitos do pecado original, que esteve no centro das disputas e guerras religiosas do século XVII, para o campo de uma indagação sobre a moral e sua natureza. A oposição que ali se constrói entre dois tipos de moralidade (uma das quais qualificada, não sem injustiça da perspectiva jesuíta, de laxa) é uma oposição que, segundo o comentador, se repõe em outros contextos, como o do embate da filosofia moral contemporânea entre Deontologia e Consequencialismo, e dos dilemas da comunidade internacional sobre intervir ou não na Líbia do Coronel Kadhafi ou na Síria de Al Assad, e dos dilemas

morais da Igreja católica com relação ao comportamento sexual dos fiéis. O embate toca assim a uma questão “trans-histórica”: como decidir? Para recompô-lo de forma equilibrada, o comentador atribui a Baltasar Gracián o papel de representar o interlocutor privilegiado de Pascal, o defensor do lado jesuíta à altura dos desafios postos pelo jansenista, papel que o literato espanhol não se furta a desempenhar, ainda que jamais o tenha reivindicado para si.

Com esse procedimento, ao substituir os interlocutores considerados “peixes pequenos”, a quem Pascal de fato endereçou o seu arsenal polêmico, por uma figura da envergadura literária e retórica de Gracián, o qual se reconhece pertencer a outro mundo, a um contexto mais apaziguado como o da Espanha seiscentista, que não o das disputas políticas e religiosas da França em que se inscrevem *As Provinciais*, o autor não esconde que, muito mais do que simplesmente apresentar e situar a polêmica, trata-se para ele de defender a posição jesuíta, ou ao menos de equilibrar os lados em disputa, contra o que ele qualifica como o *rigorismo moral* de Pascal. Segundo Valadier, os argumentos de Pascal perdem peso quando nos colocamos diante de pessoas morais concretas, dos sujeitos singulares cujos dilemas e opacidade da modernidade cuidou de desvelar e trazer para o centro da reflexão moral.

Mas, com isso, a grandeza literária e filosófica de Pascal acaba desfigurada e sua posição simplificada. Ao defender Port-Royal, foco do jansenismo, e o amigo Antoine Arnauld, um de seus principais representantes, contra a per-

seguição da Coroa francesa, e ao fazê-lo por meio de um ataque aos jesuítas, mais especialmente aos Molinistas (os discípulos do jesuíta espanhol Luis de Molina), Pascal se posicionava com precisão no xadrez político da França de Luiz XIV, mostrando que, longe de dar as costas ao mundo e às circunstâncias históricas concretas, em favor do ascetismo e de preceitos morais irrealizáveis, ele se interessava por e sabia muito bem como mobilizar seu talento literário e filosófico de modo a tomar posição frente às questões concretas e políticas de seu tempo. Como Gracián, ainda que por caminhos diversos e a despeito das posições divergentes quanto a pontos candentes da teologia cristã, Pascal se preocupava com saber como o verdadeiro cristão deveria se conduzir nesse mundo, certo da opacidade dessa figura irremediavelmente fugidia para si mesma. Esta é uma preocupação central em *Os pensamentos*, obra póstuma, que tem a mundanidade como foco, desconsiderada por Valadier no retrato que faz das posições morais do autor d’*As Provinciais*.

Isto, contudo, não chega a ser um problema, se levamos em conta que a intenção declarada do autor não é a de fazer uma história rigorosa das ideias, mas a de deixar acesa a chama do debate em torno do rigorismo e da liberdade moral, acenando para sua atualidade e permanência no tempo - o que, sem dúvida, o livro tem o mérito de fazer.

Maria Isabel Limongi
Departamento de Filosofia-UFPR / CNPq.

REIS, Patrícia. *O vício secreto: o despotismo na filosofia de Montesquieu*. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2021, 156 p. ISBN 9788515045679.

À primeira vista, quando nos deparamos com o título do livro de Patrícia Reis, “O vício secreto: o despotismo na filosofia de Montesquieu” (Edições Loyola, 2021, 156 p.), temos um certo estranhamento. Afinal, o termo despotismo parece *démodé*, meio fora dos grandes temas políticos contemporâneos. O próprio Montesquieu registra, em diferentes textos, que o despotismo é o típico regime dos grandes desertos, das terras longínquas, de uma outra realidade bem diferente daquela que vivia. Distante no tempo e no espaço, o leitor inquieto se questiona: por que discutir este tema hoje? Qual seria a sua importância epistemológica para o nosso tempo e, de modo particular, para a realidade brasileira?

Quando esse mesmo leitor, incomodado com o título do livro, começa a ler o texto de Reis, já a partir do prefácio de Newton Bignotto, a introdução e o primeiro capítulo, passa a entender um pouco melhor a razão pela qual o tema central é evocado e, sem fazer qualquer menção textual ao nosso tempo, aquele mesmo leitor compreende a urgência e a necessidade de seu debate para os dias atuais.

O despotismo é um dos conceitos mais bem estruturado por Montesquieu. Para dissecá-lo, no “Espírito das Leis”, usa uma preciosa metáfora para ilustrar o que é um regime despótico. Diz o pensador francês: “quando os selvagens da Luisiana querem frutas, cortam a árvore e pegam a fruta” (V, 13, 70). Eis aqui a representação da bestialidade, da falta de raciocínio e razoabilidade. Ao cortar a própria árvore, tem-se o fruto, mas ali acaba a sua fonte de alimento. Esses selvagens, continua Montesquieu, não

cultivam a terra, não pensam o futuro porque só lhes basta a necessidade daquele momento, o que explica em larga medida a falta do planejamento a longo prazo. E enfatiza Montesquieu em outro momento do “Espírito das Leis”: “Nestes Estados, nada se repara, nada se melhora. [...] não se planta árvore alguma; não se cavam fossos. Retira-se tudo da terra e nada se lhe restitui, tudo permanece abandonado e deserto” (V, 14, 73). E, como registra Reis, trata-se de “um regime da negação, do vazio” (p. 103).

Ora, da estranheza inicial, o leitor inquieto passa a fazer certas conexões com o Brasil atual, considerando toda a diferença temporal e espacial que separa os dois mundos, o de Montesquieu e o nosso. Afinal, como não pensar no país que destrói sua floresta, que deixa queimar seu patrimônio cultural e morrer seu povo à mingua? Como não pensar na bestialidade de parte desse povo que vai às ruas democraticamente para eleger um presidente que tem histórico de desprezar a própria democracia? Como não evocar a selvageria de parte desse mesmo povo que, sabendo que durante muito tempo o Brasil teve problemas com o voto impresso e ainda assim defende com unhas e dentes a volta deste instrumento democrático para servir aos interesses de milicianos armados? Haveria um governo no Brasil mais bestial e selvagem do que o atual, ao menos desde a ditadura militar, ao negar a ciência em plena época de pandemia? Se estas questões forem pertinentes, chegamos à seguinte conclusão com uma outra pergunta: haveria texto mais instigante para nos ajudar a entender também o Brasil nesses tempos sombrios em que o medo e a violência evocam o mesmo par do despotismo? Se o livro de Reis trouxesse apenas essa análise já teria valido a pena lê-lo. Em sua análise do despotismo, o que parecia distante, novamente, no tempo e no espaço, aparece-nos próximo e

familiar. Conforme escreve Bignotto em seu prefácio, “acompanhar a autora em seus passos cuidadosos é uma maneira de meditar sobre o passado e seus vínculos com o presente” (p. 20). Eis uma das maiores virtudes desse livro.

O objetivo de Reis é claro desde as primeiras linhas: “analisar o conceito de despotismo na obra de Montesquieu” (p. 21). Para dar conta dele de forma satisfatória, concentra-se nas duas obras mais importantes do pensador francês “*Cartas persas*” (1721) e “*Espírito das leis*” (1755). Sempre atenta e focada no conceito central de sua pesquisa, Reis mobiliza em seu trajeto os intérpretes e comentadores de Montesquieu, estrangeiros e brasileiros, sempre de forma cuidadosa e segura, para demonstrar a sua tese central: o despotismo é um regime de não governo, de base extremamente simples, que não se configura como política porque a sua essência é ser antipolítica.

Do ponto de vista metodológico, tratou do tema a partir de duas abordagens distintas.

Na primeira, o centro da temática é trabalhada a partir das duas aludidas obras, a de 1721 e de 1755, que correspondem, respectivamente, ao primeiro e segundo capítulos. Reis justifica suas escolhas. No caso da obra de 1721, “as ‘*Cartas persas*’ não é um livro de conteúdo banal, um passatempo com o único intuito de divertir aquele que lê. Nesse romance, podemos verificar questões de cunho filosófico ao mesmo tempo que desfrutamos de uma leitura agradável” (p. 39). Já o uso do “*Espírito das leis*” se mostra incontornável, uma vez que é ali que o pensador de Bordeaux se mostra mais sistemático sobre os regimes políticos, de modo particular, sobre o despotismo.

Na segunda parte, a autora preferiu modificar a abordagem, pensando o

tema do despotismo no interior de sua discussão, procurando, assim, entender os antídotos ao regime corrupto por natureza. Neste sentido, a liberdade terá papel central em evitar que esse regime se instale. De qualquer modo, seja na primeira parte, seja na segunda, o trabalho do pensamento da autora para com o texto do francês é primoroso, e o debate com seus comentadores é profundamente sério. Ganha o leitor, que vai fazendo as conexões, como se fosse uma “cadeia secreta”, entre os temas operados por Montesquieu e aqueles que nós precisamos para compreender nossa realidade atual, ainda que nada deste último aspecto seja abordado. Este é o grande trabalho do leitor atento diante de um texto inspirador.

Já no terceiro capítulo a autora analisa a corrupção, começando pelos regimes e, depois, tenta “resolver” a grande questão que Montesquieu também se punha: como evitar o despotismo? Quais as eventuais barreiras que poderiam obstar a chegada desse regime corrupto por natureza? Reis não se intimida com o grau de dificuldades posto pelo próprio autor de Bordeaux, e evoca Voltaire, que faz um imenso elogio à liberdade política na Ilha, presente nas “*Cartas Inglesas*”, para demonstrar que havia uma espécie de movimento em busca de novas ideias cuja origem pareciam nascer na Inglaterra. A partir desse momento, Reis desenvolve toda uma argumentação para justificar a admiração de Montesquieu pelo governo moderado e constitucionalista inglês. A busca por esse modelo em detrimento ao francês se justificava porque na Inglaterra os reis eram moderados, enquanto na França os monarcas praticavam atos cada vez mais arbitrários, uma vez que não havia legislação que pudessem limitá-los. Por isso, registra a autora: “Montesquieu considerava as monarquias da Europa com exceção

da Inglaterra regimes moderados, mas não livres. A liberdade somente está presente nos regimes moderados em que não se abusa do poder” (p.124).

Montesquieu defende o poder moderado. Não se trata, pois, de regime, mas de forma de lidar com a política. A moderação, tal qual entende Montesquieu, não surge de maneira espontânea, muito menos deixada às paixões de quem governa. Ela só existe onde o poder é compreendido na sua relação com as outras formas de poder que, no choque entre eles, provoca alguma forma de equilíbrio. É assim que o excesso de um poder é limitado pela força do outro de forma institucional. Mas isso só acontece onde há liberdade política cujas leis são respeitadas, inclusive pelos monarcas. Montesquieu, assim, marca a diferença entre o governo despótico e o moderado.

É por meio deste embate entre essas duas formas antagônicas que o leitor entende melhor o que é um regime político de outro tipo, que sequer chega a ser político, porque é pura escravidão. Se nos regimes moderados os homens são sujeitos de direitos, no despótico, nada são, porque o déspota é tudo. Se naquele regime há segurança de sua vida e de seus bens, neste último, regido pelo medo, tudo é vulnerável e incerto, dependendo da vontade do déspota. A facilidade com que o despotismo se instala, dada à sua simplicidade, é proporcionalmente inversa à solidez e tradição dos regimes moderados. Mas, apesar disso, no campo da política nada é garantido, muito menos eterno. Reis,

nos passos de Montesquieu, avisa ao seu leitor mais de uma vez: é preciso ficar atento ao regime despótico. Ele está sempre à espreita, pronto para atacar, sempre que as instituições políticas ficarem vulneráveis.

Roland Barthes, em sua obra “O rumor da língua”, apresenta uma imagem bastante comum que o leitor faz ao ler um livro que lhe desperta os sentidos. Afirma o francês: “Nunca lhe aconteceu, ao ler um livro, interromper com frequência a leitura, não por desinteresse, mas, ao contrário, por afluxo de ideias, excitações, associações? Numa palavra, nunca lhe aconteceu ler levantando a cabeça?” (2004, p. 26). Quem de nós, que gostamos de ler bons textos, não fizemos isso ao nos deparar com um texto notável? Quem de nós já não interrompemos a leitura, não por falta de respeito, mas porque associamos a leitura daquele texto a algum evento ou situação conhecida? Quem de nós não sustamos a análise de algum texto e olhamos o horizonte à nossa frente porque aquele texto que temos em mãos nos deu a pensar? Foi exatamente esta sensação que tive ao ter em mãos e começar a ler o livro de Patrícia Reis.

*Antônio Carlos dos Santos
(UFS/CNPq)¹*

¹ É autor, dentre outros, “A via de mão dupla: Tolerância e política em Montesquieu”. Ijuí/São Cristóvão: Editora UNIJUÍ/UFS, 2006.