

MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 2ª parte: A ruptura iluminista (1808-1843)*. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2020, 712 p.

O professor Paulo Roberto Margutti Pinto lecionou entre 1978 e 2006 na UFMG, onde aposentou-se e, posteriormente, tornou-se professor titular na FAJE, onde lidera o grupo de pesquisa FIBRA. Doutou-se em 1992 pela Universidade de Edimburgo e foi pesquisador 1A CNPq e coordenou o Comitê Assessor de Filosofia (2010-2012). Autor de pelo menos sete livros, além de mais de três dezenas de capítulos e igual quantia de artigos publicados e duas obras em coorganização. Muitos de nós o conhecemos por sua *Introdução à lógica simbólica* (2001) e/ou a *Iniciação ao silêncio: uma análise argumentativa do Tractatus de Wittgenstein* (1998) ou outros livros de igual expressão. E, não seria estranho nos perguntarmos, o que faz um professor aposentado após uma longa carreira acadêmica? Se disséssemos que desfrutava da vida sossegada do interior mineiro, não seria estranho, mas essa pergunta remetida à biografia do professor Margutti exige uma resposta mais precisa: ele produz as melhores obras de sua brilhante carreira acadêmica. Certamente, o professor Margutti está coroando sua biografia intelectual com obras que o introduzem, definitivamente, na pauta da história da filosofia brasileira tanto na dimensão metodológica quanto na perspectiva historiográfica.

A segunda parte da *História da filosofia do Brasil* publicada recentemente esperou sete longos anos, como ele escreveu, para vir a lume. Depois de

se dedicar ao período colonial em uma pesquisa não menos relevante, nosso autor demonstrou um fôlego incrível na elaboração das 712 páginas do segundo volume de sua *História* dedicada, formalmente, às quatro décadas iniciais do século XIX (1808-1843), sabendo que a parte terceira se voltará para a segunda metade do mesmo século e, finalmente, a quarta parte, do século vinte aos nossos dias. Além do número de páginas, não é menos relevante o fato do autor reunir entre as referências 442 volumes, fontes primárias e secundárias especializadas, com maior destaque para o vigoroso debate que estabeleceu com as fontes secundárias dos mais variados especialistas nacionais e internacionais. Embora o livro não disponha de índice analítico nem onomástico, o sumário rigorosamente amplo e detalhado cumpre o papel de indicar toda e qualquer subdivisão do texto, o que facilita imensamente a orientação do leitor tanto em leituras completas quanto em pesquisas de partes específicas, bem como a localização dos autores apresentados em diálogo.

A obra está dividida em quatro partes, sendo que a primeira traz uma introdução geral à metodologia e objetivos desta obra (p. 15-36); a segunda trata dos fatos relevantes para a filosofia brasileira no período analisado (p. 37-43); a terceira apresenta os autores do período da ruptura iluminista (p. 45-623) e a quarta parte, o balanço geral do período (p. 625-686), seguida das mencionadas referências bibliográficas (p. 687-712) onde se vê o recurso às fontes primárias, secundárias e, especialmente, a ampla e excelente indica-

ção das fontes e bases eletrônicas (*big data*) que o autor explorou de forma admirável.

O autor introduz a discussão a partir do corriqueiro desprezo que ronda a filosofia brasileira em contraste com seu ponto de partida: *a filosofia brasileira existe e merece ser estudada* (p. 15), seguido de dupla constatação para a história da filosofia brasileira: a vinda da família real para a colônia (1808) e a localização e tradução de “textos acadêmicos em latim, produzidos nos colégios jesuítas do Período Colonial” (p. 16) que, ainda segundo o autor, depois de “transcrito, traduzido e divulgado, estarão estabelecidas as condições para uma verdadeira revolução na nossa visão da história da filosofia brasileira do Período Colonial” (p. 18). O autor segue apresentando o elenco dos nomes, cujo calibre filosófico, merecem ser estudados no período da ruptura iluminista: Silvestre Pinheiro Ferreira, Diogo Antônio Feijó, Frei Joaquim do Amor Divino Caneca (tanto este quanto Pinheiro Ferreira já foram estudados na primeira parte da *História*, mas foram retomados e analisados de forma mais detalhada), Frei Francisco do Monte Alverne, Nísia Floresta, Mariano José Pereira da Fonseca e Manoel Joaquim de Miranda Rego. E, além desse elenco, destaca a manutenção de sua perspectiva metodológica: realizar uma hermenêutica pluritópica capaz de se contrapor tanto à *lógica da colonialidade* quanto à *retórica da modernidade*, cujo fim último é manter a crueldade e exploração predatória da colônia. Quanto ao método para estudo dos autores elencados, o autor é gentilmente preciso na indicação das etapas e fazemos questão de reproduzir suas palavras não só por sua precisão, mas pela convicção de que esse seria um método digno e honesto para toda e qualquer avaliação da relevância de qualquer autor estudado em perspectiva filosófica: “i) biografia do autor; ii) apresentação das

principais doutrinas de cada obra relevante; iii) apresentação das principais interpretações do pensamento do autor; iv) apresentação de algumas ideias de outros autores estrangeiros relevantes para a compreensão do pensamento do autor; v) apresentação da nossa interpretação do pensamento do autor em confronto com as principais interpretações anteriormente apresentadas; vi) avaliação geral do pensamento do autor considerado” (p. 23). Ao método segue-se a indicação do objetivo principal para análise do período: estabelecer um quadro realista da filosofia brasileira, excluindo-se os equívocos da historiografia tradicional e instituir uma revisão da forma compreensiva que predomina em relação ao objeto em questão. Porém, trabalhar com uma visada tão ampla exige-se uma passagem da estreiteza de uma hermenêutica monotópica à hermenêutica pluritópica, aliada à perspectiva metafilosófico-metodológica para a construção de uma *visão de mundo* obtida pela comparação de modelos filosóficos coligidos em seus múltiplos aspectos e captados em um sistema genérico-compreensivo, algo distinta tanto da estrita perspectiva analítica de Dilthey quanto de Weber. Na última parte da introdução há um elenco cronológico das obras filosóficas publicadas no Brasil entre 1758 e 1843 que configuram o arcabouço teórico para a análise em curso e o anúncio dos objetivos da obra: apresentar os fatos históricos relevantes à obra em curso, analisar os autores em questão e estabelecer um balanço geral do período que permita ao leitor “perceber que a dicotomia entre ‘filosofia do Brasil’ e ‘filosofia no Brasil’ constitui um falso problema, criado por visões etnocentricamente distorcidas da evolução da filosofia brasileira no s. XIX” (p. 36).

A segunda parte apresenta três fatos históricos relevantes para filosofia brasileira: a transferência da Corte para o

Colônia (1808), a criação das Escolas de Cirurgia em Salvador e no Rio (1808) e a criação das Faculdades de Direito de São Paulo e Recife (1828). Afinal de contas, além da facilidade de acesso ao ensino propiciado pela criação dessas instituições, foi nelas que a filosofia *laica* começaria a ser ensinada posteriormente e nelas se formaram grande parte dos deputados constituintes e da nova intelectualidade da nação. Malgrado os progressos advindos com a criação dessas instituições e que são reconhecidos pelo autor, “o liberalismo brasileiro teve de conviver com uma estrutura político-administrativa patrimonialista, conservadora e escravagista” (p. 40).

A terceira parte é longa não por um excessivo elenco de autores analisados, mas pela lúcida e rigorosa análise a que são submetidos cada um dos setes autores em questão. E, graças à gentileza do professor Margutti, sabemos, previamente, as seis etapas do método aplicado à análise dos autores (p. 23) e que foram rigorosamente seguidas acerca de cada autor(a). Some-se a isso a inclusão de Nísia Floresta, enquanto a análise de uma voz feminina que mereceu atenção não apenas por interesse coloquial de estar em acordo com as reflexões feministas atuais, mas justamente por ser voz marcante e destacada do feminismo naquele século (1810-1885). Junte-se a isso o fato de a história da filosofia de corte eurocêntrico e norteamericano ainda ser, em grande parte, marcada até o presente, pelo predomínio dos discursos masculinos e, porque não machistas e sexistas.

A influência de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) na filosofia brasileira é retomada, uma vez que já havia aparecido na primeira parte da *História*, porém a reanálise deve-se ao aprofundamento das discussões do autor e a redemarcação da cronológica do início da ruptura iluminista (de 1822 para

1808). Analisam-se as possíveis influências de sua obra na história filosófica brasileira graças ao período que viveu nestas terras, embora o elenco de quatorze obras não deixam dúvidas quanto à visão geral sobre o autor. Para o seu propósito, o autor priorizou a tradução das *Categorias* de Aristóteles (1814) e as *Preleções filosóficas* (1813-20), na qual estão expostas a teoria do conhecimento e linguagem, a teoria das paixões e a cosmologia. Seguida da apresentação de *Memórias políticas* (1814-5), *Cartas sobre a revolução do Brasil* (1821-2), *Précis d'un cours de philosophie élémentaire* (1841), *Essai sur la psychologie* (1826), *Manual do cidadão* (1934) e *Teodiceia* (1845). Estas obras são referidas enquanto otimizam a compreensão do conteúdo das *Preleções*, em que constam críticas a Genovese e Condillac, tidos como autoridades filosóficas do período. À exposição dos principais elementos da filosofia silvestrina, segue-se a apresentação das principais interpretações de seu pensamento por autores da tradição ibérica. Na sequência, Margutti elenca outros autores e obras relevantes para a compreensão da filosofia silvestrina, a saber: Locke, Condillac, o sistema Leibniz-Wolff, Genovese e Benjamin Constant de Rebecque. Estes autores são considerados por Margutti, embora nem sempre tenham sido percebidos por outros intérpretes e, só então o autor apresenta sua interpretação do pensamento de Pinheiro Ferreira. Nessa interpretação consta, primeiramente, uma comparação teórica entre o filósofo e os principais filósofos europeus elencados e, em segundo lugar, segue-se um confronto das leituras dos diversos intérpretes, entre outros aspectos que são relevantes. Não obstante, nosso autor tenha dedicado um bom número de páginas a Pinheiro Ferreira (p. 45-195), ele aduz e confirma posteriormente (p. 106 e 141) uma exposição da obra do filósofo em livro específico e, certa-

mente, justifica-se tal opção, pois, em diversas páginas, fica evidente o esforço do professor Margutti por sintetizar e abreviar ao máximo o enorme cabedal de informações disponíveis em sua análise. Depois de rigorosa análise, emerge em sua escrita a matriz filosófica em que se enquadra o filósofo em questão: o *empirismo espiritualista*, aliado ao realismo metafísico e ao idealismo epistemológico (p. 146 e 162). Enfim, na perspectiva filosófica, Pinheiro Ferreira distingue-se por “associar a doutrina aristotélica das categorias ao empirismo de tendências condillacianas” (p. 192) e, quanto à influência brasileira, ele destaca-se como principal realização filosófica do século XIX em Portugal e no Brasil e sua filosofia reflete “uma visão de mundo predominante no Brasil de seu tempo, através do seu empirismo espiritualista e do seu liberalismo político” (p. 195).

Diogo Antônio Feijó (1784-1843) é o segundo autor e homem de ação analisado por Margutti, segundo o qual, Feijó mesclou liberalismo e autoritarismo em obras e atos. Sua análise privilegia as *Apostilas* ou *Cadernos de Metafísica, Lógica e Filosofia Moral* (publicadas em 1912 por E. Egas), o *Voto separado* (1827), a *Resposta de Feijó ao Pe. L. G. Santos* (1912), a *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical* (1828) e *O retrato do homem de honra e verdadeiro sábio* (1880). Uma causa levada às últimas consequências por Feijó foi a proposta de abolição do celibato eclesiástico, além de ampla ação nos poderes públicos. Entre os temas centrais do pensamento de Feijó constam ainda o jansenismo, o liberalismo, o conflito interior, o projeto de instrução pública, a biblioteca e a retratação do autor. Margutti apresenta as interpretações do pensamento do autor pelos seguintes nomes: Parish Kidder, L. Talassi, M. Reale, L. R. Carvalho e J. M. Carvalho. Nosso autor discute os

escritos de Feijó frente a Ch. Villers, o jansenismo, Rousseau, Maine de Biran e Genovese. Na avaliação proposta por Margutti, Feijó caracteriza-se, precisamente, pela influência doutrinária de Villers, a ótica do empirismo espiritualista, o combate ao celibato por políticas liberais, a moral deontológica e a vida prática com preocupações morais. Enfim, “as apostilas de Feijó, apesar de inacabadas, expressam uma perspectiva filosófica original para o seu tempo, na qual a busca pelo cristianismo autêntico através da penitência é associada a uma moral deontológica, fundamentada por uma metafísica realista que é atingida numa perspectiva subjetivista” (p. 306).

O terceiro pensador é Frei Joaquim do Amor Divino Caneca (1779-1825), o autor de *Dissertação* (editado por E. Mello em 2001), o *Sermão da aclamação de D. Pedro I* (1823), as *Cartas de Pítia a Damão* (1823), o *Typhis Pernambucano* (1823-4) e o *Voto sobre o juramento do Projeto de Constituição* (2001). Frei Caneca advogou a “criação de um império constitucional no Brasil, capaz de reunir em si as vantagens da monarquia e do governo democrático” (p. 312), sabendo que o poder repousa na nação. O nosso autor situa as interpretações do pensamento caneciano por parte de A. Paim, J. A. Montenegro, P. Mercadante, W. Martins, D. M. Bernardes, A. Cândido, Frei Medeiros, G. Vilar e K. A. Lima. Para além das interpretações, Margutti identifica as seguintes influências teóricas na obra caneciana: Cícero, Tomás de Aquino, Locke, S. Pufendorf e G. Raynal. E se, por um lado, Frei Caneca representa o auge do iluminismo no Brasil, segundo A. Cândido, por outro, ele seria uma versão incoerente do liberalismo político, segundo A. Paim, embora o nosso autor critique esta interpretação. Enquanto avaliação geral, Frei Caneca integra um aspecto de liberalismo contratualista, o que viabiliza uma flexibilidade política estratégica;

além de integrar a perspectiva tomista à filosofia moderna, e fundir uma antropologia iluminista à sociedade brasileira de sua época e, dessa forma, não resta dúvida que “Frei Caneca foi um pensador brasileiro original”.

Frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858) interessa à análise do nosso autor a partir dos escritos: a *Aula inaugural* (publicado em 1958), o *Discurso preliminar* (publicado em 2010) e o *Compêndio de filosofia* (1859) composto pelas seguintes apostilas: *Introdução*, *Compêndio*, *Sobre a certeza*, *Psicologia*, *Metafísica*, *Teodiceia*, *Ontologia* e *Ética ou Moral*. Quanto ao conteúdo doutrinal dos escritos de Monte Alverne, há dois destaques interessantes: o primeiro refere-se ao percurso da inteligência humana composto pela análise, analogia e experiência e o segundo, consta no *Discurso preliminar* e apresenta bom teor crítico quanto à política educacional reinol: “a metrópole não queria homens sábios nas suas colônias: era à custa de esforços inauditos, que os brasileiros podiam distinguir-se” (p. 352). Em relação às interpretações do seu pensamento, Margutti elenca as leituras de G. Magalhães, S. Romero, L. Franca, L. R. Carvalho, Cruz Costa, P. Mercadante, W. Martins, U. Macedo e J. Jaime e inclui outras leituras relevantes: Para du Phanjas, A. Genovese, S. Storchenau, P. Laromiguière e E. Ponelle. O professor Margutti realiza uma leitura comparada entre estes autores das leituras relevantes e a estrutura e composição do *Compêndio*. Neste ponto é justo destacar o mérito da leitura comparada do *Compêndio* de Monte Alverne realizada por Margutti frente aos escritos de Genovese, Para du Phanjas e Storchenau (p. 404). Ao fim e ao cabo, o balanço geral do pensamento montealverniano caracteriza-se pela defesa frente à acusação de ecletismo espiritualista que não é, nem de longe, digno de se identificar o ecletismo

cousiniano a tal filosofia; a fusão entre teodiceia e ontologia; uma exposição desprovida de recursos retóricos e texto carente de revisão geral e, finalmente, um pensamento inviesado por acusações de porte mítico quanto ao suposto ecletismo e que, na verdade, mereceria ser lido de forma honesta e acadêmica, isto é, com maior serenidade e compreensão. A real razão em pauta é que “a filosofia do franciscano tal como exposta no *Compêndio* parece ter sido uma mescla do empirismo lockiano com o espiritualismo cristão, seguindo a tendência principalmente de Genovese e Storchenau, com leves apelos a Laromiguière” (p. 408).

Nísia Floresta (1810-1885) é, certamente, o nome mais surpreendente deste elenco de autores não só por ser mulher, mas pela vanguarda de suas posições teóricas e práticas. Autora de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (s/d), *Conselhos a minha filha* (1842), *Discurso às orientandas* (1847), *A lágrima de um Caeté* (1848-50), *Opúsculo humanitário* (1853), *Páginas de uma vida obscura* (1855) e *Cintilações de uma alma brasileira* (1856-8), entre outros e, além da obra resenhada, o professor Margutti publicou *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências* (2019) que apresenta o pensamento da autora de forma mais ampla. Entre os intérpretes da obra da autora, encontram-se Ivan Lins, P.-Sh. Valadares, C. L. Duarte, M. Palhares-Burke, S. V. Marinho Lúcio, Ch. H. Matthews, G. R. Rosa e E. H. Botting & Ch. H. Matthews. Quanto às influências consideráveis para a compreensão da obra de Nísia Floresta estão F. S. M. Fénélon, F. P. Barre, Sophia (1739), M. Wollstonecraft, J. Michelet e A. Comte. O engajamento educacional na educação das mulheres salta aos olhos na obra de Nísia, bem como a defesa de seus direitos, além das questões da escravidão, dos índios, do republicanismo,

federalismo e nacionalismo. Sua postura vanguardista torna-se ainda mais nítida se a contrapusermos aos principais romances do século XIX – *A moreninha* de J. M. Macedo (1844), *Inocência* de A. Taunay (1872) e *A escrava Isaura* de B. Guimarães (1875) –, pois evidencia a disparidade entre a visão romanceada das mulheres e as posturas assumidas por Nisia Floresta. Enquanto características de seu tempo, encontram-se o empirismo espiritualista, as ideias políticas liberais, o conservadorismo católico e os indícios de um ecletismo espiritualista. Politicamente, o Brasil precisava justificar ideologicamente sua independência, ao mesmo tempo, em que fortalecesse um governo central e estável. É nesse *metier* que a obra de Nisia Floresta situa-se como “uma transição entre a Ruptura Iluminista e o Ecletismo Espiritualista” (p. 527). Entre as forças conservadoras católicas e o liberalismo crescente, a autora destacou-se, sobretudo, por sua ação, a saber: a “defesa de uma melhor condição para a mulher brasileira, através de uma educação adequada” (p. 528).

Mariano José Pereira da Fonseca, Marquês de Maricá (1773-1848) destaca-se pela autoria de *Máximas, pensamentos e reflexões* (1837-49), que é um conjunto de máximas em que se destacam os seguintes temas: Deus, universo, panteísmo e deísmo, evolução universal, criação, natureza, matéria, espírito-alma, alma e corpo, destino da alma, teoria do conhecimento, ciência, religião, filosofia, poesia, dúvida, moral, virtude e vício, liberdade, vaidade, sabedoria, liberdade política, democracia, monarquia, anarquia e a mulher. O estilo do Marquês assemelha-se a Pascal, La Rochefoucauld e Nietzsche, *avant la lettre*. Sua compreensão das *máximas* foi expressa, por exemplo, na *máxima* 3917 – “escrevi para todos, para muitos e para poucos: assim se explicam algumas contradições que se encontram nos meus escritos” – e

revela uma semelhança curiosa com *um livro para todos e para ninguém*, subtítulo de *Assim falou Zaratustra* (1883-5) de Nietzsche, em que ainda se afirma: *contradirei como nunca antes foi contradito*. Entre os intérpretes da obra do Marquês encontram-se um autor Anônimo do *Jornal do Comércio* (1839), S. Romero, J. Veríssimo, R. Carvalho, W. Martins e M. Moisés. Da interpretação proposta por Margutti destacam-se dois pontos: o empirismo expresso na releitura do *cogito, ergo sum* na forma marquesiana do *sentio, ergo sum* e a necessidade das escolhas morais: à medida que elas se efetivam, a liberdade dos prazeres sensuais é reduzida. As críticas dos intérpretes não foram benevolentes com o Marquês, nem por isso Margutti foi incapaz de perceber traços que merecem destaque: o autor situa-se entre os literatos-filósofos e, teoricamente, faz uma junção entre ideias progressistas e conservadoras, é politicamente conservador e traz marcas do autoritarismo ibérico e de um catolicismo heterodoxo, além de sua visão de mundo ser de “caráter cético-estoico-salvacionista predominante no Período Colonial”, ainda assim cumpre destacar que “a parte inovadora na perspectiva teórica do marquês está na adoção do criacionismo emanatista ocasionalista e reencarnacionista, associada à visão newtoniano-laplaciana de sua época” (p. 599).

O último autor analisado na obra é Manoel Joaquim de Miranda Rego (1811-1853) em seu escrito *Lições elementares de lógica e metafísica* (1839) consta um prólogo, seguido de três partes: *lógica*, *metafísica geral ou ontologia* e *metafísica particular*, que se subdivide em *cosmologia*, *psicologia* e *teologia natural*. Margutti destaca uma leitura comparada entre parte lógica desse escrito e as *Institutiones logicae* de S. Storchenau de 1770. O escrito ainda carece de introdução e discussão na história das ideias brasileiras. Quanto ao autor, sabe-se muito pouco

além de sua formação ultramontanista, a militância religiosa, alguma influência do empirismo lockeano e laivos do ecletismo espiritualista. Cumpre ainda destacar que em cada pensador, Margutti estabeleceu um verdadeiro estado da arte sobre suas obras, seus principais intérpretes, os demais autores correlacionados ao pensador e uma interpretação marguttiana. Isso impõe a quem queira avançar as pesquisas ou contestá-las, terá que retomar uma leitura ampla e sistemática dessas obras e acerca de todas elas. Em cada autor, de certa forma, o professor Margutti fez um ensaio sistemático com exposição da obra, interpretação e balanço teórico.

A quarta parte apresenta um balanço geral sobre o período da ruptura iluminista (p. 625-686) em que constam fatos relevantes para a filosofia nesse período, as principais obras estrangeiras e brasileiras, os principais problemas e doutrinas predominantes no período: empirismo e racionalismo, doutrinas teóricas e políticas, doutrina católica e um balanço das principais influências filosóficas e religiosas comuns aos autores do período, enquadrados entre considerações iniciais e finais. Nessa parte, destacam-se elementos em especial. Eis uma gentil exposição do ponto de partida do nosso autor: “no caminho percorrido, fomos guiados pelo nosso objetivo principal, que é estabelecer, de maneira mais fundamentada, um quadro desse momento da história da filosofia brasileira, corrigindo eventuais equívocos cometidos pelos pesquisadores tradicionais, motivando novas investigações sobre o assunto e contribuindo para evitar que equívocos semelhantes venham a ocorrer no futuro” (p. 625). Sem dúvida, Margutti provoca-nos à tarefa de novas investigações e um alargamento da nossa história da filosofia. Na sequência, o autor põe em questão um debate metodológico matizando aquilo que já havia aparecido

na primeira parte. Agora, ele delimita o método e o distingue de outros teóricos (Antônio Cândido e Ivan Domingues) dentro do quadro teórico do estudo da história das ideias. Na formulação marguttiana, a *visão de mundo* que emerge do período da ruptura iluminista é uma filosofia com forte inspiração religiosa, de onde resulta uma “*filosofia como ancilla religionis*” (p. 651), não obstante tenha emergido do empirismo espiritualista e do racionalismo moderno. Na sequência, o autor compara elementos da visão de mundo do período colonial e da ruptura iluminista a partir de onde elenca: a superação das categorias de *sanchismo* e *fonsequismo* para compreensão do período colonial; a caracterização da ruptura como período em que a superioridade da religião sobrepõe-se à filosofia; a superação do desejo de conversão dos indígenas em direção ao problema de sua integração na sociedade; a diminuição da tolerância relativa às imoralidades praticadas no país e o declínio da visão colonial em favor de uma visão independentista do país. Finalmente, outros três elementos destacam-se nessa pesquisa: primeiro, os estudos do professor Margutti apontam na direção da “necessidade de uma revisão da história de nossa filosofia no século XIX” (p. 673); segundo, Margutti já havia sinalizado o falso problema subjacente à dicotomia filosofia *no/do* Brasil e, então julga necessário explicitar: “só com muita má vontade alguém irá ainda recusar a expressão ‘filosofia do Brasil’, permanecendo fiel ao enviesamento de ‘filosofia no Brasil’” (p. 685) e, terceiro, o livro provoca-nos todos à necessidade de prosseguir e aprofundar pesquisas que beneficiarão diretamente a todos nós, porque com a retomada da questão da filosofia brasileira, o maior resultado é o que colhemos tanto no aprimoramento do debate quando na compreensão de nosso lugar na história das ideias do Brasil e do mundo.

As duas partes da *História da filosofia do Brasil* publicadas pelo professor Paulo Margutti têm um conjunto de virtudes: não apenas são bem escritos com clareza, precisão, gentileza e uma erudição invejável, quanto são obras que visam a exaustão. A parte em questão impressiona não só pelo tratamento exaustivo do período, mas também por instituir um novo patamar na discussão sobre a filosofia brasileira. A obra traz à pauta do dia o debate sobre a filosofia brasileira. Não se sustentam mais as teorias daqueles que se colocam por trás da ideológica “falta de cabeça filosófica do brasileiro” ou que negam o desenvolvimento e expansão do ensino filosófico nos períodos colonial e imperial. Ambas soam agora meramente como posturas negacionistas de quem prefere permanecer *fazendo notas de rodapé à filosofia europeia e/ou norteamericana*, recordando a expressão de A. Whitehead. Nesse sentido, a produção filosófica brasileira

recente ultrapassou o limiar do silêncio e instituiu uma necessidade premente: fazer filosofia brasileira implica saber a partir de onde estamos falando e, nesse sentido, somos provocados a interpretar as obras de quem nos precedeu nessa lavra. Reafirmar a insignificância do ensino filosófico anterior à criação das universidades no século XX não é apenas persistir em demarcação teórica distinta, mas aferrar-se ao negacionismo antiacadêmico e anticientífico vigente nas sociedades em que se perpetuam as epistemologias colonizadas. Negar a existência da filosofia brasileira e a emergência dessa discussão não é crime, mas assemelha-se muito às posturas dos que negam a existência da pandemia e defendem o terraplanismo.

Lúcio Álvaro Marques

(Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM)

ANDRADE, Érico. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. Leituras filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 100 p.

Quando se discute a constituição da razão moderna, é impossível não citar Descartes como o pai deste movimento que, não podendo mais explicar o mundo que se ergueu a partir do fim da idade média (com a ascensão burguesa e os novos valores advindos desta, com a ampliação do mundo conhecido através das grandes navegações, com a invenção da imprensa etc.), com as referências do pensamento greco-medieval passou a procurar um novo quadro de representações que conseguisse traduzir os novos tempos que se anunciavam. Tendo estudado no colégio jesuíta de La Flèche, Descartes percebe que, apesar do esforço dos seus professores, a rede teórica apren-

dida naquela instituição não lhe serve como instrumento para compreender um mundo em movimento, com uma assustadora ampliação do comércio, com guerras religiosas e com um novo saber, a ciência moderna, que propõe novas explicações para o funcionamento da realidade.

É sobre a construção deste novo modelo de saber que Descartes reflete e o livro de Érico Andrade que aqui resenhamos pretende mostrar a concepção cartesiana de ciência que, como Andrade nos mostra, não é estudada nos manuais de hoje – embora tenha algumas intuições importantes – ajudou a redefinir o olhar daqueles que se dedicaram ao estudo da natureza. Segundo o autor, Descartes acredita que apesar de existirem várias ciências, pois vários são os campos da realidade que podem ser objetos de

conhecimento, deve existir um elo entre elas e este não diz respeito aos objetos sobre os quais o saber científico se debruça, mas ao instrumento que usamos para compreendê-los: a razão. Esta constitui a conexão entre as ciências e deve funcionar a partir de regras muito bem determinadas que lhe permitam reivindicar o caráter de universalidade. Neste sentido, como nos mostra Andrade, Descartes não quer levar em consideração saberes que digam respeito apenas a universos culturais particulares e que não possam ser compartilhados pela comunidade dos que se dedicam ao saber científico (p.18).

Podemos perceber, acompanhando o livro de Andrade, que Descartes busca a certeza e esta, no sistema cartesiano, não é apenas um fim ou um meio. Ela é o pressuposto de toda a investigação. Sem o devido mapeamento do objeto a ser investigado, toda pesquisa é uma busca no meio do caos. É neste sentido que não podemos nos fiar nos nossos sentidos que recebem passivamente as diversas sensações enviadas pelo mundo. Mas se este mundo se comporta como um sistema, ele deve ter uma estrutura que o sustenta e que pode ser apreendida. Mas como não conseguimos abrir o sistema, podemos tentar compreender, por hipótese, as leis que o sustentam. A questão é que a realidade nos chega pelos sentidos e estes estão submetidos a uma série de particularidades que não nos garantem o acesso à verdade. Por este motivo, devemos ser capazes de extrair da realidade empírica certas estruturas formais que são a condição de possibilidade desta. O saber que atinge este objetivo, para Descartes, é a matemática, onde lidamos com verdades postas pela razão. A matemática torna-se, assim, segundo Andrade, um modelo ou método para todas as ciências (p.23).

Mas, é claro, a matemática não interessa a Descartes apenas como ciência

dos números e figuras. Esta é uma matemática aplicada a uma área específica do real. Descartes quer extrair da matemática o seu *modus operandi*, sua forma traduzir a realidade a realidade em um conjunto de princípios abstratos que nos permitam compreender o seu funcionamento. Não devemos nos esquecer de que a ciência moderna só tomará como efetivamente real aquilo que pode ser mensurável, quantificável, ou seja, traduzido em números. Isto opera uma espécie de simplificação da realidade, pois podemos reduzir uma série de objetos a uma certa estrutura universal (ex: água=H₂O). É mais fácil trabalhar com a tradução matemática de uma série de objetos do que observar cada um na sua particularidade.

Nesta linha, o olhar cartesiano sobre o real, como nos mostra Andrade, pretende capturá-la como ordem e medida. Com a medida, comparamos objetos para verificar o que há neles de semelhante ou de diferente e o fazemos a partir da aplicação aos objetos comparados de uma unidade comum (p.27). Já a ordem, define os passos, os procedimentos que devemos seguir de forma que a passagem de um passo ao outro se dê como uma sequência natural (p.32). Tanto a ordem quanto a medida não estão no mundo empírico. Elas são elementos concebidos pelo nosso espírito, pela nossa inteligência, para dar conta de uma realidade cujas estruturas não se apresentam diretamente a nossa mente pensante.

Mas o que garante que esta realidade apreendida pela ciência não possa mudar desfazendo, assim, todas as certezas que obtivemos em um certo momento? Segundo Andrade, é aqui que entra a metafísica na teoria cartesiana (p.41). A metafísica busca a essência dos objetos e o saber produzido por ela garante que as estruturas últimas do real não são efêmeras e nem uma mera invenção da

nossa mente e é aqui que entra a figura de Deus. Este garante que a natureza terá um comportamento e, em função disto, podemos pressupor que as leis que explicam o funcionamento do real tenham validade até no futuro. Deus, por uma escolha própria que está além da nossa compreensão, mantém as verdades da natureza sem modifica-las.

Percebe-se, em Descartes, o afastamento de uma natureza pensada qualitativamente, uma natureza possuidora de uma alma, de um querer (como na física de Aristóteles). Diante do mundo moderno que avança, o pensador, ao reduzir a natureza a números, passa a ter uma visão quantitativa desta. O mundo agora é visto como uma máquina (p.48). Mas não nos enganemos. Descartes, segundo Andrade, não tem a pretensão de que a ciência possa sempre atingir a verdade de forma direta pelo simples uso do método adequado. Em várias situações, diante de certos fenômenos, o pesquisador deverá ser capaz de supor, a partir dos conhecimentos que possui, uma explicação para a sua ocorrência. Esta suposição é o que chamamos de hipótese e o seu devido uso é fundamental para o trabalho de investigação científica (p.60). Mesmo que uma hipótese nunca possa ser comprovada, se ela consegue explicar coerentemente certos fenômenos, podemos considerá-la válida. Ela nos permite uma aproximação da realidade evitando que fiquemos presos ao que nos mostram os nossos sentidos ou escravos de uma teoria

que, diante do caráter oculto de certas verdades do mundo natural, nos deixe paralisados pela nossa incapacidade de comprová-la.

Assim, a ciência de Descartes (cujas articulações não reproduziremos aqui, mas são explicadas por Andrade), segundo o livro que estamos resenhando, não pretende ser uma descrição fiel da realidade, mas a criação de uma fábula, um conjunto de hipóteses criado pela mente na tentativa de dar uma explicação coerente para o funcionamento da realidade. Desta forma, o filósofo não teria como objetivo impor uma verdade ao mundo, mas tentaria imaginar como se estruturam as leis que permitem o seu funcionamento.

O livro de Érico Andrade pretende ser uma introdução à questão da ciência em Descartes e cumpre sua função. Talvez fosse interessante, em possíveis próximas edições, evitar certas repetições desnecessárias de alguns argumentos como no segundo parágrafo da página 39, quando o autor fala sobre a incerteza da permanência de algumas verdades no futuro, ou no último parágrafo da página 41 onde o autor fala sobre a necessidade da regularidade da natureza em Descartes. Em outros momentos do texto o problema aparece. Se as repetições foram para facilitar a compreensão do texto, não são necessárias, pois ele é claro por si mesmo.

*João Carlos Lino Gomes
(FAJE, PUC-Minas, ISTA)*

BARRETO, Marco Heleno. *Estudos (pós)janguianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2018, 166 p.

Marco Heleno Barreto oferece ao público uma obra de suma importância intitulada “Estudos (Pós)Janguianos”. A importância do livro se revela nos vários temas abordados, em especial a obra de Jung e sua interpretação e a questão da contemporaneidade em relação com a concepção janguiana e seu significado em um mundo pós-humano. Barreto, autor de vários trabalhos sobre Jung e ancorado numa ampla pesquisa sobre este pensador e em ideias por ele suscitadas, tanto em autores mais “ortodoxos” quanto nos mais inovadores, especialmente Wolfgang Giegerich, faz uma reflexão importante sobre temas básicos do pensamento deste intelectual e o relaciona com a contemporaneidade, o que é mais do que suficiente para despertar o interesse na leitura dessa obra.

Os Estudos (Pós)Janguianos são compostos por 5 capítulos. Na apresentação, o autor revela que o livro situa-se em continuidade com seus estudos sobre o pensamento psicológico de Jung a partir de uma leitura filosófica, além de explicar a relativa inexatidão do título (que não se pretende uma superação total do pensador suíço) e a sua temática e capítulos. O tema central é a psicologia janguiana como sintoma da experiência ocidental do século XX. Trata-se de sua leitura a partir de uma perspectiva de relação com o “mundo pós-humano” e a partir de uma inovação na psicologia analítica derivada das reflexões do autor e da contribuição de Giegerich. O capítulo 01 analisa a relação entre o ético e religioso no pensamento de Jung; o capítulo 02 tematiza a relação do niilismo com a experiência religiosa na modernidade; o capítulo 03 é dedicado à análise de um sonho de Jung (“o enigma de Siegfried”) a partir de distintas perspectivas metodológicas; o capítulo 04 aborda a relação de Jung

com a questão da catástrofe a partir dos seus “sonhos catastróficos”; e o último e quinto capítulo aborda a questão da catástrofe no contexto do mundo pós-humano.

Obviamente que o leitor, apenas vendo os temas dos capítulos, já percebe a complexidade das reflexões. Diversas questões importantes, tanto as mais filosóficas como a ética e o niilismo, quanto as mais psicanalíticas e psicológicas, como os sonhos e a questão metodológica, além do tema “transversal” da religião, são analisadas e refletidas. Uma síntese dessa obra demandaria um espaço bem amplo, e, mais ainda, uma reflexão sobre o conjunto de questões, análises e conclusões apresentadas pelo autor. Esse não é nosso objetivo, mas tão-somente apresentar essa síntese para encaminhar alguns breves comentários sobre a obra, numa análise mais geral.

A obra tem vários méritos e a amplitude da temática e temas abordados é o primeiro, como já colocamos. Cabe acrescentar a unidade temática que se manifesta por ser uma análise a partir do pensamento de Jung e por desdobrar-se numa análise da psique objetiva e dos problemas contemporâneos. Mas, para além disso, é possível observar alguns pontos importantes na obra de Barreto. Já na apresentação isso fica explicitado quando o autor busca justificar o seu trabalho simultaneamente psicológico e filosófico. A ultrapassagem das fronteiras do pensamento é algo necessário e, por conseguinte, um mérito do autor ter superado a limitação de uma análise meramente psicológica. Sem dúvida, a psicologia (e a psicanálise) pode ser enriquecida com as contribuições filosóficas e de outros setores do pensamento. E o pensamento de Jung, em particular, se presta bem ao encontro com o pensamento filosófico, tal como o autor demonstra ao indicar a

proximidade destas duas formas de saber no pensamento do psiquiatra suíço.

A análise da relação entre ética e religião no pensamento junguiano é também fundamental, pois revela a ligação, muitas vezes esquecida ou desconhecida, entre ambas. A discussão sobre *ethos*, *daimon*, entre outros aspectos, apontam para uma compreensão mais ampla de Jung à luz da análise da psique humana por ele desenvolvida.

A reflexão sobre o dilema do niilismo é uma das principais contribuições da obra. O dilema assim se apresenta: “ou reagir ao niilismo, confirmando-o inevitavelmente, ou abandonar-se a ele – como se verifica, por exemplo, na chamada mística do consumo, na consciência *light*, no entusiasmo tecnológico, no gozo do entretenimento como fim último da existência etc.” (p. 48). Assim, a vida contemporânea retoma concretamente esse dilema filosófico e a psicologia junguiana não escapa dele. Esse questionamento perpassará todo o livro e a resposta é esperada até a última página. Voltaremos a isso adiante.

A reflexão sobre o enigma de Siegfried aponta para um elemento interessante – e um dos mais populares da psicanálise – que é a interpretação dos sonhos. Sem dúvida, uma tradição psicanalítica, a começar pela obra pioneira de Freud e passando por diversos outros, como Fromm e o próprio Jung, apontou para várias formas interpretativas. Um ponto interessante da obra é a explicitação de três formas interpretativas, duas oriundas do próprio Jung – a interpretação no nível objetivo e a interpretação no nível subjetivo – e a terceira que se coloca como um refinamento metodológico da abordagem junguiana, que é a “interioridade da imagem em si mesma”. Aqui as temáticas junguianas são discutidas e repensadas. As ideias de arquétipo e sincronicidade são descartadas e outras recebem atenção especial, tal como a

ideia de alma (entendida como psique objetiva). As três interpretações do sonho de Jung, no qual ele mata o herói, apontam para conclusões distintas e isso enriquece a obra, pois mostra as possibilidades interpretativas. A interpretação definida como mais adequada pelo autor, inspirada na obra de Giegerich, apresenta uma característica distintiva, pois não foca a realidade externa e nem a interna e sim a dinâmica própria da psique coletiva. Como se trata de uma inovação, apresenta como mérito trazer mais uma possibilidade interpretativa, concorde-se ou não com ela.

Uma outra discussão importante é sobre a psicologia anticatastrófica de Jung e seus desdobramentos na contemporaneidade, sua relação com a época, com a crise civilizacional, com o mundo “pós-humano”. As visões e sonhos de Jung, desde os da década de 1910 até os dos anos 1960, são analisados com a preocupação de responder aos problemas atuais da humanidade. E a reflexão sobre a subjetividade tornada lixo na contemporaneidade é atualíssima, retomando a questão do niilismo. A interpretação dos sonhos e visões de Jung reafirma a dimensão metodológica interpretativa e a relaciona com a situação da época dele e com a nossa. A relação com a nossa época é fundamental, pois explora um problema contemporâneo que vem sendo percebido e discutido sobre várias formas, levando a diversas conclusões. A conclusão de Barreto, aponta para “uma situação radicalmente nova, da qual a psicologia analítica já não é mais uma expressão adequada” (p. 115), opinião que pode ser questionada, mas tem um momento de verdade. Porém, indo além dessa afirmação sobre a psicologia analítica de Jung, o autor avança para uma posição sobre a realidade contemporânea, que julgamos acertada: “é preciso afirmar e participar ativamente do mundo, e não simplesmente se opor a ela [realidade

contemporânea] numa atitude trágica de recusa heroica e romântica” (p. 163).

Esta breve apresentação já deixa claro que os estudos pós-junguianos do autor devem ser lidos e, mais do que isso, refletidos, pois eles são ricos em apontar dilemas existenciais e contemporâneos, entrelaçados, que promovem um conjunto de novos questionamentos e novas reflexões. Sem dúvida, é possível discordar amplamente de suas conclusões ou de afirmações pontuais, bem como, para quem recusa Jung, rejeitar a base intelectual de toda a discussão. Porém, Jung, em que pese ser conservador (como Barreto reconhece no seu texto), não é “qualquer conservador”. A personalidade de Jung e seus conflitos psíquicos, certamente ampliados por sua relação com a psicanálise e seu projeto de desenvolver uma psicologia analítica, geraram uma rica reflexão sobre a mente humana, sobre a individuação, sobre a racionalização, entre outros temas. Os elementos metafísicos do seu pensamento não anulam sua real contribuição. Barreto recupera vários elementos dessa contribuição e isso constitui um mérito indiscutível da obra.

Seria necessário, no entanto, analisar criticamente a contribuição junguiana e perceber seus limites e problemas, o que não era o objetivo de Barreto. Porém, fica implícito – e em alguns momentos explícito – a sua concordância fundamental com Jung e o questionamento

apenas de alguns aspectos de sua visão. Tais reparos se desdobram na crítica da psicologia analítica ao destacar sua inadequação ao mundo “pós-humano”. Não poderemos entrar na questão da crítica do pensamento junguiano, mas um elemento precisamos destacar, pois isso se reflete com mais força na análise da obra de Barreto. Esse elemento é a desconsideração do histórico-concreto e do social. O pensamento junguiano seria enriquecido com uma compreensão mais ampla da sociedade capitalista e de sua dinâmica, o que permitiria entender diversos aspectos da determinação social e histórica da mente humana, bem como dos dilemas contemporâneos.

Isso, obviamente, não se encaixa com o pensamento junguiano e com a proposta de Barreto e só tem sentido numa concepção não-junguiana (mesmo que reconheça os méritos do pensador suíço). O autor não se propôs a isso e realizou uma discussão interessante sobre Jung e o mundo pós-humano, uma contribuição que provoca sérias reflexões sobre o ser humano e o mundo atual. Assim, a obra cumpre com seu objetivo e nos leva a aguardar novas contribuições de Barreto à análise do pensamento junguiano e (pós)-junguiano.

Nildo Viana
Universidade Federal de Goiás