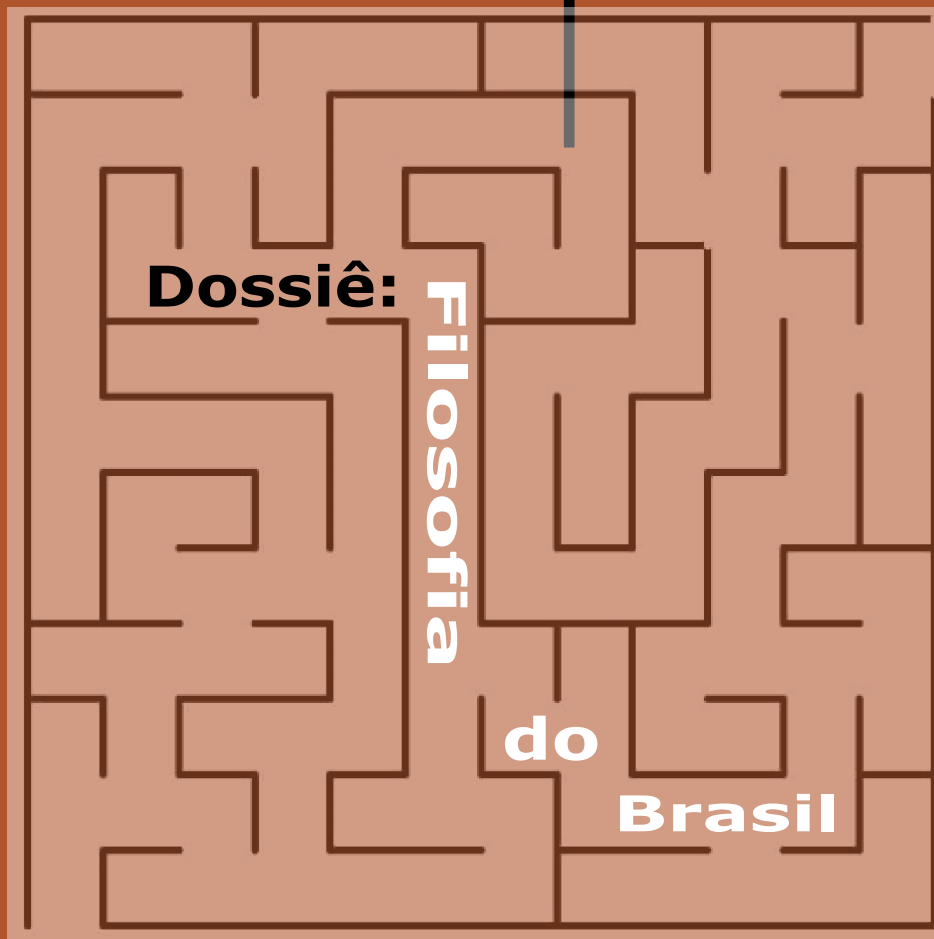




Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 13 - N.º 25 - 2021



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



DOSSIÊ
Filosofia do Brasil

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

Argumentos - ano 13 - n. 25 | Fortaleza, jan./jun. 2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC), Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Cícero Barroso (UFC), Kleber Carneiro Amora (UFC)

Editores do Dossiê

Judikael Castelo Branco, Daniel Benevides Soares,
Halwaro Carvalho Freire

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)
Fernando Magalhães (UFPE)
Giuseppe Tosi (UFPB)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)
João Branquinho (Univ. Lisboa)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*
Luis Manuel Bernardo (UNL)
Marco Rufino (UNICAMP)
Marcos Silva (UFAL)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UNIC)
Mário Vieira de Carvalho (UNL)
Pedro Santos (Univ. do Algarve)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos
BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos
E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA
PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2021

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 13, n. 25, semestral, jan./jul. 2021.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial 6

DOSSIÊ: Filosofia do Brasil

ARTIGOS ORIGINAIS

A teoria do conhecimento de Antônio Pedro de Figueiredo
Paulo Margutti 8

Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa
José Crisóstomo de Souza 31

A filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda
Júlio Cabrera 57

Os letrados e a filosofia no Brasil, ou Notas para uma
fundamentação da ideia de filosofia brasileira
Luiz Alberto Cerqueira 82

A evolução cética na ficção de Machado de Assis ao longo
de quatro encontros na Rua do Ouvidor
José Raimundo Maia Neto 102

Filosofia Brasileira: marcos teóricos
José Maurício de Carvalho 117

Formas do pensar: aportes metodológicos à filosofia brasileira
Lúcio Álvaro Marques 134

Ideias para uma epistemologia da Filosofia Brasileira
Evanildo Costeski 148

Como aprender a ser filósofo no Brasil no século XIX:
instituições, compêndios, caminhos do saber
Júlio Canhada 168

Utopia, história e profecia. O joaquimismo como filosofia brasileira
Noeli Dutra Rossatto 185

Padre Vaz no meu caminho filosófico
Marcelo Perine 199

A filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz
Cláudia Maria Rocha de Oliveira 206

Ciência, liberdade e criação no pensamento de Pedro Américo
Vinicius Carvalho Silva 215

Linguagem e metafísica em João Guimarães Rosa
Roberto Antônio Penedo do Amaral 233

Injustiça testemunhal em *Recordações do escrivo Isaías Caminha*:
um estudo sobre os efeitos dos vícios epistêmicos
José Renato Salatiel 248

As personagens femininas na ficção cética de Machado de Assis
Daniel Benevides Soares 261

Tobias Barreto e as questões kantianas
Hálvaro Carvalho Freire 277

A filosofia de Matias Aires: uma ciência do tempo?
Luís Manuel A. V. Bernardo 287

VARIA

Matemática e Metafísica em Platão e Aristóteles
Alberto Leopoldo Batista Neto 301

Governamentalidade e pilotagem na antiga Grécia:
uma análise foucaultiana
Fabiano Incerti 309

Íntimas conexões entre música, educação e jogo em *Diálogos* de Platão
Leonardo Dias Avanço e José Milton de Lima 319

Corpo/Corporeidade e Ciência/Tecnologia: encontros e/ou desencontros?
Wagner Wey Moreira e Rafael Guimarães Botelho 332

RESENHAS

MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil. A ruptura iluminista*.
Judikael Castelo Branco 344

MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*.
Daniel Benevides Soares 349

NOMINATA

Nominata dos Avaliadores 2017 - 2020 353

Editorial

Com o Dossiê de “Filosofia Brasileira”, a Revista *Argumentos* se insere nos esforços de reflexão sobre um tema bastante complexo e de certa forma subvalorizado por boa parte da nossa comunidade acadêmica. Ao fazê-lo, ela segue a esteira de iniciativas importantes, como, por exemplo, as publicações dos resultados do “Colóquio Antero de Quental”, organizado por José Maurício de Carvalho na revista *Saberes Interdisciplinares*, além dos textos relativos ao “IIº e IIIº Colóquio Pensadores Brasileiros”, preparados por Paulo Margutti e publicados pela Editora Fi. Esses trabalhos convergem, sobretudo, na tentativa de retirar da invisibilidade o pensamento brasileiro e de superar o olhar cabisbaixo do seu interesse, se comparado à sobranceira visada que se dirige à filosofia que não fala português.

Este Dossiê também se nutre das forças associadas de duas iniciativas sediadas na cidade de Fortaleza: o Centro de Estudos em Filosofia Brasileira, da Faculdade Católica de Fortaleza, e o Núcleo de Estudos Brasileiros, da Universidade Federal do Ceará.

A nosso ver, entre os muitos objetivos dos organizadores, ao menos dois foram alcançados com indubitável sucesso. O primeiro está na apresentação do panorama das diferentes abordagens da temática, o que fica muito bem exposto na variedade e na singularidade das perspectivas dos artigos que formam o Dossiê. Devemos, porém, observar que a lista é apenas exemplar, não exaustiva, quer dizer, há uma infinidade de perspectivas faltantes, às quais esperamos poder prestigiar no futuro. O segundo só foi possível pela generosidade dos autores envolvidos: reunir num único volume alguns dos nomes mais expressivos da pesquisa atual sobre a temática.

Para sermos mais claros, no que concerne aos objetivos acima, podemos simplesmente elencar os títulos e os autores e deixar ao leitor a palavra final.

Em geral, os textos apontam em três direções inicialmente bem delimitadas. No primeiro caso, temos a proposta de uma leitura sistemática da filosofia feita no Brasil. É neste grupo que lemos “A filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda”, de Julio Cabrera (UnB); “Fazer filosofia no Brasil”, de José Crisóstomo de Souza (UFBA); “Filosofia Brasileira: marcos teóricos”, de José Maurício de Carvalho (UFSJ); “Formas do pensar: aportes metodológicos à filosofia brasileira”, de Lúcio Marques (UFTM); “Ideias para uma epistemologia da filosofia brasileira”, de Evanildo Costeski (UFC); e “Os letrados e a filosofia no Brasil, ou Notas para uma fundamentação da ideia de filosofia brasileira”, de Luiz Alberto Cerqueira (UFRJ).

Uma segunda senda aponta para uma abordagem que privilegia a historiografia da filosofia do Brasil, sobretudo resgatando alguns personagens fundamentais do caminho de construção de um modo particular de ver o mundo. Neste segundo conjunto, vemos os artigos de Paulo Margutti (FAJE), “A teoria do conhecimento de Antonio Pedro de Figueiredo”; Luís Manuel A. V. Bernardo (Universidade Nova de Lisboa), “A Filosofia de Matias Aires: uma Ciência do Tempo?”; Julio Canhada (USP), “Como aprender a ser filósofo no Brasil no século XIX”; Halwaro Freire (FCF), “Tobias Barreto e as questões kantianas”; Cláudia Rocha (FAJE), “A filosofia de Lima Vaz”; Noeli Rossato (UFSM), “Utopia, história e profecia. O joaquimismo como filosofia brasileira”; Vinícius Silva (UFMS), “A Filosofia da Ciência de Pedro Américo” e o depoimento de Marcelo Perine (PUC-SP), “Padre Vaz no meu caminho filosófico”.

Por fim, quatro escritos fazem justiça à tradição brasileira de propor questões específicas de filosofia em textos não necessariamente sistemáticos. Há, portanto, uma forma de leitura de fronteira que aqui se mostra nos argumentos de Maia Neto (UFMG) em “A evolução cética na ficção de Machado de Assis” e Daniel Benevides (FCF) com “As personagens femininas na ficção cética de Machado de Assis”, bem como em Roberto Amaral (UFT), no artigo “Linguagem e metafísica em Guimarães Rosa” e José Salatiel (UFES), com “Injustiça testemunhal em *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*: um estudo sobre os efeitos dos vícios epistêmicos”.

A delimitação dessas direções é tão-somente indicativa, logo superada por inúmeras vias abertas dentro de cada perspectiva assumida, num universo de subdivisões que aqui não podemos tocar.

Evidentemente uma apresentação que se resume ao elenco dos títulos e dos autores não faz jus aos textos que dispomos neste Dossiê. No entanto, como o leitor pode intuir, uma análise, ainda que breve, resultaria em algo muito maior daquilo que deve ser um editorial (além de acrescentar pouco à leitura dos textos).

Na seção *varia* da Revista, temos as valiosíssimas contribuições de Alberto Batista Neto (UFRN), “Matemática e metafísica em Platão e Aristóteles”; Fabiano Incerti (PUCPR), “Governamentalidade e pilotagem na antiga Grécia: uma análise Foucaultiana”; Wagner Moreira (UFTM) e Rafael Botelho (Universidad Autónoma de Barcelona), “Corpo/Corporeidade e Ciência/Tecnologia: encontros e desencontros?”, e Leonardo Avanço (UNESP) e José de Lima (UNESP), “Íntimas conexões entre música, educação e jogo em *Diálogos* de Platão”.

Guimarães Rosa dizia que um bom amigo vale mais do que uma boa carabina. Não poderíamos deixar de lavar nesse espaço a gratidão aos colegas que colaboraram com a realização deste Dossiê. Agradecemos, então, a todos os pesquisadores que acolheram este projeto com gentileza e prontidão extraordinárias. Gostaríamos de recordar alguns em particular, sem os quais este volume dificilmente teria a forma que agora entregamos ao leitor: nosso reconhecimento aos professores Paulo Margutti, José Crisóstomo e Julio Cabrera. Da mesma forma, somos gratos a Odílio Aguiar e Evanildo Costeski, pelo entusiasmo e confiança de primeira hora.

Por fim, desejamos ao leitor uma excelente experiência com os textos que seguem estas linhas, esperançosos que somos de que a reflexão proposta se enriqueça e a nossa compreensão do problema se aprofunde.

Boa leitura.

Os editores convidados

ARTIGOS ORIGINAIS

A teoria do conhecimento de Antônio Pedro de Figueiredo¹

Antônio Pedro de Figueiredo's theory of knowledge

Paulo Margutti

<https://orcid.org/0000-0002-5405-0869> – E-mail: pmargutti290@gmail.com

RESUMO

O presente artigo apresenta a teoria do conhecimento de Antônio Pedro de Figueiredo, com o objetivo de divulgar suas ideias e estimular o estudo de seu pensamento. Para tanto, expõe inicialmente as informações sobre a vida e a obra de Figueiredo. Em seguida, passa para a apresentação de suas ideias nos artigos *Certeza Humana* e *Processos Lógicos do Espírito Humano*. Depois disso, desenvolve uma interpretação detalhada da teoria do conhecimento presente nesses artigos. Ao final, é feito um rápido balanço dos resultados apresentados, na expectativa de que o artigo tenha despertado a atenção das pessoas para o pensamento de Figueiredo.

Palavras-chave: Figueiredo. Teoria do conhecimento. Filosofia brasileira.

ABSTRACT

The current paper presents Antonio Pedro de Figueiredo's theory of knowledge, with the purpose to divulge his ideas and motivate the study of his thought. For that matter, informations about Figueiredo's life and works are initially exposed. In what follows, his ideas in the texts *Certeza Humana* (*On Human Certainty*) and *Processos Lógicos do Espírito Humano* (*Logical Processes of Human Mind*) are presented. After that, a more detailed interpretation of the theory of knowledge as exposed in those texts is developed. In the end, a quick evaluation of the re-

¹ O presente artigo constitui um extrato de parte do 3º volume de nossa História da Filosofia do Brasil, em fase de redação. Foram feitas adaptações e acréscimos para adequá-lo ao formato de um artigo.

sults obtained is made, in the expectation that people's attention to Figueiredo's thought has been awakened.

Keywords: Figueiredo. Theory of knowledge. Brazilian philosophy.

Observações iniciais

Antes de qualquer coisa, gostaríamos de parabenizar a revista *Argumentos* pela iniciativa de publicar um Dossiê sobre a Filosofia Brasileira. Trata-se de mais um louvável passo dado na direção de uma renovação dos estudos do pensamento de nossos conterrâneos, num contexto cultural geralmente desinteressado por esse assunto. No presente artigo, dedicaremos a atenção à teoria do conhecimento de Antônio Pedro de Figueiredo, um autor brasileiro do s. XIX que ficou esquecido por muitos anos. O interesse pelo seu trabalho ressurgiu a partir do livro *Nordeste*, de Gilberto Freyre, publicado em 1937. Nesse livro, o autor de *Casa grande e senzala* descreve Figueiredo como um mulato nordestino que exerceu no s. XIX a crítica das ideias e a crítica social de modo surpreendente. Para Freyre, ele foi um revolucionário intelectual que fez uma tradução minuciosa do *Curso* de Cousin e que criticou a organização patriarcal do país. Freyre considera Figueiredo mais interessante do que Natividade Saldanha e Tobias Barreto para o estudo da história intelectual do nordeste, apesar de ser vítima de um desmerecido esquecimento.² Depois da recomendação de Freyre, diversos autores se interessaram pelas ideias de Figueiredo, destacando-se, entre outros, Amaro Quintas, Vamireh Chacon, Tiago Adão Lara e Georges Orsoni.

Como pudemos constatar, trata-se de um autor importante, que merece um lugar de destaque na filosofia brasileira do s. XIX. No presente artigo, como informamos, concentraremos a atenção na teoria do conhecimento de Figueiredo, que possui características originais. Para levar adiante essa tarefa, iremos apresentar inicialmente alguns fatos importantes de sua biografia e de sua obra, passando em seguida para a apresentação da sua teoria do conhecimento tal como exposta nos textos relevantes. Depois disso, apresentaremos nossa interpretação de tal teoria, mostrando sua originalidade e suas relações com as ideias de autores estrangeiros ligados de alguma maneira a essa teoria. Finalmente, na parte final, listaremos algumas conclusões a respeito de Figueiredo e suas ideias no campo considerado. Nosso objetivo aqui é divulgar as ideias de um importante pensador brasileiro do s. XIX, estimulando o desenvolvimento de estudos mais detalhados a seu respeito. Por razões de espaço, deixaremos de lado outros aspectos importantes de seu pensamento e também não avaliaremos sua teoria do conhecimento aqui, restringindo-nos à apresentação da mesma.

Vida e obra de Figueiredo

Antônio Pedro de Figueiredo (1814?-1859) Nasceu em Igarauçu, na Província de Pernambuco.³ Era mulato e de origem humilde. Com base em uma promessa de auxílio de um

² Ver (FREYRE, 1985, p. 134-5;157). (A cópia que conseguimos está em formato pdf, sem numeração das páginas. Os números indicados correspondem à paginação do arquivo em pdf). Ver também (FREYRE, 1940), que também faz referências a Figueiredo, mas ao qual infelizmente não tivemos acesso.

³ Sacramento Blake indica 1822 como o ano do nascimento de Figueiredo (SACRAMENTO BLAKE, 1901, p. 276). Mas Tiago Adão Lara levanta a hipótese de que Figueiredo teria nascido em 1814 e não em 1822, uma vez que faleceu aos 45 anos de idade (LARA, 2001, p. 29). Wilson Martins também indica 1814 como a data de nascimento de Figueiredo (MARTINS, 1992, p. 342).

amigo, mudou-se para Recife. O amigo, porém, não cumpriu a promessa e o abandonou. Conseguiu então abrigo no Convento do Carmo, onde encontrou condições para estudar humanidades por conta própria, tendo inclusive aprendido francês como autodidata. Era brilhante, mas teve de contentar-se com o autodidatismo. Embora não tivesse título acadêmico, era respeitado por sua cultura pelos amigos. Em 1844, caiu nas graças de Francisco do Rego Barros, no início Barão e depois Conde da Boa Vista, que era conservador e presidente da província de Pernambuco na época.⁴ Graças a isso, foi nomeado professor adjunto do Liceu de Provincial provavelmente aos 30 anos de idade, tendo ali lecionado geometria, português, geografia e história. Foi também por diversas vezes examinador do curso preparatório, anexo à Faculdade de Recife. Sua situação mudou por ocasião da mudança de presidente da província, em 1846, quando o liberal Antônio Chichorro da Gama, membro do Partido da Praia, assumiu o poder em Pernambuco. Nessa ocasião, criou, com mais três amigos, *O Progresso*, revista social, política, literária e científica, destinada a despertar a opinião pública a respeito das necessidades do país e dos desmandos do governo praieiro. Mas nessa mesma época foi demitido do Liceu Provincial, em virtude de suas ligações com Rego Barros. Seus amigos protestaram contra a demissão em *O Progresso*, num artigo intitulado *Varietades*, mas sem sucesso. Esse ato administrativo foi visto como confirmação da política mesquinha que dominava a província. Em 1847, com o término do mandato de Chichorro da Gama, surgiu um clima de instabilidade em Pernambuco, que culminou com a Revolução Praieira. Em 1848, Figueiredo foi redator do periódico político *O Parlamentar*, que teve curta duração, com apenas cinco números publicados entre 01 de junho e 01 de julho do mesmo ano. O mote do jornal era a seguinte máxima do marquês de Maricá: “quando os bons capitulam com os maus, sancionam a própria ruína”.⁵ Seu objetivo era atacar a política dos praieiros e isso foi feito eficazmente.⁶ Em 1849, Figueiredo retornou ao cargo de professor no referido Liceu, depois do término da revolução. Teve participação intensa na imprensa pernambucana, ao lado dos conservadores ou guabirus e contra os liberais praieiros. Foi um porta-voz das reivindicações sociais em Pernambuco, apesar de protegido pelo Conde da Boa Vista, um guabiru. É responsável pela tradução para o português e divulgação entre nós do *Curso de História da Filosofia* (1843-5) de Cousin.⁷ A qualidade da tradução e sua atuação ousada na imprensa levaram seus inimigos praieiros a ver nele nada mais do que um mulato pernóstico e bajulador dos poderosos, atribuindo-lhe o apelido racista e pejorativo de *ridículo Cousin Fusco*.⁸ Figueiredo foi redator chefe da já mencionada revista *O Progresso*, de 1846 a 1848. Nessa época, envolveu-se em um debate com Nascimento Feitosa, que, sob o pseudônimo de *Discípulo da Filosofia*, criticou um artigo seu sobre a *Certeza humana*, publicado no primeiro número da revista. Em 1852, envolveu-se em outro debate, desta vez sobre o socialismo, com o conselheiro Pedro Aufran da Matta Albuquerque. Seus artigos foram publicados no *Diário de Pernambuco* e no jornal *A Imprensa*, enquanto os do conselheiro saíram no jornal *União* (SACRAMENTO BLAKE, 1900, p. 276-7). Colaborou no *Diário de Pernambuco* de 1855 a 1859, tendo ali escrito, sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif e sob o título *A Carteira*, 160 folhetins voltados para a história, a filosofia, as letras, as artes, a política e a crítica literária.

⁴ Naquela época, a política pernambucana era dominada pelas famílias Cavalcanti, do partido liberal, e Rego Barros, do partido conservador. Essas famílias mantinham acordos políticos que lhes permitiam desfrutar das vantagens do poder qualquer que fosse o partido governante. Contra essa situação rebelaram-se alguns integrantes do partido liberal, que fundaram o Partido Nacional de Pernambuco ou Partido da Praia. Foi esse último que desencadeou a chamada *Revolução Praieira*, iniciada em novembro de 1848.

⁵ Ver (MARICÁ, 2011, máxima 820).

⁶ As informações sobre o jornal *O parlamentar* foram extraídas de (NASCIMENTO, 1969, p. 289).

⁷ Ver (COUSIN, 1843-45). Não tivemos acesso a essa obra.

⁸ Nos dias de hoje, o apelido seria algo como *Cousin Mulato*, ou *Cousin Escurinho*.

Nessa época, depois de muita luta contra os obstáculos criados por seus inimigos, conseguiu apoio financeiro para viajar à Europa com o objetivo de aprimorar seus conhecimentos. Mas ficou doente e teve de desistir do projeto. Faleceu em 22/08/1859. Parece que a disciplina excessiva de estudos foi uma das causas de sua morte prematura, de congestão cerebral, aos 45 anos de idade.

Figueiredo não foi um autor de obras filosóficas de caráter mais sistemático, como no caso de Gonçalves de Magalhães ou de Pereira Barreto. Além disso, ele não tinha título acadêmico. Mesmo assim, possuía cultura e formação suficientes para contribuir inicialmente na divulgação das ideias de Cousin, através da tradução mencionada, e, depois disso, na divulgação de suas próprias concepções, que incluíam a defesa de ideias socialistas e princípios cristãos, através de seus trabalhos na imprensa pernambucana. Por esses motivos, Figueiredo merece o já mencionado lugar de destaque na filosofia brasileira do s. XIX.

A teoria do conhecimento de Figueiredo

A questão dos textos relevantes

Antes de discutir qualquer uma das ideias filosóficas de Figueiredo, temos de reiterar aqui que ele não é autor de obra sistemática, tendo escrito apenas uma série de textos esparsos sobre diversos assuntos. Isso não quer dizer que ele não tivesse um sistema de ideias articulado de alguma forma, mas sim que a compreensão de seu pensamento envolve o trabalho de buscar nos seus textos os elementos teóricos mais relevantes para organizá-los sob a forma de uma exposição teórica consistente. Esse procedimento será adotado por nós na apresentação de sua teoria do conhecimento, que está relacionada aos seguintes textos: o artigo *Certeza Humana*, publicado em *O Progresso*, nº 1, o artigo *Processos Lógicos do Espírito Humano*, publicado em *O Progresso*, nº 2, além de seu debate com o mencionado *Discípulo da Filosofia*, debate esse que ficou registrado sob a forma de três artigos intitulados *Primeira*, *Segunda* e *Terceira Resposta ao Discípulo da Filosofia*, publicados em *O Progresso*, a primeira delas no nº 3, e as duas restantes no nº 4. O mais importante desses artigos é sem dúvida *Certeza Humana*, em que ele se afasta da teoria cousiniana do conhecimento e oferece uma alternativa própria, tendo com isso desencadeado uma acalorada disputa com o *Discípulo da Filosofia*. O artigo sobre *Processos Lógicos do Espírito Humano* trata sobretudo da questão do raciocínio, mas introduz alguns esclarecimentos com relação à posição assumida no artigo anterior.⁹ As respostas ao *Discípulo da Filosofia*, principalmente a segunda e a terceira, servem apenas para esclarecer alguns pontos da doutrina figueirediana. Ora, temos de convir que essa produção é muito limitada e oferece muito pouco para esclarecermos a doutrina de Figueiredo em uma questão tão complexa como a teoria do conhecimento. O máximo que podemos fazer aqui é recolher as informações esparsas nesses textos e tentar elaborar uma interpretação provável de seu pensamento nesse domínio. De qualquer modo, sobretudo por motivos de espaço, iremos basear nossa apresentação nos artigos *Certeza Humana* e *Processos Lógicos do Espírito Humano*, deixando de lado as respostas ao *Discípulo da Filosofia*. Embora a nossa exposição fique incompleta por causa disso,

⁹ No nº 2 de *O Progresso*, esse artigo tem o título apenas de *Processos Lógicos*. Ao final do Tomo II da revista, porém, na edição promovida por Amaro Quintas, há um *Índice das matérias contéúdas* nos dois primeiros tomos do *Progresso*, em que o título do artigo aparece como *Processos Lógicos do Espírito Humano* (*O PROGRESSO*, 1950, p. 767). Em nossa exposição, adotaremos o título mais longo.

acreditamos que a compreensão do essencial da teoria figueirediana do conhecimento por parte do leitor não será prejudicada.

O artigo *Certeza Humana*

1ª. parte: *to be or not to be!*

Esse artigo se divide em três partes. Na primeira delas, cujo título, que também serve de mote, é *To be or not to be!*, Figueiredo associa a indecisão do personagem Hamlet à questão da certeza, anunciando assim a dificuldade em resolvê-la. De acordo com ele, a questão de saber se o ser humano pode chegar à verdade recebeu diversas soluções, mas nenhuma delas foi capaz de persuadir a humanidade. Locke afirma que a causa disso está no fato de que as discussões filosóficas são meras disputas de palavras ou logomaquias. Figueiredo concorda com isso e generaliza a explicação lockiana, propondo que os filósofos essencialmente possuem a mesma opinião e que as discussões entre eles cessariam se houvesse uma língua cujos termos tivessem significação precisa, assim como acontece na matemática. Nessa perspectiva, a questão da certeza se torna confusa em virtude do sentido vago dos termos usados para justificá-la e constitui o ponto de divergência de todos os sistemas: os cétricos negam a sua possibilidade; os dogmáticos – idealistas e sensualistas – admitem a certeza em certos domínios e em outros, não (FIGUEIREDO, 1950a, p. 13-4). Como podemos ver, a frase *to be or not to be*, que serve de mote a essa parte do artigo, expressa o estado de dúvida decorrente do conflito.

2ª. parte: *errare humanum est*

Na segunda parte do artigo, intitulada *Errare humanum est*, Figueiredo faz um apanhado das principais soluções filosóficas oferecidas ao problema da certeza, mostrando os erros das mesmas, antes de apresentar sua posição pessoal sobre o assunto. Ele analisa inicialmente a solução cétrica, na versão do *ceticismo transcendente* de Jouffroy.¹⁰ O argumento desse último parte da seguinte situação: ele vê uma árvore e afirma que ela existe. Essa afirmação seria uma verdade humana. Mas isso nos leva à seguinte disjunção baseada no princípio de contradição: ou é absolutamente verdadeiro que a árvore existe ou é absolutamente verdadeiro que a árvore não existe. Nos dois casos, teríamos uma verdade absoluta. Logo, existe uma verdade absoluta. Ora, a justificativa da existência de uma verdade absoluta só pode ser feita pela inteligência humana. Mas nesse caso a inteligência humana estaria circularmente pressupondo a sua própria legitimidade para efetuar tal justificativa. Diante disso, Jouffroy conclui pela validade do ceticismo. E seus seguidores chamaram de *ceticismo transcendente* a essa solução apriorística do problema do conhecimento. Contra essa posição, Figueiredo argumenta que o próprio princípio de contradição utilizado para a conclusão da existência de uma verdade absoluta já é essencialmente humano e por isso mesmo subjetivo. A legitimidade da inteligência já está sendo pressuposta nessa operação. Desse modo, a afirmação da existência de uma verdade absoluta, antes mesmo da apresentação de sua justificativa, já pressupõe a legitimidade da inteligência. A verdade absoluta é, na realidade, uma verdade subjetiva e o ceticismo transcendente, um contrassenso (FIGUEIREDO, 1950a, p. 14-5).

¹⁰ O autor em questão é Théodore Jouffroy (1792-1842), ligado à escola eclética francesa.

Depois de criticar o ceticismo, Figueiredo passa aos dogmáticos que, por sua vez, analisam a questão da certeza a partir da oposição entre multiplicidade e unidade, conforme preconiza Cousin. Os sensualistas absorvem a unidade na multiplicidade, o eu no não-eu; os idealistas absorvem a multiplicidade na unidade, o não-eu no eu. Na sequência, Figueiredo faz um apanhado das teses comuns aos materialistas, sensualistas, idealistas e spinozistas. Os pensadores por ele considerados incluem os pré-socráticos da Escola Jônica, os Eleatas, Spinoza, Locke, Condillac, Berkeley, Hume, Kant e Fichte. Não trataremos de todos eles aqui em detalhe. O próprio Figueiredo também não faz isso. O seu argumento central se baseia na análise que Cousin faz do conhecimento humano, dividindo-o em dois polos, a *unidade* e a *multiplicidade*. A partir daí, Figueiredo afirma que os sistemas dogmáticos enfatizam a existência de um desses termos em detrimento do outro. Assim, os sensualistas absorvem o eu no não-eu, a unidade na multiplicidade, enquanto os idealistas percorrem o caminho inverso, absorvendo o não-eu no eu, a multiplicidade na unidade. Quanto ao método, os materialistas jônios, os espiritualistas eleáticos e Spinoza procedem sinteticamente.¹¹ Já os sensualistas e idealistas modernos procedem de maneira predominantemente analítica. Por razões de espaço, omitiremos aqui os detalhes da exposição e da crítica que Figueiredo faz desses diversos sistemas. Restringir-nos-emos às suas conclusões, que são as seguintes. Figueiredo procura mostrar que os materialistas e os sensualistas, pelo fato de absorverem a unidade na multiplicidade, são levados a negar a própria multiplicidade assumida como ponto de partida. Isso é assim porque a sua teoria da origem das ideias não reconhece, na análise do fenômeno da formação das mesmas, a necessidade de um sujeito com suas leis de organização. Os idealistas, por sua vez, pelo fato de absorverem a multiplicidade na unidade, são levados a negar a multiplicidade, tendo de admitir apenas a existência do sujeito ilimitado, infinito e imóvel. Ambos os sistemas terminam pela negação da multiplicidade e apontam em direção ao ceticismo, criando um grande embaraço para a filosofia (FIGUEIREDO, 1950a, p. 15-9).

Nesse momento, surge a solução de Cousin, para quem as duas escolas dogmáticas adotariam pontos de vista verdadeiros, de tal modo que a união dos mesmos levaria à verdadeira filosofia. Mas, para Figueiredo, o próprio Cousin cai também no dogmatismo, ao dividir as ideias em dois grupos: *necessárias/absolutas* e *contingentes/relativas*. O primeiro grupo corresponderia ao idealismo e o segundo, ao sensualismo. Para Figueiredo, essa divisão corresponde a uma versão levemente modificada do sistema de Kant, que leva ao idealismo subjetivo de Fichte. Para evitar que o não-eu seja absorvido pela subjetividade do eu, Cousin propõe a teoria das *apercepções puras*.¹² De acordo com Figueiredo, essa teoria afirma que o pensamento humano possui dois momentos, o da *espontaneidade* e o da *reflexão*. Pela primeira, o ser humano acessa, ainda que de maneira confusa, o *finito* (eu), o *infinito* (não-eu) e sua *relação*. Pela reflexão, essas ideias são esclarecidas e organizadas, mas nada é acrescentado ao que veio da

¹¹ Spinoza foi incluído nesse grupo porque Figueiredo parece estar seguindo a visão cousiniana da história da filosofia. Nesta, Descartes, Spinoza e Malebranche representam a escola idealista da primeira época da filosofia moderna (s. XVII). A segunda época da filosofia moderna ocorre no s. XVIII (COUSIN, 1829, p. 437-68).

¹² Em sua exposição, Figueiredo está supondo que o leitor conhece a teoria cousiniana das *apercepções puras*, oferecendo uma apresentação bastante resumida da mesma. Para auxiliar na compreensão dessa teoria, acrescentamos que, de acordo com Cousin, o ser humano apreende o absoluto numa sequência de momentos distintos. No primeiro, o absoluto é apreendido como ideia sob a forma de uma *apercepção pura*. Essa última é ao mesmo tempo luminosa e obscura, constituindo o momento mais puro que o ser humano pode alcançar na apreensão do absoluto. Temos aqui, como podemos ver, uma intuição direta da divindade por parte do ser humano, numa forma de ontologismo. No segundo momento, a *apercepção pura* é obscurecida pela *reflexão*, o que lhe permite tornar-se clara para o intelecto humano. Figueiredo não menciona isso em seu artigo, mas Cousin reconhece ainda a existência de mais dois momentos. No terceiro, a *apercepção pura* passa da *apercepção refletida* do segundo momento para a *concepção necessária*. Por fim, no quarto momento, a *apercepção pura* se torna crença, deixando de ser reflexiva e adquirindo uma falsa espontaneidade de aplicação.

espontaneidade. Em virtude disso, as ideias de *finito*, *infinito* e sua *relação* são impessoais e independentes do eu. Como tais ideias constituem a razão humana, Cousin conclui, contra Kant e sua escola, que a razão humana é independente do eu e corresponde à substância verdadeira, à essência absoluta. Para Figueiredo, o argumento de Cousin mostra que a razão humana pode ser considerada independente do eu enquanto eu voluntário, mas não pode ser subtraída da espontaneidade desse mesmo eu. Esse último surge, assim, como um dos pontos de vista abstratos do próprio eu. Por esse motivo, Cousin provavelmente consideraria sua solução como um erro de juventude (FIGUEIREDO, 1950a, p. 20-1). Daí a expressão *errare humanum est*, que constitui o mote da segunda parte.

3ª. parte: *numeri regunt mundum*

Na terceira e última parte do artigo, com o título que, como no caso anterior, também serve de mote – *Numeri regunt mundum (Pitágoras)* – Figueiredo apresenta finalmente a sua resposta à questão da certeza, iniciada pela oposição entre jônios e eleatas e continuada pela oposição entre sensualistas e idealistas. Com sua abordagem, ele pretende superar o ceticismo para o qual ambos os sistemas apontam. Em coerência com o que foi colocado na primeira parte do artigo, Figueiredo pensa que a questão da certeza ainda não foi resolvida porque foi mal colocada. Ele argumenta que todo raciocínio possui uma base que não pode ser provada sem cairmos em paralogismo. E, partindo dessa base, só conseguiremos extrair dela o que já estiver ali implicitamente contido. Afinal de contas, todos os raciocínios estão submetidos à seguinte regra eterna da lógica: *a primeira das premissas contém a conclusão e a segunda mostra que ela ali está contida (prima proemissarum conclusionem contineat et altera contentam demonstrat)*. Ora, os filósofos têm estabelecido, como ponto de partida de suas doutrinas, os resultados a que chegaram. Eles teriam deixado de lado tal ponto de partida se tivessem uma noção clara das consequências implícitas que o mesmo encerra (FIGUEIREDO, 1950a, p. 21-2).

Em oposição a isso, Figueiredo afirma que todo conhecimento humano é necessariamente subjetivo, uma vez que se reduz a uma ideia que nada mais é do que o resultado da *percepção de uma relação*. No ato de conhecimento, o homem é sujeito e a relação é o objeto. A noção de *verdade absoluta* é equivocada, mas isso não significa que a verdade humana não seja garantida por toda a certeza possível. O sujeito é o elemento ineliminável da própria ideia de *certeza* e a ideia de *verdade* possui origem puramente humana. Assim, não faz sentido perguntar se as ideias correspondem a alguma realidade exterior, pois a própria ideia de realidade é um produto humano. A crença na existência do mundo exterior é tão válida quanto a crença na nossa própria existência. Com efeito, a crença em nossa própria existência é o resultado de um fenômeno em cuja composição entram, de um lado, a nossa inteligência com sua organização específica, e, de outro, uma sucessão de relações entre nós e algo exterior a nós. A base da certeza humana é simultaneamente objetiva e subjetiva, o que explica os resultados legítimos obtidos tanto pelos sensualistas como pelos idealistas. A disputa entre ambos não passa de uma questão de palavras, conforme mencionado anteriormente. Essa logomaquia resulta do fato de se privilegiar apenas um dos elementos componentes da certeza humana em detrimento do outro (FIGUEIREDO, 1950a, p. 22-3).

Em síntese, o espírito humano só percebe relações. Nossa existência é dada a partir de relações entre nós e algo exterior a nós. A existência de algo exterior a nós é dada a partir de relações entre esse algo exterior e nós. A noção de *existência* supõe dois termos e uma série de relações entre eles, de tal modo que um deles não pode ser suprimido sem eliminação das relações, com a resultante negação da existência. Nesse ponto, Figueiredo apresenta a seguinte

equação matemática para ilustrar sua argumentação: seja $m/nm = e$; se fizermos $nm = 0$, então $m/0 = \infty$, ou seja, o nada ou o infinito que perpassa tudo como negação do finito e seus atributos, como a duração, o limite, etc. O significado dessa equação é obscuro e será discutido mais adiante. Figueiredo continua a argumentação alegando que a relação da existência ao nada, do finito ao infinito, do alfa ao ômega, constitui o princípio e o fim de todas as coisas. Esses pares envolvem conceitos correlativos, que se supõem mutuamente, de tal modo que a razão humana pode exclamar, como o apóstolo Paulo, que *in Deo vivimus, movemur et sumus* (*em Deus vivemos, nos movemos e existimos*) (FIGUEIREDO, 1950a, p. 23-4).

Em virtude da importância dessa frase latina para a nossa discussão, explicaremos a seguir, num breve excuro, o contexto de seu aparecimento e seu significado. Sabemos que, no ano de 41 d. C., esse apóstolo visitou Atenas, onde fez um discurso que foi registrado por Lucas, nos *Atos dos Apóstolos* (*Atos*, 17: 22-31). Em sua fala, Paulo procurou mostrar sua familiaridade com os escritos e as crenças dos gregos, utilizando-os para poder convertê-los ao cristianismo. No decorrer da sua argumentação, Paulo afirma que Deus dá a nós todos a vida, a respiração e tudo mais. Deus não está longe de nenhum de nós, pois “Nele vivemos e nos movemos e existimos” (*Atos*, 17, 28). Essa frase foi atribuída a Paulo por muito tempo, só que, mais recentemente, descobriu-se que não é dele, e sim de Epimênides, autor de um conhecido poema da época, intitulado *Cretica*, que foi escrito entre 600 e 700 a. C.¹³ Num dos versos desse poema, o personagem Minos, filho de Zeus, se refere a seu pai, dizendo o seguinte:

Eles fabricaram um túmulo para ti, ó santo e altíssimo [Zeus],
Esses cretenses, sempre mentirosos, bestas malvadas, glutões preguiçosos;
Mas Tu não estás morto, pela eternidade Tu vives e te sustentas,
Pois *em Ti vivemos, nos movemos e existimos*. (EPIMÊNIDES, *apud* LAWLOR, 1916, p. 180. Grifos nossos)

A importância filosófica do último verso da citação acima, da qual Paulo se apropriou, está em suas consequências metafísicas. Esse verso possui um viés panteísta e foi visto por alguns autores como uma das fontes do panteísmo cristão. Essa constatação tem algum fundamento, pois Epimênides tinha ligações com o orfismo e essa antiga religião também apresenta traços de panteísmo.¹⁴ Mas dificilmente o apóstolo Paulo poderia ser considerado um panteísta. Na verdade, a maior parte das versões do cristianismo possui um caráter panenteístico. Nelas, Deus cria continuamente o mundo e está presente nele o tempo todo, embora não se confunda com sua criação, transcendendo-a. Paulo parece compartilhar essa tendência, como podemos

¹³ Epimênides (*circa* s. VI a.C.?) foi um adivinho cretense, autor de várias obras poéticas e místicas, dentre as quais se destaca o poema *Cretica*. Parece que acreditava em teorias religiosas próximas do orfismo. Platão e Aristóteles afirmam que ele realizou rituais purificadores em Atenas. Tais rituais levaram à construção de um altar ao “deus desconhecido”, também mencionado por Paulo no início de seu discurso aos atenienses (*Atos*, 17: 23). As lendas a seu respeito dizem que ele dormiu miraculosamente por 57 anos numa caverna consagrada a Zeus, tendo adquirido seus poderes de profecia ao acordar, e que ele morreu numa idade muito avançada, com 157 ou 299 anos. O fato de ser cretense e ter afirmado serem todos os cretenses mentirosos em seu poema, levou o apóstolo Tito a perceber o conhecido *paradoxo do mentiroso* (Tito, 1: 12). Uma das versões desse paradoxo é a seguinte: *Epimênides, que nasceu em Creta, afirmou que todos os cretenses são mentirosos; ele falou a verdade ou mentiu? Se ele mentiu, então falou a verdade, já que todos os cretenses são mentirosos. Se ele falou a verdade, então mentiu, uma vez que todos os cretenses são mentirosos* (formulação nossa). A hipótese de que Paulo citou Epimênides nós extraímos de: (LAWLOR, 1916, p. 180-93). O discurso de Paulo envolve também uma citação do poeta Arato, segundo a qual “somos seus filhos [de Zeus]”, que não levaremos em conta aqui por motivo de espaço.

¹⁴ De maneira extremamente resumida podemos dizer que, segundo o orfismo, o Primeiro Nascido ou Phanes surgiu de um Ovo e que Zeus o engoliu. Com isso, tudo o que existia estava em seu ventre e todas as coisas foram recriadas: o céu, o mar, a terra e todos os deuses imortais. Tudo o que existia e tudo o que existirá está mesclado no ventre de Zeus. Para maiores detalhes, ver (ORPHIC RHAPSODIC THEOGONY, THE RISE OF THE SIX KINGS). Disponível em <<http://www.hellenicgods.org/orphic-rhapsodies-----24>>. Ver também (ORPHIC FRAGMENT 165 – OTTO KERN). Disponível em: <<http://www.hellenicgods.org/orphic-fragment-165---otto-kern>>. Acessos em: abr. 2020.

inferir de outro de seus ditos, segundo o qual “por Ele [Deus] todas as coisas foram criadas: as coisas no céu e na terra, visíveis e invisíveis, [...] todas as coisas foram criadas através Dele e por Ele. Ele está antes de todas as coisas, e Nele todas as coisas se ligam” (COLOSSENSES, 1: 16-17).

Retornando à exposição das doutrinas contidas no artigo *Certeza Humana*, resta-nos fazer uma última observação. A expressão latina *numeri regunt mundum*, que encabeça a terceira parte do artigo, tem uma relação menos clara com o conteúdo tratado, demandando maiores esclarecimentos. Abordaremos esse ponto mais adiante.

O artigo *Processos lógicos do espírito humano*

Esse artigo foi publicado em *O Progresso*, nº 2. Nele, Figueiredo utiliza como mote uma frase de Bacon, segundo a qual a natureza afeta nosso intelecto diretamente, ao passo que o homem a exhibe de maneira indireta: *percuti natura intellectum nostrum radio indirecto* [...]. *Ipse vero homo semetipsi monstratur et exhibetur radio reflexo*.¹⁵ Nesse texto, Figueiredo pretende mostrar como pode o ser humano chegar à certeza quando afirma alguma coisa. Isso ocorre através da inteligência, que também pode nos levar a muitos erros. Figueiredo se pergunta de onde nascem esses erros e como podemos evitá-los. Quais seriam os processos a serem empregados para chegar à verdade? De acordo com ele, essas questões são respondidas pela lógica, que ele define como “a ciência que tem por alvo investigar e estabelecer os processos que o homem deve empregar para chegar à verdade”. Essa definição, por si só, já mostra a importância da lógica, que constitui o antecedente necessário de qualquer ciência. São tarefas da lógica: i) o estudo dos meios disponíveis para chegarmos à verdade; ii) o emprego desses meios ou método para chegarmos à verdade. No presente artigo, Figueiredo se dispõe a estudar o item “i”, prometendo tratar do item “ii” em um outro artigo (FIGUEIREDO, 1950b, p. 83-4).

No que segue, Figueiredo faz uma apresentação dos principais conceitos ligados ao item “i”. Um fato importante a ser destacado aqui é que ele se afasta da lógica aristotélica tradicional, embora se baseie na teoria do silogismo. Figueiredo começa reiterando a tese defendida no artigo anterior, segundo a qual todo conhecimento resulta da percepção de uma relação. E acrescenta que tal percepção constitui um *juízo*, que toma a forma exterior de uma *proposição*, a qual se compõe de sujeito, verbo e predicado (FIGUEIREDO, 1950b, p. 84). Nesse ponto, era de se esperar que ele desenvolvesse um estudo dos termos constitutivos da proposição, no espírito da lógica aristotélica. Ao invés disso, ele passa diretamente à doutrina do juízo, deixando de informar não apenas qual a importância que confere aos elementos constitutivos da proposição, mas também se admite uma distinção entre o *conceito* e o *termo*, do mesmo modo que admite uma distinção entre o *juízo* e a *proposição*.

Dando seguimento à sua exposição, Figueiredo afirma que, apesar de possuírem todos a mesma forma, os juízos diferem quanto ao caminho percorrido pelo espírito para chegar a eles. P. ex., recebemos uma impressão através dos sentidos e nossa inteligência formula imedia-

¹⁵ No texto que consultamos, a passagem completa de Bacon a esse respeito é a seguinte: “Philosophiae autem objectum triplex, Deus, Natura, Homo; et triplex itidem radius rerum; natura enim percudit intellectum radio directo, Deus autem, propter medium inaequale (creaturas scilicet), radio refracto; homo vero, sibi ibi monstratus et exhibitus, radio reflexo” (BACON, 1857, p. 540). Uma tradução possível seria: “A filosofia tem um triplice objeto, Deus, a Natureza e o Homem; e do mesmo modo é triplice o raio deles [desses objetos]; a natureza influencia o intelecto pelo raio direto; Deus, por causa do meio desigual (ou seja, as criaturas) o influencia através de raios refratados; o homem se mostra e se exhibe a si mesmo pelo raio reflexo”. Figueiredo provavelmente tomou conhecimento dessa frase de Bacon através do *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Cousin, que cita e comenta a mesma em nota de rodapé (COUSIN, 1847, p. 238, rodapé). As citações de Bacon por Cousin e Figueiredo, além de não indicarem de onde foram extraídas, não correspondem exatamente ao texto que consultamos.

tamente um juízo a esse respeito: *essa pedra é dura*. Mas nossa inteligência também pode chegar a um juízo só depois de ter formulado uma série de outros, como, p. ex., no seguinte: *uma quantidade qualquer dividida por zero torna-se infinitamente grande* ($A/0 = \infty$). Os juízos do primeiro tipo são *imediatos*, filhos da espontaneidade, e os do segundo tipo, *mediatos*, filhos da reflexão. A certeza dos juízos mediatos depende inteiramente da certeza dos juízos imediatos dos quais são extraídos por meio do *raciocínio* (FIGUEIREDO, 1950b, p. 84-5). Figueiredo sintetiza as definições desses dois tipos de juízos como segue:

[...] há duas sortes de juízos bem distintos, não quanto à forma, mas quanto ao caminho que até eles nos conduz: 1º, aqueles que chamaremos *imediatos*, que são produzidos instantaneamente pelo espírito, quando os sentidos lhe transmitem uma impressão recebida, donde resulta para ele a percepção de uma relação; 2º, aqueles que chamaremos *mediatos*, que são juízos que a inteligência só faz em virtude de outros juízos, de que eles, por assim, dizer, são consequências e de que ela os extrai por um processo particular (FIGUEIREDO, 1950b, p. 84-5).

Isso significa que os juízos mediatos apresentam maior probabilidade de erro do que os juízos imediatos. Nos dois casos, porém, para sair do *eu* e ser traduzido exteriormente, o juízo tem de assumir uma forma adequada através de uma língua. Acontece que, para Figueiredo, ainda não existia uma língua verdadeiramente filosófica, em que as palavras estivessem perfeitamente definidas, permitindo que os juízos fossem revestidos de uma forma correta. Em virtude disso, um juízo verdadeiro poderia ser formulado de maneira a parecer falso, produzindo as intermináveis discussões filosóficas que por 4000 anos tinham contribuído para que os interlocutores não se entendessem (FIGUEIREDO, 1950b, p. 85-6).

Quanto aos fatores que podem levar a erros nos dois tipos de juízos, Figueiredo argumenta que os juízos imediatos podem resultar falsos em virtude de dois fatores: a) a inexactidão na transmissão da impressão à inteligência; b) a imprecisão da língua usada para formular o juízo. Esse último fator constitui ocasião para Figueiredo reafirmar a tese lockiana de que as disputas filosóficas são logomaquias. Os juízos mediatos, que dependem do raciocínio para serem formulados, podem resultar falsos em virtude de dois outros fatores: a) o erro decorrente da realização de uma inferência não-válida; b) a falha da memória ao recuperar algum juízo imediato que serve de base à inferência (FIGUEIREDO, 1950b, p. 86-7).

Figueiredo passa nesse ponto para uma apresentação resumida da teoria do silogismo, mas com a ressalva de que esse instrumento lógico já era conhecido e usado muito tempo antes de Aristóteles. Figueiredo usa uma terminologia parcialmente diferente aqui, adotando o nome de *proposição mãe* para a *premissa maior*, *proposição intermédia*, para a *premissa menor*, e *proposição filha*, para a *conclusão*. Ele reconhece, sem maiores explicações, que o silogismo se compõe de três termos, o *maior*, o *médio* e o *menor*, mas se concentra nas relações lógicas entre as proposições do silogismo. Aqui, ele repete os principais aspectos da teoria aristotélico-escolástica do silogismo, incluindo a quádrupla classificação das proposições – A, E, I, O – e as noções de *figuras* e *modos*. Mas as oito regras tradicionais do silogismo não são incluídas na exposição, que reduz todas a uma só, já citada no artigo *Certeza Humana: prima proemissarum conclusionem contineat et altera contentam demonstret*. Figueiredo apresenta a seguir uma lista de oito raciocínios falsos ou sofismas, cuja sistematização ele atribui a Aristóteles. Essa lista inclui, p. ex., a *ignorância do assunto*, a *petição de princípio*, a *ambiguidade*, etc. (FIGUEIREDO, 1950b, p. 87-91).

A teoria do raciocínio indutivo também é resumidamente apresentada. Os dois tipos de indução – por enumeração completa e por enumeração incompleta – são considerados (FIGUEIREDO, 1950b, p. 91).

Ao final, Figueiredo conclui que a certeza humana possui legitimidade e se baseia em ideias, que são traduzidas sob a forma de juízos. Todo juízo é o resultado da percepção de uma relação por parte do eu. Todos os erros decorrem ou da incerteza dos dados que servem de base aos juízos, ou da imperfeição da linguagem usada para exprimir esses juízos, ou do mau uso da faculdade de raciocinar. Nesse ponto, Figueiredo deixa a questão do método, mencionada no início do texto, como um assunto a ser discutido em artigo posterior (FIGUEIREDO, 1950b, p. 91-2). Tal artigo, porém, não foi publicado e provavelmente não foi escrito. Talvez tivesse algo a ver com o artigo *Estado atual das ideias filosóficas*, prometido na notícia de 23 de maio de 1846, no *Diário de Pernambuco*, sobre a criação de *O Progresso*, mas infelizmente não publicado na revista. Orsoni vê nesse fato uma inconsequência surpreendente, uma vez que a trilogia prometida de artigos estava destinada a explicar as bases filosóficas do programa da revista *O Progresso*, tal como expressa na declaração de princípios publicada no seu nº 1 (ORSONI, 2013, p. 39).

Nossa interpretação da teoria do conhecimento de Figueiredo

Embora tenhamos apresentado acima as ideias de Figueiredo tais como se acham expressas nos dois artigos mencionados, muitos pontos estão a demandar maiores esclarecimentos, os quais iremos oferecer na presente seção.¹⁶ Pela análise dos textos apresentados acima, podemos constatar que, em *Certeza Humana*, Figueiredo revelou maior preocupação com as *ideias*, que ele identifica a *juízos*, do que com os termos constituintes das proposições que expressam os mesmos, aos quais ele fez poucas referências. De qualquer modo, sua tese principal é a de que todo conhecimento humano é subjetivo e corresponde a uma *ideia* que constitui a *percepção duma relação*. O ato de conhecer envolve um sujeito, que é o próprio ser humano, e um objeto, que é a relação por ele percebida. Nessa perspectiva, a impressão sensorial é transmitida ao intelecto, que recorre à linguagem para formular a proposição correspondente. Em outras palavras, o *juízo* está inicialmente contido no eu, sob a forma de *ideia*, e depois é traduzido exteriormente sob a forma de uma *proposição*. Daí o apelo figueirediano ao dito de Bacon, para quem a natureza afeta nosso intelecto diretamente, ao passo que o ser humano a exhibe de maneira indireta. Daí também a afirmação figueirediana de que a certeza humana se baseia em *ideias* ou *juízos*, que são transmitidos sob a forma de *proposições*. A terminologia de Figueiredo não é muito clara, mas, depois de uma leitura cuidadosa, constatamos que ela permite fazermos essas distinções.

Em *Processos Lógicos do Espírito Humano*, Figueiredo afirma que os juízos podem ser de dois tipos: os *imediatos*, que são produzidos instantaneamente pelo espírito quando os sentidos lhe transmitem uma impressão, expressando assim diretamente uma relação percebida, e os *mediatos*, que são produzidos pelo espírito a partir de outros juízos, dos quais eles constituem consequências. Os *juízos imediatos* são filhos da *espontaneidade*, ao passo que os *juízos mediatos* são filhos da *reflexão*. Isso significa que, para Figueiredo, existem duas fontes para o nosso conhecimento: a *espontaneidade* e a *reflexão*. A primeira permite à nossa inteligência formular espontaneamente os juízos imediatos e a segunda permite à nossa inteligência formular reflexivamente os juízos mediatos. Não há espaço aqui para *apercepção pura*

¹⁶ A partir desse ponto, não iremos apresentar as localizações das doutrinas que estivermos explicando, pois isso já foi feito na exposição dos conteúdos dos artigos *Certeza Humana* e *Processos Lógicos do Espírito Humano*.

do Absoluto. Por esse motivo, a correspondente doutrina cousiniana foi rejeitada por Figueiredo em *Certeza Humana*.

Ainda em *Processos Lógicos do Espírito Humano*, Figueiredo retoma o assunto da certeza, mas agora perguntando como pode o ser humano chegar a ela. Aqui, ele complementa algumas das ideias do artigo anterior, tornando mais clara a sua posição em teoria do conhecimento. O aspecto importante a ser destacado no artigo é a retomada da divisão dos juízos em *imediatos* e *mediatos*, em que os primeiros dependem da *espontaneidade* e os últimos, da *reflexão*, a qual é realizada através do *raciocínio silogístico*. E não podemos esquecer que Figueiredo reconhece ser esse tipo de raciocínio essencialmente circular, de tal modo que não podemos provar a premissa maior sem cair em paralogismo. Partindo dessa premissa, só poderemos concluir o que já estiver nela implicitamente contido.

Se nossa interpretação estiver correta, então torna-se compreensível a ênfase de Figueiredo no estudo dos juízos enquanto equivalentes às nossas ideias tais como ele as entende, bem como sua defesa da necessidade duma linguagem adequada, cujas palavras tenham sido definidas com precisão a fim de construir proposições capazes de expressar corretamente os nossos juízos, sejam eles imediatos ou mediatos. Torna-se compreensível também seu apelo ao conceito lockiano de *logomaquia* para explicar as controvérsias filosóficas, as quais são geradas mais pela imprecisão da linguagem do que por qualquer outra coisa.

Isso posto, temos ainda a considerar a importante noção figueirediana de *existência*. A esse respeito, nosso autor afirma em *Certeza Humana* que o nosso espírito só percebe *relações*, de tal modo que apenas elas manifestam a *existência*. É verdade que o espírito humano pode, em virtude da sua *faculdade de abstrair*, considerar isoladamente ou a si mesmo ou a um objeto qualquer, ou ao mundo exterior a si, mas não pode aplicar legitimamente a essas *abstrações* a noção de *existência*. Essas afirmações levantam um problema que não foi devidamente esclarecido por Figueiredo: se uma ideia é a percepção duma relação envolvendo dois termos, qual é o estatuto da *abstração* produzida pela nossa *faculdade de abstrair*, uma vez que tal *abstração* se refere apenas a um dos termos dessa relação, ao qual isoladamente não podemos atribuir existência? Ela não pode ser uma *ideia* no sentido definido por Figueiredo, pois se refere a apenas um dos termos da relação. E, do mesmo modo que essa *abstração* existe em nossa mente, assim também o termo da relação ao qual ela se refere possui *uma existência abstrata* em nossa mente. Ora, parece-nos que essa *existência abstrata* só pode ocorrer sob a forma de um *conceito*. Vimos anteriormente que Figueiredo, em *Processos Lógicos do Espírito Humano*, não nos informa qual a importância que concedia aos elementos constitutivos da proposição nem se admite uma distinção entre o *conceito* e o *termo*. Mas seus textos permitem inferir que ele assume mais ou menos implicitamente a existência não só das *ideias*, mas também dessas pouco esclarecidas *abstrações* em nossa mente. À primeira vista, ele parece ter adotado uma posição *nominalista*. Mas a distinção mais ou menos explícita que ele faz entre *juízo* como entidade mental e *proposição* como entidade linguística que expressa o primeiro, bem como as distinções implícitas entre *ideia* ou *juízo*, envolvendo uma relação, e *abstração*, envolvendo a consideração isolada de um dos termos da relação, sugerem que o autor de *Certeza Humana* era partidário de alguma forma de *conceptualismo*, apesar da sua insistência na importância da linguagem e da ausência de uma doutrina do *conceito* em sua teoria do conhecimento. Essa nossa hipótese, porém, não vai além de uma conjetura provável, pois não há elementos nos poucos textos de nosso autor a respeito do assunto para nos fornecer uma resposta mais conclusiva.

Ainda com relação à noção de *existência*, Figueiredo acrescenta que a nossa crença no mundo exterior é tão válida quanto a crença na nossa própria existência. Essa última nos é dada

como algo inseparável da preexistência de uma série de relações entre nós e alguma coisa que nos é exterior. E a crença no mundo exterior nos é dada do mesmo modo, como inseparável da preexistência de uma série de relações entre esse mundo exterior e alguma coisa que lhe é exterior, a saber, nós mesmos. Como podemos ver, a existência do eu e do mundo exterior é dada através da percepção das relações entre ambos, de tal modo que, embora possamos pensar abstratamente cada um dos elementos dessa relação isoladamente, a noção de *existência* é eliminada quando o outro elemento é eliminado. Desse modo, a crença no mundo exterior e na nossa própria existência resultam de um fenômeno que envolve, de um lado, a nossa inteligência enquanto dimensão subjetiva e, de outro, a sucessão de relações entre ela e exterior, enquanto dimensão objetiva.

Com base nessa perspectiva, Figueiredo estabelece, ao estilo de Cousin, pares de conceitos que se supõem mutuamente, tais como *existência/nada*, *finito/infinito*, *alfa/ômega*, etc. Isso significa, p. ex., que não podemos pensar a existência sem o nada, o finito sem o infinito, o alfa sem o ômega. E, embora não tenha sido explicitamente mencionado, o par *Ser Perfeito/ser imperfeito* ou *Deus/criatura* parece também envolver conceitos correlativos. É por isso que Figueiredo recorre ao apóstolo Paulo, dizendo que vivemos, nos movemos e somos em Deus. Em outras palavras, estamos em relação com Deus e nossa existência se encontra nessa mesma relação com Ele. Em linhas gerais, o argumento de Figueiredo sobre esse ponto repete, *mutatis mutandis*, de acordo com as conveniências teóricas do artigo sobre a *Certeza humana*, a dedução que faz Cousin do Absoluto ou Infinito (COUSIN, 1833, p. xxiv).

Para ilustrar essa sua posição, Figueiredo recorre à equação matemática já mencionada: em $m/nm = e$, se fizermos $nm = 0$, então $m/0 = \text{infinito}$, que perpassa tudo como negação do finito. O sentido dessa equação é difícil de estabelecer, dado que não há indicação do que significaria cada letra usada na mesma. Mesmo assim, tendo em vista o espírito da argumentação figueirediana que precedeu a introdução da equação, podemos elaborar uma conjectura a respeito. A fração m/nm parece indicar dois termos correlativos, de tal modo que um, nm , corresponderia à negação do outro, m . Estamos tomando nm como abreviação de *não-m*. O símbolo e do segundo membro da equação parece indicar a *existência*, correspondendo à relação entre os termos m e nm . Nesse caso, a equação indicaria que a existência *e* não é atributo de m nem de nm , mas o resultado da relação entre ambos. Desse modo, se fizermos o termo nm igual a zero, a fração $m/0$ tenderia ao infinito, já que seu denominador seria infinitamente pequeno. Ora, o infinito resultante seria equivalente ao nada, negando os atributos do finito, como a duração e a limitação espacial. Figueiredo não avança a argumentação em torno da equação, mas, como temos dois termos correlativos envolvidos e ele admite que a existência seria suprimida se eliminássemos qualquer um dos dois, façamos então $m = 0$. Nesse caso, teríamos $0/nm = 0$, ou seja, novamente estaríamos na presença do nada, mas agora não sob a forma da negação do finito e sim sob a forma da supressão do finito. Não sabemos o que Figueiredo quis significar com o símbolo m e seu correlativo nm : *mente e não-mente? mundo e não-mundo?* O certo é que *e* parece indicar a *existência* e a fração m/nm , os dois termos correlatos. Reconhecemos que nossa interpretação envolve muita especulação, mas acreditamos que ela expressa, na medida do possível, o espírito da posição de Figueiredo.

O apelo à equação acima parece justificar o apelo a Pitágoras e a presença da frase *os números governam o mundo* como mote da terceira parte de *Certeza Humana*. Todavia, Figueiredo faz ali uma obscura ligação entre os seguintes elementos: i) sua concepção dos *termos correlatos* obtidos a partir da categoria de *relação*; ii) o dito de Pitágoras sobre o fato de os números regerem o mundo, encabeçando a seção; e iii) a frase latina do apóstolo Paulo *in Deo vivimus, movemur et sumus*. Como explicar isso?

Acreditamos ter encontrado a resposta para essa questão na maneira pela qual Leroux trabalha um tema semelhante em seu livro *Da Humanidade* (LEROUX, 1840). Ali, ele cita pelo menos três vezes a frase de Paulo na versão latina. Na primeira delas, ele afirma que Deus não está fora do mundo, porque o mundo não está fora de Deus: *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, como diz admiravelmente o apóstolo Paulo (LEROUX, 1840, p. 227). Na segunda, ele alega que, embora Deus tenha sido colocado bem longe da terra, Ele está por toda a parte. Ele está em nós em todos os momentos de nossa existência, porque não podemos viver sem Ele e Nele vivemos: *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, como diz Paulo (LEROUX, 1840, p. 232). Na terceira e última, que consideramos a mais importante, Leroux cita dessa vez todo o trecho relevante do discurso de Paulo aos atenienses, incluindo a frase latina (LEROUX, 1840, p. 452-3). E acrescenta uma comparação entre as ideias de Paulo e as de Apolônio.¹⁷ Leroux pensa que, assim como Paulo liga a imortalidade de ressurreição à natureza essencial de Deus e conclui, a partir da imanência de Deus em todas as criaturas, do mesmo modo Apolônio, para explicar a ressurreição eterna, mostra que toda modificação dos seres pertence ao Ser Universal, em Quem vivem o mundo e todas as criaturas, em Quem nós vivemos, nos movemos e existimos, como diz Paulo. Leroux alega que esse último, ao exortar os gregos a se converterem à nova religião cristã, procurou apoiar-se particularmente em Pitágoras e em suas concepções da unidade de Deus e da imanência de Deus no seio de todas as criaturas. Leroux recorre aqui ao Mártir Justino, para quem Pitágoras só ensinou sobre Deus aquilo que tinha aprendido no Egito, mas expôs suas ideias debaixo do véu misterioso dos símbolos.¹⁸ De acordo com Mártir Justino, quando Pitágoras afirma em sua teoria dos números que a *unidade* é o princípio de todas as coisas e a causa de todo bem, ele está entendendo essa unidade como o Ser Uno, ou Deus (LEROUX, 1840, p. 454-5). Leroux acrescenta aqui a citação de uma passagem atribuída a Pitágoras, feita na obra *Exortação aos gregos*, que ele considera ter sido escrita por Mártir Justino, mas que atualmente é atribuída a um autor anônimo, conhecido como *Pseudo Justino*. De qualquer modo, devido à sua importância para a discussão, a citação merece ser reproduzida:

Deus é um, não fora do mundo, como alguns imaginam, mas no mundo mesmo, vendo e ao mesmo tempo abarcando todas as criaturas e todas as criações ou gerações de seres, no círculo completo de suas existências simultâneas ou sucessivas. Deus é o moderador de todos os séculos, a causa e o operário, aquele que pode e aquele que age. Ele é o princípio

¹⁷ Apolônio de Tiana (c. 15 – c. 100 d.C.) foi um filósofo neopitagórico grego nascido em Tiana, cidade localizada na província romana da Capadócia, na Anatólia. Foi contemporâneo de Jesus Cristo e teve sua biografia escrita pelo sofista Filóstrato, a pedido da imperatriz consorte Julia Domna, esposa de Septímio Severo e mãe dos futuros imperadores Geta e Caracala. Na biografia que escreveu, Filóstrato atribui a Apolônio poderes de percepção extrasensorial e relata sua viagem à Índia, procurando repetir a experiência de seu mestre Pitágoras. Filóstrato descreve fatos da vida de Apolônio que são muito semelhantes aos da vida de Cristo: i) seu nascimento foi informado a sua mãe por um ser sobrenatural; ii) ele nasceu de maneira miraculosa e foi um jovem muito precoce; iii) na idade adulta, dedicou-se à pregação itinerante, proclamando seus ouvintes a viver uma vida espiritual, desprezando as coisas materiais; iv) reuniu um grupo de discípulos, que acreditavam ser ele um ser divino; v) realizou diversos milagres, curando doentes, exorcizando demônios e ressuscitando mortos; vi) suas ideias e atitudes lhe proporcionaram inimigos, que o entregaram às autoridades romanas para ser julgado; vii) depois de sepultado, retornou ao mundo para convencer seus seguidores de que não estava morto, mas vivia no reino celeste. Na Antiguidade, Apolônio foi visto como um herói do movimento anticristão e combatido por Eusébio e Lactâncio. No s. XVI, surgiu um grande interesse por Apolônio na Europa, mas prevaleceu ali a perspectiva da Igreja, que o considerava um mágico demoníaco e um grande inimigo do cristianismo. Mas as comparações entre Apolônio e Jesus se tornaram comuns nos séculos XVII e XVIII, no contexto da polêmica sobre o cristianismo. Diversos iluministas deístas e anticatólicos viam Apolônio como um precursor de suas próprias ideias éticas e religiosas, um proponente de uma religião racional e universal. Essas comparações continuaram no s. XX.

¹⁸ Mártir Justino foi um apologista cristão do s. II d. C. Foi martirizado, ao lado de alguns de seus estudantes e é venerado como santo pela Igreja Católica Romana, pela Igreja Anglicana e pela Igreja Ortodoxa do Oriente. Entre outras obras, escreveu uma *Primeira apologia*, endereçada ao imperador Antoninus Pius e uma *Segunda apologia*, endereçada ao senado romano. É-lhe também atribuída falsamente a autoria da *Cohortatione ad Graecos* (*Exortação aos gregos*), obra que, como veremos a seguir, foi citada por Leroux para explicar as ligações de Pitágoras com o dito de Paulo. Atualmente a autoria da *Exortação* é atribuída a um autor anônimo, como *Pseudo Justino*.

de todas as coisas, luz no céu, pai de todos os seres, alma e alento de tudo o que existe, motor de todas as esferas e de todas as existências (PITÁGORAS *apud* PSEUDO JUSTINO, *Cohortatione ad Graecos*, c. xix, *apud* LEROUX, 1840, p. 454-5).

Como podemos ver pela exposição acima, Leroux não só confere grande importância ao dito de Paulo, mas também faz uma ligação entre esse dito e a filosofia de Pitágoras, utilizando como ponte as ideias de Apolônio. A concepção das relações entre Deus e o mundo são, porém, problemáticas. Com efeito, o tom geral da última das três passagens de *Da humanidade* parece identificar Deus e o mundo criado e por causa disso Leroux foi acusado de panteísta. Ele, porém, nunca aceitou essa denominação. No estudo que fizemos a esse respeito, concluímos que Leroux era de fato panenteísta, ou seja, defendia que Deus penetrava toda a criação, mas sem identificar-se com ela. Por motivos de espaço, não poderemos discutir esse ponto aqui.

De qualquer modo podemos constatar que, com exceção da referência a Apolônio, as semelhanças entre a terceira passagem de Leroux relativa à frase latina de Paulo e a terceira seção de *Certeza Humana* são inegáveis. Tudo indica que a fonte de inspiração de Figueiredo, ao escrever a última parte desse artigo, foi de fato Leroux. Se fizermos uma comparação, veremos com clareza que Figueiredo seguiu o fio do raciocínio desse pensador francês, estabelecendo uma ligação entre o dito de Paulo e a filosofia de Pitágoras. Mas cada um fez isso à sua maneira, para atender a seus próprios objetivos. Existe, assim, uma diferença entre Figueiredo e Leroux: ela está em que o primeiro articula o dito de Paulo e a filosofia de Pitágoras com a categoria cousiniana de *relação* para chegar à conclusão da presença divina no mundo criado, enquanto o segundo não realiza esse movimento, chegando diretamente a tal presença. Ora, assim como Leroux foi acusado de panteísta em virtude da sua concepção das relações entre Deus e o mundo criado, Figueiredo também deixou o flanco aberto para o mesmo tipo de acusação. A hipótese do panteísmo figueirediano ficaria reforçada pelo fato de o brasileiro ter considerado os conceitos de *infinito* e *finito* como correlativos, o que parece implicar que Deus – o infinito – e o mundo – o finito – só existem enquanto relacionados um ao outro, produzindo, ao fim e ao cabo, um resultado semelhante ao do panteísmo que identifica Deus com o mundo criado. Cousin também enfrentou o mesmo problema, sendo acusado de panteísta em virtude de sua concepção das relações entre o infinito e o finito. Não foi em vão que Vamireh Chacon acusou Figueiredo de ter aderido a um panteísmo idealista incompatível com a ideia de *criação* (CHACON, 1965, p. 110-6). Quanto à maneira de lidar com essa acusação, Cousin e Leroux sempre se recusaram a aceitá-la, o que nos leva a classificá-los como panenteístas. Figueiredo não se manifestou claramente a esse respeito, mas suas ligações com Cousin e Leroux fazem supor que ele também seria panenteísta.¹⁹ Infelizmente, por motivos de espaço, não poderemos levar adiante essa discussão no presente texto.

Com base nas doutrinas até agora expostas, podemos concluir, com Figueiredo, que não há *verdade absoluta* e que toda verdade é *humana*. A *certeza* também não é absoluta, mas simplesmente *humana*. E a própria ideia de *realidade* constitui uma *criação* do ser humano. Mas achamos importante destacar aqui a necessidade de uma pequena qualificação a ser feita na doutrina de Figueiredo. De fato, num dado momento da discussão, ele afirma que *todo conhecimento humano é subjetivo* e, num momento posterior, ele acrescenta que *a certeza humana é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva*. Isso significa que o conhecimento humano também é simulta-

¹⁹ O *infinito deísmo* do marquês de Maricá tem sido tradicionalmente interpretado como uma forma de panteísmo, mas acreditamos que ele também é partidário do panenteísmo. Ver, a esse respeito, a seção 3.2.6.4.8.2, no segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. A ruptura iluminista (1808-1843).

neamente subjetivo e objetivo, gerando um conflito com a primeira afirmação. Parece-nos que esse conflito é aparente, revelando apenas uma imprecisão terminológica por parte de nosso autor. No início da demonstração, era importante enfatizar o caráter subjetivo do nosso conhecimento. Mas depois, à medida que o argumento se desenvolvia, era mais importante ainda enfatizar o caráter duplamente subjetivo e objetivo do nosso conhecimento, para preparar a solução figueirediana à controvérsia entre racionalismo e sensualismo. E o argumento como um todo deixa claro que é esse caráter duplo que caracteriza de fato o nosso conhecimento.

As posições assumidas acima nos permitem entender melhor as críticas que Figueiredo faz, na segunda parte de *Certeza Humana*, aos sistemas do ceticismo e do dogmatismo, procurando mostrar as suas respectivas falhas. Para criticar o ceticismo, ele se concentra apenas no argumento de Jouffroy a respeito da circularidade da demonstração feita pela inteligência a respeito da sua própria legitimidade. Jouffroy chama a posição resultante de *ceticismo de direito* ou *ceticismo absoluto*. Figueiredo a chama de *ceticismo transcendente*. Sua refutação do mesmo consiste em aplicar o argumento da circularidade à própria demonstração de Jouffroy, alegando que, ao provar a impossibilidade da inteligência em garantir sua própria legitimidade, já estamos pressupondo a própria legitimidade da inteligência. Em outras palavras, a demonstração de circularidade é ela também circular. Isso torna o argumento do ceticismo absoluto um contrassenso. Figueiredo também se recusa a admitir a existência de verdades absolutas com base na legitimidade do princípio de contradição, como faz Jouffroy. Figueiredo contesta esse procedimento, reduzindo o princípio de contradição a uma operação da inteligência humana contingente, que não tem condições de acessar verdades absolutas. Com efeito, se tudo depende da nossa inteligência humana contingente, então a própria noção de *verdade absoluta*, criada por essa mesma inteligência, é subjetiva e contingente também. Nesse caso, todas as verdades são relativas. A crítica de Figueiredo ao ceticismo de Jouffroy, todavia, é incompleta, pois ele não leva em conta a refutação do ceticismo feita por esse último em seus textos (ver JOUFFROY, 1843, p. 266-288; JOUFFROY, 1901, p. 162-71).

Sob a rubrica de *dogmatismo*, Figueiredo inclui o sensualismo, o idealismo, o materialismo, o panteísmo e até mesmo a filosofia de Cousin. Para criticá-los, ele se baseia no par de conceitos correlatos *unidade/multiplicidade*, alegando que todas as doutrinas dogmáticas negam a multiplicidade e enfatizam a unidade, abrindo assim o flanco ao ceticismo. De acordo com Figueiredo, é preciso manter os dois conceitos do par em questão, sob pena de incorrer em erro. O próprio Cousin é também acusado de dogmatismo, porque admite os pares *ideias necessárias/ideias contingentes* ou *ideias absolutas/ideias relativas*. Na verdade, como todo nosso conhecimento é subjetivo, não há verdades absolutas, de tal modo que só há ideias contingentes e relativas. Além disso, Cousin também se equivoca em sua teoria das *apercepções puras*. De acordo com tal teoria, como vimos, o pensamento humano possui dois momentos, o da *espontaneidade* e o da *reflexão*. Pela primeira, o ser humano acessa diretamente, ainda que de maneira confusa, o *finito* (eu), o *infinito* (não-eu) e sua *relação*. Essas são as apercepções puras. Pela reflexão, essas ideias são esclarecidas e organizadas, mas nada é acrescentado ao que veio da espontaneidade. Em virtude disso, as ideias de *finito*, *infinito* e sua *relação* são impessoais e independentes do eu. Como tais ideias constituem a razão humana, Cousin conclui, contra Kant e sua escola, que a razão humana é independente do eu e corresponde à substância verdadeira, à essência absoluta.

Figueiredo, que vê de maneira diferente a articulação entre *espontaneidade* e *reflexão*, se recusa a admitir isso, alegando que a razão humana não é independente da espontaneidade do eu, que constitui um ponto de vista abstrato de si mesmo. Embora o argumento tenha sido muito pouco desenvolvido, ele parece indicar que, para Figueiredo, a razão humana não é im-

peçoal, como quer Cousin. Se todo conhecimento depende da percepção de uma relação, então tanto o momento da espontaneidade como o da reflexão envolvem relações. O próprio eu só existe como tal em uma relação com os objetos que percebe, de tal modo que, para ser pensado isoladamente enquanto conceito, não passa de um ponto de vista abstrato de si mesmo.

Em síntese, constatamos que, nos textos mencionados, Figueiredo discute complexos assuntos filosóficos de maneira bastante resumida e certamente com lacunas nas definições e demonstrações. Para tornar efetivamente clara a sua posição nas questões discutidas, ele deveria ter escrito um pequeno tratado de filosofia. Mas isso não aconteceu, devido à sua formação e às circunstâncias em que se encontrava. Figueiredo nos apresenta no máximo um programa de investigação, sem desenvolvê-lo e sem justificá-lo em detalhes. Tivemos de nos conformar com isso e tentar avançar uma interpretação razoável de suas ideias com base nos poucos dados disponíveis. Ora, esses últimos apontam na direção da adoção de uma posição predominantemente empirista por parte de Figueiredo. Com efeito, ao admitir apenas duas fontes para o nosso conhecimento, a sensação e a reflexão, ele aponta na direção do empirismo. Isso fica reforçado pela sua tese de todo nosso conhecimento depende da percepção de uma relação, que permite à nossa inteligência formular inicialmente um juízo imediato e, depois, por meio da combinação de vários juízos imediatos, chegar à elaboração de um juízo mediato. A dependência de nosso conhecimento com respeito à experiência sensorial é bastante clara aqui. E a ênfase na importância das relações como determinantes da existência dos termos correlativos confere uma certa originalidade a esse tipo de empirismo, que vê presentes no nosso conhecimento tanto a dimensão objetiva da sensação como a dimensão subjetiva da reflexão. Isso leva Figueiredo a fazer a crítica tanto do sensualismo como do idealismo, já que cada um desses sistemas enfatiza apenas uma das dimensões envolvidas em detrimento da outra.

Em consonância com a perspectiva acima, Figueiredo reconhece que todo conhecimento humano é subjetivo e que não há verdades absolutas, e sim verdades relativas. E, ao denunciar a inexistência de uma linguagem filosófica adequada para expressar essas verdades, Figueiredo fica à vontade para explicar as intermináveis discussões filosóficas apelando ao conceito lockiano de *logomaquia*. Mas o tom geral de suas afirmações o associa a alguma forma de relativismo ou de probabilismo moderado. Pena que, por algum motivo que desconhecemos, Figueiredo não tenha publicado o terceiro artigo prometido ao final de *Processos Lógicos do Espírito Humano*, que explicaria como aplicar o método filosófico capaz de garantir a certeza humana obtida a partir da experiência sensorial e trabalhada pelo raciocínio.

Consideramos importante observar aqui que a posição empirista de Figueiredo não constitui o único aspecto relevante de sua filosofia. Ela é complementada por uma perspectiva espiritualista, decorrente de sua adesão às principais doutrinas cristãs. Por motivos de espaço, não iremos detalhar esse ponto aqui, pois isso envolveria levar em consideração outros artigos e alguns folhetins de Figueiredo. O que podemos dizer, a título de rápida informação, sem entrar em detalhes, é que Figueiredo parece ter adotado ideias semelhantes à de Lamennais, reconhecendo com esse último que o destino do ser humano é aproximar-se cada vez mais de Deus. Em virtude disso, devemos respeitar e ajudar aos outros no cumprimento de seus respectivos destinos, de acordo com as ideias cristãs de amor ao próximo, justiça e caridade (FIGUEIREDO, 1950c). Além disso, nos folhetins de 05/11/1855 e de 10/11/1856, ambos comentando o dia de finados, Figueiredo afirma que o sentimento de ternura pelos mortos, representado por essa data, constitui um dos mais sólidos alicerces da crença na imortalidade da alma. Essa crença é consolidada pelas ideias de ordem e *justiça*. E a revelação confirma essa crença sublime, inata, fonte da moral. Ao fazer uma análise do *Ensaio sobre a Providência*, de Bersot, publicada no folhetim de 05/05/1856, Figueiredo elogia esse autor como tendo sido um dos

que melhor compreenderam a questão. Ali, Bersot afirma que a Providência é visível na natureza e necessária à ordem moral. O ser humano é fraco no meio das coisas transitórias, mas forte no meio das coisas eternas. Possuímos uma faculdade que nos arranca da terra e nos eleva ao mundo divino. Figueiredo subscreve essas ideias, afirmando que Bersot nos revela a Providência em todos os seus aspectos divinos. Por fim, no importante folhetim de 22/06/1857, Figueiredo alega que a perfeita harmonia que o cristianismo estabelece entre Deus e o ser humano já é suficiente para atribuir origem divina a essa doutrina. Para ele, só o cristianismo concebe o ser humano como inteligente e livre, como dotado de espírito e coração. Com isso, o cristianismo reconhece no homem duas partes distintas formando um todo unitário. Figueiredo ainda acrescenta que o nosso senso íntimo demonstra melhor do que o raciocínio e nos mostra a reciprocidade entre Deus e o ser humano, tanto no domínio das ideias como no domínio dos sentimentos. O ser humano sabe que vem de Deus e que avança para Deus. Nessa perspectiva, o homem é o sacerdote da criação. E podemos constatar isso ao testemunhar o espetáculo do culto religioso. Todos os folhetins mencionados foram publicados no *Diário de Pernambuco*.²⁰ Isso nos parece suficiente para dar uma noção da adesão de Figueiredo às principais doutrinas cristãs que predominavam no Brasil de seu tempo.

Pelo que expusemos até agora a respeito das ideias filosóficas de Figueiredo em teoria do conhecimento, fica claro que ele, ao invés de partidário do espiritualismo eclético cousiniano, foi mais um defensor do *empirismo espiritualista* que predominou entre nós na primeira metade do s. XIX. Esse termo, que substitui o tradicional *empirismo mitigado*, foi por nós criado para caracterizar toda posição filosófica que envolve, por um lado, uma adesão a uma forma de empirismo ao estilo lockiano e, por outro, uma associação desse empirismo com doutrinas espiritualistas, que, no caso brasileiro, se confundem com as doutrinas católicas tradicionais. Isso significa que, apesar da ligação que os historiadores da filosofia brasileira têm estabelecido entre as ideias de Figueiredo e as de Cousin, tal ligação é muito fraca e pode ter ocorrido apenas na breve primeira fase de seu pensamento. Mesmo assim, não temos condições de saber até que ponto Figueiredo foi um espiritualista eclético em tal fase, porque só temos notícia do artigo do *Diário de Pernambuco*, em que divulgava na época a sua tradução do *Curso de História da Filosofia*. Já na segunda fase de seu pensamento, Figueiredo revelou independência em relação ao espiritualismo eclético, tendo formulado inclusive fortes críticas a Cousin e a Jouffroy.

Desse modo, em que pese à tradicional ligação que seus intérpretes fazem entre suas ideias e o ecletismo cousiniano, Figueiredo ainda se revela um partidário do empirismo espiritualista que constituiu a doutrina dominante entre nós na primeira metade do s. XIX.²¹ Isso significa que, apesar de seu contato com o ecletismo espiritualista, Figueiredo se manteve fiel nesse ponto à tradição representada por pensadores que o precederam ou que foram seus contemporâneos, como Pinheiro Ferreira, Padre Feijó, Monte Alverne, Maricá e Miranda Rego. E, como veremos mais adiante, Figueiredo ainda apresenta algumas afinidades com Maricá em outros aspectos de seu pensamento.

De um modo geral, as doutrinas acima possuem semelhanças com as de Locke, e, em virtude disso, passaremos a uma comparação entre as ideias desse pensador britânico e as de Figueiredo. A esse respeito, podemos dizer que encontramos uma boa convergência entre as ideias de ambos, principalmente nas linhas gerais das respectivas filosofias, embora haja algumas divergências em questões de detalhe. Em primeiro lugar, podemos dizer que, para

²⁰ Para acessar esses folhetins, ver os números do *Diário de Pernambuco* nas datas correspondentes, disponíveis no sítio *University of Florida Digital Collections*, no endereço <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/allvolumes>>. Acesso em fevereiro de 2020.

²¹ Ver, a esse respeito, o 2º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, relativo ao período da Ruptura Iluminista, que vai de 1808 a 1843, principalmente a seção 4.5.1.2.

ambos, todos os nossos conhecimentos são subjetivos e provêm da experiência. As seguintes qualificações, contudo, se impõem, em virtude das diferenças nas maneiras pelas quais eles concebem esse fato. No caso de Locke, o conhecimento é a percepção de uma relação de acordo ou desacordo entre duas ideias provenientes da experiência. No caso de Figueiredo, o conhecimento é a percepção de uma ideia, a qual equivale à percepção de uma relação entre dois termos. Essas diferenças serão desenvolvidas mais abaixo. Nesse ponto, basta-nos observar que, nos dois casos, fica clara a convergência de ambos em considerar a origem sensorial e o caráter subjetivo de nossos conhecimentos, sem a possibilidade de apelo a uma ontologia intuitivamente obtida a partir da introspecção, como acontece com a teoria das apercepções puras de Cousin.

Em segundo lugar, Figueiredo e Locke admitem duas fontes para o nosso conhecimento, a *sensação* e a *reflexão*. Aqui também há qualificações a serem feitas. No caso de Locke, a sensação nos fornece ideias simples, as quais propiciam o material para a elaboração posterior das ideias de reflexão. No caso de Figueiredo, a sensação não nos oferece ideias simples, mas sim percepções de relações entre termos, as quais podem ser expressas através de juízos imediatos, que depois serão utilizados como material para a construção dos juízos mediatos com o auxílio da reflexão.

Em terceiro lugar, pelo fato de considerarem que todo o conhecimento provém da experiência, ambos rejeitam as ideias inatas. Todavia, no caso de Locke, a rejeição é explícita e constitui um dos pilares de sua filosofia. Já no caso de Figueiredo, essa rejeição é implícita e não foi discutida nos artigos relevantes.

Em quarto lugar, Locke adota três categorias ontológicas em sua filosofia, ao alegar que todas as nossas ideias complexas podem ser de três tipos, a saber, a *substância*, os *modos* e as *relações*. Mas ele apenas estuda em detalhe as categorias de *substância* e *modo*, deixando a categoria de *relação* praticamente a descoberto.²² Figueiredo, de seu lado, adota como categoria ontológica apenas a de *relação*, sem fazer referência às duas outras. Isso parece implicar que as substâncias e os modos nos são dados através de relações. Para formular essa hipótese, Figueiredo parece ter-se inspirado não em Locke, mas em Cousin, cuja ontologia trabalha com pares de conceitos correlativos, de tal modo que nosso conhecimento se dá a partir das relações envolvidas por tais conceitos. Mas, em que pese ao tratamento pouco detalhado da questão, Figueiredo utilizou essa ideia de maneira original, pois, por um lado se afastou de Cousin, ao rejeitar as apercepções puras, e, por outro, se afastou também de Locke, ao reduzir nosso conhecimento apenas à percepção de relações.

Em quinto lugar, Locke adere ao conceptualismo, ao admitir que, embora somente os indivíduos sejam reais, eles podem ser pensados por meio de entidades mentais que atuam como conceitos universais. Figueiredo, por sua vez, adota uma posição que pode ao menos ser caracterizada como *pró-conceptualista*, pois ele distingue a *ideia* do *juízo* e admite implicitamente as distinções entre *ideia* e *abstração*, entre *existência na relação percebida* e *existência abstrata na mente*. Com isso, ele admite, à sua maneira, que somente existem percepções individuais de relações entre termos, mas que os termos de tais relações podem ser abstraídos das mesmas e pensados isoladamente, sem atribuição de existência.

Em sexto lugar, ambos destacam a importância de uma linguagem científica adequada para a aquisição do conhecimento, para evitar que as disputas filosóficas se reduzam a meras disputas de palavras. Mas com a qualificação de que ambos diferem na concepção do que seria essa linguagem adequada, uma vez que Locke enfatiza as essên-

²² Sobre as categorias ontológicas de Locke, ver (STUART, 2013, p. 1-32).

cias nominais que constituiriam o vocabulário da mesma, enquanto Figueiredo se concentra explicitamente não nas ideias, mas sim nos juízos imediatos e mediatos que fariam parte dessa linguagem.

Em sétimo lugar, ambos têm dificuldades em justificar a existência do mundo exterior, em virtude do idealismo epistemológico por eles adotado. Em Locke, nosso conhecimento do mundo exterior está limitado ao conhecimento que temos de suas qualidades sensíveis, revelando-se assim probabilístico e inferior ao conhecimento que temos de nós mesmos e de Deus; em Figueiredo, a nossa crença no mundo exterior resulta da série de relações entre nossa inteligência e algo exterior a nós, relações essas que são assumidas como válidas sem maiores esclarecimentos nos artigos considerados.

Em oitavo e último lugar, ambos consideram a fé religiosa muito importante para as nossas vidas, acrescentando assim uma dimensão espiritualista aos seus respectivos empirismos. Mas aqui também mediante a qualificação de que Locke acreditava haver sérios limites àquilo que poderia ser justificado pela fé, enquanto Figueiredo não se preocupou com esse problema e aparentemente não via tantos limites assim no que diz respeito ao poder justificador da fé.

A única diferença mais explícita entre os dois autores está em que Locke critica o raciocínio silogístico, considerando-o supérfluo e inadequado para o avanço do nosso conhecimento. Figueiredo, em oposição, aceita a doutrina do silogismo, considerando-a um instrumento adequado para o avanço do nosso conhecimento. É verdade que, no início da terceira parte de *Certeza Humana*, ele identifica uma limitação no silogismo, que possui uma base que não pode ser demonstrada sem cairmos em paralogismo. Mas isso parece significar para ele que a obtenção das primeiras verdades não é realizada através de silogismos, e sim através da experiência sensorial, que nos proporciona a percepção de relações. Uma vez obtidas essas verdades, porém, elas podem ser utilizadas como premissas de silogismos. Apesar das qualificações feitas em todos os casos acima e apesar da oposição entre os dois pensadores na questão do silogismo, fica claro que isso não é suficiente para afastar um do outro radicalmente. Com efeito, em todos os demais aspectos considerados, as posições de Locke e Figueiredo convergem em direção à posição metodológica e doutrinária comum que temos designado como *empirismo espiritualista*. Nessa perspectiva, ambos podem ser considerados pertencentes a uma mesma linha de pensamento.

Muitas das qualificações apontadas acima correspondem a divergências implícitas entre os dois autores, principalmente porque Figueiredo escreveu apenas textos curtos sobre teoria do conhecimento, deixando muita coisa de lado, ao passo que Locke escreveu mais de uma obra a respeito, desenvolvendo uma série de detalhes que não foram considerados pelo brasileiro. Faltam em Figueiredo a consideração e a discussão dos seguintes pontos que encontramos facilmente em Locke: i) uma descrição detalhada das operações da mente ao lidar com a sensação e a reflexão; ii) uma distinção explícita entre *experiência interna* e *externa*; iii) uma análise dos elementos constitutivos dos juízos imediatos e mediatos, que provavelmente o levaria a uma distinção entre *ideias simples* e *complexas*; iv) um apelo às categorias de *substância* e *modo* para classificar nossas ideias complexas; v) uma distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*; vi) uma distinção entre *essências reais* e *nominais*; etc. É bastante provável que Figueiredo não chegasse às mesmas conclusões de Locke ao analisar esses tópicos, mas o que importa destacar aqui é o fato de que, mesmo assim, seu estudo da questão do conhecimento aponta na direção de uma combinação entre o empirismo e o espiritualismo, ao estilo de Locke, apesar de o brasileiro não ter justificado sua posição de maneira completa.

Observações finais

Ao final do presente artigo, esperamos ter despertado a atenção do leitor para alguns aspectos da vida e da produção filosófica de Antônio Pedro de Figueiredo, estimulando-o a aprofundar os estudos a respeito do pensamento desse autor. É impressionante como esse mulato de origem humilde, praticamente abandonado à própria sorte em Recife, conseguiu abrigo junto aos carmelitas e, dedicando-se aos estudos como autodidata, conseguiu uma formação humanística acima da média da época.

O mais impressionante é como ele conseguiu superar todas as limitações sociais e os preconceitos raciais de sua época, expressando suas ideias por escrito. É verdade que com isso ele acabou despertando a animosidade de alguns adversários, que não se acanharam em apelidá-lo de *ridículo Cousin mulato*. Mas também é verdade que, também graças à sua postura corajosa, acabou ocupando uma posição de respeito junto a uma parte da elite intelectual de sua época. Isso é uma prova de que o autodidatismo, pelo menos no caso dele, não constituiu necessariamente um sinal de incompetência filosófica. Além disso, a atuação intelectual de Figueiredo faz suspeitar que, tivesse ele nascido em condições materiais mais favoráveis, teria conseguido maiores realizações ainda.

Figueiredo escreveu muito e sobre os mais variados assuntos, principalmente sob a forma de trabalhos esparsos. Mesmo assim, revelou certa unidade de pensamento do ponto de vista da filosofia, tendo desenvolvido suas ideias a partir de teoria do conhecimento idealista ao modelo de Locke, aqui exposta. Apesar de sofrer nesse campo a influência deste último e de outros autores, como Aristóteles, Cousin, Jouffroy e Leroux, Figueiredo foi capaz de realizar um trabalho filosófico pessoal e relativamente original, numa espécie de bricolagem das ideias provenientes dos autores mencionados. Foi uma pena que, por motivos desconhecidos, não completou a trilogia de artigos que tinha programado para expor a totalidade de suas ideias nesse campo. É claro que sua perspectiva tem de enfrentar dificuldades, já que se inspira nas ideias de autores que, eles também, têm de enfrentar dificuldades semelhantes. Por motivos de espaço, não tivemos oportunidade de discuti-las aqui. Mesmo assim, esperamos que a nossa exposição da teoria do conhecimento de Figueiredo anime o leitor a procurar conhecer os demais aspectos do seu pensamento, principalmente em filosofia moral e em filosofia política, as quais são elogiadas por quase todos os seus intérpretes quanto ao pragmatismo e realismo com que ele foi capaz de aplicá-las à situação brasileira de sua época.

Referências

BACON, F. De dignitate et augmentis scientiarum. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, M.A., Robert Leslie Ellis, M.A., and Douglas Denon Heath. Vol I, London: Longman and Co. and others, 1857.

CHACON, V. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1965. (Coleção Retratos do Brasil, vol. 37). p. 110-6.

COUSIN, V. *Cours de l'Histoire de la Philosophie*. Histoire de la Philosophie du XVIII^{ème} Siècle. Paris: Pichon et Didier, Éditeurs, 1829. Tome I.

COUSIN, V. *Curso de História da Filosofia*. Trad. A. P. de Figueiredo. Recife: Tipografia de M. F. de Faria, 1843-1845. 3 vols.

COUSIN, V. *Fragmens Philosophiques*. 2^{nde} éd. Paris: Ladrangle, 1833.

COUSIN, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Deuxième série. Tome II. Nouvelle éd. revue et corrigée. Paris: Didier; Ladrance, 1847.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. In: *University of Florida Digital Collections*. Disponível em: <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/allvolumes>>. Acesso em: fevereiro de 2020.

FIGUEIREDO, A. Certeza Humana. In: _____. *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950. p. 13-24. [1950a].

FIGUEIREDO, A. Processos Lógicos do Espírito Humano. In: _____. *O Progresso Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950. p. 83-92. [1950b].

FIGUEIREDO, A. Revista Literária – O Livro do Povo, de Lamennais. In: _____. *O Progresso Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950. p. 647-54. [1950c].

FREYRE, G. *Nordeste*. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985.

FREYRE, G. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olimpio, 1940.

JOUFFROY, Th. *Cours de droit naturel professé à la faculté des lettres de Paris par Th. Jouffroy*. Tome deuxième. 2. éd. Paris: Librairie de L. Hachette, 1843.

JOUFFROY, Th. *Mélanges Philosophiques*, 7ème éd. Paris: Lib. Hachette et Cie., 1901.

LARA, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2. ed. Londrina: Editora da UEL, 2001. p. 29.

LAWLOR, H. J. St. Paul's Quotations from Epimenides. *The Irish Church Quarterly*, v. 9, n. 35, jul 1916. p. 180-93.

LEROUX, P. *De l'humanité, de son principe, e de son avenir, ou se trouve exposée la vraie définition de la religion et ou l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Tome Premier. Paris: Perrotin, Éditeur-Libraire, 1840.

MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. 2ª Parte: A ruptura iluminista (1808-1843). S. Paulo: Loyola, 2020.

MARICÁ, Marquês de. *Máximas, pensamentos e reflexões*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. Disponível em: <<http://redememoria.bn.br/wp-content/uploads/2011/12/maximas-pensamentos-e-reflexoes.pdf>>. Acesso em: março 2015.

MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira*. v. II (1794-1855). 3. ed. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992.

NASCIMENTO, L. *História da imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. v. IV. Periódicos do Recife (1821-1850). Recife: Un. Federal de Pernambuco, 1969.

ORPHIC FRAGMENT 165 – *Otto Kern*. Disponível em: <<http://www.hellenicgods.org/orphic-fragment-165---otto-kern>>. Acesso em: abril 2020.

ORPHIC RHAPSODIC THEOGONY. *The Rise of the Six Kings*. Disponível em: <<http://www.hellenicgods.org/orphic-rhapsodies-----24>>. Acesso em: abril 2020.

ORSONI, G. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil*. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines. Paris: Un. Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2013. Disponível em: <<https://franc-dire.fr/sit-sed-ipsa-quia/>>.

ORTOLAN, J. *De la souveraineté du peuple et des principes du gouvernement républicain moderne; cours ouvert à la Faculté de Droit de Paris, Le samedi 26 février 1848 par J. Ortolan, professeur à cette Faculté.* Paris: Joubert, Libraire de la Cour de Cassation; Guillaumin et Cie, 1848.

SACRAMENTO BLAKE, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro.* Rio: Imprensa Nacional, v. 1, 1900.

Sobre o autor

Paulo Roberto Margutti Pinto

PhD em filosofia pela University of Edinburgh. Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (BH).

Recebido em: 15/07/2020.
Aprovado em: 18/09/2020.

Received: 15/07/2020.
Approved: 18/09/2020.

Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa

To do philosophy in Brazil: civil, practical, productive, ours

José Crisóstomo de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-2370-4727> – E-mail: josecrisosotomodesouza@gmail.com

RESUMO

Tomando como ponto de partida a questão fazer filosofia no Brasil, o artigo trata de desenvolver algumas contribuições à progressão do debate nacional sobre o assunto. Passa da questão de fazer filosofia à da impopularidade do nacional na nossa comunidade filosófica acadêmica. Em seguida discute brevemente dois exemplos de elaboração filosófica brasileira: 1) o neopirronismo de Oswaldo Porchat Pereira, como apropriação de uma tradição filosófica histórica grega que poderia entre nós desembocar num tipo de deflacionismo prático, e 2) o pragmatismo jovem-hegeliano, radical, político, de Roberto Mangabeira Unger. Ao final, o artigo apresenta um recorte de um ponto de vista prático-poiético próprio, em diálogo reconstrutivo com o materialismo prático-productivo de Marx.

Palavras-chave: Fazer filosofia brasileira. Pós-pirronismo porchatiano. Hegeliano-pragmatismo mangabeiriano. Ponto de vista filosófico prático-poiético.

ABSTRACT

Taking as a starting point the question of doing philosophy in Brazil, the paper develops a contribution to the progression of a national debate about the topic. It passes from the question of doing philosophy to that of the unpopularity of the national in our academic philosophical community. Then it briefly discusses two examples of Brazilian philosophical work: 1) the neo-Pyrrhonism of Oswaldo Porchat Pereira, as an appropriation of a Greek historical philosophical

tradition that could develop among us into a practical deflationism, and 2) the radical, political, Young-Hegelian pragmatism of Roberto Mangabeira Unger. Finally, the article presents an outline of a poietic-pragmatic philosophical point of view, in reconstructive dialogue with Marx's practical-productive materialism.

Keywords: Doing Brazilian philosophy. Porchatian neo-Pyrrhonism. Mangabeirian Hegelian-pragmatism. Practical-poietic philosophical point of view.

Introdução

O material que se segue agrega e desenvolve, estende e articula algumas das minhas contribuições – de viés francamente polêmico – à Coluna da Anpof, publicadas entre dezembro de 2016 e setembro de 2018, no site da Entidade, um espaço de conversação da nossa Comunidade Filosófica. Constituído por cinco partes, o texto começa por discutir, em diálogo com uma proposta da Anpof, de 2016, a questão do nosso *fazer filosofia*, coisa que entendo ainda não fazemos, de que, ao contrário, fugimos como o diabo foge da cruz. O texto passa daí à ideia de fazer filosofia *brasileira*, coisa a que também temos tratado empenhadamente, colonizada e conservadoramente, de dar as costas, enquanto as duas coisas em princípio mutuamente se implicam. Em seguida, o material apresenta e discute criticamente, de forma muito condensada, os exemplos de Oswaldo Porchat e de Mangabeira Unger, como filósofos brasileiros que buscam ter um pensamento próprio, uma elaboração conceitual autônoma. E, por fim, o texto conclui com uma breve apresentação de um recorte de minha própria elaboração de pensamento, meu ponto de vista filosófico poietico-pragmático, produtivo, material. Aqui confrontado, como estratégia de exposição, com o materialismo prático e material-contextualista, na verdade ainda mentalista, essencialista e especulativo, de Marx.

De como ainda não fazemos filosofia no Brasil, mas bem poderíamos fazer

Vamos ou não vamos fazer filosofia no Brasil? Se depender do incentivo da Anpof, vamos, sim, escrevi em dezembro de 2016. É o que pode ser entendido nas linhas gerais do Projeto para uma coluna de debates entre filosofia e contemporaneidade, a Coluna Anpof (ver Coluna de 22/9/16). Pois, a propósito dessa mobilizadora proposta, a Anpof apresentava, para seu enquadramento geral, compromissos e metas que iam muito além dela. Por um enquadramento que destacava, como seu objetivo central, um inédito amadurecimento da comunidade filosófica brasileira e de suas formas de fazer filosofia. Tratava-se de fato de uma instigante e ambiciosa provocação. Senão vejamos – e para vê-lo me seja dado recapitular rapidamente seus termos.

Um debate entre a filosofia e a experiência brasileira contemporânea? Um projeto para a maioria e a emancipação do país

A Anpof propunha nada menos do que um “debate entre a filosofia e a experiência contemporânea” em sua “complexidade de problemas” – coisa então para filósofo de verdade, não é mesmo? E para isso sugeria “ampliar sua [da filosofia] articulação com esse contexto”, articu-

lação e contexto esses que logo adiante vinham melhor caracterizados. Pois não se tratava apenas de considerar nosso tempo e lugar, o que já seria muita coisa, mas de “ampliar a interlocução da filosofia com a Sociedade, a Ciência, a Cultura e a Arte”. Tratava-se assim de um envolvimento que não implicava apenas a filosofia política, a teoria social ou a crítica da cultura, mas a filosofia da ciência, a epistemologia, a filosofia da arte, a estética, certamente a filosofia moral, a ética, a ontologia, a filosofia da técnica, até mesmo a lógica. Uma verdadeira virada hegelianizante, talvez se pudesse dizer, do nosso filosofar inteiro, para o tempo e o contexto. E isso como via para o necessário “amadurecimento de nossa ampla Comunidade Filosófica”, um amadurecimento que não poderia sequer ser “concebido [como] dissociado” daquela articulação e interlocução com a sociedade e sua vida de pensamento.

Convenhamos que não se trata de pouca coisa, mas de uma autêntica conversão da nossa comunidade acadêmica a uma posição inteiramente nova, que, embora para nós inédita, ao mesmo tempo soava convincente e desejável. Pois teria a ver com “um papel central atribuído à Anpof *por aquela Comunidade* [a nossa] ao longo das mais de três décadas de sua história” – ou seja, um papel atribuído por nós mesmos a ela. E qual papel então seria esse? O da promoção de “um debate filosófico, qualificado do ponto de vista de sua fundamentação, mas atual e integrado ao contexto singular de nossa experiência”. Pois sem debate de questões – filosóficas – não há filosofia. E a menção a fundamentação aqui creio que não deveria significar qualquer fundamentalismo, mas algo como: sem dispensar o laborioso cultivo próprio da filosofia, que nos prepara para o específico de nossa contribuição ao País – propriamente filosófica.

Não bastasse o tamanho do desafio implicado pelos termos recapitulados até aqui, o Projeto anpofiano de um desenvolvimento debatido e contemporâneo para a filosofia não visaria apenas o amadurecimento nosso enquanto comunidade acadêmica. Mas também o amadurecimento da própria sociedade da qual fazemos parte. Pois nossa “interlocução com a sociedade” teria o compromisso de contribuir com o debate dos temas do nosso tempo como nela mesmo é travado. Ora, o que mais poderia querer uma comunidade nacional de ensino e produção de filosofia do que contribuir para fazer avançar – por sua competência efetivamente filosófica – o nível do debate da sociedade inteira? Pondo nela a “marca mais fundamental” da “amplitude e pluralidade na abordagem de temas contemporâneos”? Não seria esse nosso mais relevante engajamento, crítico e transformador, o mais radical e o mais especificamente nosso, o de uma filosofia – é o que tenho dito – “como coisa civil”?

Uma maneira de ir direto ao ponto com relação ao alcance envolvido por esse Projeto inteiro é perguntarmos-nos um tanto, com razão, resabiados: Mas quando foi que nos preparamos para tanto? Ou melhor ainda: O que *a partir de agora* nos prepararia para tamanho desafio? E, isso, mesmo para o caso de o Projeto da Coluna ser entendido o mais estreitamente, embora sempre como mais do que um simples convite para desenvolver nela apenas alguma consideração politizada, em linguagem de diretório estudantil, ou, menos mal, uma que qualquer cidadão escolarizado poderia fazer, sobre o noticiário do dia, apenas “valorizada” por uma ou outra citação do filósofo do coração. Enfim, quando foi mesmo que em nossos cursos, orientações, teses, produções ou encontros voltamos-nos, com jeito de filósofo, para “a experiência contemporânea com sua complexidade de problemas”, enquanto “contexto singular de nossa experiência”, e para “temas políticos, econômicos, culturais e científicos do nosso tempo”? Ou, ainda, quando em nosso fazer filosofia jamais empreendemos uma “interlocução com a sociedade, a ciência, a cultura e a arte”? Jamais, depois que filosofia virou coisa estritamente disciplinar, acadêmica e apenas histórica?

É por isso que entendo que o enquadramento mais geral do Projeto da Anpof tem alcance e ambição suficientes, até extraordinários, para que não passe sem consideração mais

detida, como proposta que é de um passo estratégico na direção da maioria da filosofia no Brasil, e, quem sabe, maioria de pensamento do País. Deixar a apresentação de tal Projeto passar em branco poderia significar que já se trata de um entendimento inteiramente compartilhado, assumido e praticado, pelo menos buscado, o que está muito longe de ser o caso. Ou poderia significar que se o toma, ao Projeto, como algo meramente retórico, para não ser levado a sério, para não mudar nada, o que seria lamentável. Ou ainda, finalmente, poderia significar que põe em questão o que é que andamos fazendo como filosofia pode ser algo incômodo, até embaraçoso, algo de que se trataria de fugir como o diabo foge da cruz, ainda que sejamos – ou devêssemos ser – uma categoria reflexiva por vocação e obrigação. Resta então, creio eu, perguntar de frente: Fazemos mesmo filosofia? Ou: O que é que fazemos como filosofia? Pois então examinemos isso, aqui, ainda que, por falta de espaço, de maneira muito abreviada, possivelmente com alguma dose de simplificação ou exagero, além de provocação. Apenas o suficiente para dar contorno e tamanho ao desafio com que o Projeto de maioria filosófica nacional, da Anpof, nos confronta.

Adeus Magister Dixit, história da filosofia e filosofia de comentários? Agora, ensaios e Sapere Aude?

Fazemos mesmo filosofia? No mais das vezes, não fazemos. Ou pelo menos ainda não o fazemos nos moldes com que a proposta da Anpof possa prontamente contar. Na minha percepção, é ainda a mesma e velha história: fazemos predominantemente filosofia apenas como leitura passiva de Autores – de filósofos históricos, canônicos, sempiternos ou tomados como tais. Por um modo de leitura apenas interno, exegético, por isso mesmo esgrimido como muito técnico, científico, disciplinar. No fim de contas, parece que o mais das vezes fazemos apenas história da filosofia, por via de um tipo de exercício escolar, de leitura, supostamente preparatório à filosofia, na verdade, creio eu, apenas um entre outros tantos recursos – tão ou mais importantes – de formação que nos seriam necessários. Por uma via que acaba sendo apenas um pseudo-fazer filosofia, centrado no Autor como, cada “pesquisador” com seu “orixá de cabeça”, mais ou menos como no chamado modelo *scholar/schuler*. Esse ainda seria o verdadeiro paradigma de trabalho da nossa comunidade, passado para nós pelos historiadores franceses da filosofia, Victor Goldschmidt e Martial Guérout, da missão francesa que aportou na USP, um modo que aliás era em geral declaradamente acompanhado da recomendação de não pretender fazer filosofia.

De certa forma tal modelo castrador aparece como um acidente de percurso, poderia talvez ter sido outro. Mas, diga-se de passagem, foi bem de encaixe com os hábitos atavicamente escolásticos de nossa formação colonial ibero-católica, desde a famosa *Ratio Studiorum*. Na contramão da Modernidade, sem *sapere aude*, sem autonomia, uma verdadeira jabuticaba brasileira com ares de francesa. Algo que por isso mesmo perdura, como uma espécie de encosto, como sendo nosso modo óbvio, natural e inquestionado de fazer filosofia, modo que está presente mesmo quando não é propriamente explicitado nem tematizado. Um exercício de leitura e comentário por vezes justificado como etapa preparatória para outra coisa, que, entretanto, nunca chega nem poderia: fazer filosofia. Nossos filósofos acadêmicos em vez disso, no geral, por essa via, morrendo virgens de pensamento, sem ensaiar coisa própria alguma até aqui. Uma prática acadêmica marcada por um particular desinteresse disciplinar pelo tempo, pelo contexto e suas demandas, e por qualquer debate efetivo – não exegético – entre pares. Sintomaticamente acompanhado do desinteresse por tudo o que antes já se escrevera em por-

tuguês, no País, de tentativamente filosófico e contextualizados. Completamente desligada do foco em temas e problemas – salvo os de exegese e interpretação.

Bem aquilo que Kant aponta como sendo não fazer filosofia: conhecer um sistema filosófico inteiro, até de cor, e, entretanto, absolutamente não filosofar nem saber filosofia, saber filosofia que na verdade envolveria inevitavelmente servir-se ativamente do próprio entendimento. Nos encontros internacionais de que tenho participado, mesmo aqui na América Latina, dá para observar que sob esse aspecto nós brasileiros somos em geral os mais tímidos, mais do que colegas, desculpem, da Guiana Francesa ou do Paraguai, bloqueados que estamos para uma apropriação e uso efetivos dos autores, quanto mais para a formulação de qualquer juízo filosófico próprio. Nesse quadro, a filosofia analítica entre nós poderia ser um capítulo à parte, poderia representar uma aragem em parte benfazeja, pois em princípio está mais inclinada a não se prostrar piedosamente diante de Autores, mas a discutir com eles, até corrigi-los, bem como a desenvolver o debate entre pares. Ainda que às vezes essa filosofia se apresente como outra versão de tecnicismo academicista (até mesmo escolástico), comparável ao goldschmidtiano nosso. Ou mesmo apresente-se apenas como penduricalho extraterritorial, pautado pela discussão de outra comunidade filosófica nacional, no caso a analítica norte-americana, em volta em seus próprios dilemas de validação, talvez tão desafiadores quanto os nossos.

Para completar esse quadro, passo em revista, de memória, ao modo de um *teaser*, algumas opiniões e gestos de colegas, que de uma maneira ou de outra dão reconhecimento ao problema da filosofia nacional. Giannotti, um de nossos pais fundadores, já disse que esse paradigma de leitura interna, agora esgotado e engessador, finalmente faliu. E no lugar dele propôs, se bem me lembro, que nossas teses e dissertações tomassem agora a forma de ensaios. Ao tempo em que admitiu tacitamente que com aquela formação sequer reconhecemos um filósofo quando vemos um na nossa frente. Pois quando Vilém Flusser viveu por aqui, Giannotti mesmo narra, achamos que o que ele fazia – ao contrário do que nós fazíamos e fazemos com nossos insossos comentários – é que não era filosofia (não reconhecemos um filósofo quando vemos um!). Com o que Vilém acabou acolhido pelo pessoal “de direita” de Miguel Reale, de quem criamos e cremos nos apartar por uma inquestionável superioridade filosófica, científica – e política. Por seu lado, Oswaldo Porchat, com sua proverbial bonomia, concluiu, com toda franqueza, que seguir aquele paradigma (goldschmidtiano, histórico, de leitura interna) não era absolutamente fazer filosofia, mas história da filosofia, e finalmente ensaiou por algum tempo desenvolver um interessante ponto de vista filosófico próprio, envolvido com a vida comum e com o comum dos homens.

O colega Tércio Sampaio Ferraz nos conta como retrucaram seus colegas alemães quando lhes disse, timidamente, que não queria mais apenas interpretar filósofos, mas enfrentar questões filosóficas (como se isso fosse supremo sacrilégio): E daí? Qual é o problema? – disseram os alemães. O uspinão Paulo Arantes, repetindo Foucault, chamou o Departamento de Filosofia da USP, sede e célula mãe da universalização do projeto G&G (Goldschmidt-Guérout), de Departamento Francês de Ultramar. O colega Ricardo Terra sugeriu, depois disso, que nos interessássemos pela recepção posterior do nosso filósofo histórico canônico, de maneira a chegar mais perto do nosso tempo, talvez mesmo, quem sabe, com sorte, chegarmos finalmente ao presente. Renato Janine, que sempre deplorou o caráter desinteressante de boa parte nossas teses, levantou a questão “Pode o Brasil renunciar a filosofar?” Para cobrar que chegássemos a filosofar – como fazem australianos, franceses ou americanos. Ricardo Musse, da Unicamp, provocativamente, entendeu que alguns dos mais excelentes representantes nacionais da filosofia, quando entrevistados como filósofos, sabiam dizer o mesmo que qualquer aluno razoável de pós-graduação. E finalmente nosso amigo Ernst Tugendhat, filósofo de língua

alemã, que trabalhou o suficiente nos nossos cursos de filosofia para conhecê-los, sugeriu plausivelmente, para que escapássemos da clausura da história da filosofia e da leitura interna, que na graduação os alunos começassem por conhecer, primeiro, problemas da filosofia de nossos dias, para terem como em seguida tomar significativamente a filosofia anterior, por sua eventual contribuição para o enfrentamento dos mesmos.

Ressalvadas as exceções que confirmam a regra, não me parece tenhamos avançado significativamente com relação a nada disso, mas que temos agora boa oportunidade e melhor potencial para fazê-lo, através da virada contemporaneizante, filosófica, a que somos convocados pelo Projeto da Anpof de dezembro de 2016. Pois, ao fim e ao cabo, fazer filosofia será sempre fazer filosofia contemporânea, não importa quão, como ou se o fizermos apoiados na – ou em diálogo com a – contribuição de autores que nos antecederam, eventualmente discutindo com eles, tomando-os a contrapelo, inspirando-nos nele, fazendo algum uso deles. Apropriando-nos deles, isto é, transformando-os para uso próprio. Também com bom desenvolvimento argumentativo, com boa articulação conceitual, e em debate aberto com os pares. Com a disposição irrenunciável de enfrentar temas e problemas relevantes, em última análise com entendimento próprio, e de contribuir para que outros também nisso se exercitem, sempre admitida a todos a capacidade para em alguma medida fazê-lo. Coragem então, façamos filosofia!

O nacional: impopular na classe média, também na academia e entre filósofos. Nosso fraco desejo de fazer filosofia e de sermos nacionais?

Passo agora ao debate sobre o assunto fazer filosofia... *no Brasil*, que se seguiu, na Coluna Anpof, sobre a filosofia que se poderia ou deveria fazer no Brasil, e ainda sobre as limitações do que predominantemente se faz. Debate que creio deva ser posto em relação com intervenções de longa data a propósito de nossa conservadora filosofia de “comentários” e “leitura interna”, intervenções como as de Porchat, Tugendhat, Janine e minha, que compõem o livrinho nosso, *A Filosofia entre Nós*, incluído por Cabrera nas suas referências.

Na Coluna Anpof, Haddock-Lobo foi o primeiro que propôs que fizéssemos filosofia “com assinatura brasileira”, uma filosofia referida à experiência e às raízes nacionais (para mim duas coisas diferentes), ainda que para isso tivéssemos de modificar radicalmente o que se entende por filosofia (para mim não tanto). Cabrera, colega argentino que trabalha no Brasil, prefere, compreensivelmente, propor uma comum referência latino-americana, que deveria marcar um filosofar a partir de nossa própria circunstância, para ele basicamente idêntica, a de conquista e sujeição coloniais. Carla Rodrigues chama a atenção para uma questão de gênero e de silenciamento, de brasileiras ignoradas quando se fala em filosofia no Brasil (quando se ignora ostensivamente, em primeiro lugar, qualquer contribuição filosófica nacional, de língua portuguesa). O que de todo modo sugere, espero, trazer a filosofia, dos píncaros da filosofia sempiterna, colonialmente importada, para algo mais próximo de nós e ecumênico. Por fim, aparentemente um tanto na contramão, o colega Vladimir Safatle trata de desconstruir a ideia do “nacional” em filosofia – para concluir, mesmo assim, que precisamos de um “campo filosófico de debate” nosso (logo, nacional), sem o que não chegaremos a fazer filosofia.

Quanto a mim, aqui dito muito rapidamente, não creio que a filosofia brasileira precise ser *roots*, aborígene, para ser nossa e não ser colonizada, antes o contrário, que essa mirada frequentemente vem de fora e com sotaque. Como se a filosofia alemã tivesse que buscar raízes teutônicas (coisa, aliás, de Hitler), os espanhóis e portugueses aquelas celtas, ou, pior ainda, tivessem de

recuperar seu tridentinismo e seu escolasticismo reacionários, ou como se a filosofia desse país culturalmente miscigenado tivesse que ser tupiniquim ou iorubá. Como se filosofia fosse um gênero natural, e não tivesse a marca da contingência, de uma tradição histórica em boa medida particular, europeia, ocidental, mas fosse algo que, impingido por nosso eurocentrismo, toda cultura, inclusive tribal, tivesse que exibir. Ou, de outro lado, como se nossa formação colonial nos impusesse um único ângulo, quem sabe uma marca de ressentimento e de vitimização, para uma única filosofia, enquanto os países metropolitanos gozam de uma larga diversidade filosófica. Como se a América Latina fosse ou devesse ser filosófica e culturalmente uma coisa só, formada por países com essencialmente as mesmas características, ou, melhor, uma mesma característica, essencializada. E tivesse ao mesmo modo uma Experiência essencial, basicamente uma só e mesma, uma mesma Formação, que siga nos deixando a todos essencialmente na mesma. Como se cada país não tivesse um variado substrato para uma variada filosofia, na verdade para várias. Ou, para o caso das filosofias “de gênero”, como se filósofas mulheres tivessem que ter em suas filosofias unicamente um mesmo assunto, tratado necessariamente por um mesmo ângulo: o de seu gênero. E como se nisso não se pudesse seguir incorrendo nos mesmos vícios colonizados, repetidores de Autores/as, com que temos feito filosofia.

Mas isso são apenas alguns toscos e rápidos questionamentos, que exigiriam cada um, extensos esclarecimento e desenvolvimento. Aqui, por questão de espaço, terei que tomar apenas o texto de Vladimir Safatle como referência central para um contraponto, porque, entre os citados, ele mais centralmente representa a posição mais *mainstream* na filosofia acadêmica brasileira – a “uspiana”. E porque creio que é principalmente desde essa experiência filosófica contraditória que melhor daremos um passo à frente. Acho que a desconstrução – exemplar – que ele faz do nacional não ajuda, mas, de outro lado, ele se esforça por sugerir o que seria o elemento válido, prático, por trás do desejo generalizado (?) por uma filosofia mais nossa, nacional, brasileira. De minha parte, quero traduzir tal desejo como simplesmente o de *fazer filosofia*, de usar a própria cabeça, e de fazê-lo como algo relevante para o País. Isto é, eu diria, o desejo de não fazer aqui simplesmente o que já se faz fora daqui (o que tampouco propriamente fazemos), e de fazer aqui, em vez disso, o que fora daqui não se faria, ainda que o fazendo, certamente, em relação discutidora também com o que lá fora se faz, claro. E sobre isso já me explico.

O nacional, impopular mesmo entre nossos filósofos acadêmicos não apropriadores, eurocêtricos ou não

Para descartar a ideia de filosofia nacional, Safatle começa apontando, de cada uma das alegadas tradições filosóficas nacionais metropolitanas (vai ver que só metrópoles podem tê-las), dois autores antípodas em seus modos de pensar, o que para ele evidenciaria o descabido da suposição de uma ‘assinatura nacional’ compartilhada, ou de uma determinação por circunstâncias nacionais peculiares. Ele parece entender que, enquanto nacionais, essas filosofias metropolitanas teriam que excluir uma diversidade maior de posições e correntes, talvez mesmo tivessem que escapar à “inorgânica” condição moderna, a de sociedades complexas. O que seria, supor como nacional apenas um modelo único de filosofia, o que parece ser também o pressuposto tácito de Haddock e Cabrera. E, na hora de perguntar por algo como sua unidade e identidade nacionais, Safatle exclui disso relações de oposição, o eventual pertencimento a diferentes conjuntos, a possibilidade de uma apenas wittgensteiniana semelhança de família, etc. Aparentemente, para ele, então, tampouco filosofia grega, europeia, oriental etc. são ex-

pressões que fazem lá muito sentido, dada a heterogeneidade de formas e posições que reconhecidamente cobrem.

Depois disso, Safatle dá outro passo supostamente refutador do nacional filosófico, no qual, entretanto, creio que os exemplos invocados por ele dizem o inverso do que ele pretende. Se, como ele diz, o “pós-estruturalismo francês” – como *recepção* e *usos* norte-americanos de gente como Foucault, Deleuze e Derrida – é “*uma invenção tipicamente norte-americana*”, de resposta a circunstâncias bem norte-americanas, isso para mim não sugere que tais filósofos se tornaram agora filósofos americanos, nem faz deles pensadores menos *tipicamente* franceses. Antes, pelo contrário, significa que norte-americanos, na *recepção* dos mesmos, impõem-lhes ativa e desinibidamente uma *marca* nacional, americana. Do mesmo modo, se o pensamento de Heidegger encontra na França um *uso* mais vistoso do que na Alemanha, isso para Safatle poderia fazer dele um filósofo mais francês do que alemão, quando apenas faz *desse* heideggerismo um produto tipicamente francês. E se o francês Deleuze, no desenvolvimento de sua filosofia, *apropria-se* do pensamento dos não franceses Espinosa e Nietzsche, isso tampouco para mim faria dele um filósofo menos francês. Pensar isso só sugere que, no Brasil, estamos fracos mesmo em história da filosofia, pois as filosofias mais reconhecidamente nacionais, como o idealismo alemão, exibem reconhecidamente um conjunto de apropriações (!) de filósofos não alemães (como Rousseau ou Espinosa). Mas principalmente seria deixar de ver em Deleuze (caso que ele destaca, a respeito de filosofia francesa) um exemplo do que também no Brasil poderíamos fazer de útil e interessante com filósofos dos outros (inclusive com Deleuze): *apropriá-los* – em lugar de empenharmo-nos apenas em passivos e redundantes comentários internos das suas obras.

Monstruosidade do estado nacional e de mais realidades modernoburguesas, ou monstruosa falta – entre nós – de espírito do esclarecimento?

O colega Safatle está convencido de que a tradicional corrente que vai de Eckhart a Hegel representa apenas uma releitura “*ilusão de continuidade*” alemã, o que creio ele diria também da que vai de Maine de Biran a Bergson (agora francesa), esta bem reconhecida – ou construída, não importa – pela inglesa Susan Stebbing, p. ex., sob o rótulo de voluntarismo francês (cf. *Pragmatism and French Voluntarism*). Entrementes, no arraial da filosofia real, que Safatle não contempla, o francês Vincent Descombes queixa-se de que o alemão Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, “*ignora que está privilegiando uma tradição nacional particular*”, a própria, alemã, enquanto, completa Descombes, “*a consciência filosófica da situação moderna tem sido expressa de modo diferente em culturas nacionais diversas*”. Novamente, aqui, um bom lembrete, para nós filósofos brasileiros, de que poderíamos dar reconhecimento e expressão à nossa própria *situação moderna*, coisa que, repetindo apenas autores europeus, jamais faremos.

De seu lado, nosso cosmopolita Habermas, ao mencionar um “*grande impulso*” trazido à filosofia alemã “*pela apropriação do pragmatismo*”, acha necessário acrescentar: “*sem que isso tenha causado prejuízo à substância da tradição alemã*”. Claro, ele tem razão, trata-se de uma *apropriação* (termo com ressonância oswald-de-andradeana) – do pragmatismo. Como p. ex. as conhecidas apropriações do alemão Hegel pelo americano Sellars, ou de luso-judeo-holandês Espinosa pelo idealismo alemão (de desenvolvimento incompreensível sem ela). O que faz pensar que, se nem a robusta filosofia alemã passa sem suas *apropriações*, por que deveríamos nós passar sem elas? Devemos apenas, como mais cosmopolitas do que eles todos, acrescentar outras referências às suas, no caso aquelas nossas, brasileiras, de nossa preferência. Com as

quais os alemães pouco se importam, embora às vezes importem-se assim mesmo mais do que nossos filósofos extra-territorializados, proverbialmente, nessas coisas, mais realistas do que o rei, para não dizer simplesmente mais colonizados.

O problema em Safatle é que, para ele, “filosofia nacional” e outras realidades nacionais têm “na verdade” uma base ao mesmo tempo ilusória e espúria. Pois, ele explica, trata-se de “construções culturais” (o que não seria? qual o problema?), “heteróclitas” e sem “organicidade” (e daí?), de “burguesias locais” (seria esse o caso de Haddock, de Cabrera, Habermas ou Descombes?). Burguesias que com tais construções (e sua autoria?) visariam apenas consolidar seu domínio sobre uma população e um território determinados: o Estado-Nação. Isso embora logo adiante Safatle substitua esse aparente sujeito absoluto da história (a burguesia) por outro, agora o País (tampouco muito popular entre nossos extraterritorializados acadêmicos “críticos”). A Alemanha p. ex., para Safatle, é “o país da Siemens”, que fez “o esforço desesperado de transformar a impotência de sua burguesia em culto à boa vontade” e isso seria Kant (como ele leu em Marx). O que, para Safatle, ainda é dizer pouco; pois tradições nacionais na verdade “servem apenas para dar alguma organicidade à monstruosidade institucional chamada Estado-Nação”, o que poderia exigir até exigir, no caso da Alemanha, inventar uma música “profunda” e “made in Germany”.

Ora, pena, então, que a notória impotência da burguesia brasileira não nos tenha trazido nada parecido, nem sequer um “campo filosófico” debatedor, nacional, que à Alemanha não faltou, e que Safatle afinal assume como importante. E pena também que ele, na sua visão “crítico-histórica”, deixe de anotar interessantes desenvolvimentos “burgueses” associados àquele (para ele, chauvinistas-burgueses monstrificantes), como – já que deu destaque a Kant – o Esclarecimento alemão, as ideias kantianas de autonomia, maioria e *sapere aude*, que aparentemente mais nos têm faltado (ou não têm?). E nos têm faltado, segundo Safatle mesmo), em função de uma marca negativa bem nacional nossa (aparentemente, entretanto, pouco burguesa e moderna): a da “filiação”, operante e estruturante na nossa fraca (não-) comunidade filosófica. No fim de contas, eu diria, pode ser justamente que, e esse seja o nosso problema com o nacional, por causa dessa mania de filiação, reconhecer nacionalidade (no caso, estrangeira) à filosofia que fazemos no Brasil resultasse em desvalorizar o patrimônio internacional que cada um de nós arrebanhou, e resultasse em cobrar de nós mais iniciativa e maioria (“burguesas”) do que as estamos dispostos a sustentar. Sem falar na trabalhadeira adicional de conhecer coisas nossas, ensaísmos nossos, textos de língua portuguesa, nossos, história e circunstâncias de pensamento nossas.

Atraso, comentarismo exegetico-escolástico e filiação na nossa filosofia universitária. Sem debates, sem questões, sem temas. Logo, sem filosofia

Nem tudo, porém, estaria perdido, pois ao final Safatle, um tanto surpreendentemente, admite que há, sim, filosofias nacionais, como “fato empírico sabido de todos”. Fato que, para ele, bem entendido, naquilo que a ideia de filosofia nacional tem de válido, compreenderia essencialmente ter um “campo filosófico”. Isto é, um conjunto de coisas que “levam os mais novos a repetirem as práticas dos mais antigos”, conjunto de coisas que deveria necessariamente incluir o que mais importa: debates. Mas isso por si, para ele, não deveria de envolver qualquer marca nacional, “num momento em que” – ele garante por sua conta e risco – “as nacionalidades são apenas formações reativas”. Ou seja, Nação e Estado Nacional seriam agora realidades superadas, além de, antes, perversas embromações burguesas. O que, aliás, parte da esquerda – digamos, “internacionalista pura” – espera que sejam (realidades superadas) desde o começo do século passado, e desde então tenha (tal parte da esquerda) sempre tido tal expectativa frustrada.

Por que, de qualquer modo, *“aqueles que fazem filosofia no Brasil”* não conseguem se *“organizar como campo filosófico”*? Safatle acha que teríamos tudo para constituir tal campo. Menos, o que faria toda a diferença, os tais *debates* (que curiosamente, em Safatle, aparecem em primeiro lugar como *“inter-geracionis”*, e não como procedimento usual de elaboração, entre pares). E isso porque, segundo ele, as relações imperantes na nossa comunidade filosófica são essencialmente *“relações de filiação”*, que importam decisivamente até para *“a definição de postos de trabalho”* e *“a sobrevivência material”*. (Finalmente, então, uma peculiaridade nacional para a filosofia brasileira, negativa é verdade, uma que me parece, como já sugeri, mais de matriz ibero-católica do que *“moderno-burguesa”*). Daí que o que Safatle pinta dramaticamente como um – desejável – *“sistema de traição, crítica, distorção... nunca poderá constituir-se entre nós”*. Pois *“em um espaço de filiados nunca poderá existir debate”* – *“apenas aplauso e silêncio”*. E, nesse quadro, ele conclui, a filosofia no Brasil *“jamais poderá se firmar”*. Um diagnóstico, admitamos, muito duro, corajoso e desafiador (que afasta o improvável pressuposto de Haddock-Lobo de que já fazemos aqui excelente *“filosofia europeia”*).

Safatle, porém, como entendo, enfraquece a própria tese, propondo que debates em algum tempo já os tivemos, sim, mas perdemos. E ele não está se referindo ao debate entre Pinheiro Ferreira e Hipólito da Costa, a alguma coisa da Escola de Recife, do nosso hegelianismo-sartrismo-marxismo dos anos 1960, nem tampouco a alguma outra agitação radical de pensamento, entre nós, como o Modernismo de 1922. Mas, enigmaticamente, a alguma coisa que teria vigorado nos anos oitenta e noventa (o beletismo da *“filosofia da Funarte”*?), e que depois se extinguiu – como em toda parte! – em meio a uma mundial *“retração de horizontes”* da filosofia. Isso apesar da filosofia ter como sua especificidade um largo *“horizonte crítico genérico”* – que a levaria ou deveria levar a intervir em discussões *“não apenas sobre história da filosofia, mas sobre estética, política, teoria social, clínica e ética”*.

Aqui Safatle deixa talvez entrever nossas velhas confusões de sempre, entre filosofia e história da filosofia (ou leitura interna dos textos canônicos), e, por consequência, também entre debate acadêmico e debate na esfera pública. Pois aquelas, mencionadas por ele na sua lista, são praticamente *áreas temáticas* de que a filosofia sempre se ocupou e se ocupará em toda parte (onde se faça filosofia), e de modo geralmente debatedor, tanto dentro quanto fora da academia, onde por igual, entretanto, nos tem faltado. Não tanto assim área temática seria a *“história da filosofia”*, que só aqui no Brasil viria em primeiro lugar numa lista dessas, e acompanhada de um *“não apenas”* – lista que também só aqui deixaria de incluir a ciência. Isso tudo em lugar de associar nossa privação de um campo de debate e elaboração, como eu sugeriria, ao nosso modelo comentador, de – evitar – fazer filosofia, de associar sua falta ao nosso dominante engessamento na *“escolástica”* da leitura interna do *Magister (dixit)* que nos foi imposto pela missão francesa estruturalista-goldschmidtiana (para mim, metodologicamente, em continuidade com a nossa formação colonial literalmente escolástica), que veio implantar a filosofia na USP e no País todo. E em lugar até de eventualmente perguntar – se é essa sua inclinação de leitura para a filosofia na história – pelo *“caráter de classe”* de tal modelo comentador.

Campo, debate, pauta, referências. Fazer filosofia é fazer filosofia nacional – “étnica”, “de gênero” ou o que seja. Voltada para temas e problemas

Frente a todo esse emaranhado de alegações, eu proporia simplesmente a fórmula de que *fazer filosofia* (o que nos falta) seria o suficiente para resultar em fazer filosofia *brasileira* – com pauta nacional, debate nacional, marca temática nacional, inclusão de referências contex-

tuais e de pensamento nossas etc. Fazê-lo principalmente como investigação e elaboração de temas e problemas, e não como ociosos estudos internos mono-autorais, segundo a fórmula batida “o conceito de x no autor y” (estudos nos quais, entretanto, curiosamente, mesmo seus apologistas querem vez por outra encontrar alguma “assinatura” nossa). Fazer filosofia certamente com apoio na “conversação histórica” que já vem rolando antes, de séculos, a chamada “tradição filosófica” (agora crítica e apropriadamente tomada), e mais quaisquer outras “expressões de espírito” que eventualmente interessem, como literatura, poesia ou ciência. Certamente também em diálogo, como sugeriu a proposta da Anpof de 2016, com nossas circunstâncias e nossa experiência contemporânea, diálogo desde o qual podemos esperar desenvolver alguma marca – moderna – de autonomia. Em relação a isso, imagino que Carla Rodrigues (acima mencionada por mim) não espere que gênero e filosofia possam vir a efetivamente se encontrar no interior desse modelo mono-autoral, canônico, eminentemente conservador, de (não) fazer filosofia (temática).

Em todo caso, creio que, em não havendo apenas filosofia fechada na leitura interna de grandes Autores canônicos (ou convertidos a tais), poderia finalmente haver *campo e debate*, pois haveria finalmente *assunto (tema, questão, não meramente exegética)* para debater. E, em havendo assunto e debate, as chances são de que destes se poderá desenvolver uma *pauta* nossa. E, em isso ocorrendo, essa filosofia não deixará de cedo ou tarde tomar, além de assuntos nossos, como se nos apresentam, também referências nossas, tanto de nossa própria experiência histórica, como da riqueza do que tivermos em termos de “espírito”: filosofia brasileira (no que trabalhos como os de A. Paim e P. Margutti nos ajudariam), literatura, poesia, ensaios, nossos, pensamento não-ocidental “nosso” se se quiser, etc. O que por certo resultará mais cosmopolita, não menos, pois isso tudo nos adviria melhor também de uma maior comunicação com o que se faz de filosofia fora do país, como uma via de exorcizar o modelo “francês” acanhado, verdadeira jabuticaba, em que fomos, como disse Giannotti, engessados, em que fomos nos meter. Pois filosofia, viva, voltada para temas e problemas, *v. g.* para contexto e demandas da cultura e da sociedade, bem como para outras tradições de pensamento, filosofia determinada por suas circunstâncias e referências próprias, nacionais, é o que mais se faz *lá fora* (mais do que aqui, pelo menos). E, eu acrescentaria *en passant*, para tal filosofia, viva e contemporânea, questões, digamos, “heideggerianas”, sobre origens remotas (eventualmente nacionais ou continentais) para a filosofia – origem múltipla ou única – não têm lá muito interesse, tudo valendo pelo seu interesse para nosso tempo.

Quem sabe então os próximos congressos da Anpof poderiam efetivamente voltar-se para o proposto (pela Anpof) diálogo – filosófico – com a nossa experiência e contexto contemporâneos? Nesse caso, até nossos colegas de fora do País se interessariam mais pelo que fizemos (para além de simplesmente repeti-los), e, “descentralizados” (Cabrera), se perceberiam afinal, eles sim e sua filosofia, como Habermas para Descombes, um tanto primariamente nacionalistas, etnocêntricos não assumidos. Por que não filosofia brasileira? Afinal, mesmo Safatle – ora viva! – posteriormente (*Folha de São Paulo*, 18/01/2019) admitirá, agora até em tom de clamor, que nós acadêmicos da filosofia erramos em achar “que antes [de nós, pós missão francesa] havia no Brasil apenas um pensamento desfibrado e filosoficamente irrelevante”. Que perdemos em achar “que aquilo que se chamava de ‘filosofia brasileira’ era algo que seria melhor esquecer”. Perdemos em não entender “que a filosofia é um setor fundamental da experiência sociocultural de certas sociedades, a nossa inclusa”. Perdemos em achar que jamais deveríamos nos colocar “como filósofos” e “que não deveria haver filosofia brasileira”. Pois é, deve haver, sim, filosofia brasileira, e devemos ser filósofos também.

Antecedentes históricos para quem quiser, para um pensamento filosófico brasileiro

Se, depois de tudo isso, o leitor quiser conhecer uma genealogia para uma boa filosofia brasileira, civil, prática e produtiva, em termos de nomes, cá está um repertório deles, de onde fazer suas escolhas, para mencionar apenas alguns dos nossos não-escolásticos. Começando lá atrás com o emigrado português (para a França), Francisco Sanches (1551-1622), um espírito anti-escolástico, experimentalista, científico, cético, amigo do também para nós inspirador filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592). O mulato brasileiro Padre Antônio Vieira (1608-1697), jesuíta, com seus sonhos de um “Quinto Império” – global, reconciliado, material-espiritual. O filósofo monista-materialista Benedito Espinosa (1632-1677), filho de portugueses, o socrático brasileiro Mathias Ayres (1705-1763), o iluminista português exilado, Luiz Antônio Verney (1713-1792), o filósofo reformista Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), a educadora positivista e feminista brasileira Nísia Floresta (1810-1885). Os intelectuais portugueses e brasileiros denominados estrangeirados, alguns deles religiosos oratorianos (menos escolásticos), que, vivendo e estudando no exterior, assimilavam e tentavam pôr em prática o melhor pensamento estrangeiro, filosófico, científico, político, de seu tempo, frequentemente enfrentando, seja no Brasil ou em Portugal, a repressão do Santo Ofício e o *Index Librorum Prohibitorum*.

Quanto a movimentos filosóficos e culturais, temos o depois chamado Iluminismo Mitigado (séc. XVIII), e o Luso-Modernismo de 1870. A literatura e a poesia filosóficas, de gente como o ironista Machado de Assis (1839-1908), o romântico-idealista Gonçalves de Magalhães (1862-1917), e, no século XX, Guimarães Rosa (1908-1967) e Clarice Lispector (1920-1977). O positivismo de Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). A Escola de Recife (1870 e adiante), filosófica, republicana, evolucionista, monista, culturalista, com suas entusiasmadas referências alemãs, oposta ao ecletismo/espiritualismo de origem francesa, e amigável com relação à ciência, sem recair no positivismo. No século XX, o Modernismo brasileiro, representado por, entre um bom número de intelectuais originais, Oswald de Andrade, pelo filósofo deweyano Anísio Teixeira (1900-1971), por ensaístas culturais, como Gilberto Freyre (1900-1987), com suas narrativas da peculiar não-Modernidade brasileira. O existencialista Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), outros fenomenólogos, também o engajado hegelianismo desenvolvimentista do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), Guerreiro Ramos (1915-1982), Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), Paulo Freire (1921-1997). Além de, à direita, o Culturalismo de Miguel Reale (1910-2006), de Antônio Paim (1927) e do Instituto Brasileiro de Filosofia. Finalmente, já no interior de nossa atividade filosófica acadêmica, técnica, o neo-pirronismo de Oswaldo Porchat (1933-2017), os extraordinários desenvolvimentos da nova lógica de Newton da Costa (1929), o marxismo filosófico de Giannotti e de outros uspianos, o grupo pragmatista peirceiano de Ivo Ibrí (1948-), e nosso próprio grupo, Poética Pragmática.

A verdade é que, subjacente a tudo que deploramos, junto com a, já referida, atávica, imposição escolástica, temos nosso caráter pragmático básico, espontâneo, e nossa disposição para certa evasão da filosofia tradicional, próprios do nosso espírito brasileiro – prático, não-metafísico, segundo intérpretes da nossa cultura como Sílvio Romero e Cruz Costa. No final das contas, apesar de tudo, temos, como vimos, um grande número de expressões do espírito, de alcance filosófico, que oferecem grau variado de interesse e contribuição para o nosso tempo, em termos de genealogia para o que agora temos ou queremos ter, por convergência e diálogo tanto quanto de crítica e oposição. De qualquer modo, acredito que há um ganho real e necessário de autonomia de espírito no acréscimo de referências brasileiras, de

língua portuguesa, a nossas iniciativas de pensamento filosófico. Desde que, por uma ou outra razão, tais referências refletem mais e melhor, tanto nossas inclinações de espírito, quanto os interesses e as circunstâncias nacionais que mobilizaram a atenção de nossos pensadores antepassados. Os Estados Unidos e o que eles até aqui conseguiram em filosofia, a partir de seus modestos antecedentes, são um bom exemplo disso. De muitas maneiras, aqueles nossos antecessores nacionais estiveram, ainda que em outro tempo, onde estamos e onde pertencemos. Estiveram na cultura e nas circunstâncias históricas que nós em alguma medida inevitavelmente ainda compartilhamos, e expressando-se na mesma língua. Ainda que suas contrapartes originais, estrangeiras, eventualmente mais robustas, também mereçam de nós um interesse particular, desde quando foram fontes e referências inspiradoras para eles. Ao final, diante disso e depois disso, não há razão para que, o que quer que atraia nossa atenção filosófica, da nossa tradição filosófica nacional ou internacional, nosso interesse filosófico principal não sejam as expressões mais valiosas e sugestivas, de pensamento filosófico, do nosso próprio tempo. Pertencam a que países pertencerem. Tomadas criticamente, para nossos propósitos, tanto quanto para emulação e competição.

A filosofia de Oswaldo Porchat Pereira: conhecimento como *techné*. Neo-pirronismo ou neo-pragmatismo nacional?

Uma filosofia brasileira, de nossa fase universitária, pós-missão goldschmidtiana francesa, pós-graduada? Na filosofia acadêmica brasileira recente, disciplinar-especializada, técnica, de matriz goldschmidtiano-francesa, Oswaldo Porchat Pereira, da USP, aparece com destaque como um colega que primeiro teria rompido com aquele modelo, de história da filosofia, e se empenhado por um modelo mais propriamente de *fazer filosofia*, formulado em oposição à “ideologia” do primeiro. Entretanto, depois de mover-se na direção de uma “filosofia da vida comum” (do comum dos homens, próxima do senso comum), Porchat pareceu abraçar essencialmente o ceticismo pirrônico, seu horizonte, seus problemas, seu vocabulário. De um modo que, na prática, resultaria bastante próximo de um trabalho de interpretação e reinterpretação, próprias que sejam, da obra do pirrônico grego, antigo, Sexto Empírico (florescimento cerca de 200 d.C.). Em vez de resultar num tornar-se filósofo deflacionariamente liberado, pela crítica cético-humanista da filosofia metafísica, de sistema, para as tarefas de um filosofar destranscendentalizado, conciliado com o mundo da vida, do comum dos homens, voltada para ele. De qualquer modo, acho que o trabalho de Porchat permanece vivo principalmente como um gesto, como um convite, para que demos um largo passo para além dele – um passo para fazer filosofia, trazida finalmente do Céu do transcendentalismo extramundano, para a Terra dos Homens, como ele diria. Qual poderia ser mais precisamente esse passo e a que nos levaria? Vejamos, mesmo que muito rapidamente.

Durante seu percurso intelectual, Porchat veio a desenvolver, aos poucos, uma concepção filosófica – seja efetivamente própria ou não – que chamou de neo-pirronismo, de ceticismo e, para neutralizar preconceitos, de “empirismo cético”. Antes de chegar a ela, porém, teve de se livrar, segundo nos conta, da “ideologia” da receita goldschmidtiana de filosofia, que antes tão fervorosamente abraçara e pregara, ao lado de seus colegas de departamento. Pois, para ele, junto com o método, e embutido nele, o estruturalismo de Victor Goldschmidt passaria “uma filosofia sobre a história da filosofia”, e mesmo “uma filosofia sobre a filosofia” (PORCHAT, 1997, p. 11) – que permanece até hoje pouco tematizada entre nós e que bloquearia toda possibilidade de efetivamente fazermos filosofia. Gradualmente, Porchat passou a desencantar-se

das perspectivas abertas – ou fechadas – ao trabalho propriamente filosófico, pelo goldschmidtismo exclusivo, enquanto entrava em contato com o ceticismo grego, de Sexto Empírico, desafiador das pretensões da grande filosofia, de sistema.

Foi nessa conjuntura que, um tanto desencantado da filosofia, Porchat resolveu primeiro dedicar-se ao estudo da lógica formal. Foi aí que saiu novamente do país (depois de sua formação goldschmidtiana na França), dessa vez para fazer, na área de lógica, um pós-doutorado de dois anos, de 1969 a 1970, na Universidade da Califórnia, Berkeley, com Benson Mates (também lá eu faria depois um pós-doutorado de dois anos, mas com Hubert Dreyfus). Bem mais adiante, em 1983, Porchat faria um outro pós-doutorado, dessa vez em Oxford, na Inglaterra, onde teve a experiência, marcante, de um modo vivo e discutido de fazer filosofia, baseado na argumentação própria sobre temas e problemas, de filosofia analítica, em vez de voltado para a história da filosofia, muito menos para a exegese e o comentário estruturalista da obra dos filósofos canônicos. Esse contato com o que se poderia chamar de um modo anglo-saxônico de fazer filosofia, em universidades da Inglaterra e dos Estados Unidos, certamente contribuiu para mudar sua forma de encarar o trabalho na área, tanto no que diz respeito à pesquisa como ao ensino. Isso ainda que a forma que Porchat desenvolveu para essas coisas seja resultado de um desenvolvimento próprio, no qual manteve-se ainda fiel ao modelo de leitura goldschmidtiana da obra filosófica, embora agora apenas como um “momento” do trabalho em filosofia.

Em todo caso, a descoberta gradual do ceticismo grego, em sua formulação pirrônica¹, na obra de Sexto Empírico, e a elaboração de uma interpretação própria e restauradora de “sua verdade”, abriram-lhe, anos depois, perspectivas filosóficas mais positivas, agora devidamente “desinfladas”. Porchat fora levado a refletir sobre a vida comum e o saber comum, em oposição à “alienação” da filosofia tradicional e especulativa, com seus grandes sistemas absolutos e excludentes. “Algo quixotesicamente” – diz ele – “julguei que era preciso defender a vida contra a filosofia”. Logo ele passou a uma fase de “promoção filosófica da visão comum do mundo”, iniciada em torno de 1975. “O meu problema sempre foi o do reconhecimento da vida cotidiana” – o que, entretanto, numa primeira etapa, ele teria buscado “dentro ainda de certos parâmetros definidos pela filosofia tradicional” (PORCHAT, 2000, p. 123; 128).

Em 1975, era assim que Porchat resumia seu desenvolvimento filosófico até então, como um percurso – hegelianamente dialético! – segundo uma sequência de etapas de algum modo necessárias: “descoberta do conflito das filosofias, experiência de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum”. Quando, por fim, deu-se “conta de que a filosofia buscada nas nuvens nos esperava, de algum modo, desde sempre por nós, na terra dos homens”. Mas se tivesse começado pela promoção da filosofia comum do mundo – ele depois achou –, esta seria apenas mais uma filosofia no eterno conflito das filosofias, onde nenhuma resolução ou vitória é possível. “Somente a renúncia à filosofia [dogmática]” poderia conseguir “a virada filosófica que ele realizou – como numa verdadeira superação, não uma simples negação (PORCHAT, 1981, p. 94-95).

Mais tarde, em meados de 1980, Porchat entenderia que é justamente aquele reconhecimento da vida comum, da sua dignidade, que o ceticismo pirrônico, bem compreendido, promove. Só em torno de 1991, porém, ele passou decididamente a uma posição filosófica definida por ele como neo-pirrônica. “Foi na busca da conciliação necessária entre Filosofia e Vida que acabei por render-me ao pirronismo” – “depois de resistir-lhe por muito tempo”, enquanto descobria seu sentido mais genuíno (PORCHAT, 1993, p. 4). Porchat pensara inicial-

¹ De Pirro de Elis (c. 365-c.275 AC), filósofo cético grego. Sexto Empírico (fl. c. 200 d. C.) nos dá a exposição mais completa da posição cética pirroniana.

mente que “o ceticismo era um desafio filosófico ao saber da vida comum”, mas mudou depois de ideia sobre isso. O ceticismo seria antes a própria defesa da vida comum e do simples saber dos homens comuns (embora não de seus eventuais resíduos dogmáticos), contra o “pseudo-saber” das filosofias de sistema (PORCHAT, 2000, p. 132). Isso porque “em nenhum momento” a suspensão do juízo, a *epokhé* proposta pelo ceticismo grego, “diz respeito ao discurso empregado na vida comum”, que para ele operaria no nível modesto do fenômeno, isto é, daquilo que “nos aparece”.

Em 1993, acerca de sua produção dos 25 anos anteriores, Porchat afirmava que, em meio a “voltas, contravoltas e autocriticas”, sua temática persistente sempre foi a vida cotidiana e comum, a *koinòs bíos*. Em 1997, ele se referia assim à relação entre a vida comum e a filosofia: “Acredito que boa parte dos filósofos certamente tomou os problemas da vida particular e da vida das comunidades em que viviam como ponto de partida para pensar as questões filosóficas; acontece que, em muita filosofia, a elaboração da problemática filosófica levou à criação daquilo que chamei, num texto meu, de elaboração de um espaço extra-mundano” (PORCHAT, 1997, p. 12-13). É preciso retornar desse *tópos ouránios* à terra dos homens, e para tanto o pirronismo (mesmo sem ser para isso a única via) seria tudo aquilo de que precisamos.

O próprio Porchat entende que sua elaboração neo-pirrônica converge com desenvolvimentos mais recentes da filosofia do nosso tempo, na linha de um logos humanizado, finito e reconciliado com a contingência. “Tudo se passa como se a filosofia séria já tivesse superado sua fase extra-mundana, podendo agora instalar-se despreocupadamente no espaço do mundo do fenômeno e da *empíria*” (PORCHAT, 2001, p. 22). E, isso, mesmo quando essa filosofia recente não se serve do vocabulário pirrônico (que, para Porchat, poderia não ser o único legítimo). “Eu diria que muitas e diferentes filosofias – como o pragmatismo de James e Dewey, o neo-positivismo de Carnap, o pós-empirismo de Quine ou o neo-pragmatismo de Rorty – apresentam grande número de elementos que são, do ponto de vista histórico, plenamente céticos” (PORCHAT, 1997, p. 17) – no sentido que Porchat pretende para o ceticismo de Pirro de Élis e de Sexto Empírico. Pois o cético (pirrônico) seria aquele que investiga permanentemente, que tem sempre uma posição cautelosa e falibilista com relação ao alcance de suas afirmações, e que, sobretudo, desconfia do discurso transcendente e tético em geral, que pretende “instaurar” o Real. O filósofo cético simplesmente não quer “aventurar-se além da empiria”, não quer “transcendê-la” (PORCHAT, 2001, p. 11; 18); em vez disso ele denunciaria a inclinação e precipitação (*propéteia*) dogmática dos sistemas filosóficos especulativos. O ceticismo pirrônico seria simplesmente “a atitude prática de pôr em xeque o discurso especulativo e a pretensão à transcendência” (PORCHAT, 1997, p. 17) próprios das filosofias de sistema.

Com relação às expressões mais clássicas da filosofia dogmática e especulativa, de sistema, para Porchat elas também podem ser, digamos, recuperadas, em chave atualizadora, para além do exercício escolar ou escolástico de sua reconstituição estruturalista (em que já nos tornamos tão bons): “Certas tramas fundamentais do pensamento, das várias filosofias, podem ser preservadas ou re-atualizadas”. É o que já ocorreria, por exemplo, no caso do neo-aristotelismo, do neo-hegelianismo, do neo-kantismo, etc., como sugeririam suas denominações. Pois, “embora muito do que Kant, Hegel, Platão e Aristóteles disseram esteja datado e corresponda às perspectivas da época, muito também pode ser utilizado atualmente, e utilizado de maneira bastante profícua” (PORCHAT, 2000, p. 129). Como no próprio caso do pirronismo de Porchat: “Guardando grande fidelidade às concepções básicas originárias do pirronismo, me permito repensá-lo à luz da problemática filosófica contemporânea, eventualmente enriquecê-lo e corrigi-lo, onde quer que isso pareça necessário” (PORCHAT, 2001, p. 10). Não é bem isso, porém, que o goldschmidtismo promove; é isso, antes, que ele bloqueia.

Como entendo, então, o pirronismo porchatiano ofereceria aqui uma via para uma recuperação/apropriação, atualizadora, da filosofia tradicional e dogmática. Pois, como diz Porchat, tal pirronismo “traz todas as filosofias de volta para o espaço da vida comum” e, “sob o prisma desta, as aprecia e as relativiza” (PORCHAT, 2001, p. 17; 20). O que me parece poderia ser entendido como sugestão para um modo não-goldschmidiano de estudo e apropriação da filosofia histórica: a leitura atualizadora, desinfladora, dos sistemas filosóficos passados. Com efeito, para Porchat, “os grandes filósofos contribuíram decisivamente para o estudo da problemática do ser humano, e por isso retraduzir a sua linguagem” – para um registro fenomênico, ele acha – “é de fundamental importância” (PORCHAT, 2000, p. 140). Eis aí uma proposta de abordagem e de utilização da filosofia histórica.

O ceticismo grego, porém, não é apenas um método e uma sugestão de apropriação, mas é uma filosofia e um ponto de vista alegadamente anti-dogmático e anti-metafísico (eu diria até, de início, promissoramente anti-autoritário e anti-hierárquico, no nível epistêmico). O neo-pirronismo porchatiano, certamente, teria tanto um lado negativo, dialético, corrosivo, frente ao dogmatismo das filosofias metafísicas, de sistema, quanto um lado positivo, eminentemente prático, eu diria pragmático. No ceticismo clássico, “o discurso se torna um instrumento, de um lado, para a denúncia do dogmatismo, e, de outro, para a defesa da vida comum”. Mais ainda, deixado para trás o espaço da ultra-mundandade alienada, restaria um grande campo para o uso fecundo da razão no espaço do fenômeno, da empiria, do mundo simplesmente humano. “A razão filosófica continua a ocupar-se” até mesmo “de tudo” – “mas tudo agora é o mundo dos homens”. E com que fins ela deveria se ocupar de tudo? Na sua face positiva, o ceticismo quer ser um “instrumento prático a serviço de uma vida melhor” (PORCHAT, 2001, p. 19; 29) Esse seria o verdadeiro objetivo da filosofia. E quando vemos Porchat falar nesses termos a respeito do caráter prático do conhecimento e do escopo do interesse para a sua filosofia, bem mais do que em primeiro lugar a noção grega de *phaenomenon*, vem-nos à cabeça aquela de *pragma*, e ainda o sentido geral do que se tem denominado, em nossos tempos, pelo termo pragmatismo.

Porchat mesmo entende que “o direcionamento da prática e do discurso céticos para o que é bom e útil para o homem indica uma razoável afinidade entre o pirronismo e o pragmatismo filosófico do século XX”. Com efeito, o interesse pirrônico por esses práticos fins humanos acompanha-se de uma afirmação do “*primado da ação*” (grifo JCS) sobre a contemplação, sobre a “razão puramente teórica”. Sendo assim, seria no “fenômeno” (não na “Teoria”) que o cético encontra o critério de sua ação, e nada mais do que isso – como diz Sexto Empírico. O pragmatismo, porém, seria mais enfático e tomaria maior distância da filosofia tradicional, dogmática: a ação, a prática, é o critério. Em todo caso, não entraria aí um interesse pela verdade ou pela realidade com o alcance que pretende para essas noções a filosofia dogmática (o “platonismo” que tem imperado na maior parte da filosofia ocidental). Nas palavras do próprio Porchat,

não temos uma Realidade a conhecer (demos, na prática, nosso adeus a esse mito); o que temos é um mundo experienciado [por nossa ação de lidar com ele – JCS] com o qual precisamos lidar: diante dele e de seus desafios, não podemos permanecer inativos. (PORCHAT, 2001, p. 18; 21).

Lidar praticamente com o mundo, e não conhecer o que ele é, muito menos “em si” – eis então do que se trata.

A meu juízo, essas são de fato posições aparentemente ao mesmo tempo muito próximas do pragmatismo, tanto quanto poderiam até mesmo ser – com algumas adaptações – posições autenticamente porchat-pirronianas. Se não estou enganado, podemos encontrar aí elementos de uma recusa da concepção contemplativa e correspondentista da verdade, uma rejeição do discurso “transcendente” e do conhecimento, mas também sequer postulação, tá-

cita ou expressa, de uma realidade “em si”, com R maiúsculo, supostamente à parte da nossa relação com ela, relação – prática, vivida, cotidiana! – que traz a marca dos nossos propósitos e necessidades. Em lugar do recusado, sem nostalgia, prevalece a ideia de que o conhecimento é simplesmente uma resposta frente à nossa necessidade de lidar com o mundo. No lugar da teoria e da *epistême*, de pretensão, digamos, platonista, Sexto Empírico segundo Porchat invocaria “o senso comum e a sabedoria prática dos homens da *tékhnē*” (PORCHAT, 2001, p. 17-18). O cético preferiria, como paradigma de conhecimento humano, no lugar da Teoria, justamente o saber das *tékhnai* (como o da medicina, da agricultura, da navegação) – *know how*, no lugar de *know what* e *know that*, diríamos hoje – ligado à experiência e a ela aberto, mas sobretudo ligado aos fins práticos e ao fazer dos homens. O que se articula com a crítica porchatiana ao “intelectualismo”, que “confere um privilégio absurdo às especulações da razão sobre a experiência do Mundo, aos devaneios da reflexão abstrata, sobre o bom senso e os ensinamentos da vida” (PORCHAT, 1975, p. 37). E esse também é mais um ponto em que o ceticismo pirrônico convergiria com o pragmatismo do século XX.

Posso imaginar que, se tivesse lido Porchat, William James, um dos pais fundadores do pragmatismo norte-americano, quando, em busca de precursores, escreveu *Pragmatismo: Um Novo Nome para Velhos Modos de Pensar* (1907), poderia ter dado uma atenção privilegiada ao pirronismo, lido como um proto-pragmatismo grego. Pois, melhor do que James, Porchat oferece ao pragmatismo, nos seus esforços de atualização do pirronismo, elementos para uma genealogia clássica. Eu também arriscaria dizer que Arthur Lovejoy, que, para fazer frente à grande variedade de versões, escreveu um ensaio intitulado “Os Treze Pragmatismos” (1908), poderia ter visto, se estivesse falando hoje, na filosofia de Porchat, algo como um décimo-quarto pragmatismo – informado, como o neo-pragmatismo de Rorty, por desenvolvimentos filosóficos posteriores (analíticos, quineanos, wittgensteinianos, etc.), e em certa medida de convergência com eles. Mais do que qualquer negação da possibilidade de conhecimento, o neo-pirronismo de Porchat destaca – na verdade para mim deveria destacar – sobretudo seu caráter experimental, fenomênico e falível, sua proximidade com o paradigma da *Techné*, por uma perspectiva eminentemente deflacionista e destranscendentalizante. Ao final das contas, não há como não ver o que Porchat associa ao seu modo de fazer filosofia, tanto como ao que a esse interessa, como essencialmente voltado para tudo que a palavra grega *pragma* evoca. O pragmatismo, entretanto, de outro lado, não se envolve com qualquer fenomenalismo, que é aparentemente coisa para quem ainda distingue fenômeno de essência ou de realidade com R. Ser real é ser-nos dado na prática, como dado na prática. Crenças são bem entendidas como disposições para ação. São falíveis e provisórias, são sobretudo experimentalistas, não são em primeiro lugar, ceticamente, hipotético-conjeturais. E, antes de aprovadas por um consenso, se medem por suas virtudes “operativas”.

Mangabeira Unger. Hegelianismo, pragmatismo, desenvolvimentismo. Com drama e rebeldia

Roberto Mangabeira Unger, outra “possibilidade” para a nossa filosofia, é por certo um dos importantes filósofos brasileiros dos nossos dias, seguramente um dos mais interessantes, a julgar p. ex. pelo seu *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, já traduzido para o espanhol e em vias de ser publicado em língua portuguesa (UNGER, 2007). Dele nem de longe se pode dizer que faça escolástica, interpretação de texto ou história da filosofia – muito menos grega e antiga. Depois daquele livro, ele já publicou, entre outros, *The Left Alternative* (2009), *The*

Religion of the Future (2014) e *The Singular Universe and the Reality of Time* (2014). Participante da política brasileira desde muito tempo, fã de Brizola e de Celso Furtado, autor do manifesto de fundação do PMDB e coautor de seu primeiro programa, Unger ainda se mantém como professor em Harvard, desde os anos 1970. No campo do direito, ele ainda bem jovem, seus trabalhos na área tiveram consideráveis consequências práticas particularmente nos Estados Unidos, através do progressista *Critical Legal Studies Movement*, para o qual também escreveu, com esse título, o manifesto.

Nosso filósofo tem hoje uma obra plural, extensa e respeitável, com uma audiência global; é lido por gente como Perry Anderson, Jürgen Habermas e Richard Rorty, e comparado com Zizek ou Agamben no debate filosófico sobre democracia radical. E teria produzido até aqui, avalia Geoffrey Hawthorn, nada menos do “*que a mais poderosa teoria social da segunda metade do séc. XX*”. Trata-se de “*uma cabeça filosófica saída do Terceiro Mundo para se tornar profeta no Primeiro*”, acrescenta Perry Anderson, para quem Unger “*faz parte da constelação de intelectuais do Terceiro Mundo ativa e respeitada no Primeiro, sem ter sido assimilada por este*”. Ele apesar de tudo, porém, tem mais a ver com o contexto singular da nossa experiência do que isso, não apenas por ter sido, ademais, ministro para assuntos estratégicos do governo brasileiro, de 2007 a 2009, de novo em 2015, e por se manter cada vez mais ativo e influente na cena política e intelectual brasileira.

No *Política: Um Trabalho de Teoria Social Construtiva*, de 1987, Unger já se mostra um pensador que, embora residindo num outro país, tenta pensar o Brasil e a partir do Brasil – tanto quanto a partir do “*mundo pós-colonial*” ora emergente, mais amplo e diversificado, para além do Atlântico Norte. “*Um homem cuja cabeça está em outro lugar*”, “*um filósofo brasileiro*” empenhado no “*romance de um futuro nacional*” – como o vê o filósofo Richard Rorty, num ensaio cheio de terna simpatia pelo projeto. No *Política*, Unger encara a “*instabilidade exemplar do Terceiro Mundo*” e, dentro dela, “*o exemplo brasileiro*” como prenes de possibilidades, frente à relativa falta de perspectiva do Norte desenvolvido. E o faz – bem percebe Rorty – à maneira poética de Walt Whitman, que, no séc. XIX, contrastava romanticamente a promessa de uns Estados Unidos ainda por fazer, com uma Europa morna e já realizada, voltada para o passado.

Mangabeira caracteriza “*a cultura do pensamento social e histórico*” do Atlântico Norte como “*alexandrina*” e “*decadente*”, em contraste com um Hemisfério Sul obrigado a ser original e inventivo, mesmo que apenas para alcançar algumas das conquistas do Primeiro Mundo. E ouve soar no Brasil, apesar de tudo, no nosso tempo, “*a voz de uma oportunidade transformadora*”, em que homens e mulheres poderiam encarar a luta política como “*participação num experimento exemplar*”, que configura “*outras opções possíveis para a humanidade*”. Essa é a visão que Mangabeira Unger sustenta, do mundo e do Brasil, enquanto procura criticar e ultrapassar, já a partir de *Conhecimento e Política*, de 1975, as limitações dos conceitos e instituições democrático-liberais clássicos, em prol do que ele concebe como sendo uma democracia viva e transformadora, animada por indivíduos criativos e rebeldes, para além da social democracia e dos “*determinismos estruturais*” do marxismo.

Um filósofo brasileiro, hegeliano, modernista e neo-desenvolvimentista, de ultramar?

Unger formou-se em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, para tornar-se em seguida aluno e logo professor da Universidade de Harvard. Reconhecível ao público brasileiro principalmente como homem político e por seu sotaque gringo, ele poderia ser por alguns

considerado um filósofo brasileiro de ultramar. O que não haveria de representar um problema, em comparação com o que ainda tem sido predominantemente a filosofia no Brasil nas últimas décadas. Pois, constituído por professores brasileiros sem sotaque estrangeiro, o Departamento de Filosofia da USP, por exemplo, que, como vimos, tornou matriz formadora da filosofia acadêmica brasileira, já foi apelidado, ao reverso, de departamento francês de ultramar. E, no caso, pode-se acrescentar, como resultado de uma importação sem muita “transferência de tecnologia”: aprendemos com os franceses, não a fazer filosofia, que isso ficou para eles próprios, mas, o que pode ser mais respeitável, a estudar exaustivamente os filósofos europeus, apenas como seus eternos – competentes e apologeticos – comentadores internos. A essa influência marcante academicista – antípoda em especial ao que se faz predominantemente nos Estados Unidos e já agora também na Europa e no resto do mundo, em termos de filosofia – Unger, entretanto, escapou.

É plausível especular que ele, em vez disso, foi de algum modo marcado, no Brasil, pelo viés nacionalizante e ensaístico, mais autônomo, que a elaboração brasileira de pensamento (inclusive filosófico) conheceu, principalmente no Rio de Janeiro, entre 1960 e 1970. E imaginar que seu neo-desenvolvimentismo romântico, democrático-radical, retoma criticamente o marco hegeliano-sartreano (também marxiano) do pensamento de um Álvaro Vieira Pinto. Pois algo disso encontra-se sem dúvida no *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* – ao mesmo tempo uma súplica, uma introdução e um coroamento da extensa obra de Mangabeira Unger. Que é um dos mais filosóficos de seus trabalhos até aqui, mas também um texto programático, entre ensaio e manifesto mobilizador, enfaticamente marcado por seu tom visionário, romântico e absolutamente assertivo. Pragmatismo liberto (*unbound*) evoca, não por acaso, Prometeu liberto, desacorrentado, sem peias, o rebelde herói mitológico, emancipador, dos românticos do século XIX europeu, de Goethe, Byron, Shelley – e Marx.

O hegelianismo de esquerda de Unger pode ser sucintamente caracterizado como uma *réplica* ao marxismo (tanto num sentido de proximidade como de contraposição), com ênfase na subjetividade livre e criadora (a autoconsciência), num futuro em aberto e na radicalização sem peias da filosofia. Quanto ao seu lado semi-sartreano, não distante do anterior, pode ser encontrado em sua concepção do homem como liberdade, negatividade e autoconsciência prático-ativa, confrontada, de outro lado, pela inércia e “dadidade” do mundo. O elemento de proximidade com Sartre é sublinhado pelo Prof. Martin Stone, da Universidade Yeshiva, em resenha do *Self Awakened*, que pode ser encontrada na internet. E no que diz respeito a suas concepções político-sociais, Unger pode ser aproximado, segundo diferentes aspectos, do campo comum a Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx e Ferdinand Lassalle, dos reformadores sociais. Mesmo que no *Self Awakened* ele não desça a detalhes programáticos, ele acena para interessantes e ousadas sugestões, muito contemporâneas, com relação a instituições políticas, economia, etc., dentro da tradição do reformismo social.

Marx, pragmatismo jovem-hegeliano e rebeldia romântico-prometeica

No *Self Awakened*, Unger começa por desenvolver, como suporte de sua proposta política, também existencial, o que chama de pragmatismo radical, ou radicalizado, liberto de possíveis limitações metafísicas e naturalistas remanescentes em Peirce, James e Dewey. Um pragmatismo oposto às para ele emasculadas (moderadas) versões pragmatistas contemporâneas, neo-pragmatistas (aparentemente representadas por Richard Rorty, Hilary Putnam e Jürgen Habermas). Em comparação com outras formulações contemporâneas do pragmatismo, a de

Roberto Mangabeira – original, nada ortodoxa – de fato recupera e radicaliza seu sentido prático-criador, futurista, e sua vocação democrática-experimentalista (assumidos entre nós, na educação, por Anísio Teixeira e, de modo mais geral, prometida por um Gilberto Freyre). Ao mesmo tempo, para conseguir isso, a elaboração de Unger acentua a filiação hegeliana que o pragmatismo em boa medida já traz, mais claramente em John Dewey e George Mead. Com uma filosofia que incorpora ingredientes hegelianos de esquerda, e que comporta ainda ressonâncias nietzschianas, é curioso ver Mangabeira retomar no século XXI a noção hegeliana de autoconsciência bem como a dialética dissolvedora/reapropriadora que opõe a livre iniciativa prático-transformadora dos homens às estruturas “naturalizadas” e “congeladas” (hipostasiadas) – da sociedade, da política e do pensamento até aqui. De qualquer modo, para seus propósitos teóricos e práticos, Unger foi mesmo, como entendo, bater na porta filosófica certa, conseguindo, por aquela via jovem hegeliana, renovar, à sua maneira, as opções e concepções da esquerda, há tempos paralisada entre democracia liberal tradicional e marxismo como linguagem única da crítica e da mudança.

O próprio Mangabeira reconhece que os temas do *Self Awakened* poderiam ser igualmente desenvolvidos a partir de Hegel ou do romantismo filosófico ou do historicismo, em lugar do pragmatismo (p. 28). Em *What Should the Left Propose?* (publicado em português como *O Que a Esquerda Deve Propor*), ele admite que a maior influência sobre seu corpo de pensamento – “com exceção da influência ainda maior do cristianismo” – é da “filosofia alemã” (p. 109). E seu muito filosófico *Passion, an Essay on Personality*, anterior, tem como principal preocupação “oferecer uma crítica e uma reconsideração modernistas da imagem cristã-romântica do homem, que forma a tradição central do pensamento do Ocidente acerca da natureza humana” (p. VII). No *Self Awakened*, entretanto, Unger vai francamente preferir as fórmulas – e o rótulo – do pragmatismo, porque, segundo ele, este “representa a filosofia atualmente mais viva” – “não entre professores universitários, mas no mundo” (p. 28). E é ao mesmo tempo uma corrente de pensamento que propõe uma “radical mudança de rumo de doutrinas e métodos [...], e de formas amplas de consciência que se têm espalhado pelo mundo” (p. 28-29). Ao fim e ao cabo, embora o *Self Awakened* não mencione expressamente o Brasil, ainda assim pode ser tomado como uma elaboração filosófica que corresponde ao “romance de um futuro nacional” brasileiro, aquele das preocupações centrais de Unger. Uma elaboração com pontos de contato com o pensamento brasileiro dos anos 60 e 70, e com o que temos defendido como “Poética Pragmática” (pela celebração da ação humana como criação prático-sensível), e um exemplo do gênero de filosofia que chamamos de ‘filosofia como coisa civil’ (pelo seu envolvimento, anti- sempiterno, com o tempo e o contexto) (SOUZA, 2005).²

Certamente pode-se questionar o *Self Awakened* por assertivo demais (dialógico de menos), por um tanto esquemático (o que é justificável, num manifesto), e mesmo por juvenilmente romântico (o que pode ser politicamente complicado, mas é também muito mobilizador). Seja o que for, entretanto, discutir esse livro de Mangabeira Unger, tal como outros dos seus aqui mencionados, é uma tarefa que promete bom proveito à comunidade filosófica brasileira, muitas vezes exageradamente eurocêntrica, histórico-exegética ou mesmo “escolástica” – tudo o que, admitamos, o trabalho de Unger não é. Tarefa promissora porque, corroborando-o ou criticando-o (e para ambas as coisas não faltariam motivos), alguns de nós poderíamos até, ao fazê-lo, acabar nos apanhando, surpresos, fazendo filosofia. Como Unger. Contemporânea e atenta à singularidade do nosso contexto. Com disposição de diálogo com o que corre fora do País e dos muros da academia.

² Quanto à noção de poética pragmática, ver minha página pessoal acadêmica www.jcrisostomodesouza.ufba.br.

Um ponto de vista meu, prático-poiético, produtivo, em filosofia. Aqui apresentado em diálogo crítico com Marx

Como registramos na primeira parte desse texto de cinco partes, iniciou-se, na Coluna Anpof, em dezembro de 2016, uma rodada de discussão sobre o reconhecimento e a formulação do desafio de fazer filosofia no Brasil (desafio que talvez para alguns nem se ponha), instada por uma provocadora declaração da diretoria de então, sobre uma nova fase para a comunidade filosófica brasileira, de amadurecimento e autonomia. Foram vários os colegas que se agregaram à discussão proposta, como Julio Cabrera e Vladimir Safatle, Carla Rodrigues e Renato Nogueira, Hadock-Lobo e Renato Janine, Ivan Domingues e Paulo Margutti Pinto (em entrevista), e eu também. À qual discussão somou-se a apresentação de algumas expressões de “filosofia autoral” brasileira, como em particular Giannotti, no site da Anpof, em Entrevistas, Oswaldo Porchat e Mangabeira Unger (na Coluna Anpof), e, por fim, alguma coisa minha. *Hic Rhodus, hic salta!* O que oferecemos aqui, na forma de um recorte e de uma condensação muito abreviada, tem como base uma elaboração bem mais extensa e prolongada, em parte já publicada, que começa com o que escrevi sobre hegelianismo “de esquerda” (Nietzsche aí incluído) e sobre Marx, como filosofias da ação ou da prática, que basicamente expõe o que seriam seus (de Marx) vícios essencialistas e substancialistas (por uma leitura minuciosa, mas a contrapelo, e por uma ampla discussão com comentadores.). Uma elaboração que passa em seguida pela exploração de uma ideia, minha, de “filosofia como coisa civil” (apresentada em inglês em 2019, no livro *Philosophy as a Civil and Worldly Thing*). E prossegue por um exame dos pontos de vista dos pragmatismos clássicos, mas também dos neo-pragmatismos de Rorty e Habermas, e da discussão contemporânea, próxima – como definição de um “terreno” de interlocução para uma elaboração filosófica para os nossos dias e nosso contexto. Para chegar por fim ao esboço de uma formulação alternativa, própria, em diálogo com tais referências, uma formulação ainda que embrionária. E para chegar também à sua discussão, como *work in progress*, como já se tem dado, em papos em La Plata (Argentina), na New School, New York), nos encontros Internacionais de Pragmatismo da PUC-SP. Com alguns colegas generosos o suficiente para se ocuparem de apreciá-la, como Rorty e Richard Bernstein, Cristina di Gregori e André Berten e, mais estreitamente, Waldomiro José da Silva Filho, Paulo Margutti e Leonardo da Hora.³

No que se segue exponho resumidamente alguns delineamentos para um “paradigma da produção” renovado, em filosofia, para o que chamo de um ponto de vista poiético-pragmático, produtivo, ou ainda de um materialismo prático-poiético (de *poiesis*, produção, criação), que pode ser entendido como situado entre pragmatismo, neo-pragmatismo, hegelianismo e Marx (enquanto filósofo). Os delineamentos são apresentados junto com elementos que permanecem apenas insinuados, pois os aspectos em que se pode desdobrar a referida posição revelam-se muito amplos e variados. Trata-se de um ponto de vista prático marcado por uma nova ênfase na dimensão material sensível, produtiva, criadora, da ação humana, e de nosso decorrente envolvimento prático, material, sensível, com o mundo. Um ponto de vista articu-

³ Desse percurso de produção destaco 1) o “Marx and Feuerbachian Essence”, em *The Left Hegelians*, Cambridge U. Press, 2) *A Filosofia entre Nós*, com Janine, Porchat e Tugendhat, ed. Unijuí, que inclui o “Filosofia como Coisa Civil”, 3) *Filosofia, Racionalidade, Democracia: O Debate Rorty-Habermas*, Ed. Unesp, e 4) meus materiais mais recentes em *Cognitio* (PUC-SP), ns. 13, 16, 18 (este com W. da S. Filho). Para um panorama mais completo desse itinerário de produção e diálogo, ver ainda www.jcrisostomodesouza.ufba.br/

lado com recurso a noções tais como *poiesis*, como intencionalidade sensível significadora, como conhecimento enquanto *know how*, como noções de nós e do real como atividade sensível, do mundo como artefato, da sociedade como uma trama de práticas, relações e objetos, etc. O que envolve como consequência a revisão e rearticulação de outras tantas noções filosóficas tradicionais como representação, correspondência, fundamentação normativa, experiência, conhecimento, etc. Por fim resultando em uma moldura geral que pode ser chamada de holismo objetual materialista e histórico.

Trata-se de um ponto de vista prático-poiético, material, que, depois de tudo, entre outras coisas permanece próximo de certos elementos básicos do pragmatismo, embora tirando deles novas consequências, mais espessas. Refiro-me a elementos tais como 1) a sentença de Alexander Bain (uma crença é um hábito ou disposição de ação), como a máxima peirceana do pragmatismo (a noção de um objeto como sendo a de seus efeitos de alcance prático); 2) o protagonismo de Ferdinand Schiller e William James (o rastro da serpente humana está em toda parte); 3) o ponto de vista do agente, de John Dewey, e também sua noção alargada de experiência e do real como prática. E fora do campo pragmatista em sentido estrito, pode-se ainda incluir nessa lista outras convergências; 4) o elemento pragmatista de Heidegger – sua tematização, nada linguocêntrica, da *Zuhandenheit*, manualidade, para mim usualidade, nosso modo de relação mais originário e básico, usuário, com as coisas, com os artefatos e com o mundo. Além de sugestões práticas e materialistas (sic) 5) do Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, 6) do jovem hegelianismo, e também, darwinianas, 7) do Nietzsche de “Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”. Por último, vale reconhecer aproximações do referido ponto de vista 8) com o voluntarismo e modernismo filosóficos franceses da ação, também 9) com o espírito do modernismo em geral, 10) do modernismo (e anti-ascetismo) brasileiro em particular, de Oswald de Andrade e Gilberto Freyre, e 11) do hegelianismo desenvolvimentista do ISEB (Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto) e de Mangabeira Unger. Esse, pois, é o campo. Vamos então ao referido ponto de vista materialista prático-poiético, a partir de um diálogo crítico – reconstrutor – com Marx.

Os elementos prático-poiéticos no pensamento de Karl Marx

O ponto de vista materialista de Marx pode ser entendido como apresentando os seguintes elementos prático-crítico-poiéticos, que podem ser vistos p. ex., de modo muito concentrado, nas Teses ad Feuerbach):

1. Uma recusa do empirismo dogmático, intuicionista-passivo, mentalista-cartesiano (a uma variante do qual Marx, porém, sucumbe em outras partes da sua obra), junto com uma rejeição do idealismo subjetivo (tese um);
2. Uma superação da concepção tradicional do mundo e do sujeito como estáticos, exteriores um ao outro, e, logo, pode-se entender, o abandono do ponto-de-vista do espectador e da fixação objetivista-representacionista do real (teses um e cinco);
3. Uma noção, ainda que ambígua, de verdade e objetividade como poder e efetividade de um pensamento verificados na prática (tese dois) – mas infelizmente não como provenientes dessa;
4. Uma desqualificação do indivíduo abstrato da percepção empirista, a ficção do indivíduo dissociado do conjunto das suas relações sociais e de uma forma de vida determinada (tese seis), embora uma desqualificação envolvida em essencialização e mesmo substancialização, necessitaristas/deterministas, daquelas mesmas relações.

5. Uma concepção da realidade como atividade sensível, logo, da realidade como subjetiva (tese um)), e de nós próprios também como ativos-sensíveis (Teses e *Ideologia Alemã*) – como bichos que põem objetos e são postos por objetos (*Manuscritos de 44*, Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral).
6. Tudo isso atravessado por uma sugestão de “epistemologia política”, i.e. de congruência de pontos de vista filosóficos e políticos com posições / pontos-de-vista (*Standpunkten*) sociais materiais, por um contextualismo e um perspectivismo a que Marx talvez não seja fiel ele próprio (tese nove, *Ideologia Alemã*, *O Capital*).
7. Junto com esses elementos pragmático-ativistas, uma crítica do real social como ao mesmo tempo essencialmente cindido e atomizado pelas “más” (conflitivas, assimétricas) relações e práticas sociais imperantes, que acarretariam, no plano do espírito, uma cisão/duplicação/inversão do mundo também na religião, na filosofia, na ideologia (teses quatro).
8. Uma dedução/tradução, especulativa, a partir do Cristianismo, do fundamento de sua Crítica, um fundamento alegadamente mundano, mas essencializado: “o homem” como ser essencialmente genérico (coletivo) e ser supremo para os homens (teses quatro e seis). O qual, introduzido na economia política pela noção do trabalho/produção como essencialmente (sic) social (dos *Manuscritos* ao *Capital*), determinaria – por necessidade – o rumo da supressão prática da Contradição (cindidora/atomizadora/inversora) e a Restauração da plena unidade-solidariedade social, com o fim da auto-alienação do homem, no Comunismo como humanidade social ou sociedade humana (tese dez).

Nosso emaranhamento prático, sensível, criativo, com o mundo. Nosso materialismo prático-poiético

O que se pode derivar disso tudo para uma reconstrução crítica, francamente melhorada, de Marx, é um ponto de vista que parta mais consistentemente de nosso originário emaranhamento sensível, prático, produtivo, cognitivo, estético, imaginoso, usuário, com o mundo. Emaranhamento a partir do qual realidade, conhecimento, ação, consciência e normatividade, já dissemos, podem ser produtivamente reconcebidos. E isso de uma maneira que de um lado 1) se distinga de um realismo empirista representacionista-mentalista (para Marx, o “materialismo anterior” ao seu, mas para nós também o novo empirismo, lógico ou neo-positivismo), entendido (por mim) como pouco interessante para a realização das disposições livres, prático-criadoras, (auto)transformadoras, dos seres humanos. Mas que de outro lado 2) se distinga, também, de um anti-representacionismo linguocêntrico, pós-metafísico, de nossos dias, v.g. Rorty, que, embora disposto ao reconhecimento, ao seu modo, de uma dimensão social, não-fundacionista, da nossa relação com o mundo, revelando assim preocupações antidogmáticas, democráticas, semelhantes às nossas, é insuficientemente aberto à dimensão material-sensível, produtiva, de nossas práticas. O que o envolve em anti-realismos, relativismos, ceticismos, agnosticismos e ascetismos – “de filósofo”.

Trato de avançar, na articulação desse ponto de vista, que chamo de poético-pragmático, pela via de uma combinação de não-representacionismo prático e materialismo poiético – aqui sugerida como possivelmente interessante para nosso tempo e nossas circunstâncias –, com base na utilização de seis noções ou pontos principais:

- a. uma noção de intencionalidade prático-sensível, significadora, como nosso modo prático – ativo, deliberado – de dirigirmo-nos às coisas (tomá-las ou produzi-las), e de assim lhes conferirmos significados e delas formarmos noções;
- b. a noção da atividade de pôr objetos como uma em que, como gostaríamos (mas Marx, não) o ato de pôr é que se afirma (como ele se queixa na referida dos *Manuscritos de 44*, sobre a dialética de Hegel);
- c. a noção de ação humana como pervasivamente *poiésis* (fazer criador que introduz coisas – no sentido mais geral do termo – no mundo), e a noção da realidade e de nós próprios como atividade sensível e artefato;
- d. a noção de objetivação de conhecimento e imaginação, na ação, pelo homem, no mundo e nas coisas (Hegel/Marx);
- e. donde, por fim, as noções de significação e normatividade como constituídas, não em primeiro lugar apenas pela linguagem e seus usos, mas pela nossa prática usuária, social, de lidar com o mundo e as coisas, orientada por propósitos, apoiada em e permanentemente modificada/modificadora por/de objetos;
- f. isso em oposição às noções de significação como em primeiro lugar linguística e de normatividade como deduzida, de modo fundacionista, do Cristianismo feuerbachianamente traduzido/corrigidos (no Marx de até 1845), ou lida para dentro da realidade, por uma filosofia da história e uma meta-teoria da economia (no Marx da Ideologia Alemã e da Crítica da Economia Política), ou ainda, postulada por um universalismo abstrato, transcendental, a-histórico (kantiano) – ou mesmo a alguma combinação de tudo isso.

Um holismo dialético, prático-material, cultural. Lebensweise como Produktionsweise

Assim chegamos a uma concepção prática, holista-materialista, objetual e objetiva-cional, do mundo, da cultura e de nós mesmos, segundo a qual os seres humanos, para seus propósitos, permanente põem/criam artefatos e práticas, e são por sua vez postos/constituídos/criados por eles, e pelas práticas, competências e relações que permanentemente cobram, engendram e subvertem, tanto quanto sustentam. (Homens e coisas aqui como *produktive Kräfte*, forças produtivas, mais ou menos como em Guyau, Nietzsche ou Marx). Chegamos daí a uma concepção da sociedade como um agregado de práticas, envolvidas com o uso ou a criação de objetos e objetualidades, sendo elas próprias (práticas) também objetivações nossas, que encontram em objetos seu suporte e que envolvem relações nas quais esses têm papel constitutivo.

No começo, então, está o ato (Goethe) – e, logo, o artefato. Parafraseando Marx, a dialética desse novo materialismo prático-poiético pode ficar assim: Na prática de criação, uso e consumo de objetos, os seres humanos desenvolvem entre si relações múltiplas e cambiantes, enquanto desenvolvem novas práticas e produzem novos objetos, artefatos e coisas. A criação de novas práticas, objetos e usos enseja novas relações e novas formas de subjetividade entre os seres humanos, constituindo / apropriando um mundo nosso, constituindo-nos a nós próprios, e constituindo assim o que chamamos de mundo e de história. Tal dialética enseja relações “boas” ou “más”, restritivas ou propiciadoras, desse labor criativo, que pode passar de uma coisa à outra pelo desenvolvimento de humanos, artefatos e competências produtivas.

Não há por que supor que dialética semelhante se dê apenas na produção de bens ditos materiais, na base da sociedade (como em Marx), pelo hoje pelo uso dominante de grandes e pesados meios de produção, por grandes coletivos humanos por essas condições arregimentados e homogeneizados, como proletariado. Nem por que supor que dialética comparável não se dê também na prática geral dos seres humanos de criar, usar e reproduzir, como inevitavelmente entrelaçados, objetos, ideias, práticas, vocabulários, instituições (todos enfim artefatos e objetivações nossos), e de produzirem-se assim a si próprios e ao mundo – como artefatos. Nesse caso, deve ir por terra o rígido dualismo marxiano, entre infraestrutura-superestrutura, material-espiritual, etc., não havendo por que entender que há pensamento, mas não materialidade e produção, no nível da atividade dita supraestrutural, e que não há pensamento, mas apenas materialidade, no nível da chamada infraestrutura, em práticas consideradas como as únicas produtivas em sentido estrito. *Et voilà*, então, um materialismo prático-transformativo, espiritualizado, propriamente histórico, desessencializado e des-substancializado, não-determinista, democrático, pluralista, uma melhor (do que a de Marx) conversão materialista de Hegel – como ponto de vista destranscendentalizado, contextualizado prático e civil, em filosofia. Que põe no mesmo barco todo tipo de atividade humana (econômica, política, científica, artística, moral, filosófica) e seus respectivos produtos, enquanto sempre e inevitavelmente tanto materiais quanto espirituais.

Conclusão: Democracia material. Algumas consequências políticas, sociais e econômicas

Bem entendido, tanto em Marx, contraditoriamente, como no pragmatismo, tacitamente, pode haver uma alegada congruência entre um ponto de vista filosófico geral (como os próprios pragmatismo, materialismo histórico, empirismo), seu contexto e suas consequências políticas e sociais. No primeiro caso, o de Marx, o comunismo como Sociedade Humana e desenvolvimento de um novo homem, nunca visto (a não ser na figura do próprio comunista), plenamente social; no segundo caso, o do pragmatismo, a democracia como forma de vida e de florescimento humano; no caso do empirismo, o individualismo liberal. No nosso caso, o ponto de vista poético-pragmático dá suporte a uma noção materialista prática de cidadania como empoderamento criativo por capacidades e meios, sem que isso implique necessariamente em consequências coletivistas ou liberais-individualistas. Trata-se no nosso caso de um ponto de vista eminentemente civil, prático, político, não-dogmático.

A sociedade, como uma forma de vida (*Lebensformen*), um modo de vida (*Lebensweise*), o que para Marx é o que um modo de produção (*Produktionsweise*), pode ser entendida como um agregado de práticas reprodutoras e produtoras, suportadas por objetos. Como constituindo objetivações, instituições, etc., nas quais as relações entre pessoas e com o mundo decorrem pelo menos em parte, de sua (dos objetos) introdução, por nós mesmos, por nossa imaginação, propósitos e cálculos, e nos fazem quem somos – e isso em permanente mudança. Numa sociedade assim compreendida, podemos entender de um modo novo a relevância e o papel de recursos e competências objetuais, de assim chamadas (*lato sensu*) forças produtivas, das relações que essas propiciam, cobram, condicionam ou rompem, na medida em que as possam favorecer ou limitar, e neste último caso entrar em conflito com elas, em benefício de relações novas. Forças produtivas, essas, que compreendem em primeiro lugar os indivíduos humanos como criadores, objetivados de/com suas potências, competências e recursos.

Por essa via pode-se constituir uma noção de cidadania material, produtiva, econômica, não passiva, protagonista, realizadora, criadora de bens e valores, ficando então a democracia, que lhe corresponda, como uma forma de vida também material e produtiva, que envolve um empoderamento de todos por suas competências e meios. Aí onde estão as práticas de reposição da sociedade, numa forma de vida como conjunto de práticas de sua reprodução, podem-se também desenvolver e efetivamente se desenvolvem práticas de sua transformação mediadas por artefatos. Estamos assim, também, de volta à associação de progresso e democracia ao avanço, difusão e democratização de competências, recursos e capacidades (ou forças) produtivas, também objetivadas em práticas, artefatos e instituições, como meios materiais. Para o que eu chamaria de uma proposta de democratização econômica, material, produtiva, da sociedade. Um ponto de vista menos inclinado a admitir determinadas práticas ou pontos de vista – de homens incomuns – como “transcendentais” com relação a eles, como de uma natureza totalmente outra, em detrimento das comuns, do comum dos homens, frequentemente concebidas, na Teoria, como de natureza degradada (em Marx, “judaica”, “suja”, alienada). É a isso que chamo de filosofia como coisa civil. E de um ponto de vista poético-pragmático, material.

Referências

- CUI, Z. Prefácio. In: UNGER, R. M. *Política – Os Textos Centrais*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- PORCHAT, O. Ainda é Preciso Ser Cético. *Discurso* 32, 2001. p. 53-69.
- PORCHAT, O. Oswaldo Porchat (1933). In: NOBRE, M.; REGO, J. (Orgs.). *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 119-144.
- PORCHAT, O. Prefácio a uma Filosofia. *Discurso* 6, 1975. p. 105-132.
- PORCHAT, O. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- PORCHAT, O. O Comum dos Homens. *Livro Aberto* 1/5, 1997. p. 1-13.
- PORCHAT, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- SOUZA, J. C. A Filosofia como Coisa Civil. In: SOUZA, J. C. (Org.). *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- UNGER, R. M. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Sobre o autor

José Crisóstomo de Souza

Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor do Departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia contemporânea da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Recebido em: 20/02/2020.
Aprovado em: 20/04/2020.

Received: 20/02/2020.
Approved: 20/04/2020.

A Filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda

Philosophy in the right versus left crossfire

Julio Cabrera

<http://orcid.org/0000-0003-2572-3152> – E-mail: kabra7@gmail.com

Florianópolis, junho 2020, ano do vírus.

RESUMO

Neste trabalho, tento mostrar que o fato de que o atual projeto institucional da filosofia seja defendido por intelectuais de esquerda é uma contingência. O dualismo: esquerda /direita não coincide com o dualismo filosofia autoral/filosofia institucional. Tento acenar para uma ontologia do dualismo esquerda/direita com o intuito de mostrar como essa dicotomia está norteadada pela carga emocional dos conteúdos, mais do que pelos conteúdos mesmos. Nesse viés, pode mostrar-se que esse conflito não tem nenhuma solução positiva porque os próprios componentes do conflito precisam dele e o alimentam constantemente. Se estivermos interessados em filosofia autoral, teríamos que tentar liberar a filosofia do conflito interminável entre esquerda e direita, sendo capazes de reconhecer boa filosofia mesmo no campo político que rejeitamos. Entretanto, o artigo termina com uma sensação de desesperança de que tal projeto pluralista seja sequer possível num momento de polarizações acirradas como o presente.

Palavras-chave: Esquerda. Direita. Filosofia autoral. Filosofia institucional. Engajamento. Ontologia.

ABSTRACT

In this paper, I try to show that it is a contingency that the current project of institutional philosophy has been defended by leftist intellectuals. The left/right dualism does not coincide

with the dualism of authorial philosophy/institutional philosophy. I try to point to the ontology of left/right dualism, to show how this dichotomy is guided by the emotional load of the contents, more than by these contents themselves. This conflict has no solution because the opponents need it and are constantly feeding it. If we are interested in authorial philosophy, we would have to try to free philosophy from this endless left/right conflict, being able to recognize good philosophy even in the political field that we reject. However, the article ends with a feeling of hopelessness that such a pluralist project is possible at a time of intense polarizations like the present one.

Keywords: Left. Right. Authoral philosophy. Institutional philosophy. Engagement. Ontology.

Direita e Esquerda: primeiras aproximações

Já faz alguns anos que venho me perguntando o que significa *ser* de direita ou *ser* de esquerda. Propositamente sublinho a palavra “*ser*”, para afastar a ideia de pretender apenas me movimentar num plano *político* – no qual a resposta poderia ser bastante simples – quando meu propósito é primordialmente *ontológico*. Interessa-me elucidar dois modos diversos e antagônicos de “*ser no mundo*”, *ser no mundo de esquerda*, *ser no mundo de direita*. No plano político superficial, seria possível resumir rapidamente algumas características, já bastante conhecidas, que podem conduzir para esse plano ontológico que gostaria de atingir, num segundo momento desta reflexão.

Quem é “*de esquerda*” tende a ver o mundo como um movimento histórico e cultural visando um futuro aberto, muitas vezes promissor e às vezes utópico, que aceita os humanos como agentes capazes, apesar de suas limitações, de levar adiante projetos de melhoramento da vida humana no planeta. Quem é *de esquerda* pensa que há muito por fazer, pois as sociedades humanas são desiguais e injustas, e os oprimidos pelos mais poderosos – os antigos escravos, os atuais assalariados – devem ser liberados, seja por meios pacíficos, seja pela violência. Para isso, acredita-se num Estado forte capaz de se encarregar da distribuição justa e equitativa de benefícios, bloqueando privilégios. Estas ações não estão concentradas dentro das fronteiras de nações, mas visam à humanidade como um todo. Não se pensa que as coisas estejam dadas pela natureza de maneira estática, mas que elas podem ser mudadas radicalmente pela ação humana. A esquerda não descarta o elemento religioso da vida humana, mas lhe dá um sentido combativo e não meramente de culto a uma transcendência atingível só depois da morte. No que se refere à questão da linguagem, esta é vista mais em suas funções performáticas e transformadoras. Na questão ecológica, a esquerda tende a políticas de preservação da natureza e das espécies animais, contra a sua pura utilização mercantil, oportunizando formas de vida mais respeitosas da natureza não exclusivamente baseadas no lucro (e nesta trilha eles voltam a certas visões romantizadas da vida humana, como as mostradas pelos povos indígenas).

Neste mesmo nível superficial de análise, o que significa “*direita*”? Quem é *de direita* não pensa que tudo pode ser criado pela cultura; há uma realidade que tem algo a nos dizer e devemos escutá-la. A vida humana não está apenas tendida para o futuro, mas apoia-se essencialmente em tradições e formas de vida do passado que foram sedimentando e constituindo guias para a nossa vida atual. É claro que os seres humanos são livres e artífices de seus destinos, mas o melhoramento da vida humana não pode ser feito a través de uma revolução total

das formas de vida existentes, o que pode gerar mais vítimas das que se tentava salvar. O Estado não pode se erigir numa força descomunal capaz de gerenciar as vidas humanas de maneira vertical, mas apenas administrar o que as pessoas conseguem fazer dentro das sociedades civis. Em lugar de visar uma transformação internacional da vida humana, deve-se começar por pequenas ações sociais dentro das comunidades imediatas e dentro do escopo da própria nação, respondendo a sentimentos patrióticos naturais. O ser humano não é tão confiável como para encarregá-lo de gigantescas tarefas de transformação, não está dotado de uma generosidade natural que lhe torne capaz de deixar de lado seus anseios de liberdade e propriedade. A condição dos trabalhadores modernos é melhor que a dos escravos antigos, os progressos são lentos e não podem ser apressados. O fator religioso indica para um lugar sagrado que não pode ser manchado por ações imediatas ou impregnado de ideais seculares. A linguagem mantém fortemente suas funções denotativas de uma realidade que não muda ao nosso bel prazer, e a natureza foi dada aos humanos para a sua realização na Terra, não havendo nada de errado no uso do não humano em benefício do humano. O processo civilizador se impôs irreversivelmente sobre formas culturais primitivas como as indígenas.

É claro que alguém firmemente situado na direita no que concerne ao poder do Estado poderia ter uma sensibilidade ambiental de esquerda, e alguém da esquerda poderia ter receios a respeito da “teologia da libertação” e reconhecer a religião como um lugar sagrado e transcendente. Estes entrecruzamentos acontecem. Mesmo assim, creio que – como ocorre em outros âmbitos – diante do inimigo externo comum os partidários de direita ou de esquerda se encontram com seus aliados ultrapassando rapidamente as suas diferenças internas. Alguém da direita pode manter atitudes indecisas a respeito de religião ou no modo de tratar os animais, mas diante do risco de implantar-se no Brasil um regime à la Fidel Castro, eu penso que todos os simpatizantes da direita se reuniriam de imediato num mesmo grupo, deixando de lado suas outras desavenças. As noções são definidas mais pelo que rejeitam que pelo que abrangem.

Já nestas distinções empíricas de cunho político podemos ver que direita e esquerda são basicamente duas maneiras de organizar a vida humana, o que significa também a morte humana e a finitude. Para levar estas distinções a um plano ontológico haveria que indagar-se pelo específico modo de “ser no mundo” daqueles que organizam as suas vidas de acordo com umas ou outras dessas características. Ser, temporalidade, espaços disponíveis, linguagem, finitude, morte, divindade, são lugares de discordância ontológica no modo mesmo em que humanos se inserem no mundo em duas direções muito diferentes e sempre em conflito. Mas por que em conflito? Vejamos em detalhe este aspecto antes de empreender a análise ontológica na seção 4 deste artigo.

Caminhos do “engajamento”: uma direita sartreana?

Que significa este “versus” do conflito: “Esquerda *versus* Direita”? Qual é a sua força de exclusão e, conseqüentemente, as suas possibilidades de articulação mútua? Para tentar entender se estas duas atitudes diante do mundo e do humano poderiam, apesar de tudo, coexistir em algum tipo de sociedade sem se destruir mutuamente, gerenciando, de alguma forma, as suas diferenças, começo me perguntando *como se escolhe ser de direita ou de esquerda*, por que preferir uma organização da vida de direita e não uma de esquerda ou vice-versa? Em que nível se toma essa decisão? *E trata-se realmente de uma escolha?* Pois poderia ser incorreto usar esse termo se por “escolha” se entende algo plenamente racional e consciente. Poderia tratar-se, em muitos casos, apenas de um *encaminhar-se para*, algo que a palavra “decisão” talvez capte

melhor. A decisão poderia parecer-se com a movida no tabuleiro de um jogo mais do que com uma escolha existencial profunda.

Nessa trilha, pareceria que esta decisão é diferente em pessoas com menos elementos culturais e ferramentas intelectuais e nas pessoas mais intelectualizadas (entre as quais estão os filósofos, dos que tratarei especificamente na seção 3). Podemos ver que as massas – de qualquer classe social¹ – que votam numa eleição não têm ideias muito claras acerca do que significam conceitos como socialismo, comunismo, fascismo, capitalismo, nem conhecem a complexa – e frequentemente sombria – história destes conceitos. A maioria vota ou de maneira indiferente e automática ou levada pela propaganda, por simpatias superficiais, por promessas vagas, por interesses imediatos ou por rejeição de alternativas que acham piores. Pessoas que pouco sabem sobre política ou história, que vivem suas vidas de maneira irrefletida, grande parte delas submersas em trabalhos exaustivos para conseguir sobreviver, são de repente obrigadas a “optar”, às vezes no mesmo dia da eleição, sem ter ideia clara do que se trata e de quais serão as consequências da sua decisão².

Aqui podemos nos perguntar se esta decisão é sensivelmente diferente nas pessoas que pareceriam mais esclarecidas, nos intelectuais, artistas, políticos, professores, empresários, dirigentes, que leem e escrevem livros, que conhecem história e sabem o que significa escolher entre um ou outro lado. Neste caso, estaríamos mais perto de uma autêntica “escolha”, livre, racional e esclarecida? Neste ponto, as respostas começam a ser surpreendentes. Numa primeira fenomenologia de atitudes é possível ver, sem dúvida, que as pessoas mais instruídas e melhor informadas sustentam argumentos em favor de uma postura ou de outra: tópicos como a conveniência da socialização de bens como caminho para a igualdade, ou as vantagens de uma visão não capitalista da natureza, ou a defesa de um Estado mínimo para salvaguarda da liberdade, etc., tudo isto pode ser argumentado de ambos os lados e dar pé para discussões filosóficas bem fundamentadas.

Mas o que chama poderosamente a atenção é que, apesar de que as opções políticas são aqui muito mais refletidas e melhor apoiadas em conhecimentos que a decisão das massas, aqueles que optam pela esquerda ou pela direita habitualmente o fazem de uma maneira que acentua fortemente – mais inclusive do que as massas – aquela oposição absoluta antes mencionada, rejeitando de plano *tudo* o que venha da outra facção como a encarnação mesma de um mal absoluto, como uma força maligna com a qual nem sequer vale a pena dialogar, mas apenas se defender dela e tentar eliminá-la. É difícil ver pessoas intelectualizadas aceitando *alguns* valores da esquerda e *alguns* da direita de maneira ponderada e seletiva; em geral, as posturas são aceitas ou rejeitadas em *block*.

Assim, a atitude dos mais intelectualizados e melhor informados de qualquer facção não parece menos emocional que a decisão das massas³, como se todo seu enorme acervo de cultura histórica e política não fosse suficiente para represar uma adesão fortemente carregada de afeto e de agressividade para a outra parte. Pelo contrário, pareceria que as emoções recebem novos estímulos por parte do acervo cultural, como se o maior grau de ilustração aumentasse ainda mais o grau de ferocidade e agressividade da oposição entre ambas.

¹ Utilizo aqui a noção orteguiana de “massa”: “A divisão da sociedade em massas e minorias excelentes não é, portanto, uma divisão em classes sociais, mas em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquização em classes superiores e inferiores.(...) a rigor, dentro de cada classe social há massa e minoria autêntica” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 82).

² Estou falando, claro, de uma média, num nível de generalidade que não pode excluir, evidentemente, casos concretos de pessoas de pouco nível cultural, agudas em suas escolhas políticas, e de pessoas obtusas de classes intelectualizadas. Se fôssemos no plano dos casos particulares, nunca poderíamos fazer uma análise filosófica de qualquer coisa.

³ De fato, quando eles adotam essa atitude os “intelectuais esclarecidos” passam a fazer parte da “massa” no sentido de Ortega, com independência da sua classe social.

Jean-Paul Sartre tinha precisamente essa noção do que deveria ser um “engajamento” político: o compromisso com a esquerda devia ser total e absoluto, racional e emocional⁴; se tratava de destruir o adversário – o explorador, o burguês – sem escutá-lo, posto que ele, sistematicamente, ia defender seus interesses e jamais se abria para um diálogo que debilitasse seu poder. Os dados estavam jogados, não havia mais nada para discutir ou dialogar. Precisamente, em sua famosa ruptura com Albert Camus, Sartre e outros acusaram Camus de “incapacidade de engajamento”, porque ele não conseguia abraçar de maneira absoluta um lado contra o outro; ele sentia que, chegado certo momento, tinha que criticar ambos. Camus teria declarado, num artigo, que “se a verdade me parecesse estar à direita, eu estaria lá” (ARONSO, 2007, p. 224)⁵. Pareceria que o fator emocional desempenha um papel importante nesta noção forte de “engajamento”, na medida em que os argumentos são discricionais e seletivos, enquanto as emoções tendem a aceitar e rejeitar de maneira global. Há um tom afetivo típico do engajamento, que poderíamos ligar com a indignação, a raiva e o ódio.

Mas o curioso é que também os militantes da direita – pelo menos no sentido de nossa caracterização inicial desses termos – adotam a noção sartreana de engajamento só que em sentido contrário: se trata de acabar com o comunismo, não de entabular nenhum tipo de “diálogo” com ele; pois, como dialogar com aqueles que querem nos destruir? Mas, paradoxalmente, com isso a direita adota uma noção formulada por um pensador de extrema esquerda; “engajamento” é um conceito nômade que pode ser capitalizado por qualquer lado. Trata-se de abraçar de maneira absoluta e irrenunciável um dos lados da disputa tentando eliminar a outra, já que nenhum diálogo ou convívio é possível com ela. Enquanto as massas apenas escolhem emocionalmente de uma maneira mais direta, os esclarecidos “engajados” à la Sartre – de direita ou de esquerda – dirigem suas emoções contra os adversários com o explícito intuito de derrotá-los e, se possível, eliminá-los do planeta. (Também aqui trabalho com uma média não distributiva em indivíduos; não nego, por exemplo, a existência de simpatizantes da direita que não adotem a noção sartreana de engajamento).

Neste nível de decisão, há, pois, entre direita e esquerda um tipo muito peculiar de rejeição ou de exclusão, que me interessaria entender aqui. Pois, em geral, recusamos algo – uma ideia, uma proposta, uma tese – *depois de ter tomado conhecimento dela*, de ter mergulhado cuidadosamente em seu conteúdo, de ter lido os autores relevantes, etc., elementos que nos permitem tomar uma posição e *depois* rejeitar. Mas aqui estamos diante de uma curiosa forma de rejeição de ideias que, muitas vezes, não requer esse conhecimento prévio nem precisa de muita leitura nem de informação apurada ou argumentação cautelosa; trata-se de uma recusa que vive de si mesma, que se autoalimenta e avoluma sem precisar de subsídios, que pode rejeitar sem conhecer.

É claro que sempre se pode alegar que já se conheceu o suficiente no passado sobre a postura recusada, de tal forma que o conhecimento acumulado pode ser suficiente para uma condenação sumária agora. Mas isto significa que as rejeições do passado podem renovar-se indefinidamente sem precisar de reciclagem, sem tomar conhecimento do que foi feito ou escrito ulteriormente. Assim, a pergunta se renova: *como justificar filosoficamente uma rejeição que não precisa mais passar pelo crivo da razão e dos argumentos?* Como pode ser legitimada uma forma de interação que é a negação radical de toda e qualquer interação?

⁴ Na filosofia de Sartre os fatores emocional e racional não estão nitidamente separados e mantêm relações complexas, como se pode ler em seu ensaio juvenil *Esboço de uma teoria das emoções* e em sua obra magna *O Ser e o Nada*.

⁵ Esta mesma atitude foi assumida no cinema pelo cineasta Greco-francês Konstantin Costa-Gavras, ao fazer sucessivamente *Z* (1969), um filme contra o militarismo de corte fascista e, logo a seguir, *A Confissão* (1970), um filme contra o Stalinismo; na época, ele foi acusado de ter anulado a sua primeira crítica com a segunda.

Resumamos a situação. A pergunta de se esquerda e direita poderiam conviver numa mesma sociedade humana – não digamos harmonicamente, mas na forma de um conflito gerenciável - tende a ganhar uma resposta negativa à luz da evidência de que, com independência do nível cultural, as decisões por um lado ou por outro parecem marcadamente emocionais, seja de maneira mais direta, seja de uma maneira mediada, e até estimulada, pelo acervo cultural disponível. Em todo caso, parece que, no momento da decisão, o aspecto emocional é mais forte que o estritamente racional, o que tende a minimizar as chances de constituir uma genuína “escolha”, se por tal entendemos uma operação racional e consciente.

Sendo o racional e argumentativo o âmbito natural da filosofia, se poderia pensar que os filósofos se comportariam a respeito da questão “direita *versus* esquerda” de uma maneira mais ponderada e reflexiva. Tentemos ver agora se isso é realmente assim.

O caso da Filosofia

Como ser um filósofo francês no Brasil

Pelo que tenho pesquisado e vivido durante muitos anos de atividades filosóficas nas universidades brasileiras, parece-me que esta situação de polarização extrema entre direita e esquerda, encenada mais pelas emoções do que pela disposição a uma discussão racional, se da também, paradoxalmente, no plano intelectual, e especificamente no âmbito da filosofia. Há, evidentemente, um conteúdo conceptual e argumentativo na oposição, mas ele está como sobrecarregado de um afeto que torna as posturas inconciliáveis, rejeitáveis sem cuidadoso conhecimento prévio. Ambas as tendências veem a outra como totalitária, intolerante e perigosa para a liberdade e para a vida. A direita apresenta a intelectualidade da esquerda como um perigoso dogmatismo, mas quando a esquerda toma conta dos rumos da filosofia apresenta a postura contrária como antidemocrática e totalitária. Assim, quando se focam as atividades filosóficas, de imediato a mesma polarização fica estabelecida, com cada parte assumindo o lugar do bem em contra de um mal absoluto representado pela outra.

Vou ilustrar esta situação da filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda com dois exemplos, nesta e nas próximas subseções.

Em 2012, um grupo de professores da USP publicou em Paris um número especial, editado pelo Collège International de Philosophie, sobre filosofia no Brasil, chamado *Comment peut-on être philosophe...au Brésil?* Essa publicação apresenta a situação da filosofia no Brasil como uma luta entre uma tendência “democrática”, representada pelos autores do volume, e uma tendência “autoritária”, onde estão reunidos os adversários políticos. Eu publiquei também em Paris, nos *Cahiers critiques de philosophie da Paris VIII*, uma réplica a esta publicação⁶, diante do que eu considerava uma versão tendenciosa da complexa situação da filosofia no Brasil. Meu artigo de Paris é muito abrangente e seria inútil reproduzi-lo aqui na íntegra; vou comentar apenas um momento específico do mesmo, entre as páginas 64 e 72, onde eu analiso um texto de Marcelo Carvalho, *Passado e presente na filosofia no Brasil*, no qual se concentram melhor meus pontos críticos.

Sob a perspectiva dominante exposta neste artigo, e em quase todo o resto do volume, a filosofia começa propriamente no Brasil nos anos 30, com a recepção das “missões francesas” e a fundação da USP. Isto significa que todo o passado filosófico luso-brasileiro, desde o padre

⁶ Ver na bibliografia as referências desta publicação e de minha réplica.

Vieira até Mário Ferreira dos Santos, deixa de existir (CABRERA, 2016, p. 64) O autor coloca a consolidação do ensino da filosofia nos anos 60 como uma luta contra a ditadura militar, uma conquista do espírito crítico contra o autoritarismo. Eu digo em meu texto-réplica que este relato soa estranho sendo que a filosofia que começa a se consolidar nas academias brasileiras naquela época é uma filosofia altamente técnica e instrumental, guiada pelo espírito francês e alemão, de corte nitidamente erudito, filosofia que nunca os militares poderiam ter visto como um perigo; antes pelo contrário, o atual sistema de estudos filosóficos se gesta precisamente nesse período (CABRERA, 2016, p. 65). Não sabemos se essa filosofia atacou alguma genuína fonte de autoritarismo, mas, certamente, ficou muito aquém de uma postura efetivamente crítica diante do que estava acontecendo no país. É evidente que um genuíno foco crítico teria sido destruído de imediato.

O autor do artigo coloca uma dicotomia na situação da filosofia brasileira; ele identifica dois grupos interessados na modernização e desenvolvimento do país, um grupo “democrático” e outro “autoritário”. A visão autoritária estaria ligada com um conceito forte de nação e de uma cultura nacional, ideias ligadas em geral ao fascismo; enquanto que os democráticos são universalistas, comprometidos com um pensamento dirigido à humanidade, uma atitude nitidamente iluminista diante da qual as posturas contrárias ficam mergulhadas no obscurantismo. O autor coloca o ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, como seguindo essa tendência nacionalista autoritária, mas, curiosamente, enquanto os militares fecharam o ISEB poucos dias depois de assumir o governo, a USP, segundo o próprio autor admite, foi preservada, apesar de severas restrições que não impediram a consolidação do sistema hoje hegemônico de produção de filosofia (CABRERA, 2016, p. 67).

O autor admite que essa concepção institucional da filosofia – uma concepção técnica, instrumental, erudita e eurocentrada – foi o resultado vitorioso de uma luta política (CABRERA, 2016, p. 68), e não algo surgido de um consenso. Neste momento de seu texto, o autor menciona Miguel Reale (1910-2006) como representante manifesto da “visão autoritária” e aqui se deixa ver claramente este curioso pingue-pongue onde as duas partes veem a outra como totalitária e antidemocrática. A menção de Miguel Reale é, pelo menos, curiosa, desde que este pensador – prolífico autor de um pensamento de certa projeção internacional – tem se posicionado ao longo de sua vida quase centenária contra diversas formas de autoritarismo, sendo ele mesmo vítima de uma de suas formas quando, no final dos anos 70, um texto de sua autoria foi censurado pelas autoridades universitárias por motivos políticos, abertamente declarados⁷.

Segundo a história oficial transmitida pelos autores do volume, a concepção da filosofia como “pesquisa”, afirmada na concepção dita democrática do desenvolvimento, se encaminha para a criação do Sistema de Pós-graduação em Filosofia seguindo um modelo de análise rigorosa de textos, caracterizada pela diversidade de abordagens e tendências filosóficas. O autor afirma que este pluralismo teórico dificilmente poderia ter sido instaurado se a versão autoritária do desenvolvimento – personificada, segundo ele, por Miguel Reale – tivesse triunfado. Deixando de lado a temeridade contrafactual de imaginar “o que poderia ter acontecido se...”, este “pluralismo teórico” do sistema atualmente vigente é mais aparente do que real, se pensamos na concentração quase exclusiva dos estudos filosóficos em fontes europeias de pensamento deixando de lado todo o pensamento africano, asiático e latino-americano, incluído o brasileiro. O que a situação hegemônica denomina de “pluralismo teórico” se refere unicamente à diversidade de correntes europeias de pensamento, difundidas por experts brasileiros devidamente treinados nos moldes franceses e alemães. Pensadores fora do molde institucional, e

⁷ Este penoso evento foi narrado em ritmo de novela por Antonio Paim em seu livro *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária*.

de tendência conservadora, como Mário Ferreira dos Santos ou Vilém Flusser são considerados apenas como “filosofistas” amadores à luz dos critérios da atual “filosofia profissional”.

Já em meu *Diário de um filósofo no Brasil* reproduzi um depoimento do professor José Arthur Gianotti sobre Vilém Flusser onde se diz com todas as letras que a rejeição do pensador tcheco por parte do establishment da filosofia brasileira daquela época foi marcadamente política. Gianotti declara que, naqueles tempos

[...] os campos ideológicos estavam muito bem definidos” e “...o fato de certas pessoas terem vinculações com o nazismo, o fascismo e com a direita, para nós era um obstáculo a uma aproximação e havia, nitidamente, já uma separação [...]”. Isso prejudicava o perfil de Flusser “num momento que para nós o perfil político era antes de tudo o mais importante [...]” (CABRERA, 2013, p. 77-78).

Isto implica, de maneira bem plausível, que o que vai importar primordialmente de um filósofo não será o valor de sua obra, a qualidade de seus argumentos ou o brilho de suas intuições, mas qual é seu perfil político; ele será visualizado e ouvido apenas se esse perfil for politicamente aceitável. A isto eu costumo denominar “pensar por credenciais”. A partir daí, nas discussões filosóficas não se procura primordialmente a verdade que possa estar sendo transmitida pelo adversário, mas apenas vencê-lo no pressuposto dificilmente sustentável de que absolutamente *nada* do que o adversário político dizer pode ser verdade.

Encontros com o Inominável

Aquela atitude de recusa radical a que antes me referi, a negação de algo que não precisa ser conhecido para ser rejeitado, se apresenta claramente no atual panorama filosófico brasileiro no caso de uma figura muito especial: Olavo de Carvalho, um objeto de rejeição muito mais expressivo e contundente que Miguel Reale e outros pensadores conservadores. A rejeição absoluta passa inclusive pelo processo de nomeação; não nomear esta figura intelectual a risco de dar-lhe uma importância que não tem. Isto me fez lembrar, de imediato, à proibição dos argentinos de pronunciar a palavra “Perón” após a revolução de 1955. Era nome tabu, como se a mera menção do nome tivesse um poder instaurador a ser evitado de qualquer forma. O poder mágico dos nomes.

Olavo de Carvalho, pelo que me consta, não é lido pelos integrantes da esquerda, tal como caracterizada sumariamente na seção 1 deste artigo. Não que tenha sido lido e depois rejeitado, não se trata de uma *não leitura* qualquer; ele não deve ser lido, não se deve perder tempo lendo seus livros, *nada* do que ele escrever pode interessar. Esta atitude fica bem resumida na afirmação atribuída a uma figura da filosofia brasileira que teria dito em algum lugar, referindo-se a OC: “Não li e não gostei”. Novamente parece constatar-se aqui uma primazia das emoções sobre os argumentos, já que é probabilisticamente quase impossível não encontrar *absolutamente nada* de valor num texto se nossa leitura for norteadada por argumentos; as rejeições globais e totalmente certas parecem mais guiadas pelas emoções. Do ponto de vista estritamente argumentativo, este tipo de rejeição pareceria ser um caso claro do que os lógicos informais chamam “falácia genética” (às vezes vinculada com o “envenenamento da fonte”) (PIRIE, 2008, p. 74; 107): impugnar tudo o que for dito por alguém – ou por uma instituição, ou sociedade, ou país – apenas por ter-se originado dessa fonte, com independência dos conteúdos. Este argumento nem sempre é falacioso, mas se transforma em falácia quando o valor do argumento é ponderado de acordo com a fonte da qual surgiu em lugar de ser julgado pelos seus méritos.

A falácia fecha a possibilidade de que, mesmo uma fonte duvidosa possa gerar, alguma vez, um bom argumento.

Eu devo dizer em primeiro lugar que perdi para sempre a chance de rejeitar OC *a priori*, pois já fui leitor de, pelo menos, sete de seus livros. Muito pouco, dado o caráter prolífico deste autor, demasiado para seus detratores. Com estas leituras eu estou agora tristemente condenado a rejeitar as suas ideias – e elas são particularmente rejeitáveis, pelo menos desde a minha própria filosofia – no nível racional dos argumentos, não mais no patamar das emoções imediatas, sejam de amor ou de ódio. Pois é interessante observar que seus partidários costumam ser tão incondicionais e taxativos quanto seus detratores; Olavo de Carvalho é uma figura elevada ao nível de gênio e de primeiro filósofo brasileiro ou rebaixada ao mais miserável escalão da degradação do pensamento por parte de seus inimigos. Talvez isso seja também devido a sua personalidade multifacetada, que vai desde a imprecação desmedida até a instigante análise cultural. De qualquer modo, alguém capaz de despertar tais paixões não parece ser uma figura insignificante ou medíocre, além de discordâncias ou de acordos. Mesmo o considerado nefasto pode ser apesar de tudo, incontornável.

Devo dizer também que a ideia de uma rejeição sem ter lido, me parece, pelo menos numa primeira visão, inaceitável em filosofia. Rejeitar as ideias de um autor sem tê-las lido na fonte constitui um escândalo hermenêutico, com total independência de quem seja o autor. Não se pode falar do que não se conhece, e isto tem sido inclusive um valor profissional muito zelosamente observado na comunidade brasileira de filosofia. Uma rejeição que surge da recusa a sequer tomar conhecimento do objeto da rejeição constitui algo muito mais forte do que o famoso elogio gadameriano do preconceito na empreitada hermenêutica. Se a partir de agora podemos falar – bem ou mal⁸ – de um autor sem tê-lo lido, existe o risco de podermos estender esta metodologia a qualquer outro autor; ou deverão apresentar-se argumentos para que, *nesse caso especial*, o conhecimento do autor rejeitado possa ser legitimamente dispensado.

O que aqui mais preocupa é que se essa atitude não for devidamente caracterizada e justificada, ela pode, a princípio, ser generalizada a qualquer um que escreva sobre filosofia. O que deveremos fazer para que, a partir de agora, essa curiosa regra anti-hermenêutica baseada no “não ler e não gostar” não seja aplicada a qualquer um de nós? Onde poderemos encontrar a justificativa racional da decisão sobre quem tem ou não tem as credenciais legítimas para filosofar, ganhando assim o gracioso direito de ser demolido somente após cuidadosa leitura? Até para fundamentar um absurdo – a rejeição de algo sem conhecê-lo – se precisa de argumentos, eis o paradoxo. Salvo que a filosofia se transforme numa galeria de aceitações e rejeições emocionais, de puras manifestações de amor e de ódio.

Durante muito tempo foi possível manter esta atitude de recusa radical, de simplesmente ignorar Olavo de Carvalho. Nos últimos anos, entretanto, dada a importância que adquiriu a sua figura nas mídias e nas esferas do governo e ao imenso sucesso de seus livros e cursos *on line*, a sua rejeição radical tornou-se bastante mais difícil e forçada, embora essa mesma atitude fosse, em linhas gerais, mantida. Uma figura que tem essa presença marcante na sociedade não pode continuar, simplesmente, sendo ignorada, inclusive por aqueles que pretendem neutralizar a sua influência. Ignorá-lo não parece uma boa estratégia política, assim como – para usar a frase de um ex-aluno meu – não seria boa estratégia sanitária a de um médico que tentasse combater um vírus recusando-se a estudá-lo. Silêncios e omissões são espaços vazios que estão aí para qualquer um ocupar, e quando um barulho se tornou ensurde-

⁸ No livro *Conversas com filósofos brasileiros*, Gerd Bornheim afirma sobre Marilena Chauí: “O seu livro sobre Espinosa, que não li e não vou ler, é muito bom!” (ARMUJOS, 2004, p. 69).

cedor resulta grotesco ver toda uma plateia se recusando a tomar conhecimento do fenômeno olhando para outro lado. Suponho que a comunidade filosófica brasileira já atingiu um nível de maturidade suficiente que lhe permita estudar qualquer autor sem se deixar contaminar pelas suas ideias e atitudes. Ler Saint-Exupéry não vai nos tornar aviadores.

Por minha parte, devo dizer que discordo da maior parte do que Olavo de Carvalho afirma em seus textos sobre os mais variados assuntos, e que seria muito difícil para um filósofo como eu – pessimista, antinatalista, pluralista, relativista, não religioso, preocupado com as desigualdades sociais e com a preservação das culturas indígenas, que escreve sem brilho e tem horror de palavrões e insultos – concordar com ele em alguma coisa. Mas desde quando a discordância foi motivo para não ler?

Por isso eu achei salutar que alguns professores de filosofia rompessem aparentemente este silêncio impossível. Num texto chamado *Quão obscurantista é o emplasto filosófico de Olavo de Carvalho?*, do professor Daniel Pérez, da Bahia, publicado em 2019, o autor – auxiliado por outros dois especialistas – trata de uma apropriação que ele considera errada que OC teria feito da filosofia de Kant, especificamente de seu famoso texto sobre o que é ilustração. O sistema responde, assim, num âmbito onde se sente bem à vontade: a análise de textos. Na verdade, para o que estou tentando mostrar neste artigo, o conteúdo desta discussão é de interesse menor, mas sou obrigado a mencionar alguns pontos do mesmo para poder analisar o que realmente me interessa.

Algumas das ideias em discussão nesse artigo são as seguintes: Kant afirma que não se pode apreender filosofia porque a filosofia não está dada; e supondo que estivesse dada, ninguém seria filósofo simplesmente por apreendê-la. Trata-se de pensar por si mesmo. O autor do artigo acha que OC se apropria desta ideia erradamente, pensando, por um lado, que a filosofia já está dada, e, por outro, que ele interpreta esta afirmação de Kant como se cada um pudesse pensar como bem entender, quando, na verdade, Kant se referia a um pensar dentro de uma comunidade e em interação com ela. Pensar por si mesmo não é pensar sozinho. Além do mais, segundo o autor do artigo, OC ignoraria totalmente o contexto histórico dentro do qual a reflexão kantiana sobre iluminismo é feita, a unificação da legislação, as relações entre igreja e Estado e o exercício da soberania popular na democracia representativa.

Por não entender esse contexto, OC equivocadamente atribui uma contradição ao filósofo alemão. Neste ponto, o autor comenta:

[...] quando encontramos uma contradição em um grande filósofo, o mínimo que se espera de nós é que leiamos o texto algumas vezes, porque muito provavelmente o equívoco está no nosso lado, fomos nós que não entendemos. Com Olavo é exatamente isto que se passa; ou não, talvez seja proposital.

Na parte mais ousada da sua abordagem, OC tece considerações acerca das relações de Kant com o cristianismo, com a figura de Jesus e com fenômenos contemporâneos como o terrorismo, saltos inferenciais – segundo o autor – claramente absurdos e deturpadores que não podem levar-se a sério.

A pergunta inicial aqui – indo além da matéria em disputa – seria como legitimar a fonte de uma autoridade capaz de estabelecer leituras corretas e incorretas de filósofos, de recolocar a verdade e afastar os erros num terreno tão escorregadio e complexo como a análise de um texto filosófico clássico. Apontar “erros de leitura” de um filósofo é sempre possível, todo argumento admite contra-argumentos; muitas leituras de um mesmo texto estão sempre disponíveis. Em filosofia temos apenas leituras, jamais podemos estar diante do “Kant em si” (ou de qualquer filósofo “em si”), de uma maneira não afetada por perspectivas; quem poderia ter a certeza de saber “o que realmente Kant disse” ou para declarar que a leitura do outro está er-

rada⁹, pelo menos de uma forma que não possa ser respondida pelo autor se ele tivesse a oportunidade de fazê-lo? Não estaremos estabelecendo legitimidades incontestáveis acerca de quem está ou não está habilitado para falar sobre um autor ou uma questão filosófica?

Entretanto, o que mais preocupa é que a crítica não denuncie apenas um *erro* de leitura, mas um total *absurdo*. Algumas expressões que se usam: “são tantos os absurdos ditos por OC sobre Kant, que chega a ser difícil comentar”, “Não que Olavo de Carvalho ofereça uma interpretação. Não. O que ele oferece é uma simples e pura falsificação, afirmações absurdas que não encontram nenhuma sustentação”, etc. O fenômeno que quero apontar é que a outra parte não é vista apenas como falsa ou errada, mas como *absurda*, como algo que nem vale a pena levar a sério. Este é o específico tipo de rejeição que me interessa tentar de entender aqui.

Desde a minha concepção da filosofia, exposta muito antes da atual situação (CABRERA, 2013, p. 20-27), não parece, a princípio, errado utilizar um filósofo além do que ele quis dizer literalmente (se é que esta “literalidade” pode sequer ser detectada), nem apontar contradições mesmo num grande filósofo. Na citação anterior podemos ver essa total submissão ao autor consagrado tão típico da filosofia institucional: se encontrarmos uma contradição num “grande filósofo” o erro deve ser nosso. Por outro lado, se alguém não pretende fazer uma exegese de Kant, mas um uso livre desse filósofo para seu próprio pensamento, correndo todos os riscos, certamente que a sua afirmação será absurda se apresentada como algo que Kant mesmo teria supostamente afirmado. Se medíssemos Heidegger com a mesma vara, seu livro *Kant e o problema da metafísica* deveria ser considerado totalmente absurdo. E os saltos inferenciais de Olavo de Carvalho ficam como jogos de criança ao lado dos de Derrida ou Zizek¹⁰. Se alguém, coerentemente, considera Heidegger, Derrida e Zizek como charlatães, OC parece bem acompanhado. É truismo afirmar que Heidegger foi um péssimo comentador e que Olavo de Carvalho é um péssimo professor uspiano.

O que eu vejo em textos como este do professor Pérez é que ele apresenta elementos muito relevantes para entabular uma discussão filosófica acerca das ideias de Kant sobre iluminismo, cristianismo, religião e política, e – num plano metafilosófico – sobre os usos e abusos de um filósofo quando fazemos filosofia. Os “absurdos” ficam por conta das leituras e seus pressupostos.

Um segundo cenário deste acidentado diálogo entre OC e o sistema filosófico vigente aparece num livro do professor Ruy Fausto chamado *Caminhos da esquerda* no qual o autor dedica cinco páginas a Olavo de Carvalho no capítulo 2 da obra, “*A direita no ataque*”, o que me pareceu uma abertura interessante e promissora de diálogo. O texto é sumamente crítico apesar de que o autor concede que o discurso de OC “não exclui um trabalho de ordem mais analítica” (FAUSTO, 2017, p. 47) e que “[...] de vez em quando topamos com algum desenvolvimento interessante [...]” (FAUSTO, 2017, p. 194). Em seu texto, o professor Fausto se ocupa em acentuar os aspectos mais impopulares de OC, a sua violência verbal, suas opiniões conspiratórias sobre Obama, seus insultos e palavrões (FAUSTO, 2017, p. 47) e suas “pérolas de ódio” (FAUSTO, 2017, p. 49)¹¹.

⁹ Ver meu antigo texto *Por que não agrado aos rebeldes* e meus trabalhos mais recentes sobre uma abordagem negativa da argumentação, na bibliografia deste artigo.

¹⁰ A ideia de que a ideologia de gênero está vinculada com o fenomenismo kantiano é pelo menos tão esdrúxula quanto a ligação que Zizek faz entre a ideologia e a semântica de Kripke. Trata-se de ver quão caridosos estamos dispostos a ser. Alguém poderia aceitar que a ideia de que a realidade que vemos não é a “coisa em si” leva para a ideia de que a sexualidade não possui uma realidade em si, mais ou menos da mesma forma que alguém poderia aceitar que as ideologias apontam para suas vítimas seguindo a lógica dos designadores rígidos de Kripke. Aqui teríamos que dispor de um “absurdômetro” que nos permitisse desempatar absurdos. Se uma dessas coisas é considerada absurda e a outra não, teremos aqui novamente um caso de “pensar por credenciais”.

¹¹ O recurso da não nomeação dos malditos é bastante engraçada no final do Apêndice 1 do livro, onde o professor Fausto utiliza

Na parte mais argumentativa de seu texto, ele apresenta desacordos de leitura sobre as relações de Marx com Epicuro e sobre a Lógica de Hegel, da qual, segundo o autor, OC não entendeu nada (FAUSTO, 2017, p.193-194). As observações do professor Fausto sobre as interpretações olavianas desses autores, assim como as suas réplicas às críticas de OC contra o que ele chama de “filosofia uspiiana” (FAUSTO, 2017, p. 48-49), são procedentes e bem formuladas, mas, de novo, elas são adequadas para entrar numa discussão filosófica sobre esses autores e questões mais do que para alicerçar uma rejeição total e absoluta do adversário como algo absurdo. Acredito haver alguma diferença filosoficamente importante entre discordar da teoria de uma conspiração islâmica internacional e discordar na interpretação da *Wesen* de Hegel; concedamos que custa menos esforço considerar “absurdo” o primeiro que o segundo. Visto de um ponto de vista argumentativo, algo que parece absurdo numa perspectiva poderá tornar-se razoável em outra. A *Lógica* de Hegel parece um objeto cultural demasiado escorregadio como para conferir alguém a capacidade de decretar ignorâncias ou habilitar competências hermenêuticas com tanta certeza.

Mas esta estratégia de considerar totalmente absurdas as ideias e atitudes da outra parte, e não simplesmente como falsas, é também vastamente utilizada por Olavo de Carvalho em suas considerações contra uspianos, a pesar de que, em linhas gerais, ele parece ter lido mais filosofia do adversário do que vice-versa. Mas quando passa a discuti-los não entabula com eles uma discussão filosófica na qual as duas partes teriam argumentos para um debate, mas ele simplesmente denuncia as “absurdidades” e desonestidades de seus adversários. Por exemplo, ele escreveu um texto onde discute o livrinho *Que é ideologia?*, da professora Marilena Chauí, onde ela sustenta que as coisas deixam de ser coisas para transformar-se em algo que já não é mais coisa, enquanto OC sustenta que essas coisas não deixam de ser coisas pelo fato delas representarem simbolicamente algo mais do que meras coisas. OC diz que a postura da Chauí está cheia de “absurdidades”, “erros e confusões”, que ela pratica “a técnica do absurdo compactado”, sustentando teses “assustadoramente pueris” (CARVALHO, 1999).

Mas no plano estrito dos argumentos, ambas as teses sobre as coisas podem ser sustentadas e nenhum dos lados incorre em completo “absurdo”. Certamente, a professora Marilena teria fôlego e cartuchos para responder a cada uma das objeções de Olavo de Carvalho, se ela aceitasse alguma vez dialogar com ele. Igualmente, quando discute ideias do professor Porchat sobre a diversidade de filosofias e ceticismo, OC coloca a questão de até que ponto pode-se supor uma “continuidade” da história da filosofia como para poder colocar todos os sistemas numa estante e compará-los. Mas a ideia do professor Porchat não é “absurda” ou descabida; como máximo, pode ser uma ideia falsa, e nunca num sentido absoluto (nada é falso ou absurdo *desde todas as perspectivas*, salvo, talvez, para Deus); no plano humano finito, é claro que é possível sustentar ambas as coisas, que a história da filosofia é contínua e que ela é descontínua, existindo argumentos para ambos os lados; trata-se de uma discussão em curso e não de uma situação na qual uma das partes falaria desde a certeza da verdade e a outra ficaria atolada no total absurdo.

Pareceria que cada filósofo esquece as suas premissas no momento de tirar as conclusões, que passam a ser vistas como absolutas; não mais se percebe a sua total dependência de seus próprios pressupostos. Cada filósofo apaga as suas próprias pegadas, como o assassino que tenta cometer o crime perfeito. (O crime perfeito em filosofia seria fazer uma filosofia sem nenhum pressuposto). Eles têm a forte impressão de estar apontando para absurdos total-

expressões como “Da primeira figura que comentei” e “o mesmo senhor” (FAUSTO, 2017, p. 152), “o segundo ideólogo”, “a terceira figura” (FAUSTO, 2017, p. 153), para não ter que mencionar os nomes dos autores da direita.

mente objetivos da outra parte, sem conseguir ver que sem os pressupostos assumidos os tais absurdos não apareceriam por si sós. Mas o realmente curioso (e assustador) é que toda vez que, em grupos ou discussões, tentei pôr de relevo que ambos os lados utilizam a mesma estratégia argumentativa – colocar-se no lugar da verdade e ver a outra parte como absurda, em lugar de simplesmente falsa – invariavelmente cada uma das partes reage iradamente e me acusa de ofendê-la por compará-la com a parte contrária. Cada parte fica irritada quando é igualada com a outra, apesar dos exemplos mostrarem que as atitudes são muito semelhantes; e cada uma delas alega ter apontado para absurdos e desonestidades completamente objetivas da outra parte.

Olavo de Carvalho como sintoma

Até aqui vemos que também no âmbito da filosofia a polarização esquerda versus direita se apresenta com toda a sua força opositiva e de rejeição mútua radical, apesar da filosofia ter sido, tradicionalmente, o campo dos argumentos racionais e a busca de uma vida sábia e equilibrada. Mas dentro desse âmbito, aparecem também diversas formas de entender as atividades filosóficas. Uma diferença importante no atual panorama intelectual latino-americano tem sido a diferença entre um filosofar fortemente institucional, centrado na análise de textos, e um filosofar mais autoral, tentando pensar a realidade com categorias próprias. Quero examinar aqui como estas duas formas de entender as atividades filosóficas se inserem na disputa acirrada entre direita e esquerda.

Olavo de Carvalho tem criticado em vários textos o tipo de filosofia oriundo da USP declarando que, ao longo de décadas, o Sistema de Pós-graduação brasileiro não produziu pensamento original de projeção internacional. Aqui encontramos algumas de suas afirmações mais austeras: “Ao contrário do que reza a superstição uspiana, a filosofia, é claro, não tem como finalidade essencial a produção de textos [...] Em filosofia, o fundamental é a descoberta, a teoria, a intuição filosófica obtida, da qual o escrito será apenas o documento mais fiel ou menos fiel” (CARVALHO, 2012, p. 130-131; 115). “Cultura filosófica é o que um sujeito sabe de filosofia sem ter de assumir a responsabilidade pessoal de filosofar” (CARVALHO, 2012, p. 133). “Sozinha, a cultura filosófica, mesmo em doses cavalares, não fará de você um filósofo, apenas um erudito” (CARVALHO, 2012, p. 134)¹². Em textos de 2001 onde ele comenta o livro *A Filosofia e a visão comum do mundo* do professor Oswaldo Porchat, OC escreve:

Então você não está interessado em nenhuma daquelas filosofias como conjunto, mas apenas na contribuição que elas poderiam dar para a elucidação da questão que você está colocando. E eu estou persuadido de que é assim que se estuda filosofia [...] (CARVALHO, 2001, p. 14).

Estes pensamentos sobre o que significa fazer filosofia, e especificamente sobre as diferenças entre filosofar e estudar filosofia, são muito semelhantes aos que já apareciam em escritos tardios de Schopenhauer, incluídos em “Parerga e Paralipomena”¹³, à quem OC nunca se refere, que eu saiba. Também Heidegger tem afirmado ideias semelhantes em sua *Introdução à Filosofia* (HEIDEGGER, 2009, p. 5). Estes são dois filósofos reconhecidos no panteão de pensadores oficiais, mas também são pensamentos muitas vezes expostos por Ortega y Gasset em

¹² Também se podem consultar vários artigos incluídos em *O imbecil coletivo I: Filosofia Uspiana, ou: Tremeliques de Mlle Rigueur* (p. 211) e a *Carta de um filósofo a Papai Noel* (p. 503).

¹³ Especialmente os textos *Sobre a erudição e os eruditos*, *Pensar por si mesmo* e *Sobre a leitura e os livros*.

vários momentos de sua obra. Ora, muitos dos que rejeitam de plano as ideias de OC sobre filosofar original poderão aceitá-las, ou, pelo menos, tomar conhecimento delas, quando ditas por Schopenhauer ou Heidegger, ou mesmo por Ortega. Isto fornece um bom exemplo do “pensar por credenciais” de que antes falávamos: as mesmas ideias poderão ser aceitas ou lidas com atenção quando ditas por alguém e rejeitadas quando ditas por outro. (É claro que ambas as partes negarão tratar-se “das mesmas ideias”)¹⁴. Na minha portentosa ingenuidade, eu pensava que se alguma ideia fosse valiosa continuaria sendo valiosa quando dita por um pensador menor ou por alguém que nem consideramos pensador; e se a ideia for absurda, o será mesmo quando dita por Schopenhauer, Heidegger ou Ortega y Gasset.

Nesta linha de pensamento, talvez possa ser promissor ver OC *como sintoma* da situação atual da filosofia no Brasil. Pois é possível inferir, a partir da sua mútua rejeição radical, as formas como a filosofia foi de fato entendida, produzida e avaliada no Brasil nas últimas décadas. Se poderia dizer que a filosofia é feita no Brasil contra tudo aquilo que Olavo de Carvalho representa. Já em 2014, quando comecei a pensar pela primeira vez neste assunto, eu tecia algumas hipóteses elementares acerca desta rejeição, que não se baseava na contestação de algum conteúdo doutrinário de ideias, pois isso suporia algum conhecimento mínimo de suas obras. Não, a rejeição era mais externa, alheia aos conteúdos específicos de seus textos; era a rejeição *de uma atitude, de um estilo, de uma personalidade, de uma postura de política cultural*. As minhas cinco hipóteses de trabalho eram naquela época as seguintes: (1) Olavo de Carvalho não está institucionalmente habilitado para filosofar, (2) não analisa textos, (3) se pretende livre pensador com filosofia própria¹⁵, (4) é popular e socialmente influente e (5) não cultiva qualquer tipo de cordialidade. A minha ideia é que este tipo de escritor filosófico deve ser totalmente inassimilável para o sistema atual de produção de filosofia profissional, sem que seja necessário ler uma só linha de seus escritos.

Mas é precisamente por isso que ele se transforma em sintoma da filosofia no Brasil, pois essas cinco características da figura filosófica de OC apontam indiretamente para as características do corpo que cria o sintoma. Por simples oposição, se poderia dizer que a filosofia produzida pelo sistema vigente se caracteriza pelos seguintes elementos: (A) É um projeto institucional que apenas reconhece o que ele mesmo produz e reproduz; (B) Que se desenvolve fundamentalmente a través de análise e interpretação de textos seguindo métodos exegéticos sofisticados; (C) Que desconfia de qualquer pretensão autoral e de originalidade como sendo arrogante e injustificada; (D) Que é exposta em claustros e espaços seletos; (E) Num estilo de exposição austero, comedido e cordial¹⁶.

¹⁴ O saudoso professor Oswaldo Porchat, na última parte de seu famoso “Discurso aos estudantes da USP sobre a pesquisa em filosofia” escreveu, referindo-se aos alunos formados pela sua geração: “[...] foram educados (ou deseducados) no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos”. (Este texto está reproduzido em De Souza (2006). O professor Porchat não perdeu um ápice de seu prestígio por declarar isso, apesar dele mesmo avisar, algumas páginas antes, que “Tenho plena consciência de que estou quase pisando aqui num terreno minado, que minhas palavras podem horrorizar os bem-pensantes”. Mas talvez outro pensador que repetisse exatamente a mesma ideia, com as mesmas palavras, seria crucificado ou, pior ainda, totalmente ignorado. As minas não explodem para todos. Nunca como neste momento é útil distinguir entre as dimensões semântica e pragmática da linguagem; as “credenciais” são eminentemente pragmáticas; a mesma letra semântica pode estar ou não legitimada pela comunidade filosófica.

¹⁵ Ronald Robson escreveu uma longa monografia chamada *Conhecimento por presença. Introdução à filosofia de Olavo de Carvalho*, ainda inédita, onde tenta expor este livre pensamento.

¹⁶ O sistema (A)-(E) não apenas rejeita ou ignora figuras como a de Olavo de Carvalho, que representa a negação de *todas* essas características, mas também rejeita ou ignora outros pensadores que foram explícitos críticos do sistema hegemônico e que satisfazem pelo menos uma parte das características (A)-(E). Roberto Gomes (na *Crítica da razão tupiniquim*), Vilém Flusser (em *Fenomenologia do brasileiro*), Gonzalo Armijos (em *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*) e Julio Cabrera (no *Diário de um filósofo no Brasil* e em *O projeto institucional da filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília*) são quatro intelectuais cujas críticas jamais foram respondidas por nenhuma figura importante da filosofia institucional, apesar de alguns desses quatro críticos terem titulação acadêmica em filosofia, Currículo Lattes, publicações no Qualis, participação em congressos Anpof,

Mas neste ponto de nossa reflexão começamos a dar-nos por conta de algo realmente surpreendente – e ao mesmo tempo óbvio – a respeito das relações entre essas duas concepções de filosofia e o conflito entre Direita e Esquerda, que tentarei explicar na próxima e última seção deste artigo.

Para uma ontologia do conflito Esquerda versus Direita. O entrecruzamento trágico de dois dualismos e a liberação da filosofia

Prefácio para uma guerra total: do social para o ontológico

A mútua atitude de rejeição sem sequer tomar conhecimento, ou lendo apenas para detectar absurdos, deve levar forçosamente a uma situação sem saída pacífica, como tentarei mostrar. Um bom exemplo de belicosidade são os textos de OC onde ele sustenta que não é possível discutir com esquerdistas

[...] como se fossem elegantes divergências acadêmicas [...] “Quando um sujeito insinua que vai me matar, ou me mandar para o Gulag, responder polidamente que não concordo muito com a sua proposta é dar-lhe ares de mera e inofensiva hipótese, quando na verdade se trata de um plano muito prático, muito material. [...] Luta armada, caramba, não é teoria filosófica: é matar pessoas. Sempre que discuto com esquerdistas, sei que estou discutindo com assassinos. Muitas vezes, assassinos adiados, mas no fim das contas sempre assassinos (CARVALHO, 2016, p. 286).

Segundo ele, não se pode fingir que estamos tendo uma mera “divergência de ideias” com aqueles que debatem planos para o nosso assassinato e sonham com a nossa morte.

Provavelmente textos deste teor sejam os que mais favorecem a atitude de não querer conhecer mais escritos de um autor que declara coisas como essas. Temos então, por um lado, um autor que não vale a pena ler, pois somente transmite absurdos; e, pelo outro, um autor que declara ser impossível qualquer diálogo com essas pessoas que decidiram não lê-lo. *Trata-se de uma situação de rejeição mútua total, absoluta e irreversível*: não se pode falar com esquerdistas porque são todos assassinos, e não se devem ler as obras dos conservadores (potencialmente fascistas) porque não podem conter nada de valioso para uma sociedade emancipada. Se o confronto não for de argumentos, mas de mútua rejeição absoluta, quase *a priori*¹⁷, não há qualquer esperança de que ambos sejam capazes de construir uma sociedade onde os dois lados possam conviver conflitantemente sem se destruir. Se a estratégia consiste em ignorar o que a outra parte escreve, ou proclamar que não há diálogo possível com ela, mas apenas defender-se e tentar de destruí-la antes de ser destruída por ela, *gostaria que ficasse muito claro que essa atitude deve coerentemente levar para uma guerra total sem composições (não digamos conciliações) de qualquer tipo.*

Essa guerra pode ser fria (uma espécie de “mostrar os dentes” para que a outra parte saiba que podemos destruí-la) ou quente, chegado o momento oportuno; mas, em qualquer

terem feito análises de textos e não utilizarem insultos nem imprecisões para manifestar suas ideias. O que pode estar apontando para uma modalidade de exclusão intelectual muito além do fenômeno Olavo de Carvalho, que só teria servido para pôr de manifesto uma estrutura mais profunda e de maior alcance.

¹⁷ Com o “quase” gostaria frisar a diferença entre não ler em absoluto e ler apenas para detectar absurdos. Nos dois casos há exclusão total. A diferença é que, no primeiro caso, o absurdo seria tanto que nem permitiria o acesso ao texto, enquanto que, no segundo, o absurdo decorre de uma leitura sistematicamente desqualificadora, sem qualquer esforço de entendimento do que a outra parte está tentando dizer.

caso, devem-se tirar corajosamente as conclusões dessa mútua atitude de total rejeição sem mediações: que os humanos não conseguiram edificar um projeto civilizador capaz de abranger toda a humanidade, mas que qualquer projeto de sociedade se alicerça na exclusão de uma parte da humanidade como não sendo merecedora de respeito, e à qual nem sequer se reconhece o direito a existir, não digo intelectualmente, mas nem mesmo fisicamente¹⁸. Esses projetos sociais simplesmente encenam a mesma luta que se apresenta em outras espécies animais, utilizando armas, textos, sistemas jurídicos e Internet em lugar de garras, dentes e secreções venenosas. Nenhum dos lados vai se deixar matar, ambos lutarão até o fim para instaurar a sua própria perspectiva no mundo e preferirão que o mundo mesmo exploda antes de ceder. *Seria bom que “engajados” sartreanos de esquerda ou de direita reconhecessem abertamente a sua opção pela guerra total*; isto já seria um grande passo. Se a rejeição do outro lado é total, absoluta e definitiva, o único caminho aberto é a guerra de destruição daquele que quer nos destruir; ganhar-lhe a dianteira e eliminá-lo antes dele nos eliminar.

Se assim são os termos, deixando de lado meias palavras e eufemismos (e nisto os insultos de OC podem resultar, afinal, mais esclarecedores dessa atitude de guerra total que os estilos cordiais), *podemos supor que o conflito entre direita e esquerda é irresolúvel no plano político, porque, no fundo, se enraíza numa necessidade muito primitiva do conflito* no qual a vida mesma consiste desde sempre, muito antes inclusive da invenção moderna da diferença entre esquerda e direita. Aqui o conflito político teria que buscar suas mais profundas raízes ontológicas, que é o plano que, desde o início deste texto, eu queria realmente atingir.

Nas *Questões de Método*, Sartre escreveu: “Aos marxistas de hoje só lhes preocupam os adultos; ao lê-los poderia acreditar-se que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário” (SARTRE, 1970, p. 56-57, Tradução nossa). Esta observação pode ver-se como uma província de uma ideia maior: os humanos em geral (não apenas marxistas) acreditam que nascemos quando conseguimos ganhar um lugar dentro de alguma sociedade humana, quando somos identificados em espaços de ação social. Parafraseando Sartre, os humanos acreditam que nascem quando são reconhecidos como membros de uma família, quando aceitos no quartel, quando se formam na universidade ou quando conseguem um emprego. Como bom admirador de Freud, Sartre quis denunciar o esquecimento da infância por parte dos marxistas (essa infância que Sartre estudou em numerosas biografias que escreveu). Meu alargamento do escopo da frase de Sartre visa mostrar não o esquecimento da infância, mas o esquecimento *do próprio nascimento*. Na verdade, todos esses “nascimentos” sociais e institucionais fazem esquecer o nascimento, o fato bruto e brutal de termos sido lançados no mundo assimetricamente.

Pois antes que filhos, trabalhadores, estudantes ou cidadãos, somos simplesmente *humanos* numa situação primordial de desamparo e fragilidade, sujeitos a agressões de todo tipo, não apenas as dores sensíveis, mas também às numerosas formas de desânimo, desde o simples tédio até as mais graves depressões. A situação em que fomos colocados, num corpo que envelhece e define cada dia, sujeitos a agressões sem fim, é profundamente desanimadora, e conseguimos levá-la adiante somente pela constante luta contra seus avanços. Dor e desânimo não são os únicos perigos, também temos que nos cuidar permanentemente dos outros, dos riscos de relacionamentos perigosos, do ódio, do preconceito, da exclusão e da perseguição, provocados por outros humanos também submetidos à dor e ao desânimo. Os humanos, pela sua fragilidade e desamparo, são obrigados não apenas a lutar pela sobrevivência, mas também a tentar dar-se um valor, uma autoestima sem a qual não será possível enfrentar as agruras da

¹⁸ Como o soldado nazista no filme *Vá e Veja* (1985), de Elem Klimov diz para seus captores russos: “Vocês não deveriam existir; nem todas as nações têm direito ao futuro”.

vida¹⁹. Parece evidente que, postos nessa situação de árdua sobrevivência e conflito, os humanos priorizem suas emoções de medo, receio, suspeita, ameaça e defesa do próprio corpo e da própria identidade, mais do que frios argumentos racionais ineficazes para enfrentar os atritos da situação primordial.

Essa situação humana tem sido sistematicamente ocultada – pelo menos na tradição cultural ocidental – por uma construção idealizada da vida humana, dando uma imagem do humano como ser racional, consciente, livre e responsável. Malgrado as diferenças entre tradições, houve sempre uma tentativa de absorção do ontológico por parte do ôntico, da situação estrutural pelo social e político, do inevitável por aquilo que pode ainda ser manipulado. Dentro desta situação de mal-estar estrutural os humanos começam a pensar que há algo de errado *neles* ou *nos outros*, nunca buscam o errado *na situação mesma* em que foram assimetricamente colocados. Para a vida se tornar suportável é fundamental ter um adversário que carregue com as responsabilidades de nosso mal-estar estrutural, alguém que tenha a culpa de não podermos viver a vida intensamente, alguém sem o qual todas essas coisas seriam superadas quando eliminado o obstáculo indesejado.

Nem sempre existiram “esquerda” e “direita” no discurso político. Como todo mundo sabe, esta distinção foi feita pela primeira vez no século XVIII. É claro que poderíamos transportá-la mais ou menos arbitrariamente para o passado e ver, por exemplo, Bartolomé de Las Casas como de esquerda e Ginés de Sepúlveda como da direita, e este anacronismo não seria totalmente absurdo. Pois, de certa forma, trata-se de uma oposição muito primitiva, que aponta para dois modos ontológicos de inserção num mundo que provoca dor, desânimo e agressões de todo tipo, e que nos obriga a uma indefinida tarefa de autoavaliação e hetero-avaliação. Podemos supor que essa oposição primitiva vai continuar existindo muito depois de que os termos, “esquerda” e “direita”, tenham deixado de ser utilizados em discursos políticos. Significa que essa oposição não é algo que deva ser expresso forçosamente mediante esse vocabulário.

É evidente que humanos de direita e de esquerda partilham essa mesma situação humana provocadora de mal-estar, não de maneira eventual, mas estruturalmente, já desde o nascimento. Mas, *por que isso não os aproxima?* Se a situação estrutural agride e desanima, se ela obriga a dar-se um valor, a satisfazer desejos em espaços estreitos, a gerar fantasias reparadoras e absorver o ontológico para dentro do ôntico, estas operações não são feitas da mesma forma e com os mesmos conteúdos. Os humanos de direita e de esquerda são agredidos e desanimados por coisas diferentes, suas valorizações de si mesmos têm diferentes conteúdos e motivações, as suas fantasias têm direções diferentes, eles não temem as mesmas coisas, não se assustam nem fogem da mesma maneira nem absorvem o ontológico no ôntico da mesma forma. Eles apenas partilham a situação humana primordial, mas lhe conferem direções vitais diferentes. Suas frustrações não são as mesmas. As duas são atitudes de fuga diante de uma dura situação ontológica, mas elas pressupõem duas maneiras diferentes de assustar-se do real e de tentar se afastar dele. A situação estrutural partilhada não consegue vinculá-los, mas, pelo contrário, os enfrenta de maneira irreconciliável.

Os tipos de temporalidade que se precisa para manter vivas as tradições fundadoras que a direita aprecia e os que se precisa para tentar realizar uma sociedade utópica de esquerda são profundamente diferentes. As revoluções sociais não são colocadas na mesma temporalidade histórica que as tradições que moldariam persistentemente nossos comportamentos atuais;

¹⁹ Para uma descrição mais detalhada da situação humana primordial, ver: Cabrera (2018), Capítulo 1. “Valor da vida humana como reivindicação existencial”.

não são, pois, dois movimentos existenciais que estariam lutando por ocupar uma mesma temporalidade, mas duas formas de produzi-la. De forma semelhante, de ambos os lados há um humano tentando realizar seu destino dentro de uma vida que escoa e decresce numa árdua luta pela autoestima; mas de um lado temos um agente capaz de transformar radicalmente a realidade e do outro um ser fortemente consciente de suas limitações insuperáveis; eles produzem dois espaços diferentes de elaboração da finitude.

Ser no mundo de esquerda ou ser no mundo de direita representam, igualmente, duas formas de submeter-se à autoridade do outro: ou reivindicando uma individualidade irrenunciável ou aceitando ganhar uma identidade social através da luta. Um ser no mundo que se instala na linguagem como seu dono ou como seu súbdito, que fala diante de uma realidade que interpela e pede transformações, ou que nos insta a escutar com humildade o que ela tem a nos dizer. Um modo de ser que aproxima o céu da terra, tornando os deuses em entes interessados no humano ou outro modo que vê os deuses como lugar de encontro e recolhimento. São também duas formas de simbolizar a preocupação com a morte a través da tentativa de uma vida intensa; mas esta intensidade é concebida de maneiras diferentes: um humano de direita sente um profundo medo de perder a sua individualidade numa forma de vida coletiva enquanto que o maior medo de um humano da esquerda é morrer deixando o mundo sem ter tentado transformá-lo radicalmente.

Essas diferenças de inserção no ser e no tempo fazem com que dois tipos diferentes de fugas da situação terminal do ser se prejudiquem mutuamente. Mas esse conflito, seja qual for seu conteúdo eventual concreto, é operado numa complexa relação do ôntico com o ontológico; pois cada uma das partes em conflito, ao tempo que são feridas pela situação estrutural partilhada, *passam a acreditar que seja a outra parte a geradora da frustração, a causa da dor e do desânimo, da sistemática insatisfação dos desejos, do incômodo e mal-estar do ser.* A frustração estrutural de ser é atribuída por cada um dos lados ao outro; ambos pensam que a vida seria possível sem o obstáculo do adversário, e que ela é inviável nos termos do inimigo. Cada um dos lados pensa que a vida humana atingiria a sua plenitude sem os obstáculos colocados pelo outro, considerado nefasto e repulsivo.

Mas há ainda um último elemento ontológico, talvez o mais paradoxal de todos: os humanos, como quaisquer outros seres naturais, *precisam* de oposição e de luta para continuar vivendo e para sentir-se viver; para reforçar a sua autoestima precisam vencer resistências, derrotar, submeter. No viés ontológico começamos a entender que *alguma* oposição deverá existir, porque ela é necessária para viabilizar uma vida humana na situação primordial. Esquerda e direita são apenas rostos eventuais de uma oposição primária que mesmo gerando sofrimento é totalmente necessária para a economia ontológica dos humanos, para a dura administração de um ser declinante, desanimador e perigoso. Nesse sentido, os termos dessa oposição mortal, aquela que apenas pensa na eliminação da outra parte, se precisam mutuamente e, nesse sentido, se atraem. Pode-se dizer que, como encenações concretas desse conflito primordial inapagável, esquerda e direita se atraem intensamente, elas se precisam e constantemente estão se reinventando mutuamente para poder continuar coligindo. É evidente que este conflito não acabará jamais, mesmo quando não sejam “direita” e “esquerda” as suas figuras explícitas.

Aqui podemos visualizar melhor as raízes ontológicas daquela primazia do emocional sobre o racional, no encaminhamento para um lado ou para o outro do espectro político, tanto nas massas iletradas quanto na parte aparentemente mais esclarecida da população, incluindo seus filósofos. Essas opções políticas estão encravadas num poderoso desejo de vencer as resistências de um nascimento terminal decrescente e cheio de atritos, que constantemente in-

comoda e limita e dentro do qual temos que realizar um ser incompleto e agredido, em espaços e tempos muito curtos de ação. As decisões não são norteadas primariamente por motivos racionais ponderados, mas por tentativas de fuga de sofrimentos sensíveis e morais insuportáveis para a autoestima e a sobrevivência. As opções políticas apenas fornecem conteúdos nômades para uma força vital que tenta não ser prematuramente devorada pelo tempo, pelo desgaste da finitude.

Diante deste quadro, começa a nascer o forte desejo – talvez politicamente ingênuo – de liberar a filosofia de todos esses horrores, do risco de que a filosofia mesma seja destruída na guerra total na qual foi colocada. (Ver seção 3). Mas remover a filosofia desse conflito insolúvel não significa levá-la para uma “pureza” neutra impossível, mas talvez para um novo tipo de militância política. Já no final deste artigo tentemos pensar melhor os termos desta liberação.

Liberação da Filosofia?

Um primeiro pensamento nesta direção seria o seguinte: *no plano específico da filosofia, nem as críticas do sistema filosófico vigente contra Olavo de Carvalho (ou contra outros pensadores considerados “de direita”, como Miguel Reale) nem as de Olavo de Carvalho contra a filosofia do sistema hegemônico parecem representar estritamente um confronto entre esquerda e direita tal como foram antes apresentadas.*

Com efeito, percorramos rapidamente as características mencionadas na seção 1: tanto quem vê o mundo como uma construção cultural num movimento para o futuro como quem o vê como dado, em grande parte, pela natureza numa forma de retenção das tradições do passado; tanto aqueles que concebem o humano como um agente capaz de grandes transformações sociais quanto os que o veem como limitado e não confiável; tanto os que procuram uma solução radical das desigualdades quanto os que preferem reformas graduais, tanto internacionalistas quanto nacionalistas²⁰, favoráveis a um Estado mínimo ou um mais intervencionista, religiosos tradicionais ou teólogos da liberação, os mais sensíveis às questões ecológicas quanto os mais insensíveis, todos eles poderiam a princípio partilhar a ideia de uma filosofia como projeto institucional ou de uma filosofia como empreitada autoral. Pelo menos num primeiro pensamento, *nada parece haver em sua filiação política que deva incliná-los forçosamente na direção de uma ou outra destas duas concepções de filosofia.*

Aqui temos dois dualismos que se entrecruzam: direita versus esquerda, filosofia institucional versus filosofia autoral. Parece total contingência que, na situação atual, um projeto institucional da filosofia coincida com o predomínio de uma intelectualidade de esquerda. Nas críticas de OC à filosofia da USP esta diferença não me parece clara: se existe para ele uma conexão, que eu não consigo ver, entre essa filosofia que não deu um único filósofo de renome internacional e o fato de seus cultores serem politicamente de esquerda. O projeto institucional da filosofia poderia ter sido erigido pela direita e seria igualmente criticável com os mesmos argumentos, por ser uma filosofia burocrática que não estimula a pensar por si. A princípio, no puro plano dos conceitos, não parece haver nenhuma ligação interna entre fazer uma filosofia institucional e burocrática e ser de esquerda ou de direita. A rejeição radical de OC por parte do

²⁰ Em meu artigo *Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional* (2015) tentei mostrar que a questão de um filosofar autoral *não está* vinculada internamente à questão de um “filosofar nacional”. Se houvesse tal vínculo, sim poderia traçar-se uma linha entre ser da direita nacionalista e ser partidário de um filosofar autoral, mas isso não se sustenta como tentei provar nesse texto.

establishment não é operada pelo fato dele sustentar um projeto de filosofia autoral, contra a concepção institucional do pensamento dominante no Brasil. Ou seja, OC não é rejeitado por reeditar as metafilosofias de Schopenhauer, Heidegger ou Ortega. Trata-se de um confronto político cultural, fortemente carregado de afeto, entre duas atitudes diferentes e antagônicas de assumir as atividades filosóficas, o exercício mesmo do pensamento, mas nada há nestas características que as identifique como de esquerda ou de direita²¹.

Mas esta ideia, num segundo pensamento, poderia ser contestada. Em sua apresentação das duas tendências existentes na filosofia no Brasil, que ele considera como uma situação “esquizofrênica”, o professor Paulo Margutti explica que enquanto o grupo oficial, ligado a CAPES e ANPOF se inclinaria mais para um filosofar de comentário exegético, os membros da tendência luso-brasileira, mesmo também se utilizando da exegese, tenderiam a acentuar mais o pensamento nacional e, com menos ênfase, a necessidade de um pensamento próprio (MARGUTTI, 2013, p. 3-4). Na mesma linha, no famoso livro *Conversas com filósofos brasileiros*, Miguel Reale, de tendência conservadora, aparece defendendo os esforços por um pensamento autoral próprio, enquanto que quase todo o restante dos entrevistados, em geral de filiação de esquerda ou centro-esquerda, defende, de uma forma ou outra, a ideia institucional da filosofia (ARMIJOS, 2004b, p. 10-17). Se não assumirmos dogmaticamente já de início o critério institucional do filosofar podemos perfeitamente reconhecer o valor de trabalhos filosóficos de autores brasileiros – natos ou adotados – como Vicente Ferreira Da Silva, Vilém Flusser, Mário Ferreira dos Santos e o próprio Reale, como mostrando meritórios esforços de filosofia autoral, mesmo sem a eficiência formal dos comentadores do outro grupo. Mas os quatro filósofos mencionados foram politicamente conservadores. E se pensarmos nos filósofos clássicos europeus que propugnaram um filosofar autoral, como Schopenhauer, Heidegger e Ortega, todos eles foram conservadores (e um deles nazista).

Este curioso panorama mostra que foi, *de fato*, a direita que deu pensadores autorais, e que filósofos da esquerda apoiam em sua maioria o projeto institucional da filosofia. O que não deixa de ser curioso porque o filosofar original e autoral é um projeto claramente emancipador, de política cultural liberadora, enquanto que a institucionalização do pensamento é um projeto conservador e colonizado. Seria mais plausível que a direita assumisse um projeto institucional e a esquerda um projeto emancipador. O que cabe aqui perguntar é se esta conexão entre a direita e o autoral, de um lado, e da esquerda com o institucional do outro, é apenas fato contingente, ou se, no plano dos conceitos, há algo que leve ao pensador de direita enquanto tal a assumir uma concepção autoral do filosofar, e se há algo no pensador de esquerda que, intrinsecamente, o conduza a favorecer a noção institucional. (Trata-se de uma situação parecida às relações entre Hegel e a Filosofia Analítica contemporânea: na época de Bertrand Russell, ambos eram incompatíveis, mas na época de Robert Brandom, Hegel e a Filosofia Analítica se encontraram; o que mostrou que não existia nenhuma incompatibilidade *conceitual* entre Hegel e a Analítica, mas apenas uma desavença *de fato* que, com o tempo, desapareceu).

Como não consigo ver nenhuma conexão conceitual firme entre ser de direita ou de esquerda, por um lado, e defender uma noção autoral ou uma noção institucional do filosofar

²¹ Numa visão superficial, alguém poderia dizer que essa rejeição radical de OC por parte do establishment filosófico brasileiro proviria do fato de que uma pessoa sem nenhuma habilitação institucional para filosofar tenha um sucesso imenso que nenhum professor de filosofia do sistema sonhou alguma vez ter. Seu sucesso seria, nesta visão, o próprio fracasso do sistema vigente. (Ver PONTIN, 2018). Seria bom que fosse assim, pois isto configuraria realmente um confronto de ideias. A minha visão é que essa rejeição passa por outro lado, é uma rejeição política (e ontológica afinal das contas). Um aparente confronto entre duas maneiras de fazer filosofia não conseguiria provocar toda essa ira e todo esse tumulto; na verdade, esse confronto está emocionalmente sobrecarregado pelo conflito radical entre direita e esquerda como foi antes descrito; a filosofia vai aqui “de carona”, como um conteúdo eventual.

pelo outro, eu prefiro considerar que a aproximação da direita com o autoral e da esquerda com o institucional é puramente contingente e que, portanto, pode mudar no futuro e, na verdade, já pode começar a mudar agora mesmo. *Isto abre a possibilidade de assumir uma atitude de esquerda em política e, ao mesmo tempo, defender uma noção autoral da filosofia, o que pareceria inclusive mais coerente com uma política emancipadora de esquerda.* (Obviamente, pelo outro lado, já existem, sem dúvida, pensadores da direita favoráveis a um projeto institucional, não forçosamente coincidente com o projeto uspiano).

Mas então, nós poderíamos querer defender uma forma de fazer filosofia como a representada por (1)-(5), sem ter por isso que engajar-nos com a direita política, e querer rejeitar a maneira (A)-(E) de entender a filosofia sem comprar uma briga política com a esquerda (ver seção 3.3). Nesta encruzilhada eu bem gostaria de adotar as críticas olavianas ao projeto institucional da filosofia no Brasil, mas dentro de um arcabouço teórico emancipador e não tradicionalista e religioso, e criticar o establishment filosófico brasileiro não por ser de esquerda, mas por encorajar um tipo de filosofar burocrático e estéril. São dois problemas diferentes. Interessa-me enormemente esta conexão (ou desconexão), porque me considero mais à esquerda que da direita no espectro da política, mas rejeito de plano o projeto institucional da filosofia, e não gostaria que ele estivesse internamente vinculado a um “projeto da esquerda”. Aqui estão permanentemente se cruzando esses dois dualismos: direita/esquerda e filosofia autoral/filosofia institucional, o que alimenta uma confusão que pode levar, por exemplo, a rejeitar uma filosofia criativa por ser “de direita” e louvar uma filosofia burocrática e repetitiva por ser “de esquerda”.

É precisamente neste ponto em que visualizamos a filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda. Aqui é preciso entender que podemos estar muito próximos das ideias políticas de um pensador sem considerá-lo um filósofo autoral; e que podemos aceitar como autoral um pensador com o qual discordamos quase em tudo em política. Um pensador da direita poderia ter todas as propriedades que eu atribuo ao filósofo: pensar em primeira pessoa, ter um aparato próprio de categorias, falar das coisas mesmas em lugar de ficar remoendo em textos sobre textos sobre textos, ser capaz de comover a realidade em lugar de ficar falando dela, ter ousadia e coragem para exprimir ideias irritantes para o estabelecido, expressar-se com clareza meridiana e não em um linguajar técnico incompreensível, mencionar autores para utilizá-los em função do próprio pensamento e não apenas para comentá-los com perfeição técnica.

As críticas de OC ao filosofar acadêmico me parecem, em geral, bem encaminhadas, apesar de corrigíveis e até totalmente rejeitáveis em muitos pontos como em qualquer outra discussão filosófica, mas não tenho nenhuma simpatia pelo seu posicionamento político, especialmente pelo seu descaso pelo tema da emancipação dos excluídos, o não reconhecimento de outras culturas (a sua ideia de que Hernan Cortez foi um libertador dos indígenas), ou pelo seu providencialismo religioso (a ideia de que só Deus pode conduzir o mundo a seu sentido final). Por outro lado, estou bastante próximo da posição política de alguns professores que fazem filosofia burocrática em terceira pessoa, dos “especialistas” em filósofos europeus ou latino-americanos que não têm um rol de categorias próprias e que eu não considero filósofos, mas, na melhor das hipóteses, refinados comentadores de textos. Este é o entrecruzamento trágico que eu vejo entre esses dois dualismos, e que teríamos que fazer esforços para desamarrar, caso estejamos preocupados com os rumos futuros da filosofia no Brasil e com o destino de milhares de jovens que estudam filosofia.

Neste fogo cruzado, tampouco quero assumir uma posição “neutra”, mas pensar num novo tipo de militância política, para além do dualismo: “direita *versus* esquerda”, pelo menos nessa formulação extrema que leva para a guerra total. Em meu próprio entendimento do compromisso político, o correto seria lutar pelo plural, pela abertura e pela variedade; o incorreto

seria o fechamento, a falta de alternativas e o sectarismo de qualquer tendência. A dicotomia relevante seria, em meus termos, *pluralismo versus monismo*, que podem ser vistos como duas maneiras de elaborar o mal-estar ontológico do ser. A opção monista é caracterizada por colocar o outro no lugar do mal-estar estrutural, de assumir a própria perspectiva como uma verdade que deve ser imposta ao outro lado mesmo contra a sua vontade, vendo a outra parte como mal absoluto a ser destruído na total e absoluta impossibilidade de dialogar com ela. Pelo contrário, chamo de pluralista uma atitude caracterizada pelos seguintes traços: cada perspectiva é sustentável sobre suas próprias bases, trata-se de formas diferentes de organizar a vida que podem opor-se e entrar em conflitos, mas sem nenhuma delas eliminar as outras, e com as quais terá que conviver. Pode-se assumir o pluralismo ou o monismo em qualquer âmbito de ação humana, e, claro, na filosofia em particular.

Neste ponto podemos ver surgindo no horizonte um novo tipo de compromisso político em favor do pluralismo, na medida em que tanto a esquerda quanto a direita parecem ter assumido abertamente, em nossos tempos, alguma modalidade do monismo. O ideal seria que conseguíssemos viver numa sociedade toda ela pluralista, em todos seus aspectos e dimensões, e que esse pluralismo contagiasse de maneira natural à filosofia que fosse feita dentro dela. Formalmente falando, nós estaríamos já vivendo numa sociedade democrática desse tipo, onde há lugar para conservadores, liberais, progressistas, etc., e onde apenas a intolerância, a violência ou o ataque às instituições seria rejeitado. Em muitos países existe revezamento de governos conservadores e governos progressistas. Nas democracias formais há, pois, instituições e um aparato jurídico aparentemente objetivo que só cumpre o que está escrito na lei, e onde o jogo da política é aceito como parte das regras, enquanto ele se mantenha dentro da lei e das instituições. Entretanto, a dura realidade é que as tendências ideológicas, de um lado ou do outro, podem hoje em dia utilizar o aparato democrático para atingir seus adversários sem sair um ápice fora da lei e do respeito pelas instituições. Novamente se faz aqui necessária a diferença entre semântica e pragmática: uma coisa é a formulação literal dos procedimentos democráticos e outra muito diferente o uso que se faz desses procedimentos²².

Um caminho mais promissor para um genuíno pluralismo político poderia dar-se, por exemplo, na possibilidade de assumir posturas que adotassem elementos da esquerda e da direita, ou de possibilidades intermediárias; que fôssemos capazes, por exemplo, de adotar da esquerda a ideia de um movimento social endereçado ao futuro, não rigidamente atrelado às tradições do passado, mas adotando da direita a ideia de nenhuma mudança revolucionária ser tentada para realizar esse movimento, mas apenas medidas cautelosas e ponderadas, sem macropolíticas de transformação total. Ou adotar da esquerda a sua preocupação com as imensas desigualdades econômicas e sociais, mas adotar da direita um sóbrio pessimismo antropológico sobre as possibilidades humanas de atingir uma sociedade transparente e sem alienação, e assim por diante. Através dessas composições, talvez muitas pessoas que sustentam posturas moderadas de esquerda ou de direita poderiam se aproximar.

Dentro do plano estrito da filosofia, essa atitude pluralista se daria na possibilidade de debilitar drasticamente o atual projeto institucional exegético, conservando-o apenas como uma opção entre outras, e abrir espaços para um filosofar autoral, quebrando o monopólio que a direita tem tido historicamente (e contingentemente) desse tipo de filosofar, criando a figura de um filósofo com características da esquerda – preocupação pela exclusão e a emancipação

²² “[...] a mesma moralidade pode ser utilizada como poderosa arma de dominação; as ‘cruzadas pela moralidade’, ‘lutas contra a corrupção’, e mesmo a aplicação dos procedimentos punitivos contemplados nas leis e na Constituição de um Estado formalmente democrático, mesmo que internamente consistentes, podem ser usados como poderosos mecanismos de discriminação e perseguição, visando motivos particulares” (CABRERA, 2018, p. 137).

– mas capaz de pensar e agir além da mera análise de textos. Nosso compromisso político na filosofia deveria ser com a abertura de espaços para uma filosofia autoral dentro de um projeto intelectual pluralista; tentar sair das limitações da filosofia institucional exegética e do comentário como uma imposição.

É precisamente nessa comunidade plural onde eu gostaria colocar a filosofia, não num inexistente “lugar seguro”, mas num âmbito onde ela pudesse se abrir para seus próprios conflitos e compromissos, não herdados de uma luta política imediatista cujas raízes ontológicas asseguram seu caráter interminável. É claro que isto implicaria numa profunda mudança de atitude na intelectualidade, e especificamente nas políticas culturais dos departamentos de filosofia, que deveriam pluralizar suas escolhas sem exclusões partidárias, cultivando uma capacidade de ler e discutir aquilo que tendem a rejeitar no plano político, assim como de não aceitar acriticamente trabalhos filosóficos apenas por virem de posturas políticas favoráveis a seus valores. Podemos perfeitamente criticar um filósofo conservador pelas suas ideias políticas reacionárias, e, ao mesmo tempo, tentar salvar a sua concepção de filosofia. Aprender a pensar sem credenciais. Mas tudo isto implica, é claro, remover a filosofia de uma dicotomia política norteada mais pelas emoções que pela razão, com seus desfechos bélicos inevitáveis.

Resta saber se a escolha pluralista é ontologicamente possível. Se não o for, nenhum manejo político conseguirá instaurá-la. Pois é evidente que todas estas propostas vão em direção oposta às tendências monistas que, pelo contrário, preferem acentuar as diferenças e aumentar os conflitos, e que achariam todas estas propostas de pluralismo como absolutamente ingênuas e irrealizáveis. O autor de uma proposta pluralista seria considerado por ambas as partes como um imbecil, coletivo ou individual. Podemos infelizmente supor que os monismos excludentes têm muitas mais chances ontológicas de se impor na situação humana primordial como foi antes descrita. Atitudes como a mútua rejeição absoluta, que nem sequer precisa de conhecimento ou de argumentos, onde cada parte coloca a outra como mero obstáculo a ser removido e que opta pela guerra total, pareceria oferecer uma maneira muito mais atraente de viver a vida intensamente, de enfrentar o mal-estar do ser através da eliminação de adversários colocados no lugar de culpados a serem destruídos. Pelo contrário, pareceria que o pluralismo ameaça afogar esse poderoso ímpeto da vida mediante uma pacificação insípida.

De qualquer forma, contra o que se poderia pensar, o compromisso político com o pluralismo não tem nada de “confortável” pelo fato de pretender se instaurar além do conflito esquerda e direita, como se ficasse “em cima do muro”, pois esse compromisso estará fatalmente sujeito a ser bombardeado por ambos os lados sem poder abrigar-se em nenhum deles. Tradicionalmente, todas as propostas políticas têm atrelado a filosofia (assim como a arte, o cinema, etc.) a determinados programas culturais de tendência definida; elas nunca estiveram abertas para abrigar todo tipo de filosofia.

Na melhor das hipóteses, a triste constatação é que, pelo menos por enquanto, somente poderemos tentar fazer filosofia de uma maneira plural dentro do escopo de uma sociedade monista (da tendência que for), numa estranha forma de parasitismo intelectual, mais ou menos como o excelente cinema argentino surgiu numa situação econômica e política calamitosa e no meio de conflitos acirrados. Poderemos ser tão pluralistas quanto os monismos de esquerda ou de direita – ou das novas oposições que surgirão no futuro – nos permitam ser. Num mundo cada vez mais agressivo e intolerante, qualquer projeto de abertura e diversidade é hoje utopia, ingenuidade, cumplicidade ou imbecilidade. Filosofias autorais que pretendam florescer em ambientes abertos serão arrasadas por dicotomias ao mesmo tempo efêmeras e persistentes.

Referências

- ARMIJOS, G. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: EdUFG, 2004a.
- ARMIJOS, G. *Alheio olhar*. Goiânia: EdUFG, 2004b.
- ARONSON, R. *Camus-Sartre. O polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CABRERA, J. "Por qué no agrado a los rebeldes". *Philosophos*. Goiânia, v. 6, 2001. p. 115-128.
- CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.
- CABRERA, J. "Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional". *Nabuco*, n. 2, 2015. p. 14-47.
- CABRERA, J. "Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?". *Cahiers critiques de philosophie*, Paris VIII, vol. 16, 2016. Disponível em: <http://www.editions-hermann.fr/4945-cahiers-critiques-de-philosophie-n16.html>.
- CABRERA, J. "Introdução a uma abordagem negativa da argumentação". *Signo*, v. 42, 2017. p. 147-168.
- CABRERA, J. *Mal-estar e moralidade*. Brasília: Editora da UnB, 2018.
- CABRERA, J. *Introduction to a Negative Approach to Argumentation*. Towards a new ethic for philosophical debate. Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- CARVALHO, O. de. *Lógica da mistificação, ou: o chicote da Tiazinha*. 1999.
- CARVALHO, O. de. "Leitura do texto 'A filosofia e a visão comum do mundo', de Oswaldo Porchat Pereira". *Seminário de Filosofia*. Rio de Janeiro, 06 de junho de 2001.
- CARVALHO, O. de. *O Imbecil Coletivo I*. São Paulo: É Realizações, 2006.
- CARVALHO, O. de. *O futuro do pensamento brasileiro*. São Paulo: É Realizações, 2007.
- CARVALHO, O. de. *A filosofia e seu inverso, e outros ensaios*. Campinas: Vide Editorial, 2012.
- CARVALHO, O. de. *O dever de insultar*. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- CARVALHO, O. de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. 34. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2018.
- CARVALHO, M. *et alia. Comment peut-on être philosophe... au Brésil?* Disponível em: http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2012-4philosopher-au-bresil-aujourd-hui/.
- DE SOUZA, J. C. *A Filosofia entre nós*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- FAUSTO, R. *Caminhos da esquerda*. Elementos para uma reconstrução. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FLUSSER, V. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- GOMEZ, R. *Crítica da razão tupiniquim*. 13. ed. Criar, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LOPARIC, Z. *Heidegger réu*. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papyrus, 1990.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia no Brasil*. 1ª Parte. O período colonial (1500 – 1822). São Paulo: Loyola, 2013.
- ORTEGA Y GASSET, J. *A rebelião das massas*. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, J. *O que é filosofia?* Campinas: Vide Editorial, 2016.

PAIM, A. *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. Um debate memorável. São Paulo: Artenova, 1979.

PÉREZ, D. "Quão obscurantista é o emplasto filosófico de Olavo de Carvalho?". *Le Monde Diplomatique*, fevereiro 2019.

PIRIE, M. *Como vencer todas as argumentações*. São Paulo: Loyola, 2008.

PONTIN, F. "As paixões reprimidas de uma massa, o academicismo e a emergência da extrema direita. Entrevista especial com Fabrício Pontin". *Revista do Instituto Humanitas – Unisinos*, dezembro, 2018.

SARTRE, J.-P. *Esboço para uma teoria das emoções*. São Paulo: L & PM Pockets, 2006.

SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SARTRE, J.-P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1970.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar, 2009.

Sobre o autor

Julio Cabrera

Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba. Professor aposentado da UnB, Brasília. Nascido em Córdoba (Argentina), radicado no Brasil há mais de 30 anos, pesquisa nas áreas de filosofias da linguagem e da lógica, linguagem do cinema, éticas negativas e pensamento latino-americano. Autor de em torno 20 livros, sendo os mais importantes: *Crítica de la Moral Afirmativa* (Barcelona, 1996), *Cine: 100 años de Filosofía* (Barcelona, 1999), *Margens das filosofias da linguagem* (2003), *Diário de um filósofo no Brasil* (2010), *Mal-estar e Moralidade* (2018) e *Discomfort and Moral Impediment* (Inglaterra, 2019) e artigos publicados em países latino-americanos (Colômbia, México, Uruguai, Brasil, Argentina, Venezuela) e europeus (Espanha, Portugal, Itália, Alemanha, França). Foi conferencista nas principais universidades brasileiras e no IIF (México), Collège de France, Universidade de Coimbra e Universidade Livre de Berlim entre outras.

Recebido em: 24/06/2020.
Aprovado em: 24/08/2020.

Received: 24/06/2020.
Approved: 24/08/2020.

Os letrados e a filosofia no Brasil, ou notas para uma fundamentação da ideia de filosofia brasileira

The literate and philosophy in Brazil,
for a foundation of the idea of Brazilian philosophy

Luiz Alberto Cerqueira

<https://orcid.org/0000-0001-5126-6886> – E-mail: lacerqueira@yahoo.com.br

RESUMO

A ideia de filosofia brasileira pressupõe a recepção de ideias filosóficas modernas pelos letrados do século XIX. A correta interpretação do valor e do significado dos textos desses letrados implica uma consideração sobre o caráter humanístico da intervenção dos letrados na história do ensino filosófico ocidental.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Moderno e modernização. Liberdade como indiferença.

ABSTRACT

The idea of Brazilian philosophy presupposes the reception of modern philosophical ideas by 19th century literates. The correct interpretation of the value and meaning of their texts on philosophy implies a consideration about the humanistic intervention of literates in the history of western philosophical teaching.

Keywords: Brazilian philosophy. Modern and modernization. Freedom as indifference.

O símbolo da inteligência é a antena do caracol com sua 'visão tateante' [...] Em seus começos, a vida intelectual é infinitamente delicada [...]. Os animais evoluídos em maior grau devem o que são à sua maior liberdade [...] Esse primeiro olhar tateante é fácil de dobrar [...] Tendo sido definitivamente afugentado da direção que queria tomar, o animal torna-se tímido e burro." (ADORNO; HORHEIMER, Sobre a Gênese da Burrice. In: *Dialética do esclarecimento*).

Introdução

Mais de um século se passara desde a constituição do Império do Brasil, em 1824. Ao longo desse período se abolira não só o instituto da escravidão, legado pelo sistema colonial português, como também a monarquia fundada na esteira da transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro. E por efeito desse processo de descolonização, ainda que lento e gradativo, o país evoluiu para a experiência da vida republicana moderna, uma vez que foi capaz de eleger seu primeiro governante pelo voto direto¹. Mas essa modernização no âmbito do poder, embora suficiente para dar azo à consciência de si como povo efetivamente soberano na geopolítica regional, não fora o bastante para desenterrar, do ponto de vista de uma evolução mental e emocional, a conquista da independência no âmbito da cultura. E como de fato se reconheceu, desde a primeira História da Filosofia no Brasil (1878), que no processo de emancipação cultural a recepção de ideias da fonte estrangeira fora conveniente², identificou-se esse entrave da seguinte maneira: a causa principal dessa dependência da fonte estrangeira na esfera científica e filosófica devia-se à inexistência de uma cultura universitária nacional; e por esta razão se justificaria o empreendimento de uma educação nova em substituição daquela até então marcada, desde a origem colonial, pela formação de letrados³.

Entretanto, foram letrados do século XIX que denunciaram o atraso no ensino filosófico e científico no Brasil, ao assumirem como teses do romantismo os princípios da relatividade do conhecimento e da historicidade das ideias⁴; e por essa via foram eles que levaram para o

¹ O Art. 1º da Constituição de 1824 definiu a soberania nacional nos termos de uma "nação livre" com base na "associação política de todos os cidadãos brasileiros". Mas, de dentro das sombras da escravidão, como forma de governo, ao invés de república, na qual a coisa pública é, por direito, coisa do povo — "povo" no sentido originário e extensivo de população/*populus*, desde a a definição "res publica, res populi" em Cícero —, pareceu natural a opção por uma monarquia hereditária que, embora constitucional e representativa, girava em torno do poder soberano de *imperium*, o *poder moderador*, cuja concepção nos remete àquela de significação política inferior, na *Política* de Aristóteles, segundo a qual a autoridade do monarca é inviolável, de maneira que a sua pessoa, uma vez revestida de uma aura sagrada, não é igual à dos cidadãos que ele representa, difere deles por natureza. Cf. Art. 99: "A pessoa do Imperador é inviolável, e sagrada: Ele não está sujeito a responsabilidade alguma". Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 5 maio 2020.

² Sílvio Romero, *A filosofia no Brasil* (Parte IV, §100 e §102), vai direto ao ponto: "É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido [...] o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir a natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos [brasileiros], que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos [...] É que a fonte onde nutriam suas ideias é extranacional. Não é um prejuízo; antes equivale a uma vantagem". Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2011/07/nota-inicial-o-titulo-deste-pequeno.html>. Acesso: 05 maio 2020.

³ "Onde se tem de procurar a causa principal desse estado antes de inorganização do que de desorganização do aparelho escolar, é [...] na falta de espírito filosófico e científico [...] esse empirismo grosseiro [...] tem as suas origens na ausência total de uma cultura universitária e na formação meramente literária de nossa cultura. Nunca chegamos a possuir uma 'cultura própria' [...]" (MANIFESTO DOS PIONEIROS DA EDUCAÇÃO NOVA, 1932). Disponível em: http://download.inep.gov.br/download/70Anos/Manifesto_dos_Pioneiros_Educacao_Nova.pdf. Acesso em: 5 maio 2020.

⁴ No mesmo ano e lugar do lançamento de seus *Suspiros poéticos e saudades* (Paris, 1836), quando então vivia a experiência do romantismo francês, Gonçalves de Magalhães afirma no Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil, Parte III, §28 e §32: "Não se

campo da educação a ideia de modernização do ensino público⁵. Desse ponto de vista, e a despeito de terem sido deslustrados como representantes de uma cultura não universitária, e por isso mesmo relegados ao limbo da história da filosofia no Brasil como meros “pensadores” ou “filosofantes”, isto é, “diletantes das ideias gerais”⁶, o papel desses letrados na recepção e no uso de ideias filosóficas modernas consistiu em assinalar a necessidade de uma profunda reforma da educação, a começar pela consciência de si como sujeito de conhecimento dentro das condições e limites do princípio da relatividade do conhecimento. Importa insistir nesse ponto. Veja-se, por exemplo, Gonçalves de Magalhães, em seus *Fatos do espírito humano*, obra que Tobias Barreto considerou, em 1869, como sendo toda a biblioteca filosófica do Brasil⁷:

Custa-nos muito no meio, ou no fim da vida, renovar as nossas ideias, como o mudar de linguagem, e reformar os nossos costumes. Assim, não há verdade em ciência alguma, não há fato novo, achado pelo trabalho assíduo de alguns espíritos, que não fosse, e não seja combatido por mil juízos antecipados [...] negamos hoje o que afirmamos ontem, damos agora como causa o que antes reconhecemos ser efeito, ou desacoroçados duvidamos de tudo; o que também é um erro, porque infalivelmente alguma coisa é verdade sem a menor dúvida para o espírito humano, a começar pela sua própria existencia.⁸

Inteiramente de acordo quanto à relatividade do conhecimento como princípio, mas posicionando-se contrariamente a Magalhães quanto ao seu modo formal de apresentação, quase condescendente, do nosso descompasso emocional e mental em relação à cultura moderna, Tobias Barreto começou a se espelhar nos autores alemães⁹. Assim, depois de ler a *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do inconsciente, de 1869)* do jovem Eduard von Hartmann,

pode lisonjear muito o Brasil de dever a Portugal sua primeira educação [...] Se compararmos o atual estado da civilização do Brasil com o das anteriores épocas, tão notável diferença encontraremos como se entre o fim do século passado e o nosso tempo presente ao menos um século mediara. Devido é isso a causas que ninguém ignora. Com a expiração do domínio português muito se desenvolveram as ideias”. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2012/05/discurso-sobre-historia-da-literatura.html>. Acesso em: 24 jun 2020.

⁵ Tobias Barreto foi o primeiro a defender o ideal científico do saber como base da educação formal no Brasil, cuja tradição sob o aristotelismo da *Ratio Studiorum*, desde o último quartel do século XVI, caracterizou-se pela subordinação à Teologia. Tal subordinação ainda se fazia presente na publicação das *Lições de filosofia elementar, racional e moral* (Recife, 1871; de autoria do professor secundário José Soriano de Souza, para uso dos candidatos ao curso de Ciências Jurídicas e Sociais, conforme o Art. 8º da Lei de 11/08/1827). Segundo Tobias Barreto: “O que deturpa essencialmente o volume do ilustre doutor é a falta absoluta de espírito científico [...] O que primeiro nos ocorre, quando lemos uma obra de filosofia, é saber se o seu autor competetrou-se bem do estado da ciência e deu às questões vigentes alguma solução. Por este lado, quem abrir o livro do Dr. Souza, pode estar certo de que nada encontrará. Melhor será que não o leia, porque ele não satisfaz àquela exigência”. BARRETO, T. *O Atrazo da Filosofia entre Nós*. (1872, §43 e §48). Disponível em: Acesso em: 5 maio 2020.

⁶ “No Brasil, na época romântica, apareceu um filósofo de medíocre valor, o visconde de Araguaia [D. J. Gonçalves de Magalhães], o autor dos *Fatos do espírito humano* [...] Esse era um poeta e foi, entre nós, o fundador da escola romântica [...] Creio que ninguém lê, hoje, as suas lucubrações psicológicas e metafísicas [...] Não temos, pois, propriamente nenhum filósofo. Não falo aqui, já se entende, dos *pensadores*, isto é, dos espíritos filosofantes, críticos, sectários ou discípulos de escolas várias, positivistas, spenceristas, materialistas e quejandos de outras matizes. Sem possuímos um só filósofo, tínhamos, e temos ainda [...] o *diletante* das ideias gerais, o *pensador* [...] O *pensador* é, na literatura da nossa língua, um tipo de alta categoria intelectual. E, sem nenhuma intenção de ridículo, é o *filósofo barato*.” (RIBEIRO, A Filosofia no Brasil, 1917, §3 e §4. Disponível em: <https://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2014/10/a-filosofia-no-brasil-1917.html>; Acesso em: 05 maio 2020).

⁷ Cf. BARRETO, Tobias. *Fatos do Espírito Humano*. (Resenha da obra de Magalhães) §1. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2013/02/fatos-do-espírito-humano.html>. Acesso em: 7 maio 2020.

⁸ GONÇALVES DE MAGALHÃES. *Fatos do espírito humano*. Cap. XV. (MAGALHÃES, 2004 [1858], p. 348).

⁹ Leitor de Kant nas edições alemãs, Tobias Barreto aderiu à concepção kantiana de uma “revolução copernicana” no âmbito filosófico (*Crítica da razão pura*, BXXII), e assim se posicionou: “A doutrina da relatividade só tem senso racional, nas duas seguintes hipóteses: 1.ª, que os objetos cognoscíveis são determinados pela própria natureza do sujeito cognoscente; 2.ª, que eles, justamente por causa desta sua relatividade, não representam a verdadeira, absoluta essência da realidade”. Cf. BARRETO, T. *Relatividade de Todo Conhecimento*, §23. Mas alguns autores alemães contemporâneos por ele estudados e citados na língua original foram depois esquecidos. Este fato valeu posteriormente como prova de um germanismo pernóstico. Dentre esses autores alemães, e.g., Du Bois-Reymond (1818-1896) é atualmente redescoberto como o mais importante intelectual do século XIX na área da neurociência (ver: <http://mitpress.mit.edu/books/emil-du-bois-reymond>); quanto a Ludwig Noiré (1829-1889), cuja recepção por Tobias Barreto chegou a ser ridicularizada com base em suposta irrelevância, é considerado atualmente um clássico da teoria da atividade. Ver em: <http://psyjournals.ru/en/tatigkeitsstheorie/2010/n2/36482.shtml>.

a comparação com o estágio do nosso desenvolvimento filosófico pareceu-lhe chocante: “O Brasil padece de uma espécie de prisão de cérebro [...] É preciso sujeitar-se à dolorosa operação da crítica de si mesmo, do desprego, do desdém, e até do asco de si mesmo, a fim de conseguir uma cura radical”¹⁰. Também assim com Sívio Romero, depois que se espelhou em Tobias Barreto, ainda na Escola de Direito do Recife:

Pelo que me toca, há sido a minha vida intelectual uma constante e dolorosa luta para arrear da mente o que nela foi depositado pelo ensino secundário e superior que me inocularam, e substituir tão frágeis e comprometedoras noções por dados científicos.¹¹

Ressalte-se, portanto: foi no âmbito da cultura das letras, para além das obras de caráter propriamente estético ou narrativo — a exemplo do *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira —, incluindo-se aí tanto a parenética quanto o discurso filosófico como gêneros literários, que autores do século XIX como Frei Francisco do Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães, Nísia Floresta — *avis rara* feminista¹² —, Tobias Barreto e Sívio Romero se tornaram conscientes da dependência da fonte estrangeira como uma situação real¹³. E como desdobramento dessa situação, o fator de caracterização da elite, enquanto o grupo de cidadãos mais esclarecidos acerca da necessidade de modernização das instituições de cultura brasileira, como a instrução pública, passou a ser o conhecimento de línguas estrangeiras¹⁴. E por esta via não só Gonçalves de Magalhães promoveu a reforma da literatura mediante a recepção do romantismo religioso na fonte francesa, como depois foi a vez de Tobias Barreto fazer a crítica desse romantismo no Brasil, ao destacar no romance de outras fontes a vivência real, e não idealizada¹⁵, de problemas universais¹⁶. Mais do que isso, apoiado no darwinismo

¹⁰ Cf. BARRETO, Tobias. *Sobre a Filosofia do Inconsciente*, §3. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2013/02/sobre-filosofia-do-insconsciente.html>. Acesso: 5 maio 2020.

¹¹ Cf. ROMERO, Sívio. *A Filosofia no Brasil*. Conclusão, §568. Disponível em: <https://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2011/07/nota-inicial-o-titulo-deste-pequeno.html> [parte XI]. Acesso em: 5 maio 2020.

¹² Considere-se, de Nísia Floresta Brasileira Augusta, o seu *Opúsculo humanitário*, XXIV: “Sabe-se que nenhuma academia nem escola regular possuía a nossa terra até os princípios do presente século, onde os seus filhos, explorando com vantagem as ciências a que se dedicavam, pudessem obter um título que os distinguissem no mundo científico e literário. Não somente para esse fim como para terem conhecimentos exatos até dos estudos preliminares, eram eles obrigados a ir longínqua distância à metrópole. Se era isso uma medida política do seu governo, a nós não compete ventilá-lo. Queremos somente concluir que, nesse estado, nenhum recurso podia o Brasil oferecer à mulher que desejasse cultivar a sua inteligência”. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/me002106.pdf>. Acesso em: 5 maio 2020.

¹³ A começar pelo testemunho de Frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858): “A instrução pública nessa época era muito circunscrita [...] era à custa de esforços inauditos, que os brasileiros podiam distinguir-se. Restava um meio fácil de promover o curso adiantamento, o estudo da língua francesa: porém ainda em 1807 não havia no Rio de Janeiro um professor público desta língua. Foi para mim um triunfo [...] aprender sem mestre, e sem o socorro da gramática, este idioma tão rico de escritores eminentes [...] o jovem orador brasileiro era condenado a ficar na obscuridade [...] ou procurar na leitura dos pregadores franceses as inspirações, de que carecia para ilustrar o seu espírito, e abrihantar seus discursos”. MONTE ALVERNE. *Obras oratórias*. Discurso Preliminar, 1891, §8). Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2010/12/discurso-preliminar-obras-oratorias.html>. Acesso em: 6 maio 2020.

¹⁴ Com o propósito de alargar a consciência de cidadania no espírito feminino, Nísia Floresta não só fundou o Colégio Augusto (1838) e introduziu no currículo as disciplinas de História e Geografia, além de Português e Matemática, como também preocupou-se em situar a mulher no contexto cultural brasileiro da recepção de ideias modernas mediante o ensino criterioso das disciplinas de Francês, Inglês e Italiano.

¹⁵ Em sua recepção da ideia de relatividade do conhecimento, tanto Gonçalves de Magalhães como José de Alencar descambaram para o relativismo quando idealizaram o índio brasileiro, sobretudo o segundo, que deu origem ao romance indianista. Enquanto Conselheiro/Ministro da Justiça do imperador Pedro II, José de Alencar estabeleceu uma relação entre ideal e real, entre uso teórico e prático da razão, como sendo retas paralelas, que só se encontram no infinito: “A distância entre o político e o filósofo [...] é imensa, não obstante se acharem reunidas em uma só individualidade essas duas faces da razão. Há reformas que o espírito prevê em um futuro remoto, ao passo, que no presente combate como altamente prejudiciais. Tudo tem seu tempo”. ALENCAR, José de. *O sistema representativo*. p. 9. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000018540#page/12/mode/2up>. Acesso: 26 un 2020.

¹⁶ Cf. BARRETO, Tobias. *O Romance no Brasil*. “Donde vem pois que a vida brasileira, quer pelo lado psicológico e moral, quer pelo lado político, religioso, estético, social e econômico, não pôde ainda vazar-se nos grandes moldes do romance moderno? [...] Não

social alemão de Julius Fröbel, um dos primeiros a introduzir o conceito de evolução no discurso político e social, Tobias Barreto defendeu a ideia de que o “conceito da vida privada não pode surgir senão por meio da consciência de uma vida pública”¹⁷. Desse modo, ele promoveu a crítica da tradição filosófica vigente no Brasil desde o período colonial, quando a consciência de si como sendo uma vontade livre do determinismo natural, e portanto um ente moral, implicava, sob o aristotelismo da *Ratio Studiorum*, a ideia de separação entre mente e corpo, com base na concepção aristotélica de superioridade da forma sobre a matéria¹⁸. Depois da independência e da constituição política do Estado brasileiro, o modo de apresentação *em separado* da consciência de si como ente moral, reduzida ao estado do isolamento absoluto de átomos inorgânicos, pareceu a Tobias Barreto inteiramente incompatível com o moderno conceito de vida privada condicionada pelo direito¹⁹. Se não, vejamos:

Padre Vieira — neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de nós mesmos [...] Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer e persuadir-se cada um, que ele é a sua alma [...] o homem natural compõe-se de alma e corpo; o homem moral constitui-se ou consiste só na alma. De maneira que, para formar o homem natural, há-se de unir a alma ao corpo; e para formar ou reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo [...] porque, livre a alma dos embaraços e dependências do corpo, obra com outras espécies, com outra luz, com outra liberdade [...] se a morte há de fazer por força esta separação, por que a não faremos nós por vontade? Por que não fará a razão desde logo, o que a morte há de fazer depois? Oh que vida! Oh que obras seriam as nossas tão outras do que são!²⁰

Tobias Barreto — Quer o homem seja, conforme a velha definição, um animal *racional*, um animal que *pensa*, quer se chame um animal que *faz trocas*, ou um animal que *reza* [...] seja como for, o certo é que cada uma dessas definições indica alguma coisa de contrário e superior à pura *animalidade* [...] nada disto exclui, por si só, a ferocidade original. Quem pois definiu o homem ‘um animal que *prende-se*, que *doma-se* a si mesmo’ daria por certo a melhor definição [...] O indivíduo prendendo-se a si mesmo — é o puro domínio da moral. Mas o homem não é só *indivíduo*, é ainda, e principalmente, *sociedade*. Releva, portanto, que também todos se prendam *vis-à-vis* de todos, cada um a cada um, e este é então o domínio do direito [...] um rebanho de homens não é menos indigno do nome de sociedade do que um rebanho de animais.²¹

são somente as nossas próprias lutas e esforços, recordações e afetos, que temos ocasião de achar na bagagem do romance. Aí também se encontra ciência, filosofia, arte, política e religião; aí nos relacionamos com todas as questões do tempo, compreendemos o seu alcance, e sentimos a urgência de uma solução [...]. Um exemplo, entre milhares: Walter Scott, em alguns dos seus poemas, dá-nos a conhecer o mecanismo do *self government* muito melhor do que os historiadores do direito público inglês”. BARRETO, T. *Crítica de literatura e arte*. Rio de Janeiro: INL/RECORD, 1990a [1872]. p. 64.

¹⁷ Cf. ARRETO, Tobias. *Glosas Heterodoxas a Um dos Motes do Dia, ou Variações Antissociológicas*. Parte VIII, §188. Disponível em: http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2012/07/glosas-heterodoxas-um-dos-motes-do-dia_26.html. Acesso em: 12 maio 2020.

¹⁸ Trata-se da doutrina segundo a qual, em relação aos organismos vivos, que potencialmente contêm em si mesmos o princípio de movimento e mudança, o corpo humano, desde o feto, é gradativamente enformado (*sic*) nas instâncias vegetativa, sensitiva e intelectual (ARISTÓTELES, *Da alma* I, 1). Em sua *Política*, ele afirma: “Em primeiro lugar, um animal consta de alma e corpo, dos quais o primeiro é por natureza o que manda e o último o que é mandado [...] Ao estudar o animal humano, temos de considerar um homem que se encontre nas melhores condições possíveis, quanto ao corpo e quanto à alma, e nele aparecerá o princípio afirmado [...] A alma governa o corpo com a autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pelo intelecto”. ARISTÓTELES, *Política* I, cap. V, 1254b.

¹⁹ Ao asseverar que “pela palavra *direito* nada mais se quer dizer do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta”, Hobbes não só reconhece no consenso jurídico a qualidade da vida privada em seu grau mais elevado, como também lhe atribui um caráter universal: a heteronomia da lei é suscitada como antítese necessária da autonomia absoluta da vontade livre, de modo a garantir uma medida de igualdade entre os cidadãos. Cf. HOBBS, T. *De cive or The citizen* I, 1, 7. Disponível em: <https://archive.org/details/deciveorcitizen00inhobb/page/27/mode/1up>. Acesso em: 12 maio 2020.

²⁰ VIEIRA, Padre Antônio. *As Cinco Pedras da Funda de Davi*. Discurso I, §1, §7, §14 e §17 (VIEIRA, 2001 [1673], vol. II, p. 536-537). Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2008/07/antonio-vieira-1608-1697-o-que-conduz.html>. Acesso em: 5 maio 2020.

²¹ BARRETO, Tobias. *Glosas Heterodoxas a Um dos Motes do Dia, ou Variações Antissociológicas*. Partes V e VIII, §88-§91 e §189. Disponível em: http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2012/07/glosas-heterodoxas-um-dos-motes-do-dia_26.html. Acesso em: 12 maio 2020.

Em face dessas evidências, entendemos que a recepção e uso de ideias filosóficas pelos nossos letrados, com a finalidade explícita de modernizar a própria formação, é o marco zero do processo de descolonização e emancipação do espírito brasileiro. Mais do que isso, importa ressaltar que a visão crítica desse processo, gerada no bojo do seu desenvolvimento gradativo, envolve como problema a interpretação de sentido tanto da relatividade do conhecimento quanto da historicidade das ideias, que se pode representar assim: não basta indagar se o conhecimento das coisas depende da constituição de nosso espírito, a propósito de Gonçalves de Magalhães; é preciso verificar se, inversamente, o conhecimento do eu e da consciência não sofre a influência das coisas, como entendeu Tobias Barreto.

Do ponto de vista desse processo e do seu desenvolvimento gradativo, temos aí o momento originário da história da filosofia brasileira como sendo a vivência filosófica de um povo.

Digo “povo” referindo-me, em primeira instância, à condição natural desses letrados, posto que por nascimento pertenciam ao segmento populacional dos indivíduos que, pela Constituição Política do Império, receberam o título de Cidadãos Brasileiros e passaram a formar a “Nação livre”²²; entretanto, para além de sua condição natural e em última instância, refiro-me à consciência da própria natureza de cidadão como sendo a condição *sine qua non* em virtude da qual a ação do indivíduo se reveste de significação ético-social²³, na medida em que visa o bem comum. Nesse sentido, vale considerarmos o caso exemplar da obra de Nísia Floresta: o fato de não ser juridicamente capacitada para exercer a titularidade dos direitos de cidadania, por ser mulher²⁴, certamente foi motivo e fundamento do seu trabalho intelectual, particularmente para a execução do seu projeto pedagógico:

Não nos embaraça a vã pretensão de operar uma reforma no espírito de nosso país. Por demais sabemos que muitos anos, séculos talvez, serão precisos para desarraigarem herdados preconceitos a fim de que uma tal metamorfose se opere. Esperamos somente que os zelosos operários do grande edifício da civilização em nossa terra atentem para os exemplos que a História apresenta do quanto é essencial aos povos, para firmarem a sua verdadeira felicidade, o associarem a mulher a esse importante trabalho. A esperança de que, nas gerações futuras do Brasil, ela assumirá a posição que lhe compete nos pode somente consolar de sua sorte presente.²⁵

Ademais, podemos dizer filosofia “brasileira” ou filosofia “no Brasil”, tanto faz, porque nos parece suficientemente demonstrado que, dentro das condições e limites de nossa cultura literária no século XIX, realmente houve aqui uma manifestação digna de atenção quanto ao modo

²² Considerando a Constituição Política do Império (ver 1824), e tendo como premissas que (i) a vida social brasileira se constituiu de forma sustentável com base na relação entre senhores e escravos, e que (ii) pela sua origem africana e introdução no país em grandes quantidades, a presença histórica dos escravos no contexto social foi considerada como um segmento populacional diferenciado (quanto aos índios, uma presença descontextualizada pelo colonizador); então podemos explicar razoavelmente por que no texto constitucional — inclusive na Lei do Segundo Reinado (ver 1841) — não há referência a *povo*, senão a *povos*, de maneira que no Art. 1º e nos cinco itens do Art. 6º distinguem-se claramente o segmento populacional dos indivíduos que passaram a formar uma “Nação livre”; e, por omissão deliberada, tornou-se invisível como *ente de razão* o segmento populacional dos escravos, que continuaram sendo como que uma “nação sem liberdade”.

²³ De acordo com Tobias Barreto, *Os Homens e Os Princípios*, II: “é mister que o homem faça o cidadão, como o povo deve fazer o Estado” BARRETO, Tobias. *Crítica política e social*. Rio de Janeiro: INL/RECORD, 1990b. p. 54.

²⁴ Cf. BARRETO, Tobias. *Menores e Loucos em Direito Criminal* (Estudo sobre o art. 10 do Código Criminal do Império), Parte IV, 1884: “Quando se considera que as leis encurtam o diâmetro do círculo de atividade jurídica das mulheres [...] que expressamente assinalam-nas como fracas e incapazes de consultar os seus próprios interesses, e [...] as mantêm sob uma tutela permanente [...] Jem suma, quando se atende para a distinção sexual, tão claramente acentuada nas relações jurídico-civis, é natural pressupor que se tem reconhecido uma diferença fundada na organização física e psíquica dos mesmos sexos. Mas isto posto, é também o cúmulo da inconseqüência e da injustiça não reconhecer igual diferença no domínio jurídico-penal, quando se trata de imputação e de crime”. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/DominioPublico/146962/pdf/146962.pdf>. Acesso: 16 maio 2020.

²⁵ FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*, XVIII. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/me002106.pdf>. Acesso em: 16 maio 2020.

de recepção do moderno princípio de relatividade do saber. Ainda que pareça pouco, para nós esse pouco é tudo.

Mas ainda cabe aqui uma consideração.

Para a formação do espírito público, afirma Cícero em seu *De oratore*, não bastam disciplinas referidas ao ato de conhecer, senão também aquelas referidas à arte de convencer, como a retórica, a poética e a eloquência²⁶. No *Pro Archia*, ele se refere à arte literária como expressão da dignidade do homem²⁷. Este foco nas letras, não só para se atentar na correlação entre o entendimento e a linguagem, mas também para assinalar a necessidade de se fazer *bom* uso da linguagem, se renova nos letrados humanistas, ditos “modernos” (*recentiores*) exatamente porque eles se posicionaram contra os “antigos”, aqueles que ainda se orientavam em conformidade à tese sustentada desde a Antiguidade grega, que resumidamente se expõe assim: uma vez que o grau contemplativo ou teórico no conhecimento das coisas é superior e melhor do que a sua percepção empírica, por isso mesmo, tendo por base o senso moral quanto ao próprio esforço consciente de abstração no uso que fazemos da razão natural em termos de arte ou método, se pode compreender perfeitamente por que todo homem é capaz de ser bastante eloquente sobre aquilo que conhece. Em princípio, tal referência à arte de falar bem nada tem a ver com dissimulação ou pedantismo. Contra Protágoras e Górgias, para os quais a verdadeira sabedoria consiste no uso da eloquência como arte da persuasão, Sócrates propõe a universalidade do saber como condição para se exercer autoridade. Em outras palavras: distinguindo-se a opinião como o primeiro grau na ordem do conhecimento, tratava-se de estabelecer em grau superior se aquilo que é concebido por um pode ser igualmente concebido por muitos. E uma vez esclarecido que não podemos representar univocamente por meio dos sentidos do corpo, senão por meio de um sentido abstrato — em virtude do qual deixamos de lado as sensações da visão, da audição, do tato, etc., e as emoções de que se revestem tais sensações nas circunstâncias de nossas percepções —, então a função simbólica da linguagem passa a girar em torno à comunicação desse sentido essencial que se concebe por abstração — o objeto de conhecimento —, do qual se diz “universal” por ser *indiferente* a muitos enquanto se concebe. Desse modo, em função do sentido essencial contido em formulações teóricas e práticas, a virtude do saber defendida pelos “antigos” consolidou-se historicamente de maneira perversa, falseando-se o senso moral no uso teórico da razão, porque em verdade a *indiferença* em virtude da qual se atribui universalidade a conceitos e consensos não tem a ver com o ato de abstrair, senão com a vontade livre que se experimenta no querer ou consentir aquilo que diz uma regra ou norma, independentemente de qualquer força externa que nos obrigue a tanto.

Recorrendo-se à consciência de si dentro do processo de emancipação do espírito brasileiro no século XIX, não temos dúvida de que o letrado brasileiro faz jus ao nosso propósito de situá-lo em relação ao papel histórico do humanista, quando este afirma: “A filosofia me ensinou a depender menos dos juízos dos outros do que da minha própria consciência”²⁸. E desse modo podemos resgatar-lhe a dignidade filosofante pela audácia de querer conceder cidadania brasileira à filosofia; até porque, se é verdade que ninguém pode discorrer sobre o que

²⁶ Cf. CÍCERO. *De oratore*, I.63. Disponível em: <http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&getid=0&query=Cic.%20de%20Orat.%201.63>. Acesso em: 29 maio 2020.

²⁷ Cf. CÍCERO. *Pro Archia*, 1.3. Disponível em: <http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&query=Cic.%20Arch.%202&getid=0>. Acesso em: 20 maio 2020.

²⁸ PICO DELLA MIRANDOLA. *De hominis dignitate oratio*. 2001 [1486], p. 84: “Docuit me ipsa philosophia a propria potius conscientia quam ab externis pendere iudiciis”. Disponível em: <https://archive.org/details/202684703GiovanniPicoDellaMirandolaDiscursoSobreADignidadeDoHomem/page/n39/mode/1up>. Acesso em: 26 jun 2020.

não conhece sem dissimular, também é verdade que ninguém pode convencer sobre o que conhece perfeitamente se ignora como realçar o seu discurso com figuras de linguagem.

1

A concepção renascentista dos *Studia Humanitatis*, reunindo às disciplinas literárias (Gramática Latina, Grego, Retórica e Poesia) a Filosofia — sendo esta referida especialmente ao estudo de textos aristotélicos (*Ética a Nicômaco* e *Política*) —, envolve como problema central a questão sobre o valor das palavras, então apresentada por Leonardo Bruni a propósito de sua crítica do método de interpretação empregado pelos tradutores escolásticos de Aristóteles, pois tornara-se evidente, no âmbito do aristotelismo escolástico, a incorporação do léxico aristotélico transliterado do grego ao contexto latino da Escolástica²⁹.

Depois de levar a cabo a tradução latina da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Leonardo Bruni observou que não lhe fora suficiente o conhecimento da gramática e da nomenclatura do Grego e do Latim, pois tinha encontrado tantas figuras de linguagem no texto original ao ponto de convencer-se de que, se o tradutor não for um letrado perito, isto é, experiente em muitas e variadas leituras de todo tipo de escritores em ambas as línguas, facilmente se enganará e entenderá mal o que se há de traduzir. Em sua obra sobre a interpretação correta, Bruni ressalta a necessidade de se conhecer o valor e a natureza das palavras (*uim ac naturam uerborum subtiliter norit*) relativamente à intenção de que se reveste o ato de significar, isto é, representar com uso de palavras o sentido de algo a uma potência cognoscente, para efetuar aquilo que se espera de volta também com uso palavras (*cum uerbum uerbo reddendum fuerit*)³⁰.

Ora, uma vez que todo conhecimento se comunica discorrendo, tal consideração humanística do ato de significar, ao suscitar o empenho da vontade na intenção de estar fazendo alguma coisa mediante o uso instrumental de outra coisa, transformou-se em fator de reconhecimento do mérito e da autoridade no exercício das artes liberais. De maneira que, tendo-se como pressuposto a necessidade de aperfeiçoar a qualidade do cidadão, o Curso de Artes (*Liberalium Artium Studiis*) passou a ocupar uma posição média estratégica no sistema gradativo da educação formal: depois dos estudos que constituíam a formação básica, ou “inferior”, porém antes de se ultimar a transformação do indivíduo pelo ofício enquanto representante de pelo menos uma das áreas de conhecimento mais relevantes naquele estágio da vida civil — a saber: Teologia, Direito, Medicina, Artes —, sendo tais estudos específicos distribuídos em colégios ou faculdades, não necessariamente na mesma cidade, formando uma corporação jurídica de professores e alunos sem fronteiras, isto é, uma universidade.

No contexto do aristotelismo em que se pauta o desenvolvimento da cultura europeia medieval, a recepção do ideário humanístico em Portugal sobressai na fundação, por D. João III, em 1548, da Real Escola Pública das Artes Liberais (*Regium liberalium artium Gymnasium*), instituição caracterizada pela presença de mestres humanistas estrangeiros, e que, depois de con-

²⁹ Para melhor compreensão do problema, ver José Antônio Martins, Sobre as Origens do Vocabulário Político Medieval, quando se refere, por exemplo, à tradução de *koinonia politiké* por *communitas* ou *communicatio* política: “por que nem Grosseteste, nem Moerbeke traduziram *koinonia politiké* por *civitas*, *societas* ou *respublica*? Para recordar, logo na abertura da Política, Aristóteles define polis como uma *koinonia politiké*, como a associação humana mais excelente; é essa associação que formará a polis, que nós costumeiramente traduzimos por cidade. Ora, por que não optaram por traduzir a expressão que será a definição de cidade por *civitas*, que é um termo latino consagrado e de largo uso, como o fará Bruni, no século XV?”. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n3/v34n3a06.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.

³⁰ Cf. BRUNI, Leonardo. *De interpretatio recta*, principalmente Cap. I. Disponível em: https://la.wikisource.org/wiki/De_interpretatione_recta. Acesso em: 30 maio 2020.

fiada à academia dos jesuítas, em 1555, registrou na edição dos seus *Comentários* a obras de Aristóteles a designação de “colégio conimbricense” (*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros...*)³¹. E talvez porque tenha sido concebido em nome de uma renovação da fidelidade a Aristóteles em pleno século XVI, o aristotelismo desse colégio das Artes foi associado de maneira precipitada à ideia de uma “segunda Escolástica”. Mas os humanistas estrangeiros contratados, sendo a maioria do então renomado Collège de Guyenne³², em verdade promoveram a reforma do Curso de Artes junto à Universidade de Coimbra em conformidade com o método de estudo consolidado em colégios das universidades de Paris e de Oxford: a exegese de texto. Uma evidência desse benefício legado à filosofia universitária em Portugal se verifica imediatamente, não só no método de estudo dos jesuítas³³, nos *Comentários* “Conimbricenses”, que assim designados marcaram época no ensino filosófico ocidental, mas sobretudo em Pedro da Fonseca: ele não só identificou no próprio meio acadêmico em que se formara um aristotelismo servil, porque embora todos quisessem ser considerados aristotélicos, pouquíssimos liam Aristóteles, julgando que a doutrina aristotélica se encontrava mais facilmente nas sùmulas do que nos textos do próprio autor³⁴, como também traduziu e comentou a *Metafísica* de Aristóteles³⁵, sendo que, para tanto, imbuído do espírito filosofante dos letrados “modernos”, ele dedicou parte significativa dos trabalhos consultando códices gregos e latinos, no intuito de estabelecer um texto aristotélico que fora tão adulterado por interpolações.

Importa fazermos tais considerações, apontando para a recepção dos “modernos” em Portugal, porque a tradição do ensino filosófico instituído no Brasil através da *Ratio Studiorum*, ao longo de três séculos — desde 1572, quando foi oferecido o primeiro Curso de Artes na Bahia, até ao final da monarquia³⁶ —, supõe o aristotelismo do colégio jesuíta conimbricense. Ademais, ao chamarmos a atenção para um Pedro da Fonseca antenado, que nos revela o uso de ideias mais recentes da fonte estrangeira como fator de renovação do comprometimento moral com o próprio ofício, o que queremos é ressaltar o sentido universal, e portanto filosófico, de “moderno” e de seus correlatos “modernizar” e “modernização”.

Essa modernização do Curso de Artes em Portugal estaria perfeitamente de acordo com o caráter político-social do desenvolvimento humano na doutrina aristotélica. Referimo-nos ao entendimento de que as artes e as ciências, mesmo enquanto expressões da ação livre pelo

³¹ Para mais subsídios, consultar Mário Santiago de Carvalho, *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606) - Antologia de textos*. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1. Acesso em: 4 jun 2020.

³² O humanista português André de Gouveia, que fora reitor do colégio das Artes da Universidade de Paris, e depois contratado para dirigir e introduzir o ideário humanístico no colégio das Artes de Guyenne, foi o organizador desse empreendimento em Portugal.

³³ Cf. *Ratio Studiorum*, Regras do Professor de Filosofia, 12-13: “Ponha toda a diligência em interpretar bem o texto [...] e não dedique menos esforço à interpretação do que às próprias questões. Aos seus alunos deve persuadir que será incompleta e mutilada a filosofia dos que ao estudo do texto não ligarem grande importância. Todas as vezes que deparar com textos célebres e muitas vezes citados nas disputas, examine-os cuidadosamente, conferindo entre si as interpretações mais notáveis a fim de que [...] do valor dos termos gregos, da comparação com outros textos, da autoridade dos intérpretes mais insignes e do peso das razões, se veja qual deve ser preferida”. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2013/02/ratio-studiorum.html>. Acesso em: 15 jun 2020.

³⁴ Cf. FONSECA, Pedro da. *Instituições dialécticas. Institutionum dialecticarum libri octo*. Prefácio da primeira edição (FONSECA, 1964 [1564], p. 8).

³⁵ *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (T. I, Roma, 1577; T. II, Roma, 1589; T. III, Évora, 1604; T. IV, Lion, 1612); *Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*, primeira reedição (4 vols.), Cologne: Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1615; reimpressão da edição de 1615, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964.

³⁶ Em claro exemplo de ideias fora do tempo e do lugar, a Lei de 11/08/1827, em seu Art. 8º, ressuscita aquela antiga concepção intermédia do Curso de Artes em face dos estudos de grau superior, uma vez que, para matricular-se em uma das duas faculdades de ciências jurídicas e sociais então criadas no Brasil (Escola de Direito, em Olinda e São Paulo), o candidato devia apresentar certificado de aprovação em exame vestibular de Língua Francesa, Gramática Latina, Retórica, Filosofia Racional e Moral, e Geometria. Ver a nota 14 acima.

bem do próprio indivíduo, não alcançam seu grau de excelência fora da vida em sociedade³⁷; além disso, Aristóteles afirmara que é próprio do indivíduo instruído buscar a exatidão no gênero de conhecimento³⁸. Neste sentido, o gênero de conhecimento tem a ver com o desenvolvimento político-social da vida humana e com o surgimento natural do dever (*officium*) enquanto regra de ação, porque a natureza do dever consiste na atividade humana com base em algum grau de conhecimento. Cícero, por exemplo, em seu tratado sobre os deveres, *De officiis*, observa que “toda a glória da virtude está na atividade, que frequentemente pode ser interrompida, de maneira que assim se abrem muitas oportunidade de voltar ao estudo”, e que “mesmo sem um esforço consciente, a atividade da mente, que nunca descansa, pode manter-nos em busca de conhecimento”³⁹. Desse ponto de vista, parece evidente que o conceito de dever como regra de ação envolve as noções de serviço e obrigação, sendo esta como um comprometimento moral com o modo do ser útil pelo bem que se recebe. Assim vemos Cícero recomendar que, em se tratando de fazer benefícios (*beneficentia*), importa avaliar com critério, quanto ao mérito e ao fim visado, a quem se confere o benefício (*beneficium*): devemos considerar-lhe, não só o caráter moral, mas também a utilidade da atividade regular — isto é, o seu ofício ou serviço — em relação ao nosso interesse⁴⁰.

Tais concepções ganharam direito de cidade na cultura de língua portuguesa através dos membros da dinastia de Avis⁴¹. Destaque-se primeiramente que o Infante D. Pedro (1392-1449) traduziu o *De officiis*, de Cícero, alegando que além da teoria, de que tratam os livros de filosofia moral, a utilidade da obra faz com que mereça lugar de honra na biblioteca real⁴²; mas a sua intenção era mostrar a relação entre esta obra de Cícero e o *De beneficiis* de Sêneca⁴³. Ademais, em carta que enviou de Bruges (1426), o Infante D. Pedro, além de aconselhar o regente D. Duarte, seu irmão, que reformasse a universidade portuguesa criando novos colégios “à maneira dos de Oxford e de Paris, pois assim cresceriam os letrados e as ciências”⁴⁴, também esclareceu, quanto à noção de mérito na administração senhorial, que “nenhum senhor galardoa o servidor pelo cumprimento de sua própria vontade, mas por fazer aquilo que a seu serviço pertence”⁴⁵. Posteriormente, no *Livro Da virtuosa benfeitoria*, e fazendo referências ao livro I da *Política* de Aristóteles, D. Pedro reafirma o sentido ético desse entendimento, ao explicar que, tendo em vista o bem comum, pela vontade enquanto móbil os homens “lhe obedecem, não como servos em constrangida sujeição, mas segundo homens livres em obediência desejosa”⁴⁶. Também D. Duarte, no Cap. V do *Leal conselheiro*, fala da necessidade de cada um

³⁷ Pois, “o bem certamente é desejável quando interessa a um único indivíduo, mas se reveste de um caráter mais belo e divino quando interessa a um povo e a cidades”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b.

³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 3, 1094b.

³⁹ CÍCERO. *De officiis* 1.19.

⁴⁰ Cf. CÍCERO. *De officiis* 1.45.

⁴¹ Refiro-me aos conhecidos textos dos príncipes da Casa de Avis, no século XV, nos quais se verifica o uso de ideias suscitadas pelos letrados humanistas: *Livro Da montaria*, do rei D. João; *Leal conselheiro* e *Livro Da ensinaça de bem cavalgar toda sela*, do rei D. Duarte; *Livro Da virtuosa benfeitoria*, do Infante D. Pedro; *Livro Dos conselhos de El-Rei D. Duarte* (livro da Cartuxa de Évora).

⁴² Cf. *Livro Dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram, o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra*, Dedicatória: “[Dos] mui boos livros [existentes na biblioteca real] que trautam da philosophia moral, este antre elles deve seer bem prezado, por que [...] assy que os outros per a mayor parte screvem da theorica, e a tençom deste ha de mostrar a pratica” (D. PEDRO, 1948 [1433/1438], p. 3-4). Disponível em: <http://www.scrinium.pt/pt/pt-001>. Acesso em: 13.jun.2020.

⁴³ Quanto à tradução do *De beneficiis*, que deu origem ao *Livro Da Virtuosa Benfeitoria do Infante Dom Pedro*, ver: <http://www.scrinium.pt/pt/pt-002>. Acesso em: 14.jun.2020.

⁴⁴ Em viagem oficial pela Europa, o Infante D. Pedro registrou suas observações a propósito da administração senhorial em Portugal, e, como testemunha da renovação do espírito público nas instituições de cultura mais saudáveis, aconselhou medidas pelas quais “a vnjuersidade da uosa terra deuja ser emendada [...] que na dita vnjuersidade ouuese dez ou mais colegios [...] por maneyra dos de vsonia e de paris, e asy creçerião os leterados e as sciências” (ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO, 1982 [1426], p. 29).

⁴⁵ *Idem*, p. 28: “nenhũ senhor galardoa ao serujdor per compyrimento de sua propia vontade mas por fazer aquelo que a seu seujço pertence”.

⁴⁶ *Livro da virtuosa benfeitoria* II, Cap. III: “aprendamos que diz aristotilles [...] a uoontade sguardando o bem comuũ que he fim

governar-se pelo uso da vontade à luz do entendimento, e recomenda especialmente essa virtude àqueles que, deixando a condição servil, passam à condição de servidores na medida em que já esperam retribuição por seu bom serviço⁴⁷.

Eis que por essa via configurou-se doutrina de caráter ontoteológico na parenética de Antônio Vieira, um membro histórico da Companhia de Jesus celebrado como “imperador da língua portuguesa”⁴⁸. No Sermão da Sexagésima, questionando a si mesmo sobre as razões por que os pregadores fracassavam em seu ofício de converter os ouvintes, Vieira considera a hipótese de lhes faltar um rigoroso conhecimento do valor das palavras:

Dizei-me, pregadores [...] nesses lugares, nesses textos que alegais para prova do que dizeis, é esse o sentido em que Deus os disse? É esse o sentido em que os entendem os Padres da Igreja? É esse o sentido da mesma gramática das palavras? [...] Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer o que elas dizem?!⁴⁹

Por essa mesma via hermenêutica, Vieira assinala no desenvolvimento político-social da vida humana o surgimento natural do dever como sendo modo do ser: sobrepondo-se ao modo natural do ser como uma vontade autônoma, razão da desigualdade entre as pessoas, o modo do ser em função do ofício ou dever. Assim sendo, formalmente seriam dois os modos do ser: o *ser* propriamente dito, ou a existência enquanto determinada por natureza segundo uma causalidade eficiente, e o *dever-ser* ou a existência moral e ética segundo uma causalidade final, quando o fim visado enquanto querido é o que move o indivíduo e o que confere valor à sua ação:

O que aqui pondero é que não diz Cristo aos Apóstolos: Vós sois semelhantes a sal; senão: *Vos estis*. Vós sois sal [MT 5:13]. Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências. Pois se os Apóstolos eram homens, se eram indivíduos da natureza humana, como lhes diz Cristo que são sal: *Vos estis sal?* Alta doutrina de estado. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação [...] porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência [...] Assim o fazia o Batista, que perguntado quem era, respondeu: *Ego sum vox*: Eu sou uma voz. Calou o nome da pessoa, e disse o nome do ofício.⁵⁰

2

Depois que o colégio das Artes constituído e administrado pelos humanistas junto à Universidade de Coimbra fora entregue aos jesuítas, Pedro da Fonseca foi dos primeiros convidados para ser lente de Filosofia, quando então, ao longo de seis anos (1555-1561), demonstrou grande eficácia na interpretação de textos de Aristóteles segundo o método introduzido pelos mestres humanistas. Reconhecido como *primus inter pares*, ele teve seu nome indicado para

geeral de todallas obras, moue as outras uirtudes e poderyos da alma [...] E portanto he scripto no primeyro liuro da poliçia, que a uoontade moue os poderios defensor e deseidor. Os quaaes lhe obedeeçem, nom como seruos em costrangida sobieeçom, mas segundo homeês liures em obedeença deseiosa" (D. PEDRO, 1981, p. 567).

⁴⁷ Cf. *Leal conselheiro*, Cap. quinto. Disponível em: <http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/lbrAmerTxt/lbrAmerTxt-idx?type=header&id=lbrAmerTxt.LealConsel>. Acesso em: 14 jun 2020.

⁴⁸ Em seu livro *Mensagem*, Fernando Pessoa exalta a presença de Antônio Vieira na cultura de língua portuguesa: “O céu estrela o azul e tem grandeza./Este, que teve a fama e a glória tem,/Imperador da língua portuguesa,/Foi-nos um céu também”.

⁴⁹ VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermão da Sexagésima*. Parte IX, §42. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2015/11/sermao-da-sexagesima.html>. Acesso em: 14 jun 2020.

⁵⁰ *Sermão de Santo Antônio*, Parte V, §16. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2016/01/sermao-de-santo-antonio.html>. Acesso em: 14 jun 2020.

organizar e editar em Coimbra, sob a forma de textos comentados, todo o curso filosófico do colégio jesuíta das Artes. E quando foi submetido a exame de consciência para assumir tal encargo acadêmico (*Examen pro scholasticis*), ele respondeu que tinha natural inclinação para as letras, sentindo-se afeiçoado ao estudo da Escritura, e também “de algumas coisas morais”, embora tivesse “pouca experiência deste gênero de estudos”; que, apesar de sofrer com a estafa resultante do acúmulo de atividades escolares dedicadas ao ensino e às disputas, e de considerar medíocre o aproveitamento da própria disponibilidade para o estudo (escola > schola > σχολή), sobretudo o de Humanidades, declara, sem hesitação, estar “indiferente [indiferente] para tudo que mandarem e em todo o tempo, até quando ordenarem”⁵¹. Assim determinado com base na indiferença⁵², Fonseca comunicou a seus superiores em Roma a necessidade de compra no exterior de muitos livros: além de comentadores de Aristóteles mais recentes e dialéticos humanistas, um autor então controverso como Duns Scotus, e também as obras de filosofia de Cícero e de Sêneca⁵³. E uma vez que, em seus comentários à Metafísica de Aristóteles, Fonseca dedicou-se a esclarecer em que sentido se pode afirmar que somente a vontade é formalmente livre, então parece não haver dúvida de que a sua vivência da indiferença, à maneira de um permanente exercício do intelecto⁵⁴, o habilitou para o estudo das “coisas morais” em Cícero e Sêneca; pois os estoicos usaram o termo grego *ἀδιάφορον*, que Cícero traduziu pelo termo latino *indifferens*⁵⁵, o qual foi usado por Sêneca para suscitar a questão “Uma vez que tudo se resume a mal ou bem, ou indiferença, a que categoria pertence o agir com sabedoria?”⁵⁶

Mas não obstante o caráter formal da concepção de liberdade em Fonseca — “Formal”, esclarece ele, “no sentido de que, uma vez preenchidas todas as condições, e sem quaisquer impedimentos, trata-se do poder de agir, e não agir, sendo indiferente” —, vale observarmos que tal indiferença não se confunde absolutamente com apatia; nem se se trata de uma contraposição à espontaneidade, senão de uma certa habilidade adquirida com o uso da razão contra o mecanismo causal das próprias sensações e emoções, do qual frequentemente nos tornamos reféns⁵⁷, de maneira que sendo o intelecto a raiz da liberdade (*intellectum autem esse libertatis radicem*), a possibilidade de escolha entre dois contrários se reveste de extrema utilidade, na

⁵¹ Archivum Romanum Societatis Iesu, Epistolae Nadal (1546-1562). Disponível em: <https://archive.org/details/epistolaephieron08nada/page/603/mode/1up>. Acesso em: 16 jun. 2020.

⁵² Ressaltada por Inácio de Loyola, quando trata do “Princípio e Fundamento de Todos os Exercícios Espirituais”, tal indiferença não é, obviamente, um estado de espírito, senão a própria Regra dos jesuítas: “es menester hazernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido”. Cf. Monumenta Ignatiana, *Exercitia Spiritualia*, 1969 [1548], p. 166. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015024561238&view=1up&seq=222>. Acesso em: 14 jun. 2020.

⁵³ Archivum Romanum Societatis Iesu, Epistolae Nadal (1546-1562). Disponível em: <https://archive.org/details/epistolaephieron08nada/page/599/mode/1up>. Acesso em: 16 jun. 2020.

⁵⁴ Se considerarmos, nessa época, o tema sobre o controle da própria vontade, vemos, por exemplo, um Montaigne referindo-se às sensações e emoções, “porque nos afetam, mas nem por isso devem monopolizar nossa atenção. Esforço-me por aumentar pelo estudo, e quando estou discorrendo, esse privilégio de insensibilidade assaz pronunciado em mim” (Car c'est raison qu'elles touchent, pourveu qu'elles ne nous possèdent. J'ay grand soin d'augmenter par estude, et par discours, ce privilege d'insensibilite, qui est naturellement bien avance en moy). Montaigne, *Essais* III, chap. X.

⁵⁵ Cf. CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum*, III [53]. Cícero discute a questão da liberdade da seguinte maneira: “O que é então a liberdade? [...] somente ao sábio isso diz respeito: nada o obriga a agir contra a própria vontade, seja a dor ou a compulsão” (CÍCERO, *Paradoxa stoicorum*, V [34]).

⁵⁶ SÊNeca. *Epistulae morales ad Lucilium*, CXVII, 9: “cum omnia aut mala sint aut bona aut indifferentia, sapere in quo numero sit?”.

⁵⁷ Em sua *Metafísica*, Aristóteles afirma que “das sensações, não consideramos que alguma seja sabedoria [...] Aquele que se baseia na experiência nos parece mais sábio do que os que têm uma sensação qualquer; e aquele que possui uma arte, mais sábio do que os que se baseiam na experiência [...] E, geralmente, o conhecimento mais difícil para os homens é o das coisas mais universais, pois são as mais distantes dos sentidos [...] E a ciência mais digna de mandar entre as ciências, e superior à subordinada, a que conhece o fim pelo qual se deve fazer cada coisa [...] É, pois, evidente que não a buscamos por nenhuma outra utilidade, senão que, assim como chamamos homem livre ao que é para si mesmo e não para outro, assim consideramos a esta como a única ciência livre” ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingue por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990. 981b-982b; p. 8-15.

medida em que se pode coibir a si mesmo de continuar agindo de um certo modo, ou revogar os próprios atos (aut ab eligendo se cohibeat, aut reuocet):

Por isso, para melhor compreensão do assunto, e do que falam, quando dizem que somente a vontade é formalmente livre, afirmo que o intelecto é de fato a raiz da liberdade, ou (como se diz) radicalmente livre, e esta asserção é evidente [...] Pois nesta potência consiste formalmente a liberdade; formalmente, no sentido de que, uma vez preenchidas todas as condições, e sem quaisquer impedimentos, trata-se do poder de agir, e não agir, sendo indiferente. De fato, o intelecto é a raiz e a origem da liberdade, senão também a luz pela qual a vontade prefere uma coisa a outra, tornando-se capaz, pela escolha, de coibir a si mesmo e de revogar.⁵⁸

Porque se coube a Descartes — que nunca deixou de reconhecer sua dívida em relação aos jesuítas em *La Flèche*⁵⁹ — definir e consolidar o modo do ser moderno como antítese do antigo, isto se deve à sua postulação doutrinária, nos *Princípios da filosofia*, de que nada é mais evidente e perfeito do que a consciência da liberdade e da indiferença em nós, sendo tal evidência de liberdade e indiferença a consciência de si abstendo-se de ver e sentir de um certo modo quando não há razões suficientes para tanto⁶⁰.

Com o aristotelismo de Pedro da Fonseca configurou-se na filosofia universitária da cultura de língua portuguesa um antagonismo antitético entre os mestres “modernos” — porquanto imbuídos do espírito humanístico dos letrados quanto à liberdade de se representar um e o mesmo sentido universal de maneiras diferentes — e os “antigos”, cujo aristotelismo dogmático, então debitado na conta de Aristóteles, passou a ser considerado servil e ridículo, como posteriormente registraram Arnauld e Nicole em Port-Royal⁶¹.

3

Após a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, pôs-se em prática, em 1816, o plano de uma Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios mediante a contratação em Paris de um grupo inteiro de artistas e artesãos, cujo encargo ficou historicamente conhecido como Missão Artística Francesa, não só para formar mão de obra qualificada, como também para promover o conhecimento das artes e das ciências necessárias ao desenvolvimento da vida ci-

⁵⁸ FONSECA, Pedro da. *Comment. T. III, Lib. IX, Cap. II, Quaest. II*: “intellectum autem esse libertatis radicem, seu (ut loquuntur) esse radicaliter liberum, haec enim assertio ex dictis manifesta est. Namque in ea potentia est libertas formaliter, in qua formaliter, sive complete est potestas ad agendum, et non agendum indifferens, positus nimirum omnibus ad agendum, praerequisitis, et sublatis quibuscumque impedimentis. Ea vero potentia est libertatis radix, et origo, que lucem, et quasi facem uoluntati praefert, ut ex pluribus unum eligat aut ab eligendo se cohibeat, aut reuocet” (FONSECA, 1964a III, p. 565-566).

⁵⁹ Em carta ao Padre Mersenne (30/09/1640), Descartes demonstrou o seu respeito aos “Conimbres”, ao manifestar a intenção de submeter previamente o texto das suas *Meditações metafísicas* (“mon petit traité de Metaphysique”) à crítica dos teólogos jesuítas, sobretudo porque ele acreditava que, passando por esse exame, ficaria em condições de neutralizar as “cavalações dos ignorantes que gostam de contradizer”. Cf. DESCARTES, *Correspondance*. Edição Adam&Tannery, III, p. 183-185. Disponível em: <https://ia800208.us.archive.org/23/items/uvresdedescartes03desc/uvresdedescartes03desc.pdf>. Acesso: 14 jun. 2020.

⁶⁰ Cf. DESCARTES, R. *Principia philosophiae* (1644): “nihilominus enim, hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quae non plane certa erant & explorata [...] libertatis autem & indifferentiae quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius & perfectius comprehendamus”. DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução e Organização de Guido Antônio de Almeida et. alli. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. XXXIX; XLI.

⁶¹ A propósito da pedagogia estéril cujo foco é a posse do conhecimento com base na memória, Arnauld e Nicole assinalaram o mau uso das expressões mnemônicas no ensino da lógica aristotélica: “como foram criadas apenas para aliviar a memória, não se queira promover o seu uso corrente, de modo a dizer, por exemplo, que se vai agora usar um argumento em *bocardo*, ou em *felapton*, o que, de fato, seria bastante ridículo”. ARNAULD, A.; NICOLE, P. *A lógica ou a arte de pensar*. Tradução, apresentação e notas de Nuno Fonseca. Revisão científica de Adelino Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. p. 18.

vilizada⁶². Tanto pela quantidade quanto pela qualidade, o desempenho dos mestres franceses no Rio de Janeiro, culminando com a instituição da Academia Imperial de Belas Artes dez anos depois, sem dúvida foi determinante para formar uma geração de intelectuais brasileiros empenhados no projeto de fundar uma cultura nacional independente⁶³.

Entretanto, os primeiros passos nesta direção nos remetem à política portuguesa de perfil iluminista liderada pelo conde de Linhares, Rodrigo de Sousa Coutinho⁶⁴; e a António de Araújo e Azevedo, o primeiro conde da Barca, em torno do qual se constituiu na corte do Rio de Janeiro uma República das Letras, isto é, uma sociedade de letrados, que deu origem a dois acontecimentos culturais no ano de 1813: por um lado, sem patrocínio oficial, o brasileiro Manoel Ferreira de Araújo Guimarães fundou o jornal *O Patriota*, cuja proposta era manter o seu leitor antenado na moderna cultura europeia, ressaltando ser “uma verdade, conhecida ainda pelos menos instruídos, que sem a prodigiosa invenção das letras, haveriam sido muito lentos os progressos nas ciências, e nas artes”⁶⁵; por outro lado, o português Silvestre Pinheiro Ferreira ofereceu ao público um curso filosófico a longo prazo cuja utilidade se baseava na moderna concepção social e política de que todo cidadão,

qualquer que seja o seu estado e profissão, precisa de saber *discorrer com acerto e falar com correção* [...] mas [precisa de saber] também a filosofia da ciência, que constitui a sua particular profissão. E muitos há, que necessitam de saber enunciar com elegância, com graça e energia, e talvez com sublime estilo, verdades que lhes cumpre persuadir àqueles, que os escutam ⁶⁶.

Observe-se nas duas iniciativas, como pressuposto, o senso humanístico do valor das palavras, que marcou as *Instituições dialécticas* de Pedro da Fonseca⁶⁷, e se consolidou posteriormente na *Lógica* de Luís António Verney, o qual ensina que “as palavras são sinais arbitrários das coisas para cuja significação foram inventadas”; mas acrescenta que “são também ‘sinais arbitrários’ das percepções correspondentes às próprias coisas”⁶⁸.

⁶² Cf. Decreto de 12/08/1816, que cria a Escola Real das Ciências, Artes e Ofícios e concede pensões aos mestres contratados em Paris. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/ensino_artístico/academia_mcw.htm. Acesso em: 11.jun.2020.

⁶³ Na II Exposição de Belas Artes organizada no Rio de Janeiro por Jean Baptiste Debret, em 1830, Domingos José Gonçalves de Magalhães marcou sua presença como aluno amador junto a seu amigo e discípulo de Debret, Manuel de Araújo Porto-Alegre, o qual acompanhou seu mestre, em 1831, no retorno a Paris, onde, dois anos mais tarde, recebeu Magalhães e lhe facultou a inserção no meio acadêmico parisiense. Juntamente com Araújo Porto-Alegre, Francisco de Sales Torres Homem e Eugène de Monglave, Magalhães fundou a *Niterói, Revista Brasiliense* (Paris, 1836), verdadeiro ícone da emancipação e modernização cultural brasileira. Cf. CERQUEIRA, L.A. *Gonçalves de Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira*, §25-§32. Disponível em: <http://textosdefilosofia-brasileira.blogspot.com.br/2009/04/goncalves-de-magalhaes-como-fundador-da.html>. Acesso em: 18 jun 2020.

⁶⁴ Sobre o perfil da política iluminista de Rodrigo de Sousa Coutinho no Brasil, ver Sérgio Hamilton da Silva Barra, *A Impressão Régia do Rio de Janeiro e a Colonização dos Sertões na Construção do Novo Império Português na América (1808-1822)*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v16n31/2237-101X-topoi-16-31-00442.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2020.

⁶⁵ *O Patriota*, Número 1, Introdução. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DOCREADER/DOCREADER.ASPX?BIB=700177>. Acesso em: 27.nov.2019. Sobre o perfil iluminista de Manoel Ferreira, ver *Manoel Ferreira de Araújo Guimarães, a Academia Real Militar do Rio de Janeiro e a definição de um gênero científico no Brasil em inícios do século XIX*, de Luís Miguel Carolino. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000200014. Acesso em: 18 jun. 2020.

⁶⁶ FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Preleções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*, publicadas em fascículos. 1ª reed. São Paulo, USP/Grijalbo, 1970; 2ª reed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or1379817/or1379817.pdf. Acesso em: 18.jun.2020.

⁶⁷ Nesse sentido, diríamos que retornar a Fonseca é progredir: “Na autoridade humana requerem-se ordinariamente duas coisas: conhecimento das coisas (que se contém na ciência ou na experiência dessas coisas) e virtude. Aquele, para saber o que se diz; esta, para querer dizer o que se sabe” (FONSECA, 1964b [1564], p. 575).

⁶⁸ VERNEY, Luís António. *Lógica (De Re Logica, Ad Vsvm Lvsitanorum Adolescentivm Libri Sex)*, 2010 [1751], p. 201-203. Disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/2682/9/LOGICA\(2010\).pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/2682/9/LOGICA(2010).pdf?ln=pt-pt). Acesso em: 19.jun.2020. Vale observar que Verney, além de denunciar a decadência da instrução pública, concebeu um curso completo de Filosofia (Metafísica, Lógica e Física) “para uso dos jovens portugueses”.

O *Patriota* é o primeiro periódico no Brasil a divulgar o moderno ideal científico de conhecimento como objeto de interesse público⁶⁹; também responde mediante seu nome pela divulgação de um uso novo do termo *pátria* e seus cognatos em língua portuguesa⁷⁰, tanto no sentido político quanto moral e ético, conforme o verbete na *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert⁷¹. Na primeira edição d'*O Patriota*, antes mesmo de publicar o primeiro fascículo de suas *Preleções filosóficas*, Silvestre Pinheiro Ferreira colaborou com um pequeno artigo analítico sobre o conceito de sílaba, esclarecendo que se tratava de resposta a uma “questão gramatical que se moveu em uma Sociedade Literária, em que eu me achava”⁷²; ainda na quarta edição, ele colaborou com artigo analítico mais longo subordinado ao título de Gramática Filosófica⁷³.

Ao empreender seu curso filosófico pelo viés da linguagem, e considerando-se a inexistência de apoio bibliográfico disponível, não chega a surpreender em Silvestre Pinheiro Ferreira, nem a sua decisão de traduzir para a língua portuguesa as Categorias de Aristóteles⁷⁴, nem a sua manifesta admiração por Aristóteles, se considerarmos o antiaristotelismo dos gramáticos e lógicos de Port-Royal⁷⁵.

Nesse contexto, o valor filosófico do seu curso concebido em língua portuguesa — certamente a primeira leitura da filosofia moderna apresentada no Brasil — se torna mais relevante em relação à teoria das ideias de Luís António Verney, a despeito de que em suas *Preleções filosóficas* sobressaia a defesa do sensualismo de Condillac. Pois, ao tratar de ideias e sensações, a sua concepção de que “toda e qualquer ideia que tenhamos, ausentes os objectos, a temos tido quando nos foram presentes alguns, ou algum deles”⁷⁶, aponta para

⁶⁹ “Não havendo recebido notícias modernas da Europa [...] tenho todavia a satisfação de ocupar-me neste de um objeto muito interessante [...] o aumento das luzes (...) A Academia Real Militar fez a sua pública abertura [...] abriram-se pela primeira vez as aulas de Astronomia, de Geodésia, de Tática, de Física, e brevemente a de Química [...] E se a moral se apura, à medida que se propagam os conhecimentos, e daquela depende a felicidade pública, eu estou certo que nenhum homem sensato se recusará ao fiel tributo de veneração [...] A este régio estabelecimento, tenho a satisfação de ajuntar o utilíssimo Plano de Preleções Filosóficas de um homem de conhecido saber, e da mais bem merecida reputação [...] Além da manifesta necessidade das matérias, que se vão explicar, brilha no Plano que se segue aquele espírito de método”. *O Patriota*, n. 4, abril de 1813, p. 89-93. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/patriota_1813_1_n4.pdf. Acesso em: 18 jun. 2020.

⁷⁰ Até então o *Dicionário da Língua Portuguesa* de Rafael Bluteau (reedição do *Vocabulário Português e Latino* revisto e aumentado pelo brasileiro Antonio de Moraes Silva; 1789, Tomo II, p. 170) registrava os seguintes sentidos: “a terra donde alguém é natural; A pátria celeste, o Céu”. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?4500008423&bbm/5413#page/172/mode/1up>. Acesso em: 18.jun.2020.

⁷¹ Em sua primeira edição, *L'Encyclopédie* (1751, Tome 12, p. 178-180) registra o seguinte: “o retórico menos lógico, o geógrafo que lida apenas com a posição dos lugares e o lexicógrafo vulgar tomam a *pátria* como o lugar de nascimento, qualquer que seja; mas o filósofo sabe que essa palavra vem do latim *pater*, que representa pai e filhos e, conseqüentemente, que ela exprime o sentido que queremos dizer quando falamos de família, sociedade e estado livre, do qual somos membros e cujas leis asseguram nossas liberdades e nossa felicidade [...] enfim, o espírito moderno mais bem instruído nos revelou o sentido dessa palavra, fixando com tanto gosto e verdade o significado desse termo, sua natureza e a ideia com a qual devemos ocupar-nos [...]”. Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/PATRIE. Acesso em: 29.nov.2019.

⁷² *O Patriota*, n. 1, janeiro de 1813, p. 93-95. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/patriota_1813_1_n1.pdf. Acesso em: 18.jun.2020.

⁷³ Cf. *O Patriota*, n. 4, abril de 1813, p. 21-29. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/patriota_1813_1_n4.pdf. Acesso em: 05.out.2018. Nesta mesma edição, p. 92-93, é anunciado em detalhes o futuro lançamento das *Preleções filosóficas*. O registro do lançamento, em agosto do mesmo ano, saiu na edição de setembro, p. 79. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_periodicos/opatriota/patriota_1813_2_n3.pdf. Acesso em: 18 jun. 2020.

⁷⁴ Cf. *Categorias de Aristóteles, traduzidas do grego, e ordenadas conforme a um novo plano, por Silvestre Pinheiro Ferreira, para uso das Preleções Filosóficas do mesmo tradutor*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1814. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or1379818/or1379818.pdf. Acesso: 15 jun 2018. Observe-se que, desde o final do século XVI, o texto das Categorias mais largamente utilizado no ensino filosófico foi a edição francesa bilingue grego/latim, em 02 volumes, de Isaac Casaubon (Lyon, 1590).

⁷⁵ Neste aspecto, Silvestre Pinheiro Ferreira se mostra em perfeita sintonia com o espírito de *La logique ou l'art de penser* (1662) de Antoine Arnauld e Pierre Nicole: “Não foi, portanto, para rebaixar Aristóteles, mas antes, pelo contrário, para o honrar [...] que assinalamos [definições defeituosas e maus argumentos] em seus livros [...] esses exemplos têm até pouca importância e não afetam o âmago de sua filosofia, a qual não temos qualquer intenção de atacar”. ARNAULD, A.; NICOLE, P. *A lógica ou a arte de pensar*. p. 34.

⁷⁶ *Preleções*, verbete ‘Sensação’, no Índice.

Condillac e remete a Locke, mas passa por Verney, segundo o qual: “As ideias das coisas [...] são aquilo que, enquanto presente ao nosso espírito, leva a perceber ou a sentir algo distinto do próprio espírito”⁷⁷.

Contra essa vertente filosófica em nosso meio intelectual, Gonçalves de Magalhães propõe o espiritualismo na linha de Biran e Cousin então hegemônico na filosofia universitária francesa⁷⁸, valendo-se para tanto dos textos de naturalistas como Flourens⁷⁹, mas sobretudo de uma interpretação alegadamente nem antiga nem moderna da história da filosofia⁸⁰: no plano teórico, ele admite o princípio defendido pelos filósofos modernos, de que o conhecimento das coisas depende da constituição de nosso espírito; mas no plano da ação, do ponto de vista moral e ético, ele não admite prejuízo algum de sua vivência da liberdade como um absoluto, sendo indiferente às próprias sensações e emoções.

Assim, de maneira ambígua, Magalhães distingue duas espécies de evidência, sendo uma de caráter imanente e de valor relativo, isto é, a das verdades da ciência; outra a das verdades filosóficas, de caráter transcendente e de valor absoluto, a exemplo da evidência que se tem de si mesmo como sendo sujeito de conhecimento:

Há duas espécies de abstrações para o espírito, uma das coisas puramente fenomenais e relativas, com que formamos as ideias gerais coletivas, que não correspondem a nenhuma realidade na natureza, fora dos objetos donde as abstraímos, como a idéia geral de árvore, ou de animal.

A segunda espécie de abstração consiste simplesmente em considerar em separado os elementos necessários que concorrem na percepção externa, e que são para nós verdades absolutas e universais, não formadas por uma coleção de atributos relativos.⁸¹

Mas afinal, como conciliar as duas espécies de evidência na formação do espírito público, se praticamente ao longo de três séculos prevalecera na política pública de ensino introduzida pelo colonizador o valor absoluto da consciência de si instruída na fé?

A título de conclusão

Em 1878, Sívio Romero argumentava:

Sabe-se agora que não somos um povo de alta cultura, não porque nos faltassem frases, que nos sobram; mas por faltar-nos a ciência [...] Ouviram dizer que os pátrios escritores são uns grandes esfaimados que se nutrem continuamente dos produtos do espírito europeu, e decidiram, desde logo, ignorar quantas influências tenham-se encaminhado para desenhá-los o perfil. Ora, um grande sistema de imitações tem também a sua lei de progredir...⁸²

⁷⁷ L. A. Verney, *De re physica ad usum lusitanorum adolescentium*, Roma, 1765, X, II, p. 448. De acordo com Amândio Coxito, quanto às doutrinas semânticas de Verney e Locke sobre a relação entre sensações e ideias, “existe uma coincidência dos pontos de vista dos dois autores, por ambos concordarem em que os sinais da linguagem não significam algo independentemente das ideias dos seus utentes [...] aquilo que eles significam ou dão a conhecer é função da experiência de cada sujeito” COXITO, Amândio. A Crítica do Inatismo Segundo Verney. In: *Estudos sobre filosofia em Portugal na época do Iluminismo*. Lisboa: INCM, 2006, p. 169.

⁷⁸ Cf. BERGSON, A. A Filosofia Francesa. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2), 2006, p. 264-265. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a18.pdf>. Acesso em: 21 jun.2020. Cf. também VERDENAL, R. O espiritualismo francês de Maine de Biran a Hamelin. In: CHATELET, F. (Org.). *História da filosofia – ideias, doutrinas*. Vol. 6. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1974. p. 35-60.

⁷⁹ Cf. “M. Jean Pierre (An extraordinary scientist of his time)”. In: *Journal of neurology, neurosurgery & psychiatry*. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2117745>. Acesso em: 26 jun. 2020.

⁸⁰ “Infelizmente em favor do que digo não posso citar a opinião de nenhum filósofo antigo, ou moderno”. MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. In: Apêndice: Discurso sobre a história da literatura do Brasil; Filosofia da religião. Organização e estudo introdutório de L. A. Cerqueira. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 188.

⁸¹ *Idem*, p. 287.

⁸² ROMERO, Sívio. *A Poesia de Hoje*. Prólogo de *Cantos do fim do século*, §39, §41 e §42. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2010/04/poesia-de-hoje.html>. Acesso em: 21 jun 2020.

Desde então, a ideia de uma descolonização do espírito brasileiro restringiu-se ao sentido historicista do modo do ser moderno, tornando-se a recepção de ideias novas um fator obsessivo de crescente descaso pelo passado. Eis que assim se perdeu o sentido de transformação ontológica em Vieira relativamente aos modos do ser, porque se perdeu o sentido do tempo interno à consciência. Esse caráter historicista da modernização voltada exclusivamente para o futuro foi o ponto de partida para que posteriormente se consolidasse, no âmbito da filosofia universitária, um absoluto descaso em relação ao perfil humanístico do aristotelismo de Pedro da Fonseca ou de Manuel de Góis:

Não é no pensamento português que vamos encontrar o significado das descobertas para a orientação e o progresso do homem, mas em Montaigne, em Bacon, em Bruno, em Descartes [...] os portugueses (homens *práticos*) se enterravam na boçalidade fradesca e na asfixia jesuítica.⁸³

Nesse contexto tivemos a crise estética desencadeada pelo Movimento Modernista em São Paulo. Para o efeito de uma depuração da sensibilidade quanto ao modo de sentir e transformar emoções em ação, modernistas como Mário de Andrade e Oswald de Andrade exaltaram o corpo e as sensações, a experiência do cotidiano social e a vivência do senso comum contra o que eles consideravam princípios e valores idealistas, ou ainda, contra a formação moralista e a cultura livresca dos letrados do século XIX.

Ainda hoje se explica essa crise estética tão somente como um efeito da recepção das tendências artísticas lançadas pelas vanguardas europeias da época, a exemplo do futurismo. Sem prejuízo desse fato, e no intuito de compreendermos o nosso desenvolvimento mental e emocional, não vejo por que pensar a crise estética desencadeada pelos modernistas da década de 1920 sem levar em conta a tematização precursora de Tobias Barreto, não só pela sua crítica da sensibilidade suscitada nos *Fatos do espírito humano* de Gonçalves de Magalhães, mas sobretudo pelas ideias que defendeu a partir de autores alemães hoje reconhecidos como neurocientistas (ver nota 10 acima); ideias que ascenderam à superior dimensão de teses filosóficas n' *O mundo interior* de Farias Brito.

E ainda para compreendermos o nosso desenvolvimento mental e emocional, já agora considerando a presença feminista de uma Tarsila do Amaral ou de uma Pagu no âmbito do Modernismo, também não vejo por que desdenharmos as ideias de Tobias Barreto sobre a psicologia da mulher, quando ele se opõe a um famoso erudito de língua alemã então contrário ao feminismo de Fanny Lewald.

Quando o Estado de São Paulo decidiu fundar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em 1934, entendeu-se que o caminho da solução definitiva para a formação de uma cultura propriamente brasileira, conforme um padrão universal de rigor no método de conhecimento, seria começar do zero, isto é, contratando para a inauguração, instalação ou regência de cursos, pelo tempo que fosse necessário, professores estrangeiros de notória competência. Assim, como que à semelhança da Missão Francesa de 1816, foram contratados principalmente professores universitários franceses, sendo confiada a cátedra de Filosofia exclusivamente aos franceses. E tal aspiração, de que diretrizes metodológicas seriam suficientes para que enfim pudéssemos registrar nossa certidão de nascimento da filosofia universitária no Brasil, fez com que nos dobrássemos em nossa ousadia de fazer uso de ideias filosóficas assim como os letrados humanistas ensinaram a fazer uso das palavras para dar-lhes um novo sentido:

⁸³ CANDIDO, Antonio. Notas de Crítica Literária – *A filosofia no Brasil*. Comentário ao livro recém-publicado por de João Cruz Costa. *Diário de São Paulo*, em 22/11/1945. In: CANDIDO, Antônio. *Textos de intervenção*. Seleção, apresentação e notas de Vinícius Dantas. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002. p. 263.

Se, na Universidade de São Paulo, aprendemos com Jean Maugüé a considerar a filosofia uma atividade vital, inseparável da existência e dos problemas da vida, foi com Cruz Costa que aprendemos a dar um passo a mais e sentir a necessidade de filosofar *sobre* o Brasil [...] O livro do prof. Cruz Costa é estimulante [...] A sua análise de Farias Brito é simplesmente magistral, e em mais de um passo, como neste, põe no devido lugar alguns devaneios dos *filosofantes* cá da terra.⁸⁴

Antes que aparecesse Farias Brito no horizonte aberto pela antítese entre Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto, sobre este já dissera Sílvio Romero que ele ia a Kant, não para pedir-lhe ideias, senão para tomar-lhe o espírito.

Mas não tenho dúvida sobre a dificuldade de avaliar corretamente o valor e o significado dos textos de nossos filosofantes do século XIX. Entretanto, para além da capacidade de estudar Filosofia com base em metodologia científica, que aprendemos com os franceses, nos tornamos vítimas de uma perversa propensão a julgar ideias segundo a novidade, conforme uma observação de Maugüé lembrada por Antônio Candido e ressaltada por Paulo Arantes:

[...] nossa 'tara gentil', como se referiu uma vez Antônio Candido à patologia amena de nossa malformação: 'é um prazer para quem chega ao Brasil observar como aqui são acolhidas as ideias novas, como são incorporadas com um arrojo que não existe nos velhos países' [dizia Maugüé]. Em contrapartida, [Maugüé] procurava nos mostrar como um intelectual europeu, sem ser necessariamente conservador, tende a procurar em toda ideia nova o que os clássicos já haviam pressentido.⁸⁵

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
- ARISTÓTELES. *Protréptico*. Edición bilingüe de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Abada Editores, 2006.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. *A lógica ou a arte de pensar*. Tradução, apresentação e notas de Nuno Fonseca. Revisão científica de Adelino Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Livro dos conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da cartuxa)*. Transcrição de João José Alves Dias. Introdução de A. H. de Oliveira Marques e João José Alves Dias. Lisboa: Imprensa Universitária/Estampa, 1982.
- BARRETO, Tobias. *Crítica de literatura e arte*. Rio de Janeiro: INL/RECORD, 1990a.
- BARRETO, Tobias. *Crítica política e social*. Rio de Janeiro: INL/RECORD, 1990b.
- BERGSON, H. A Filosofia Francesa. Tradução de Silene Torres Marques. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, 2006. p. 257-271.
- BRUNI, Leonardo. Da Tradução Correta. Trad. de Mauri Furlan. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, *Scientia Translationis*, n.10, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/issue/view/1751>. Acesso em: 26 jun. 2020.
- CANDIDO, Antônio. *Textos de intervenção*. Seleção, apresentação e notas de Vinícius Dantas. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

⁸⁴ CANDIDO, Antônio. *Textos de intervenção*. p. 264-265.

⁸⁵ ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. p. 72.

CARVALHO, Mário Santiago (2018). *O curso aristotélico jesuíta conimbricense*. Coimbra: Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/43629/1/O%20curso%20aristotélico%20jesu%C3%ADta%20conimbricense.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2020.

CERQUEIRA, L. A. *Filosofia brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CERQUEIRA, L. A. Gonçalves de Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira. In: GONÇALVES DE MAGALHÃES, D.J. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes; Academia Brasileira de Letras, 2004. p. 11-43.

CERQUEIRA, L. A. *Scientia Media* e a Moderna Concepção de Liberdade: Um Estudo de Filosofia Brasileira. *Síntese Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011. p. 271-288.

CERQUEIRA, L. A. A Ideia de Filosofia no Brasil. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 39, 2011. p. 163-192.

CERQUEIRA, L. A. Liberdade e Modernização no Brasil. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, EDUFU, v. 27, n. 54, 2013. p. 597-630.

CERQUEIRA, L. A. Farias Brito como Expressão da Vivência Filosófica Brasileira. In: FARIAS BRITO, R. *O mundo interior*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p. 9-25.

COSTA, João Cruz. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.

COXITO, Amândio. *Estudos sobre filosofia em Portugal no século XVI*. Lisboa: INCM, 2005.

COXITO, Amândio. A Crítica do Inatismo Segundo Verney. In: *Estudos sobre filosofia em Portugal na época do Iluminismo*. Lisboa: INCM, 2006.

D. DUARTE. Leal conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello&Irmão, 1981.

D. DUARTE. Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela que fez El-Rey Dom Eduarte de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello&Irmão, 1981.

D. JOÃO. Libro de Monteria composto polo Señor Rey Don Joaom de Portugal, e dos Algarues, e Señor de Ceuta. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello&Irmão, 1981.

D. PEDRO, Infante. O Livro Da virtuosa bemfeitoria do Infante Dom Pedro. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello&Irmão, 1981.

D. PEDRO, Infante. Livro Dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro Duque de Coimbra. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello&Irmão, 1981.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução e Organização de Guido Antônio de Almeida *et. alli*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *O mundo interior*. Organização e estudo introdutório por L. A. Cerqueira. Uberlândia: EDUFU, 2013.

FONSECA, Pedro da. *Instituições dialécticas*. Estabelecimento do texto, tradução do latim e notas por Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

GÓIS, Manuel de. *Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/CPHF/FLUL, 1957.

GÓIS, Manuel de. *Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de Maria da Conceição Camps. Introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Sílabo, 2010.

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. In: Apêndice: Discurso sobre a história da literatura do Brasil; Filosofia da religião. Organização e estudo introdutório por L. A. Cerqueira. Petrópolis: Vozes, 2004.

MANIFESTO DOS FUNDADORES DA ESCOLA LIVRE DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA DE SÃO PAULO. (1933). Disponível em: http://www.fespsp.org.br/uploads/documentos/arq_13032013052813.pdf. Acesso em: 26.jun.2020.

MARTINS, António Manuel. *A Recepção da Metafísica de Aristóteles na Segunda Metade do Século XVI*. (2000). Disponível em: ? Acesso em: 27 jun. 2020.

PICO DELLA MIRANDOLA. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Edição bilingue. Tradução do latim por Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

PIEL, Joseph M. *Livro dos ofícios de Marco Tullio Ciceram, o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o MS. de Madrid. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948. Disponível em: https://books.google.pt/books?id=M6SLhmxl_t0C&printsec=frontcover&dq=livro+dos+of%C3%ADcios&hl=pt-PT&sa=X&ei=-12iUK2KO4-xhAfV2IGACQ#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 26 jun. 2020.

SÊNECA, L. A. *Sobre os benefícios*. Livro Primeiro. Tradução do latim de George Felipe B. B. Borges e Brenner Brunetto O. Silveira. São Paulo: *Hypnosis*, 42, 2019. p. 114-154.

VERDENAL, René. O espiritualismo francês de Maine de Biran a Hamelin. In: CHATELET, F. (Org.). *História da filosofia – ideias, doutrinas*. Vol. 6. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1974. p. 35-60.

VERNEY, Luís António. *Metafísica*. Introdução e tradução de Amândio Coxito. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

VERNEY, Luís António. *Lógica*. Introdução e tradução de Amândio Coxito. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

VIEIRA, Antônio. *Sermões* (02 vols.). Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000-2001.

Sobre o autor

Luis Alberto Cerqueira

Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro; responsável pelo Centro de Filosofia Brasileira-CEFIB e pela página sobre Textos de Filosofia Brasileira. Consultar: <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com.br>

Recebido em: 27/06/2020.
Aprovado em: 25/08/2020.

Received: 27/06/2020.
Approved: 25/08/2020.

A evolução cética da filosofia na ficção de Machado de Assis ao longo de quatro encontros na Rua do Ouvidor

The skeptical evolution of philosophy in Machado de Assis's fiction over four meetings at Ouvidor street

José Raimundo Maia Neto

<https://orcid.org/0000-0003-2868-3301> – E-mail: jrmaia@fafich.ufmg.br

RESUMO

São analisados no artigo quatro encontros na Rua do Ouvidor do narrador ficcional e protagonista de quatro narrativas de Machado de Assis. As narrativas são examinadas diacronicamente de modo a mostrar a evolução de uma perspectiva cética ao longo da ficção machadiana. Cada encontro sinaliza uma etapa na construção dessa perspectiva. No Primeiro Encontro são apresentadas as condições prévias ao surgimento da perspectiva cética na segunda fase. Examine-se o conto *Felicidade pelo Casamento* publicado no início da primeira fase da obra do escritor, no qual a aparência se contrapõe à realidade, caracterizando uma perspectiva dogmática. No Segundo Encontro, destacado das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, romance que inicia a segunda fase e a perspectiva cética, a aparência penetra até o âmago da realidade, caracterizando uma perspectiva pascaliana. No Terceiro Encontro, flagrado no romance *Dom Casmurro*, a aparência obscurece a realidade, caracterizando uma perspectiva cética clássica. Enfim, no Quarto Encontro, presente no último romance de Machado, o *Memorial de Aires*, a aparência é o objeto e alvo último da percepção, caracterizando uma perspectiva cética-estética original machadiana. O artigo começa com uma apresentação da importância da Rua do Ouvidor na obra de Machado em geral.

Palavras-chave: Machado de Assis. Rio de Janeiro. Ceticismo. Pascal. Estética.

ABSTRACT

Four meetings of the narrator/protagonist on Ouvidor street (Rio de Janeiro city) in four Machado de Assis' stories are examined diachronically in order to show the evolution of a

skeptical perspective in his fiction. Each meeting indicates a step in the construction of this perspective. The first meeting occurs in the short story *Happiness through marriage*, one of Machado's earliest ones. It exhibits the antecedent conditions to the development of the skeptical perspective along the second phase of Machado's literary production, namely, a dogmatic view opposing false appearance to true reality. The second meeting is extracted from *The Posthumous Memoirs of Brás Cubas*, the novel that marks the beginning of Machado's second and skeptical phase. The meeting shows the false appearances penetrating and corrupting true reality, characterizing a Pascalian perspective. In the third meeting, from *Dom Casmurro*, appearance obscures reality, characterizing a classic skeptical perspective. Finally, in the fourth meeting, pointed out in Machado's last novel, *Counselor Ayres's Memorial*, appearance is the object of perception, which no longer attempts to reach a hidden reality, characterizing an original Machadian aesthetic kind of skepticism. The article begins with general remarks about the relevance of Ouvidor street in Machado de Assis' work.

Keywords: Machado de Assis. Rio de Janeiro. Skepticism. Pascal. Aesthetics.

A Rua do Ouvidor na obra de Machado de Assis

Machado de Assis nasceu, viveu e morreu na cidade do Rio de Janeiro, de onde só saiu para ir uma rápida vez a Barbacena e duas vezes a Nova Friburgo para recuperação da saúde dele (na primeira vez) e da esposa (na segunda), esta última sem sucesso. Também ocasionalmente ia a Petrópolis, cidade que era em sua época, como sugere em uma crônica, um "prolongamento da Rua do Ouvidor".¹ Antes de escrever o seu primeiro romance, Machado já era um exímio cronista. Comenta, principalmente para os cariocas leitores dos jornais *Diário do Rio de Janeiro*, *Semana Ilustrada*, *Gazeta de Notícias* e outros, eventos ocorridos no exterior, no interior (a "província") e principalmente na própria cidade (a "corte"). A Rua do Ouvidor comparece com frequência na sua extensa produção de crônicas. Limito-me aqui a citar como ilustração a crônica que publicou em 8 de outubro de 1893 na *Gazeta de Notícias* por ocasião do falecimento do seu editor Jean-Baptiste Garnier. Já sob a República no final do século, a crônica atesta o início da decadência da rua com o deslocamento da elite rumo a zona sul da cidade (Laranjeiras, onde Machado residiu de 1884 até o final de sua vida, Flamengo e Botafogo). Através do seu finado amigo e editor, Machado expressa a nostalgia dos tempos áureos da Rua do Ouvidor, aquela que foi cenário dos seus romances e contos, de certa forma lamentando a nova configuração urbana da cidade, pois o cemitério aludido fica em Botafogo.

Segunda-feira desta semana, o livreiro Garnier saiu pela primeira vez de casa para ir a outra parte que não a livraria. *Revertere ad locum tuum* – está escrito no alto da porta do cemitério de S. João Batista. Não, murmurou ele talvez dentro do caixão mortuário, quando percebeu para onde o iam conduzindo, não é este o meu lugar; o meu lugar é na Rua do Ouvidor 71 [...] Esta livraria é uma das últimas casas da Rua do Ouvidor; falo uma rua anterior e acabada. (OC, II, 653).

¹ Em uma crônica de 22 de janeiro de 1893 sobre cidades do interior fluminense que pleiteavam se tornar a capital do estado do Rio de Janeiro, que passaria a ser somente capital da República, o cronista examina o pleito de Petrópolis, contra o qual pesava o fato de "não estar muito longe da Rua do Ouvidor" e convinha a mudança da capital "para outra cidade que não fique sendo um prolongamento da Rua do Ouvidor". Boa parte da elite da capital passava o verão ou parte dele na cidade serrana mais próxima do Rio com clima bem mais ameno. Nesta mesma crônica, declara: "sou puro carioca". ASSIS, Machado de. *Obra completa*. 3 vols. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. Vol. III, p. 565. Doravante OC, seguida do volume em algarismos romanos e página em arábicos.

O Rio de Janeiro presente na ficção machadiana é principalmente a corte do Segundo Reinado. Somente os três últimos romances são publicados já na República. O primeiro escrito sob a República, *Dom Casmurro*, é ambientado no Segundo Reinado e assinala a autoridade do Imperador. Bentinho fica fascinado pela passagem do cortejo imperial e cogita recorrer a D. Pedro II para dissuadir a mãe da promessa de enviá-lo ao seminário.² O penúltimo (*Esau e Jacó*) tem por pano de fundo justamente a transição dos regimes.³ O último (*Memorial de Aires*) encerra os acontecimentos narrados justamente no ano da Proclamação da República, mas três meses antes da mudança de regime. A corte é o cenário da grande maioria dos seus contos e da totalidade dos seus romances. Todos as peripécias dos seus dez romances se passam na cidade do Rio de Janeiro, com exceção das iniciais (ocorridas entre os capítulos 4 e o 21) e as finais (capítulos 195-201) de *Quincas Borba*,⁴ e um pequeno segmento de *Esau e Jacó*.⁵ Aspectos físicos são frequentemente citados em todo o *corpus* (os morros, as praias, a baía), culturais (os teatros, cafés, igrejas), sociais (as festas, os saraus, as classes e relações sociais, inclusive a violência da escravidão) e especificamente urbanos: ruas e bairros, tanto ricos como pobres. A Rua do Ouvidor se destaca sobre todas as demais. Ela exhibe e simboliza o cerne do caráter especificamente urbano da vida social e política da elite do Rio de Janeiro (MACEDO, 1878). Machado ilustra a natureza essencial da rua para a vida da cidade no conto *Tempo de Crise* no qual um provinciano chega à corte em meio a uma das diversas crises políticas do parlamentarismo do Segundo Reinado, vivendo um dia de completo turbilhão na Rua do Ouvidor em meio aos boatos sobre os nomes cotados para o novo ministério durante o dia e, à noite, a *fashion*.⁶

A Rua do Ouvidor resume o Rio de Janeiro. A certas horas do dia, pode a fúria celeste destruir a cidade; se conservar a Rua do Ouvidor, conserva Noé, a família e o mais. Uma cidade é um corpo de pedra com um rosto. O rosto da cidade fluminense é esta rua, rosto eloquente que exprime todos os sentimentos e todas as ideias. (OC, II, 785).

No romance e no conto, a Rua do Ouvidor é o centro do palco da atuação pública das personagens. Propus no meu livro *O Ceticismo na obra de Machado de Assis* que essa filosofia se estrutura na ficção machadiana quando há uma crise da visão romântica do jovem Machado que opunha uma autenticidade e moralidade da vida rural à vaidade e superficialidade da vida urbana.⁷ Como o universo rural é ausente da ficção machadiana, à “demonização” da vida urbana pública da elite como lugar de exibição de falsas aparências, o jovem Machado opõe o espaço privado, âmbito no qual relações de amizade e amor autênticas e transparentes podiam ser efetivadas. Este quadro é característico de toda produção ficcional machadiana da primeira fase (até antes das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*), configurando, no âmbito ficcional, um cenário epistemológico dogmático (no sentido que os céticos conferem ao termo).⁸ O personagem ético, “homem de espírito”, recusa a vida social pública (“vida exterior”) como composta

² Capítulo 29, intitulado “O Imperador” (OC, I, 835-836).

³ Aires, o autor ficcional de *Esau e Jacó*, soube na “Rua do Ouvidor ... que os militares tinham feito uma revolução, ouviu descrições da marcha, e das pessoas, e notícias desencontradas” (OC, I, 1023). O capítulo é o 60, cujo título é “Manhã de 15 [de Novembro de 1889]”.

⁴ Esses acontecimentos iniciais que narram o ganho da herança por Rubião em Barbacena (MG) e os finais, quando retorna a sua cidade natal para morrer pobre e miserável, destacam o grande miolo do enredo que se passa no Rio de Janeiro onde sua fortuna é consumida na fogueira das vaidades. O romance expõe a corte urbana como lugar da vaidade e manipulação, onde o ingênuo mineiro perde toda a sua fortuna para o maquiavélico capitalista da capital Palha.

⁵ Os acontecimentos narrados do capítulo 91 ao 93 se passam em sua maior parte em Nova Friburgo (OC, I, 1059-1062).

⁶ “A Rua do Ouvidor é lindíssima à noite. Estão os rapazes às portas das lojas, vendo passar as moças, e como tudo está iluminado, não imaginas o efeito que faz. ... Havia então menos quem cuidasse da política; a noite da Rua do Ouvidor pertence exclusivamente à *fashion*, que é menos dada aos negócios do Estado” (OC, II, 792).

⁷ Tradução de Machado de Assis, *the Brazilian Pyrrhonian* (1994).

⁸ Dogmatismo é a crença no sentido de assentimento a uma realidade não evidente. (Cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, I. 13).

por falsas aparências em contraposição a uma verdade transparente no espaço privado. Essa recusa se dá desde os primeiros contos do início dos anos 1860 e, num segundo momento (anos 70, quando são publicados os primeiros romances), já em um quadro mais problematizado, através da decepção amorosa do herói com mulheres voltadas para a “vida exterior”. No primeiro momento (anos 60) que antecede a produção dos primeiros romances, alguns personagens decepcionados encontram a eticidade e a verdade através do casamento com “mulheres de espírito” eticamente transparentes que também rejeitam a “vida exterior”. Num segundo momento da primeira fase dogmática pré-brasubiana de Machado, durante os anos 70 quando aparecem os primeiros romances, estas mulheres éticas, já minoritárias nos contos dos anos 60, desaparecem ou ficam em segundo plano nas tramas, mas sem que o sumiço da verdade que elas representavam viabilize a elaboração de uma perspectiva cética, o que só ocorre na segunda fase, a partir da publicação das *Memórias Póstumas de Brás Cubas* em 1880, quando o personagem decepcionado, o “homem de espírito”, encontra um “lugar” fora do mundo social das falsas aparências que condena, a saber, o lugar de narrador/observador. Cito a seguir dois exemplos, extraídos dos primeiros romances, da visão negativa da “vida exterior” dramatizada na Rua do Ouvidor.

Estácio, protagonista do romance *Helena*, escreve a esta última de uma fazenda no interior do estado. “Não te direi que gosto da vida agrícola; não gosto, não me dou com ela. Mas viver num recanto como este, a dois passos do mato, a tantas léguas da Rua do Ouvidor, isso creio que se dá com a minha índole. [...] Eu não sei o que é amar o tumulto exterior; acho que é dispersar a alma e crestar a flor dos sentimentos” (OC, I, 330). “Homem de espírito” típico, Estácio vive um romance impossível com Helena, uma “mulher de espírito”, como ele avessa à “vida exterior”. O romance é impossível por crer ser ela sua meia-irmã e, após revelada a verdade, pelo falecimento da mesma causado pela vergonha da farsa a que foi obrigada a representar por suas condições sociais e econômicas desfavoráveis. Já Jorge, personagem do romance *Iaiá Garcia*, romance seguinte a *Helena*, é o contrário de Estácio. “Elegante, ocupava Jorge um dos primeiros lugares entre os *dandies* da Rua do Ouvidor; ali podia ter nascido, ali poderia talvez morrer” (OC, I, 400). A mudança do seu amor de Estela para Iaiá Garcia sinaliza, no romance, justamente a substituição da mulher ética, voltada para a vida íntima, pela voltada para a “vida exterior”.⁹

Neste artigo, ilustro esta minha interpretação trazendo o fundo do romance (a cidade, a Rua do Ouvidor) para o primeiro plano, de maneira a mostrar, em primeiro lugar, a importância da vida urbana carioca da elite na estruturação da visão de mundo machadiana e, em segundo, como o romancista vai modificando o seu olhar sobre esta vida urbana (e, portanto, sua visão de mundo) ao longo de sua obra. Para isto comento quatro encontros de narradores que ocorrem na Rua do Ouvidor. Um primeiro ilustra o primeiro momento da primeira fase dogmática (contos publicados na década de 60), quando ainda existem “mulheres de espírito”. Os três seguintes ocorrem, respectivamente, nas *Memórias Póstumas* (1880), em *Dom Casmurro* (1899) e no *Memorial de Aires* (1908, último ano de vida do nosso grande escritor). A sequência desses três indica que embora haja em todos esses romances da segunda fase uma perspectiva cética (ausente de toda obra anterior às *Memórias Póstumas*), a mesma vai se sofisticando numa sequência lógica rumo a um ceticismo original machadiano.

⁹ Estela é a personagem feminina machadiana que mais exhibe a moral estoica ou mesmo, como diz o narrador, cínica. Entre suas características destacam-se “a imperturbável seriedade”, o “ar de resolução” e a “natural simplicidade” (OC, I, 407). “Era orgulhosa, ... mas o orgulho ... era uma força, não um vício” (OC, I, 409). “Ao primeiro aspecto dissera-se um Diógenes feminino, cuja capa, através das roturas, deixava entrever a vaidade da beleza que quer afirmar-se tal qual é, sem nenhum outro artifício” (OC, I, 407). Iaiá, ao contrário, “achou no casamento [com Jorge] a felicidade sem contraste. [...] Se antes de casar, Iaiá possuía o abecedário da elegância, depressa aprendeu a prosódia e a sintaxe” (OC, I, 506).

Primeiro Encontro: o narrador encontra a Rua do Ouvidor

Em 1866, com 27 anos de idade, Machado publica no *Jornal das Famílias*, sob as iniciais do narrador protagonista FS, o conto *Felicidade pelo Casamento*. Provavelmente por não ser possível estabelecer de forma indubitável a autoria machadiana, o conto não foi incluído nas *Obras Completas* de 1959, nem na edição mais recente bastante ampliada em quatro volumes publicada em 2015, pela mesma editora. Foi incluído no volume *Contos Esparsos* editado pelo biógrafo de Machado Magalhães Júnior. A consistência da visão de mundo exibida no conto com a de outros do mesmo período e, principalmente, a adequação de sua estrutura formal ao desenvolvimento da estrutura que caracterizará os grandes romances da segunda fase atestam a autenticidade machadiana do conto.

O conto é narrado em primeira pessoa, forma rara na produção ficcional da primeira fase. Na segunda fase, será frequente nos contos e quase exclusiva nos romances.¹⁰ FS, o narrador-protagonista, apresenta inicialmente um discurso pessimista que lembra o de Brás Cubas, ressaltando as misérias da vida e citando Pascal e o livro do *Eclesiastes*.¹¹ Sua misantropia é, como a dos demais “homens de espírito” dos outros contos desta fase, motivada por uma decepção amorosa: sua amada preferiu um homem vulgar. É neste estado pessimista de espírito que desembarca no Rio de Janeiro, proveniente do interior, para resolver negócios da família. Pouco depois, curioso para conhecer a corte, FS visita a cidade e ao relatar as suas impressões se detém na descrição do que observou na Rua do Ouvidor.

Passei os primeiros dias a ver a cidade. Vi muita gente boquiaberta diante das vidraças da Rua do Ouvidor, manifestando no olhar o mesmo entusiasmo que eu quando contemplava os meus rios e as minhas palmeiras. Lembrei-me com saudade das minhas antigas diversões, mas tive o espírito de não condenar aquela gente. Nem todos podem compreender os encantos da natureza, e a maioria dos espíritos só se nutrem de quinquilharias francesas. Agradei a Deus não me ter feito assim. Não me detenho nas impressões que me causou a capital. Satisfiz a curiosidade e voltei aos meus hábitos e isolamento.¹²

É na Rua do Ouvidor que FS verifica a vaidade da corte. Esta é das lojas que vendem as “quinquilharias francesas” e das pessoas que as admiram e consomem. A constatação corrobora sua visão de mundo, contribuindo para a narrativa pessimista que escreve. Reforça sua rejeição da vida social: “vida exterior” de aparências e superfluidades onde não têm lugar valores morais como integridade, sinceridade e desprendimento. Ocorre que FS adoece e é tratado por um médico, o Dr. Magalhães, que se lhe revela, pelos interesses, conversa, atitude de despojamento e abertura em relação ao paciente, um autêntico “homem de espírito”. A visão pessimista do mundo nesta fase é claramente cristã: as referências a Pascal e à Bíblia não são casuais.¹³ Mas este pessimismo tem por contraponto, neste primeiro momento da primeira fase (anos 60), o otimismo cristão da redenção. Nestes contos dos anos 60, embora minoritárias, há “mulheres de espírito” que comungam a eticidade dos “homens de espírito” com quem estabelecem a “paz doméstica”

¹⁰ O único romance da segunda fase que não é narrado em primeira pessoa é *Quincas Borba. Esaú e Jacó*, embora formalmente narrado em terceira pessoa, é ficcionalmente atribuído a Aires que figura como personagem do romance. É, portanto, a sua perspectiva que determina o foco narrativo.

¹¹ O pessimismo do *Eclesiastes* aparece em diversas afirmações como as seguintes: “[A]umentar a ciência é aumentar a dor” (Ecl. 1,18). “Detestei a vida porque me aborrece tudo quanto se faz sob o sol, pois tudo é vaidade e busca de vento” (Ecl. 2,17). “Melhor [...] o dia da morte que o dia do nascimento” (Ecl. 7,1). O *Eclesiastes* era o livro bíblico preferido de Machado. Em seu último romance, o *Memorial de Aires*, escreve o narrador: “Tudo é fugaz neste mundo. Se eu não tivesse os olhos adoentados dava-me a compor outro *Eclesiastes*, à moderna, posto nada deva haver moderno depois daquele livro. Já dizia ele que nada era novo de baixo do sol, e se não era então, não o foi nem será nunca mais. Tudo é assim contraditório e vago também” (OC, I, 1139).

¹² “Felicidade pelo Casamento” (MACHADO DE ASSIS, 1966, p. 231).

¹³ Para a influência do pessimismo cristão na vertente cética da filosofia colonial, ver Margutti (2013).

através do matrimônio. Estas mulheres representam a verdade possível de ser encontrada pelo homem de espírito que assim se livra das falsas aparências contraditórias que o perturbavam. Estas aparências eram geradas pelas mulheres voltadas para a “vida exterior” por quem se apaixonavam, pois elas ora aparentavam corresponder, ora não corresponder, ao amor do protagonista.¹⁴ A infelicidade de FS dura somente enquanto não encontra a “paz doméstica” do Dr. Magalhães. O médico tinha a fisionomia de Abraão, o personagem do Velho Testamento que é o cavaleiro da fé.¹⁵ Sua intimidade doméstica estabelecida em Andaraí, na época um dos bairros menos urbanos da cidade, incluía também um irmão e a filha Ângela. Como se detentora de uma natureza angelical, Ângela é inteiramente voltada para a “paz doméstica”, compondo um ambiente que “excluía todas as superfluidades sem valor para dar lugar a tudo o que entra nas preferências dos espíritos cultivados”.¹⁶ O destino tendo lançado o narrador em uma ilha em meio a vida mundana corrompida da corte, F.S descobre que nem tudo é miséria e vaidade. Perde a misantropia que o levou a escrever narrativas pessimistas, casa-se com Ângela, com quem, juntamente com o sogro e o irmão do sogro, abandona a corte, retornando para o interior. A *Felicidade pelo Casamento* é coroada no final com o anúncio de um filho (nascido na província e não na corte). A trajetória do personagem narrador é exatamente inversa da dos narradores dos grandes romances da segunda fase. Brás Cubas, Dom Casmurro e Aires não encontraram “felicidade pelo casamento” (apesar da tentativa dos dois primeiros), não tiveram filhos (no caso de Dom Casmurro, esta foi a desconfiança que lhe trouxe maior infelicidade) e não deixaram a cidade do Rio de Janeiro. Por outro lado, a vida narrativa e investigativa da condição humana de FS desaparece quando encontra a verdade, contrariamente a Brás Cubas, Bento Santiago e o Conselheiro Aires que, continuando a *zetesis*,¹⁷ caracterizam-se como narradores.¹⁸

Esta visão negativa da vida urbana permanece, se sofisticando, pelo menos até antes de *Memorial de Aires*. Neste primeiro momento da produção ficcional machadiana (primeiros contos escritos nos anos 1860), o casamento se contrapõe à vida social cujo palco central é a Rua do Ouvidor, lugar de exibição de aparências falsas em contraposição à transparência das relações privadas.

Segundo Encontro: o narrador encontra e analisa a vaidade humana na Rua do Ouvidor¹⁹

O segundo encontro aqui examinado ocorre em 1880, quatorze anos após o primeiro, ocasião da publicação das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. No meu livro supracitado localizei nesse romance o surgimento de uma perspectiva cética na ficção machadiana, com o posicionamento do “homem de espírito” desiludido no foco narrativo do romance. Brás Cubas é prete-

¹⁴ Segundo Sexto Empírico, o futuro cético começa a filosofar “with the object of passing judgment on the sense-impressions and ascertaining which of them are true and which false, so as to attain quietude thereby” (PH I. 26). O dogmático imagina poder encontrar esta paz fazendo o discernimento, isto é, eliminando as aparências falsas e encontrando a verdade. O cético se depara com aparências contrárias de igual peso e suspende o juízo.

¹⁵ Sobre Abraão como cavaleiro da fé, ver Kierkegaard (1979).

¹⁶ *Contos esparsos*, p. 233.

¹⁷ “The Skeptic school [...] is also called ‘Zetetic’ from its activity in investigation and inquiry” (PH I.7). A *skepsis* é permanente à medida que o cético não encontra a verdade que procura.

¹⁸ Brás Cubas esclarece logo no início das suas memórias que não é “propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço” (OC, I, 511). Embora menos distanciados do mundo da vida, também Bento e Aires já estão retirados à condição de, respectivamente, recordador e observador deste mundo. Em todos os casos há um divórcio entre a perspectiva filosófica e a inserção plena no mundo da vida.

¹⁹ Cabe o termo “vaidade” aqui em todos os sentidos dados no *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975): “1. Qualidade do que é vão, ilusório, instável ou pouco duradouro. 2. Desejo imoderado de atrair admiração ou homenagens. 3. V. *vanglória*. 4. Presunção, fatuidade. 5. Coisa fútil ou insignificante; frivolidade, futilidade, tolice”.

rido por Virgília que prefere desposar outro jovem mais ambicioso e promissor política e socialmente, o Lobo Neves.²⁰ Sua escolha mostra-se acertada pois ele, com efeito, logo se elege Deputado, sendo posteriormente indicado para presidir uma província. Brás Cubas se torna amigo do casal e amante de Virgília.

No final do prolongado relacionamento amoroso com a esposa do amigo, de quem gozava intimidade e confiança, o caso se torna quase público. Este é o contexto de um encontro casual de Brás Cubas com Lobo Neves na Rua do Ouvidor, relatado postumamente pelo narrador com sua “pena da galhofa e tinta da melancolia” (OC, I, 511). Desta perspectiva, o narrador analisa o controle “virtuoso” que a “vida exterior” exerce sobre as paixões viciosas dos indivíduos.

Poucas horas depois encontrei Lobo Neves, na Rua do Ouvidor, falamos da presidência [da província para a qual Lobo Neves havia sido designado] e da política. Ele aproveitou o primeiro conhecido que nos passou à ilharga, e deixou-me, depois de muitos cumprimentos. Lembrava-me que estava retraído, mas de um retraimento que forcejava por dissimular. Pareceu-me então [...] que ele tinha medo – não medo de mim, nem de si, nem do código, nem da consciência; tinha medo da opinião. Supus que esse tribunal anônimo e invisível, em que cada membro acusa e julga, era o limite imposto à vontade do Lobo Neves. Talvez já não amasse a mulher [...]. Cuido [...] que ele estaria pronto a separar-se [...]; mas a opinião, essa opinião que lhe arrastaria a vida por todas as ruas, que abriria minucioso inquérito acerca do caso, que coligiria uma a uma todas as circunstâncias, antecedências, induções, provas, que as relataria na palestra das chácaras desocupadas, essa terrível opinião, tão curiosa das alcovas, obstou à dispersão da família. Ao mesmo tempo tornou impossível o desforço, que seria a divulgação. Ele não podia mostrar-se ressentido comigo, sem igualmente buscar a separação conjugal; teve então de simular a mesma ignorância de outrora, e, por dedução, iguais sentimentos. (OC, I, 610).

O episódio é o objeto do capítulo/comentário seguinte: “A solda”

A conclusão, se há alguma no capítulo anterior, é que a opinião é uma boa solda das instituições domésticas. [...] é uma boa solda a opinião, e tanto na ordem doméstica, como na política. Alguns metafísicos biliosos têm chegado ao extremo de a darem como simples produto da gente chocha ou medíocre;²¹ mas é evidente que [...] bastava considerar os efeitos salutares da opinião, para concluir que ela é obra super fina da flor dos homens, a saber, do maior número. (OC, I, 610-611).

Embora com ódio mortal de Brás, Lobo Neves é constrangido pelo medo da opinião a simular (veja a falsa aparência exibida na Rua do Ouvidor flagrada pelo defunto-autor) a antiga amizade, pois do contrário tornaria público o seu conhecimento da traição. Note que ele já sabia – ou ao menos desconfiava – que a relação adúltera da mulher já era pública, mas importava não tornar público o seu conhecimento pelas consequências indesejáveis sociais e políticas que resultariam das atitudes que teria de tomar. O interesse político e a vaidade impedem o extravasamento do sentimento de ódio em relação a Brás Cubas. O mesmo vale para a manutenção do casamento com Virgília, pois a separação no contexto moralista da época revelaria que ele sabia da traição. Brás Cubas conclui que a opinião é uma solda das instituições domésticas e públicas. Ela não é mais simplesmente falsa. Com toda sua falsidade é o cimento da “vida exterior” do homem corrompido que bloqueia a expressão de sentimentos instintivos antissociais. É o fundamento da “civilização” na chave antropológica cristã agostiniana que Machado recepcionou principalmente através da sua intensa leitura de moralistas franceses como La Rochefoucauld e Pascal, cujos *Pensamentos* é a principal fonte filosófica das *Memórias*

²⁰ “Marquesa, porque eu serei marquês” é o título do capítulo (93) no qual Brás Cubas relata sua perda de Virgília para Lobo Neves.

²¹ Um exemplo de tal metafísico bilioso é FS, narrador de *Felicidade pelo Casamento*.

Póstumas.²² Neste romance, Machado adapta ao cenário da elite carioca a análise pascaliana da “miséria do homem sem Deus”, mas, contrariamente a FS, rejeita a crença pascaliana na “felicidade do homem com Deus”.²³ “Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caníço pensante. Não; é uma errata pensante, isto sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes” (OC, I, 547). A análise brasubiana da opinião como solda das instituições corresponde exatamente ao que pensa Pascal no âmbito da “miséria do homem sem Deus”, por exemplo no fragmento La 93 dos *Pensamentos*.

Reversão contínua do pró ao contra. Mostramos portanto que [1] o homem é vão pela estima que tem por coisas que não são essenciais. E todas estas opiniões são destruídas. Mostramos em seguida que [2] todas estas opiniões são muito sãs, de modo que estando todas essas vaidades bem fundadas, o povo não é tão vão como se diz. E deste modo destruímos a opinião que destruiu a do povo. Mas também é necessário destruir esta última proposição [opinião 2] e mostrar que [3] continua verdadeiro que o povo é vão [opinião 1], embora suas opiniões sejam sãs, pois ele não sente a verdade onde ela está e colocando-a onde não está suas opiniões são muito falsas e malsãs.

A opinião [1] corresponde à posição de FS que denuncia a vaidade das opiniões comuns, a admiração vã pelas “quinquilharias francesas” expostas na Rua do Ouvidor. Brás Cubas corrige FS (que é representativo da perspectiva filosófica dogmática da primeira fase de Machado) assumindo a opinião [2], por exemplo na sua reflexão sobre o encontro com Lobo Neves nesta mesma Rua do Ouvidor e, implicitamente, também [3]: a vida humana não deixa de ser miserável e vã pela funcionalidade social da opinião pública. A perspectiva cética que apresenta é a de um pessimismo de matiz agostiniana-pascaliana sem a alternativa otimista cristã.

Na perspectiva antropológica agostiniana-pascaliana, as instituições sociais e as opiniões públicas que as sustentam são simulacros que viabilizam o homem corrompido, escravo das concupiscências. As instituições sociais servem justamente para evitar a destruição recíproca de indivíduos marcados por paixões libidinosas. Assim, diferentemente do primeiro encontro, a vida social – que guarda a negatividade e falsidade moral – está internalizada e sofisticada, já não se apresentando no romance a alternativa de sua simples rejeição. A vaidade própria da Rua do Ouvidor já não é algo *exterior* como aparece ao olhar de FS, mas, na visão de Brás Cubas, algo que penetra até o fundo do coração dos homens, inclusive dele mesmo enquanto vivo. Todos a carregam onde quer que estejam, seja na Rua do Ouvidor, no Andaraí ou no isolamento rural.²⁴ Nos termos da analogia com o pirronismo aqui proposta, podemos falar de uma perspectiva cética no sentido que a falsa aparência penetra e corrompe o que era a realidade na fase dogmática. O casamento de Virgília com Lobo Neves, assim como a amizade deste com Brás Cubas, apresentam toda a negatividade moral reservada na fase anterior à “vida exterior”. É como se a Rua de Ouvidor invadissem a intimidade doméstica liquidando com a sua “paz”. O observador/investigador precisará assim continuar a sua *zetesis* em busca da *ataraxia*.

²² Sobre a influência de Pascal no pensamento brasileiro na época de Machado em geral e em sua obra em particular, ver a tese defendida por Alex Lara Martins, *O anjo e a besta: Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo*, (2018).

²³ PASCAL, 1963, frag. La 6. [Tradução Nossa].

²⁴ Um conto publicado no ano seguinte ao das *Memórias Póstumas* ilustra magistralmente esta nova antropologia. Trata-se de *O Espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana*. O personagem Jacobina, desesperado por encontrar-se absolutamente só na fazenda de uma tia, não mais enxerga a sua imagem num espelho até vestir o seu uniforme de alferes, através da qual reencontra sua identidade social, sua “alma exterior” (OC, II, 351-352)

Terceiro Encontro: o narrador encontra a própria vaidade na Rua do Ouvidor

No romance seguinte às *Memórias Póstumas, Quincas Borba*, Machado abandona o foco restritivo que viabiliza a perspectiva cética no romance. Retoma este foco dezenove anos depois das *Memórias Póstumas* com *Dom Casmurro*. A perspectiva cética é assim novamente viabilizada do ponto de vista formal e tem conteúdo em linha de continuidade com a anterior, mas intensificando o ceticismo.

Em suas memórias Bento Santiago relata dois períodos sequenciais bem distintos de sua vida. O primeiro vai do capítulo 12 (“Na Varanda”), quando se descobre apaixonado por Capitu, sua vizinha,²⁵ até o capítulo 101 (“No céu”), quando consuma o casamento na lua de mel no alto da Tijuca.²⁶ É o período heroico da conquista da vitória sobre a promessa da mãe em fazer-lhe padre e das emoções prazerosas do amor idílico adolescente. Esta etapa culmina com a conquista do “céu”, expressão cristã para a bem-aventurança vivida no alto da Tijuca, longe da Rua do Ouvidor. Bentinho vive este momento com Capitu assim como FS viveu com Ângela, cujo nome denota espécie celestial, em Andaraí, bairro do Rio que na época de *Felicidade pelo Casamento* ficava tão socialmente distante da “vida exterior” como o alto da Tijuca. O segundo período da vida de Bento narrado pelo autor Casmurro vai do capítulo 102 (“De casada”), quando Capitu fica entediada com o “céu” e quer voltar “à terra”,²⁷ até o capítulo 140, não por acaso intitulado “Volta da Igreja”, que marca o rompimento do casal. Contrariamente a FS, Bentinho encontra a infelicidade pelo casamento. É a fase infernal de sua vida, consumida por cismas (cap. 126: “Cismando”), “dúvidas sobre dúvidas” (título do capítulo 115), “embargos de terceiros” (cap. 113) e “catástrofe” (cap. 121).

Após passar então uma semana “no céu” em lua-de-mel com Capitu, Bentinho desce inicialmente contrariado do alto da Tijuca. Já retirado, o narrador casmurro recorda como “De casada”, título do capítulo que descreve a atuação pública do casal de volta à vida social, significou a perda de sua perspectiva ingênua do casamento. Bento se descobre na Rua do Ouvidor como tendo adquirido, justamente pelo casamento, uma dimensão “exterior” (como Jacobina descobre a “alma exterior” no conto *O Espelho*).

A alegria com que pos o seu chapéu de casada, e o ar de casada com que me deu a mão para entrar e sair do carro, e o braço para andar na rua, tudo me mostrou que a causa da impaciência de Capitu eram os sinais exteriores do novo estado. Não lhe bastava ser casada entre quatro paredes e algumas árvores; precisava do resto do mundo também. E quando eu me vi embaixo, pisando as ruas com ela, parando, olhando, falando, senti a mesma coisa. Inventava passeios para que me vissem, me confirmassem e me invejassem. Na rua, muitos voltavam a cabeça curiosos, outros paravam, alguns perguntavam: “Quem são?” e um sabido explicava: “Este é o Doutor Santiago, que casou há dias com aquela moça, D. Capitolina, depois de uma longa paixão de crianças; moram na Glória, as famílias residem em Mata-cavalos”. E ambos os dois: “É uma mocetona!” (OC, 1, 907).

Desde a produção ficcional dos anos 70 que inclui, além de muitos contos, os primeiros romances, não há mais “mulheres de espírito” protagonizando as narrativas. Todas as protagonistas são voltadas para a “vida exterior”. A aparência é agora fundamental para a mulher, e o narrador descobre, agora também para Bentinho, que perde a perspectiva ingênua romântica da paz doméstica afastada da vida social e adota uma perspectiva casmurra (como FS antes de

²⁵ “Com que então eu amava Capitu, e Capitu a mim?” (OC, I, 819).

²⁶ “S. Pedro, que tem as chaves do céu, abriu-nos as portas dele, fez-nos entrar [...]. Descansa que não farei descrição alguma, nem a língua humana possui formas idôneas para tanto” (OC, I, 906).

²⁷ “Não obstante, achei que Capitu estava um tanto impaciente por descer” (OC, I, 907).

conhecer e se casar com Ângela). Há uma inversão em relação a este conto da juventude. No Primeiro Encontro, o casamento era o lugar alternativo ao espaço público-social representado pela Rua do Ouvidor. Este Terceiro Encontro mostra que o casamento não se consuma fora deste mesmo espaço. A dimensão social, “de vida exterior”, passa a ser parte essencial do que antes era a alternativa de verdade a esta mesma “vida exterior”. A descida da Tijuca para a Rua do Ouvidor significa que o casamento adentra o espaço público (como o Segundo Encontro mostra a intrusão do espaço público no casamento). A narração deste Terceiro Encontro não traz propriamente uma análise do papel da opinião pública (da Rua do Ouvidor) na vida humana, como no Segundo. Não se trata mais de revelar uma realidade irracional/passional constrangida pelas aparências sociais. Neste Terceiro Encontro a entrada do casamento na Rua do Ouvidor significa o ocultamento da verdade pela aparência. A vida de casado narrada pelo autor Casmurro revela, do ponto de vista subjetivo, o contrário da paz doméstica dos contos de 1860, mas também não flagra traições no âmbito privado e hipocrisia e dissimulação no público, como nas *Memórias Póstumas*. Desaparece a capacidade do narrador de apontar a dualidade entre aparência (social) e realidade (doméstica), embora a realidade continue presente como um fantasma, atormentando Bento Santigado por sua natureza incognoscível (*de fato* foi ou não traído?). O ponto de vista narrativo do ex-marido (de Bento) substitui o ponto de vista narrativo do ex-amante (de Brás Cubas). Enquanto este último é apto a flagrar e denunciar a imoralidade, a hipocrisia e a vaidade, o primeiro é marcado pela incerteza e pela obscuridade. A inversão é total em relação ao contexto dos contos de 1860, pois Capitu aparecia transparente para Bento antes do casamento no primeiro período rememorado na narrativa, embora a mudança para a perspectiva casmurra se volte também para este período de sua vida, colocando em dúvida a sua perspectiva até então feliz.²⁸

Quarto Encontro: o narrador encontra o seu lugar como observador na Rua do Ouvidor

Machado publicou o seu último romance, o *Memorial de Aires*, nove anos após *Dom Casmurro*. A crítica considera que neste romance Machado mitiga o seu pessimismo, conciliando-se com a vida.²⁹ A pena do narrador (Conselheiro Aires) já não é galhofeira como a de Brás Cubas, e embora a tinta destilada ainda seja de melancolia, o tom é mais suave, resignado e conformista. O romance não traz um narrador como Brás que rememora suas paixões, sua hipocrisia, sua vaidade e as muitas misérias que encontrou pela vida. Também não traz um narrador como Bento que rememora seus amores idílicos, os quais depois julga terem sido ilusões infantis, e que terminam em dúvidas e catástrofes. Nem ex-amante, nem ex-marido, no *Memorial* o olhar do narrador volta-se para si somente enquanto observador e contemplador dos outros, em particular da bela viúva Fidélia, de quem se torna amigo através da frequência da “paz doméstica” do casal Aguiar, “pais postiços” da jovem viúva.

Como *Dom Casmurro*, *Memorial de Aires* também é dividido em duas partes bem demarcadas. Ficcionalmente o romance é uma parte de um diário deixado inédito pelo falecido

²⁸ “O resto é saber se a Capitu da Praia da Gloria [da vida de casados] já estava dentro da de Mata-Cavalos [dos amores adolescentes de vizinhos] ... se te lembras bem da Capitu menina, há de reconhecer que uma estava dentro da outra, como a fruta dentro da casca” (OC, I, 942). A Rua de Mata-Cavalos é atualmente a Rua do Riachuelo no bairro da Lapa, próximo ao centro do Rio de Janeiro. As duas fases da vida de Bento têm por cenários urbanos um bairro mais central, do qual é nostálgico, e um litorâneo na direção sul, onde viveu mais intensamente suas dúvidas angustiantes. O amigo Escobar, que Bento crê ser o pai do filho de Capitu, ao casar-se com a amiga de Capitu Sancha vai morar na praia seguinte na direção sul, a Praia do Flamengo.

²⁹ Cf. Barreto Filho, “O Romancista”. In: OC, I, 112.

Conselheiro Aires. Capítulos da narrativa são assim substituídos por registros cujos títulos são datas. A primeira parte do romance ocorre em 1888, de 9 de janeiro a 28 de dezembro. Vai da primeira aparição da viúva a Aires, contrita frente ao túmulo do finado marido no cemitério de São João Batista, até a ocorrência de sua nova paixão, não pelo narrador, mas por Tristão, um português afilhado do casal Aguiar residente em Lisboa que vem ao Rio visitar os padrinhos. A segunda parte vai de 2 de janeiro, quando assumem o relacionamento amoroso,³⁰ a 30 de agosto de 1889, data do embarque dos recém-casados para Portugal, causando grande tristeza ao casal Aguiar que esperava mantê-los no âmbito de sua “paz doméstica”. Com a partida do jovem casal e o afastamento de Aires que perdeu seu objeto de contemplação estética (Fidélia), a “paz doméstica” dos Aguiar vira uma “paz de cemitério”. A marcação do tempo é crucial na perspectiva cética do narrador que diz a um tio de Fidélia, após dela despedirem-se no cais do porto: “ – Desembargador, se os mortos vão depressa, os velhos ainda vão mais depressa que os mortos. ... Viva a mocidade!” (OC, I, 1198). A primeira parte – exatamente um ano – foi o tempo necessário para a viúva “esquecer” o finado marido, apaixonando-se novamente. A segunda parte – sete meses – foi o tempo que levou para “esquecer” os velhos pais postiços e voltarem para a “Rua do Ouvidor” de Lisboa, onde o noivo já começava o que se anunciava uma notável carreira política. Esta é a melancolia do romance que poderia ser visto, como o narrador deixa implícito, como um novo *Eclesiastes*.

Nada menos do que cinco cenas do romance têm lugar na Rua do Ouvidor: um recorde em toda produção literária machadiana. É onde Aires fica sabendo do principal acontecimento político do ano, ocorrido e registrado no seu Memorial em 13 de maio de 1888: “Enfim, lei. Nunca fui, nem o cargo [de diplomata] me consentia ser propagandista da abolição, mas confesso que senti grande prazer quando soube da votação final do Senado e da sanção da Regente. Estava na Rua do Ouvidor, onde a agitação era grande e a alegria geral” (OC, I, 1116).³¹ Se este primeiro encontro do narrador na Rua do Ouvidor é com a política, os outros são com os demais personagens. Em 23 de julho de 1888 Aires encontra Aguiar na Rua do Ouvidor onde o amigo lhe diz que visitará Fidélia na fazenda para dar-lhe os pêsames pela perda do pai (OC, I, 1126). O narrador obtém assim informação sobre Fidélia, o seu “objeto de estudo” (anotação de 12 de abril de 1888, OC, I, 1115). Não são somente informações públicas que se obtém na Rua do Ouvidor. Somente quatro dias depois do encontro com Aguiar, encontra novamente com este e com Tristão, que ainda não conhecia pessoalmente, novamente na Rua do Ouvidor. “Vi hoje o Tristão descendo a Rua do Ouvidor com o Aguiar, adivinhei-o por este e pelo retrato. Trazia no vestuário alguma coisa que, apesar de não diferir da moda, cá e lá, lhe põe certo jeito particular e próprio” (OC, I, 1131). O narrador chama a atenção para o vestuário de Tristão (lembremos que a Rua do Ouvidor é associada na ficção machadiana às vitrines e à *fashion*). Entretanto, apesar da preocupação com a aparência exterior, o personagem já não é visto pelo narrador como um indivíduo vulgar. No encontro seguinte o narrador se coloca na posição de esteta, na qual acaba por encontrar o seu lugar, em contraposição à perspectiva libidinosa de Tristão. Anota no seu Memorial em 22 de setembro de 1888:

Encantadora Fidélia! Não escrevo isto porque a deseje, mas porque é assim mesmo: encantadora! Pois não é que esta criatura de Deus, encontrando-se comigo de manhã, veio agradecer-me a companhia que fiz aos seus amigos [o casal Aguiar, “pais postiços” de Fidélia] do Flamengo, na noite de 18? ... Fidélia sorriu agradecida e despediu-se. Eu – aqui

³⁰ “1889. 2 de janeiro. Enfim, amam-se!” (OC, I, 1174).

³¹ Cabe ressaltar que este mesmo Aires em *Esau e Jacó* fica sabendo da Proclamação da República também na Rua do Ouvidor, como indicado acima. É notável o contraste entre o entusiasmo com que recebe a notícia da abolição da escravatura (entusiasmo raro dada sua personalidade) e a frieza com que recebe a notícia da instauração da República.

o digo ante Deus e o Diabo, se também este senhor me vê a encher o meu caderno de lembranças – eu deixei-me ir atrás dela. Não era curiosidade, menos ainda outra coisa, era puro gosto estético. Tinha graça andando ... No Largo do S. Francisco estava um carro dela, perto da igreja. Íamos da Rua do Ouvidor, a dez passos de distância ou pouco mais. Parei na esquina, via-a caminhar, parar, falar ao cocheiro, entrar no carro, que partiu logo pela travessa, naturalmente para os lados de Botafogo. Quando ia voltar dei com o moço Tristão, que ainda olhava para o carro, no meio do largo, como a tivesse visto entrar. Ele vinha agora para a Rua do Ouvidor, e também me viu; detive-me à espera. Tristão trazia os olhos deslumbrados, e esta palavra na boca: – Grande talento! (OC, I, 1152).

O quinto e último encontro na Rua do Ouvidor que acontece no romance é o que destaco nesta seção, nele assinalando o quarto momento que marca a alteração derradeira na perspectiva cética machadiana. Depois do encontro em que conhece Tristão e o anterior no qual ambos admiram – em atitudes distintas – a bela viúva, o desenlace se dá no encontro com ambos já formados como casal. Esta cena do romance é idêntica à do passeio de Bento e Capitu, recém-casados, descrita na seção anterior (“Terceiro Encontro”). Fidélia e Tristão passeiam pela Rua do Ouvidor logo após a lua de mel onde encontram Aires.

Hoje [11 de junho de 1889] apareceram-me os recém-casados pela primeira vez, encontro casual, na Rua do Ouvidor ...; iam a compras. Gostei de os ouvir, e ainda mais de a ver. A graça com que ela dava o braço ao marido e deslizava na rua era mais completa que a anterior ao casamento: obra do casamento e da felicidade. Iam ouvindo, iam falando, iam parando aos mostradores. (OC 1 1193).

O narrador já não é um analista dos frutos “virtuosos” de um fundo vicioso (Brás) ou memorialista de uma experiência feliz de casado no espaço público (Bento) – que depois reinterpreta como tendo sido ilusória, embora reconhecendo que também se goza com a ilusão. A velhice do Conselheiro o fez conformar-se com a condição de observador. Comparação com o primeiro observador da Rua do Ouvidor, o FS (ver “Primeiro Encontro” acima), revela a guinada na visão de mundo ocorrida na ficção. Aires é observador do casamento, outrora alternativa de eticidade e de verdade à vida exterior das falsas aparências, que agora se integra à Rua do Ouvidor.

A situação de casada de Fidélia a torna, aos olhos do observador, ainda mais bela do que já era enquanto viúva. A apreciação estética da beleza da mulher é ressaltada na referência aos sentidos do esteta, com destaque, naturalmente, para a visão (“gostei de os ouvir, e ainda mais de a ver”).³² O narrador muda de lugar, comparativamente ao Terceiro Encontro. Note a diferença entre a sua perspectiva e a imaginada do público nos encontros anteriores. Agora ele é público: está boquiaberto como os cariocas percebidos por FS (*Felicidade pelo Casamento*) face às vitrines da Rua do Ouvidor; compõe a opinião (observada e analisada por Brás Cubas em suas *Memórias Póstumas*); vê um casal recém-casado desfilando pela Rua do Ouvidor, exatamente como Bento Santiago se viu com Capitu, admirando a beleza de Fidélia recém-casada com o marido, exatamente como Bentinho imaginou a admiração pelo público da beleza de Capitu (“Uma mocetana!”) recém-casada consigo mesmo.

O personagem-narrador agora é um observador afastado e conciliado com o seu lugar, que enfim encontrou a paz mental na perspectiva cética. Não é um observador surpreendido e decepcionado com a Rua do Ouvidor, como no Primeiro Encontro. Não é um observador que flagra os mecanismos de controle social e de sujeição individual na Rua do Ouvidor, como no Segundo Encontro. Não é um observador de si mesmo, que rememora, distanciado no tempo, a perda da ingenuidade no reconhecimento da força da vida social, como no Terceiro Encontro.

³² A fruição da beleza de e emanada por Fidélia é destacada muitas vezes pelo observador/narrador ao longo da narrativa. Por exemplo, ao ouvi-la e vê-la no piano (OC, I, 1140).

Agora ele é simplesmente observador, que reconhece a importância da vida social exposta no cenário urbano, na Rua do Ouvidor. Não é por acaso que verificamos no último romance de Machado a presença tão frequente de sítios da cidade (além das cinco aparições da Rua do Ouvidor, há também encontros no Largo do Machado e de S. Francisco, na prainha e no Catete) e isto num romance que focaliza a vida de personagens avessos às festas e teatros, que vivem uma vida simples e íntima. Na analogia epistemológica, o que temos é o narrador cético abandonando uma busca vã por uma realidade em si, despida de aparências. A dualidade aparência/ realidade estava presente no primeiro encontro e pressuposta nos demais. Somente aqui o olhar não mais busca (indaga sobre) o que estaria por trás da aparência, fixando-se nela mesma, se conciliando e se conformando com ela, valorizando o que já percebia desde as primeiras narrativas, mas que reprovava moralmente: o valor estético da aparência.

A perspectiva cética-estética do Conselheiro Aires é um desdobramento singular machadiano, fruto de seu fazer e do seu pensar sobre a arte, e da construção e reconstrução ficcional das perspectivas céticas anteriores originalmente elaboradas por filósofos da tradição cética como Pascal e Sexto Empírico.

Referências

- BÍBLIA. *Mensagem de Deus*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BUARQUE DE HOLANDA, A. de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. Trad. M. Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- MACEDO, J. M. de. *Memórias da Rua do Ouvidor*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1878.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. *Obras completas*. 3 vols. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1959.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. *Contos Esparsos*. Editados por R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- MAIA NETO, J. R. *O Ceticismo na Obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007. Tradução de *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette: Purdue U. Press, 1994.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil: O Brasil colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARTINS, A. L. *O anjo e a besta: Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo*. Belo Horizonte. 322f. Tese (Doutorado em Filosofia). UFMG, 2018.
- PASCAL, B. *Pensées*. Em: *Oeuvres complètes*. Paris: Du Seuil, 1963.
- SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury for the Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

ANEXO

A Rua do Ouvidor na primeira recepção da primeira obra escrita ficcionalmente pelo Conselheiro Aires

Resenha de *Esau e Jacó*, publicada por Hélio de Seixas Fernandes, *Os Leitores de Machado de Assis* (São Paulo: EDUSP, 2004, p. 440-441) escrita por B (segundo Hélio Fernandes, “abreviação de Olavo”, p. 441n), originalmente publicada em *A Notícia*, Rio de Janeiro, 26 e 27 de novembro de 1904, p. 2. Transcrevo-a na íntegra.

“[...] graças ao talento do escritor, a vida carioca, sendo uma vida cosmopolita e sem originalidade, serve de base para a criação de um litteratura orginalissima [...].

“Em todo o Brasil, no Norte como no Sul, o Rio de Janeiro não é muito amado: na opinião de todos os provincianos, o Rio de Janeiro não é o Brasil: é um ponto de reunião comercial, uma vasta Bolsa em que todas as raças e todas as nacionalidades se confundem, uma cidade sem caracter próprio, uma cosmópolis imprecisa e vaga... Não contesto isso; apenas contesto que um escriptor carioca, descrevendo a vida do Rio de Janeiro, seja fatalmente forçado a escrever livros sem originalidade. A vida do Rio é, na essência, igual à vida de todas as outras cidades, – um tecido de ambições, de interesses, de vícios, de virtudes, de prazeres, de soffrimentos, de trabalho, de inquietação moral. Não se póde exigir que um escriptor, mudando de sangue e de nervos, annulle a influencia do meio em que vive, e narre coisas que nunca vio, costumes que nunca observou, paixões que não póde comprehender. Tal escriptor do Maranhão, do Ceará, ou de Minas, como Coelho Netto, Domingos Olympio ou Affonso Arinos, vos dará um romance em que a vida “vaqueana” do sertão maranhense se espelhe, ou onde o Ceará palpite, com as suas seccas e os seus martyrios, ou onde se fixem a bravura, as superstições, a simplicidade da gente mineira. Que vos hade dar um escriptor do Rio de Janeiro, senão a vida da rua do Ouvidor, do Theatro Lyrico, e de Botafogo?

Mas, si esse escriptor tem talento original e potente, os seus romances, como os de Machado de Assis, desvendarão na vida cosmopolita da cidade aspectos materiais e moraes que ninguém descortinaria na vida de Roma, de Lisboa ou de Paris. O amor é um só, uma só é a tollice humana, e as ruas, as casas e as almas têm afinal a mesma natureza em todas as cidades do mundo. Com os mesmos scenarios, porém, com os mesmos personagens, e com as mesmas paixões, fazem-se cem mil dramas diversos.

“A litteratura de Machado de Assis realisa o milagre de crear, no Rio de Janeiro, conflictos moraes, “estados de alma”, aspectos sociaes absolutamente ineditos. E isso prova mais uma vez que a mesma paixão é sentida por cem homens, de cem formas differentes, – porque cada homem traz dentro de si uma humanidade própria, que nunca é perfeitamente igual à humanidade dos outros...

– B.

Sobre o autor

José Raimundo Maia Neto (UFMG/CNPq)

Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela Washington University in Saint Louis.

Recebido em: 07/07/2020.
Aprovado em: 07/09/2020.

Received: 07/07/2020.
Approved: 07/09/2020.

Filosofia brasileira: marcos teóricos

Brazilian philosophy: theoretical marks

José Mauricio de Carvalho

<http://orcid.org/0000-0002-3534-5338> – E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com

RESUMO

Nesse trabalho estão os marcos teóricos utilizados pelos pensadores ligados à escola culturalista para fazer o estudo da filosofia brasileira. Procura-se mostrar que, à parte do trabalho acadêmico de comentar textos clássicos, fica para nós o desafio de pensar filosoficamente a partir de nossa própria perspectiva. Daí surge um segundo desafio que é o de estudar e compreender os pensadores que se dedicaram a pensar a filosofia no Brasil.

Palavras-chave: Filosofia Brasileira. Culturalismo. Tradição filosófica.

ABSTRACT

In this work are the theoretical frameworks used by the thinkers connected to the Brazilian cultural school to study the Brazilian philosophy. It is tried to show that, aside from the academic work of commenting classic texts, we have the challenge of thinking philosophically from our own perspective. Hence a second challenge is to study and understand the thinkers who dedicated themselves to thinking philosophy in Brazil.

Keywords: Brazilian Philosophy. Culturalism. Philosophical Tradition.

Considerações iniciais

O estudo da filosofia no Brasil deu passos importantes no processo de sua consolidação nestas últimas décadas. Ele poderá avançar mais se a comunidade filosófica brasileira deixar para trás preconceitos inadequados, como nossa ausência de vocação filosófica, que historiadores como Cruz Costa ajudaram a popularizar, ou julgar que a atividade filosófica se limite a comentar os clássicos textos da tradição. Ainda que tenha havido algum progresso, essa comunidade não se dedicou, como seria desejável, ao estudo frequente dos autores brasileiros e aos temas que privilegiaram. Isso significa que estudamos pouco Gonçalves de Magalhães, Eduardo Ferreira França, Tobias Barreto, Farias Brito e Miguel Reale, entre outros, que, apesar de pouco comentados, deixaram contribuições importantes para os movimentos filosóficos que integraram.

Exemplo de novos tempos é a recente *História da filosofia brasileira* que vem sendo escrita por Paulo Margutti, que tem o grave problema de abrir mão de vincular a meditação nacional à tradição europeia. Porém é elogiável seu esforço para superar a divisão inadequada entre os valorizam a tradição filosófica brasileira e os que não a valorizam, ou não valorizam como deveriam. E foi o mesmo Margutti que ajudou a difundir um ponto igualmente fundamental para o estudo do pensamento brasileiro, que é a importância, para os brasileiros, do que pensaram nossos contemporâneos sobre a nossa realidade. Ainda que não o tenham feito como o brilhantismo de outros considerados clássicos, procuraram responder aos problemas da realidade que viviam.

Nessas três últimas décadas foram dados passos fundamentais na construção de um marco teórico que precisamos preservar e aprimorar para que o esforço inicial representado pelos trabalhos do Instituto Brasileiro de Filosofia com Miguel Reale e Antônio Paim possa seguir adiante. Entre esses marcos parecem essenciais o reconhecimento de que a filosofia construída no Brasil integra a grande tradição filosófica do ocidente. Por isso é necessário não insistir em considerá-la uma criação estranha, nascida da mentalidade indígena, por exemplo. Na prática verificamos que nossos espiritualistas dialogam com os franceses, os culturalistas desenvolvem questões que foram postas pelo neokantismo alemão e pelo próprio culturalismo da Escola de Baden, iniciado entorno da Universidade de Heidelberg. Nossos tradicionalistas, por sua vez, se inserem no espaço demarcado pelo pensamento católico europeu.

O fundamental para realizar esse estudo é o uso da metodologia culturalista utilizada como foi feito no livro *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira*, onde se explica que a inserção da filosofia brasileira na tradição filosófica ocidental não deixa de atender ao esforço de pensar os grandes temas universais. Daí ter sido dito que (CARVALHO, 2001, p. 383): “as explicações filosóficas, ainda que não percam o propósito de universalidade (do discurso ou explicações), nascem em tradições específicas que lhe dão singularidade”. Além desse aspecto, é preciso que a abordagem de questões filosóficas não se distancie da reconhecida necessidade de buscar a verdade que Merleau-Ponty lembrou ser imprescindível na construção de qualquer pensamento filosófico. Para ele (CARVALHO, 2016, p. 27): “o problema nuclear que deve orientar os estudiosos da História da Filosofia é a identificação da verdade no discurso dos filósofos, pois caso contrário a tradição será apenas uma galeria de opiniões, como já dissera Hegel”. Essa observação de Hegel permanece válida, apesar das críticas que o filósofo francês lhe fez, principalmente a de que não se podia resumir toda a tradição filosófica numa única filosofia.

Parece ainda necessário considerar a compreensão da História, conforme ensinou Antônio Paim, como análise dos fatos mesmos e das ideias presentes num momento histórico. Ainda que não distanciada dos seus valores e experiências, a base da interpretação do historiador, inclusive das ideias, são os fatos mesmos, historicamente documentados, e não a sua simples interpretação. Paim considera isso uma conquista importante da historiografia do sé-

culo XIX, “desenvolvida na centúria passada superando a tese [...] de que não há fatos, mas interpretações” (PAIM, 1995, p. 173).

A compreensão de nossa realidade no âmbito da tradição culturalista

Uma compreensão completa da contribuição culturalista para a filosofia brasileira é difícil de ser resumida num artigo. Porém é preciso mencionar alguns pontos identificadores do movimento antes de propor os marcos teóricos que a escola propôs para estudar o pensamento nacional e os resultados que permitiu.

A filosofia culturalista no Brasil nasceu do contato inicial com os representantes da escola alemã de Heidelberg, e começou a ganhar caminho próprio com a filosofia do direito pensada na Escola de Recife por Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) e seus seguidores mais próximos: Silvio Romero (1851-1914), Clóvis Bevilacqua (1859-1944), Artur Orlando (1859-1916), Fausto Cardoso (1864-1906) e Almáquio Diniz (1880-1937). Em seu magistério, Tobias Barreto contrapunha-se ao positivismo jurídico de Alberto Sales (1857-1904) e Pedro Lessa (1859-1921), professores na Escola de Direito de São Paulo. O essencial da filosofia jurídica de Tobias Barreto era negar ao Direito a condição de ente metafísico, anterior e superior ao homem como propunham as posições jusnaturalistas subordinadas ao pensamento católico ou o krausismo de Teodoro Xavier de Matos (1828-1878) e Carlos Mariano de Galvão Bueno (1834-1883). Nisso Tobias Barreto estava mais próximo dos positivistas, pois a visão jusnaturalista vincula a ideia de justiça ao direito natural. Para Matos e Galvão Bueno o direito positivo recebia legitimidade do direito natural e a perdia quando se afastava dele.

Tobias Barreto, ao contrário dos krausistas e de modo diverso dos positivistas, tratou o Direito como produto da cultura. A cultura parece-lhe expressão da moralidade e resguardo da civilização contra a barbárie do homem natural.

Pelo vínculo com a moral, o estudo de Tobias Barreto se abriu para além do Direito. Ele, autodidata no estudo do alemão, tomara contato com a problemática neokantiana e antecipa o rumo do debate filosófico e jurídico que ocorreria vinte anos depois na Alemanha. Elaborou, então, um estatuto epistemológico para o Direito afastando das ciências naturais na direção que viria a ser adotada em Heidelberg e aproximando-o da moral. Direito e moral se tornam inseparáveis na tematização de Tobias Barreto.

A divulgação da meditação filosófica de Tobias Barreto foi feita por Silvio Romero, defensor de uma variação do movimento denominada de culturalismo sociológico. No entanto, mesmo aderindo a algumas das ideias de Tobias, Silvio preservou a tese positivista de que filosofia é síntese das ciências, distanciando-se do eixo nuclear da obra do mestre, que consistiu em explicar que a visão positivista era insuficiente para relacionar valor e cultura, ou pensar a cultura como expressão de valor como virá mais tarde ser trabalhado por Max Scheler.

Além da divulgação inicial, um outro autor ligado ao culturalismo sociológico, Alcides Bezerra foi fundamental para a sobrevivência dessa meditação, pois serviu de transição entre as teses originais de Tobias e uma nova geração de culturalistas a qual pertencem Miguel Reale, Djacir de Menezes e Antônio Paim. É essa nova geração que recolocou a meditação ética no centro da investigação filosófica, superando os resquícios de positivismo presentes no culturalismo sociológico e completou o processo de superação do positivismo iniciado no século XIX.

O legado intelectual de Reale e Paim foi continuado por Ricardo Vélez Rodríguez que se dedicou a questões de natureza política e ao estudo do patrimonialismo ibero-americano e, nele, do que se passou no Brasil.

Uma antologia comentada dos culturalistas está em *Antologia do culturalismo brasileiro*, obra que reúne o principal do pensamento de doze pensadores. Ali se pode esclarecer que o trabalho dessa geração aproximou o estudo da cultura das investigações sobre o homem, assunto fundamental da filosofia contemporânea (CARVALHO, 1998, p. 17):

A filosofia da cultura ajuda a entender o homem, considerado portanto um tema essencial de nosso tempo. O culturalismo nos mostra um homem irredutível à subjetividade pura e aos denominados processos objetivos. Daí decorre que criar não é uma decisão puramente racional, a criação humana é uma projeção plena da humanidade do homem. Ela está associada a valores, segundo nos ensinou Miguel Reale, o que nem sempre coincide com a lógica pura. Isto, contudo, não significa que seja uma reação contra ela. Creio que talvez possamos aplicar aqui a conhecida afirmação de Heidegger: *o homem é o poema começado do universo*, principiado apenas. A questão é que a continuidade do poema depende do seu personagem. Miguel Reale nos diria, a seu modo, que *no homem existe algo que representa uma possibilidade de invocação e de superação*.

Nesse sentido, nota-se o empenho de tratar o legado de Tobias como uma filosofia sobre o homem tomado, por sua vez, como criador de valores. Os herdeiros dos culturalistas da Escola de Recife tiveram a intuição de que este fazer o mundo do homem não era uma criação idealista como sugeriu Georg Hegel, nem um projeto metafísico, no sentido que lhe atribuíram Platão e Aristóteles. O ponto mais elevado do homem advém justamente de sua possibilidade de fazer um mundo projetando valores, isto é, colocando para fora seus propósitos morais. A vida foi tematizada como uma ação continuada, embora contenha, sem dúvida, momentos especiais. Em algumas ocasiões se realiza coisas mais significativas. Essa realidade da história da cultura, que também foi tema da teoria da razão vital de Ortega y Gasset, também se reproduz na vida pessoal. Percebemos isso quando conseguimos distinguir, na vida das pessoas, momentos mais importantes do que outros. Decisões extraordinárias são raras, mas, como lembra Roger Garaudy, são marcantes na trajetória existencial das pessoas.

O culturalismo tomou o homem como quem se move no espaço social, criando cultura e aprendendo elementos culturais que herda das gerações anteriores. A cultura corresponde aos bens objetivados pelo homem em busca de responder as grandes perguntas que se coloca desde sua origem e que foram sistematizadas pela Filosofia.

Na *Antologia do culturalismo brasileiro*, explica-se que muitos dos considerados culturalistas não partilharam de todas as grandes teses da escola.

A geração que recebeu o legado do culturalismo sociológico construiu uma filosofia entorno as teses, que podem ser resumidas com se segue. Essa é apenas uma tentativa de caracterizar o movimento entorno a alguns pontos. Para os culturalistas:

1. A tradição filosófica desenvolveu-se entorno a pelo menos duas grandes perspectivas (a platônico-aristotélica e a kantiana), no interior das quais temos muitas teorias filosóficas;
2. Atualmente é a ciência que faz o estudo com validade universal sobre o funcionamento da natureza, não cabendo a filosofia concorrer com ela nesse campo;
3. As ciências humanas, em que pese seu discurso objetivo sobre parte da natureza, preserva vínculos importantes com a Filosofia;
4. A ontologia culturalista centra seu esforço no entendimento do ser do homem, destacando a atividade humana criadora da cultura;
5. A cultura nasce da objetivação de valores que reúnem os fins principais da vida humana;
6. A cultura é constituída de componentes distintos, parte no âmbito das ideias, mantendo relação, mas com autonomia dos componentes materiais;

7. Os problemas são os animadores do debate filosófico, eles se desenvolvem no interior dos sistemas e perspectivas. Alguns surgiram na antiga Grécia outros no decorrer dos debates filosóficos história afora;

8. Encontra-se na moralidade os fundamentos últimos da cultura, sendo essa irreduzível a elementos naturais; 9. Alguns valores desenvolvidos na história ocidental alcançaram reconhecimento universal e se tornaram referência para as futuras ações humanas, sendo o principal e fonte dos demais a pessoa humana;

10. Na evolução da cultura a sociedade ocidental passou por diferentes civilizações sem deixar de manter seus principais valores.

11. O homem é seu dever-ser;

12. Espírito é pensamento lógico como o diz a ontologia contemporânea, mas sem aderir a hierarquia proposta por Nicolai Hartmann.

O livro *O homem e a filosofia* reúne afirmações que pretendem responder a dificuldades deixadas por esses culturalistas, entre os quais se destacam: Djacir Menezes, Miguel Reale, Evaristo de Moraes Filho, Antônio Paim e Nelson Saldanha. O essencial desse complemento consiste no reconhecimento de que o discurso filosófico, apesar de sua inspiração e origem próprias, hoje em dia não se desenvolve sem considerar a ciência e especialmente o reconhecimento de que a filosofia contemporânea pede que se parta da subjetividade única, inserida numa circunstância também singular, para se tratar do ser do homem.

A escola culturalista, partindo dessas posições, desenvolveu um marco teórico para o estudo da tradição filosófica e nela identificou as tradições nacionais. Vejamos o essencial desse legado.

A contribuição de Miguel Reale para a construção desse marco teórico

Os pioneiros nesse trabalho foram Washington Vita e Miguel Reale, especialmente o último. Coube a ele identificar, como pano de fundo da tradição filosófica ocidental, pequenas diferenças na forma de fazer filosofia, onde se insere o estudo das filosofias nacionais. Não se trata, propriamente, de uma novidade, Hegel já havia aberto uma sugestão nesse sentido dizendo que há filosofias na Filosofia, mas cometeu o erro de supor que fosse possível reduzir toda a tradição filosófica a um único sistema. Nesse sentido, Merleau-Ponty foi mais exato ao dizer que a filosofia é uma construção comum, mas contempla contribuições diversas. Ele o disse assim (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 170-171): “Há portanto, seguramente, uma filosofia cristã, como há uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, uma vez que a contém, além das duas citadas, tudo o que se vem pensando no Ocidente há vinte séculos”.

Se há uma filosofia francesa integrando a tradição filosófica, há também uma alemã, uma espanhola e uma brasileira. Ortega y Gasset também sugere isso. O que há de singular na forma de Reale tratar o assunto é o método que estabelece marcos teóricos de abordagem dessas tradições. Esse método (CARVALHO, 2001, p. 195):

Consiste em estabelecer um ponto intermédio entre o rompimento com a tradição ocidental na busca de uma originalidade total e a dependência completa do que se pensa alhures. Essa dependência nasceria, afirmam os seus adversários, do espírito de colonizado que anula a capacidade dos povos novos examinarem suas dificuldades. O método de Reale rejeita tais extremos e dá relevância ao estudo dos problemas filosóficos, que é onde está o que há de mais criativo na filosofia contemporânea.

O essencial consiste, pois, na ênfase dada aos problemas filosóficos, sem vincular cada pensador a correntes que lhe são contemporâneas no exterior. Assim é possível iniciar o estudo sem preconceito. Completa-se a metodologia com a avaliação de como a filosofia em pauta se situa na linha da tradição cultural, ou melhor, como ela entra nos problemas discutidos na tradição ocidental. Reale sugere assim proceder para identificar os principais temas da filosofia ocidental, a partir dos quais é possível esclarecer a circunstância histórica a que estava vinculado o pensador examinado e perceber, se numa dada tradição nacional, havia problemas privilegiados e como foram tratados.

Parece claro que Reale, estudando as filosofias fenomenológicas, nelas encontre inspiração para seu próprio pensamento, no seio do qual se desenvolve seu estudo dos pensadores brasileiros. Esse assunto, intuído por Reale, foi desenvolvido em *O homem e a filosofia* e sobre o mesmo assunto comentou Vélez Rodríguez (1998, p. 283):

Ora, se a consciência intencional e historicidade são expressões dialéticas e complementares, a reflexão crítico-histórica é, para Miguel Reale, o momento culminante do processo ontognosiológico, que é, essencialmente reflexão ambivalente, no seio da qual quanto mais se desvelam as fontes de subjetividade mais se capta o sentido da objetividade. Somente assim, considera o nosso autor, é possível salvaguardar os dois aspectos básicos destacados pela fenomenologia na dinâmica do conhecimento: o da subjetividade e o da objetividade.

O marco teórico de Reale, como se observa, exige inserir a filosofia na circunstância em que ela foi elaborada, o que também aparece em Ortega y Gasset, pois nenhuma filosofia tem sentido fora da circunstância em que se desenvolveu ou à parte da consciência de historicidade do homem. Abandonar a história é deixar de lado a filosofia, a cultura e o próprio significado da vida. Em contrapartida, olhar a história permite verificar como foi desenvolvida a cultura, contemplar a criação cultural é trazer o que foi elaborado no passado para o campo das inovações criativas do espírito. Ao fazê-lo é que a filosofia ganha possibilidade real de emergir no diálogo com sua tradição.

Os complementos feitos por Antônio Paim

Como historiador das ideias, Antônio Paim completou e deu uma forma mais exata ao trabalho iniciado por Reale. Ele destacou, como também fizera Hegel, que a contribuição dos filósofos não é igual, ao que acrescenta que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todas as tradições. Isso ele aprendeu com historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso fosse uma novidade (CARVALHO, 2001, p. 388):

Paim lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconhecera solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem os principais representantes do neokantismo alemão. Ernst Cassirer (1874-1954) somente foi traduzido recentemente na França, e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais existem aos montes e é preciso explicar o motivo dessa ignorância seletiva. Para continuar o exame da questão trata a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos.

O ponto de partida utilizado por Paim foi a distinção entre perspectivas, sistemas e problemas, explicando que a historiografia filosófica pode utilizar dessas referências e trabalhar a partir delas. Porém, o trabalho historiográfico feito a partir dos problemas, como propôs Reale, evitaria, acrescenta Paim, comparações inadequadas, que desqualifica pensadores, comparando-os entre si. Olhando o modo como cada filósofo estudou o problema é possível um olhar objetivo sobre seu trabalho. Essa atitude ajuda a entender porque alguns autores, mesmo sem estar entre os maiores de uma escola, podem ser especialmente caros, pois pensam a partir de uma perspectiva que parece mais próxima às nossas dificuldades. Além dessa referência inicial, o historiador utiliza quatro pontos para fazer sua história das ideias. Eis um resumo desses pontos. Apesar de um pouco longo vamos utilizar uma condensação que se encontra na *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* (CARVALHO, 2001, p. 389-390):

O primeiro é a *ênfase na linguagem*. Para Paim, há uma inegável relação entre as línguas nacionais e as filosofias nacionais, que ele entende tenha sido primeiramente observada por Hegel. Quando Hegel se refere ao sistema de Christian Wolff (1679-1754) comenta que uma ciência pertence a um povo quando é praticada em sua própria língua, *ao que acrescentou e em nenhuma isto é tão necessário como na filosofia* (PAIM, 1997, p. 31). O essencial para a discussão das filosofias nacionais foi a quebra da unidade linguística resultante da formação dos estados nacionais. Então, para Paim, as filosofias nacionais decorrem do homem haver criado uma nova forma de organização política nos tempos modernos: o estado nacional. [...]

Outro elemento importante na formação das filosofias nacionais é a *peculiaridade da tradição cultural*. Além da percepção já mencionada no item anterior, Hegel observa que o caráter diferenciado das culturas influencia no modo como se constitui o direito. Aos poucos, diversos autores culturalistas interpretaram a pista deixada por Hegel, associando a tradição cultural de cada povo com a filosofia que ele elabora. Quais as consequências desse fato? Os sistemas, elaborados nas diversas nações, explica Paim, somente podem ser compreendidos se tiverem como pano de fundo a cultura ocidental. Todos eles, portanto, possuem a mesma raiz. No entanto, a tradição cultural representa aqui não um estilo, por exemplo, de construção arquitetônica, ou de plantar flores. Não se trata disso. Para Paim, tradição cultural radica na própria Filosofia como expressão do modo de ser do homem. Estudando-a é possível identificar preferências no trato com as questões filosóficas, porque reflete um modo de ser associado aos valores. [...].

O terceiro elemento mencionado por Antônio Paim é a *relação da filosofia nacional com o universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados temas é contraditória com o propósito de elaborar explicações universais? Ele afirma que não. Para explicar o que pretende dizer, Paim retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem a ideia de multiplicidade e unidade sempre conviveram na Filosofia. Uma não exclui a outra. O modelo empregado é a dialética platônica. Através dela é possível operar sucessivas distinções lógicas para se chegar a um conceito superior. Gama Caieiro, valendo-se desse paradigma, afirmou que a filosofia nacional não se opõe a filosofia universal. Não se trata de apresentá-las como antagônicas, mas como alternativas. [...]

O último aspecto a ser considerado é a correlação entre *filosofia nacional e a estrutura da filosofia*. O que ele quer dizer com a assertiva? Aqui Paim examina como ocorre a criação filosófica. Ele parte das observações elaboradas por dois renomados estudiosos da história da filosofia: Jean Wahl e Rodolfo Mondolfo. O *Tratado de Metafísica* (1953) do primeiro chama atenção para a força dos problemas na origem da filosofia, mas a questão somente ganha profundidade com o livro *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia* (1960) do segundo.

Utilizando a distinção inicial entre problemas, sistemas e perspectivas e esses quatro pontos, Paim privilegia a investigação filosófica como estudo dos problemas no tempo. Dessa forma completou a metodologia utilizada por Miguel Reale. Na sua clássica *História das ideias*

filosóficas no Brasil e nos vários volumes complementares à obra, Paim procurou identificar o problema teórico que motiva os pensadores brasileiros, trazendo para essa perspectiva o diálogo que eles estabelecem com os clássicos do pensamento universal.

Ajustes à metodologia descrita

A esses marcos teóricos pode-se apor alguns ajustes. Devemos reconhecer que o historiador das ideias traz um mundo consigo, inclusive valores, mas que isso não impede a objetividade do estudo que faz, o que é um aspecto fundamental para a construção de uma historiografia filosófica e para formar um adequado conhecimento do passado. Isso não significa que não se possa revisar a compreensão de fatos históricos, mas é preciso fazê-lo a partir de descobertas objetivas. Sem essa precisão, não suficientemente considerada por outros teóricos da historiografia, como os tradicionalistas e marxistas, não se obtém um conhecimento objetivo, isto é, nenhuma historiografia participante encontra atualmente concordância.

Essa referência já contemplada pela metodologia descrita é essencial para entender que embora construída sobre fatos, a história das ideias pode ser enriquecida com novos estudos se os pesquisadores cuidarem da objetividade de seus achados. E a objetividade empregada não impede, entretanto, que pontualmente surjam posições controversas, “suscitando hipóteses explicativas, no fundo dependentes de sistemas valorativos, ou diretamente, de diferentes avaliações” (PAIM, 1995, p. 175). Para aquele estudioso a obediência a objetividade não se faz fora da tradição kantiana, que impede de “inferir como são as coisas em si mesmas, isto é, na ausência do próprio homem com seus pontos de vistas” (PAIM, 1995, p. 177).

Para ampliar as referências metodológicas construídas por Reale e Paim parece importante transitar do neokantismo para a fenomenologia que trabalha a objetividade em marcos humanos melhor elaborados que os presentes no neokantismo. É o que se diz em *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*:

a singularidade existencial ganha compreensão com a cultura, quando incorpora elementos da subjetividade fenomenológica. Os valores estão na cultura, mas não se impõem sem a adesão pessoal e mesmo quando ela existe não esgota a construção do sentido. (CARVALHO, 2018, p. 63).

Apesar dessa introdução do olhar pessoal para a cultura, os problemas filosóficos e a filosofia brasileira se mantêm nos marcos da escola culturalista reconhecendo como determinante as contribuições antes apresentadas de Miguel Reale e Antônio Paim. Nesse espaço fenomenológico é necessário reafirmar a objetivação de valores como raiz da cultura para superar a tradição de Margaret Mead e de Bronislaw Malinowski que trataram dela como expressão de formações psíquicas inconscientes, como foi popularizado pela psicanálise. Assim, o vínculo entre cultura e valores foi desenvolvida, considerando, nos marcos dessa subjetividade singular, os valores como objetos próprios da consciência e não objetos naturais como são os afetos e instintos. Assim preserva-se a ideia de cultura, sistematizada por Reale, mas trazidas para esse novo contexto (CARVALHO, 2018, p. 57-58).

O que é Cultura para Reale? Ele a descreve como (1991, p. 143): “aquele mundo que é, que se tornou realidade, em função do ser do homem e deve ser em razão de sua valia primordial, realizando-se ao longo do processo histórico”. Esse conceito de cultura se encontra conjugado com a noção de homem como existência, pois é pela aproximação de ambos que pensamos a vida. A ação que cria a cultura é a de um ente livre e responsável que ao objetivar valores tece a cultura como teia que o envolve e o protege. Esta teia cresce e ganha complexidade com o trabalho das gerações.

Podemos dizer que, no empenho de inserir a compreensão fenomenológica de indivíduo nas referências objetivas da cultura, o que se propõe em *O homem e a filosofia* é pensar nossa historiografia filosófica a partir de determinada ideia de cultura. Essa ideia vem da união de três eixos estruturantes: a moral judaico-cristã, o pensamento filosófico grego e a organização filosófico-jurídica da Roma antiga (CARVALHO, 2018, p. 62-63):

Essa é a forma mais adequada para tratar a vida do homem, inseri-la na cultura. Cultura é, pelo que se disse, tudo o que o homem objetiva como valor, tudo o que referencia na relação com seu entorno. Na ordem das ideias, a distinção entre sujeito e objeto é lógica, na cultura tem caráter existencial. Queremos dizer que a vida tanto é objeto de investigação quanto é experiência singular. Tomando o viver como objeto de investigação, constatam-se os limites do conhecimento e criam-se teorias para explicar o mundo, assumindo a vida como exercício de escolhas experimenta-se existência singular. Por esse motivo, uma meditação sobre o homem precisa considerar que ele cria e absorve cultura, mas o faz segundo exigências existenciais próprias de sua singularidade.

Esses complementos foram elaborados para aprimorar os marcos metodológicos já comentados, sem os quais eles são incompreensíveis. Para tratar da inserção da filosofia brasileira na tradição ocidental é importante mostrar como se estabeleceu esse vínculo, aprofundando os estudos sobre nossa herança lusitana. Nesse sentido, consideramos importante a contribuição da *História da filosofia do Brasil*, escrita por Paulo Margutti, que aproximou as ideias filosóficas da colônia e as da metrópole mergulhando (CARVALHO, 2015, p. 99): “na filosofia portuguesa efetivada entre os séculos XVI e XVIII. O estudo da filosofia no período é imprescindível para se entender o que se passa no Brasil até porque o Brasil, na ocasião, é parte de Portugal”. Apesar das discordâncias desse autor em relação aos pontos em que ele se afasta dos marcos teóricos aqui propostos, não há dúvida de que trabalhos como o dele ajudam a inserir a filosofia brasileira na tradição ocidental, mesmo ele não o afirme.

Uma difícil inserção na filosofia ocidental

A inserção da meditação filosófica brasileira na tradição ocidental se faz via Portugal que acolheu, depois da descoberta do Brasil, de forma singular a filosofia medieval. Joaquim de Carvalho oferece elementos para entender esse processo. Ele tratou o período que vai de Pedro da Fonseca (1528-1597) até a modernização pombalina, no século XVIII, por *Segunda Escolástica*, nome que retirou do livro de Carlo Giacon: *La Seconda Scolastica* (1946). Essa caracterização é importante porque diferencia (PAIM, 1997, p. 206):

A grandiosa sistematização empreendida por Tomás de Aquino no século XIII sem lhe atribuir à condição de simples prolongamento da chamada escolástica decadente dos séculos XIV e XV. Ao mesmo tempo torna patente que não se esgota com a escolástica barroca (1550-1650), assim batizada por Ferrater Mora para ressaltar a peculiaridade desta primeira fase da Contrarreforma, cuja influência sobre a filosofia moderna já foi comprovada à saciedade.

No livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso brasileira* (1995) procura-se entender como foi o processo de inserção da filosofia portuguesa na tradição ocidental e como é possível completar os estudos de Joaquim de Carvalho sobre a *Segunda Escolástica*. Ele o dividirá em dois períodos: o barroco e o escolástico. Dividir esse momento histórico em três ciclos é o que se sugere na obra citada, pois parece fundamental abordar melhor a compreensão ética que estruturou a vida cultural portuguesa. Fazê-lo em três ciclos mostra melhor as variações que sofreu o debate.

O primeiro ciclo ou período aproximou o debate moral da preocupação renascentista com claro sentido humanista, o que abrandou o rigor das máximas medievais. São representantes notáveis do primeiro ciclo Frei Heitor Pinto (1528-1584) cuja obra marcante é *Imagem da vida cristã*, Frei Amador Arrais (1530-1600) e Pe. Manoel de Góis (1524-1597), autor das famosas *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros de moral a Nicômaco*. De modo geral pode-se identificar este período com o século XVI onde a discussão ética tratava o ideal da vida humana como a procura da felicidade. A inspiração renascentista sugeria o valor dos “ideais humanistas e da atividade comercial sendo inevitável que se interrogasse se estaria nisso a trilha da felicidade” (CARVALHO, 1995, p. 55). Os moralistas mencionados concluem que a felicidade é o que convém ao homem para bem viver e para se aproximar de Deus. Acrescentam, a essa inspiração renascentista, que a construção de um Estado atuante anteciparia a formação de uma sociedade justa e feliz, cuja concretização definitiva seria o Reino de Deus. É essa tese de filosofia política a raiz do que ficou conhecido como *razão de estado*, que por vincular o temporal ao transcendente celeste, confere à vida terrena um sentido, a antecipação do reino de Deus na construção das obras do Estado.

O século XVII trouxe alterações naquela forma de pensar que decorreram da chegada do pensamento cartesiano em terras lusitanas. Porém Descartes seria incorporado e discutido, em Portugal, de uma forma diferente do restante da Europa, mostrando a importância de considerar as tradições nacionais. Na medida em que o subjetivismo racionalista do filósofo francês substituiu o *jus naturalismo* tomista dos moralistas do século XVI, como foi dito em *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso brasileiro* (CARVALHO, 1995b, p. 83): “a discussão moral voltou-se quase exclusivamente para o projeto restrito, o controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a se concentrar na conquista das virtudes que levariam à paz interior após a morte”.

Forma-se, a partir daí, o segundo ciclo do contrarreformismo do qual são representantes mais notáveis: Frei Antônio das Chagas (1631-1682), autor de *Cartas espirituais* e Pe. Manoel Bernardes (1644-1710), que escreveu *Estímulo prático para seguir o bem e fugir do mal*; Pe. Manoel Fernandes, autor de *Alma instruída na doutrina cristã*, Pe. Antônio Vieira, notável escritor dos *Sermões* e Frei Sabino Bononiense, que escreveu *Luz moral*. Os discursos morais desse período identificam felicidade e salvação. As teses morais deixaram para traz elementos do humanismo renascentista e reduziram os horizontes humanos, porque o ideal moral ficou restrito a princípios rigorosamente ditados pela razão para a conquista do fim a ser alcançado. Nada mais verdadeiramente importava ao homem a não ser a conquista da salvação. Esta distinção entre os dois ciclos é imprescindível e mostra o afastamento daquele humanismo da renascença. Os moralistas desse segundo ciclo abafaram a espontaneidade da vida em nome de uma racionalização dos princípios éticos. O que representa na ética de Aristóteles (384 - 322 a.C.) vida interior e para René Descartes (1596-1650) é fenômeno passivo do espírito, foi condenado como rebeldia. As paixões, afirmaram esses moralistas, confundem o homem e prejudicam levar a vida ao sentido que verdadeiramente importa. Eles foram primorosos na demonstração do que significa a renúncia das coisas do mundo. Essas reflexões morais estimularam, adicionalmente, uma compreensão metafísica da realidade que desvalorizava a vida terrena e o próprio conhecimento científico. Mesmo os interesses do Estado perderam importância porque toda atenção devia se concentrar na mais importante tarefa humana, salvar-se da condenação eterna. O fundamental desse modelo ético era com a salvação da alma, dando-se o fenômeno curioso do racionalismo cartesiano inspirar o retorno ao pensamento medieval. Na medida em que compreendeu esse movimento Antônio Paim escreveu em *Os intérpretes da filosofia brasileira* que (1999, p. 33): “Em nome da Contrarreforma foram reintroduzidas as teses da escolástica clássica

e abandonados os intentos reformadores do século XVI iniciados por Pedro da Fonseca (1528-1599)”. Foram perdidos os vínculos com o humanismo europeu e com o próprio pensamento cartesiano que valorizavam a vida humana e os compromissos do homem nessa vida.

O terceiro ciclo, que não aparece na divisão de Joaquim de Carvalho, é marcado pelo esforço para recuperar a importância da existência terrena, recolocando-a ao lado do ideal de salvação. Porém essa discussão era diferente do que se passava em outros lugares da Europa, mesmo em países onde era forte a influência da Igreja Católica. Este terceiro momento, que pode ser localizado principalmente no século XVIII, coincide com as reformas pombalinas. Assim, vemos surgir um tipo especial de iluminismo diferente do que se viu em outros países da Europa. Se a vida humana individual continuava sem uma razão maior do que a salvação, a esse ideal se adicionou uma finalidade terrena: o gerenciamento de bens com vistas ao desenvolvimento do Estado, ao qual se submetia à prática da ciência. É esse resumidamente o ideal da política pombalina, propor uma teoria que valorizava o desenvolvimento do Estado, para o que se buscava a ciência moderna, sem tocar no ideal moral que vinha do segundo ciclo, nem pensar a liberdade individual pois a monarquia portuguesa era absoluta.

Os autores mais representativos desse período pombalino são: Teodoro de Almeida (1722-1804), Antônio Soares Barbosa (1724-1801) e Bento José de Souza Farinha (1740-1820). O primeiro adotou um ecletismo filosófico, rompendo com os moralistas do ciclo anterior. Adotou uma filosofia romântica da natureza, olhando o mundo como um lugar paradisíaco sem considerar a existência de animais perigosos, as catástrofes naturais e os obstáculos que a natureza interpõe à vida humana. O mal, parece-lhe, é uma forma de castigo que Deus aplica aos que agem contra seus planos. Teodoro de Almeida afirma a prevalência da lei religiosa sobre a civil e critica os iluministas franceses e seu projeto político revolucionário. Valoriza a pobreza pessoal, repetindo os moralistas do ciclo anterior, segundo os quais os ricos somente entram no céu pela esmola dada aos pobres.

Por sua vez, Soares Barbosa, autor de *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto da Filosofia* (1776), fez importante investigação moral em *Tratado elementar de Filosofia Moral* (1792). Naquela obra, concluiu, a moral encontra-se vinculada estreitamente a Deus, não sendo legítimo separá-la da religião. Considera a virtude como a fonte da felicidade e afirma que ela decorre do cumprimento das leis que Deus deu aos homens. Esses dois filósofos fizeram um esforço para dialogar com filósofos modernos, mas recusaram a fundamentação racional do problema moral nos termos que viriam a ser consagrados por Kant. O primeiro preservou a dependência da moral à religião e o monopólio da Igreja Católica no estabelecimento da moral social, o segundo submeteu o fundamento da moral ao Estado. Para esse último, cabia à Igreja a formulação dos princípios que o Estado assumia em sua legislação.

O último dos filósofos desse período Bento José de Souza Farinha propôs uma fundamentação divina do direito natural. Ele concebeu a justificativa para o ideal moral contrarreformista permanecer, tanto o caráter eudemonista, como na condenação das ações que resultavam na ambição, deleite e avareza, isto é, riqueza e sexo.

O resumo dessa discussão filosófica apresentada acima ajuda a entender como Pombal entrou no debate sobre o significado político da riqueza. Seria ela um mal em si ou ruim pelos seus efeitos? Ele escolheu essa última alternativa e deu uma linguagem moderna ao conceito de razão de estado, já presente no primeiro ciclo. A novidade nos textos de Pombal é a presença da noção de progresso histórico apreendido do iluminismo francês. Além disso, ele reconsiderou o princípio herdado do aristotelismo de que o bem do estado é preferível ao individual, no que acompanhou Frei Heitor Pinto. Também propugnou um modelo de Estado, igualmente postulado pelo mesmo sacerdote e pelo Frei Amador Arrais, para quem o rei é a cabeça e o

povo os membros. Insistiu na benignidade da ação da autoridade e na justiça desta mesma autoridade de modo idêntico ao utilizado pelo Frei Amador Arrais. Atribuiu à justiça e ao bem comum, citando Aristóteles, o papel de objetivos da ação governamental, como fizeram esses moralistas do primeiro momento, defendeu os pobres contra os ricos, tese também cara a Amador Arrais e Heitor Pinto. Esse último entendera que a essência divina era o fundamento da justiça, logo o objetivo da ação do príncipe era tirar os vícios, plantar virtudes, reformar costumes. Eis o cerne do pombalismo: "Acreditar que era possível promover a riqueza e progresso social através do incentivo real e da educação sem alterar a componente ética da cultura" (CARVALHO, 1997, p. 100).

O suporte filosófico para as teses pombalinas veio do conceito de natureza humana formulado nas teorias pufendorffio-wolfiana, mas apenas naquilo que se ajustava ao discurso dos filósofos do primeiro ciclo de contrarreformistas. A prova disto é a hierarquia dos valores propostos: primeiro os valores para com o próprio sujeito, depois para com os outros homens e, finalmente, para com Deus, seguindo o esquema que os moralistas do século XVI tomaram de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e não nas teses pufendorffio-wolfiana.

Foi nesse contexto teórico que o Marquês introduziu em Portugal a ciência moderna e passou a defender o enriquecimento do Estado. Ele fez ambas as coisas sem modificar o propósito central da moral contrarreformista, os valores do homem para com Deus. A geração pombalina construiu uma ponte que a aproximou dos representantes do primeiro ciclo, banindo o afunilamento do debate moral ou os exageros promovidos no período que se seguiu. No entanto, a reforma pombalina não rompeu com a tradição contrarreformista, acrescenta-lhe uma nova versão do ideal de salvação, agora servindo ao Estado. Pombal acreditou que as mudanças sociais que desejava implementar decorriam da incorporação do utilitarismo cognitivo e hábitos econômicos desenvolvidos pela nova nobreza formada na mentalidade cientificista. Assim permitiu que uma leitura renovada do direito natural como produto da razão fosse usada na defesa dos antigos ideais.

O resultado das reformas mostrou que a vida social mudou, mas não o suficiente para incorporar a moralidade moderna e nem para colocar Portugal em condição de se aproximar da mentalidade capitalista. Ficaram abertas as portas para o tradicionalismo.

O tradicionalismo

Já indicamos anteriormente que o tradicionalismo lusitano segue-se historicamente aos ciclos da Segunda Escolástica portuguesa, aí incluído o terceiro ciclo ou período pombalino considerado, pelos historiadores, como pré-tradicionalista. Os estudiosos do tradicionalismo português consideram Pascoal José de Melo Freire o fundador do movimento (MACEDO, 1981, p. 18):

O tradicionalismo português nasceria no período da viradeira de D. Maria I, considerando-se Pascoal de Melo Freire seu legítimo fundador. Desde então, torna-se essa vertente caudatária do caminho seguido pela história política, vinculando a sua sorte à do absolutismo monárquico, em luta contra o liberalismo nas suas diversas expressões. No ciclo inicial dessa aliança parece ter sido benéfica.

No campo da filosofia política, as ideias de Melo Freire inspiram-se no entendimento romântico de que o indivíduo é parte da natureza do Estado. Ele elaborou um edifício legal inspirado na moral católica e na tradicional ideia de Bem, onde soberano e cidadãos têm papel bem definidos. Quanto à forma de governo fica evidente a preferência pela monarquia organizada da forma tradicional, que Pombal também desejou manter intacta.

Melo Freire alude ao direito público da nação, enquanto universal ou particular, compreendendo dois objetos ou partes principais, que são os direitos e ofícios do imperante e dos vassallos em relação à sociedade. Ao imperante pertence regular a sociedade em ordem à obtenção dos seus fins específicos, ou seja, a segurança interna e externa. Os meios para obter tais condições consistem em fazer leis, criar juizes, determinar penas e prêmios, fazer honras e mercês aos beneméritos. Aos vassallos compete amar e obedecer ao imperante e aos que governam em seu nome, servir os cargos públicos e pedir ao Príncipe, não só a sua proteção, mas graças e mercês em remuneração de seus serviços (ESTEVEZ PEREIRA, 1983, p. 252).

O objetivo de Melo Freire foi o de rejeitar o liberalismo político, além de relacionar moral e jurisprudência. A moral estuda as máximas impostas à consciência e a jurisprudência é o saber codificado que controla o comportamento dos cidadãos. No primeiro caso exercita-se a liberdade de escolher o bem e o mal, no segundo o descumprimento da norma é crime punível nos termos da lei. Embora sejam assuntos distintos, o jurista os aproximou entendendo que as leis concretizam o fenômeno moral e asseguram a liberdade concreta dos homens na sociedade. Nesse sentido estabeleceu o idealismo jurídico que ainda tem repercussão no Brasil e produz enormes problemas. Mesmo reconhecendo o caráter histórico das normas, o filósofo entende que a moral tem fundamento universal. Ao aproximar a moral da legislação o filósofo entende que o Estado soma-se à moral na formação do homem. O modelo ético adotado por Melo Freire é a moral católica. Assim, é no Estado, ou à moda hegeliana na lei, que as determinações morais obtêm expressão racional. Contudo, diferentemente do idealismo hegeliano, para Melo Freire a universalidade da moral vem da religião e se expressa no Código sem necessidade de novas justificativas, conforme se encontra no *Código Criminal a que mandou proceder a Rainha Fidelíssima D. Maria I* (1823, p. 405-406):

Não se duvida que falso se pode verdadeiramente aplicar a todo dito ou fato... Mas eu não devo explicar essas miudezas... ou porque elas só servem para o foro íntimo, ou porque pertence mais a ciência da ética e do direito natural, do que a política e jurisprudência legislatória.

O resultado dessa mentalidade tanto dificultou a aproximação com o liberalismo econômico comprovado nas dificuldades enfrentadas pelo Visconde de Cairu, quanto explica o esforço dos pensadores políticos que acompanharam D. João VI de propor uma transição gradual da monarquia absoluta para uma forma mais moderada e compatível com a liberdade moderna.

A tentativa de ajustar essa mentalidade à realidade do Brasil independente mostra as razões da opção pelo espiritualismo eclético, que se ajustava às necessidades do Império, seguido pelo positivismo e pelo culturalismo como seguidas tentativas de modernização desse modelo intelectual e político a partir de meados do século XIX.

O problema inicial com que se defrontou a filosofia no Brasil, no início do século XIX, foi justificar a liberdade e a autonomia da consciência. Essa dificuldade expressava o esforço herdado pela geração pombalina de se aproximar do pensamento moderno. A geração pombalina defendera a ciência, sem aprofundar a meditação filosófica entorno a sua justificação e nem entrar nas outras questões. Superado aquele momento, especialmente devido ao esforço de Pinheiro Ferreira, veremos aparecer um espiritualismo apoiado na tese hegeliana de continuidade da verdade. Esse espiritualismo permitiu desviar a fundamentação moral da metafísica tomista e conferir-lhe uma sustentação moderna. Para isso, foi importante a divulgação da tese espiritualista que distinguiu a razão teórica e a razão prática. Sabemos que foi Kant o principal articulador desse projeto. No entanto, essa problemática será tratada no Brasil a partir da obra de Victor Cousin (1792-1867), provavelmente pela maior proximidade cultural com a França. As

ideias de Cousin admitiam uma espécie natural de altruísmo que propiciava ao homem distinguir o bem do mal e isso oferecerá a base para uma reflexão que se esforçaria para se distanciar do contrarreformismo português. Resumamos nossa compreensão dessa trajetória

Surge propriamente a filosofia brasileira

Toda a descrição anterior refere-se a história da filosofia praticada em Portugal, importante para nós na medida em que foi por ela que entramos na filosofia ocidental. Uma filosofia brasileira, no sentido estrito, começa com a independência, ou no esforço para justificar não apenas a ciência, mas uma consciência livre e uma monarquia representativa como se consolidara na Inglaterra, tarefa liderada por Silvestre Pinheiro Ferreira. O método culturalista será agora usado para resumir nossa experiência no momento posterior à independência.

A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira, que acompanhou a corte de D. João VI, abriu espaço para o espiritualismo eclético, podendo ser considerado propriamente o marco inicial de uma filosofia brasileira.

De uma perspectiva histórica, podemos distinguir três momentos marcantes da trajetória percorrida pelo espiritualismo eclético no século XIX. O primeiro corresponde ao ciclo da sua formação nos anos trinta, o segundo acompanha praticamente todo o Segundo Reinado e o último representa sua decadência, em virtude da ascendência do positivismo e, especialmente do culturalismo. Esse ecletismo perdeu importância no século XX.

Entre os nomes mais conhecidos do chamado ciclo de formação estão o do franciscano Monte Alverne (1784-1858), no Rio de Janeiro; José do Espírito Santo (1812-1872), na Bahia; e Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), em Pernambuco. Antônio Paim fez um cuidadoso estudo da formação da corrente eclética. Nela se insere a meditação filosófica de Pedro Américo de Figueiredo e Melo (1843-1905), paraibano que se tornou famoso pelos quadros que pintou. Esses homens começaram a valorizar o debate filosófico, o que contribuiu para o prestígio da Filosofia em nosso país.

O que há de singular nessa meditação. Embora nossos pensadores tenham partido da filosofia de Cousin para superar os impasses deixados pelo empirismo mitigado, eles criaram uma forma própria de pensar. Isso vale tanto para a fundamentação da moral proposta por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), como para o projeto político delineado por Antônio Pedro de Figueiredo, cujo pensamento foi tema da dissertação de mestrado de Tiago Adão Lara. Esses pensadores fizeram do espiritualismo eclético uma escola aberta, com diferentes abordagens. O problema principal que os aproximou foi inserir o debate sobre a liberdade da consciência num sistema filosófico coerente. Esse foi o problema que ficara sem solução na filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira e não seria possível dialogar com os pensadores modernos sem resolvê-lo.

O sucesso obtido pelos ecléticos decorreu de empregarem o método da observação rigorosa, que tão bem funcionara no estudo da natureza, tornando o eu objeto de observação. O filósofo francês Maine de Biran (1760-1824) demonstrou que o empirismo não explica satisfatoriamente a consciência. Numa avaliação que não feria os conhecimentos psicológicos da época, o filósofo francês descreveu os denominados *atos voluntários*, aqueles que nascem da deliberação do sujeito, sem a presença de estímulos do mundo exterior. Tal demonstração foi aceita como a comprovação empírica da existência da consciência autônoma do sujeito, que o empirismo reduzira a um feixe fenomênico e o sensualismo transformara num mecanismo. A aplicação dessa descoberta no estudo das ações morais projetou Gonçalves de Magalhães no cenário nacional e sua utilização na política fez o mesmo com Antônio Pedro de Figueiredo.

Também merece lembrança Eduardo Ferreira França (1809-1857), que sistematizou esse debate sobre a autonomia da consciência ocorrido no período anterior. Partindo dos estudos de ciência natural, por influência da filosofia de Maine de Biran, França desenvolveu o método introspectivo e o empregou no exame da consciência. Ele concluiu ser possível comprovar, por esse método, a existência do espírito. Justificando a liberdade do espírito ficavam igualmente justificadas a liberdade de ação e a liberdade política. Em síntese, o filósofo atribuiu à vontade o papel de promover a consciência pessoal. Tudo isso ele fez sem abandonar os princípios de sua formação científica, que aprendera na Faculdade de Medicina de Paris.

Outro pensador que entrou nessa questão foi Pedro Américo de Figueiredo e Melo explica que o espiritualismo não impede o desenvolvimento da ciência, antes pelo contrário o favorece com o clima de liberdade no planejamento dos experimentos. Ele defendeu o uso do método experimental e mostrou como a ciência avançou mais quando pode conciliar a observação sistemática com a liberdade de investigar.

A especificidade da filosofia espiritualista permitiu a emergência de teses anunciadas pelos positivistas. Adiou-se, por causa delas, o exame mais aprofundado do empirismo, que levasse à filosofia política da liberdade, conforme ocorrera na Inglaterra. Em relação ao problema da ciência, apenas em meados do século as ideias positivistas retomaram a herança cientificista do momento pombalino. Isso foi facilitado pela presença de elementos da mentalidade pombalina para quem a prática da ciência promoveria a riqueza da sociedade. Essa tradição preparou as pessoas para aceitarem a identificação anunciada pelos positivistas entre o real e o dado sensível, aliás, tese básica do positivismo comtiano. A filosofia ficou encantada por essa visão defeituosa de iluminismo, gerada pelo positivismo, e sem uma avaliação crítica em virtude da singularidade de nossa aproximação com a filosofia moderna. O pensamento filosófico perdeu importância e acabou transformado em saber secundário. O reflexo disso pode, ainda hoje, ser observado na crescente valorização daqueles aspectos da ciência que promovem imediato benefício econômico.

A força alcançada pelo positivismo em nosso país, em que pesem seus inegáveis limites, veio no entendimento de que ele significava a melhor forma de entender a razão moderna. A tanto não nos levava o espiritualismo eclético. Apesar do que prometia a teoria, promover a modernização da vida intelectual brasileira, é difícil explicar, de modo inequívoco, o seu sucesso e a vitalidade de sua permanência entre nós. Parece que, pelo menos parte de seu sucesso alimenta-se da tradição cientificista que se formara com as reformas promovidas por Pombal e outra parte da propaganda positivista de que a isso levava a razão moderna. Nessa escola é preciso diferenciar os ortodoxos, entre os quais se destacam Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927), fundadores, em 1881, da Igreja Positivista e do que foi identificado como corrente ilustrada. A estes últimos é que cabe propriamente o principal do esforço de aproximação com a modernidade. Entre os nomes de maior destaque estão os de Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921) e Ivan Lins (1904-1975). Este último é autor de uma obra de referência sobre o positivismo brasileiro: *História do positivismo no Brasil*.

Daí podermos identificar no positivismo pensado entre nós, três vertentes bem delineadas: a *religiosa*, contida no Apostolado positivista; a *política*, cuja versão amadurecida seria o castilhismo; e a *ilustrada*, de difícil caracterização, mas comprometida com o progresso material e com a laicização do Estado, incorporando valores que a filosofia política moderna admitia, mas que ainda não tinha tido força entre nós.

A *vertente religiosa* foi liderada por Miguel Lemos e estimulava a obediência aos chefes da Igreja Positivista porque eles haviam alcançado um elevado nível moral, haviam superado o orgulho e a vaidade. Pressupunham, portanto, uma hierarquia social com base no mérito moral. Defendiam, ainda, uma reforma da legislação civil, visando a passar para o Estado o registro dos

casamentos, óbitos e nascimentos e a abolição da escravidão. No âmbito político não faziam concessão à democracia, defendiam um chefe supremo para a nação e a supressão do parlamento.

A *vertente política* exprimiu-se no castilhismo. A tese central do movimento é a elaboração do autoritarismo republicano, de índole modernizadora, com grande influência na vida futura do país durante boa parte do século XX.

O *positivismo ilustrado* é a última das vertentes assumidas pelo positivismo brasileiro. Entre seus representantes destacamos Luís Pereira Barreto e Ivan Lins. O primeiro teve a obra filosófica reeditada pela FFLCH/USP. Ele anunciou o poder do conhecimento como agente de evolução cultural. Afirmou ainda que a grandeza política de uma nação acompanha a sua grandeza intelectual. Esse entendimento reproduz o cerne do que foi proclamado pelo positivismo ilustrado. Trata-se de aderir à razão experimental sem pactuar com um projeto político autoritário. Ivan Lins elaborou um estudo brilhante da evolução do positivismo brasileiro, tomando-o como elemento de aproximação com os valores modernos.

Os positivistas confiavam que essa filosofia fornecia as referências teóricas necessárias ao homem moderno. Entendiam ser comprovada a tese da superação das etapas metafísica e religiosa da história da humanidade. Esperavam que o esforço intelectual que moviam contra os metafísicos pudesse superar o desespero do mundo, articulado pela mentalidade religiosa deixada pela Contrarreforma Católica. Adicionalmente, entendiam que o positivismo fundamentaria uma nova ordem social capaz de oferecer paz e prosperidade ao futuro do homem.

Considerações finais

Neste artigo, como forma de justificar a inserção da filosofia brasileira na tradição ocidental, apresentou-se a evolução do pensamento contrarreformista em Portugal e Brasil colônia, explicando-se as dificuldades de incorporar os problemas da filosofia moderna (teses morais, políticas e metafísicas). Também se considerou o marco teórico estabelecido pela escola culturalista para estudar a história da filosofia e a meditação filosófica no Brasil, reconhecendo a contribuição fundamental de Miguel Reale e Antônio Paim. O exame da metodologia culturalista para estudo da filosofia brasileira abriu espaço para revisar e compreender a singular trajetória da investigação filosófica realizada no Brasil. Esse movimento foi deixado de lado com o estabelecimento das faculdades de filosofia organizadas conforme no modelo estruturalista francês, que privilegiou o comentário rigoroso de textos clássicos.

Procurou-se mostrar também as principais teses da filosofia culturalista. Ela foi apresentada como o movimento mais fecundo e estruturado desenvolvido no país, contendo uma reflexão própria sobre temas filosóficos articulados com a realidade brasileira. Também foram mencionados os desafios mais recentes do culturalismo resumidos em dois eixos: a incorporação da analítica existencial como estratégia de entendimento das dificuldades contemporâneas do homem e a reafirmação dos valores nucleares da ética culturalista. Esses eixos foram tomados como referências necessárias no enfrentamento da crise de cultura vivida nesse momento de expansão e mudanças profundas na cultura ocidental. Esses eixos permitem o enfrentamento de problemas contemporâneos como os cuidados necessários com a natureza, o valor ecológico e questões relativas ao ser do homem, a aceleração da vida, a pressa, a solidão e dificuldades de viver numa sociedade com tão rápidas transformações. Assim considerações sobre a pessoa, refeitas na visão fenomenológica, abrirão novos caminhos para os estudos de bioética. Elas ajudarão na defesa da pessoa em meio aos novos problemas suscitados pelas pesquisas médicas relacionadas às células tronco, reprodução artificial e estudos genéticos.

Nesse artigo procurou-se, adicionalmente, mostrar que, sem desconsiderar os comentários dos clássicos da filosofia, importantes sem dúvida e utilizados como método de estudo, temos o desafio de pensar nossa realidade com categorias filosóficas e estudar como a razão pode enfrentar as dificuldades que a vida coloca. Também é preciso investigar como autores brasileiros enfrentaram os desafios que a vida trouxe. Parece ser isso o que fizeram os gregos na origem histórica da filosofia e o que alimenta ainda hoje a criação filosófica.

Referências

- CARVALHO, J. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- CARVALHO, J. Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro. *Cultura*. Lisboa, v. VIII, n. 2, 1995b. p. 75-90.
- CARVALHO, J. *Mauá e a ética saint-simoniana*. Londrina: EDUEL, 1997.
- CARVALHO, J. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: EDUEL, 1998.
- CARVALHO, J. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 2001.
- CARVALHO, J. A história da filosofia do Brasil colônia, o livro de Paulo Margutti. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, 2015. p. 97-109.
- CARVALHO, J. Merleau-Ponty e a proposta fenomenológica para a História da filosofia. In: CAMINHA, I.; NÓBREGA, T. (Orgs.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Liberars, 2016. p. 27-39.
- CARVALHO, J. *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 3. ed. Porto Alegre: MKS, 2018.
- ESTEVES PEREIRA, J. *O pensamento político em Portugal no séc. XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1983.
- MACEDO, U. Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências Humanas*. v. 5, n. 16, 1981. p. 17-19.
- MERLEAU-PONTY, M. *Em toda e em nenhuma parte*. Textos selecionados. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- PAIM, A. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- PAIM, A. *A história das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.
- PAIM, A. *Os intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999.
- RODRÍGUEZ, R. Miguel Reale e a história das ideias. In: *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto*. Viana do Castelo: Câmara Municipal, 1998. p. 279-288.

Sobre o autor

José Maurício de Carvalho

Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho. Professor do Centro Universitário Presidente Tancredo Neves. Professor Titular de Filosofia Contemporânea da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ).

Recebido em: 19/04/2019.
Aprovado em: 19/06/2020.

Received: 19/04/2020.
Approved: 19/06/2020.

Formas do pensar: aportes metodológicos à filosofia brasileira

Ways of thinking:
Methodological contributions to the Brazilian philosophy

Lúcio Álvaro Marques

<https://orcid.org/0000-0002-7571-0977> – E-mail: lucio.marques@uftm.edu.br

RESUMO

Por que não haveria uma filosofia brasileira? Eis a questão que nos move há tempos e que nos levou à identificação de alguns dos paradigmas abaixo. À medida que meditamos sobre ela, entrevimos novos cenários e perspectivas possíveis à elaboração de alguma resposta para a mesma. Neste momento, não oferecemos uma resposta, apenas elencamos possíveis paradigmas compreensivos acerca da originalidade de uma filosofia brasileira, a saber, uma caracterização das posturas: afirmativa, negativa, historiográfica, literário-filosófica, filosofia universitária, sabedoria primitiva, práxis-libertadora, filosofias das visões de mundo estrangeira, intérpretes do Brasil, metafilosofia, e filosofia das formas de pensamento. Essa caracterização não se encontra em muitos dos autores citados, mas a formulamos tão só como uma pré-compreensão de um trabalho mais amplo que estamos desenvolvendo em torno das metodologias filosóficas brasileiras e, em parte também, latino-americanas, cujo foco será responder à questão inicial. Dois esboços precedentes foram apresentados no IESMA e na UFOP. Cumpre-nos averiguar a coerência e a utilidade desses paradigmas como pretexto à questão “o que é filosofia brasileira”?

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Originalidade. Metodologias. Formas de pensamento.

ABSTRACT

Why there wouldn't be a Brazilian philosophy? Here is the question that has motivated us for a long time and led us to the identification of some paradigms below. As we have meditated

about it, we have glimpsed new scenarios and perspectives that are possible in the elaboration of some answer to it. At this moment, we don't offer an answer. We only list possible paradigms that are understanding about the originality of a Brazilian philosophy, as follows, a characterizing of postures: affirmative, negative, historiographical, literary and philosophical, university philosophy, primitive knowledge, libertarian praxis, philosophies of foreign ways of thinking, interpreters of Brazil, metaphilosophy and philosophy of the ways of thinking. This characterizing is not found in most authors that were mentioned, but we formulated it as a pre-understanding of a broader work that we are developing around the Brazilian philosophical methodologies and, partly, also Latin American, whose focus will be to respond the initial question. Two precedent proposals were presented at the IESMA and UFOP. Our task is to investigate the coherence and utility of these paradigms as a pretext to the question: what is Brazilian philosophy?

Keywords: Brazilian philosophy. Originality. Methodologies. Ways of thinking.

Entre afirmar ou negar a existência de uma filosofia brasileira, há diversas possibilidades: discutir sua existência é possível apenas filosoficamente, diria Aristóteles. Faremos um decálogo de paradigmas com possíveis abordagens acerca da originalidade de uma filosofia brasileira. Não cremos a igual produtividade de todos, por isso tão só os elencamos e esboçamos indícios analíticos, pois estamos desenvolvendo-os de forma mais sistemática para algum momento futuro. No entanto, estes são paradigmas possíveis e, em grande parte, legítimos para pensar a questão da originalidade em filosofia. Cabe-nos, neste momento, ampliar as fontes dessas análises e tatear os indícios de originalidade filosófica e quiçá, futuramente, formular critérios relativos aos usos e modos do fazer filosófico, enquanto exercício de autocompreensão e diálogo intercultural latitudinal (sul-sul) e longitudinal (sul-norte). Afinal, o que significa dizer que somos estudiosos de filosofia? Somos meros eruditos extemporâneos ou nosso fazer tem significação mesmo no tempo em que a economia asfixia tudo quanto não for rentável?

I

Leopoldo Zea inaugurou um paradigma digno de nota pela originalidade de sua coragem e assertividade de sua proposição, porém não parece uma postura desprovida de pressupostos e isenta de considerações. A *filosofia americana como filosofia sem mais* soa como uma resposta um tanto cômoda e generalista, porque certo é que todo ser humano, independente de tempo e lugar, pensa, visto ser um *homo sapiens*, porém o mero pensar, enquanto condição humana não caracteriza por si só o ato filosófico. Nesse sentido, seria uma resposta cômoda e generalista. Zea não se restringe à afirmação genérica, porém ela se evidencia no título da obra citada. Filosofar demanda uma posição não apenas genérica e conformista, mas uma decisão intencionada de abordar, analisar e tematizar a realidade a partir de determinados pressupostos teóricos. Eles os situou na afirmação da condição humana e na dimensão ativa do pensar em relação à realidade (ZEA, 1989, p. 116). Quanto à humanidade, por absurdo que pareça, a América Latina sempre teve sua condição humana negada ou menosprezada aos olhos do pensamento centralista (europeu e norte-americano) durante séculos. Desde o Breve *Pastorale officium* de Paulo III (1537) e o debate de Valladolid entre Las Casas e Sepúlveda (1550) até a interpretação de Roque Zimmermann em *América Latina: o não-ser* (1987), a humanidade

latino-americana foi tematizada e/ou negada sob diversas formas. O pensar inclui uma dimensão ativa capaz de se propor diante da realidade estabelecida como viés de ação no mundo e outra dimensão capaz de nos tornar conscientes de “nossa condição de subordinação, mas também a forma de superar esta condição” (ZEA, 1989, p. 118). Enquanto ação no mundo, o pensar forma consciências capazes de superar a subordinação e formular vieses de ação crítica ao real. A subordinação da consciência latino-americana resulta da naturalização dessa condição durante séculos como se fosse uma necessidade e em virtude do processo colonialista nas formas material, simbólica, estrutural e espiritual. Resultando, assim, na negação da própria humanidade presente nestas plagas. Por isso, Zea insiste em se colocar a favor de uma filosofia latino-americana que seja “filosofia sem mais do humano e para o humano onde quer que este se encontre” (1989, p. 119). Sua proposta não é desprovida de honestidade, visto que o não-ser se instituiu entre nós não como realidade metafísica, mas como resultado da negação direta da humanidade neste continente, por isso afirma (1989, p. 117):

Para concluir, a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando.

Afirmar a filosofia independente de sua forma soa ingênuo frente à situação que o debate atingiu em nossos dias. Ademais, um pensar independente de autenticidade ou inautenticidade não interessa à filosofia, pois a consciência inautêntica foi a racionalidade que conduziu historicamente a um pensar subordinado à consciência estrangeira e incapaz de tomar consciência e agir criticamente. Nesse sentido, somente interessa uma filosofia autêntica que conduza tanto à reflexão sobre a condição humana quanto à capacidade de agir frente à realidade. Seria anacrônico cobrar de Zea um discurso decolonial, mas não podemos nos permitir a mera repetição servil do pensar alheio. Precisamos sair de nossa menoridade reflexiva e instituir um pensar autenticamente latino-americano e decolonial. Por isso, não cremos a mera afirmação do pensar como uma postura suficiente para uma *filosofia sem mais*. Filosofar não se reduz à capacidade de pensar inata no *homo sapiens*, mas exige reflexão autêntica e capacidade de ação crítica na realidade.

II

A *Crítica da razão tupiniquim* de Roberto Gomes talvez soe como um manifesto contra a assertividade de Leopoldo Zea. O autor catarinense formulou uma crítica honesta à ausência de compromisso entre a filosofia e a realidade nacional, quase no mesmo teor que a recente análise de Ronie Silveira (2016). Roberto Gomes critica frontalmente a forma ingênua que conduz à confusão da *filosofia entre-nós* com *filosofia nossa* (2001, p. 57). O fato de haver obras filosóficas brasileiras não é suficiente para caracterizar uma tal filosofia, porque o apego à Mãe-Europa inviabiliza a capacidade de um pensar original, e mais: esse apego “dispensa-nos de pensar”, reduzindo-nos à patética repetição do pensar alheio. O resultado é, justamente, “o que faz com que entre-nós a Razão Dependente e a Ornamental se tenham transformado em Razão Afirmativa do vigente” (GOMES, 2001, p. 63). Nossa condecoração filosófica não ultrapassou as claves da dependência e do adorno cultural, pelo menos até o momento em que Gomes formulou sua crítica (1977). As razões da dependência talvez se refiram a algo mais que o explicitado pelo autor. Cremos que a dependência e o ornamento devam-se, de alguma forma, à pró-

pria arquitetura acadêmica brasileira, exatamente na chave crítica apresentada por Paulo Arantes (1994) comentando a declaração de Oswaldo Porchat: “a filosofia é antes de tudo explicação e discurso”: argumento que entendemos como a redução da filosofia à exegese e ao comentário de obras estrangeiras. Tal apego não nos permitiria passar além da mera tarefa acadêmica de analisar e comentar, não obstante seus méritos. Donde decorre a confusão entre filosofia *entre-nós* como filosofia *nossa*. Exatamente no sentido expresso por Gomes (2001, p. 67):

Confundir autores entre-nós com Filosofia nossa; buscar dissolver a oposição entre o isolamento e o alheamento; negar que tenhamos capacidade de pensar por conta própria; projetar nossa falta de pensamento numa possível insuficiência da nossa língua. Nada disso diz respeito à essência possível de um pensar brasileiro: são, ao contrário, tantos outros sinais de nosso esquecimento.

A capacidade reflexiva não se manifesta pela mera existência de obras filosóficas escritas no Brasil, mas pela inserção do Brasil como sujeito e objeto das discussões. Não somos carentes de reflexividade, mas o fato de fazer exegese e comentário de obras estrangeiras torna-nos eruditos na cultura externa, mas nem por isso filósofos brasileiros. Não temos carência de linguagem nem necessidade de exotismo temático. Temos que nos pensar para superar a racionalidade ornamental e dependente, senão pagaremos o preço do autoesquecimento. Uma filosofia brasileira não se confunde com os *ismos* nem com as novidades do pensar estrangeiro. A razão dependente formou não apenas a economia, mas uma racionalidade colonizada, uma erudição estrangeirada que desconhece a própria realidade, uma crença na cultura dos outros e um descrédito quanto à própria cultura com a redução da cultura nacional à escória da indústria cultural, um esquecimento de si em vistas da centralidade alheia. “Em consequência, o intelectual tupiniquim vive num estado de dissociação: voltado para fora e de fora esperando reconhecimento” (GOMES, 2001, p. 73). Deixamos que os véus do autoesquecimento e do escondimento se sobreponham à nossa realidade e queremos pensar *com*, *a partir de* e *a* realidade alheia. Donde se segue que “o pensamento pode existir entre-nós sob a condição de não pensar. Ou: de não existir” (GOMES, 2001, p. 80). E, ao lado de Gomes, pode-se considerar as razões postas por Silveira como possíveis causas da falta de originalidade: a ausência de liberdade e democracia, a pobreza e a desigualdade social e o afã da interlocução internacional ao preço do esquecimento e do abandono do assunto nacional (2016, p. 274-5). Concordamos com Silveira ao detectar a necessidade de incorporar o Brasil na agenda internacional da filosofia (2016, p. 277), mas não serão os estrangeiros que o farão, somos nós. E, no passo contrário do que pensa esse autor: “portanto, não apenas há filosofia brasileira como ela é brasileiríssima ao ser praticada de costas para o Brasil”, cremos o contrário. Há muitos autores fazendo esse debate, desde L. W. Vita e S. Romero a P. Margutti e I. Domingues, por exemplo. Não cabe só negar a filosofia brasileira. Precisamos pensar brasileiromente.

III

A historiografia do pensamento brasileiro não data de ontem. Temos uma série de obras e obras muito sérias que se dedicaram não apenas à caracterização das correntes de pensamento quanto à periodização. Recordemos alguns autores apenas como exemplos: S. Romero, Luís W. Vita, A. Paim, Jorge Jaime, Cruz Costa, M. Nobre e J. M. Rego, Antônio J. Severino, Luís A. Cerqueira, W. B. Redmond, Palmira Almeida, R. Vainfas, P. Margutti, entre outros que merecem igual consideração. Quanto às histórias da filosofia brasileira, há várias considerações a serem feitas, porém há que se lembrar o inesquecível mérito que cada uma dessas histórias aporta à

memória da cultura brasileira. A existência de lacunas atesta apenas que há muito ainda por fazer, ou melhor, que talvez estejamos no início desse caminho e que, portanto, todos os esforços são bem-vindos em vistas de, em algum tempo, constituirmos um padrão compreensivo mais amplo.

A primeira consideração, o minimalismo e/ou a megalomania historiográfica. Há historiadores que consideram apenas os grandes vultos culturais dignos de consideração. De onde se segue que teríamos uma história do pensamento minimalista em que pouquíssimos nomes mereceriam atenção e estudo, ou seja, a atenção estaria centrada nos raros autores que impactaram de alguma forma a história do pensamento. Comparando a história filosófica ao universo científico, não tivemos “nenhum prêmio Nobel”, mas tivemos um Santos Dumont e Osvaldo Cruz que se destacaram por suas criações. Nesse sentido, teríamos poucos nomes a mencionar. A tentação megalomaniaca seria crer, por exemplo, que todos os autores citados por Jorge Jaime são “filósofos”. Não obstante, ele prestou enorme serviço ao catalogar autores antes de caírem no olvido e na falta de fontes.

A segunda, o desinteresse sistemático pela história do pensamento pré-colonial, colonial e pós-colonial: a compreensão da história do pensamento de um povo não se faz através da supressão de qualquer período de sua história. Não obstante a enorme mudança operada pela invasão colonial, ela precisa ser entendida não como o tempo zero da história dos povos brasileiros, mas como um acontecimento dentro de uma história dos povos originários, cujos remanescentes distantes ainda permanecem esquecidos e espoliados em seus territórios e direitos sociais.

A terceira, a carência de estudos dos três períodos resulta em avaliações parciais da história brasileira. O período colonial, por exemplo, carece sistematicamente de estudo em muitas frentes: linguístico, antropológico, histórico, econômico, etc., porque a história dos colégios coloniais sequer foi elaborada, como recorda S. Leite. O que nos impede de compreender de forma mais ampla e coerente o sentido do ensino que nos precedeu, cujo resultado será sempre uma avaliação parcial do ensino na história brasileira.

A quarta, a limitação inerente a muitas dessas pesquisas, o que revela a necessidade de ampliá-las e atualizá-las. Não as criticamos, apenas carecem de ampliação. Apenas de forma exemplar, recorde-se a ausência quase completa de autores coloniais brasileiros na obra de W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972). A identificação de qualquer dos autores presentes no *Catalogus Eborensis* (Marques, 2018) carece de referência no *Dicionário de autores no Brasil colonial* de Palmira A. R. Almeida (2010) e ausência de verbetes sobre *universidade, colégios, ensino e professores no Dicionário do Brasil colonial* (2000).

A quinta, a historiografia seja convertida em fonte de pesquisa e verticalização dos estudos filosóficos. Apenas a título de exemplo, veja-se *Desenvolvimento, cultura, ética: as ideias filosóficas de Mario Vieira de Mello* (2015) e *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida* (2019) de Paulo Margutti que não se reduziu à elaboração de uma história da filosofia monumental que se encontra em curso, mas que se deteve e verticalizou a análise de obras. Verticalização essencial à compreensão global dos autores e, posteriormente, à elaboração de panoramas historiográficos coesos e coerentes.

IV

A propósito, fazer uma filosofia da literatura seria impossível sem recordar Machado de Assis, Benedito Nunes, Sônia Viegas Andrade, Ricardo Timm de Souza (*Metamorfose e extinção*,

2000) e Paulo Margutti, apenas a título inicial. E, por certo, é estúpido pensar os diálogos platonônicos, a *História das minhas calamidades* de Abelardo, o *Emílio* de Rousseau, *O homem revoltado* de Albert Camus, *Temor e tremor* de S. Kierkegaard, o *1984* de G. Orwell, *Na colônia penal* ou *O processo* de Kafka, *O nome da rosa* de Umberto Eco, o *Manifesto antropofágico* de O. Andrade e inúmeras páginas de F. Nietzsche sem considerar o valor literário dessas obras. Por isso, uma filosofia da literatura constitui um verdadeiro canto da sereia. A proximidade temática e a afinidade retórica iludem o leitor desatento levando, não poucas vezes, a paradoxos e retórica vazia, pois uma filosofia da literatura exige tanto a *expertise* do filósofo quanto a sutileza do literato, aliadas à capacidade de tornar operativos os conceitos literários para além das obras lidas sem transformar o prazer estético da literatura em lógica argumentativo-conceitual aos moldes da filosofia.

A filosofia da literatura talvez seja, por um lado, o aspecto mais promissor para a originalidade da filosofia brasileira, como o próprio Lima Vaz endossou (1984, p. 23) e, por outro, o exercício mais difícil enquanto perícia teórica e especulativa para não operar abusivamente com os conceitos. O jagunço-filósofo de Guimarães Rosa é um pensador original pelo *tour de force* linguístico e retórico na travessia do sertão, mas, certamente, desprovido de interesse conceitual à moda dos filósofos. Riobaldo afirma que *seu cavalo f'losofou*, malgrado a onomatopéia, nem o cavalo nem o próprio Guimarães Rosa estariam filosofando na travessia do sertão. O interesse estético-literário, certamente, sobrepõe-se a qualquer outro, não obstante o emprego de linguagem e conceitos ditos filosóficos, mas com outra finalidade. O reverso também é igualmente verdadeiro: como não entender *O nome da rosa* como uma interpretação crítica das relações de poder no interior do sistema de conhecimento medieval? Esses exemplos devem nos encorajar não só à pretensão de fazer filosofia a partir da literatura, mas de pensar sinceramente quão árdua é essa tarefa a quantos a desenvolvem com lucidez e rigor crítico sem violentar nenhuma das partes, como adverte Rocha na *Introdução* aos contos filosóficos machadianos (2008, p. 9):

Discutir a “filosofia” de Machado de Assis (ou a “filosofia” de sua obra) conduz a um mal-entendido; afinal, o exercício do escritor implica uma vocação muito diversa. A obra machadiana ilumina a força da experiência literária: literatura é pensamento em ação: *literatura é filosofia que não para de pensar*, pois não se compromete com “verdade” alguma, a não ser com o questionamento da ideia mesma de “verdade”.

Rocha destaca a função iconoclasta da literatura e seu descompromisso conceitual, sua veracidade “propriamente *ficcional* e não *filosófica*” (ROCHA, 2008, p. 10), enquanto Benedito Nunes advoga a função poético-profética do conceito filosófico e vice-versa (NUNES, 2010, p. 18): “pondo-a em obra, a arte mostra a verdade do ser, torna-a visível ou audível, quebrando a banalidade do cotidiano. [...]. Aí o filósofo faz-se poeta, e o poeta profetiza. Não fosse poeta um homônimo de profeta”. A correspondência entre literatura e filosofia pode ser tanto criticada quanto defendida, porém o pensar filosófico-literário ou literário-filosófico constitui-se de um diálogo entre dois universos retórico-discursivos bastante distintos tanto na forma (exercício de estilo e retórica em vista do prazer estético e/ou exercício teórico-demonstrativo via racionalidade conceitual *stricto sensu*) quanto no conteúdo (construção ficcional-narrativa e/ou argumentação lógico-demonstrativa). Pensa-se tanto literária quanto filosoficamente e, desse ponto à elaboração filosófica da literatura, há um longo e árduo exercício de autocompreensão e diálogo interdisciplinar.

V

Silvio Romero foi tão profícuo em ideias brilhantes quanto em polêmicas e, por isso, igualmente odiado por tantos. Não obstante, capitaneia um filão interpretativo justo, produtivo e crítico. Não poucos autores contemporâneos seguem sua trilha e aportam boas novidades à autocompreensão da filosofia brasileira. Eis suas notas (2001, p. 143):

As academias são poucas e de criação recente. Ainda hoje há muita dificuldade para a aquisição de cultura neste país; os cursos, além de raros, são espalhados a grandes distâncias da maior parte dos Estados. Os livros são caros; a carreira das letras não traz vantagens; a vida intelectual não oferece atrativos; não há editores nem leitores para obras nacionais; por isso quase ninguém escreve, para não ser esmagado pela concorrência estranha.

Escrita em 1888, essa análise ainda conserva um grau de veracidade, senão o todo, ao menos em parte: a gênese tardia de instituições universitárias, de cursos superiores e a dispersão geográfica caracterizariam parte de nosso atraso acadêmico. O autor não põe em grande relevo o ensino administrado pela Igreja no período colonial e, segundo a datação oficial, o ensino superior universitário tardaria até a primeira metade do século passado, embora tenhamos pessoalmente bons motivos para discordar (MARQUES, 2018, p. 101-15). O livro ainda parece reservado a objeto de estima e adorno bibliotecário, mas esse cenário sofre, felizmente, a derrocada graças à popularização das edições eletrônicas *open access* que contrastam abertamente com a escandalosa política editorial de “algumas” editoras tradicionais. A carreira universitária ainda não é sólida, especialmente no cenário atual em que a política do Governo Federal trabalha decidida e abertamente para degradar as condições de existência da universidade pública, tendo-a eleito como principal inimiga. E, de tudo isso, o resultado não poderia ser outro (ROMERO, 2001, p. 146): “a nação brasileira não tem pois em rigor uma forma própria, uma individualidade característica, nem política, nem intelectual”. A carência política e educacional ainda é nota atualíssima em que, por um lado, o jogo democrático descambou em difamação personalista e *fake news* e, por outro, o ensino público foi eleito como inimigo da sociedade, graças aos interesses da iniciativa privada no campo do ensino. Somem-se a isso os grillhões da exegese e comentários que conduzem “todas as nossas escolas, numa e noutra esfera não têm feito mais em geral do que glosar, em clave baixa, as ideias tomadas da Europa, às vezes em segunda ou terceira mão” (ROMERO, 2001, p. 146-147). A consequência quase que natural é a reduzida inventividade acadêmica e a incapacidade de produzir por si.

A interpretação de Romero parece, de certa forma, validada por Lima Vaz tanto ao afirmar que não há nenhum interesse entre as teses do ensino colonial e a sociedade em que foram produzidas quanto na consideração quase que estrita do ensino universitário como instância única do conhecimento (VAZ, 1984, p. 20s). Se o tivermos por verdadeiro, o ensino universitário com pós-graduação esperará a segunda metade do século passado para emergir. Nesse sentido, a invenção da pós-graduação caracterizará uma universidade recentíssima sem tradição nem relevo para pensar a vida brasileira (ALMEIDA, 2017). Em consequência, a filosofia brasileira não passaria de um tópico a ser pautado e inventado doravante. Essa filosofia seria um compromisso a devir, uma promessa de realização na recente tradição universitária e um compromisso de justiça com o povo brasileiro (VAZ, 1984, p. 24-5):

O Brasil, é forçoso reconhecê-lo, apresenta hoje uma das sociedades mais dramaticamente injustas entre quantas existem sobre a face da terra. [...] A cultura filosófica e o exercício da reflexão filosófica têm, assim, definido seu lugar social no Brasil de hoje. E é um lugar que ousa apontar como elevação sobre a realidade fragmentária e aparentemente caótica, de onde ela pode ser abrangida em visão sinótica; onde os fins da sociedade

podem ser pensados e descortinadas as direções de um caminho que seja para ela historicamente viável.

VI

O compromisso filosófico com a justiça e a ética na sociedade brasileira torna-se, crescentemente, central. Não obstante, discorda-se do mesmo autor ao considerar o acesso ao pensar pré-colombiano (VAZ, 1984, p. 18): “filosofia sobre as culturas pré-colombianas ou sobre o que delas resta é possível e, talvez, interessante, mas só a podemos fazer da mesma maneira com que Platão filosofava sobre os mitos da Lídia ou do Egito”. Não se trata de culturas míticas, ao contrário, de culturas em sentido amplo e irrestrito e podem ser exemplificadas pelas grandes obras que nos legaram: *Popol Vuh*, *Chilam Balam de Chumayel*, *Rabinal Achí* e as épicas *Náhuatl*, além dos sítios arquitetônicos, das pinturas rupestres e dos resultados das pesquisas arqueológicas. Por isso, quem quiser acessar uma compreensão menos incongruente dos povos originários, deve-se voltar aos esforços de um saber interdisciplinar – arqueologia, paleontologia, antropologia evolutiva, história, linguística, etc. – em vistas de compreender e reconectar os saberes atuais às culturas dos povos originários, barbarizados pelos ditos civilizados europeus. Urge reencontrar a sabedoria primitiva dos povos originários, sobretudo, em vistas de reconstruir a história deste continente, livre de fantasias eurocêntricas, e minimizar a biopirataria cultural e ambiental que assola os povos e a biodiversidade remanescente das culturas nativas. Acessar as culturas primitivas permite decolonizar os saberes originários frente à ilusão indo-europeia: “la filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia, *en sentido estricto*” (DUSSEL *et al.*, 2009, p. 19). Somente à medida que decolonizarmos a epistemologia, reconheceremos a originalidade das cosmovisões não-indo-eurocêntricas e reconectaremos os saberes originários à sua história, ou melhor, redescobriremos a ancestralidade cultural dos povos originários. Dussel retoma o lastro histórico dos saberes e filosofias originários (2009, p. 19):

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica. [...] El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir el argumento empírico de dicho discurso. [...] Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también los discursos, aun los de los grandes filósofos.

A colonização mental, certamente, é a principal responsável pela ilusão de que há filosofia *stricto sensu* somente segundo o padrão indo-europeu. Dussel faz notar que as estruturas categoriais conceituais e as relações mítico-filosóficas constituem o arcabouço teórico das grandes culturas, inclusive, a latino-americana. E, nesse sentido, os povos originários desenvolveram suas filosofias, tal como se pode bem compreender na primeira parte da obra *El pensamiento filosófico latino-americano* (2009, p. 20ss) dedicada às filosofias náhuatl, maya, tojolabal, quechua, mapuche e guarani e seu devir: “de todas maneras se tiene conciencia de que la exposición de las filosofías amerindias deberá desarrollarse mucho en el futuro”.

Tal desenvolvimento alia-se, direta e imediatamente, à transdisciplinaridade em busca de reconectar o conhecimento à ancestralidade dos povos originários. Apenas uma epistemologia decolonizada permite um acesso aos registros culturais, antropológicos e arquitetônicos pré-colombianos. A título de exemplo, a descoberta de uma decapitação e sepultamento ritual

na Lapa do Santo em Santa Luzia (MG) datado de, aproximadamente, nove mil anos antes do presente (STRAUSS, 2015), na cova 26, revela não apenas a existência de pessoas, mas um povoamento com ritos funerários e uma cultura bastante elaborada. Onde se segue que, sem esquecer a brutalidade da invasão colonial, se quisermos reencontrar uma história real sobre os povos que atualmente habitam as Américas, temos que reconectar o conhecimento atual aos conhecimentos possíveis dos povos destruídos pela barbárie moderna europeia através do mergulho no palácio da memória e da história.

VII

A filosofia da práxis-libertadora constitui a melhor expressão de uma filosofia original latino-americana, salvo engano. Tanto na sua expressão continental, presente na filosofia e teologia da libertação, quanto na sua expressão nacional, na pedagogia da libertação, também comporta uma dimensão internacional. Dois nomes destacam-se nesses cenários: Enrique Dussel e Paulo Freire. Ambos constituíram, cada qual a seu modo, uma filosofia e uma pedagogia da libertação, respectivamente. Uma característica marcante desse paradigma encontra-se na aplicação do materialismo histórico como critério interpretativo mediando a universalidade e a singularidade. O resultado aponta na direção da particularidade da análise, articulada dialeticamente à realidade concreta (o singular) e à abstração teórica (o universal). Esse método não se restringe ao uso que os dois fizeram dele, pois tantos outros também o empregaram de forma igualmente produtiva. Veja-se, por exemplo, como Gerd Bornheim o emprega na interrogação sobre o ponto de convergência entre a filosofia e a realidade nacional (1998, p. 187; 189):

Retomo as categorias de universalidade e singularidade já utilizadas acima, e acrescento-lhes, seguindo Georg Lukács, a de particularidade. [...]. Com outras palavras: através do singular, o universal alcança configurar um particular determinado, concreto. E pelo universal, o singular abandona o seu confinamento para instituir um particular no qual se pode ler também o universal. [...] Mas o contrário revela-se (des) igualmente válido: a Filosofia também pode impor-se à realidade nacional através de suas exigências específicas, a começar justamente pelo exercício da racionalidade que a caracteriza: pela práxis da crítica.

A práxis crítica ou práxis-libertadora constitui o princípio hermenêutico cuja solidez mostrou-se, nas últimas décadas, um dos mais produtivos tanto na interpretação quanto na proposição de ações interventivas na realidade. A filosofia e a teologia da libertação propiciaram aportes teóricos de grande alcance na análise das desigualdades e injustiças estruturais, bem como críticas aos modelos ditatoriais de governo tão frequentes na segunda metade do século passado e que agora parecem voltar à carga. A pedagogia da libertação centrou-se na constituição de processos educacionais capazes de superar a estaticidade da transmissão de conhecimento em direção à conscientização dos sujeitos do conhecimento ao longo do processo de construção do conhecimento. Tanto a teologia da libertação quanto a pedagogia tiveram e têm seus algozes: à teologia couberam as críticas de J. Ratzinger e à pedagogia, o ódio conservador dos recentes ministros da educação. O que, por sua vez, atesta a coesão e produtividade de ambas.

Para além do universo da própria teologia, seu arcabouço teórico permitiu e ainda permite uma compreensão do campo econômico à luz dos princípios da libertação: esse trabalho foi levado à frente tanto por Franz Hinkelammert quanto Jung Mo Sung, entre outros. A grande diferença presente na epistemologia da práxis-libertadora encontra-se no ponto de partida interpretativo, ou seja, no método aplicado: a realidade concreta passa a ser interpretada à luz de

conceitos e categorias universais, lançando luz à compreensão da particularidade de cada realidade em questão. A teologia, a filosofia, a pedagogia e a economia, entre outros, beneficiaram-se dessa capacidade interpretativa e, não poucas vezes, intervieram produtivamente na constituição de uma nova compreensão social e histórica da realidade latino-americana. Por fim, outra dimensão fartamente beneficiada pela aplicação, direta ou indireta, desse método é a ética ecológica, maravilhosamente exemplificada por Leonardo Boff que não apenas ampliou os debates sobre cidadania ecológica quanto chamou a atenção para a corresponsabilidade e urgência de elaborarmos uma ética planetária capaz de pensar todas as formas de vida integradas dinamicamente.

VIII

A legislação antiescravista de 1831 visava tornar o Brasil um país *para inglês ver*, isto é, era um prestar contas à monarquia inglesa, porém cumpre notar que nosso país sempre se pensou para os olhos alheios. Vivemos um *voyeurismo* cultural desde a patética *Carta* de Pero Vaz de Caminha, passando por tantos relatos de religiosos lusitanos e estrangeiros (J. Léry, A. Thévet, N. D. Villegagnon, etc.), de viajantes (A. Saint-Hilaire, H. Staden e tantos outros reunidos na obra de Jean M. C. França, *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos xvi, xvii e xviii*, 2012), além de naturalistas e letrados como *Le Brésil de Montaigne*, organizado por F. Lestringant (2005), J.-B. Débret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1834), Charles Darwin, Alexander von Humboldt, etc. Reincidentemente preocupamo-nos com a imagem apresentada aos olhos estrangeiros. Talvez seja por isso que se valoriza tanto o futebol, o carnaval e o corpo da mulher, infeliz e brutalmente apresentados como “produtos nacionais”. A consequência desse *voyeurismo* é notória: por um lado, assimilamos e introjetamos a visão estrangeira como verdade sobre a cultura nacional e, por outro, estamos sempre na corrida patética para nos assimilarmos às culturas estrangeiras. Não as assimilamos, mas adotamos caricaturas e as tomamos por verdade nacional. Os piores exemplos vêm do anglicismo linguístico, o *way of life*, a música, a dieta e até o *hallowenn* à medida que esquecemos nosso rico folclore.

O *voyeurismo* cultural não se limita à exclusão da memória e costumes nacionais. Há outra face mais nefasta: a acadêmica. Não é raro notar como assimilamos os modismos teóricos, inclusive na realização de simpósios em inglês, quando nem sempre há presença estrangeira que justifique uso da língua franca. Óbvio, as políticas de internacionalização são essenciais, mas não temos que nos submeter à caricatura de ingleses tupiniquins. Esse *voyeurismo* acadêmico não se limita aos modismos teóricos nem ao inglês caricato, mas releva sua pior face à medida que a academia se reduz a produzir comentário e exegeses de teorias que simplesmente não se adaptam à realidade nacional, senão *a fortiori*. Presos à ilusão de comentar e exumar os autores centrais da grande tradição ocidental, acaba-se apenas por colonizar a própria mente: estuda-se no Brasil ou no exterior e pensa-se como se houvesse nascido na Europa ou na América do Norte. Qualquer pesquisa que não se deixa confrontar pelo chão da realidade nacional permanece como um fino *smoking* para ser usado na praia. Não serei filisteu da minha própria formação acadêmica, mas não creio ser possível reduzir a filosofia a comentário e exegese, como diz Margutti (2013, p. 14):

Manter os nossos estudantes de filosofia concentrados apenas no conhecimento dos clássicos do pensamento filosófico estrangeiro pode fornecer-lhes uma sólida formação exegética, mas certamente não os tornará mais preparados para enfrentar os desafios da cultura brasileira.

O estudo rigoroso dos clássicos permanece sempre uma necessidade, mas não só. Necessário se faz superar o *voyeurismo* cultural que produz meros assimiladores da visão de mundo e também o *voyeurismo* acadêmico que simplesmente repete teorias e modismo independente da possível aderência dessas teorias à realidade nacional. Enfim, superar o *voyeurismo* acadêmico é condição para não nos reduzirmos à importação teórica. Antes, precisamos de coragem para usar as teorias como instrumentos para compreensão de nossa realidade e não apenas as comentarmos simples e servilmente como dogmas de fé. Nada melhor que uma imagem deleuziana para entendermos a utilidade do estudo dos clássicos sem servilismo acadêmico: é necessário tomar uma teoria e seu autor pelas costas e fazer-lhe um filho, isto é, criar uma nova compreensão autônoma e aderente à realidade nacional. Pois superar formas de *voyeurismo* cultural e acadêmico constitui o ponto de partida para a emancipação teórica quando se alcança a capacidade de assimilação crítica, análise do real e produção de resposta teórica e/ou práticas cuja significação redefine os rumos da sociedade ou, segundo Gabriele Cornelli (2009, p. 33): o trabalho do historiador da filosofia é “um ofício que alia a arqueologia dos textos à hermenêutica de uma história que é, em suas linhas interpretativas, sempre uma história do presente, isto é, um olhar sobre o passado construído a partir das preocupações éticas e teóricas de hoje”.

IX

Há dois paradigmas distintos cujo esquecimento seria grosseiro, embora a menção seja apenas exemplar por razões distintas: os *intérpretes do Brasil* e a metafilosofia de Ivan Domingues. Não mencionaria os intérpretes sem uma leitura sincera, dada a extensão e complexidade. Consideremos os três monumentais volumes de *Intérpretes do Brasil*, coordenados por S. Santiago (2002), J. C. Reis, *As identidades do Brasil I e II* (2003 e 2006), A. Botelho e L. M. Schwarz (Orgs.), *29 intérpretes e um país* (2009), G. Axt e F. Schüller (orgs.), *Intérpretes do Brasil* (2011), F. H. Cardoso, *Pensadores que inventaram o Brasil* (2013) e L. B. Pericás e L. Secco (Orgs.), *Intérpretes do Brasil* (2014). Obras de alta relevância para uma justa compreensão da realidade brasileira não só na demarcação epistêmica em que foram escritas. São obras que aguardam sinceras e potentes leituras e corajosas interpretações filosóficas capazes de tornar produtivos os conceitos de dezenas de pensadores da melhor estirpe para todos os campos teóricos, inclusive a filosofia.

A metafilosofia elaborada por Ivan Domingues em *Filosofia no Brasil* (2017) diz por si só para que veio: uma obra que nasceu como passagem obrigatória a quem se dedica à filosofia brasileira. Dispensa comentários, dado o número de resenhas e profícuos debates que suscita, além de um número considerável de possibilidades interpretativas em áreas afins. Por isso, retomar sua análise seria simplesmente oneroso nesse momento, dada a extensão e originalidade de um livro que nasceu clássico.

X

Finalmente, se ainda há algo a dizer, que o façamos, não obstante seja necessário recordar que o elenco de paradigmas não é exaustivo e cada um comporta tanto aspectos positivos quanto negativos, isto é, aspectos mais ou menos produtivos para aproximações da questão relativa à originalidade da filosofia brasileira. Torpe seria acusar a improdutividade de qualquer paradigma como um todo e também seu contrário. Existem aspectos atávicos e comprometedores em todos (ou quase todos) esses paradigmas. Pensar a originalidade de uma fi-

losofia não significa encontrar uma receita, criticar diagnósticos nem fazer prognósticos. Trata-se muito mais de tatear as formas possíveis ao pensamento que o torne capaz de entender a operacionalidade e efetividade de um jogo conceitual suficientemente amplo, flexível e veraz adaptável à análise cogente de uma realidade.

A África não tinha história até o século passado, como destacamos a partir de H. Wesseling (MARQUES, 2018, p. 30), mas quais são as razões dessa ausência de história? A história da colonização africana não é sua história, mas parte da história de conquistadores realizada naquele continente como objeto de domínio e controle externos. A África fez sua história à medida que integrou a história das conquistas dentro de sua pré-pós-história, ou seja, à medida que desconstruiu os mitos fundadores colonialistas e conectou o seu presente ao passado pré-colonial. Da mesma forma, o Brasil não tem história, pois repete continuamente a patética e mal-intencionada fábula do achamento e descoberta como tempo zero de sua história. A consequência é a perpetuação da inconsciência pré-colonial. Repete-se *ad nauseam* a mitologia de indígenas *tabula rasa*, bárbaros e pateticamente pró-colonialistas, esquecendo-se justamente a resistência que apresentaram desde que os intrusos degradados seriam deixados entre eles até os martírios do Bispo Sardinha, Roque González e seus companheiros. Não houve assimilação pacífica da colonização, porém insistimos em esquecer tanto a tragédia colonial quanto em “mitificar” a história pré-colonial. Isso não significa que deveríamos esquecer a história colonial, ao contrário, apenas integrando-a ao pré e ao pós-colonial é que reconheceremos a história da *Isola de Brazil* e seus desdobramentos. Tanto cremos o imperativo apontado por S. Leite (2006: VII, 224) – “a história da cultura escolar colonial ainda não está feita em bases científicas, o que vem a significar que ainda não se estudou nas suas fontes, dentro do ambiente e dos livros que foram veículos dela” – que nos esforçamos por levá-lo a bom termo (MARQUES, 2015; 2018). Nesse sentido, o primeiro ponto que nos parece essencial é construir a história *brasilis* antes, durante e depois da barbárie colonial. Caso contrário, estaremos sempre a reafirmar a mitologia colonialista. A formulação de uma história *brasilis* autônoma constituirá o primeiro passo para uma epistemologia decolonial, visto que uma *Isola de Brazil* tropical já estava presente na cartografia irlandesa do século treze (MARQUES, 2018, p. 34-57). Faz-se necessário criarmos nossa história decolonial e, ao mesmo tempo, ancestral. A segunda dimensão dessa história será tão ampla quanto fundamental, pois somente saberemos quem somos hoje à medida que reconhecermos e integrarmos nossas ancestralidades de povos originários e africanos na história cotidiana. Enquanto ignorarmos nossa ancestralidade, perpetuaremos o paricídio edipiano dos povos originários e africanos. O seu reconhecimento ainda não é tudo, pois seu lugar de fala foi e é historicamente negado. Não ouvimos a “palavra de nossos antepassados”, aliás, não é excessivo afirmar que sequer conhecemos os registros humanos dessas culturas tão suficientemente quanto o faríamos com nossos pais. Há centenas de genealogias brasileiras que sempre conduzem à Europa, mas quantas conhecemos que conduzem à África e/ou às florestas tropicais?

Uma dimensão de máxima importância refere-se à destruição acadêmica da ilusão aquisitiva de um *smoking* teórico para a praia. Há inúmeras teses com excelente exegese e comentários os mais refinados, rigorosamente elaborados, e que não interessam em nada aos leitores europeus ou norte-americanos, tanto por não trabalhar com fontes primárias quanto por serem análises alheias às culturas dominantes. O ponto crítico não se refere à natureza desses trabalhos acadêmicos, visto que são “necessários à titulação”. O problema está em incutirmos a crença de que basta-nos saber comentar um clássico para fazermos filosofia e, com isso, compramos um belo *smoking*, mas desconhecemos completamente o corpo ao qual certamente não vestirá, porque o transplante de um arcabouço teórico de país a país raramente serve

a análises verdadeiramente produtivas. Há muitas teorias bem glosadas em dissertações, teses e comentários, mas que (quase) nada significam para a realidade em que estamos. Assim sendo, a condição de reversão dessa ilusão do *smoking* implica uma mudança metodológica em nossas pesquisas: antes de partirmos do quadro referencial teórico para talvez chegarmos à análise da realidade, deveríamos partir de um conhecimento arguto da realidade a ser analisada e somente, à medida do necessário, recorreremos aos aparatos teóricos para analisá-la. Com isso, estamos dizendo que o foco da metodologia de pesquisa não deveria ser a exegese e o comentário, mas a realidade histórica analisada à luz de elementos teóricos que se mostrassem produtivos. Talvez assim deixaríamos, paulatinamente, de ser consumidores passivos e servís de teorias importadas (abandonaríamos à epistemologia colonizante) para nos tornarmos produtores de análises e aportes teóricos com coesão interna e articulação crítica com a realidade em que vivemos (estabeleceríamos os pressupostos de uma epistemologia decolonial capaz de pensar nossas ancestralidades e aberta a audição da multiplicidade de vozes de nossos antepassados provenientes de povos originários, africanos e/ou europeus: conforme os pressupostos de uma hermenêutica pluritópica). Essa mudança metodológica implica, em primeiro lugar, conhecer muito bem o lugar histórico em que se pesquisa; em segundo, deslocar o centro de forças da pesquisa: passar da história do pensamento à análise do real; em terceiro, assumir o lugar histórico em que vivemos como nossa responsabilidade acadêmica primária e, em quarto, reconhecer de que história somos fruto e pensar a partir dela com o orgulho de saber-se responsável pela própria história. Afinal, para que serve uma cabeça que pensa quando ela própria desconhece onde se encontram seus pés?

Referências

- ALMEIDA, K. *A pós-graduação no Brasil*. Tese (Doutorado em Educação). Campinas. 213f. Unicamp, 2017.
- ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- ASSIS, M. *Contos 3: Filosofia*. Organização e introdução de J. Rocha. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BORNHEIM, G. A. *O idiota e o espírito objetivo*. 2. ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.
- CORNELLI, G. "Calcular a saúde". Em: PEIXOTO, M. (Org.). *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Ed.) *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. Mexico: Siglo XXI, 2009.
- GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*. 12. ed. Curitiba: Criar, 2001.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VII. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARQUES, L. A. *A lógica da necessidade*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- MARQUES, L. A. *Philosophia brasiliensis*. Porto Alegre: Fi, 2015.
- NUNES, B. *Ensaio filosófico*. Organização de V. S. Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- REDMOND, W. B. *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. Netherlands: Martins Nijhoff; The Hague, 1972.
- ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. Tomo I. Organização de L. A. Barreto. Rio de Janeiro: Imago e Sergipe: UFS, 2001.
- SILVEIRA, R. A. T. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v. 43, n. 136, 2016. p. 261-278.

STRAUSS, A. *et al.* *The Oldest Case of Decapitation in the New World*. In: *Plosone*. September 23, 2015. p. 1-31. Disponível em <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0137456>. Acesso em: 25 mar. 2020.

VAINFAS, R. (Org.) *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VAZ, H. C. L. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese*, v. 30, 1984. p. 11-25.

VITA, L. W. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.

ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 13. ed. México: Siglo XXI, 1989.

ZIMMERMANN, R. *América Latina: o não-ser*. Petrópolis: Vozes, 1987.

Sobre o autor

Lúcio Álvaro Marques

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto/Portugal (UPORTO). Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCIS) e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenador do Projeto de Pesquisa Políticas de ensino de filosofia no Brasil e membro do Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais (LAFICS) de onde se originou, em parte, o presente artigo.

Recebido em: 08/04/2020.
Aprovado em: 12/06/2020.

Received: 08/04/2020.
Approved: 12/06/2020.

Ideias para uma epistemologia da Filosofia Brasileira¹

Ideas for an epistemology of Brazilian Philosophy

Evanildo Costeski

<https://orcid.org/0000-0001-8713-915X/> – E-mail: evanildoc@uol.com.br

RESUMO

Neste artigo, trataremos de pensar uma epistemologia da Filosofia Brasileira, tendo como base quatro ideias centrais: a filosofia brasileira como não filosofia; a filosofia brasileira como história da filosofia; a filosofia brasileira como metafilosofia; a filosofia brasileira como um pressuposto. No final, adotaremos a figura de Macunaíma como um paradigma da filosofia brasileira.

Palavras-Chaves: Pensamento Brasileiro. Não filosofia. Pressuposto.

ABSTRACT

In this paper, we will try to think about an epistemology of Brazilian Philosophy, based on four central ideas: Brazilian philosophy as not philosophy; Brazilian philosophy as a history of philosophy; Brazilian philosophy as metaphilosophy; Brazilian philosophy as a presupposition. In the end, we will adopt the figure of Macunaíma as a paradigm of Brazilian philosophy.

Keywords: Brazilian thought. Not philosophy. Presupposition.

¹ Para os amigos Luiz Felipe Sahd e Fernando Ribeiro de Moraes Barros, que muito contribuíram para a concretização deste artigo.

Introdução

Nos últimos anos, estamos a assistir uma verdadeira *Renaissance* dos estudos acerca da “filosofia brasileira”, mormente após a publicação das obras de Paulo Margutti (2013 e 2020). Sem desvaler dos trabalhos de outros importantes autores, como as obras de Luiz Alberto Cerqueira (2002), José Crisóstomo de Souza (2005), Julio Cabrera (2013) e Ivan Domingues (2017), por exemplo, as pesquisas de Margutti tiveram o mérito de romper o longo silêncio do *status quo* acadêmico em relação à autonomia de uma autêntica filosofia brasileira. O presente artigo almeja modestamente contribuir com esse debate.

Trataremos de pensar uma epistemologia da Filosofia Brasileira, tendo como base quatro ideias centrais, a saber: a filosofia brasileira como não filosofia; a filosofia brasileira como história da filosofia; a filosofia brasileira como metafilosofia; e a filosofia brasileira como um pressuposto. Vale dizer que essas ideias não são autônomas nem independentes, mas interdependentes e sobrepostas.

A Filosofia Brasileira como não filosofia

É recorrente a afirmação de que no Brasil não há filosofia. Essa tese negativa é aplicada principalmente ao Brasil Colônia, mas também ao século XIX e ao primeiro período do século XX, pelo menos até a criação das Universidades e, em particular, do Curso de Filosofia na USP em 1934, por pensadores diversos, dependendo do momento histórico.

Ainda no século XIX, Sívio Romero, em sua *Filosofia no Brasil*, diz:

Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha. [...]. As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinosa, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da Colônia e, ainda mais, o atraso da Metrópole, para a qual aqueles nomes passaram despercebidos, fornecem a razão do fenômeno. [...]. Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro. É mister avançar até ao século presente (XIX) para deparar com algum produto desta ordem e, neste mesmo, é preciso chegar até aos anos posteriores àquele que marca-lhe o meado para que a coisa seja uma pequena realidade (1969, p. 7).

Dito isso, Sívio Romero inicia a sua História da Filosofia pelo padre Mont’Alverne, seguido por mais oito autores (Eduardo França, Domingos de Magalhães, Patrício Muniz, Soriano de Souza, Pedro Américo, Luís Pereira Barreto, Visconde do Rio Grande e Guedes Cabral), até chegar a Tobias Barreto, o único que teria uma certa originalidade. Em geral, Sívio Romero é muito cético com a filosofia no Brasil: “A história do desenvolvimento espiritual no Brasil tem uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideais, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. [...]. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido” (1969, p. 32). Veremos adiante as consequências desta importante declaração.

Na esteira de Sívio Romero, já na primeira metade do século XX, coube ao padre Leonel Franca lamentar a ausência de uma filosofia original no Brasil em a sua *A filosofia no Brasil*, publicado como anexo à segunda edição de seu livro *Noções de história da filosofia* (1928).

O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade. Não podemos ainda pleitear, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia de pensamento. De novo e de nosso, bem pouco e bem mesquinho é o que podemos reclamar. Refletimos, mais ou menos passivamente, ideias alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso, entre os pensadores que aqui se sucedem continuação lógica de ideais nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por sequência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores (1990, p. 264).

Como é fácil de ver, essa posição do padre Leonel Franca é realmente muito semelhante à de Sílvio Romero. Ela será reforçada na segunda metade do século XX pelo padre Lima Vaz, discípulo de Leonel Franca. No artigo “O Problema da Filosofia no Brasil”, publicado na Revista *Síntese*, em 1984, Lima Vaz constata o óbvio: a filosofia existente na colônia foi a filosofia escolástica ensinada em latim, assim como em todos os colégios jesuítas na Europa. Para Lima Vaz, a filosofia na colônia só pode ter certo interesse histórico para a Companhia de Jesus, não para o Brasil, que nem país era ainda. Mesmo com a independência em 1822, o Brasil continuou espelhando a estrutura dominante colonial e europeia. O Ensino de filosofia nas Faculdades de Direito repercute questões da Europa, sem assumir realmente os problemas brasileiros. Isso só começa a mudar com a semana de arte moderna de 1922 e, depois, com a criação do curso de filosofia da USP, em 1934. Este é, para Lima Vaz,

um marco cronológico decisivo na história da Filosofia no Brasil. A partir de então se torna culturalmente possível e mesmo necessário colocar o problema do ensinamento e da prática da Filosofia como ingrediente indispensável do instrumental conceptual exigido pela própria evolução da sociedade brasileira. (LIMA VAZ, 1984, p. 21).

Lima Vaz já tinha defendido essa tese no artigo “O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje”, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia* em 1961 e, posteriormente, como apêndice ao livro de Leonel Franca (1990, p. 345-369):

Um quarto de século após a fundação da primeira Faculdade de Filosofia que se integrou nos quadros do ensino oficial (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), fundada em 1934, podemos considerar superada a velha discussão em torno da aptidão filosófica da inteligência brasileira (LIMA VAZ, 1990, p. 345),

suplantando assim a infeliz frase de Tobias Barreto: “Mas é trabalho superfluo querer demonstrar que o sol não é frio, ou que o Brazil não tem cabeça philosophica. Renuncio ao prazer e à glória de uma tal demonstração”, narrada em *Questões vigentes* (1926, p. 249); e o apotegma igualmente infeliz de Clóvis Bevilacqua, adotado por João Cruz Costa como epígrafe de seu livro: “Se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, estou convencido de que ela não surgirá dos cimos da metafísica”. (CRUZ COSTA, 1967, p. 3).

Em sua tese sobre o pensamento brasileiro, publicada em 1957, Cruz Costa deixa claro que o pensamento até então produzido no Brasil não tinha nada de filosófico. Ele afirma que o brasileiro, devido à sua herança portuguesa, é essencialmente prático, sem aptidão para a abstração filosófica, volvido apenas às novidades que vêm do estrangeiro. Se o ano de 1934 permanece como referência para o início do processo de institucionalização da filosofia no Brasil, a superação do autodidatismo e do filoneísmo latentes no pensamento nacional foi lenta e gradual. Apenas na década de 1960, com a chamada “geração de segunda mão” (ARANTES, 1994, p. 13), a filosofia uspiana adquire a sua maturidade científica e passa a determinar sobremaneira a filosofia brasileira. Mas isso não significa que a não filosofia tenha sido integralmente sobrepujada.

A influência determinante de Cruz Costa é patente no texto “O problema da filosofia no Brasil” de Bento Prado Junior, publicado originalmente em italiano em 1969. Para expressar a realidade da filosofia brasileira, Bento Prado utiliza a importante distinção feita por Antônio Cândido, no início de sua obra *Formação da Literatura Brasileira*, entre “Sistemas literários” e “Manifestações literárias”. Sistema literário só existiria no Brasil a partir de 1750, com os árcades mineiros, e se consolidaria apenas no século XIX, com Machado de Assis. Antes disso, só havia *Manifestações literárias*. Segundo Cândido, para se ter um sistema, é necessário uma “continuidade” ou uma “seriação”, como dizia Sílvio Romero, uma “espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo” (CÂNDIDO, 2014, p. 25). Infelizmente, ao contrário do que sucedeu na literatura, o sistema filosófico ainda não apareceu no Brasil:

Se nos voltarmos, com o mesmo espírito da literatura para a filosofia brasileira, a nossa conclusão será diferente: o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado. Há obras, é certo, e nenhuma “escola” filosófica, provavelmente, deixa de estar representada nas “manifestações filosóficas” de nosso país. Sem diminuir o interesse dessas obras – pois há notáveis –, cabe assinalar que resenhar-las não implicaria em nenhuma informação para o leitor europeu; sem contar com o fato de que um “panorama” dessa ordem não caberia nos limites de um artigo. Aqui *também* se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo etc.: mas, quase sempre, o que se faz é *divulgação*. Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão (1985, p. 175-176).

A ausência de seriação filosófica revela que a realidade da não filosofia permanece como um *continuum* no pensamento brasileiro. Todavia, longe de ser negativo, é ela que, paradoxalmente, dá sentido à cultura nacional – da Colônia até os nossos dias – e, quiçá, engendrará a filosofia do futuro.

É incontestável, assim, que não há no Brasil um conjunto de obras filosóficas que componha um sistema ou uma tradição autônoma. Mas justamente por isso, talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte. Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia no Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia. [...] Talvez pudéssemos caracterizar inicialmente essa experiência como a experiência de uma temporalidade invertida: nela a reflexão precede a própria filosofia. Aqui, a coruja de Minerva levanta voo ao amanhecer. Isto quer dizer que a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das ideias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que ele acredita que a filosofia *deve ser* no futuro. É como se tentássemos, na inspeção de um passado não filosófico, adivinhar os traços de uma filosofia que está por vir. Nessa busca do tempo perdido, há algo de patético, algo como uma Nação à procura de seu próprio “espírito” (PRADO JUNIOR, 1985, p. 176-177).

Bento Prado Junior retoma a categoria da não filosofia, considerada a partir de João Cruz Costa, em uma conferência proferida na UNESP, *Campus* de Araraquara, em 1982, intitulada justamente “Cruz Costa e a História das Ideias no Brasil”. Faz isso seguindo uma observação de Roberto Schwartz, o qual dizia “que nós no Brasil somos acostumados a uma espécie de ‘à vontade’ com as ideias”. (1986, p. 111). É o que se vê no caso de Machado de Assis, segundo a interpretação de Schwartz, relatada por Bento Prado Junior:

[...] um dos indícios da complexidade da obra de Machado de Assis é refletir, consciente ou inconscientemente, sobre a disparidade, sobre o absurdo, sobre o desconexo de uma situação, que era a situação do Brasil no século XIX, em que você tem uma sociedade animada pela escravidão e uma literatura que é animada pelas ideias do liberalismo europeu. Alguma coisa está errada, e a grande “tacada” do Machado de Assis teria sido justamente

descrever esse desconforto ou esse “à vontade” de quem produz ideias sabendo que está produzindo ideias fora do contexto ou sem fundamento (PRADO JUNIOR, 1986, p. 111).

Infelizmente, a filosofia não teve a mesma perspicácia machadiana e dos historiadores no reconhecimento positivo da contingencialidade histórica. Na Europa, a continuidade ou a estabilidade sempre foi regra. Nota-se isso no sistema hegeliano. O arbitrário é apenas uma etapa, que deverá ser superada pela necessidade do sistema, pela “ideia de que a história obedece a um programa, em que as coisas caminham no sentido que a história tem” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 105). Apenas após a primeira grande guerra, com muito custo, começou-se a experimentar o vazio e a descontinuidade de sistemas como fator cultural determinante. E difícil para o pensamento europeu abandonar a segurança dos sistemas filosóficos, das torres de marfim das metafísicas clássicas, para abraçar a dura realidade, cheia de violência e arbitrariedade:

O fato é que a cultura europeia é tão consolidada, que a descoberta do caráter arbitrário é uma tragédia para o europeu e um fenômeno tardio, enquanto que nós estávamos familiarizados com isso. Era um privilégio do subdesenvolvimento; éramos privilegiados porque desde a nossa infância, desde a infância dos nossos pais, dos nossos avós, nós sabíamos que as ideias não batiam exatamente com as coisas. Então a nossa retórica era mais abundante que a europeia, mas provavelmente porque era uma retórica muito mais consciente do vazio de si mesma (PRADO JUNIOR, 1986, p. 111-112).

O problema é saber como tratar corretamente esse vazio cultural inerente à realidade brasileira. Para isso, devem-se evitar tanto a tentação do psicologismo quanto a de um historicismo ingênuo. Em relação ao primeiro, Bento Prado alerta para um perigo de se apresentar o Brasil como “destino”, como “país do futuro” e, inclusive, de se instrumentalizar a filosofia em nome de uma ideologia política. Isso acontece, por exemplo, segundo Bento Prado, com o livro *Consciência e Realidade Nacional* (1960), de Álvaro Vieira Pinto, filósofo do ISEB, que interpreta o Brasil a partir da ideologia desenvolvimentista do Governo de Juscelino Kubitschek. Isso não seria problema se essa ideologia não fosse vista como uma *consciência* autêntica da nação, do espírito nacional, separado de outros povos (PRADO JUNIOR, 1985, p. 182-189).² Nada mais patético do que um país em busca de uma alma nacional, de um espírito patriótico, com uma missão a ser cumprida. Isso nada mais é do que um tipo de complexo de inferioridade, oriundo de um vazio não reconhecido pelos discursos filosóficos.

Para evitar a tentação de uma metafísica separada da realidade, Cruz Costa busca a égide do historicismo. Que historicismo seria esse?

Por historicismo entenda-se uma caracterização do pensamento brasileiro em que você supõe o desenho do perfil atual do pensamento brasileiro. A caracterização do pensamento atual só é possível através de uma volta às origens do pensamento. É isto que eu entendo por historicismo neste caso. Entender a situação atual da filosofia brasileira só é possível através da compreensão da matriz original desse pensamento próprio como ele se encontra na origem da colônia. E, assim, é a matriz original do legado colonial que serve de ponto de reverência para a compreensão de toda a história do nosso pensamento, para a compreensão de todas as formas pelas quais nós entendemos a nossa experiência, nós governamos a nossa vida quotidiana e permite explicar as tradições da aventura intelectual neste país tropical (PRADO JUNIOR, 1986, p. 114).

Temos, assim, dentro da visão historicista, um legado colonial determinante para o nosso pensamento. Que legado seria esse? “O legado colonial é o legado de uma cultura, da cultura portuguesa, que no momento mesmo em que faz, em que inicia a experiência da colo-

² A interpretação de Bento Prado Junior da obra de Álvaro Vieira Pinto é tributária do texto anterior de Gerard Lebrun, “A ‘realidade nacional’ e seus equívocos”, publicado na *Revista Brasiliense* (1962, p. 43-62).

nização, se fecha para a Europa e se fecha para a ciência” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 115). Com a propagação dos manuais da segunda escolástica nos Colégios Jesuítas da Colônia, temos, *grosso modo*, o seguinte: “cultura livresca por oposição à cultura moderna científica, o respeito pela autoridade e não o respeito pela razão, a conservação da estrutura social ao invés da mobilidade e da transformação social” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 115). Com isso, começam a se moldar os primeiros “traços de caráter” do brasileiro, como a aversão à teoria e a valorização da experiência. Uma cultura separada da modernização científica europeia, com um fundo teológico medieval, mas estranhamente voltada aos fatos e, por isso, essencialmente pragmática.

Esse é um lado da moeda. O outro lado é o filoneísmo e o mimetismo da cultura europeia. Tudo que é produzido na Europa e reproduzido aqui, de forma mitigada. Isso aconteceu com o empirismo, o positivismo e o marxismo. A própria filosofia de Cruz Costa pode ser classificada como um tipo de positivismo-marxista mitigado. Nada escapa do vazio da não filosofia. Nos trópicos, não há pecado, tudo é relativizado.³ E isso é positivo! O historicismo não é assim, portanto, paradoxalmente, tão negativo quanto se pensava, como, aliás, reconhece Bento Prado na conferência de 1982. É ele que possibilita esse amálgama cultural mal digerido de teorias exógenas donde ironicamente poderá surgir uma autêntica filosofia brasileira. Afinal de contas, somos todos Macunaíma, esse estranho personagem de Mário de Andrade, não por acaso citado por Bento Prado Junior em seu texto de 1968: “Macunaíma trata de fartar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco [...] canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mais ignorante de todas as culturas, de todos os instintos”. (1985, p. 176). Voltaremos a Macunaíma no final do texto.

É certo que o sistema não suporta a atividade da não filosofia, por isso, procura eliminá-la ou reduzi-la ao máximo. E isso é endossado por Ivan Domingues, em seu livro *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*, publicado em 2017. Dando sequência a Sílvio Romero, Cruz Costa, Lima Vaz e ao próprio Bento Prado Junior, Ivan Domingues retoma a ideia de *sistema* de Antônio Cândido e, complementando-a com a semiótica de Peirce, estabelece a tríade *autor, obra e público* como condição necessária para se poder falar *stricto sensu* de uma filosofia brasileira.

Na Colônia, por exemplo, não existia a publicação de obras, visto que eram proibidas por Portugal. É verdade que, mesmo com todas as dificuldades, algumas foram publicadas, por isso, podemos até falar de autor e obras, mas não de público, posto que mais de 95% da população não conhecia o Latim. O Século XIX conheceu as primeiras obras filosóficas publicadas em português, mas ainda com público reduzido, diferentemente da literatura, que ganhou os jornais e adquiriu um público cativo. Segundo Ivan Domingues, a tríade autor-obra-público se consolidaria apenas a partir de 1960, com o Curso de filosofia da USP, e, depois, com o Sistema Nacional de Pós-Graduação, a partir de 1970. Fora das instituições universitárias, é digno de nota o sucesso editorial da “Coleção os Pensadores”, que teve uma impressionante massa de público nos anos 1970 e 1980. Com isso, pode-se inferir finalmente que a não filosofia foi neutralizada no Brasil? Sim e Não.

Sim, porque todos que desejam têm acesso à filosofia, inclusive no Ensino Médio. O Sistema de Formação não para de produzir dissertações, teses, artigos, traduções, obras filosóficas etc. São criadas constantemente revistas filosóficas para a pós-graduação, principalmente; mas também para alunos de graduação não faltam revistas especializadas. O Encontro bianual da Anpof é um evento impressionante, congregando cerca de 3000 pessoas, oriundas de mais

³ “Não há pecado do lado de baixo do equador” (*Ultra aequinoxialem non peccari*), a frase, popularizada na letra de Chico Buarque e na voz de Ney Matogrosso nos anos 1970 e citada por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro *Raízes do Brasil* (2014, nota 40, p. 234), tem sua origem no livro do historiador holandês Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau: “Além da linha equinocial não se peca —, como se a moralidade não pertencesse a todos os lugares e povos, mas somente aos setentrionais, e como se a linha que divide o mundo separasse também a virtude do vício”* (1945, p. 49). Sobre isso, ver também Margutti (2012, p. 171).

de 50 Programas de Pós-graduação e de vários cursos de graduação, além de professores do Ensino Médio, de todo o Brasil.

Não, porque, como bem mostra Ivan Domingues, o Sistema está saturado. Ele funciona em *Modus Qualis*, por inércia, bloqueando, inclusive, o nascimento de uma autêntica filosofia brasileira. O Sistema é necessário e insuficiente ao mesmo tempo. Desse modo, em certo sentido, pode-se dizer que a não filosofia ainda é a realidade no Brasil. Temos comentários, teses, dissertações, traduções de obras clássicas, mas ainda não temos uma filosofia nacional, capaz de rivalizar com as tradições americanas e europeias.

Diante disso, podemos perguntar: será que vale a pena continuar com o Sistema? Não seria melhor procurar uma filosofia brasileira em outros campos de atuação, por exemplo, na literatura e nas artes, ou simplesmente fora do sistema, como defendem alguns autores?⁴ Ou será que é necessário continuar a insistir na filosofia institucional para assim tentar neutralizar definitivamente a não filosofia? O fato de termos já uma história da filosofia consolidada no Brasil não seria suficiente? É o que veremos a partir do próximo ponto.

A Filosofia Brasileira como história da filosofia

Como acenamos acima, a não filosofia começou a ser sobrepujada no Brasil a partir de 1934, com a criação do curso de filosofia na USP, e com a segunda geração de professores us-pianos, formada nos anos de 1960, como bem mostrou Paulo Arantes em seu importante livro *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994). Sendo assim, como ficaria a colônia, o Século XIX e o início do século XX? Devemos adotar aqui integralmente a tese de Leonel Franca/Lima Vaz, que nega a possibilidade de uma filosofia original na Colônia, no Brasil Imperial e na Velha República, simplesmente pelo fato de não ter havido Universidades nesse período? Será que a filosofia depende necessariamente de Universidades para existir? Se não teve Universidades, teve ao menos os Colégios na Colônia e as Faculdades de Direito no século XIX, sem falar da criação do Colégio Pedro II, em 1837. Isso não teria sido suficiente para a instauração da filosofia no Brasil?

Essa é a já conhecida posição de Paulo Margutti. O seu livro, publicado em 2013, além das reconhecidas qualidades acadêmicas, teve o mérito e a coragem de reverter os preconceitos históricos dominantes em relação à filosofia brasileira na colônia. É verdade que Cruz Costa e Antonio Paim já tinham trabalhado a filosofia na colônia, mas não de forma tão completa. Mesmo o livro *Filosofia Brasileira* (2002), de Luiz Alberto Cerqueira, discípulo de Antonio Paim, que dá um destaque considerável ao aristotelismo conimbricense e, em particular, ao pensamento de Pe. Vieira para a filosofia brasileira, não chega ao ponto de defender a autonomia do pensamento filosófico colonial.

De fato, para Cerqueira, estritamente falando, a filosofia brasileira passaria a existir tão-somente a partir de Gonçalves Magalhães, mais precisamente, do livro *Fatos do Espírito Humano*, publicado em 1858. Gonçalves Magalhães teria sido o primeiro pensador brasileiro a usar o cogito cartesiano para fundamentar a ideia de liberdade, essencial para um pensamento autônomo moderno. É certo que o Pe. Antonio Vieira realiza de certa forma, segundo o próprio Cerqueira, o mesmo processo interno do cogito cartesiano, por exemplo, no *sermão da sexagésima* (CERQUEIRA, 2002, p. 77-99); porém, o faz submetendo o eu à teologia, a um Deus transcendente, não à razão racional, puramente humana. Na verdade, como foi dito acima, a análise

⁴ Entre os autores que estão a pensar a filosofia brasileira também fora do sistema, destacam-se, por exemplo, os textos de Cabrera (2013) e Souza (2005, p. 17-85).

de Cerqueira tem como base o aristotelismo de Coimbra. Isso é importante, mas não representa toda a complexidade da filosofia colonial. Além do aristotelismo conimbricense, regido pela *Ratio Studiorum*, há a influência das teses sebastianistas no pensamento do padre Antonio Vieira, na *História do Futuro*, com a ideia do Quinto Império, e a influência determinante das mitologias indigenistas e africanas no pensamento brasileiro como um todo, trabalhadas por Margutti em seu livro, mas já acenadas no texto pioneiro “A Filosofia na Phase Colonial”, de Alcides Bezerra, publicado em 1935 (p. 12-14).⁵

Margutti vê na história da filosofia o caminho para se resgatar a filosofia brasileira. Não cabe ao historiador simplesmente descartar determinado filósofo ou mesmo certo período por não ser científico ou simplesmente não pertencer à filosofia institucional:

[...] é verdade que a maior parte dos nossos intelectuais da fase pré-universitária eram autodidatas. Mas o *autodidatismo* não é necessariamente sinônimo de *imaturidade filosófica*. Muitos pensadores clássicos foram autodidatas, como os pré-socráticos e o próprio Sócrates. [...] Além disso, o autodidatismo foi a solução encontrada pelos pensadores que desejavam refletir sobre a nossa realidade, uma vez que as faculdades de filosofia foram criadas muito tarde em nosso país. A tarefa do historiador da filosofia brasileira não é simplesmente acusar os nossos pensadores de autodidatismo e descartá-los, mas verificar se, apesar do autodidatismo, alguns deles elaborou uma perspectiva filosoficamente relevante para o país (MARGUTTI, 2012, p. 32-33).

O mesmo se aplica ao chamado *ensaísmo*.⁶ Não se devem descartar os textos simplesmente por não respeitarem aos critérios acadêmicos. A maior parte dos filósofos clássicos não foram filósofos profissionais. Agostinho, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche e Wittgenstein são apenas alguns exemplos de autores que não se encaixam nesse perfil. “Desse ponto de vista, a tarefa do historiador da filosofia não é simplesmente acusar os nossos pensadores de ensaísmo e descartá-los, mas verificar se, apesar da desobediência aos critérios acadêmicos, algum deles elaborou alguma contribuição filosófica relevante e de qualidade” (MARGUTTI, 2012, p. 33).

Como foi dito, a ideia de que não houve filosofia na colônia foi propagada por Sílvio Romero, Leonel Franca, Cruz Costa e Lima Vaz, principalmente. Para Margutti, a tese de Sílvio Romero, a saber, de que não teve seriação filosófica em nossa história da filosofia, não é verdadeira. Isso decorre de nossa autoimagem negativa e de um erro metodológico. O exemplo pa-

⁵ Pela sua importância histórica, vale a pena citar aqui um trecho do texto de Alcides Bezerra, conservando a sua ortografia original: “O homem condensa o passado, traz dentro do próprio ‘eu’ toda a vida vivida das antigas gerações, todos os conceitos que lhe guiaram a evolução penosa através do mundo, todas as imagens das paisagens naturais e culturais de outrora. [...] A personalidade, como as monadas de Leibniz, é um microcosmo. [...] Se o homem é um resumo do passado – passado que elle pode esquecer mas que elle traz sempre em si, na feliz expressão de Fustel de Coulanges; se dentro de nós vivem em estado latente as gerações de antanho; se a personalidade não passa de uma synthese de idéias e sentimentos, uns vivos e combatentes, outros adormecidos ou em estado de reserva, espreitando oportunidade de se manifestarem; se a desagregação da personalidade pode revelar phases ultrapassadas de cultura; se tudo isto são verdades positivas, adquiridas pela sciencia do nosso tempo, como poderemos nós, no Brasil, fazer abstração do homem primitivo, dos nossos antepassados selvícolas, cujos sentimentos jazem dentro de nós, cujas idéias por ventura serpenteiam dentro de nosso ‘eu’ e perturbam as camadas profundas da personalidade?” (1935, p. 12). O mesmo se aplica aos negros afro-brasileiros (1935, p. 13-14).

⁶ A situação hoje está a mudar. Antes excluído, o ensaísmo volta à baila no Curso de Filosofia da USP. Pelo menos é o que dá entender José A. Giannotti, em uma nota a respeito da filosofia de Vilém Flusser, em 2000: “[...] Hoje você diria que (a obra de Vilém Flusser) é filosófica: nós, naquele tempo, diríamos que era muito mais lítero-pensante, porque para nós a filosofia passava por uma disciplina do texto, e, sobretudo, o que foi muito importante para a nossa geração, passava pela alienação num pensamento alheio [...], ver o mundo da perspectiva de Kant ou de Husserl, que não permitia essa narcisismo que é fazer com que todas as coisas pudessem ser refletidas pelo meu olhar [...]. A situação hoje é totalmente diversa, porque agora nós chegamos num momento em que o departamento se esgotou, que esse pensamento técnico também se esgotou, ele se transformou numa espécie de engessamento do pensamento, não é isso? Eu mesmo estou aconselhando meus últimos alunos a que procurem mais o ensaísmo, que abandonem a tese francesa como forma”. (SOUZA, 2005, p. 87).

radigmático foi o livro de Cruz Costa, que concluiu equivocadamente que não existe filosofia no Brasil. Como se chegou a isso?

Cruz Costa seguiu à risca a lição de seu mestre Jean Maugüê, que mandava estudar a história da filosofia para combater os autodidatismos e os filoneísmos reinantes no Brasil. Porém, ao que parece, ele não sofreu influência do método lógico-estrutural de Goldschmidt e Gueroult. Goldschmidt, em seu artigo “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, defende que o texto filosófico pode ser interpretado de duas formas: pela verdade ou pela origem; pelas razões lógicas ou pelas suas causas históricas (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 139). O primeiro método é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme a intenção do autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade. O segundo método, também chamado de interpretação *genética*, pode ser considerado também um método científico e instrutivo; portanto, não é imediatamente descartado. Porém, buscando as causas, ele se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção do autor, extrapolando os limites do texto escrito. Essa é a opinião do Margutti a respeito do livro do Cruz Costa: a “*Contribuição à história das ideias no Brasil* se baseia num julgamento apriorístico sobre a apropriação inadequada das doutrinas europeias por parte dos nossos pensadores e constitui uma tentativa de justificar isso por meio de fatos históricos alheios aos sistemas considerados” (MARGUTTI, 2012, p. 34).

Mas o equívoco de Cruz Costa, a saber, considerar temas alheios ao sistema mais importantes do que a própria lógica do sistema, não deve levar à conclusão que o conceito histórico deva ser eliminado da interpretação dos sistemas filosóficos. Não se devem ignorar as intenções do autor ao estabelecer o sistema e essas intenções não podem ser abstraídas do contexto histórico em que os sistemas foram produzidos. É verdade que Goldschmidt considera importante as intenções do autor, todavia, acrescenta Margutti,

parece estar pensando aqui em algum tipo de intenção que esteja livre da explicação genética. Isso só seria possível se ele se referisse às intenções meramente formais do autor, que constituiriam no máximo a base da verdade ‘formal’ do sistema. Essas ‘intenções formais’ permitiriam identificar a ordem das razões do sistema e a sua ‘verdade’ enquanto coerência interna. (2012, p. 35).

Para Margutti, isso é muito pouco. A Verdade do sistema não pode ser isolada de seu contexto histórico. Conclui Margutti:

Com exceção das disciplinas formais, para as quais *verdade* se identifica com *coerência interna*, o conceito de *verdade* aplicável às demais disciplinas, inclusive à filosofia, é fundamentalmente semântico, exigindo que façamos referência à realidade exterior ao sistema. Em que pesem as vantagens do método lógico, fica claro que ele se baseia numa abstração indevida e que a consideração do sistema exclusivamente do ponto de vista da sua estrutura é artificial e deixa muito coisa de fora (2012, p. 35).

A opção de Margutti é por um método misto, “capaz de se beneficiar das vantagens tanto do método lógico como do método histórico” (MARGUTTI, 2012, p. 36). Como já foi dito, o problema de Cruz Costa foi que ele extrapolou a lógica do sistema, ao dizer que os pensadores brasileiros sofriam influência direta do pragmatismo lusitano, além de pensarem com a cabeça na Europa; isso é certo, mas não integralmente. Tem uma lógica na produção de Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito, por exemplo, que foi totalmente desconsiderada por Cruz Costa. Se tivesse pensado também a partir da lógica do sistema os pensadores brasileiros, a sua opinião sobre a filosofia brasileira poderia ter sido outra.

A história da filosofia é imprescindível para o pensamento brasileiro, esse foi o ensinamento de Jean Maugüê na USP entre os anos de 1935 e 1944. Cruz Costa seguiu essa orien-

tação, mas desenvolveu uma história exterior à filosofia. O método lógico estrutural incrementado posteriormente defende uma história interna da filosofia, como mostra o professor Carlos Alberto de Moura em um instigante artigo publicado em 1980, intitulado “História *stultitiae* e história *sapientiae*”. É na história interna que se revela a estrutura da obra, a intenção fiel e lógica do autor expressa no texto escrito. A partir disso, a história da filosofia passa ser a própria filosofia, posto que o essencial, em um pensamento filosófico, “é uma certa *estrutura*”, conclui Moura, citando E. Brehier (MOURA, 1988, p. 154). Mais precisamente: “o curso da história não nos apresenta o devir de coisas estrangeiras, mas o devir de nossa filosofia: o estudo da história da filosofia é agora indiscernível do estudo da filosofia, a história da filosofia é, ela mesma, filosófica” (MOURA, 1988, p. 156).

Bem entendido, a história da filosofia, para o método estrutural uspiano, significa estudos de textos clássicos. Em princípio, esses textos deveriam espelhar também a realidade. Isso foi feito, por exemplo, com os estudos de Giannotti sobre Marx, famosos nos anos de 1960 na USP.⁷ Mas, se é assim, isto é, se cada filosofia “edita” a realidade, como costumava dizer Gueroult (ARANTES, 1994, p. 119, nota)⁸, não deveríamos elaborar também uma reflexão sobre os diversos sistemas filosóficos, todos importantes e necessários para se compreender a realidade? Infelizmente, esse passo essencial não foi completado pela filosofia uspiana. É o que indica *en passant* o próprio Paulo Arantes: enquanto Martial Gueroult defende uma “filosofia da história da filosofia”, chamada por ele de *dianoemática*, entendida como uma disciplina transcendental dedicada à investigação metafilosófica das condições de possibilidades das filosofias como objetos de uma história possível, os professores uspianos preferiram ficar apenas no sistema particular, fiéis a Goldschmidt, que apregoava que seria melhor, antes de se escrever a história dos sistemas, “estudar cada um deles em si mesmo” (ARANTES, 1994, nota, p. 118, nota). Desse modo, optou-se pela interpretação isolada dos textos filosóficos, cada um com seu filósofo particular. Criou-se, com isso, no Brasil, infelizmente, uma situação em que não há diálogo acadêmico, com a tese de Sílvio Romero da não seriação predominando *ad aeternum* na filosofia nacional.

A incomunicabilidade entre sistemas filosóficos no Brasil leva ao que Oswaldo Porchat chamou de “O Conflito das Filosofias”. Cada discurso filosófico se autocompreende como verdadeiro em relação aos outros discursos que também se põem como verdadeiros. Como escolher a Verdade entre discursos logicamente verdadeiros? Para Porchat, esse conflito não tem solução. Mesmo a *dianoemática* guéroultiana, isto é, a instituição de uma filosofia dos sistemas filosóficos, não resolve igualmente o conflito, pois

se uma tal disciplina viesse efetivamente a constituir-se e *na medida em que* não se transformasse numa nova concepção filosófica e dogmática da história da filosofia, parece que não poderia ir além de uma análise descritiva e comparativa das formas e estruturas das filosofias conhecidas. Não se vê como o conflito das filosofias pudesse nela encontrar qualquer solução. (PORCHAT PEREIRA, 1981, p. 19).

Diante desse impasse, resta, para Porchat, abandonar as pretensões do *logos* filosófico e refugiar-se no silêncio da não filosofia da vida comum e, enfim, no ceticismo filosófico. Dessa forma, a não filosofia, que tinha sido neutralizada inicialmente pelo método uspiano, retorna com força na filosofia brasileira. Trata-se agora de uma não filosofia justificada filosoficamente, descoberta após a instauração dos sistemas filosóficos.

Consideramos essa opção muito importante para a filosofia brasileira, na medida em que chama a atenção para uma pluralidade de opções filosóficas nem sempre consideradas

⁷ Cf. Giannotti (1966).

⁸ Arantes cita Gueroult, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie* (1979).

pelo *logos* dominante. Ela mostra que é possível filosofar fora dos sistemas, fora das Universidades, fora da história da filosofia, fora do método estrutural. Esta posição é defendida por Porchat no seu já famoso “Discurso aos Estudantes Sobre a Pesquisa em Filosofia”, publicado em *Dissenso* – Revista de Estudantes de Filosofia da USP (1999)⁹ e depois em *A Filosofia entre Nós* (2005).¹⁰ Não se trata de abandonar o método lógico-estrutural, mas saber que a história da filosofia não é toda a filosofia e que “ensinar a filosofia exige que se filosofe também” (PORCHAT PEREIRA, 2005, p. 122).

A história da filosofia não deve engessar a filosofia, ao contrário, deve-se buscar filosofar com a própria história da filosofia, mais precisamente, com os sistemas filosóficos. Esse passo, como já foi dito, defendido por Gueroult, não foi dado pela filosofia uspiana. Para se compreender, a filosofia brasileira necessita, segundo o nosso ponto de vista, de uma metafilosofia, mais precisamente, de uma filosofia da história da filosofia brasileira. É o que veremos em seguida, com a próxima ideia a ser desenvolvida.

A Filosofia Brasileira como metafilosofia

Depois de Max Weber (1864-1920), é recorrente a utilização dos tipos-ideais, isto é, de figuras ou estruturas ideais para se compreender a realidade brasileira. O “Homem Cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda, seria um exemplo típico; a “Casa Grande e Senzala” e a ideia de “Patronato”, de Gilberto Freyre e Raymundo Faoro, respectivamente, poderiam também ser considerados como exemplos de tipologias ideais. Em relação à filosofia brasileira *stricto sensu*, uma primeira classificação foi proposta por Paulo Margutti, na Introdução à sua *História da Filosofia do Brasil*. Ele afirma que existem três grupos de pesquisadores de filosofia atuantes no Brasil: os acadêmicos estrangeirados, que se limitam apenas a comentar filósofos estrangeiros, pois não acreditam que existe uma filosofia brasileira; os acadêmicos que, apesar de defenderem a existência de uma filosofia brasileira, se ocupam igualmente de exegese, no caso, de autores brasileiros; e, por último, os *independentes*, diplomatas-filósofos e literatos-filósofos, que produzem filosofia, sem estarem vinculados a um Curso de Filosofia. Esses grupos geralmente não se comunicam, gerando uma situação um tanto *esquizofrênica* no pensamento filosófico brasileiro (MARGUTTI, 2013, p. 10-13).

Ao bem da verdade, antes de Margutti, Antônio Paim já tinha apresentado uma classificação tipológica ideal em seu livro *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Seguindo Miguel Reale, Paim considera que “a filosofia desenvolve-se em três planos, o das *perspectivas*, o dos *sistemas* e o dos *problemas*” (PAIM, 1987, p. 03). Há apenas duas perspectivas, que são imutáveis: a transcendente (Platão-Aristóteles) e a transcendental (Kant-Hegel). Todos os sistemas são constituídos dentro dessas duas perspectivas, respondendo a problemas históricos, por isso, são transitórios e mutáveis. As filosofias nacionais se constituem a partir de problemas, constituindo sistemas fundamentados em uma das perspectivas. Para a filosofia brasileira, o problema se apresentaria como moral e político, pensado a partir do Homem, entendido como liberdade e depois como consciência, dentro da perspectiva transcendental, como se percebe no *culturalismo*, que tem início com Tobias Barreto e alcança sua maturidade em Miguel Reale, o qual compreende o homem como dever-ser, a partir do espírito humano, superando, assim, o determinismo natural e positivista; e/ou transcendente, como acontece, no caso, com o padre

⁹ O título completo publicado na *Revista Dissenso* foi “Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia”, com o acréscimo de Porchat: “Gênero: *provocatio*”, 1999, p. 131-142.

¹⁰ Há ainda uma terceira publicação, disponível na *Revista Fundamento* - Revista de Pesquisa em Filosofia da UFOP, 2010, p. 18-33.

Antônio Vieira e com as posições neoconservadoras católicas de Jackson de Figueiredo, Leonel Franca e Amoroso Lima, que têm Deus como princípio e fundamento.¹¹

Para Margutti, as perspectivas transcendente e transcendental não abarcam toda a história da filosofia. O ceticismo, por exemplo, não se enquadra em nenhuma perspectiva; o mesmo pode ser dito da filosofia socrática, dos sofistas e dos pré-socráticos, bem como de autores modernos e contemporâneos como Schopenhauer, Wittgenstein e Foucault. Conclui Margutti:

E, dada a capacidade de criação do ser humano em filosofia, não temos qualquer garantia de que as duas perspectivas consideradas inelutáveis continuem a possuir esse privilégio no futuro. A perspectiva pode até ser logicamente anterior ao sistema e ao problema, mas dificilmente poderíamos reduzir o conjunto de perspectivas possíveis a apenas duas. (MARGUTTI, 2012, p. 25).

Diferentemente de Paim e Margutti, Ivan Domingues não afirma *a priori* a existência de uma filosofia brasileira. Falar de filosofia brasileira não implica para ele a existência de uma filosofia brasileira. Por isso ele prefere falar de uma *metafilosofia* da filosofia brasileira: “o objeto, no caso, é a filosofia brasileira ou, mais precisamente, o problema filosófico da existência ou não de uma filosofia no Brasil, justificando o qualificativo de *brasileira*” (DOMINGUES, 2017, p. 2). Ao construir uma metalógica do pensamento filosófico nacional, Ivan Domingues de certa forma supre o que não foi feito pela filosofia uspiã. Em sua metafilosofia, ele apresenta cinco tipos ideais para a filosofia brasileira:

- 1) *O Clérigo colonial*, tipificado pelo intelectual Jesuíta. O modelo é o padre Vieira e o padre Manuel da Nóbrega;
- 2) *O Intelectual Dileitante estrangeirado*, nostálgico da Europa e que se sente desterrado em sua própria terra. É o intelectual comum do século XIX. Tobias Barreto é o melhor exemplo filosófico, com seu germanismo e a sua revista em alemão;
- 3) *O intelectual público*, engajado em causas nacionais. Como exemplo, pode-se citar o padre Lima Vaz, na assessoria da Ação Católica nos anos 1960, Giannotti, com o PSDB, na época do governo FHC, e Marilena Chauí, com o PT e o governo Lula e Dilma;
- 4) *O scholar*, o erudito das humanidades que, junto com o *expert* das ciências, acaba formando o acadêmico moderno uspiã, o especialista em filosofia, tendo Porchat e Giannotti como modelos, seguidos de inúmeros professores de filosofia espalhados pelos cursos de filosofia no Brasil, responsáveis pelos mais de 50 cursos de pós-graduação, funcionando no *modus qualis* e no *modus lattes*;
- 5) *O intelectual cosmopolita globalizado*, parecido com o intelectual público, porém, diferente, porque pensa de forma globalizada, unindo o local com o universal. Os modelos internacionais são Rawls, Habermas, Foucault. Ainda não existe um tal intelectual no Brasil. Para Ivan Domingues, será essa a figura do intelectual brasileiro que deverá surgir no futuro a partir da saturação da formação filosófica no Brasil (2017, p. 20-43).

Ivan Domingues não diz claramente, mas os tipos ideais oferecem mais do que prometem. Em princípio, não deveriam constituir uma filosofia brasileira, mas apenas representar idealmente a realidade nacional. Entretanto, o ideal tem o poder de involuntariamente informar a realidade. Impelido pelo ideal, a realidade acaba por se adequar ao que é exigido pela razão formal. Sabemos, agora, por exemplo, a partir do livro de Ivan Domingues, que a filosofia brasileira deverá ser, no futuro, particular e universal, cosmopolita e livre de todo historicismo e

¹¹ Sobre o pensamento católico neoconservador, ver Villaça (2006).

psicologismo, graças ao percurso oferecido pelos tipos ideais. A filosofia cosmopolita deverá nascer da formação acadêmica, como uma costela de Adão, sem se identificar diretamente com o produtivismo taylorista do sistema. Desse modo, o livro de Ivan Domingues exerceria uma função pedagógica essencial, imprescindível para o pensamento filosófico nacional.

Na verdade, para ser mais exato, é imperativo ressaltar que os tipos ideais podem informar, mas não formar, isto é, engendrar uma filosofia nova. Eles podem aperfeiçoar o que já existe, mas não criar algo novo. Não existiria a figura do intelectual da Igreja na Colônia sem o padre Manoel da Nóbrega e o padre Antônio Vieira, juntos com tantos outros professores dos Colégios Jesuítas. O mesmo pode ser dito do intelectual estrangeirado, do intelectual público e do professor especialista. Em nossa opinião, o intelectual cosmopolita poderá até surgir como algo novo no futuro, mas a partir do que já existe. A filosofia brasileira só poderá se constituir no futuro a partir de algo já constituído ou de algo que já existiu no passado. Padre Antônio Vieira, por exemplo, é tanto um intelectual da Igreja, como um modelo de Intelectual público e cosmopolita. Em certo sentido, ele foi também um *scholar*, quando escreveu a sua *História do Futuro*, além de outros textos mais teóricos. Portanto, a figura do especialista e do cosmopolita já existiu, de certa forma, tanto no Brasil Colônia como em outros autores do século XIX. A metafilosofia pressupõe sempre a filosofia. Em outras palavras, a filosofia brasileira é um pressuposto. É o que veremos em nossa última ideia.

A Filosofia Brasileira como pressuposto

Se os tipos ideais exercem uma função pedagógica, como vimos, do menos para o mais, da ausência para a presença, podemos inferir que a filosofia brasileira realizaria um percurso paralelo do *no* para o *do*, isto é, de uma filosofia produzida *no* Brasil para uma filosofia *do* Brasil, ou ainda, das meras manifestações filosóficas para o sistema filosófico.

Sendo assim, se esse itinerário filosófico for correto, de certa forma se confirma a tese do padre Lima Vaz e de tantos outros a respeito da necessidade da institucionalização para se superar o autodidatismo e o diletantismo filosóficos no Brasil. Entretanto, mesmo consentindo que a filosofia dependa da academia, das Universidades e dos Cursos de Pós-graduação, da Capes e do CNPq, percebe-se que poucos acadêmicos estão dispostos a afirmar que a filosofia produzida *no* Brasil é realmente *do* Brasil. O que se produz *no* Brasil (teses, comentários, livros, traduções, ensaios, artigos) não seria *do* Brasil, mas da filosofia enquanto tal. Poderia ser produzido em outro lugar e da mesma forma. Mas será que é isso mesmo? Uma filosofia produzida *no* Brasil, em língua portuguesa, com as condições próprias do Brasil, com recursos financeiros *do* Brasil, não deveria ser considerada igualmente *do* Brasil, sem prejuízo para o caráter universal da filosofia?

A esse respeito e em contramão à posição hegemônica na academia, inclusive em relação daqueles que defendem a existência da filosofia brasileira, Margutti é enfático:

[...] optamos por dar ao presente livro o título *História da filosofia do Brasil*. Os títulos até agora utilizados pelos nossos historiadores em geral fazem mais modestamente menção não à *história da filosofia*, mas à *história das ideias filosóficas*. Além disso, essas *ideias filosóficas* não são *do Brasil*; mas estão *no Brasil*. Quando esses autores adotam a expressão *história da filosofia*, ela não é *do Brasil*, mas acontece *no Brasil*. [...] a expressão *filosofia brasileira* não envolve uma *contradictio in terminis*, em que *filosofia* teria a ver com o universal e *brasileira* teria a ver com o particular. Acreditamos ser possível falar da *filosofia brasileira* do mesmo modo que falamos da *filosofia francesa* ou da *filosofia italiana*. Quando usamos

essas expressões, estamos nos referindo à filosofia tal como praticada nesses países, sem que a referência a elementos particulares implique necessariamente o abandono ou a perda da dimensão universal (MARGUTTI, 2012, p. 40).

Na esteira de Margutti, acreditamos também que a expressão *filosofia brasileira* ou filosofia *do Brasil* pode ser utilizada sem prejuízo para a filosofia universal. Mas por que deveria ser considerada como um pressuposto?

A não filosofia não elimina a filosofia. Ela é também filosófica. Filosofia e não filosofia precisam caminhar juntas. E há uma *lógica* nisso. Não se trata de uma relação arbitrária e violenta, mas necessária para a própria *instauração* filosófica. Em outras palavras, não haveria filosofia brasileira sem a não filosofia, por isso, afirmamos que a filosofia brasileira é sempre um pressuposto. Mas um pressuposto que surge apenas depois do sistema, ou seja, a partir do momento em que a filosofia passa a compreender a si mesma e aos seus próprios fundamentos.

Oswaldo Porchat relata no texto “filosofia e a visão comum do mundo”, que sua experiência filosófica parte da

Descoberta do conflito das filosofias, experiência de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum. Uma sequência ordenada de etapas que não vejo como se pudessem *logicamente* dispensar. Não teria sido, com efeito, possível começar diretamente pela promoção filosófica da visão comum e pelo reconhecimento filosófico do Mundo. Porque se estaria apenas lançando uma filosofia a mais na arena do conflito. Ora, não se tratava de obter *no* conflito uma vitória impossível, mas de vencer o conflito, superando-o. Somente nossa renúncia à filosofia pôde conseguir. E o silêncio da não-filosofia pôde, então, obscuramente preparar a restauração filosófica (1981, p. 137).

Mutatis mutandis, pode-se dizer que nesse *itinerarium* de Porchat encontra-se refletido o processo de instauração da filosofia brasileira.¹² Paulo Arantes viu aí uma revivência da categoria de não seriação de Sílvio Romero (1994, p. 138), onde a filosofia no Brasil estava ainda à mercê de privilegiados que tiveram a oportunidade de se formarem no exterior, de livros encontrados por acaso e, sobretudo, dos pacotes que traziam as novidades bibliográficas da Europa em navios que aportavam periodicamente nos portos nacionais. Mas essa arbitrariedade da não seriação não é compartilhada por Porchat: “a seu ver, a sequência que culminou na promoção filosófica da visão comum do mundo (e que a seguir tomou feição neo-pirroneana) obedeceu ao mais estrito tempo lógico de uma ‘instauração’ filosófica” (ARANTES, 1994, p. 140).

Em “Prefácio a uma filosofia” (1981, p. 41-58), Porchat relata que teve um primeiro período teológico, voltado à leitura dos grandes místicos e da filosofia tomista. A esse momento teológico sucedeu uma crise religiosa, ocasionada pelos estudos dos filósofos críticos – que não aceitavam a subordinação da filosofia à teologia –, tornando-se, enfim, ateu. A partir daí, ele se volta inteiramente à filosofia, em busca da Verdade, convertendo-se em um dos mais acirrados defensores do método lógico-estrutural, até descobrir o conflito das filosofias. A indecidibilidade do conflito o leva ao silêncio da não filosofia, à experiência do senso comum e ao retorno à filosofia, não mais dogmática, mas inserida na visão comum do mundo. Completa Porchat: “O mundo reconhecido é o pressuposto explicitado do discurso filosófico, o referencial imediato que o norteará e lhe dará sentido. [...]. Tudo isso leva-me justificadamente a dizer que não existe o grau zero da filosofia” (1981, p. 131).

A filosofia se inicia com a não filosofia, sem deixar de ser, paradoxalmente, filosófica. Por isso, não nos parece exata a distinção primordial entre *Manifestações* e *Sistema*, proposta por

¹² Para a ideia de instauração, ver Souriau (1939) e, no caso específico da filosofia brasileira uspiiana, Arantes (1994, p. 136-154).

Bento Prado Junior e adotada por Ivan Domingues. Uma manifestação filosófica já é sistemática *per si*. Ela representa um mundo, um modo de ver a realidade. A filosofia da colônia faz parte do sistema de Ensino Colonial implantado pelos jesuítas. Se não é propriamente brasileira, pelo fato de ser em latim e aplicado ao mesmo tempo em todos os colégios jesuítas do mundo todo, nem por isso deixa de ser *brasileira*, seguindo as particularidades próprias da *terra brasilis*. O *ethos* cultural brasileiro é formado nesse período inclusive com a participação dos colégios e da filosofia ensinada aqui. Não dá para separar a filosofia ensinada na colônia da formação do *ser* brasileiro. A filosofia é, portanto, sempre sistemática, envolvendo não apenas regras lógicas do sistema, mas também o *ethos* cultural, no caso, o modo de ser e de pensar brasileiros. Além das aulas propriamente ditas, junto com as famosas *disputatio*, a pedagogia dos jesuítas envolvia apresentações públicas de peças teatrais, inclusive em língua portuguesa, para as comunidades próximas aos colégios.¹³

Mas como a filosofia brasileira poderá se inserir nos debates filosóficos? Como uma filosofia particular ou como uma reflexão sobre a totalidade da filosofia produzida no Brasil? Temos aqui um impasse: como disciplina, a filosofia brasileira poderá coexistir ao lado de outras filosofias existentes no Brasil. Seu objeto será o pensamento brasileiro, com todas as suas contradições. Mas não poderá ser apenas isso! A filosofia brasileira não se reduz a uma disciplina, com um objeto específico, por mais justificado que este seja. Ela deveria igualmente envolver toda a produção filosófica produzida no Brasil. Como foi dito, a filosofia produzida *no* Brasil, mesmo sendo comentários de autores estrangeiros, é sempre filosofia *do* Brasil, faz parte da história filosófica *do* Brasil. Podemos pensar, por exemplo, nas particularidades da recepção kantiana e hegeliana no Brasil, como uma colaboração específica do Brasil para as interpretações kantianas e hegelianas universais. O mesmo pode ser dito de Marx, Nietzsche etc. O particular não nega o Universal. Por ser um modo de pensar sistemático, ele envolve necessariamente o universal, sem prejuízo das particularidades.

Porchat apresenta duas interpretações a respeito da inserção de sua nova filosofia no debate filosófico. A primeira é anunciada no "Prefácio a uma filosofia":

Trata-se de uma postura filosófica plenamente consciente de sua particularidade. Ela se sabe uma escolha primeira que se manifesta, desde o ponto de partida, como uma recusa deliberada, radical e drástica das posturas da *hýbris* e do endeusamento do Logos. Nascida de uma meditação sobre as filosofias, não menos que de uma meditação sobre o Mundo, a decisão que instaura a nova filosofia é polêmica em sua mesma natureza e como tal se confessa. A nova filosofia integra-se no conflito das filosofias, sabendo-se originária de uma reflexão crítica sobre ele, cujo diagnóstico assume integralmente. Por isso mesmo, ela pode ousar sem ingenuidade, do interior de sua precariedade assumida e explicitamente tematizada, propor sua solução particular do conflito. Mas ela não pensa consumir a filosofia. Ela é uma filosofia sem *hýbris* (1981, p. 55-56).

Analogamente, podemos dizer que a filosofia brasileira deverá em um primeiro momento ter consciência de sua particularidade, sem pretensão de instaurar um *novo* conteúdo filosófico universal. Ela deverá propor um debate aberto, sem *hýbris*, com todas as tradições culturais e correntes filosóficas produzidas no Brasil, sem desenvolver uma doutrina própria.

¹³ Apesar de o Latim ser a língua oficial dos Colégios, inclusive para as peças teatrais, o uso do português passou a ser tolerado nas apresentações públicas, naturalmente para que o público as entendesse. A exclusividade do uso do Latim não agradava ao povo, "que não dispunha então de outras fáceis distrações como hoje, e porque, tendo os filhos nos colégios, gostava de os ver brilhar nas festas dos estudantes. Com tantas e repetidas advertências, amainavam as representações por uns momentos, mas recomçavam na primeira oportunidade, manifestação de espírito generalizada no Brasil, em que as conveniências sociais se sobrepujam ao rigor pedagógico do ensino interno do latim nas suas manifestações declamatórias e artísticas" (LEITE, 1965, p. 44).

A segunda posição de Porchat encontra-se no final de *A filosofia e a visão comum do mundo*: "A promoção filosófica da visão comum se faz por sobre o conflito e a nova filosofia não vai se integrar nele [...]. Um salto qualitativo verdadeiramente se opera. E a filosofia vence a barreira da linguagem" (1981, p. 137). Sabe-se que Porchat era afeito às alternâncias de posições filosóficas. Como é fácil de perceber, esta segunda posição está em total desacordo com a primeira. Para a nossa interpretação, não é o caso de se afastar radicalmente da primeira posição, mas tão-somente de se pensar em um avanço, até que o salto qualitativo aconteça.

Diferentemente da primeira, esta segunda posição postula a necessidade de o *Logos* se posicionar acima do conflito das filosofias. Não se trata mais apenas de um debate entre doutrinas, "do tipo doutrina-contra-doutrina" (ARANTES, 1994, p. 141), mas de fato da instauração de uma nova filosofia, acima de todas as outras correntes. Com isso, a filosofia brasileira teria então alcançado a sua maturidade, com uma doutrina própria, reconhecida inclusive internacionalmente. Esta corresponderia à filosofia cosmopolita almejada por Ivan Domingues, com a diferença de que aqui não se ignoraria o que foi produzido anteriormente no Brasil. Ou seja, mesmo instaurada, a filosofia brasileira permaneceria sempre um pressuposto.

Vimos acima como o percurso filosófico de Oswaldo Porchat pode servir de espelho para a filosofia brasileira: fase teológica, dedicação à filosofia europeia, conflito das filosofias, não filosofia, filosofia da vida comum, ceticismo. Como vimos, Paulo Arantes viu nesse itinerário a repetição da não seriação de Sílvio Romero, ou seja, uma filosofia produzida ao acaso, segundo as vicissitudes do momento, mesmo que isso seja negado por Porchat, que considerava que existia na passagem desses momentos uma lógica. Ao que parece, a mão de Goldschmidt pesou muito na formação de Porchat. Mesmo assumindo a não filosofia, ele permaneceu um filósofo lógico-estrutural, incapaz de avançar para uma filosofia da história da filosofia ou para uma lógica da filosofia, a qual, aliás, ele considerava como mera retórica (PORCHAT PEREIRA, 1981, p. 102). Do mesmo modo que Porchat, esse passo não foi dato pela filosofia brasileira, por isso, continuamos vítimas da não seriação e da "doutrina-contra-doutrina"¹⁴ de Sílvio Romero.

Conclusão

Para concluir, precisamos dizer algo a respeito do ceticismo, inerente à alma brasileira. Na filosofia brasileira, esse tema foi explorado por Paulo Margutti. Ele viu a importância do ceticismo de Sócrates, Sêneca e Sanches no pensamento colonial.

Mas é importante observar que o tipo de ceticismo envolvido não é epistemológico, possuindo antes um caráter ético. Com efeito, o colonizador português experimenta no Brasil a contradição performativa e a impossibilidade de solucioná-la *através da sua própria ação* entre os demais colonos, ou seja, *através da sua ação no domínio deste mundo*. (MARGUTTI, 2012, p. 175-176).

Diante das contradições e do sofrimento, o objetivo do colono era o retorno à metrópole ou, na impossibilidade disso, o apelo, através da oração, à salvação das almas. Para todos os efeitos, passa-se a afirmar que o Brasil não *presta*: tudo é envolvido pela sujeira, pelo pecado e pela corrupção. Nesse ponto, há uma clara distância do ceticismo pirrônico de Porchat, o qual não prevê nenhuma decisão ou salvação:

A experiência dolorosa da contradição conduz à salvação. Essa perspectiva é diferente daquela do ceticismo pirrônico. Com efeito, embora o pirronismo tenha também uma

¹⁴ Este é o título de um livro de Romero (1969, p. 247- 496).

dimensão ética, o salvacionismo colonial envolve um aspecto claramente religioso: a constatação pirrônica da diafonia é substituída pela experiência pecaminosa da contradição performativa; a suspensão pirrônica do juízo é substituída pela renúncia ao mundo; a ataraxia pirrônica é substituída pelo encontro com Deus através da oração (MARGUTTI, 2012, p. 176).

Em outro ponto, Porchat teria razão: o mundo é o “eterno pressuposto”, o “referencial permanente” do discurso (1981, p. 109). Como resultado de nossas contradições e de crises antigas e novas, a filosofia brasileira deverá constantemente “editar”, sem psicologismo, a saudade eterna de um país que nunca será. O que se terá, com tal experiência, será uma espécie de sebastianismo invertido. E essa poderá talvez resultar na maior contribuição da filosofia brasileira para a filosofia universal.

Dissemos acima, citando Bento Prado Júnior, que Macunaíma poderia servir como modelo para uma autêntica filosofia brasileira. Segundo Gilda de Mello e Souza, “Macunaíma foi tomado — e continua sendo até hoje — como um livro afirmativo, antropofágico, isto é, como a devoração acrítica dos valores europeus pela vitalidade da cultura brasileira” (SOUZA, 2003, p. 85-86). Entretanto, essa leitura ufanista não é compartilhada pela intérprete uspiana: a posição de Mario de Andrade em *Macunaíma* seria, sobretudo, pessimista. O próprio subtítulo da obra apontaria para isso: “o herói sem nenhum caráter”. Trata-se de um personagem preguiçoso, egoísta, instintivo, mesquinho, interessado apenas em dinheiro e em se divertir com mulheres. A falta de “caráter” indica aqui uma ausência de ética, de lei, de qualquer projeto sensato capaz de resultar algo de concreto e de positivo para a humanidade. Em suma: Macunaíma deve ser visto como “um adulto imaturo, um homem sem razão e sem projeto e, por conseguinte, como um herói vulnerável” (SOUZA, 2003, p. 40).

Ademais, esclarece ainda Gilda de Mello, é um engodo considerar Macunaíma como um símbolo apenas brasileiro. A sua origem vem dos estudos do etnologista alemão Koch-Grunberg sobre os índios que viviam na fronteira do Brasil com a Venezuela. Por isso, Macunaíma é essencialmente sul-americano, com consciência hispano-americana e características universais. É o próprio Mário de Andrade quem o diz em uma carta dirigida ao amigo Manuel Bandeira, citada por Gilda de Mello e Souza, comentando a proposta de tradução da obra para o inglês:

[...] talvez o Macunaíma ganhe em inglês porque muito secretamente o que me parece é que a sátira além de dirigível ao brasileiro em geral, de que mostra alguns aspectos característicos, escondendo os aspectos bons sistematicamente, o certo é que sempre me pareceu também uma sátira mais universal ao homem contemporâneo, principalmente sob o ponto de vista desta sem-vontade itinerante, destas noções morais criadas no momento de as realizar, que sinto e vejo tanto no homem de agora (SOUZA, 2003, p. 37).

Desse modo, ao falar do brasileiro, Mario de Andrade está a pensar no homem contemporâneo em geral. Por isso, uma filosofia brasileira, pensada a partir de Macunaíma, adquire uma tonalidade universal irreduzível.

Os males do Brasil, simbolizados nas frases insistentemente repetidas no livro, “Ah, que preguiça!” e “Muita saúde e pouca saúde os males do Brasil são”, teriam, portanto, um alcance universal. Aliás, o próprio nome Macunaíma, composto pela palavra “maku”, que significa “mau”, e o sufixo “ima”, que quer dizer grande, indicaria, outrossim, esse “grande mau” da natureza humana. Depois de inúmeras peripécias para recuperar o seu “Santo Graal”, a pedra muiiraquitã, o herói retorna à sua terra natal, na região do rio Uraricoera, Roraima. Ao contrário do que se imaginava, o herói permanece insatisfeito, sem consolo e redenção. O fato de

se transformar em uma estrela, longe de ser um prêmio, mostraria o alcance cosmológico de sua vida triste e solitária.

É nesse aspecto que acreditamos que Macunaíma poderia simbolizar uma autêntica filosofia brasileira. O que se tem aqui é o predomínio do vazio, da carência, da não filosofia no pensamento brasileiro. Consoante ao que foi exposto no presente texto, essa posição, até agora não claramente sistematizada, seria a contribuição definitiva da filosofia brasileira para uma autêntica filosofia universal. O Brasil pode até ser o país do futuro, como denominou Stefan Zweig no livro homônimo em 1941, mas o futuro que se aventa não será nada ostentoso. Será condicionado justamente pela determinação histórica do vazio existencial e da não filosofia. É nesse sentido que dissemos acima que a futura filosofia brasileira será uma espécie de sebastianismo invertido.

Referências

- ANDRADE, M. de. *Macunaíma*. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.
- ANDRADE, M. de. *Cartas de Mário de Andrade a Manuel Bandeira*. Rio de Janeiro: Simões, 1958.
- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60). São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BARLÉU, G. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*. Tradução de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.
- BARRETO, T. *Questões Vigentes*. Obras Completas IX. Aracajú: Editora Estado do Sergipe, 1926.
- BEZERRA, A. A Philosophia na Phase Colonial. In: *Publicações do Archivo Nacional*. Rio de Janeiro, Vol. 33, 1935.
- CABRERA, J. *Diário de um Filósofo no Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ, 2013.
- CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*. Momentos decisivos 1750-1880. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2014.
- CERQUEIRA, L. A. *Filosofia Brasileira*. Ontogênese da consciência de si. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História da Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*. Ensaio Metafilosóficos. São Paulo: UNESP, 2017.
- FAORO, R. *Os donos do poder*. Formação do Patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2012.
- FRANCA, L. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- FREIRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. p. 139-147.
- GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

- KOCH-GRUNBERG, T. *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1923.
- LEBRUN, Gerard. A "realidade nacional" e seus equívocos. *Revista Brasiliense*, n. 44, 1962. p 43-62.
- LEITE, S. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- LIMA VAZ, H. C. de. O pensamento filosófico no Brasil de hoje. In: FRANCA, L. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1990. p. 343-369.
- LIMA VAZ, H. de. O Problema da Filosofia no Brasil. *Revista Síntese*, v. 30, 1984. p. 11-25.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. O período colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. A ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Loyola, 2020.
- MOURA, C. A. R. de. História *Stultitiae* e História *Sapientiae*. *Revista Discurso*, n. 17, 1988. p. 151-171.
- PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1987.
- PINTO, A. V. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 02 vols., 1960.
- PORCHAT PEREIRA, O. O Conflito das filosofias. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 9-21.
- PORCHAT PEREIRA, O. Prefácio a uma filosofia. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. 41-58.
- PORCHAT PEREIRA, O. Sobre a filosofia do senso comum. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 101-137.
- PORCHAT PEREIRA, O. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia). In: SOUZA, J. C. de (Org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 109-123.
- PRADO JUNIOR, B. O Problema da Filosofia no Brasil. In: PRADO JUNIOR, B. *Alguns Ensaios*. Filosofia, Literatura, Psicanálise. São Paulo: Max Limonad, 1985, p. 173-194.
- PRADO JUNIOR, B. Cruz Costa e a história das idéias no Brasil. In: MORAES, R. (Org.). ANTUNES, R; FERRANTE, V. B. *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 101-124.
- ROMERO, S. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.
- SOURIAU, E. *L'Instauration Philosophique*. Paris: Félix Alcan, 1939.
- SOUZA, J. C. de. Uma Filosofia como coisa civil (numa perspectiva *ad hoc*). In: SOUZA, J. C. de (Org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 17-85.
- SOUZA, G. de M. *O Tupi e o Alaúde*. Uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2003.
- VILLAÇA, A. C. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- ZWEIG, S. *Brasil, País do Futuro*. São Paulo: eBooksBrasil, 2001.

Sobre o autor

Evanildo Costeski

Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana de Roma (PUG). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 23/04/2020.
Aprovado em: 23/06/2020.

Received: 23/04/2020.
Approved: 23/06/2020.

Como aprender a ser filósofo no Brasil no século XIX: instituições, compêndios, caminhos do saber¹

How to learn to be a philosopher in 19th century Brazil:
Institutions, manuals, and routes of knowledge

Júlio Canhada

<https://orcid.org/0000-0001-9151-8507> – E-mail: juliocanhada@yahoo.com.br

RESUMO

Este texto examina produções filosóficas brasileiras destinadas ao ensino de filosofia no século XIX, tratando-se, portanto, de um período anterior à existência de cursos universitários de filosofia no Brasil. Esses compêndios e manuais são analisados tendo em vista as concepções de filosofia neles presentes, os campos do saber que cada um deles elege como pertinente e, ainda, a ordem das matérias neles dispostas, o que indica diferentes maneiras pelas quais se compreende qual deve ser o caminho a se percorrer para se tornar filósofo. Além disso, tal disposição temporal das matérias diz respeito a variadas posições acerca da história da filosofia. Por fim, há a análise da autoria construída pelos autores de manuais e compêndios, a qual pode ser compreendida como uma autoria mínima, em que a voz autoral cede lugar àqueles que os autores compreendem como “verdadeiros filósofos”. Por meio desse procedimento torna-se possível compreender como foi atribuída à obra de Domingos José Gonçalves de Magalhães, *Factos do espírito humano*, publicada em 1858, a característica de ser o livro inaugurador da filosofia no Brasil.

Palavras-chave: História da filosofia. Ensino de filosofia. Século XIX. Filosofia no Brasil. Manuais. Gonçalves de Magalhães.

¹ Este texto é resultado de parte de minha Tese de Doutorado, defendida em 2017 na Universidade de São Paulo e financiada pela Fapesp.

ABSTRACT

This text examines Brazilian philosophical productions pointed at teaching philosophy in the 19th century; therefore, it is a period before philosophy university courses in Brazil. These compendiums and manuals are analyzed regarding the concepts of philosophy present in them, the fields of knowledge that each one chooses as pertinent, and the materials' order arranged in them. This last point also indicates varied comprehensions of the routes to be a philosopher. In addition, such subjects' temporal disposal concerns different positions regarding the history of philosophy. Finally, there is the analysis of manuals and compendiums' authorship, which can be understood as minimal authorship, in which the authorial voice gives space to the chosen "true philosophers." Through this investigation, it becomes possible to understand how to Domingos José Gonçalves de Magalhães' work, *Factos do espírito humano* (*Facts about human spirit*), published in 1858, was attributed the characteristic of being the Brazilian philosophy inaugural book.

Keywords: History of philosophy. Teaching philosophy. 19th Century. Brazilian philosophy. Manuals. Gonçalves de Magalhães.

A produção filosófica brasileira pré-universitária foi, por bastante tempo, avaliada segundo um senso-comum fruto de uma longa historiografia da filosofia no Brasil. De acordo com esse senso-comum, tal produção filosófica, sobretudo do século XIX, estaria marcada por várias ausências: ausência de rigor, uma vez que os autores que se pretenderam filósofos teriam trilhado o inseguro caminho do autodidatismo; ingenuidade na pretensão de estarem aptos a dialogar com grandes autores da história da filosofia; vacuidade e efemeridade de suas propostas filosóficas, dada a ausência de tradição filosófica no Brasil; importação cega de ideias estrangeiras, de modo a apenas repeti-las sem compreenderem sua origem, o que resultaria numa sequência disparatada de modismos.

Há vários anacronismos presentes nesse repertório de juízos de desqualificação da produção filosófica brasileira. Enfrentá-lo, no entanto, não significa necessariamente recair em uma posição encomiástica de defesa de uma filosofia *nacional*, no sentido de procurar produzir uma unidade artificial que abrigaria autores e obras muito diversos entre si. Parece ser mais proveitoso procurar compreender os sentidos das categorias mobilizadas pelos autores em seu próprio campo discursivo, de modo a reavaliar concepções muito comuns acerca do que seja produzir filosofia. Nesse sentido, examinar o modo como um autor constrói discursivamente uma voz autoral de *filósofo*, e, ainda, o modo como constrói um *livro* como sendo um *livro de filosofia*, pode levar a uma reavaliação de uma série de elementos presentes nesse senso-comum de desqualificação – o qual, ao fim, somente acarreta desconhecimento a respeito de uma larga produção filosófica brasileira.

Uma maneira de lidar com parte dessas questões pode ser analisar o modo pelo qual Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) procurou distinguir sua obra *Factos do espírito humano* (1858) de outras produções filosóficas brasileiras que lhe são contemporâneas, as quais foram destinadas sobretudo ao ensino de filosofia. De fato, procurar compreender o que seja *aprender a ser filósofo* no Brasil no século XIX, período em que não havia cursos universitários de filosofia, é interessante justamente porque pode lançar luz sobre diferentes pretensões de *tornar-se filósofo* no Brasil – o que implica, além disso, diferentes expectativas acerca da produção de um *livro de filosofia*. Ainda mais, implica compreender procedimentos como o da

criação de uma voz autoral de filósofo, com a atribuição ou não de independência; procedimentos que buscam estabelecer uma relação com a história da filosofia, e inclusive com concepções de temporalidade nela envolvidas; e, por fim, uma relação com o que se reconhece ser uma autoridade filosófica: todos esses procedimentos em operação no século XIX brasileiro são muito diferentes dos que em geral estão hoje em exercício.²

Em 1859, aparece na *Revista Popular* uma *Resenha philosophica* de autoria do Cônego Fernandes Pinheiro, cujo objeto de análise é a obra *Factos do espírito humano*, de Domingos José Gonçalves de Magalhães, publicada no ano anterior. Acerca deste “ilustre filósofo brasileiro” e seu livro, escreve o autor: “Não conhecemos na língua portuguesa, nada que lhe seja comparável, sendo indubitavelmente a primeira obra de alta filosofia escrita originalmente em nosso idioma, tão pobre em matérias de ciências”.³ E, também em 1859, é publicada em Paris a tradução do livro, cuja notícia é dada no *Correio Mercantil* acompanhada de carta de Pierre Flourens, autor muito citado por Gonçalves de Magalhães em seus textos e que substituiu Georges Cuvier no *Collège de France*. Flourens afirma que a obra traduzida contém: “[...] ideias originais e vivas, concepções diligentes e claras, análise filosófica de uma destreza e profundidade admiráveis; tudo neste livro provém da mão de um homem de gênio”.⁴

Por fim, veja-se o que escreve Chanselle, tradutor da obra para o francês:

Um poeta, um filósofo, um escritor tão eminente, pertencendo a uma nação nova como a nação brasileira, da qual os produtos materiais nos são mais conhecidos que os produtos intelectuais, merece ser apreciado e julgado pela França, que vê sua literatura tão bem recebida no Brasil. [...] Como filósofo, M. de Magalhães pertence à grande escola honrada pelos nomes de Platão, Descartes, Leibnitz e Malebranche, e seu livro se distingue tanto pela originalidade quanto pela erudição e crítica.⁵

Esse conjunto de referências em torno do aparecimento de *Factos do espírito humano* parece suficiente para indicar o modo como foi recebida essa obra. Imediatamente consagrada, permitiu a caracterização do nome de Gonçalves de Magalhães, por seus contemporâneos, como filósofo inaugurador.

Com efeito, veja-se o que escreve no *Prólogo* de *Factos do espírito humano*:

Animam-nos estas reflexões a dar à luz este livro, em que tratamos de todas as grandes questões da filosofia; expomos as teorias mais acreditadas e aceitas; refutamos as que nos parecem contrárias aos fatos e procuramos, por um modo diverso do que o fizeram outros, resolver com a maior clareza que nos foi possível algumas dificuldades, sem a menor pretensão de nos inculcar como autor de um novo sistema filosófico. [...]

Se algum douto versado nas ciências filosóficas lançar os olhos sobre estas páginas, achará que não se limitou o autor a compilar o que leu; que continuamente discute os pontos controversos; sempre expende a sua opinião, e algumas vezes, apartando-se dos seus mestres, se aventura em novas teorias.⁶

² A respeito do modo como se constituiu essa história da história da filosofia no Brasil, e da função nela exercida pela leitura estrutural de textos filosóficos, ver CANHADA, Júlio. “La lecture structurale des textes et l’histoire de la philosophie au Brésil”. In: *Cahiers critiques de philosophie*. Les aventures de la philosophie française en Amérique Latine: la philosophie au Brésil. Paris: Hermann, 2016.

³ FERNANDES, Pinheiro, J. C. “Resenha philosophica”. *Revista Popular*. Rio de Janeiro, Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859. p. 12-13.

⁴ *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, quinta-feira, 10 de março de 1859.

⁵ CHANSELLE, N. P. *Préface du traducteur*. In: GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Faits de l’esprit humain*. Philosophie. Traduit du Portugais par N. P. Chanselle. Paris: Auguste Fontaine, 1859. p. VI.

⁶ GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. J. *Factos do espírito humano*. Philosophie. Paris: Auguste Fontaine, 1858. p. VI-VIII. Há uma edição mais recente: GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Fatos do espírito humano*. Organização e estudo introdutório de Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2004.

O que esse trecho parece indicar é a tentativa de delimitação da voz do filósofo diante de outras produções filosóficas. A promessa de atender à completude do conhecimento filosófico (“trataremos de todas as grandes questões da filosofia”), utilizando-se, para isso, de “teorias” que passaram pelo crivo dos “fatos”, ou seja, que teriam sido certificadas segundo o que se compreendia como critério de verdade, não culminaria, no entanto, em arrogar-se criador de “um novo sistema filosófico”. Como se pode ver, a defesa de certa independência filosófica não se identifica à construção de um corpo de doutrina fechado em si, de modo que à ideia de sistema, enquanto proposta filosófica, está associado um valor negativo. Note-se que provém de Victor Cousin a ideia segundo a qual a criação de um sistema não deveria ser a expectativa última para os filósofos – tal como se pode ver nesta passagem emblemática acerca do valor negativo conferido à ideia de sistema:

Qual pode ser, portanto, o erro da filosofia? É de considerar apenas um lado do pensamento, de vê-la inteira somente neste lado. Não há sistema falso, mas muitos sistemas incompletos, verdadeiros neles mesmos, mas viciados em sua pretensão de conter em cada um deles a verdade absoluta, a qual não se encontra senão em todos.⁷

Sendo assim, Gonçalves de Magalhães pretende distinguir-se como filósofo inovador e, ao mesmo tempo, não sistemático – pode-se mesmo dizer que, de acordo com sua perspectiva, a segunda característica seria condição da primeira.

Há também outro aspecto presente nessas primeiras páginas de *Factos do espírito humano*. Ao afirmar que “discute os pontos controversos; sempre expende a sua opinião” e “se aventura em novas teorias”, Gonçalves de Magalhães parece querer distanciar-se de outros materiais filosóficos existentes no Brasil – por isso assevera que “não se limitou o autor a compilar o que leu”. A garantia de distinção em relação ao que designa como compilações provocaria, de acordo com seu ponto de vista, uma redefinição do que significaria uma produção filosófica, de modo que ao livro de Magalhães pudesse ser atribuído um sentido inaugural – tal como Fernandes Pinheiro, em sua *Resenha philosophica*, o havia qualificado.⁸

De fato, pode-se notar a presença de vários compêndios de filosofia publicados até a data de lançamento do livro de Magalhães. Um deles, o *Compêndio de philosophia* de autoria de Francisco de Monte Alverne (1784-1858), embora apareça postumamente em 1859, teria sido escrito por volta de 1833. Gonçalves de Magalhães fora aluno de Monte Alverne no Seminário São José e continuamente o qualificava como seu “mestre”.⁹ Mas, embora reivindicasse para si tal

⁷ COUSIN, Victor. *Du fait de conscience*. In: *Fragmens philosophiques*. 2. ed. (1. ed. de 1826). Paris: Ladrance, 1833. p. 242. A respeito da enorme presença do ecletismo no século XIX brasileiro, de modo a ter adquirido a forma de uma quase condição de possibilidade da filosofia no Brasil nesse período, ver CANHADA, Júlio. “La construction d'une voix philosophique pour la nation: l'éclectisme au Brésil”. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine ; WHISTLER, Daniel (Orgs.). *Une arme philosophique: l'éclectisme de Victor Cousin*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2019.

⁸ Também em outro texto, Fernandes Pinheiro qualifica *Factos do espírito humano* como a “primeira obra filosófica” em “língua portuguesa”. “Fr. Francisco de Monte Alverne. Esboço biographico”. *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, t. I, jan./mar. 1859, p. 174. Tobias Barreto, em seu texto *Fatos do espírito humano*, assim se refere a esse livro: “Todos sabem que esta obra, escrita por um homem afeito ao movimento da política e das letras europeias, constitui, ele só, – tal é o nosso atraso – toda a biblioteca filosófica do Brasil. Foi uma tentativa louvável do seu autor querer assim, em nome da civilização e do progresso, naturalizar entre nós a filosofia, conceder-lhe direito de cidade; porquanto não havia, antes dele, como não há ainda a par dele, obra digna de atenção”. BARRETO, Tobias. *Fatos do espírito humano* (1869). In: *Estudos de filosofia*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. p. 63. Para uma interpretação acerca da crítica de Tobias Barreto a Gonçalves de Magalhães, ver CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 188. E também ALMADA, Leonardo Ferreira; CERQUEIRA, Luiz Alberto. “Sentido filosófico no Brasil dos primeiros debates acerca da relação mente e corpo”. *Philosophos*, Goiânia, v. 14, n. 1, 2009. Ver também p. VIII de *Factos do espírito humano*, op. cit., em que Gonçalves de Magalhães afirma que este livro “não é propriamente um compêndio, bem longe está de o ser [...]”.

⁹ *Compêndio de philosophia*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1859. A obra foi publicada por Francisco Luiz Pinto. A respeito da possível data de redação, ver ROMERO, Silvío. *A filosofia no Brasil*. Ensaio crítico. In: *Obra filosófica*. Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: J. Olympio; São Paulo: Edusp, 1969 (1. ed. de 1878). p. 7 e *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro:

filiação, Gonçalves de Magalhães a constrói tendo em vista antes o *pregador* e o *professor* do que o *filósofo*:

Como filósofo tinha Monte Alverne vasta leitura, e professava um ecletismo que nada tinha de original, e não me consta deixasse trabalho algum que lhe possa dar maior glória que as suas orações sagradas; e a sua mesma qualidade de orador e teólogo não lhe permitia que se afastasse muito da filosofia cristã. Como professor, devendo ensinar a moços apenas saídos das aulas de latim e de retórica, seguia os compêndios de Genuense, cuja deficiência supria com apostilas manuscritas, que dava a copiar aos discípulos; e em suas preleções mostrava-se conhecedor profundo da ciência. [...] Tanto por esse dom de bem falar, que é sempre a manifestação de feliz inteligência, como pela doutrina que ensinava, não tinha ele rival como professor de filosofia; [...].¹⁰

Antes de tratar de Monte Alverne como “filósofo”, note-se que Magalhães afirma ser discípulo sobretudo do professor e do orador, posto este que conferiu a Monte Alverne larga consagração entre os contemporâneos. A respeito de uma de suas últimas aparições, realizada na Capela Real a convite de D. Pedro II, após 18 anos de ausência devida à sua cegueira, o Cônego Fernandes Pinheiro escreve: “O triunfo marchou pela estrada da vitória, adornada a frente com os lauréis do gênio, e quando desceu do púlpito, recebeu uma ovação tão grande, tão sincera, como nunca presenciámos, nem tivemos notícia”.¹¹

Para que se tenha ideia da significação da Capela Real (posteriormente Capela Imperial), neste momento, veja-se o que dela afirma Monte Alverne:

A fundação da Capela Real do Rio de Janeiro, monumento imortal da piedade do Senhor D. João VI, foi a arena, onde se mostrou em toda a sua pompa o gênio brasileiro. Oradores acostumados aos triunfos do púlpito eram rivalizados, por jovens pregadores, que animados com as suas primeiras vitórias, ardiam por ganhar novas coroas. [...] Nós podemos afirmar com todo o orgulho da verdade, que nenhum pregador transatlântico excedeu os oradores brasileiros.¹²

J. Olympio, 1960, 5 tomos (1ª ed. de 1888). Tomo 2, p. 509 ss.; CARVALHO, Laerte Ramos de. *A lógica de Monte Alverne*. São Paulo: Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, LXVII. *Filosofia*, n. 2, 1946, p. 45. Ver, sobretudo, o exaustivo exame dessa questão em MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje)*: 2ª parte: A ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 349-412. Gonçalves de Magalhães afirma ter sido aluno de Monte Alverne a partir de 1832, em *Biographia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne*. In: *Opúsculos históricos e litterários*. In: *Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1865. p. 314. Por fim, veja-se como Magalhães se refere a Monte Alverne em carta enviada de Paris, para onde viajou em 1833: “Nem por me achar aqui, rodeado de tantos monumentos, de tantas coisas raras, de tantos professores, me esqueço um só dia do meu mestre, do meu amigo a quem devo, sem lisonja, uma parte do meu saber [...]”. PORTO ALEGRE, Manuel Araújo; GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Cartas a Monte Alverne*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964. p. 15. Essas cartas foram publicadas por Roberto Lopes. Ver também GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. Ode ao grande orador Fr. Francisco de Monte Alverne. In: *Poesias avulsas. Obras de D. J. G. de Magalhaens*. Tomo I. Rio de Janeiro: Garnier, 1864, p. 61-65. Nesta mesma obra, ver *Carta ao meu amigo C. B. Monteiro*, p. 331-364, em que descreve sua viagem para Paris. Ver também, por fim, a respeito do Seminário São José: MASSIMI, Marina. “O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro”. *Paideia*, FFCLRP – USP, Ribeirão Preto, 4, fev./jul., 1993. p. 67.

¹⁰ GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. J. *Biographia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne*, *Op. cit.*, p. 319-320.

¹¹ FERNANDES PINHEIRO, Joaquim Caetano. “Glória do púlpito brasileiro”. *Guanabara*. Rio de Janeiro: Tipografia Guanabarensis de L. A. de Menezes, n. 10, 1854, t. II, *apud* MELO, Carlos Augusto de. *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876)*. Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil. Mestrado: Unicamp, 2006. p. 343. O sermão apresentado nessa ocasião intitula-se *2º Panegírico de S. Pedro de Alcântara, pregado na Capela Imperial no dia 19 de outubro de 1854*, publicado em *Obras oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d, 2 tomos (1ª ed. de 1853-1854).

¹² MONTE ALVERNE, Francisco de. *Discurso preliminar*. In: *Obras oratórias*, *Op. cit.*, p. VII-VIII. Ver também CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006. p. 360: “A Capela Real, depois Imperial, onde conviviam maestros e pregadores, era uma espécie de sala de concertos e conferências, unindo-se deste modo duas das principais influências formadoras da nova sensibilidade. Homens como os frades Sampaio e Monte Alverne, o cônego Januário – professores de aula pública, patriotas e mesmo agitadores – ampliavam a ação do púlpito por uma atividade intensa que os tornou mentores da juventude, marcando-a fundamentalmente pelo seu espiritualismo e patriotismo, enquanto a sua retórica permaneceu como paradigma de elevação espiritual”.

A circunscrição da filiação de Gonçalves de Magalhães à oratória de Monte Alverne não significa, dessa maneira, um rebaixamento da importância que o autor de *Factos do espírito humano* atribui ao pregador. Pois a religião enquanto *religiosidade* teria sido justamente a direção seguida pelo gênero de sermões de Monte Alverne. Distanciando-se de uma apologética identificada como atrasada, e aproximando-se das reflexões de Chateaubriand, o frade teria aberto caminho para uma compreensão da religião que diria respeito, ao mesmo tempo, tanto à “inteligência”, quanto ao “sentimento”, ou seja, por esse exercício da religiosidade seria possível obter uma espécie de conhecimento no qual, segundo a perspectiva dos autores, a filosofia poderia – e deveria – se espelhar.¹³

Tal função de conhecimento atribuída à religião, portanto, indicaria, no que se refere a Monte Alverne, certa inseparabilidade entre ela e a filosofia, de modo que Gonçalves de Magalhães estaria tentando promover uma espécie de disjunção entre ambas ao autodeclarar-se discípulo do pregador e do “professor”, mas não do “filósofo”.¹⁴ A razão, por assim dizer, da falibilidade da perspectiva filosófica de Monte Alverne residiria, por um lado, em seu “ecletismo que nada tinha de original” e, por outro, no fato de que, em suas aulas, “seguia o compêndio de Genuense”, ao qual acrescentava suas “apostilas” – material que constitui seu *Compêndio de philosophia* a que foi feita referência. Quanto ao primeiro aspecto, veja-se o que Monte Alverne escreve a respeito de Victor Cousin:

O sistema sublime de Mr. Cousin apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos filosóficos ainda não estão completos, e nem impressos, ou conhecidas aqui as suas obras posteriores. Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que ele tem feito, e restaurar com ele o sistema filosófico.¹⁵

A despeito da exaltação a Cousin e da promessa de segui-lo em seus esforços filosóficos, Monte Alverne, contudo, em seu *Compêndio de philosophia* parece antes aproximar-se de Antônio Genovesi (1712-1769) – geralmente denominado, em Portugal e no Brasil, como Genuense.¹⁶ Sua obra *As instituições da lógica* foi estabelecida como compêndio oficial de filo-

¹³ Ver MONTE ALVERNE, Francisco de. *Sermão sobre a Maledicência*. In: *Obras oratórias*, *Op. cit.*, p. 62, tomo I: “A religião alargando o horizonte da inteligência humana, dando maior elasticidade ao sentimento, oferecendo novas coroas, e nutrido outras esperanças, reanimou o gérmen precioso desta elevação nascida com o homem; e deu à Moral a força, de que carecia, para manter a existência, e equilíbrio da sociedade”. Nesse mesmo sentido, consultar o *Panegírico de S. Sebastião*, *loc. cit.*, p. 5, tomo II. Ver também CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, *Op. cit.*, p. 304-305: “Lançada no tempo [a religião], ela é para ambos [Monte Alverne e Chateaubriand], além de revelação, totalidade de experiência humana, coletiva e individual; daí constituir um sistema de conhecimento e uma fonte de inspiração, sem os quais o engenho humano não preenche as suas possibilidades”. A respeito do atraso representado pela apologética cristã anterior à exercida por Monte Alverne e Chateaubriand, ver a *Introdução* de Roberto Lopes às *Cartas a Monte Alverne*, *Op. cit.*, p. 6-8.

¹⁴ “O país tem altamente declarado, que eu fui uma desta glórias, de que ele hoje ainda se ufana. Lançado na grande carreira da eloquência em 1816, como pregador régio, oito anos depois que nela entraram S. Carlos, e Sampaio, Monsenhor Netto, e o Cônego Januário da Cunha Barbosa, tive de lutar com esses gigantes da oratória, que tantos louros tinham ganhado, e que forcejavam por levar de vencida todos os seus dignos rivais. [...] Arrastado pela energia do meu caráter, desejando cingir todas as coroas, abandonei-me com igual ardor à eloquência, à filosofia, e à teologia, cujas cadeiras professei, algumas vezes simultaneamente, nos principais conventos da minha ordem, e no seminário de S. José desta corte”. MONTE ALVERNE, Francisco de. *Discurso preliminar*, *Op. cit.*, p. IX-X.

¹⁵ MONTE ALVERNE, Francisco de. *Compêndio de philosophia*, *Op. cit.*, p. 104-105. Ver a passagem imediatamente anterior à citada, em que também se refere a Cousin: “Um destes gênios, nascidos para revelar os prodígios da razão humana, se levantou como um Deus, no meio do caos, em que se cruzavam, e combatiam todos os elementos filosóficos empregando a extensão de sua vasta, e sublime compreensão, reconstruiu a filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse”. Em suas cartas a Monte Alverne, Gonçalves Magalhães continuamente insistia para que o “mestre” publicasse seu material de curso – referido abaixo simplesmente como “Lógica”. Diante das negativas de Monte Alverne, em 1835 Magalhães escreve: “Não me admira que ache a sua Lógica imperfeita, o espírito humano se desenvolve todos os dias e de grau em grau marcha à perfectibilidade, que faz desesperar os vaidosos e os cegos de entendimento; mas mesmo assim não creio que o Padre Mestre não a possa pôr em relação com a Filosofia do tempo, o Ecletismo que no Brasil deve quanto antes ser plantado para que a mocidade aprenda a não dizer blasfêmias contra Deus e os homens”. *Cartas a Monte Alverne*, *Op. cit.*, p. 45-46.

¹⁶ A respeito da presença não só de Genovesi no *Compêndio* de Monte Alverne, mas também de Para du Phanjas, Storchenau, Laromi-

sofia na Universidade de Coimbra após a reforma pela qual passou em 1772, seguida ao fim do ensino jesuítico no reino de Portugal, efetivado em 1759.¹⁷ Com efeito, Theóphilo Braga, em sua *História da Universidade de Coimbra*, arrola as razões pelas quais o “reitor” da Universidade defendeu o uso do compêndio de Genovesi para o ensino da *Philosophia racional e moral*, de modo a “expungir o Escolasticismo e determinar uma doutrina compatível com o estado das ciências”:

Primeira [razão]: Porque este Autor [Genovesi] não é adido a seita ou sistema algum particular, como são os *leibnizianos*, *wolffianos*, etc.; mas fez uma seleção de doutrinas escolhidas com muita crítica, que lhe tem granjeado uma estimação geral na República das Letras. / Segunda [razão]: Porque usa um método muito sólido, chegado, quanto as matérias o permitem, ao Método geométrico, que é o mais próprio para fazer evolver o raciocínio da mocidade, e prepará-la para os estudos maiores.

Veja-se ainda o que afirma Theóphilo Braga a respeito de Genovesi – autor de quem, “ainda hoje [1898], quando alguém quer alegrar a sua coerência lógica, ou disciplina de espírito, diz: cá segundo o meu Genuense, ou: conforme me ensinou o Genuense”.

O autor de que se trata pelo nome de *Genuense*, que ficou proverbial em Portugal, é o célebre italiano Antonio Genovesi (1712-1769), um dos precursores da filosofia escocesa, e um dos sistematizadores da nova ciência Economia política, de que publicou dois volumes de lições em 1757. [...] A sua obra era muito discutida, quando foi apontada ao marquês de Pombal, para substituir na Universidade o Escolasticismo.¹⁸

Quanto ao ensino secundário no Brasil, pode-se muito resumidamente dizer que, do ensino hegemônico pelos jesuítas, passa-se, após as reformas de Pombal, para as *aulas régias*, cujos objetivos não mais se guiavam pelo *Ratio studiorum*, material de 1559 que sistematizava o conjunto de normas e práticas da cultura escolar jesuítica. A introdução das aulas régias, no entanto, não significou o desaparecimento do ensino ministrado por outras ordens religiosas, a exemplo do Seminário São José, em que Monte Alverne foi professor. A partir de 1835, ano em que são criados os liceus provinciais, e de 1837, data de surgimento do Colégio de Pedro II, inicia-se um processo de centralização do ensino tendo por referência este último colégio, o qual servia como padrão para os demais no que diz respeito à organização dos estudos e à escolha dos materiais de ensino. Entretanto, os liceus provinciais, o Colégio de Pedro II, as instituições religiosas de ensino e as instituições privadas parecem ter sido principalmente pautados pelos exames para admissão seja nas Faculdades de Direito de Olinda (depois Recife, em 1854) e São Paulo, criadas em 1827, seja nas Faculdades de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro, criadas em 1832.¹⁹ Voltando a Gonçalves de Magalhães, a distância por ele pre-

guière e Edme Ponelle, ver MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje)*: 2ª parte: A ruptura iluminista, *Op. cit.*, p. 385-407.

¹⁷ GENOVESI, Antônio. *As instituições da lógica*. Rio de Janeiro: Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1977 (trata-se de reprodução da tradução de Miguel Cardoso. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786). A respeito de Genovesi, ver MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje)*: 1ª parte: o período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 151-156.

¹⁸ BRAGA, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Typographia da Academia Real de Ciências, 1898, tomo III, p. 473-476. Mais adiante Theóphilo Braga reproduz carta do marquês de Pombal em que solicita a suspensão de trechos do compêndio de Genovesi a respeito de “[...] Aristóteles, [uma vez que] sempre o nome de um Filósofo tão abominável se deve procurar que antes esqueça nas Lições de Coimbra do que se apresente aos olhos dos Acadêmicos como um atendível Corifeu da Filosofia. Além de que não é tão certo, como Genovesi o diz, que Aristóteles desse as mais completas regras desta Arte [a metafísica]. Nem isto se pode dizer no tempo de hoje, no qual as Regras mais seguras são as que mais se apartaram do mesmo Aristóteles”.

¹⁹ A respeito das reformas do ensino promovidas pelo Marquês de Pombal, ver CARVALHO, Laerte Ramos de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva, Edusp, 1978. Ver também DIAS, Maria Odila da Silva. “Aspectos da ilustração no Brasil”. *Revista do IHGB*, vol. 278, jan.-mar., 1968. Sobre o ensino jesuítico e o *Ratio studiorum*, ver HANSEN, João Adolfo. “*Ratio studiorum* e política católica ibérica no século XVII”. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Orgs.). *Brasil 500 anos. Tópicos em história da educação*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 13-41. Ver também CERQUEIRA, Luiz Alberto (Org.). *Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de filosofia*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000. De modo mais geral, ver HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O En-*

tendida em relação a Monte Alverne “filósofo” talvez possa ser medida pelo lugar atribuído à filosofia em ambos os autores – e o selo de Genovesi, nesse caso, significaria a não incorporação da “Filosofia do tempo”.

N’As *instituições da lógica*, Genovesi afirma ser a lógica uma “arte” que contribuiria para que se filosofe “retamente”, ou seja, ela “fortaleceria” a razão em seu caminho rumo à “sabedoria” porque lhe forneceria os corretos “preceitos” e “regras”. Sendo uma arte, a lógica contribuiria para a aquisição da “ciência”, e esta, “filosoficamente” compreendida, seria “um conhecimento claro e evidente adquirido com o uso da nossa razão”. No que se refere, portanto, ao “uso” da razão – que Genovesi denomina “faculdade de raciocinar” –, caberia justamente à lógica dirigir suas operações, mas não prover-lhe os “princípios” a partir dos quais se pode raciocinar. Desse modo, embora a lógica seja uma “arte de filosofar” imprescindível para que se chegue à “sabedoria”, ela deveria sempre partir de princípios “nascidos com a razão”, os quais, por sua vez, não seriam suficientes para a aquisição das “ciências”: se a razão nasce com o homem, a “reta razão”, no entanto, “faz-se com o exercício e uso do entendimento”. Sendo assim, ao partir de princípios da razão, chegar-se-ia, por meio do cultivo de regras e preceitos lógicos, a uma sabedoria que em si mesma conteria “verdades úteis” à “felicidade humana”:

O ofício do Filósofo é indagar bem as verdades, principalmente as que respeitam à felicidade do homem. O fim porém é a mesma verdade, não uma qualquer, mas a necessária ou, ao menos, a útil à vida humana. Mas o ofício do lógico é formar o entendimento para retamente filosofar. O fim porém é a Filosofia, isto é, o estudo e indagação da sabedoria.²⁰

Francisco de Monte Alverne, de sua parte, inicia seu *Compêndio de philosophia* com as seguintes palavras: “Assim pois a Filosofia enquanto a significação do seu nome é, como diz Genuense, o amor, o estudo, e a indagação da sabedoria”. Nele, aliás, também está presente uma lógica concebida como arte auxiliar à filosofia, “lógica artificial” que, por meio de suas “leis” e “preceitos”, se constitui como “instrumento” necessário à filosofia para que chegue à “verdade”, partindo de princípios próprios à “constituição natural da inteligência”. Desse modo, ao “definir” a filosofia, afirma:

A Filosofia, porém se se considera segundo a sua ciência, exprime o conhecimento natural científico do homem, de Deus, e deste mundo visível. O objeto da Filosofia é pois o Homem, Deus, o Mundo; em uma palavra, tudo que se pode conhecer pela luz natural da razão. Daqui conclui-se que se acaso se considera a Filosofia segundo a força de seu nome não há alguma ciência oculta e desconhecida ao Filósofo. Por isso se costuma definir a Filosofia – Ciência de todas as coisas que se podem conhecer pela luz natural [...].²¹

sino Secundário no Brasil Império. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 12, 20, 45-7 e 88; e VECCHIA, Ariclê. “O ensino secundário no século XIX: instruindo as elites”. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. Vol. II – Século XIX. Petrópolis: Vozes, 2014. Por fim, especificamente quanto ao ensino de filosofia, o compêndio de Genovesi faz-se notar, no Brasil, várias décadas depois de sua introdução na Universidade de Coimbra. Ver este trecho de um discurso de Torres Homem na Câmara dos Deputados em 1847: “Faz vergonha descrever a instrução secundária na Corte nas poucas aulas avulsas que aí existem fundadas pelo Estado. [...] depois de tão grandes revoluções da filosofia moderna, ela é ainda ensinada em um compêndio de Genuense por ordem do governo. Melhor fora nada ensinar-se, absolutamente, deste ramo, talvez o mais importante dos conhecimentos humanos. [...] Duas ou três línguas, a cartilha de Genuense, alguns retalhos de Quintiliano, eis de que constam os estudos clássicos na capital, no centro das luzes e da civilização do império, eis a instrução preparatória que ela oferece aos que têm de penetrar um dia no santuário das ciências e servir o Estado nas primeiras posições políticas e administrativas!” *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Tip. Nacional, 1847, tomo 2, sessão de 23 de agosto, p. 577, *apud* HAIDAR, M. de L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, op. cit., p. 102-103.

²⁰ GENOVESI, Antônio. *As instituições da lógica*, Op. cit., p. 23-26

²¹ MONTE ALVERNE, Francisco de. *Compêndio de philosophia*, Op. cit., p. 1; cf. p. I-II. Para uma análise da lógica de Monte Alverne enquanto “lógica das faculdades”, ver GOMES, Evandro Luís. *Sobre a história da lógica no Brasil: da lógica das faculdades à lógica positiva (1808-1909)*. São Paulo: Mestrado, FFLCH/USP, 2002, p. 121. Veja-se outra caracterização geral da filosofia em Monte Alverne: “A filosofia é a razão em grande escala, a grande inteligência que conquista o universo, que tudo doma, e que vitoriosa aparece como senhora. O homem inerte, sem armas, fraco, sem meios quase quase alguns de defesa, subjugado a natureza; cria as artes e

Dentre os muitos elementos que mereceriam ser objeto de discussão nesses dois materiais, para os propósitos desta análise é suficiente ater-se àquilo que neles aponta para uma caracterização geral da filosofia, no que se refere à sua relação com o que seriam as “ciências”. Em ambos, a filosofia, enquanto “sabedoria” acessível pela “luz natural” ou “razão”, auxiliada pelos preceitos práticos da lógica, conteria em si os “princípios” comuns a toda ciência, o que equivaleria a dizer, com Monte Alverne, que “não há alguma ciência oculta e desconhecida ao Filósofo”. Desse modo, parece lícito afirmar que a concepção de filosofia presente nesses dois compêndios caracteriza-se por certa universalidade quanto a seu domínio e alcance: identificando-se a filosofia à razão ou inteligência, ela residiria inteira numa faculdade que abarcaria a totalidade do conhecimento.

Ora, caso se tenha em mente as considerações de Gonçalves de Magalhães a respeito da perda do posto de rainha de conhecimento que, segundo sua perspectiva, a filosofia havia ocupado entre os “antigos”; e, além disso, caso se leve em conta que a filosofia teria por objetivo a incorporação das leis das diversas ciências pelo “espírito”, verdadeira medida do conhecimento filosófico, pode-se notar quão distantes estão os pontos de vista dos dois compêndios com o livro de Magalhães.²² A construção de uma filiação apenas com o orador Monte Alverne, portanto, significa, por um lado, a recusa em aproximar-se da defesa de uma universalidade filosófica que conteria em si todo o espaço do saber, cujos princípios proviriam da “luz natural” e as formas de conhecimento da “arte lógica”; por outro lado, assim reivindicando-se “discípulo” do pregador Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães reconhecera o direito conferido à religiosidade no interior da reflexão filosófica, posição que, se propõe certa ampliação do domínio filosófico por meio do sentimento religioso, de outra parte questiona a universalidade da filosofia nos termos de uma árvore do conhecimento, imagem segundo a qual os “galhos” representados pelas ciências absolutamente dependeriam de um tronco ou raiz encarnados pela filosofia. Por esse procedimento, seria possível a Gonçalves de Magalhães afirmar-se continuador da concepção de religiosidade presente em Monte Alverne, sem privar-se do que compreendia ser a “filosofia do tempo”.

Em 1847, é lançada outra obra dentre aquelas que podem ser tomadas como ponto de comparação para que se compreenda a atribuição de novidade que a obra *Factos do espírito humano* recebeu. Trata-se do *Manual de philosophia* de Pedro Aufran da Mata Albuquerque.²³ Apresentando o que compreende ser o “objeto da filosofia”, Albuquerque afirma que, ao longo do tempo, a filosofia teria sido “dominada” por “diferentes preocupações”: inicialmente, sua “tendência” seria “cosmológica”, uma vez que seu principal objetivo era “explicar o mundo”; posteriormente, na “meia idade”, seria ela “teológica”, porquanto “referia a Deus todos os seus esforços”; por fim, “presentemente”, poder-se-ia chamar sua tendência de “noológica”, “pois que o

as ciências; e esse universo que Deus disse ao homem – Conquista para ti – sai de suas mãos, como verdadeira conquista, porque seus melhoramentos são a conquista da inteligência, e a inteligência é a filosofia; é a razão no seu mais alto grau de desenvolvimento”. *Improviso Pronunciado por Fr. Francisco de Monte Alverne aos 10 de Dezembro de 1848, na Associação Ensaio Philosophico, por ocasião de ser por ela aclamado o mais genuíno representante da filosofia no Brasil*. In: *Obras oratórias*, Op. cit., p. 445, tomo 2.

²² Ver *Factos do espírito humano*, Op. cit., p. 23: “Os que fazem profissão de filosofar sabem que a filosofia não é o repertório enciclopédico das ciências, a reunião de todos os conhecimentos humanos, como a consideravam os antigos, quando os diversos ramos da ciência universal ainda pouco frondosos, por assim dizer, não se tinham separado do tronco comum que os nutria com sua seiva. Estremadas as ciências com os progressos do espírito humano; circunscrevendo cada uma o seu objeto para melhor estudá-lo; classificadas elas pelas suas relações próximas em ciências físicas, naturais, intelectuais e morais, e ainda em outros grupos, se quiserem; o que ficou sendo a filosofia?”

²³ *Manual de philosophia, extrahido de diferentes authores, e ordenado pelo Dr. P. A. da M. Albuquerque*. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1847. Albuquerque (1805-1881) foi professor de economia política na Faculdade de Direito do Recife e traduziu o *Elementos de economia política* de J. S. Mill, em 1833. Para mais informações, ver BLAKE, Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898, p. 21-23, v. 7.

estudo do espírito humano se tornou o seu fundamento e principal objeto”.²⁴ Tal posição, aliás, é bastante próxima à encontrada em outro compêndio de filosofia, de autoria do francês Antoine Charma:

Posto que frequentemente apliquemos às ciências do corpo, e bem assim às do espírito o nome de filosofia, e então sejamos induzidos a reconhecer uma filosofia *cosmológica*, e outra *noológica*, todavia o nome de filosofia cabe especialmente à noologia. Neste sentido restrito definir-se-á a filosofia *ciência do espírito*.²⁵

Embora tais denominações não estejam presentes nas reflexões de Gonçalves de Magalhães, e sua posição tampouco compartilhe do escalonamento temporal em jogo nas diversas “tendências” assumidas pela filosofia, parece haver certa concordância entre sua perspectiva e a presente no *Manual* de Albuquerque, tanto no que diz respeito ao abandono da imagem da árvore do conhecimento para hierarquizar a filosofia e as demais ciências, quanto à circunscrição do “objeto” filosófico ao “espírito humano”, a qual atenderia aos anseios de “definição” dessa prática em relação a outras formas de conhecimento.

Mas além dessa semelhança entre Magalhães e Albuquerque no que se refere a uma compreensão muito geral da filosofia, há outro aspecto, no entanto, que chama atenção neste *Manual*. Em sua capa, afirma-se que ele teria sido “extraído de diferentes autores, e ordenado” por Pedro Aufran da Mata Albuquerque.²⁶ Duas questões aqui parecem ter interesse. Em primeiro lugar, a operação de *extração* promovida pelo autor parece tanto dizer respeito à *seleção dos filósofos* dignos de fazerem parte do compêndio, quanto, por meio dessa escolha, configurar a autoria do *próprio compilador*. Ou seja, por meio de uma espécie de *autoria mínima*, Albuquerque cede espaço à presença do que seriam os *verdadeiros filósofos*, todos eles, aliás, longamente citados em seções denominadas *Justificação*, alocadas abaixo de cada ponto de seu compêndio. Note-se que a quase totalidade dos autores selecionados é facilmente identificável como pertencendo à perspectiva filosófica de Victor Cousin, filiação que imprimiria uma marca de inovação ou atualização filosófica à obra de Albuquerque. Sendo assim, tais procedimentos apontam para a construção de uma autoria que, não sendo *própria* – no sentido que Gonçalves de Magalhães atribui à sua proposta filosófica –, no entanto participaria de um *esforço comum* de transformação das referências mobilizadas para o ensino de filosofia no Brasil.

²⁴ ALBUQUERQUE, P. A. da M. *Manual de philosophia*, Op. cit., p. 1.

²⁵ CHARMA, Antoine. *Questões de philosophia, conteadas no programma adoptado para o exame do Bacharelado em Lettras da Universidade de Paris*. Trad. da 3. ed. por Antonio Herculano Souza Bandeira. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, p. 2. Também em outro autor pode-se notar proximidade com a posição apresentada por Albuquerque: “Os diversos ramos dos conhecimentos humanos, sem embargo de sua imensa variedade, podem dispor-se em duas classes: ciências da natureza material, ou do mundo, isto é, ciências *cosmológicas*; e ciências do espírito e do pensamento, isto é, ciências *noológicas*: a estas últimas pertence a filosofia, tal como hoje a costumam entender. A palavra filosofia já não significa, assim como noutras eras, a ciência universal: o desenvolvimento extraordinário, que principalmente nestes últimos tempos têm recebido vários ramos dos conhecimentos humanos, obrigou a fazer deles uma classe separada. Hoje a ciência que conserva especialmente o nome de filosofia, tem por objeto o pensamento e o ser pensante, ou as inteligências em si e em suas relações, quer recíprocas quer com a natureza. [...] Mas ainda assim a filosofia é a ciência noológica por excelência, visto que considera os entes espirituais no que os constitui tais, isto é, em sua natureza e propriedades mais íntimas”. BARBE, E. *Curso elementar de philosophia*. Trad. de Joaquim Alves de Souza, Prof. do Lyceu Nacional de Coimbra. 2. ed. (1ª ed. de 1846). Paris: Aillaud Guillard, 1871. Este compêndio de Barbe teria sido adotado oficialmente no Colégio de Pedro II a partir de 1840. A tradução do compêndio de Charma, por outro lado, e sua tentativa de implementação no Curso Anexo da Faculdade de Direito de Recife, o qual, conjuntamente ao da Fac. de Direito de São Paulo (ambos criados em 1831), eram destinados à preparação dos alunos para os exames de admissão nessas faculdades, foi impedida pelo Ministro do Império. Ver PAIM, Antônio. *A escola eclética*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999. p. 330; HAIDAR, M. de L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, Op. cit., p. 45-46 e BEVILÁQUA, Clóvis. *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2. ed. São Paulo: Instituto Nacional do Livro; Conselho Federal da Cultura, 1977. p. 106. Talvez por esse motivo esteja estampado na capa da tradução do compêndio de Charma: “Aprovado e adoptado pela congregação dos Srs. Lentos, para servir de texto às lições e exames preparatórios da respectiva disciplina, na mesma Academia”.

²⁶ E em sua dedicatória afirma que oferece “[...] este *Manual de philosophia* que me dei ao trabalho de compor com as doutrinas dos mais abalizados Escriitores, extraíndo de suas obras o que me pareceu conveniente e acertado”. ALBUQUERQUE, P. A. da M. Op. cit., s/p.

Em segundo lugar, ao se propor a efetuar uma *ordenação* em seu material de ensino, Albuquerque posiciona-se diante de uma hierarquia dos saberes *no interior* da filosofia, quer dizer, ao decidir a ordem dos objetos a serem ensinados ele pressupõe qual seria o *melhor caminho* para se *começar* a filosofar.²⁷ Ora, tal caminho “didático” espelha-se no que se imagina ser o melhor processo de aquisição do conhecimento filosófico ou, melhor dizendo, ao aluno de filosofia é oferecido um material que *mimetiza* uma investigação filosófica que se confunde com a operação de *tornar-se filósofo*. Talvez seja por esse motivo que, neste *Manual de philosophia*, se proponha que o início dos estudos filosóficos deva se dar pela *psicologia*, “porque no conhecimento de nós mesmos é que está o princípio de toda a ciência filosófica.”²⁸ Dessa maneira, seria como se a *ordem do aprendizado* fosse ao mesmo tempo a *ordem da investigação*, havendo como que uma mimese pedagógica do processo de produção da filosofia. A temporalidade escolhida para guiar as “partes” da filosofia, portanto, atenderia a um *caminho espiritual do saber* que, iniciando-se pela psicologia, culminaria na história da filosofia.

Por fim, caberia tratar de alguns aspectos presentes em dois outros compêndios publicados em data anterior ao aparecimento de *Factos do espírito humano: os Elementos de philosophia* de Moraes e Valle, de 1851, e o *Compêndio de philosophia racional* de Moraes Torres, de 1852.²⁹ Em ambos materiais ocorre a construção dessa espécie de autoria mínima a que foi feita referência. Ao justificar as razões que o teriam levado a produzir sua obra, Moraes e Valle assim se expressa na seção *Ao público*: “Devo finalmente declarar que não tenho a pretensão de ter inventado e que nada mais fiz do que expor o que li pelo modo que o compreendi.”³⁰ E, nessa mesma direção, veja-se o que afirma Moraes Torres:

A necessidade de um compêndio de Filosofia Racional, que satisfizesse os desejos da mocidade Brasileira, e que ao mesmo tempo apresentasse uma doutrina pura e expurgada dos princípios do Sistema Eclético de que se acham iscados quase todos os compêndios de Filosofia Racional, admitidos hoje na maior parte das escolas públicas, com que se minam surdamente os alicerces da Religião de Jesus Cristo, e se plantam nas tenras almas dos jovens estudantes ideias que vão de encontro às doutrinas Católicas, me obrigou a lançar mão da pena para escrever as presentes lições de Filosofia Racional; que extraí na maior parte da obra de Segismundo Storcheneau, escritor do presente século, obra de tão subido merecimento, que, ainda em vida de seu autor, foi reimpressa em oitava edição; [...].³¹

²⁷ Veja-se a maneira pela qual concebe a “ordem em que se deve dispor” as “partes” da filosofia: “Com efeito, todo o trabalho supõe primeiramente o conhecimento do instrumento a empregar, depois o do manejo ou emprego do instrumento, e finalmente o do resultado determinado que se quer obter. É esta uma sucessão simples e necessária, cujos termos são impossíveis deslocar. Ora, na aplicação filosófica, a *psicologia* faz-nos conhecer o espírito ou instrumento intelectual: a *lógica* ensina-nos o uso de nossas faculdades, isto é, os modos de aplicação do espírito: a *moral* determina o fim próximo que nossa atividade atingirá, isto é, o bem ou o mal: a *teodiceia* o fim ulterior e supremo a que todo o esforço humano deve referir-se; enfim a *história da filosofia* deve seguir-se, e não preceder à filosofia, porque não só pouco proveitosa seria a leitura da história, como dificilmente compreensível, se de antemão não estivesse o leitor familiarizado com a parte técnica, os processos especiais e o vocabulário particular da filosofia”. ALBUQUERQUE, P. A. da M. *Op. cit.*, p. 7.

²⁸ *Idem*, p. 9.

²⁹ MORAES E VALLE, M.M de. *Elementos de philosophia. Compêndio apropriado à nova forma de exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. do Diário de N. L. Vianna, 1851. 2 volumes. Manuel Maria de Moraes e Valle (1824-1886) foi professor na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro a partir de 1852 e traduziu, de Victor Cousin, sua *Philosophia popular*, em 1849. Ver BLAKE, Sacramento. *Op. cit.*, p. 156-157, vol. 6. A respeito dos conteúdos exigidos nos exames de admissão nessa Faculdade, ver HAIDAR, M. de L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, *Op. cit.*, p. 47 e SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991, vol. 2, p. 91. Quanto ao outro compêndio: MORAES TORRES, José Affonso de. *Compêndio de philosophia racional*. Pará: Typ. de Mattos e Comp., 1852, 2 tomos. Moraes Torres (1805-1865) congregou-se e foi professor no Colégio Caraça, da ordem dos lazaristas, em Mariana – Minas Gerais. Ver BLAKE, Sacramento, *Op. cit.*, p. 266-268, vol. 4. A respeito desse seminário ver HAIDAR, M. de L. M., *Op. cit.*, p. 20, 170; 206.

³⁰ MORAES E VALLE, M. M. de., *Op. cit.*, seção *Ao público*, s/p. Ver também a abertura dessa seção: “Tendo este ano examinado em filosofia na Escola de Medicina pelo novo regulamento, que concede, apenas meia hora para se dissertar sobre um ponto tirado à sorte, reconheci praticamente a dificuldade, em que se achavam os examinandos de poderem fazer atos regulares. Desde então concebi a ideia de reduzir a pontos as principais questões filosóficas, dando-lhes tanta extensão quanta permitisse escrevê-los no tempo marcado, sem contudo prejudicar a clareza”.

³¹ MORAES TORRES, J. A. de., *Op. cit.*, p. 5, t. I.

Parecem equivalentes as posturas assumidas na abertura dessas duas obras: ao *não inventar*, Moraes e Valle afirma-se veículo *de outros filósofos*, e Moraes Torres, de sua parte, *extraíndo* suas lições de Storchenau, autor segundo ele de “subido merecimento”³², teria certificado o fato de adequadamente ter *transposto* as melhores “doutrinas” destinadas ao ensino de filosofia.

No que se refere a Moraes Torres, note-se que a construção da filiação de seu compêndio se dá a partir da oposição entre, de um lado, a orientação do “Sistema Eclético” e, de outro, sua própria perspectiva, segundo a qual estariam garantidos os “alicerces da Religião de Jesus Cristo”.³³ Segundo o ponto de vista específico desta análise, é importante notar a diferença de orientações a respeito dos *caminhos filosóficos* implicada nessa oposição. Nesse sentido, o próprio título da obra, *Compêndio de philosophia racional*, indica certa prevalência da lógica sobre os demais saberes, uma vez que a ela é atribuída anterioridade na ordem do aprendizado, assim como em Monte Alverne. Tal anterioridade, aliás, relaciona-se com o modo pelo qual Moraes Torres concebe a divisão das partes da filosofia, a qual:

[...] compreende a Lógica, Metafísica, Matemática, Física e Ética; as mais ciências tomaram uma classe separada, e distinta. Todavia ainda assim pode chamar-se ciência universal, porque todas as ciências têm mais ou menos necessidade dos princípios, e verdades que ela estabelece, para chegar-se, com acerto e segurança, ao conhecimento de qualquer verdade: todas as ciências, como diz Mr. Gérúzez, são ramos de uma árvore imensa cujo tronco é Filosofia [...].³⁴

Uma vez mais, a imagem da árvore do conhecimento é mobilizada para hierarquizar a filosofia e as “mais ciências”. No interior da filosofia, a metafísica, por sua vez, subdividir-se-ia em quatro “ciências”, a saber, a *ontologia*, a *cosmologia*, a *psicologia* e, por fim, a *teologia*. Especificamente quanto à psicologia, Moraes Torres afirma que ela seria uma “ciência da alma” cujos princípios podem tanto ser estabelecidos pela “experiência” (sendo objetos da “psicologia empírica”), quanto pelo “raciocínio” (princípios que seriam objetos da “psicologia racional”). Entre uma e outra “parte” da psicologia haveria um caminho que vai da psicologia

³² A respeito de Segismundo Storchenau e da tradução de seu manual *Instituições lógicas*, pelo cônego Antônio Joaquim das Mercês, consulte-se LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro; CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbert de. *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: CDPB, 2006, p. 617-624, e MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje)*: 2. parte: A ruptura iluminista, *Op. cit.*, p. 375-380.

³³ Embora tenha sido publicado em 1867, veja-se a proximidade da posição de Moraes Torres com este trecho do *Compêndio de philosophia, ordenado segundo os princípios e método do Doutor Angélico S. Thomaz d'Aquino*. Por José Soriano de Souza (1833-1895). Recife: Typographia da Esperança, 1867, p. XXXVII: “Aqui [no Brasil] a filosofia que ainda geralmente se ensina, é um misto de cartesianismo e ecletismo, que para cá nos mandam os escritores franceses; e essa mesma se acha reduzida a tão mesquinhas proporções, que quase poderia desaparecer do quadro dos estudos preparatórios sem grande dano da instrução pública. / Os compêndios que servem de texto às lições nas escolas leigas, são todos moldados pela filosofia cartesio-cousiniana, redigidos em forma oratória, em termos vagos e de equívoca significação. [...] E porque o título de glória dessa filosofia é ter se emancipado da teologia, não se encontra naqueles compêndios nada que sirva para elevar o espírito a Deus”. A respeito dessa obra e seu autor, ver BARRETO, Tobias. *O atraso da filosofia entre nós* (1872). In: *Estudos de filosofia, Op. cit.*, p. 159-180, e CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 46-50.

³⁴ MORAES TORRES, J. A. de. *Compêndio de philosophia racional, Op. cit.*, p. 6, t. I. Veja-se GÉRUZEZ, E. *Cours de philosophie, rédigé d'après le programme pour le baccalauréat*. 4. ed. (1ª ed. de 1833). Paris: Jules Delalain, 1843. p. 3-4: “É evidente que, em sua acepção mais extensa, sendo a ciência dos princípios, a filosofia se liga a todas as outras ciências e que ela as domina; ou melhor, as outras ciências não são senão os galhos da árvore imensa de que a filosofia é o tronco; elas todas se prendem à filosofia pelo que têm de mais nobre, os seus princípios. Os fatos de que se compõem formam o corpo, ou, se se quiser, a carne da ciência, mas, isoladamente, eles não têm vida; o que os vivifica são os princípios que os unem: ora, o encadeamento desses princípios é precisamente a filosofia das ciências; a filosofia não é, portanto, apenas a ciência suprema, ela é a alma de todas as ciências: assim também uma ciência só está verdadeiramente completa pela filosofia”. Quanto à proximidade com Monte Alverne, ver seu *Compêndio de philosophia, Op. cit.*, p. I: “A filosofia divide-se em Lógica, Metafísica, Física, Matemática, e Ética. A Lógica chama-se também Filosofia Racional, ou ciência das conclusões; Metafísica, Física e Matemática apelida-se Filosofia Natural; a Ética denomina-se Filosofia Moral”. Atente-se, no entanto, a uma diferença entre ambos: Moraes Torres considera a Metafísica como parte da Filosofia Racional, não da Filosofia Natural, como Monte Alverne.

empírica à racional, ponto em que se “chega ao conhecimento das coisas pertencentes à índole interior da alma”, trajeto possível porque a psicologia racional “conclui argumentando”. Ora, as “regras infalíveis” e os “meios seguros” de tal argumentação proviriam justamente da arte lógica, ou “lógica artificiosa”:

[...] para chegar-se com segurança e acerto ao conhecimento das verdades espalhadas pelas diferentes ciências, faz-se necessário um guia, e qual deve ser este guia? [...] outro não pode ser senão a Lógica artificiosa, que nos subministra regras infalíveis, e meios seguros para obtermos o conhecimento dessas verdades; como é possível entrar-se num labirinto, qual o estado interno de nossa alma, conhecerem-se todas suas faculdades, e maneiras de obrar, entrando-se nesta análise sem regras que nos dirijam para o acerto de nossas indagações? É expor-se ou a continuados erros, ou a nada conhecer senão imperfeitamente.³⁵

Para que se *entre* no “estado interno de nossa alma”, portanto, seria preciso *inicialmente* adquirir as “regras” aptas à correta orientação nesse “labirinto”. As operações da alma enquanto objeto de aprendizado, ou, ainda, suas “maneiras de obrar”, deveriam vir *depois* do exame e aquisição dos meios de julgamento fornecidos pela arte lógica.

A oposição pretendida por Moraes Torres em relação aos compêndios que se filiarão ao “Sistema Eclético” poderia ser preenchida pelos *Elementos de philosophia* de Moraes e Valle, sendo principalmente na parte referente à história da filosofia que se faz perceber com clareza a defesa da perspectiva filosófica de Victor Cousin. Antes, no entanto, de mencionar os traços gerais aí em jogo, importa considerar o lugar ocupado pela lógica em seu compêndio. Ao invés de atribuir-lhe, tal como o faz Moraes Torres, precedência em relação à psicologia, ele a caracteriza como “ciência das faculdades do espírito em relação à verdade”, de modo que o conhecimento de tais faculdades deveria vir primeiro do que as “regras” que trariam “retidão” e “facilidade” à sua aquisição. Começar o estudo pelos “fatos psicológicos”, portanto, significaria reconhecer a existência de uma “ciência” cujos objetos “todos possuem”, ou seja, a ordem de aprendizado da filosofia coincidiria com uma espécie de *início natural* ou *espontâneo* do saber filosófico, o qual, uma vez que os “fatos psicológicos” seriam “fundados na consciência”, e esta seria “razão suficiente da certeza”, como que condicionaria todo saber posterior.³⁶

Tais passos necessários à aquisição da filosofia, contudo, estariam restritos ao *indivíduo-aprendiz*, ou seja, diriam respeito a uma temporalidade interna ao “espírito humano” em seu momento de aprendizado. Por outro lado, haveria uma temporalidade mais ampla que, incluindo o indivíduo aprendiz de filósofo, tornaria possível o conhecimento de seus movimentos pela *história da filosofia*. Ao discutir qual seria o “método” apropriado ao estudo dessa “ciência”, Moraes e Valle afirma:

A primeira condição do método é pois estudar a natureza humana no indivíduo por meio da consciência antes de estudá-la na humanidade por meio da história. São indispensáveis estes dois estudos; coadjuvam-se e fortificam-se mutuamente. Deve-se julgar da história por meio de uma filosofia já estabelecida, e verificar por sua vez esta filosofia por meio da história.³⁷

Guiar-se em meio às transformações pelas quais passou a filosofia ao longo do tempo, portanto, dependeria de um estudo prévio das “faculdades” em operação na “consciência”. Mas, no que se refere à história da filosofia, Moraes e Valle proporrá que, a fim de que se estabeleça

³⁵ MORAES TORRES, J. A. de., *Op. cit.*, p. 8, t. I; Cf. p. 3, 46 e 65 do tomo II.

³⁶ Cf. MORAES E VALLE, M. M. de. *Elementos de philosophia*, *Op. cit.*, p. 4-5, 89 e 110, v. 1.

³⁷ MORAES E VALLE, M. M. de., *Op. cit.*, p. 95, v. 2. Ver também p. 91: “A história da filosofia é a história de todas as tentativas do espírito humano para dar uma explicação do homem, de Deus, do mundo e de suas relações”.

uma “ordem” nos estudos, ela seja escalonada não pelo critério “dos tempos” ou pela “ordem das ideias”, o único meio de evitar os “inconvenientes” daí advindos sendo sua divisão em “épocas principais”, as quais, em seu compêndio, apresentam-se como *filosofia grega, escolástica e filosofia moderna*. Em seguida a essa partilha da história em épocas, dever-se-ia determinar suas *escolas*, de modo que fosse possível estudar as “ideias” que contêm para, por fim, “confrontá-las” com outras escolas e “nossas ideias” – o conjunto desses procedimentos denominando-se, segundo Moraes e Valle, *ecletismo*. Note-se, neste momento, que a temporalidade mais ampla representada pela história da filosofia, nesse sentido do escalonamento em épocas e escolas, acaba também por incluir o indivíduo sob um aspecto específico: “As leis, que a história manifesta no desenvolvimento das escolas, também se notam nos indivíduos”.

Tais “leis” se fariam presentes na ocorrência de quatro “sistemas”, seja no indivíduo, seja na história: em primeiro lugar, o “sensualismo”, quando “só se atende aos sentidos” ou aos “dados fornecidos pela experiência sensível”; depois, o “espiritualismo”, em que há a “negação da matéria” e “do mundo”; em seguida, o “ceticismo”, “suicídio da inteligência” porque nega ambos sistemas; por fim, o “misticismo”, em que se revela uma razão “desesperada” na sua pretensão de “comunicar com Deus”. Apenas o *ecletismo* estaria apto a sopesar o que, nesses quatro sistemas, haveria de verdadeiro, desprezando seus lados de falsidade, não recaindo na adesão exclusiva a nenhum deles.³⁸ Pode-se dizer, assim, que a “marcha do espírito” seria tanto individual, quanto pertencente ao domínio da “humanidade”. O que as lições dos *Elementos de philosophia* de Moraes e Valle pretenderiam, então, seria fornecer uma espécie de *preparação* para que o aluno adentrasse nos caminhos mais gerais do “espírito humano”, cujas leis, visíveis na história da filosofia, também fazem parte dele, mas só se tornam perceptíveis desde que esteja munido do conhecimento prévio de suas faculdades e de seus instrumentos. Ora, é precisamente esse conjunto de lições prévias que está ausente nos *Factos do espírito humano* de Gonçalves de Magalhães: a iniciação aos caminhos da filosofia, ou, melhor dizendo, a convocação para suas reflexões passa pela construção de uma voz autoral marcada por certa independência em relação aos procedimentos escolares de compilação, ordenação e apresentação das matérias.

Sendo assim, a análise de alguns aspectos desses compêndios de filosofia publicados anteriormente a *Factos do espírito humano* possui interesse não porque Gonçalves de Magalhães tenha *explicitamente* feito referência a eles ou discutido suas propostas, mas sim porque pode prover os elementos necessários à compreensão da atribuição de *novidade* ou *originalidade* a seu livro. Ou seja, por esse meio é possível obter uma medida específica que dê conta de avaliar *em relação a que* essa obra de Magalhães foi considerada inovadora. Inclui-se nessa atribuição, aliás, o próprio esforço do autor em construir uma voz filosófica *distante do compilador*, a qual não precisaria restringir-se à função de filósofo-professor que saberia escolher bem os autores e bem ordenar as matérias. Se, nesses compêndios, o que se busca é *ensinar a ser filósofo*, determinando-se os diferentes caminhos que levariam a isso, um *livro de filosofia*, por outro lado, pressuporia uma espécie de comunidade de já iniciados ou, segundo a expressão de Magalhães, “doutos” aptos a acompanhar sua proposta filosófica.

A despeito das inúmeras diferenças presentes nesses compêndios e manuais, como, por exemplo, a defesa da universalidade da filosofia e da correspondente importância da lógica

³⁸ “Se [o espírito humano] ensinado pela experiência busca conhecer o que todos os sistemas têm de verdadeiro, se dá à matéria o que é da matéria, ao espírito o que é do espírito, se duvida do que carece de prova, se presta assenso à revelação, se não desconhece a existência real e distinta de Deus, do espírito e da matéria, e estabelece de uma maneira rigorosa as relações de uns para outros, eis o ecletismo existindo. Sensualismo, espiritualismo, ceticismo, misticismo e ecletismo, eis as leis gerais segundo as quais marcha o espírito humano”. *Idem*, p. 173, v. 2; Cf. p. 96-97, 93 e 172-175 do mesmo volume.

(Genovesi e Monte Alverne); a defesa das “doutrinas católicas” contra o “Sistema Eclético” (Moraes Torres); ou, por fim, a defesa da importância da psicologia segundo a perspectiva do ecletismo cousiniano (Albuquerque e Moraes e Valle), a despeito dessas diferenças pode-se dizer que em todos eles está presente uma concepção de temporalidade restrita às etapas do aprendizado do estudante de filosofia, aliada ao fato de seus autores voluntariamente cederem sua voz àqueles que compreendem serem os “verdadeiros filósofos”. Ora, é justamente pelo procedimento de trazer para si as marcas do que seria um “verdadeiro filósofo” que Gonçalves de Magalhães constrói (e é assim reconhecido por seus contemporâneos) sua autoimagem de *filósofo* inaugurador tendo publicado um *livro de filosofia*, a qual atenderia não às exigências relativas aos percursos do indivíduo aprendiz de filósofo, mas sim àquelas necessárias à inclusão do que compreende ser o *país* na *história da filosofia*.

Referências

- ALBUQUERQUE, P. *Manual de philosophia*. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1847.
- ALMADA, L.; CERQUEIRA, L. “Sentido filosófico no Brasil dos primeiros debates acerca da relação mente e corpo”. *Philosophos*, v. 14, n. 1, 2009.
- BARBE, E. *Curso elementar de philosophia*. 2. ed. Trad. de Joaquim Alves de Souza. (1ª ed. de 1846). Paris: Aillaud Guillard, 1871.
- BARRETO, T. *Fatos do espírito humano* (1869). In: *Estudos de filosofia*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977.
- BEVILÁQUA, C. *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2. ed. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, Conselho Federal da Cultura, 1977.
- BLAKE, S. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. 7 vols.
- BRAGA, T. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Lisboa: Typographia da Academia Real de Ciências, 1898. 4 tomos.
- CAMPOS, F. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- CANHADA, J. “La construction d’une voix philosophique pour la nation: l’éclectisme au Brésil”. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine ; WHISTLER, Daniel (Orgs.). *Une arme philosophique: l’éclectisme de Victor Cousin*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2019.
- CANHADA, J. “La lecture structurale des textes et l’histoire de la philosophie au Brésil”. In: *Cahiers critiques de philosophie. Les aventures de la philosophie française en Amérique Latine: la philosophie au Brésil*. Paris: Hermann, 2016.
- CARVALHO, L. *A lógica de Monte Alverne*. São Paulo: *Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, LXVII. *Filosofia*, n. 2, 1946.
- CARVALHO, L. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva; Edusp, 1978.
- CERQUEIRA, L. (Org.). *Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de filosofia*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000.
- CERQUEIRA, L. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

- CHARMA, A. *Questões de philosophia, conteadas no programma adoptado para o exame do Bacharelado em Lettras da Universidade de Paris*. Trad. da 3ª ed. por Antonio Herculano Souza Bandeira. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848.
- COUSIN, V. *Fragmens philosophiques*. 2. ed. (1ª ed. de 1826). Paris: Ladrance, 1833.
- DIAS, M. "Aspectos da ilustração no Brasil". *Revista do IHGB*, vol. 278, jan.-mar., 1968.
- FERNANDES PINHEIRO, J. "Fr. Francisco de Monte Alverne. Esboço biographico". *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, t. I, jan./mar. 1859.
- FERNANDES PINHEIRO, J. "Resenha philosophica". *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859.
- GENOVESI, A. *As instituições da lógica*. Rio de Janeiro: Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1977.
- GÉRUZEZ, E. *Cours de philosophie, rédigé d'après le programme pour le baccalauréat*. 4. ed. Paris: Jules Delalain, 1843, (1ª ed. de 1833).
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine, 1858.
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Faits de l'esprit humain. Philosophie*. Traduit du Portugais par N. P. Chanselle. Paris: Auguste Fontaine, 1859.
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Fatos do espírito humano*. Organização e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2004.
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Opúsculos históricos e litterários. Obras de D. J. G. de Magalhaens*. Tomo VIII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Poesias avulsas. Obras de D. J. G. de Magalhaens*. Tomo I. Rio de Janeiro, Garnier, 1864.
- HAIDAR, M. *O Ensino Secundário no Brasil Império*. São Paulo: Edusp, 2008.
- HANSEN, J. "Ratio studiorum e política católica ibérica no século XVII". In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Orgs.). *Brasil 500 anos*. Tópicos em história da educação. p. 13-41.
- LIMA JÚNIOR, F.; CASTRO, D. *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: CDPB, 2006.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 2ª parte: A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- MASSIMI, M. "O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro". *Paideia*, FFCLRP – USP, Rib. Preto, 4, fev./jul., 1993.
- MELO, C. *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876) – Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil*. Mestrado: Unicamp, 2006.
- MONTE ALVERNE, F. *Compêndio de philosophia*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1859.
- MONTE ALVERNE, F. *Obras oratórias*. (1ª ed. de 1853-1854). Rio de Janeiro: Garnier, s/d, 2 tomos.
- MORAES TORRES, J. *Compêndio de philosophia racional*. Pará: Typ. de Mattos e Comp., 1852. 2 tomos.
- MORAES E VALLE, M. *Elementos de philosophia. Compêndio apropriado à nova forma de exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. do Diário de N. L. Vianna, 1851. 2 tomos.

PORTO ALEGRE, M.; GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. *Cartas a Monte Alverne*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964. Publicadas por Roberto Lopes.

ROMERO, S. *A filosofia no Brasil. Ensaio crítico*. In: *Obra filosófica*. Introdução e seleção de Luís Washington Vita. (1ª ed. de 1878). Rio de Janeiro: J. Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.

ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. (1ª ed. de 1888). Rio de Janeiro: J. Olympio, 1960. 5 tomos.

SANTOS FILHO, L. *História geral da medicina brasileira*. v. 2. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991.

SORIANO DE SOUZA, J. *Compêndio de philosophia, ordenado segundo os princípios e método do Doutor Angélico S. Thomaz d'Aquino*. Recife: Typographia da Esperança, 1867.

VECCHIA, A. "O ensino secundário no século XIX: instruindo as elites". In: STEPHANOU, M.; BASTOS, M. (Orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. v. II – Século XIX. Petrópolis: Vozes, 2014.

Sobre o autor

Júlio Canhada

Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Em seu Doutorado, trabalhou questões acerca da história da filosofia no Brasil e produções filosóficas brasileiras do séc. XIX. Autor de *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*, pelas Edições Loyola.

Recebido em: 20/08/2020.
Aprovado em: 23/09/2020.

Received: 20/08/2020.
Approved: 23/09/2020.

Utopia, história e profecia: o joaquimismo como filosofia do Brasil

Utopia, history and prophecy:
the joaquimism as philosophy for Brazil

Noeli Dutra Rossatto

<https://orcid.org/0000-0003-4176-574X> – E-mail: rossatto.dutra@gmail.com

RESUMO

O texto assume que a concepção de história das vertentes utópica e profético-milenarista são constitutivas não só do mito fundador do Estado brasileiro, senão que também de nosso pensamento filosófico mais autêntico; e que, em suas origens, encontramos a obra do abade Joaquim de Fiore (1135-1202). Em um primeiro momento, procuramos mostrar que uma das expressões da vertente utópica em nossa cultura provém das populares Festas do Império do Divino Espírito Santo de tradição luso-brasileira que tem raízes no joaquimismo medieval. A vertente profético-milenarista, por sua vez, entronca na obra do jesuíta Antônio Vieira (1608-1679) e se consolida mediante a absorção da herança utópica do joaquimismo, mesclada com elementos apocalípticos e sebastianistas. Por fim, tomamos alguns passos do romance *A Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna (1927-2014), que, a nosso ver, articulam o núcleo principal da vertente utópica com a teoria do Quinto Império e o milenarismo.

Palavras-chave: Profecia. Utopia. Quinto Império. Joaquim de Fiore. Antônio Vieira.

ABSTRACT

The text assumes that the conception of history from the utopian and prophetic-millennarian strands are constitutive not only of the founding myth of the Brazilian State, but also of our most authentic philosophical thought; and that, in its origins, we find the work of Abbot Joachim of Fiore (1135-1202). At first, we show that one of the expressions of the utopian aspect in our

culture comes from the popular Festivities of the Empire of the Holy Spirit of Luso-Brazilian tradition that roots in medieval Joachimism. The prophetic-millennarian aspect, in turn, is part of the work of the Jesuit Antonio Vieira (1608-1679) and consolidated through the absorption of the utopian heritage of the Joaquimism, complemented by Apocalyptic and Sebastianian elements. Finally, we take a few steps from the novel *A Pedra do Reino*, by Ariano Suassuna (1927-2014), with, in our view, articulate the main core of the utopian dimension with the theory of the Fifth Empire and the millenarianism.

Keywords: Prophecy. Utopia. Fifth Empire. Joachim of Fiore. Antonio Vieira.

Posição do problema

Muitas coisas estão sendo veiculadas e discutidas nas redes sociais a respeito de que a obra de Joaquim Fiore (1135-1202) – ou a de seus seguidores –, se constitui em uma das fontes heréticas das ideias produzidas no Brasil desde a época de sua descoberta e colonização. No entanto, pouco se tem feito no sentido de precisar as verdadeiras origens e o real impacto desta filosofia em nossa cultura. Alguns argumentam, não sem razão, que o joaquimismo, como uma vertente heterodoxa, herética e dissidente, esteve presente não só no imaginário dos descobridores da América, como é o caso do navegador Cristóvão Colombo (1992), que tenta ler em chave profética a conjuntura histórico-política de seu tempo, senão que também fará parte da formação e do credo de muitos franciscanos e jesuítas que se lançaram confiantes na aventura espiritual do Novo Mundo (BATAILLON, 1959; PHELAN, 1970; FERNANDES, 2007). Teríamos, assim, no primeiro momento da colonização, um joaquimismo de corte renascentista, profético, apocalíptico e utópico, que veio para as terras brasileiras e que não é muito diferente daquele que está na raiz da própria edição veneziana das três obras principais do abade, entre 1519 e 1527, a saber: a *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, o *Psalterium decem chordarum* e a *Expositio in Apocalipsim*. Teríamos também um joaquimismo que busca construir uma utopia na América; e que, para tanto, defenderá a vida e cultura dos indígenas americanos, o que, não raras vezes e conseqüentemente, estará em franca oposição aos interesses econômicos, à política colonial e à própria orientação eclesiástica dominantes.

De modo mais palpável, no Brasil atual, estudos de diferentes áreas do conhecimento darão especial destaque ao joaquimismo profético. É o caso do importante livro da filósofa Marilena Chauí (2000, p. 57-92), *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*, que situa a concepção de história profético-milenarista do joaquimismo entre as quatro constituintes do mito fundador do Estado brasileiro. Segundo a autora, esta vertente foi assimilada pelas camadas populares ao longo da História do Brasil em contraposição ao providencialismo histórico do *De civitate Dei* de Agostinho de Hipona, incorporado pela ortodoxia eclesiástica e pelas elites coloniais dominantes. A visão de história profético-milenarista estaria presente em significativos movimentos de resistência popular que marcaram a passagem da monarquia para a república no final do século XIX e início do século XX, entre eles, a Guerra de Canudos (1893-1897), na Bahia; a Guerra do Contestado (1912-16), na divisa entre Santa Catarina e Paraná; e o Movimento dos Monges Barbudos (1935-38) no Rio Grande do Sul (HUJAWA, 2008; FILATOW, 2002).

Ao lado deste joaquimismo de corte profético-milenarista com elementos do messianismo e do sebastianismo luso-brasileiro, destacaremos outra tendência de caráter mais utópico, celebrado pelas populares Festas do Império do Divino Espírito Santo de tradição luso-

-brasileira. A propósito dos resquícios deste imaginário utópico, recentemente o sociólogo José de Souza Martins (2009), em *Fronteira. A degradação do outro nos confins do humano*, registra que alguns focos de migrações do nordeste brasileiro para a região amazônica se dizem guiados por profecias derivadas da doutrina joaquimita, em que vislumbram um lugar mítico, depois da travessia do grande rio, denominado Paraíso do Divino.

Seguremos com a hipótese geral de que as raízes desse joaquimismo profético-utópico de corte luso-brasileiro estão assentadas nas tradicionais Festas do Império do Divino Espírito Santo, que é uma espécie de alegoria do terceiro estado espiritual; e que, por sua vez, o joaquimismo profético-milenarista ganhará impulso em nosso meio acadêmico a partir do horizonte delineado pela obra profética do Padre Antônio Vieira. A propósito, ousamos afirmar que a concepção de história do jesuíta não é apenas a mais importante do cristianismo pós-medieval, senão que se destina a substituir as filosofias da história e a própria hermenêutica dos textos bíblicos de Agostinho e de Joaquim de Fiore: a primeira em crise depois da passagem do primeiro milênio cristão; a segunda, precisando ser retocada após a descoberta do Novo Mundo.

Por fim, tomaremos o romance *A pedra do reino*, de Ariano Suassuna, como exemplo de que esta mescla do joaquimismo utópico e profético com o pensamento vieiriano ainda permanece viva nas nossas narrativas de ficção literária mais recentes.

Utopia e Império do Divino

Vários estudos dão por certo que a origem das Festas do Império do Divino está vinculada à obra de Joaquim de Fiore, seja ela autêntica ou apócrifa. Os mesmos estudos ratificam o suposto de que a ponte entre a obra do abade calabrés, a devoção ao Espírito Santo e a coroa portuguesa foi construída desde o início pelos frades franciscanos. E mesmo que outros venham ponderar que as Festas do Divino são bem mais antigas que a própria coroa portuguesa, já não se discute a respeito de que elas foram impulsionadas pelo rei de Portugal Dom Dinis I (1279-1325), e sua esposa, a rainha Isabel (1269-1336), a Santa (FRANCO; MOURÃO, 2005, p. 105; ROSSATTO, 2003). Aliás, será a própria rainha Santa que irá instituir, em 1292, a Confraria do Espírito Santo de Alenquer em Portugal; e é da Vila de Alenquer, então senhorio da rainha, que sairá o franciscanismo espiritual que se expandirá em terras lusitanas.

Tal explicação adquire maior consistência e rigor na medida em que traz à luz, em um segundo momento, outros aspectos não menos relevantes. A rainha Isabel, filha de Pedro III de Aragão e Constança de Hohenstaufen (ou Constança II da Sicília), foi educada em Barcelona, então capital do Reino de Aragão, que era o lugar para onde acorreram, junto com os espirituais franciscanos, as doutrinas sobre o Espírito Santo. É bem provável que foi em Barcelona – ou mesmo Lisboa – que a Rainha Isabel teve contato com as ideias de um conhecido joaquimita, o médico e filósofo Arnaldo de Vilanova (1238-1316). Por aqueles dias, o filósofo catalão, que na época fugia das perseguições eclesiásticas, foi acolhido na corte aragonesa, transformando-se em diplomata e chanceler dos dois irmãos da rainha Isabel, Afonso III (1285-1291) e Jaime II de Aragão (1267-1327), que também reinou na Sicília.

Tal nexos permite explicar de forma bastante consistente um dos principais motivos da aliança inicial entre o Império e o Divino. A proposta dos espirituais franciscanos e das confrarias do Espírito Santo, baseada no ideal da pobreza evangélica, irá ao encontro dos interesses das nascentes monarquias europeias, sedentas pelas riquezas eclesiásticas. Ao lado disso, a pregação profética do advento de uma nova era, em que o clero daria lugar aos novos “homens espirituais” (*virii spiritualis*), não só viria ao encontro das mesmas monarquias, senão que também

das camadas populares excluídas da produção do sagrado em mãos de uma ordem sacerdotal. Soma-se a isso a promessa de reconstituição de um Império Universal terreno, proveniente do próprio ideário do franciscanismo espiritual, e que reaviva o antigo sonho do cristianismo primitivo que, em terras portuguesas, ganhará forma com a doutrina messiânica do sebastianismo e do Quinto Império.

O culto e as festas em louvor ao Império do Divino Espírito Santo logo vão se transformar em devoção popular e se difundir rapidamente por todo território português. Seu apogeu será entre o século XIV e a primeira metade do XVI, coincidindo com o auge da expansão marítima portuguesa, o que não deixa dúvidas a respeito da íntima ligação com o Brasil. Devido a isso, a devoção popular ao Espírito Santo terá reflexos diretos na própria política do Estado português, sendo mesclada posteriormente com as doutrinas do Quinto Império e do sebastianismo.

Ao lado desta rica e complexa problemática de fundo, que com certeza carece em muitos aspectos de maior aprofundamento, nossa proposta se limita a examinar pontualmente a relação entre as Festas do Império do Divino e a doutrina de Joaquim de Fiore que se trasladou para nosso território.

Em especial, perguntamos: seriam estas festividades uma verdadeira celebração da utopia do terceiro estado joaquimista?

É preciso destacar, de saída, que, tal como a doutrina do abade, a Festa do Império do Divino celebra o momento da passagem do estado filial, que fora protagonizado por Jesus e a ordem dos clérigos, para o estado espiritual a ser conduzido por uma nova ordem monástica. Uma das provas da filiação ao joaquimismo é que a liturgia em homenagem ao Espírito Santo nem sempre foi bem acolhida nos círculos eclesiásticos; e um dos aspectos polêmicos dessas celebrações, que sempre esteve na mira da ortodoxia, foi justamente o postulado de que, no terceiro estado do mundo, protagonizado pelos monges (*ordo monachorum*), seria dispensável a participação dos clérigos (*ordo clericorum*) (VERARDI, 1992).

Ainda hoje temos os resquícios da aplicação deste postulado, reforçado pela hermenêutica dos franciscanos espirituais. Como bem observam alguns estudiosos, a direção e a organização dos cultos e dos festejos do Império do Divino estão a cargo dos leigos, escapando totalmente ao controle eclesiástico. A respeito disso, registra o historiador e diretor do Núcleo de Estudos Açorianos da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil), Joi Cletison (2003): “O cantador da Folia do Divino, no comando do Culto ao Divino, nos remete ao Abade Joaquim de Fiore, criador da doutrina sobre o Espírito Santo que diz: ‘A terceira era, era plena do Espírito Santo, será a era dos monges e não mais dos sacerdotes’”. Com razão, ele sugere que o verdadeiro motivo pelo qual os festejos passaram a ser o alvo de perseguição a partir do século XVI, não foi o caráter pagão, como muitos alegaram, senão a exclusão do clero de tais festejos.

Em complementação, agregamos uma prova de que a teoria dos três estados, com acento na utopia da nova era espiritual, ainda se mantém intacta no imaginário popular brasileiro, vinculado a tais festejos. Vejamos, na sequência, parte de uma entrevista com um dos organizadores da Festa do Divino de Pirenópolis (Goiás), uma das mais famosas cidades do Brasil colonial, onde anualmente ocorrem tais celebrações. Lemos, na entrevista, recolhida pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1978, p. 65), em seu livro *O Divino, o santo e a senhora*:

Ainda na Idade Média teria aparecido em Portugal um monge considerado como um santo. Depois de longos anos de retiro no deserto, foi-lhe revelada a vinda próxima de uma Nova Era de relações entre os homens sobre a Terra: a época do Espírito Santo. A humanidade teria já ultrapassado a época do Pai (o Antigo Testamento) e, ao seu tempo, terminava o seu trânsito por sobre a época do Filho (Novo Testamento). Estaria para chegar ao mundo

a época final, a do Espírito Santo, marcada pelo advento de uma implantação definitiva da paz, do amor, da bondade entre todos os homens do mundo. [...] O monge voltou às cidades e procurou difundir a revelação recebida, tida imediatamente como revolucionária pelas autoridades eclesiásticas do seu tempo. Suas ideias proféticas conquistaram inúmeros adeptos, logo perseguidos por uma igreja oficial, ao mesmo tempo medieval e fechada. [...]. Inúmeros adeptos da nova crença migraram para o Brasil, logo depois de sua colonização.

Apesar de não referir expressamente o nome de Joaquim de Fiore, temos alguns indícios que não deixam dúvidas quanto a se tratar do abade cisterciense e de sua filosofia. O cenário descrito é medieval e o personagem principal é um monge. Há uma clara referência ao conhecido episódio da vida do abade que, quando ainda jovem (*iuvenculus*), vestira o hábito monástico – talvez eremita –, e empreendera uma longa viagem à Terra Santa (BITTONTI; OLIVERIO, 1998, p. 20; POTESTÀ, 1999, p. 5). De resto, mantém fidelidade ao que a lenda acrescentou a respeito deste episódio biográfico, quando acresce que, em seu “retiro no deserto”, o jovem monge recebera uma “revelação” do Espírito Santo, mediante a qual compreendera a verdade que resultava da “concórdia” entre os dois testamentos, a qual daria origem ao seu método de interpretação das escrituras. Além disso, a alegada “revelação de uma Nova Era de relação entre os homens sobre a Terra”, não foge dos pressupostos firmados pela autêntica vertente joaquimita que anuncia um novo estado espiritual, também conhecido como “Nova era” ou “época do Espírito”. Porém, o que mais impressiona é a menção à teoria dos três estados (*status*) do mundo, corretamente citada como a “época do Pai”, atribuída ao Antigo Testamento, a “época do Filho”, atribuída ao Novo Testamento, e a vindoura “época do Espírito”, associada ao período de paz, de amor e de bondade, prometido para o estado espiritual.

De acordo com isso, não é difícil concluir que os cultos e as festas do Divino Espírito Santo de tradição luso-brasileira são a mais viva e atual celebração da utopia joaquimita do terceiro estado espiritual que, aos poucos, se fundiu com o milenarismo e a filosofia política do Quinto Império.

Além disso, de especial destaque nos festejos é o personagem do Menino-Imperador, que simboliza a humanidade espiritualmente renovada do terceiro estado. Na tradição mais antiga, temos a coroação com três coroas, em que o protagonismo é assumido pelo Menino-Imperador, ladeado por um rei jovem e outro ancião, em uma clara alusão ao que consta numa conhecida passagem da *Concordia ac Veteris et Novus Testamenti* (1964b, f. 112a), que diz a respeito dos três estados: “*Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum*” (O primeiro é dos anciãos, o segundo dos jovens e o terceiro das crianças). Temos aí uma das características marcantes da utopia joaquimita, em que, no terceiro estado, as crianças governarão o mundo, inaugurando a nova era de paz, de liberdade e de caridade. Conforme bem observa Ernane Vianna (2000), em um artigo do jornal *Folha de São Paulo*: “Nas Festas do Divino, o impossível se torna realidade: as crianças governam o mundo, e as prisões e o trabalho são abolidos”. Talvez seja o mesmo personagem do Menino-Imperador que reaparecerá na Guerra do Contestado com a figura do Joaquim-Menino, uma criança visionária que, com o término da guerra, deveria assumir o comando das Cidades Santas (AURAS, 2001, p. 81; SERPA, 1991, p. 47). E no mesmo sentido, só que acentuando o tom sebastianista, descreve Martins (2009, p. 165): “No Contestado, era preciso morrer para renascer no exército divino de São Sebastião; os velhos deveriam se tornar jovens, a sabedoria e o poder estavam com as crianças”.

Ao lado dos símbolos normalmente atribuídos ao Espírito Santo, também cabe destacar, em segundo plano, que a tradicional bandeira do Divino, como estandarte principal levado nas procissões, geralmente está estampada em vermelho com uma pomba branca de asas abertas no centro. É significativo notar o uso da cor vermelha tanto no estandarte do Divino como nas

vestimentas de seus protagonistas, pois esta cor está associada pela iconografia joaquimita ao estado espiritual, diferenciando-se do azul do estado filial e do verde do estado paterno (BITTONTI; OLIVERIO, 1999, p. 58-59).

Com isso, acreditamos ter mostrado a estreita vinculação entre as Festas do Império do Divino e o pensamento e a simbologia joaquimitas. Não obstante, é preciso destacar que, por meio desta liturgia festiva, temos a celebração de uma utopia genuinamente brasileira. Na sequência, mostraremos como, de algum modo, o pensamento joaquimita será retomado pela obra profética do Padre Antônio Vieira, marcando outro momento da recepção dessas ideias na nossa cultura filosófica.

Quinto Império, profecia e milenarismo

Vivendo no Brasil colonial em um período em que Portugal estava sob o domínio espanhol, Padre Antônio Vieira (1608-1679), o mais célebre pregador português de seu tempo, entende que Dom João IV de Bragança, morto em 1656, seria o restaurador da pátria. Com isso, ele reinterpreta o prognóstico do misterioso Rei Encoberto que, segundo as *trovas* do sapateiro Gonçalo Eanes Bandarra (1500-1556), se aplicava ao retorno do Rei Dom Sebastião, desaparecido em 1578, na Batalha de Alcáser-Quibir, no Marrocos. E além disso, na reinterpretação de Vieira, durante o Quinto Império, já em curso para ele, o poder seria exercido pelo Rei de Portugal e pelo papa, a Igreja de Cristo entraria em seu último estágio de perfeição, Jerusalém seria restaurada, os infiéis seriam convertidos e não teríamos mais guerras.

Consideraremos quatro principais escritos da obra profética do Padre Vieira: *Esperanças de Portugal* (1659), *História do futuro* (1663-65), *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício* (1668) e *Clavis Prophetarum* (1670-77).

Não pretendemos afirmar que Vieira tenha bebido diretamente nos textos autênticos de Joaquim de Fiore, pois, ao que tudo indica, os traços proféticos, apocalípticos e milenaristas por ele incorporados em seus escritos se derivam de diferentes fontes, entre as quais algumas delas são joaquimitas e outras não (DE MARTINI; ROSSATTO, 2011). É verdade que Vieira recorre frequentemente à autoridade do venerável Abade Joaquim, na qual se apoia e inspira; e também demonstra conhecer a edição veneziana de suas três principais obras (VIEIRA, 1957, t. 2, p. 224). Porém, não podemos desconsiderar que ele também considerava como obra do abade o apócrifo *Vaticínios ou profecias do abade Joaquim e de Anselmo Marsicani*, editado conjuntamente com uma *Vita* de Joaquim, consultado durante sua estadia em Roma. Além do mais, as profecias atribuídas popularmente ao abade de Fiore já estavam diluídas e acrescidas no fértil imaginário luso-brasileiro do período das grandes navegações, da descoberta do Novo Mundo e da colonização do Brasil.

Destacamos, para fins de análise, três aspectos principais da vertente profético-milenarista que entra na cultura brasileira, permanecendo até nossos dias, e que tem no Padre Vieira a figura mais proeminente. São eles: a divisão do tempo em três eras, o embate final entre Cristo e o Anticristo e a era messiânica do segundo advento de Cristo, com a instalação de um reino de mil anos de felicidade (CHAUÍ, 2000, p. 88).

De qualquer modo que se tome em Vieira, tanto a compreensão dos três estados, como o messianismo e o milenarismo, não são um produto genuinamente joaquimita em sua concepção e em seu resultado. A divisão por três estados, na proposta do jesuíta, apesar de guardar certa similaridade com a estrutura escatológica do abade cisterciense, e a própria terminologia nos leva a pensar assim, não se aplica ao Reino do Espírito, mas apenas à subdivisão interna do

Reino de Cristo (DE MARTINI; ROSSATTO, 2011). Neste sentido é que, na *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*, consta a seguinte divisão do terceiro estado, como: 1) o Império de Cristo Incoado – de Cristo a Constantino; 2) o Império de Cristo Imperfeito – de Constantino ao tempo de Vieira; e 3) o Império de Cristo completo e consumado – correspondente ao futuro Quinto Império (VIEIRA, 1957, t. 2, p. 271). Com base nesta tripartição do Império de Cristo por Vieira, temos de conceder que sua escatologia não tem como horizonte uma nova era espiritual, mas se limita a uma reformulação interna do Reino de Cristo, de modo a subdividi-lo em três estados.

De outro modo, o terceiro estado joaquimita não comporta um messianismo nos mesmos termos em que geralmente se atribui à espera de uma segunda vinda do Messias, na figura de um novo Salvador (D. Sebastião, D. João IV, entre outros), e em cumprimento às promessas apocalípticas. Tampouco podemos dizer que há um milenarismo *stricto sensu*, pois, na leitura que Joaquim faz do *Apocalipse*, seu cumprimento, com a abertura dos sete selos e a realização dos prognósticos previstos, não ultrapassa as últimas gerações do século XIII. Depois disso, a espera está depositada nas figuras espirituais do terceiro estado do mundo, regidas pelo Evangelho eterno.

Na distinção introduzida por Vieira, a terceira fase do Império de Cristo se realiza no período referente ao Quinto Império, sendo que o poder seria exercido pelo rei de Portugal e pelo papa. Nesta fase, a Igreja de Cristo entraria no seu último estágio de perfeição, Jerusalém seria restaurada, o mal desapareceria por um tempo, os infiéis seriam convertidos e não haveria mais guerra. Dando sequência a quatro impérios anteriores, a saber: o Assírio, o Persa, o Grego e o Romano, o Quinto Império, com sede em Lisboa, inauguraria um período de paz universal. O que há de comum entre Vieira e Joaquim de Fiore, e que é diferente da concepção agostiniana da história, posteriormente assumida pela escolástica tomista, é que a revelação divina continuaria a ocorrer no interior da história humana e os tipos históricos vindouros, bons ou maus, fazem parte integrante do projeto de salvação.

No entanto, não podemos deixar de registrar que, na *Clavis Prophetarum*, Vieira revê a ideia de Quinto Império que, na *História do futuro* e na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tinha um caráter marcadamente nacionalista. Agora o Quinto Império expressará a promessa de realização do sonho utópico de universalidade do cristianismo, alcançando seu ponto álgido com o estabelecimento de uma era ecumênica de paz, justiça e fraternidade. É neste ponto que alguns estudiosos irão aproximar o jesuíta com a utopia do terceiro estado espiritual do joaquimismo (ESPÍRITO SANTO, 2009; FRANCO, 2015).

Neste mesmo sentido, temos a presença de duas figuras proeminentes na arquitetura escatológica de Antônio Vieira: a do Pastor angélico e a do Novo guia espiritual (VIEIRA, 1957, t. 2, p. 268). Estas figuras, incomuns entre os jesuítas, que provavelmente foram decorrem do contato com algumas fontes franciscanas (DE MARTINI; ROSSATTO, 2011), se encontram em uma passagem da *Concórdia* de Joaquim (1964b, f. 60), em que consta o seguinte prognóstico:

Quando, então, tiver início a quadragésima segunda geração da igreja [...], ascenderá da Babilônia o Novo guia (*dux novus*), o Pontífice universal da Nova Jerusalém [...], do qual está escrito no *Apocalipse* (Ap 7,2): ‘vi um anjo subindo do nascer do sol com o selo de Deus vivo’.

A profecia joaquimita, na interpretação de alguns franciscanos espirituais, vai indicar dois personagens, um religioso e um político; e, algumas vezes, duas ordens monásticas, que protagonizariam os tempos da consumação do estado filial e início do estado espiritual. Para Vieira, seriam dois instrumentos – um eclesiástico e outro secular, um sumo pontífice e um imperador, um espiritual e outro temporal –, que operariam conjuntamente no período de consumação do Reino de

Cristo. Ele menciona expressamente as figuras de um Pontífice Universal, um Pastor angélico, e um Novo guia político universal, o Imperador dos Últimos Dias (VIEIRA, 2000, p. 557). E, tal como o prognóstico de Joaquim, os dois personagens operariam no final do Reino de Cristo. Porém, diferentemente do abade de Fiore e também dos espirituais franciscanos do século XIII e seguintes, a consumação do Reino de Cristo não mais ocorreria na quadragésima segunda geração da igreja, isto é, nas gerações que compreendem o ano 1260, mas na segunda metade do século XVII, por volta de 1666. Aliás, o número 1666 será um número emblemático para Vieira, assim como foi o 1260 para o joaquimismo, pois, nele, completar-se-ia o “conto cheio” ou a “era do seis” dos prognósticos de Bandarra. Para Vieira, o “conto cheio” resultava da cifra formada por todas as letras utilizadas pelos numerais romanos, a saber: 1666 = M.D.C.L.X.V.I. (VIEIRA, 1957, t. 2, p. 260-61). Além de ser uma espécie de número perfeito, um cômputo que utiliza todos os números romanos, um cálculo completo, estava formado por três números seis, remetendo ao conhecido número da Besta no *Apocalipse*. A explicação para a mudança desta escatologia nas mãos de Vieira decorre de um fato histórico: as novas descobertas e a necessidade de catequisar os indígenas. Com a descoberta do Novo Mundo e o programa de conquista espiritual de seus habitantes, reabre a questão da espera pelos tempos do fim, pois entre as tarefas que antecederiam a segunda vinda de Cristo, estava aquela de pregar o evangelho a todos os povos.

Mais uma vez, de outro modo que no joaquimismo, a realização das figuras escatológicas do Pastor angélico e do Imperador dos últimos dias fica limitada ao período previsto para o Reino de Cristo, e não há qualquer menção ao novo Reino espiritual. Tampouco estas figuras decorrem de uma hermenêutica por concórdia dos testamentos bíblicos; e, por isso mesmo, tais figuras não são a repetição em três estados de personagens e de contextos históricos, tal como no joaquimismo.

Passemos agora ao último ponto proposto, que tem como objetivo mostrar a permanência do núcleo do pensamento joaquimista e vieiriano numa obra de nossa literatura mais recente.

Joaquim e Vieira na nossa literatura

Publicado em 1971, *O Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta* (1995), do escritor brasileiro Ariano Suassuna, já está em sua décima sétima (ROSSATTO; DE MARTINI, 2014). Recentemente, com base neste romance, a Rede Globo de Televisão produziu e exibiu, entre os dias 12 e 16 de junho de 2007, a minissérie *A Pedra do Reino*, sob a direção de Luiz Fernando Carvalho.¹

Nosso propósito é analisar alguns passos do capítulo inicial e do capítulo final, pois eles nos remetem ao cenário de abertura e de fechamento da trama da obra.

A cena que abre o romance é uma grande “cavalgada” que ocorre na véspera da festa de Pentecostes, o que situa o enredo do romance no interior de uma celebração dedicada ao Divino Espírito Santo (SUASSUNA, 1995, p. 35). O autor adverte, de saída, para duas peculiaridades desta cavalgada. A primeira delas é que aquele episódio, tal como se os personagens transitassem livremente das páginas da ficção literária e do repertório popular para o vivo palco da história, já havia sido previsto por um brasileiro “alumiado” e “visionário”: o poeta indianista Gonçalves Dias (1823-1864), que vivera um século antes. A segunda peculiaridade é que a cavalgada estava sendo conduzida por três homens que levavam os estandartes da cerimônia. O primeiro está montado em um cavalo e conduz uma bandeira com três onças ver-

¹ Sobre a minissérie brasileira da Rede Globo de Televisão, está disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Pedra_do_Reino>.

melhas. Logo atrás vem o segundo homem, andando a pé, com uma cruz de madeira com aves de rapinas. O terceiro homem está montado em um cavalo branco e é designado como um Monge-Cavaleiro. Seu nome é Frei Simão. Ele empunha uma bandeira em que reluz um sol com seus raios em meio a um campo vermelho; e no centro do sol, temos um pombo branco voando. Segundo o autor, estamos diante da tradicional bandeira do Divino Espírito Santo (SUASSUNA, 1995, p. 49).

De resto, é importante notar que a caracterização dos três protagonistas dessa cavalgada coincide com a doutrina e o simbolismo joaquimitas (SUASSUNA, 1995, 561). O primeiro homem, de igual modo que o primeiro estado do mundo, está simbolizado pela Onça, indicando o período paterno, vivido sob a lei e em um regime em que se sobressai a força, a violência, a guerra, a atrocidade, a servidão e o temor. O segundo homem, caracterizado pelo símbolo da cruz com as aves de rapina (Gaviões e Carcarás), remete ao segundo estado, o estado filial, protagonizado por Cristo crucificado, e decorrido sob a lei e a graça, a servidão e a liberdade, a carne e o espírito. Segundo Joaquim de Fiore, em seu *Liber introductorius in Apocalypsis* (1964c, f. 5c), o primeiro dos três estados havia transcorrido sob a lei; o segundo, sob a letra do Evangelho; e o terceiro na plena liberdade do espírito. E, mais claramente, o terceiro estado espiritual está personificado por um monge, frade ou frei, em pleno acordo com a terceira era joaquimita – posteriormente propagada pelos freis franciscanos – em que os monges serão os protagonistas. Lembremos que os designativos “frei” e “frade” remetem igualmente à ordem franciscana. Por último, o terceiro personagem empunha a bandeira do Divino Espírito Santo em sua tradicional cor vermelha que, por si só, segundo a tradição luso-brasileira, já é uma clara alusão à celebração joaquimita do terceiro estado espiritual.

No penúltimo capítulo de *A Pedra do Reino* (Folheto LXXXIV: “O enviado do Divino”), encontramos duas passagens paradigmáticas em que a tarefa ou missão de um dos protagonistas do romance que, como observa o próprio autor, é o “motivo e honra” de toda a cavalgada, poderá ser lida em chave joaquimita (SUASSUNA, 1995, p. 45). O jovem Príncipe – “*Prinspe*”, como quer o autor, remetendo a uma grafia popularizada nas ilustrações dos folhetos de cordéis –, o Santo do cavalo branco é o enviado do Divino Espírito Santo que vai comandar a guerra do Terceiro Reino, o Reino do Espírito. Nestas duas passagens do romance, a nosso ver, ganham igualmente destaque os três estados (*status*), cada um deles comandados por uma das figuras da Trindade – a figura do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo –, e estas figuras desempenham o mesmo papel designado na tradição joaquimita.

Para Joaquim, o Pai, ao longo do Antigo Testamento, se mostra um Deus terrível e cruel, caracterizando-se pelo uso da força, da guerra e da escravidão; o Filho, ao longo do Novo Testamento, se mostra como um Deus mais ameno, que prega o amor, a redenção, o perdão e a graça; e o Espírito Santo, coroando esta sequência, viria instaurar um novo período de graça plena e de liberdade espiritual. Em uma das passagens bastante conhecida da *Concordia*, Joaquim (1964b, f. 112a) assinala que o primeiro estado está caracterizado pela sujeição à lei, pela escravidão, pelo temor; o segundo se caracteriza pela graça e a servidão filial; e o terceiro, por sua vez, pela graça ampliada, a liberdade plena e a caridade.

Semelhantes características podem ser encontradas nesta outra passagem de *A Pedra do Reino*:

O Pai veio para criar, para castigar e expulsar. O Filho veio para remir e perdoar. O Espírito Santo vem para reinar e iluminar! O Reino do Pai se encerrou, e já estamos chegando ao fim do Reino do Filho. Vai começar o Reino do Espírito Santo, e aí daquele que for encontrado com mancha de pecado no sangue (SUASSUNA, 1995, p. 725).

A segunda passagem a destacar nos faz ver que, em resposta à sequência de perguntas, temos a mesma caracterização dos três estados do mundo, e que o terceiro reino é o Reino do Espírito:

Seu Frade, me desculpe eu perguntar, mas a gente precisa saber, pra se garantir!" – gritou, perto de nós, o Cantador caolho, Lino Pedra-Verde. – "O Senhor é Frei Simão, o frade santo da Serra do Rodeador e da Pedra do Reino? O Rapaz que veio com o senhor é o nosso Prinspe, o Santo-do-cavalo-branco, que vem comandar os Sertanejos para a nossa Guerra do Reino? É verdade que ele veio para vingar o Pai, provar que é o Filho e, ao mesmo tempo, trazer o fogo do Espírito Santo para acabar com as injustiças e os sofrimentos do mundo (1995, p. 726).

Nesta segunda passagem, aparece um elemento novo que serve para indicar uma das possíveis soluções ao enigma proposto nas páginas iniciais do romance, depois da súbita reaparição do "perigoso" e "misterioso" rapaz-do-cavalo-branco, Sinésio Sebastião: ele seria o próprio enviado do Divino. E viria para reparar todos os males e injustiças cometidos, revelar-se como Filho e dar início ao tão esperado Reino do Espírito. No romance, há uma ambivalência montada estrategicamente que permite fazer a equivalência entre a história da vida pessoal do personagem principal, Sinésio Sebastião, e a história do mundo. A polissemia dos termos e a multiplicidade dos sentidos no relato, duas marcas características de toda a trama do romance, adquirem, enfim, uma unidade de significado e de sentido. O curioso é que aqui se torna possível obter um mesmo resultado mediante duas estratégias de leitura diferentes: a literal e a figurada.

De forma literal, temos o seguinte desfecho para a história. Sinésio Sebastião, que desaparecera no trágico dia em que seu Pai – o Rei do Quinto Império da Pedra do Reino, Dom Pedro Sebastião Garcia-Barreto – foi misteriosamente degolado, reaparece para vingar o próprio Pai (seu próprio pai), provar que é o Filho que havia desaparecido sem deixar vestígios; e enfim, sucedê-lo e comandar a guerra de conquista do novo reino, que é o Reino do Espírito.

A interpretação figurada (ou estética) é a seguinte: o rapaz-do-cavalo-branco de nome Sinésio Sebastião, assim como tantos outros que já havia desaparecido na Guerra do Reino (São Jorge, São Sebastião, Dom Sebastião, Antônio Conselheiro, Antônio Villar),² volta em uma cavalgada triunfante para promover a vingança do Pai, tal qual a ação do Deus vingador do Antigo Testamento no primeiro estado joaquimista; provar que é o Filho ao reaparecer, "desencantar" ou "ressuscitar", levando a cabo o período referente ao segundo estado joaquimista; e finalmente, dar início ao novo Reino do Espírito.

Além disso, as duas passagens citadas são significativas para situar a "cavalgada" – que é o episódio inicial e final do romance – num interstício de tempo cronológico análogo ao que outrora se localizara a própria obra de Joaquim de Fiore ao final do século XII, a saber: no momento em que o Reino do Pai já havia chegado ao seu ocaso, o Reino do Filho estava vivendo os últimos episódios de sua fase de consumação, e o Reino do Espírito começava a colher seus primeiros frutos.

Considerações finais

No primeiro dos três pontos tratados, confirmamos o pressuposto de que a matriz do joaquimismo profético-utópico de corte luso-brasileiro está sedimentada nas tradicionais

² Antônio Villar é o nome usado por Luis Carlos Prestes (1898-1990) na clandestinidade. O tenente do exército e político Luís Carlos Prestes foi o principal líder comunista brasileiro do século XX. Foi casado com a judia-alemã Olga Benário que, mesmo grávida, foi deportada para a Alemanha nazista, onde morre na câmara de gás. Jorge Amado escreveu sua biografia no livro intitulado *O cavaleiro da esperança* (1942).

Festas do Império do Divino Espírito Santo que ainda hoje ocorrem em diversas localidades de Portugal e do Brasil, especialmente nas antigas cidades do período colonial. Em tais festividades, tanto nas vestimentas dos personagens quanto na estrutura dos cultos, temos a manutenção do simbólica joaquimita. O simbolismo dos três estados se mantém intacto na memória de muitos de seus integrantes atuais. O clero, em geral, não participa da organização e da condução dos festejos, de acordo com o princípio joaquimita de que, no terceiro estado, a ordem clerical daria lugar à ordem monástica. Em muitos lugares, se mantém o antigo costume de coroar com três coroas, em que se sobressai ao centro um Imperador-Menino, secundado por um rei ancião e outro de meia idade. A literatura crítica é consensual ao apontar as festividades como uma verdadeira celebração do terceiro estado espiritual joaquimita. Com base nisso, concluímos que o horizonte utópico do joaquimismo permanece de forma constitutiva em uma das vertentes vivas da cultura brasileira que se manifesta sobretudo nas reivindicações populares em prol da justiça social, na resistência política e na luta por direitos. Exemplificamos com alguns movimentos populares que tinham em seu horizonte os resquícios da filosofia joaquimita, provenientes das Festas do Império do Divino e da obra profética do Padre Vieira.

Em segundo lugar, verificamos o pressuposto de que a vertente profético-milenarista, que se firmou – e ainda se mantém viva – na cultura brasileira, mesclada com o substrato joaquimita, apocalíptico, sebastianista e messiânico, se deve especialmente à obra profética do Padre Antônio Vieira. Embora pareça certo que o jesuíta não tenha bebido diretamente nos textos de Joaquim, já não se duvida a respeito de que essas ideias chegaram até ele mediante a literatura dos círculos franciscanos, além dos escritos proféticos de diferentes procedências e autorias, editados no período dos descobrimentos e da colonização do Brasil. De tudo isso, é possível que Vieira tenha assumido algumas ideias associadas a Joaquim pelos sebastianistas portugueses; e, em especial, ele dava por certo que o próprio Bandarra e alguns de seus divulgadores repetiam os ensinamentos do abade.

De modo inverso do que ocorre com o joaquimismo, os três estados vieirianos estão situados no interior do Quinto Império; e, além disso, estes mesmos estados fazem parte da divisão interna do Império de Cristo, sem qualquer projeção de um novo estado espiritual. No entanto, é possível que, mais tarde, Vieira retome a ideia de Quinto Império, tecendo-a com uma escatologia que remonta o horizonte do terceiro estado joaquimita.

De todos os casos, o que mais parece resistir ao teste da influência do joaquimismo na obra profética de Vieira é a utilização de duas figuras escatológicas, pouco comuns entre os jesuítas: a do Pastor angélico e a do Novo guia, nas figuras eclesiástica do Papa e política do Imperador dos Últimos dias. No entanto, essas figuras ainda estão limitadas ao Reino de Cristo, e não se aplicam ao Reino do Espírito.

Deste modo, a constituinte do mito fundador do Estado brasileiro, denominada como profético-milenarista joaquimita, que nos guiou desde o início pela mão de Marilena Chauí, a nosso ver, resulta do consórcio de duas tendências joaquimitas que influenciaram o pensamento brasileiro. A primeira é a vertente utópica que, como vimos, persiste nas celebrações e cultos ao Império do Divino Espírito Santo de tradição luso-brasileira; e a segunda é a vertente profético-milenarista, que resulta da obra profética de Antônio Vieira, a qual lança mão e mescla elementos de distintos matizes do substrato sebastianista, messiânico, apocalíptico e, inclusive, joaquimita. De resto, não há dúvida que a vertente profético-milenarista, incorporada pelas lutas populares, até hoje rivaliza com a visão providencialista agostiniana, que serve mais aos interesses da estrutura eclesiástica conservadora e das elites conservadoras.

Por fim, mostramos que o romance *A pedra do reino*, de Ariano Suassuna, é um claro exemplo de que o pensamento joaquimita, presente na superfície mais visível de nossa cultura,

e proveniente em larga medida das duas vertentes que colocamos em evidência, ganhará forma literária. Na narrativa de ficção, temos a presença das Festas do Império do Divino em toda sua rica costura simbólica, a teoria do Quinto Império e, de algum modo, a estrutura dos três estados joaquimitas. Não obstante, diferentemente do que ocorre na proposta de Vieira, o Quinto Império está associado com o primeiro estado joaquimita: o Pai é o Rei do Quinto Império, que fora destituído e degolado no início da trama. Por sua vez, o segundo e o terceiro estados ganham o protagonismo em uma alegoria semelhante à da celebração das Festas do Império do Divino, em muitos lugares realizada em conjunto com uma cavalgada que encena a luta entre mouros e cristãos. No entanto, como em Vieira, Suassuna acentua o messianismo ao dar centralidade à figura do Filho, o qual reaparece para fazer a Guerra do Reino e, com isso, vingar o Pai; mas, de qualquer modo, no final da trama prevalece a hermenêutica joaquimita, pois o objetivo maior dos personagens é instaurar o novo Reino do Espírito.

Referências

- ADRIÃO, V. M. *Mistérios iniciáticos do Rei do Mundo: História Oculta de Portugal*. São Paulo: Madras, 2002.
- ABREU, M. C. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999.
- AURAS, M. *A guerra do contestado. A organização da irmandade cabocla*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.
- BANDARRA, G. E. *Trovas*. São Paulo: Iba Mendes Editor Digital, 2018.
- BATAILLON, M. *Evangelisme et millénarisme au nouveau monde*. Paris: PUF, 1959.
- BESSELAAR, J. V. *Antônio Vieira*. Profecia e polêmica. Rio de Janeiro: EdUERj, 2002.
- BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. *Histoire du Nouveau Monde: de la découverte à la conquête, une expérience européenne - 1492-1550*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1991.
- BITONTI, M.; OLIVERIO, S. *Gioacchino: Abate di Fiore*. San Giovanni in Fiore: Amministrazione Comunale di San Giovanni in Fiore/Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1998.
- BRANDÃO, C. R. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.
- CHAUÍ, M. *Brasil*. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- CLETISON, J. Festas do Divino Espírito Santo. *Núcleo de Estudos Açorianos (NEA)* [Online]. Disponível em: http://www.nea.ufsc.br/artigos_joi.php. Acesso em: 11 dez. 2003.
- CRISTÓBAL COLÓN. *Libro de las profecías*. Madrid: Alianza, 1992.
- DE MARTINI, M.; ROSSATTO, N. D. Milenarismo na obra profética de Padre Antônio Vieira. *Letras, Santa Maria*, v. 21, n. 43, 2011.
- ESPÍRITO SANTO, A. A Clavis Prophetarum à luz das referências intratextuais. Em: Martins, J.C.O. (Org.). *Padre Antônio Vieira*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia (UCP), 2009. p. 35-49.
- FERNANDES, L. E. O. O franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova-Espanha do século XVI. *Revista Aulas*, n. 4, abr./jul. 2007. p. 1-27.
- FILATOW, F. Religião e política: o caso dos monges barbudos. 1935-1938). *Métis: história e cultura*. Rio Grande do Sul, v. 2, n. 2, 2002. p. 53-74.

- FRANCO, J. E.; MOURÃO, J. A. *A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. Escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo. Lisboa: Roma, 2005.
- FRANCO, J. E. O Quinto Império como sonho de regeneração de Portugal e do mundo. *Reflexão*, v. 33, n. 93, 2015.
- GANDRA, M. *Joaquim de Fiore*. Joaquimismo e esperança sebástica. Lisboa: Fundação Lusíada, 1999.
- GATTO, A. Introdução: Joaquim de Fiore e os selos do Apocalipse. In: FIORE, Joaquim de. Os sete selos. *De septem sigillis*. Intr., trad. e notas de Alfredo Gatto, com ensaio de Andrea Tagliapietra. Porto: Edições Afrontamento, 2015.
- HUJAWA, H. A. Movimento dos Monges Barbudos. *Revista Esboços*, v. 19, n. 28, Florianópolis, 2008. p. 151-168.
- JOAQUIM DE FIORE. *Psalterium decem chordarum*, Venedig: 1527. Reprint Frankfurt: Minerva, 1964a.
- JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig: 1519. Reprint Frankfurt: Minerva, 1964b.
- JOAQUIM DE FIORE. *Expositio in Apocalypsim*. Liber introductorius in Apocapypsis. Venedig: 1527. Reprint Frankfurt: Minerva, 1964c.
- JOAQUIM DE FIORE. *Os sete selos. De septem sigillis*. Intr., trad. e notas de Alfredo Gatto, com ensaio de Andrea Tagliapietra. Porto: Edições Afrontamento, 2015.
- MARTINS, J. S. *Fronreira*. A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.
- MILHOU, A. El mesianismo joaquimista del círculo jesuíta de Francisco de Borja (1548-1550). In: Rusconi, R. (Org.). *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*. Roma: Viella, 1996. p. 203-223.
- PESSOA, V. A. *O misticismo, o saudosismo e o sebastianismo em "Mensagem" de Fernando Pessoa*. Santarém: Clube dos Autores, 2015.
- PHELAN, J. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970.
- POTESTÁ, G. L. *Gioacchino da Fiore*. Milano: Edizioni San Paolo, 1999.
- REAL, M. *Nova teoria do sebastianismo*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 1990.
- REEVES, M.; HIRSCH-REICH, B. *The "Figurae" of Joachim of Fiore*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- REEVES, M.; HIRSCH-REICH, B.; GOULD, W. *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*. Roma: Viella, 2000.
- ROSSATTO, N. D. (Org.). *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria: Ufsm; Fapergs, 2003.
- ROSSATTO, N. D. L'Abate Gioacchino e la Festa del Divino: una celebrazione luso-brasiliana dell'Età dello Spirito. *Florensia*, Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. San Giovanni in Fiore, n. 18/19, 2005.
- ROSSATTO, N. D.; DE MARTINI, M. The utopia of the Divine in Luso-Brasilien Culture: Joachim of Fiore and Ariano Suassuna's A Pedra do Reino. *Portuguese Literary & Cultural Studies*, 26, 2014. p. 142-160.
- SERPA, E. *A guerra do contestado (1912-1916)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1991.
- TODOROV, T. *La conquista de América*. La cuestión del otro. México: Siglo XXI editores, 1987.
- VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle, *Protocol der Commission zu Anagni*. Anno 1255. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

VIANNA, H. O Reino do imprevisível. *Folha de São Paulo [Online]*, 2000. Disponível em: http://www1.uol.com.br/fof/brasil500/dc_7_1.htm. Acesso em: 7 jul. 2004.

VIEIRA, Padre Antônio. *Apologia das coisas profetizadas*. Lisboa: Edições Cotovia, 1994.

VIEIRA, Padre Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Tomo I e II. Bahia: Universidade da Bahia, 1957.

VIEIRA, Padre Antônio. *História do Futuro*. Brasília: Casa da Moeda, 1982.

VIEIRA, Padre Antônio. *Clavis Prophetarum*. A chave dos profetas. Livro III. Tradução e edição crítica de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

VIEIRA, Padre Antônio. Esperanças de Portugal. In: BESSELAAR, J. V. *Antônio Vieira*. Profecia e polêmica. Rio de Janeiro: EdUerg, 2002. p. 41-108.

WEST, C. D.; ZIMDARS-SWARTS, S. *Joachim of Fiore*. A study in spiritual perception and history. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Sobre o autor

Noeli Dutra Rossatto

Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Universidade de Barcelona. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFRS).

Recebido em: 09/06/2020.
Aprovado em: 10/08/2020.

Received: 09/06/2020.
Approved: 10/08/2020.

Padre Vaz no meu caminho filosófico

Father Vaz on my philosophical path

Marcelo Perine

<https://orcid.org/0000-0003-2264-6737> – E-mail: mperine@gmail.com

RESUMO

O texto é um depoimento sobre o papel desempenhado pelo Padre Vaz na minha formação filosófica e em parte expressiva da minha produção intelectual, tanto pela relação de amizade estabelecida nos anos de companheirismo como jesuítas, como pela assídua frequência de seus textos até hoje. A rememoração é também um gesto de agradecimento ao filósofo, mestre e amigo incomparável.

Palavras-chave: Padre Vaz. Filosofia. Formação. Amizade.

ABSTRACT

The text is a testimony about the role played by Father Vaz in my philosophical formation and in a large part of my intellectual production, both because of the friendship established in the years of companionship as Jesuits, and due to the frequent attendance of his texts until today. Remembrance is also a gesture of gratitude to the incomparable philosopher, teacher and friend.

Keywords: Father Vaz. Philosophy. Formation. Friendship.

E não dizemos que a reminiscência difere da memória?

Platão, *Filebo* 34b

O título deste depoimento é um decalque do título de uma conferência proferida no IV Colóquio Vaziano de Belo Horizonte em 2011, posteriormente publicada na *Revista Síntese* como *Platão no caminho filosófico de Lima Vaz* (PERINE, 2012). Inspirando-me em Platão, que entrou no caminho filosófico de Lima Vaz desde o início¹, minha contribuição ao dossiê em homenagem ao Padre Vaz não pretende ser um simples exercício de memória (*mnéme*), mas de reminiscência (*anámnesis*). Com efeito, na sequência do diálogo de onde a epígrafe acima foi extraída, Sócrates explica a Protarco em que consiste a diferença. Reminiscência ocorre quando “a alma sozinha e em si mesma, sem o corpo, recupera, o quanto possível, as afecções que uma vez experimentou com ele”, e “também, quando, depois de perder a memória de uma sensação, ou de um aprendizado, ela os recobra novamente, sozinha em si mesma” (*Filebo* 34bc). A diferença está entre a simples conservação passiva de sensações e a reprodução ou recuperação de sensações e de conhecimentos pela atividade da alma².

Fazer a anamnese da presença do Padre Vaz em meu caminho filosófico me remete também ao início do caminho. No final de 1980, quando estava para concluir os estudos de teologia na PUC-Rio, fui “destinado” (este é o jargão jesuíta para o caso) a fazer o doutorado em filosofia na Universidade Gregoriana de Roma. Consultei o Padre Vaz, que era meu superior religioso, sobre eventuais autores sobre os quais fazer o doutorado. A conversa resultou decisiva para a minha escolha. O conselho determinante foi o de fazer a tese sobre um filósofo que me proporcionasse o contato com a grande tradição de pensamento filosófico do Ocidente e, segundo o Padre Vaz, um desses filósofos era Éric Weil, naquele momento um ilustre desconhecido para mim. Passados quase quarenta anos daquela conversa, estou absolutamente convencido de que o Padre Vaz tinha razão. A propósito, *dar razão e ter razão* é tudo a que um verdadeiro filósofo pode aspirar.

Não tive a oportunidade e a fortuna de ser aluno do Padre Vaz. Em compensação, ao regressar ao Brasil após a conclusão do doutorado sobre Eric Weil³, no início de 1986, tive o privilégio de conviver com Padre Vaz na comunidade dos professores e trabalhar com ele na Faculdade de Filosofia dos Jesuítas em Belo Horizonte. Herdei a sua disciplina de História da Filosofia Antiga, recebi dele a direção da Coleção Filosofia de Edições Loyola, recém fundada por ele e, posteriormente, a editoria da *Revista Síntese*.

Foram anos de intensa atividade acadêmica e editorial. Como Diretor da Coleção Filosofia, preparei a publicação do segundo volume de seus *Escritos de Filosofia* (LIMA VAZ, 1988) e os dois volumes da sua *Antropologia Filosófica* (LIMA VAZ, 1991; 1992). Estimulado por ele, empreendi a tradução da *História da Filosofia Antiga*, em cinco volumes, de Giovanni Reale. Nesse projeto o Padre Vaz empenhou-se diretamente, tendo traduzido a parte referente a Platão do segundo volume e a parte dedicada a Plotino do quarto volume, além de alguns ver-

¹ A tese de doutoramento do Pe. Vaz, apresentada à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, orientada pelo Pe. René Arnou, SJ, foi depositada no dia 6 de dezembro de 1952 e defendida no dia 29 de janeiro de 1953. Em preciosa tradução do latim feita por Juvenal Savian Filho, a tese inaugurou a coleção “Obra filosófica inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz”. (Cf. LIMA VAZ, 2012).

² A reminiscência, portanto, é uma espécie de meta-memória que age num nível superior ao da memória: enquanto a memória é um receptáculo passivo, na maioria das vezes ligada à sensação e ao corpo, a reminiscência é ativa e refere-se unicamente à alma. (Cf. MIGLIORI, 1993, p. 200 s).

³ Minha tese sobre Éric Weil (PERINE, 1987, 2. edição 2013) inaugurou em nossa academia um campo de estudos povoado hoje por excelentes professores e pesquisadores como Marly Carvalho Soares, Evanildo Costesky, Sergio de Siqueira Camargo, Daniel Fonseca Lins Junior, Daniel Benevides Soares, Aparecido de Assis, Francisco Valdério e Judikael Castelo Branco, entre outros.

betes do *Léxico* (volume V). O primeiro volume foi apresentado ao público no encerramento da Primeira Semana Filosófica, que organizei em agosto de 1991, para comemorar os cinquenta anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus e os setenta anos do Padre Vaz, seu mais ilustre aluno e mais célebre professor. As Atas desta semana foram publicadas em volume especial da *Revista Síntese*⁴. Remeto o leitor benévolo à memorável *Lectio magistralis* pronunciada pelo Padre Vaz no encerramento da Semana Filosófica, com o emblemático título de “Morte e vida da filosofia”, que, a meu ver, pode ser lida como uma espécie de testamento filosófico do Padre Vaz (LIMA VAZ, 1991a).

Como Editor da *Revista Síntese*, trabalhei em grande sintonia com o Padre Vaz no planejamento dos números, na análise e seleção dos textos a serem publicados. Nesse período o Padre Vaz publicou um texto que teve grande impacto na minha reflexão e produção acadêmica posterior. Em 1988, ano de grande efervescência política nacional, o Padre Vaz publicou uma penetrante reflexão sobre “Democracia e dignidade humana”, que se conclui com uma chamada ao princípio de realidade a todos os que celebrávamos entusiasticamente o fim o período autoritário com a proclamação da Constituição cidadã:

Podemos pois afirmar, com absoluta certeza, que qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências ética da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade. (LIMA VAZ, 1988a, p. 22).

Esse texto, juntamente com o breve e denso Editorial sobre “Democracia e sociedade”, publicado nos albores da transição democrática (LIMA VAZ, 1985), fecundaram enormemente a minha reflexão sobre a democracia, a começar pela conferência feita na Semana Filosófica comemorativa dos sessenta anos da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus e dos oitenta anos de vida do Padre Vaz. Nessa conferência, intitulada “Democracia e filosofia do agir humano”, posteriormente publicada em volume organizado por João A. Mac Dowell, ao refletir sobre os desafios para a compreensão e para a ação decorrentes do conceito vaziano de democracia formulado nos dois textos acima citados, considereei ter confirmado

minha hipótese de que o desafio de compreender seu [de Lima Vaz] conceito de democracia como um verdadeiro conceito filosófico, do qual procede a exigência de compreensão adequada da relação entre ética e política, só encontrará resposta satisfatória no interior de uma análise filosófica da ação humana” (PERINE, 2002, p. 326)⁵.

A análise filosófica da ação humana encontra sua primeira expressão sistemática na *Antropologia filosófica*. O tomo I da *Antropologia Filosófica* foi publicado em 1991 e o tomo II em 1992. Na “Advertência preliminar” que abre o primeiro tomo o Padre Vaz informa a seus leitores que a primeira versão do livro foi redigida como texto básico para o curso de Antropologia Filosófica ministrado no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, de 1968 a 1972. Informa ainda que uma versão atualizada foi preparada para o curso ministrado em 1989 e 1990 na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, hoje Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE). Como se vê, a obra passou por um período de elaboração de mais de 20 anos e foi amplamente “testada” em diferentes públicos de estudantes de filosofia. Além desse dado, por si só expressivo da quali-

⁴ *Síntese Nova Fase*, n. 55, 1991. Outros textos de autores brasileiros e estrangeiros enviados em homenagem ao Padre Vaz foram publicados no seguinte volume da revista: *Síntese Nova Fase*, n. 56, 1992.

⁵ Ver também (PERINE, 2013).

dade da obra, note-se que a *Antropologia* é a primeira obra, sem sentido estrito, publicada pelo Padre Vaz. O volume de *Escritos de filosofia I* (Problemas de fronteira), de 1986, e o segundo volume dos *Escritos de filosofia* (Ética e cultura), de 1988, são coletâneas de textos anteriormente publicados, de modo que a *Antropologia filosófica* é a primeira obra sistemática do conjunto da obra vaziana. E, pelo que foi dito acima, trata-se de uma obra que já nasceu madura! Como comprovação dessa afirmação, cito as palavras do Padre Vaz, na Introdução da obra, ao definir as três tarefas fundamentais a serem cumpridas por uma Antropologia filosofia:

a elaboração de uma *ideia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem; uma *justificação crítica* dessa ideia, de sorte a que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem; uma *sistematização* filosófica dessa ideia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da *essência*: o que é o homem? (LIMA VAZ, 1991, p. 10 s.).

Mas, a análise filosófica da ação humana seria plenamente formulada na obra que, modestamente, foi intitulada *Introdução à ética filosófica*, em dois volumes. O primeiro volume contém um primeiro capítulo dedicado à natureza e estrutura do campo ético, no qual o Padre Vaz reelabora sinteticamente os dois primeiros capítulos dos *Escritos de filosofia II* (Ética e cultura), seguido de ampla sinopse histórica, que vai da ética antiga aos rumos da ética pós-kan-tiana. Essa obra, como adverte o autor no Prefácio, que não é “um livro para o grande público”, fruto de vários anos de magistério na UFMG e no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, começou a ser preparada para a edição por minha iniciativa, quando solicitei que um dos meus alunos, também aluno do Padre Vaz, digitasse o caderno do curso de ética do Padre Vaz. A esse aluno, Carlos Viana, ele faz um “agradecimento especial” no Prefácio ao primeiro volume (LIMA VAZ, 1999, p. 9).

O segundo volume é “dedicado à exposição *sistemática* dos princípios e categorias fundamentais que estrutura a Ética como *ciência do ethos*”; e tem em vista “verificar *teoricamente* essa estrutura conceptual, desenvolvendo-a num discurso cuja *unidade* deverá obedecer a um princípio unificador, qual seja, a própria *práxis* humana na forma da *Razão prática* e regida por invariantes *ônticos* que a constituem como tal, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais ou individuais que condicionam seu exercício” (LIMA VAZ, 2000, p. 7). A análise filosófica da ação humana é decalcada nas categorias da *Antropologia filosófica*, segundo as estruturas subjetiva, intersubjetiva e objetiva do agir ético e da razão prática na vida ética.

Na vasta produção bibliográfica do saudoso Padre Vaz, o tema da ética ocupou um lugar privilegiado. Além dos já citados *Escritos de filosofia II*, com o subtítulo “Ética e Cultura”, e dos volumes IV e V dos *Escritos de filosofia*, chamados de *Introdução à Ética filosófica*, dão amplo testemunho disso uma dezena de artigos, editoriais, verbetes e capítulos de livros nos quais aparecem os termos *ética*, *ethos* e *moral*⁶. Essa rigorosa e extensa elaboração filosófica do Padre Vaz não só no campo da ética, mas também da metafísica, fecundou a minha reflexão filosófica⁷, como também abriu para mim a possibilidade de orientar pesquisas de mestrado e doutorado. A primeira tese de doutorado que orientei, de Rubens Godoy Sampaio, intitulada

⁶ Ver a bibliografia de e sobre Lima Vaz em: (SAMPAIO, 2006, p. 336-341); (RIBEIRO, 2012, p. 197-199); (OLIVEIRA, 2013, p. 281-286); (SOUSA, 2014, p. 199-211).

⁷ Ver (PERINE, 2002; 2007).

Metafísica e modernidade. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz (SAMPAIO, 2006), tornou-se uma obra de referência nos estudos vazianos. No Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob minha orientação, já concluíram dissertações de mestrado Paulo Raphael Oliveira de Andrade sobre “A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico”, em 2017, e Luiz Fernando dos Santos sobre “Metafísica: retorno às origens da filosofia em de Lima Vaz” em 2019. Orientei também duas teses de doutorado: a de Juliano Almeida de Oliveira, sobre “Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz”, em 2014, e a de Maria Celeste de Sousa, em 2009, sobre *A Comunidade Ética: reconhecimento, consenso e sociedade em Henrique Claudio de Lima Vaz*, que foi publicada na Coleção Estudos Vazianos da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas (SOUSA, 2014).

Uma última reminiscência da presença do Padre Vaz em meu caminho filosófico antes de concluir. Em 1990 Padre Vaz publicou na *Revista Síntese* uma resenha do grande livro de Giovanni Reale sobre a nova interpretação de Platão promovida pela assim chamada Escola de Tübingen (REALE, 2004), na qual afirmava:

O livro de Reale é um passo importante e, talvez, definitivo, no sentido da recuperação das “doutrinas não-escritas” e da sua articulação às linhas fundamentais do pensamento de Platão tal como pode se reconstituído a partir do texto dos *Diálogos*. Mas seria ingênuo supor que a tarefa hermenêutica em torno do texto de Platão tenha enfim resolvido seus grandes problemas. A bibliografia platônica é um campo sem fim justamente porque o texto de Platão e tudo o que nos foi legado em seu nome formam um tesouro inesgotável. Desse tesouro Reale nos oferece agora uma soma rara de riquezas. Mas muitas ficam a descobrir. (LIMA VAZ, 1990, p. 113).

Como estudioso de Platão, Padre Vaz intuiu que o livro de Reale apontava para um fundo campo de estudos no âmbito dos estudos platônicos. Instigado por ele, empreendi a tradução do volume de Reale, na qual trabalhei durante dois anos. O volume foi publicado em 1997, quando eu já havia me desligado da Companhia de Jesus. A repercussão do livro de Reale na comunidade de estudiosos de Platão em nossa academia foi nula: nenhuma resenha nos periódicos acadêmicos, exceto uma matéria no *Jornal da USP*. Por ocasião dos funerais do Padre Vaz em Belo Horizonte, em 2002, encontrei com o Prof. Raul Landim, da UFRJ, um dos primeiros discípulos do Padre Vaz egressos da Ação Católica, a quem manifestei minha estupefação diante do fato. Ele então me sugeriu que apresentasse ao CNPq um projeto para bolsa de produtividade em pesquisa sobre a questão das doutrinas não escritas de Platão. O projeto foi aprovado e durante 12 anos desenvolvi estudos sobre a questão, que resultaram na publicação do volume *Platão não estava doente*, que dediquei ao Padre Vaz, *in memoriam*, e a meus amigos incomparáveis Livio Rossetti, Maurizio Migliori e Thomas Szlezák (PERINE, 2014).

Concluo essa reminiscência da presença do Padre Vaz no meu caminho filosófico com uma evocação ao volume que organizei, reunindo contribuições apresentadas em dois eventos em homenagem ao Pe. Vaz, realizados para a celebração de um ano de seu falecimento: *Diálogos com a cultura contemporânea* (PERINE, 2003). Creio que o maior legado da obra filosófica do Padre Vaz para o diálogo com a cultura contemporânea seja, precisamente, o seu empenho (no sentido hegeliano do “esforço do conceito”) na compreensão do nosso tempo. Como ele escreveu em memorável texto intitulado “Ética e justiça: filosofia do agir humano”, de 1996, na *Revista Síntese*, o esforço do conceito consiste em “tentar encontrar os núcleos de inteligibilidade que se ocultam sob as aparências e, se possível, ordená-los num discurso coerente”. Ao fazer isso, segundo o Padre Vaz, “a única missão que a filosofia pode assumir é oferecer à prática critérios fundados em razão e tendo em vista fins racionais para que, obedecendo-os, ela possa

se exercer como prática sensata” (LIMA VAZ, 1996, p. 438). Tendo realizado de maneira exemplar a missão que ele atribui à filosofia, a sua obra é um convite permanente ao diálogo com a cultura contemporânea em vista da compreensão de seus problemas.

À memória do amigo dileto, meu afeto, minha admiração e meu reconhecimento.

Referências

- LIMA VAZ, H. C. de. Democracia e sociedade. *Síntese Nova Fase*, n. 33, 1985. p. 5-14.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II*. Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, H. C. de. Democracia e dignidade humana. *Síntese Nova Fase*, n. 44, 1988a. p. 11-25.
- LIMA VAZ, H. C. de. Um novo Platão? *Síntese Nova Fase*, n. 50, 1990. p. 101-113.
- LIMA VAZ, H. C. de. Morte e vida da filosofia. *Síntese Nova Fase*, n. 56, 1991a. p. 677-691.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA VAZ, H. C. de. Ética e justiça: filosofia do agir humano. *Síntese Nova Fase*, n. 75, 1996. p. 437-454.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia V*. Introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho, São Paulo: Loyola, 2012.
- MIGLIORI, M. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- OLIVEIRA, C. M. R. de. *Metafísica e ética*. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013.
- PERINE, M. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. *Síntese Revista de Filosofia*, n. 93, 2002a. p. 49-69.
- PERINE, M. Democracia e filosofia do agir humano. Observações sob uma luminosidade que permite a visão. In: _____. MAC DOWELL, J. A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 317-332.
- PERINE, M. (Org.). *Diálogos com a cultura contemporânea*. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003.
- PERINE, M. A ética e a crise da modernidade. Uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz. *Cadernos IHU Ideias*, v. 88, 2007. p. 1-22.
- PERINE, M. Um Platão no caminho filosófico de Lima Vaz. *Síntese Revista de Filosofia*, n. 123, 2012. p. 9-29.
- PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987 (2ª edição 2013).
- PERINE, M. O conceito de democracia em Henrique Cláudio de Lima Vaz e Norberto Bobbio: desafios para a ação. Em: TOSI, G. (Org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p. 307-323.

PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1997 (2ª edição 2004).

RIBEIRO, E. V. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

SAMPAIO, R. G. *Metafísica e modernidade*. Método e estrutura, temas e sistema em Henrique Claudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SOUSA, M. C. de. *Comunidade ética*. Sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Claudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2014.

Sobre o autor

Marcelo Perine

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universtià Gregoriana de Roma (PUG). Professor Associado da Pontifícia Universidade de São Paulo (PUCSP).

Recebido em: 24/08/2019.

Received: 24/08/2020.

Aprovado em: 27/10/2020.

Approved: 27/10/2020.

A filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz

The philosophy of Henrique Cláudio de Lima Vaz

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-1369-7076> – E-mail: claudiamroliveira@gmail.com

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo apresentar, em linhas gerais, a proposta filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos mais importantes filósofos brasileiros do século XX. Destacaremos três traços importantes que consideramos fundamentais para que possamos compreender de modo adequado a proposta do filósofo jesuíta. Em primeiro lugar, ao seguir a classificação proposta por Ivan Domingues mostraremos em que sentido, Lima Vaz pode ser compreendido como intelectual público. Em seguida, examinaremos em que consiste a dialética, assumida por Lima Vaz como método (caminho) de investigação. Finalmente, num terceiro momento, mostraremos que, ao assumir a dialética como método, Lima Vaz propõe uma articulação entre os movimentos vertical e horizontal, procurando superar a aparente contradição entre a modernidade e o pensamento cristão.

Palavras-chave: Intelectual público. Dialética. História. Absoluto.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present, in general lines, the philosophical proposal of Henrique Cláudio de Lima Vaz, one of the most important Brazilian philosophers of the 20th century. We will highlight three important traits that we consider fundamental so that we can properly understand the proposal of the Jesuit philosopher. Firstly, following the classification proposed by Ivan Domingues, we will show in what sense Lima Vaz can be understood as a public intellectual. Then, we will examine how we need understand the dialectic, assumed by Lima Vaz as a method (path) of investigation. Finally, in a third moment,

we will show that, by taking dialectics as a method, Lima Vaz proposes an articulation between vertical and horizontal movements, seeking to overcome the apparent contradiction between modernity and Christian thought.

Keyword: Public intellectual. Dialectic. History. Absolute.

Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz é um filósofo jesuíta. Ele nasceu em 1921 e faleceu em 2002. Logo após o término da Segunda Guerra mundial, em 1945, ele foi enviado a Roma para estudar teologia e realizar pesquisa de doutorado em Filosofia. Confrontou-se, neste período, com autores que propunham desenvolver uma filosofia e uma teologia cristãs mais atentas às transformações do mundo. Entre os autores que o influenciaram, neste período, podemos citar como exemplos o teólogo Henri de Lubac (1896-1991) e o filósofo Emmanuel Mounier (1905-1950). Ao retornar ao Brasil, após o período de formação na Europa, Henrique Cláudio de Lima Vaz assume o posto de professor de filosofia, no Escolasticado de Formação dos Jesuítas, em Nova Friburgo.

Contudo, o seu envolvimento, no final da década de cinquenta e início da década de sessenta, com a Juventude Universitária Católica (JUC) fez com que ele fosse transferido, em 1964, para Belo Horizonte. Na capital mineira, Lima Vaz se tornou professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Nos anos que lecionou na UFMG, entre outras coisas, dedicou-se ao estudo das obras do pensador alemão Georg Hegel (1770-1831). Tornou-se conhecido como um dos principais estudiosos deste filósofo no Brasil. Em 1982, a Faculdade Jesuíta foi transferida para Belo Horizonte. Lima Vaz esteve vinculado a ela até 2002, ano de sua morte.

Neste artigo procuraremos mostrar, em primeiro lugar, que Lima Vaz pode ser definido como intelectual público. Em seguida veremos, que ao desenvolver sua reflexão, ele adota o método dialético. Contudo, o método dialético limavaziano não se confunde com a dialética hegeliana. Finalmente, mostraremos que ao adotar a dialética como método, Lima Vaz propõe repensar a relação entre a modernidade e o pensamento cristão, ou de modo mais direto, a relação entre a história e o absoluto.

Lima Vaz: um intelectual público *sui generis*

Em seu livro *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*, Ivan Domingues classifica o filósofo Henrique Vaz, ao lado de Giannotti e Marilena Chauí, como sendo um intelectual público. Para Domingues, o intelectual público republicano é aquele que se opõe ao “tipo ideal do intelectual colonizado”. Trata-se, portanto, de uma “vertente do intelectual cosmopolita, do grego *cosmopolites*, vem a ser, o intelectual cosmopolita cidadão do mundo”. O intelectual público é aquele que se exprime como “membro livre de um Estado ou de uma cidade” (DOMINGUES, 2017, p. 483). Ou ainda, é aquele que “acrescenta à sua formação de *scholar* e iniciado em filosofia [...] a agenda política [...], circunscrita a um país e definida pela inserção do pensador ou escritor na vida da cidade (*polis*)” (DOMINGUES, 2017, p. 483). O *scholar* consiste, de acordo com a classificação proposta por Domingues, num “tipo de intelectual comum ao campo das humanidades, tendo o filólogo e o historiador à frente” (DOMINGUES, 2017, p. 41). Em consequência, pensar Lima Vaz

como intelectual público supõe reconhecer que estamos diante de um pensador de grande erudição, capaz de realizar exegeses profundas e rigorosas dos textos filosóficos, capaz de situar as grandes questões no interior de uma abordagem histórica. Mas, supõe ir além e pressupor, sobretudo, que estamos diante de um pensador extremamente preocupado com os desafios que são lançados pelo contexto concreto da sociedade e da cultura no qual está inserido.

Ivan Domingues chama atenção para os motivos que fazem de Lima Vaz, ao lado de Giannotti e Marilena Chauí, um intelectual público. No caso das três personalidades, para Domingues, elas podem ser afirmadas como intelectuais públicos não pelo caminho de uma instrumentalização da filosofia, nem de uma transformação da mesma “em arma ideológica”. Mas, podem ser considerados como intelectuais públicos por que de algum modo elas se encontram com as questões políticas “no campo da experiência pessoal, como um problema presente ou objeto a mais da reflexão” (DOMINGUES, 2017, p. 485).

Ora, ao seguir Paulo Arantes (2005), Domingues reconhece que, no caso específico de Lima Vaz, estamos diante de um intelectual público completamente *sui generis*. Trata-se de uma “figura intelectual rigorosamente pública, tão vasta era a irradiação de sua influência, e ao mesmo tempo totalmente privada, tamanha era sua reserva em relação a coisas pessoais, preferindo à publicidade da mídia o completo anonimato da vida monacal” (DOMINGUES, 2017, p. 487).

Embora tenha optado por uma vida de recolhimento, a filosofia de Lima Vaz nunca deixou de lado as questões políticas e sociais. O sistema filosófico que ele desenvolveu, expressão máxima de sua maturidade intelectual, pode ser interpretado como uma tentativa de aprofundar e encontrar luzes para as grandes questões com as quais ele se confrontou ao longo de toda a vida. Atílio Peppe, em tese recentemente defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, afirma que um dos problemas de fundo com o qual Lima Vaz se confrontou ao longo de toda a sua trajetória intelectual é a questão definida por Hegel como sendo a “tragédia do ético”. Trata-se, de acordo com Peppe, da contradição teórica e prática caracterizada por uma cisão entre a integração ética e a sociedade moderna. Esta tragédia se revela de modo dramático “no advento massivo do trabalho livre subordinado a interesses predatórios do capital e da tecnocracia” (PEPPE, 2020, p. 60). Ora, a tese de Atílio, nos permite confirmar, que como intelectual público, Lima Vaz era extremamente comprometido com as questões sociais. Ele (aqui uma vírgula foi suprimida) era, sem dúvida, um pensador para quem fazer filosofia de modo rigoroso e coerente supõe grande responsabilidade e atenção com a realidade concreta.

Ao assumir como tarefa, para dizer numa linguagem hegeliana, traduzir o seu tempo no conceito, Lima Vaz assume como método de investigação a dialética. Contudo, a nosso ver, ainda hoje temos dificuldade para compreender o alcance e o significado dessa opção limavaziana.

A dialética como método (caminho) em Lima Vaz

A partir da década de setenta, Lima Vaz passou a se dedicar de modo bastante intenso ao estudo dos textos de Hegel. Este estudo deu origem a vários cursos sobre Hegel que foram ministrados na UFMG. Vários destes cursos foram gravados. Um projeto coordenado pelo professor João Mac Dowell¹ e apoiado pela FAPEMIG permitiu que os cursos fossem transcritos. Em 2014, foi publicado um livro fruto deste trabalho de divulgação de material inédito, intitulado *A formação do pensamento de Hegel*. Em breve, serão publicados mais três livros que tiveram origem a partir da transcrição dos cursos sobre Hegel, ministrados por Lima Vaz, na UFMG.

¹ Trata-se do projeto “Edições das obras inéditas de Henrique Cláudio de Lima Vaz” que, até 2019, contou com o apoio da FAPEMIG.

Ora, a dedicação de Lima Vaz ao estudo sobre Hegel fez com que ele se tornasse conhecido no Brasil como referência na pesquisa sobre este importante pensador alemão. Um dos reflexos desse reconhecimento é o fato de que, ainda hoje, muitas pessoas ainda identificam Lima Vaz com Hegel. Quando o tema é a dialética, há sempre uma tendência de aproximar o pensador brasileiro do filósofo alemão. Contudo, como mostrou Manuel Moreira (2019), a dialética em Lima Vaz não corresponde ao modelo dialético hegeliano. Uma explicação para essa não correspondência pode ser encontrada, a nosso ver, no fato de que Lima Vaz, ao propor a dialética como método, embora se inspire em Hegel, oferece-nos um modelo de dialética próprio, singular. Esta posição encontra confirmação em um texto publicado por Javier Herrero, a respeito da Antropologia Filosófica. Neste texto Herrero afirma:

Diz-se com frequência que o Pe. Vaz é hegeliano. Certamente que não é o caso. E isto não porque ele se distinga ou se afaste de Hegel em alguns aspectos importantes. É a compreensão do ser na sua totalidade, de início ao fim, que o distingue dele. E dizendo isso está caracterizada a total divergência. É claro que isso não significa que o Pe. Vaz não tenha aprendido e muito de Hegel (HERRERO, 2003, p. 9).

A questão que surge é, então, a seguinte: em que consistiria a singularidade do modelo limavaziano? Qual seria a noção de ser que estaria na base da proposta do filósofo jesuíta? É fundamental recordar que, mesmo antes de se dedicar ao estudo sobre Hegel, Lima Vaz tinha grande estima por Platão. A tese de doutorado defendida por ele, na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, teve como tema *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Este texto, originalmente escrito em latim, apenas em 2012, foi traduzido e publicado em português. Talvez a dificuldade de acesso a esse trabalho, antes de sua publicação, tenha sido um dos motivos de os pesquisadores quase não associarem a dialética limavaziana com a dialética platônica.

Seja como for, um estudo mais atento dos textos de Lima Vaz não deixa dúvida de que a dialética tal como proposta por ele apenas pode ser adequadamente compreendida se tivermos como horizonte esta dupla fonte de inspiração: as dialéticas platônica e hegeliana. Trata-se na verdade, de um esforço para conciliar estes dois modelos. O primeiro que se caracteriza por um movimento ascendente que conduz à afirmação de uma realidade transcendente, condição última de possibilidade de todo sentido. O segundo que se caracteriza, por sua vez, como um movimento horizontal que procura encontrar, no próprio dinamismo da história, o sentido do todo.

Por trás dessa tentativa de pensar a dialética a partir da intersecção desses dois modelos, o que Lima Vaz tem como fim, a nosso ver, é justamente reconciliar o pensamento cristão com a modernidade. Trata-se, em última instância de uma tentativa de superar a oposição entre a afirmação de uma subjetividade engajada historicamente e, portanto, convocada a assumir existencialmente a responsabilidade pela construção de sentido, e a afirmação de um absoluto real como princípio primeiro de toda a realidade, como condição última de todo o sentido.

Além da influência de Platão e Hegel, é fundamental ter presente, como sinalizou Herrero, que, ao repropor a dialética como ontologia, Lima Vaz assume como desafio atualizar a noção de ser presente no pensamento de Tomás de Aquino. A reflexão limavaziana, portanto, constitui-se como uma reflexão extremamente audaz. Ela pretende ser capaz de articular de um modo profundo os movimentos vertical e horizontal que caracterizam, respectivamente, os modelos dialéticos em Platão e Hegel, assumindo como pano de fundo a metafísica do *esse*, de Tomás de Aquino. Em consequência, embora busque inspiração na dialética de Hegel, Lima Vaz não é hegeliano. Por outro lado, podemos afirmar também que ele não é um neoplatônico.

Talvez o mais adequado seria dizer que estamos diante de um filósofo cristão que pretende, em diálogo com a modernidade, repropor de modo criativo, a metafísica de Tomás de Aquino.

Herrero esclarece que Lima Vaz possui um modo especial de compreender a filosofia.

Decisivo para ele é sempre a experiência originária que os grandes filósofos gregos fizeram. [...] E a ontologia grega foi radicalizada por Santo Tomás, ao elevar a pergunta da razão até o nível da existência do todo: qual é o sentido do existir em geral? [...] A partir daí, fazer filosofia significa refazer essa experiência originária nas condições históricas que nos cabe viver. E Hegel é o grande mestre dessa rememoração. É por isso que Platão, Tomás e Hegel foram os três grandes mestres do Pe. Vaz na tarefa de fazer filosofia nos dias de hoje (HERRERO. 2003, p. 9-10).

Não se trata, no entanto, de uma proposta inspirada por sentimento nostálgico. Ao contrário, ela surge a partir do esforço de encontrar saídas para os problemas impostos pela modernidade. Ao buscar reconciliar a tradição cristã com a modernidade, recriar a metafísica de Santo Tomás se apresenta como uma alternativa capaz de superar a oposição entre essencialismo e existencialismo. Trata-se, portanto, de uma reflexão engajada com os desafios históricos que se mostra, ao mesmo tempo, capaz de se abrir a uma verdade que se revela no tempo e para além do tempo.

A influência de Tomás de Aquino se faz presente ao longo de toda a reflexão de Lima Vaz. Ela pode ser indicada na própria compreensão da dialética tal como proposta pelo pensador brasileiro. Quando Lima Vaz afirma que os princípios da *limitação eidética* e da *ilimitação tética* são constitutivos do movimento dialético, é possível entrever aqui uma proximidade desses princípios com o movimento da inteligência no ato judicativo, tal como explicitado por Tomás de Aquino. A doutrina da reflexão completa desenvolvida por Tomás, ao distinguir a síntese concretiva da síntese judicativa, oferece-nos uma chave de compreensão para a dialética de Lima Vaz que não pode ser encontrada nem na dialética de Platão, nem na dialética hegeliana. Por síntese concretiva, Tomás de Aquino, segundo Lima Vaz, compreende a síntese que se situa no âmbito epistemológico da "atribuição de uma essência ou 'quididade' universal a um sujeito concreto" (LIMA VAZ, 1997, p. 322). A síntese judicativa, por sua vez, pressupõe a suprassunção do ser predicamental pelo ser transcendental. Ao colocar em evidência, a função *tética* do juízo ela torna possível a "posição incessante do existir (*esse*) na *afirmação* como valor inteligível supremo do real". (LIMA VAZ, 1997, p. 325).

Maria Celeste (2014), em sua obra intitulada *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*, chama a atenção justamente para esse dado fundamental. A dialética em Lima Vaz sofre influência da metafísica de Tomás de Aquino. Não apenas a noção de ser implicada na proposta tem como fonte de inspiração a reflexão do doutor angélico, mas os próprios princípios da dialética seguem a dinâmica própria do ato judicativo explicitada pelo doutor medieval. Portanto, a dialética em Lima Vaz não é hegeliana, nem platônica. Contudo, ela também não é tomasiana. Podemos dizer que ela recolhe contribuições de todas essas propostas, as articula e se constitui de um modo novo.

A obra de Lima Vaz é muito rica. Sempre é possível descobrir campos ainda não explorados e dimensões ainda não adequadamente compreendidas. Peppe (2020, p. 83), ao distinguir a dialética de Lima Vaz da dialética de Hegel e de Marx, chama atenção para a influência que a dialética da ação em Blondel exerceu sobre a reflexão de Lima Vaz. Ao mencionar essa influência blondeliana, Peppe traz à luz algo muito importante, mas, ainda pouco explorado pelos estudiosos do pensamento de Pe. Vaz. Como é possível perceber, uma exegese completa e exaustiva da filosofia lima vaziana ainda não foi realizada. Portanto, a sua reflexão se constitui como um amplo e rico campo de investigação, ainda não completamente explorado.

Estudos sobre a filosofia de Lima Vaz podem, portanto, nos abrir novas possibilidades de compreender melhor a nossa própria realidade e os desafios com os quais a sociedade e a cultura encontram-se continuamente confrontados. Diante da rica proposta de Lima Vaz, e das várias chaves interpretativas que vão sendo aos poucos exploradas pelos estudiosos de seu pensamento, uma consideração fundamental a respeito da dialética proposta pelo filósofo jesuíta se faz necessária. Para ele, a dialética não se constitui como um conjunto de regras pré-estabelecidas que aplico a realidade para poder compreendê-la. Lima Vaz deixa bastante claro, de modo especial no texto *Método e Dialética* (2002), que a dialética para ele se constitui como ontologia. Ele também estabelece uma distinção importante entre a noção clássica e a noção moderna de método. Ao assumir a dialética como método, ele sinaliza que a assume como caminho de investigação e busca. Trata-se de um “roteiro de inquirição ou busca (*zétesis*) a orientar a atividade intelectual com vistas à solução de uma dificuldade (*aporia*) que se apresentava na reflexão ou, mais geralmente, no diálogo” (LIMA VAZ, 2002, p. 10). Portanto, a noção de método é assumida por Lima Vaz, em sentido clássico. Logo, dialética não é um método que pode ser aplicado. Ela não se confunde com um “conjunto de regras ou conselhos para bem dirigir a razão nas ciências” (LIMA VAZ, 2002, p. 9). Ao contrário, a dialética deve ser compreendida como um caminho de investigação que partindo da multiplicidade do real, identifica um aspecto dessa realidade que será tema de investigação, e procura reconduzir esse aspecto a uma unidade de sentido.

Modernidade e pensamento cristão: uma conciliação possível?

Ora, como afirmamos, ao procurar superar a oposição entre a dialética platônica, caracterizada pelo movimento vertical, e a dialética hegeliana que se define a partir de um movimento horizontal, Lima Vaz parece querer superar a oposição entre o pensamento cristão e a modernidade. Para que a sua proposta se mostre efetiva, trata-se de articular duas noções em aparente contradição, a saber: as noções de história e de absoluto.

A afirmação cristã do *Ipsum Esse subsistens*, compreendido como realidade eterna e atemporal, parece se opor à historicidade na qual se desenrola o existir humano. Como sabemos, a modernidade atribuiu ao próprio sujeito a responsabilidade de construir o seu próprio mundo e conduzir por si mesmo as suas próprias ações. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, por exemplo, Immanuel Kant (1724-1804) se esforça para encontrar fundamento não religioso para as ações morais. A modernidade procura se desvincular da afirmação de um absoluto transcendente como condição de possibilidade da existência humana. Para defender o valor absoluto da pessoa humana, e a sua dignidade, parece ter se tornado necessário desvincular-se da perspectiva cristã que, por sua vez, afirma o Absoluto real como fonte última de todo o sentido.

Ao se confrontar com este cenário, Lima Vaz mostrará que a modernidade não está em contradição com o cristianismo. Para ele, a pessoa humana deve, efetivamente, ser capaz de assumir a responsabilidade pela construção de seu próprio mundo, conquistar a sua liberdade e ter reconhecida a sua dignidade. Contudo, a condição última de possibilidade do ato de ser da pessoa singular encontra-se no Absoluto real, ato puro de existir. As dialéticas de Platão e Hegel, se apresentam, portanto, como ponto de partida a partir do qual Lima Vaz proporá rearticular os vetores da transcendência e da imanência. Porém, a noção de ser que o orienta, como já dissemos, é aquela própria da metafísica do *esse*, de Tomás de Aquino.

Importante ter presente que, mesmo afirmando a primazia da existência, Lima Vaz não adere ao existencialismo. Para ele, essência e existência devem ser assumidas numa síntese dialética. A partir dela, torna-se possível afirmar o processo de realização da pessoa humana

como um processo de atualização existencial daquilo que se é como essência. Está na base dessa abordagem de Lima Vaz a afirmação da distinção real entre essência e ser. Para Tomás de Aquino, toda realidade criada, é, ao mesmo tempo, um “aquilo”, ou seja, uma realidade que se exprime de modo determinado, e um “é”, isto é, um ser que existe em ato. O ato de ser indica perfeição. A essência, capaz de delimitar o “aquilo” de cada realidade, pode ser pensada em termos de potência. Em consequência, à medida que é constituída pela distinção real entre essência e ser, as realidades criadas possuem um ato de ser limitado por uma essência. Neste sentido, Gilson esclarece que “a essência de um ente finito exerce sobre o ato de ser uma influência restritiva, que o impede de ser o Puro Ato de Ser, e faz com que seja o ato finito de ser desta ou daquela essência apenas” (GILSON, 1962, p. 39).

Ora, ao propor recriar a perspectiva de Tomás de Aquino, Lima Vaz defenderá que o ser humano possui estrutura constitutiva. Somos corpo-próprio, psiquismo e espírito. Além disso, o ser humano é constitutivamente um ser de relações. Somos ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-transcendência. Estrutura e relações tornam possível pensar o ser humano a partir de uma essência constitutiva, ou seja, tornam possível pensar o ser humano a partir de um *eidos*, de uma determinação eidética. Contudo, aquilo que somos do ponto de vista da essência, precisamos realizar na existência concreta. Ao atualizar através de atos pessoais aquilo que somos, humanizamo-nos, tornamo-nos nós mesmos, isto é, pessoas.

Ao propor uma ontológica capaz de rearticular essência e existência, Lima Vaz pensa o ser humano como expressividade. Enquanto tal, somos sujeitos capazes de transcender a ordem “natural” e empenhar nossa liberdade “num destino histórico” (LIMA VAZ, 2001, p. 166). Pensar o ser humano como expressividade, supõe pensá-lo, portanto, como intencionalidade consciente, capaz de se compreender como realidade histórica, isto é, que se desenvolve no tempo. Em consequência, o sujeito assume a partir desta perspectiva certo protagonismo. Ele se vê lançado diante do desafio de exercer autenticamente a sua liberdade e, em consequência, de assumir a responsabilidade por suas iniciativas. A história é assumida por Lima Vaz, portanto, no sentido moderno. Ela é compreendida como

o que provoca o advento do mundo como mundo humano” (LIMA VAZ, 2001, p. 198). Com outras palavras, Lima Vaz esclarece que a história pode ser definida como “realidade que presentemente temos em vista: a realidade do existir temporal do homem, enquanto este existir é o existir de um *sujeito*. (LIMA VAZ, 2001, p. 220),

de um sujeito ativo, criativo, construtor de um mundo e de um tempo propriamente humanos. Contudo, para Lima Vaz a afirmação do ser humano como subjetividade engajada, ou melhor, como ser pensado a partir de uma historicidade constitutiva não está em contradição com o pensamento cristão. O Absoluto real, não limita a criatividade e iniciativa do ser humano. Ao contrário, Ele é condição última de possibilidade de nosso ser encarnado. Além disso, ele se apresenta como polo intencional do dinamismo ilimitado da inteligência e da vontade humanas. Este dinamismo é condição de possibilidade da capacidade humana de transcender a realidade dada e, em consequência, conferir a ela um sentido propriamente humano. Podemos afirmar, então, que, para Lima Vaz, o ser humano apenas pode se afirmar como sujeito, à medida que o Absoluto real se apresenta como origem e fim da própria intencionalidade humana. Modernidade e pensamento cristão, portanto, não estão em contradição. Ao contrário, a proposta cristã pode ajudar a modernidade a conduzir a sua plena realização algumas de suas intuições mais importantes.

Conclusão

Como procuramos mostrar neste artigo, Lima Vaz é um filósofo brasileiro que desenvolveu reflexão muito rica. Intelectual público, ele nunca deixou de se interessar pelas questões políticas e sociais de seu tempo. Viveu a filosofia como um modo de vida exigente que implica responsabilidade social. Ao assumir a dialética como método (*caminho*), propôs um modelo próprio de reflexão. Integrou a esse modelo contribuições de pensadores tais como Platão, Hegel e Tomás de Aquino. Ao articular os movimentos vertical e horizontal que caracterizam, respectivamente, a dialética platônica e hegeliana, pretendeu superar a oposição entre cristianismo e modernidade, procurando mostrar que não há contradição entre a afirmação do Absoluto real, isto é, do *Ipsum esse subsistens*, e a historicidade da condição humana. Trata-se, portanto, de um pensador brasileiro muito importante, cuja obra merece ser explorada, conhecida e aprofundada. As reflexões de Lima Vaz podem nos ajudar, ainda hoje, a encontrar caminhos para pensar os desafios com os quais a sociedade brasileira vem sendo confrontada.

Referências

- ARANTES, P. Um depoimento sobre o Pe. Vaz. *Síntese*, v. 32, n. 102, 2005. p. 5-24.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- GILSON, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- HERRERO, F. A recriação da tradição na Antropologia Filosófica de Pe. Vaz. *Síntese*, v. 30, n. 96, 2003. p. 5-12.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LIMA VAZ, H. C. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.
- LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA VAZ, H. C. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIMA VAZ, H. C. Método e dialética. In: BRITO, E.; CHANG, L. (Orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 9-17.
- MOREIRA, M. *Lima Vaz a transformação da dialética hegeliana*. Canal oficial da Rede Katholou de Filosofia no Youtube. Vídeo disponibilizado em 27.jan.2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YP3xt8Gsin0>. Acesso em 01 maio 2020.
- OLIVEIRA, C. *Metafísica e Ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.
- PEPPE, A. *Trabalho e tecnociência na Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo (PUCSP), 2020.
- RIBEIRO, E. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SOUSA, M. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

Sobre a autora

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Doutora em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana. Atualmente é professora adjunta e pesquisadora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Recebido em: 25/06/2020.
Aprovado em: 25/08/2020.

Received: 25/06/2020.
Approved: 25/08/2020.

Ciência, liberdade e criação no pensamento de Pedro Américo*

Science, freedom and creation in the thought of Pedro Américo

Vinicius Carvalho da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-1061-2727> – E-mail: vinicius_c_silva@ufms.br

RESUMO

Neste trabalho buscamos apresentar a concepção de ciência de Pedro Américo, discorrendo sobre sua contraposição ao positivismo, a defesa do “racionalismo experimental”, e a importância da liberdade, da autonomia e da busca da verdade como os valores centrais da Filosofia Natural. Por último, veremos como Arte e Ciência formam, no pensamento de Pedro Américo, a base de um ideal de vida e cultura, pautado pela liberdade de criação.

Palavras-chave: Filosofia Natural. Liberdade. Verdade. Racionalismo.

ABSTRACT

In this work, we seek to present Pedro Américo’s concept of science, discussing his opposition to positivism, a defense of “experimental rationalism”, and an importance of freedom, capacity and the search for truth as the values of Natural Philosophy. Finally, we will see how Art and Science form, in the thought of Pedro Américo, a basis for an ideal of life and culture, guided by the freedom of creation.

Keywords: Natural Philosophy. Freedom. Truth. Rationalism.

* Agradeço a Antônio Augusto Passos Videira, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, por ter me apresentado ao Pedro Américo filósofo, que eu tanto já admirava como pintor, e por ter lido o manuscrito e oferecido seus apontamentos. À Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, onde consultei *A ciência e seus sistemas* e outras fontes, e à Biblioteca do Museu Imperial, onde pude ler as *Considerações filosóficas sobre as Belas Artes* e jornais de época sobre Pedro Américo. Fui recebido na Biblioteca do Museu Imperial por sua responsável, a historiadora Claudia Costa, que, junto de sua equipe, permitiu-me agradáveis tardes de estudo. Agradeço também ao incentivo que me foi dado para a redação desse trabalho por Judikael Castelo Branco, da Universidade Federal do Tocantins, e pelos colegas do grupo *Physikos – Estudos de História e Filosofia da Física e da Cosmologia* da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Introdução

No presente artigo analisaremos a concepção de ciência de Pedro Américo, sua crítica ao materialismo, empirismo, e ao positivismo e sua defesa do “racionalismo experimental”, destacando a importância da liberdade, da autonomia e da busca da verdade como valores supremos da investigação natural. Para tanto, primeiro seremos rapidamente apresentados ao autor, em seguida nos deteremos brevemente sobre o contexto intelectual de sua época, e então passaremos ao seu trabalho. Veremos sua defesa do veritismo, sua adesão à atitude filosófica de Copérnico e Galileu, e por fim, veremos como Arte e Ciência constituem, no pensamento de Pedro Américo, expressões da liberdade de criação humana, formando as bases de um ideal de vida.

Em dado momento será útil nos determos em alguns tópicos, como o Renascimento, a importância da Filosofia Natural, o pensamento e a obra de Galileu. E por que em alguns momentos pareceremos demasiado imersos em tais temáticas? Porque constituem pontos fulcrais da filosofia de Pedro Américo. Discutir, por exemplo, o veritismo de Galileu, é fundamental para compreendermos como Galileu representa no pensamento de Pedro Américo, o modelo do filósofo natural. Nosso tom poderá parecer elogioso ao trabalho do autor estudado, tomando posição por sua epistemologia. Que seja. Não acreditamos em neutralidade filosófica e nem postulamos uma posição descritivista. Não somente apresentamos o pensamento de Pedro Américo como acreditamos que sua defesa do veritismo, da Filosofia Natural e da liberdade da ciência foram, e de certo modo permanecem, fundamentais, a despeito de todas as diferenças históricas entre o seu tempo e o nosso.

Se nos cabe alguma crítica mais contundente ao pensamento de nosso autor, ela se dirige ao seu veritismo. Em linhas gerais, acreditamos em um veritismo axiológico, isto é, que a “busca da verdade” deve ser um valor para as ciências, mas pensamos que todo veritismo, inclusive o axiológico, deve ser objeto de rigorosa crítica, para que escape a uma visão de certo modo ingênua acerca da “verdade” e para que não endosse uma visão colonial, hegemônica, de verdade. A verdade como instrumento de poder alcança níveis totalitários evidentemente indesejáveis. Um veritismo crítico axiológico é aquele que abarca uma teoria da verdade como elemento fundamental de uma filosofia da ciência sem deixar de problematizar o conceito de verdade e de considerar as limitações que a ciência possui. Acreditamos que Pedro Américo não era um veritista ingênuo, mas poderia ter sido mais crítico e explícito quanto ao que entende por verdade nas ciências naturais. Feita essa brevíssima crítica à filosofia do autor, passemos à sua vida.

Breves notas biográficas

Pedro Américo de Figueiredo e Melo nasceu em Areia, na Paraíba, em 1843, e faleceu em Florença, na Itália, aos 62 anos, em 1905, o mesmo ano em que Albert Einstein publicou uma série de cinco artigos na *Annalen der Physik* contribuindo para o assentamento das bases de uma nova física em dois de seus pilares; a relatividade e a teoria quântica. Pedro Américo, filósofo da ciência, não viveu para presenciar as profundas transformações intelectuais que se seguiriam naquele primeiro quarto de século e que moldariam uma nova concepção física do mundo.

Em geral, o brasileiro que conhece Pedro Américo o conhece como pintor, um dos nossos maiores pintores acadêmicos ao lado de nomes como Victor Meirelles e Manoel de

Araújo Porto Alegre. Obras icônicas de Pedro Américo fazem parte de nosso imaginário popular, como aquela em que pinta com heroísmo mítico o grito do Ipiranga, dado, na realidade, em condições bem mais modestas, conforme a historiografia contemporânea. Suas batalhas de grandes proporções são igualmente famosas e reconhecidas como exemplares das mais elevadas realizações artísticas brasileiras, destacando-se a “Batalha de Campo Grande” (1871), no Museu Imperial de Petrópolis, e a “Batalha do Avay” (1877), obra de imensas proporções, exposta no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro. Ambas, feitas sob o mecenato da Coroa Imperial, retratam momentos terríveis da Guerra do Paraguai. A vida e obra de Pedro Américo não passam em branco no mundo cultural brasileiro, tendo sido objeto de algumas biografias e teses de doutoramento (BARROS, 2006).¹

O Pedro Américo filósofo da ciência, contudo, é praticamente desconhecido, inclusive pela filosofia brasileira. O seu interesse pelas ciências naturais data de sua infância. Aos dez anos participou como desenhista, da “Missão Exploradora” do naturalista francês Louis Jacques Brunet, que por vinte meses percorreu a Paraíba, parte de Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí (OLIVEIRA, 1943). Podemos pensar o quanto tal experiência o marcou, inculcando-lhe sentimentos científicos e filosóficos, um profundo gosto pela investigação da natureza, a observação da fauna, da flora, da gente, e dos céus do Brasil.

Estudou Belas Artes no Rio de Janeiro e ciências sociais na Sorbonne, na França, onde se aproximou das ciências naturais e experimentais. Conforme Oliveira (1943), teve como “mestres” científicos o fisiologista Claude Bernard (1813-1878), um dos pioneiros da chamada medicina experimental, o químico e físico César-Mansuète Despretz (1791-1863) e o químico Henri *Sainte-Claire Deville* (1818-1881). Em 1868 defendeu a tese *A Ciência e seus Sistemas: Questões de História e Filosofia Natural* na Universidade de Bruxelas, recebendo o título de doutor em ciências naturais. Inicialmente a tese de Pedro Américo teria outro título, que refletia sua grande preocupação, *De la Liberté, de la Méthode et de l'Esprit de systeme dans l'étude de la Nature*, [Da Liberdade, do Método e do Espírito do sistema no estudo da Natureza]. O que caracteriza a Filosofia Natural, para Pedro Américo, não é somente um método, mas uma atitude, um “espírito”, marcado pela inspiração, inventividade e criatividade artísticas, bem como pelo pleno exercício da liberdade espiritual.

O clima intelectual da Europa, nos parece, era compreendido como fundamental por Pedro Américo. No Velho Continente ele estava em contato com movimentos de vanguarda, com a efervescência intelectual dos grandes centros, frequentava cursos, palestras e conferências, como as de Faraday no Colégio de França. Em 1862, ele se inscreveu na Faculdade de Ciências de Paris, onde teria agitada vida acadêmica. Silvano Alves Bezerra da Silva, no estudo introdutório às “Considerações filosóficas sobre as Belas Artes entre os antigos” (2006), lembra que em carta a Pedro II, de 6 de janeiro de 1862, Pedro Américo pede ao monarca o financiamento para permanecer mais dois anos em Paris (SILVA *apud* MELO, 2006).

A permanência na Europa o permitia um desejável distanciamento do debate político e intelectual do Brasil, criando uma região segura e confortável para sua batalha contra o positivismo por aqui crescente. Sua inserção na rede de mecenato de Pedro II se prolongaria, e, em

¹ Francisca Argentina Gois Barros defendeu Tese de Doutorado em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, intitulada *A arte como princípio educativo: Uma nova leitura biográfica de Pedro Américo de Figueiredo e Melo*. Barros lista seis biógrafos de Pedro Américo, enumerando as biografias escritas até 2006: (1) Luís Guimarães Jr. (1871), (2) Cardoso Oliveira (1943), (3) Horácio Almeida (1943), (4) Donato Mello Jr. (1983), (5) Luís Martins (1994) e (6) Madalena Pekala (1995). Não é nosso interesse, aqui, nos deter em tais minúcias, e saber, ao todo, quantos trabalhos sobre Pedro Américo foram produzidos. O quadro apresentado por Barros até 2006 nos é suficiente para verificarmos que Pedro Américo despertou interesse da historiografia brasileira, embora não possamos afirmar que esteja dentre nossos personagens mais celebrados.

sua volta ao Brasil, sua aproximação com a Coroa lhe renderia boas posições institucionais, como uma cadeira de professor na Academia de Bellas Artes².

Pedro Américo esteve próximo à Coroa antes, durante e após viver na Europa, e seu pensamento filosófico, como veremos, endossava uma visão de ciência que, senão era propriamente à do Imperador, ao menos combatia inimigos comuns, os positivistas. É bastante natural que, em nome de suas filiações políticas – e não somente de sua epistemologia – fosse bem recebido por monarquistas e mal recebido pelos republicanos positivistas. No entanto, o fato que parece claro é que a recepção do trabalho filosófico de Pedro Américo é praticamente inexistente.

As poucas biografias, os artigos, os estudos sobre Pedro Américo se devem, sobretudo, ao pintor. Barros destaca que a tese de Pedro Américo demorou mais de cem anos para ganhar uma tradução em língua portuguesa. Em seu tempo o seu trabalho filosófico ficou praticamente desconhecido do público. A recepção acanhada rendeu um estudo praticamente isolado de Silvio Romero, que “em um importante estudo que fez sobre Filosofia no Brasil, em 1878, inclui Pedro Américo no *rol dos filósofos brasileiros*” (BARROS, 2006, p. 139). No entanto, Barros enfatiza que a análise que Romero faz de Pedro Américo – análise duramente crítica e negativa – incorre no erro daqueles que criticam o que não conhecem, indicando que possivelmente Romero não se empenhou em ler Pedro Américo com a devida atenção. Romero teria divergido de Pedro Américo em muitos pontos, e, principalmente, da tese de que a liberdade de investigação científica é herdeira da liberdade de criação artística, isto é, de que os filósofos naturais da Revolução Científica eram herdeiros dos grandes artistas do Renascimento (BARROS, 2006).

Filosofia natural e ciências físicas: a ciência como atividade filosófica no pensamento de Pedro Américo

Quando trata das ciências naturais, Pedro Américo não as nomeia somente como “ciências”, ou *Scientia*, mas também como Filosofia Natural. Às vezes fala em ciências naturais, ciências experimentais, mas no título de sua tese faz questão de chamá-lhes de Filosofia Natural³. Por quê? Por hábito ou costume? Por que era essa a prática em sua época? Em parte, sim, mas acreditamos em outras razões, isto é, pensamos que, ao fazê-lo, há uma tomada de posição por parte do autor. Ele se posiciona tanto intelectualmente, quanto institucionalmente. O grande debate de Pedro Américo é contra os materialistas, positivistas e empiristas, como veremos mais à frente. Continuar tratando as ciências físicas como Filosofia, portanto, é uma forma de reclamar autonomia e liberdade espiritual para os investigadores da natureza. Se as ciências físicas são “Filosofia”, então não se reduzem à técnica, não estão circunscritas aos interesses utilitários e instrumentais que estimam o conhecimento somente na medida em que pode ser “útil”, que pode servir como um meio para o progresso, a indústria, o desenvolvimento da base material das sociedades modernas.

² Como podemos ver pela notícia da edição do número 9, “Anno I”, de 1870, do *A Comédia Social: Hebdomadario Popular Satírico*: O Sr. Pedro Américo de Figueiredo e Melo não é nome novo e desconhecido entre nós: ao contrário sua reputação de homem talentoso e instruído está por tal forma fundada que dispensa qualquer nova prova. Apesar, porém, da opinião geral, o Sr. Dr. Américo quiz dar mais uma eloquente e inequívoca demonstração de seu merecimento. No dia 22 do corrente, dia em que tomou posse, como professor das artes, esthetica e arqueologia na academia das belas-artes, S. S., perante S. M. o Imperador e um numeroso e distinto concurso de cavalheiros, abrihantado por muitas senhoras, proferio um notável discurso, provando não só as vantagens que às artes traz a cadeira ultimamente creada, como ainda sua vasta erudição. A Comédia Social, entusiasta de tudo quanto é grande e esperançoso, felicita cordialmente o Sr. Dr. Pedro Américo, dizendo-lhe que o paiz muito espera de seus esforços em prol das belas-artes tão despresadas entre nós (A COMÉDIA SOCIAL, 1870, p. 3).

³ Tese defendida em 13 de janeiro de 1869 em Bruxelas com o título *La Science et les Systèmes, questions d'Histoire et de Philosophie naturelle*.

Isso não quer dizer que a ideia de uma separação histórica entre a Filosofia e suas “descendentes”, as ciências particulares, fosse estranha ou nova. Embora posterior à tese de Pedro Américo, podemos nos utilizar de um trecho de *A Finalidade do Mundo* (1895), de Farias Brito, para abordarmos o “problema da separação”. A Filosofia teria sido a mãe das ciências, ou, na imagem de Boltzmann, a “Rainha das Ciências” (BOLTZMANN, 2004); uma mãe que ao criar seus filhos e filhas para o mundo, como geralmente se diz, os vai “perdendo” aos poucos. Para Farias Brito:

Quanto à física o processo [de desmembramento das ciências particulares da Filosofia] foi lento e contínuo e ainda no tempo de Platão e Aristóteles quando a Antiguidade atingiu seu mais alto grau de desenvolvimento, a filosofia era a ciência universal, compreendendo a metafísica, a física, a psicologia, a moral, etc. Era, como se costuma dizer e refere Ribot, a ciência do homem, da natureza e de Deus. Isto continuou assim durante toda a Idade Média, e entrou mesmo pela Idade Moderna, tanto assim que ainda a física de Newton é exposta sob o título de *Principia philosophiae*. Exatamente a mesma coisa se dá com Descartes. Mas hoje ninguém desconhece o que é a física, nem há quem seja capaz de negar o seu caráter de ciência independente [...] (FARIAS BRITO, 2012, p. 49).

Apesar do *status* da Física como “ciência independente”, que Farias Brito pontua, toda ciência particular seria, na concepção de Pedro Américo, atravessada por problemas universais, e em todo campo do trabalho científico residiriam questões filosóficas.

A recusa da separação entre Filosofia e Ciência, que Pedro Américo realiza ao chamar a ciência de Filosofia Natural, e ao conceber que seu valor reside na busca da verdade, objetiva expor e desconstruir as contradições do positivismo, que segundo Pedro Américo, nos prende a uma concepção materialista e empirista da ciência. Para Pedro Américo, o problema do positivismo não está somente em sua inconsistência epistemológica ou em seu malabarismo lógico-semântico, mas em seus valores.⁴ Retirar das ciências o seu espírito filosófico é um golpe tecnicista que enfraquece a própria pesquisa científica, colocando-a como refém de propósitos utilitários. Ao prender o cientista à esfera dos problemas positivos, da atitude instrumental e dos interesses utilitários, se lhe corta as asas da livre especulação, da criação artística, da investigação desinteressada, impedindo que a ciência seja uma forma de vida, constringendo-a a uma forma *para a vida*, não um fim em si mesmo, mas um *meio para* o ideal positivista de “ordem e progresso”.

O que Pedro Américo quer é reclamar para o filósofo natural a mesma liberdade de que dispõem os artistas. Seu modelo ou paradigma⁵ de cientista não é o homem de laboratório produzido pela modernidade, o técnico, o espírito prático da indústria, o inventor empreendedor, mas o homem do Renascimento, bem como seu modelo de “progresso” não é a sanha desenvolvimentista e tecnicista, mas a criação artística, “o espírito moderno é devedor dos progressos dos artistas do Renascimento, que defendiam a liberdade intelectual, e a ciência nos pareceu o fruto da aplicação dessa liberdade em busca do verdadeiro” (MELO, 1999, p. 129-130).

Antes mesmo do positivismo, não somente em sentido histórico quanto filosófico, o Iluminismo já havia consolidado, em todo mundo, uma concepção instrumental das ciências como ferramentas por meio das quais poderíamos resolver nossos problemas materiais e alcançar o desenvolvimento econômico e a prosperidade social. Uma dicotomia – que defen-

⁴ Para Fábio D’Almeida Lima Macial (2016, p.132) em “*O jovem Pedro Américo, entre Arte, ciência do Belo e um outro nacional*”, tese de doutorado apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, Pedro Américo lutou “oficialmente” e “continuamente” contra o positivismo no Brasil.

⁵ Sem conotação kuhniiana direta. Nos referimos a paradigma como peça matriz, o ideal, o modelo de perfeição, que por ser uma idealização, talvez jamais se concretize, funcionando como um horizonte, um norte, em direção ao qual devemos nos mover sem que o fim almejado possa ser plenamente alcançado.

demos ser uma falsa dicotomia – entre verdade e utilidade impulsionou a degradação pública do ideal de “ciência desinteressada” ameaçando concretamente a noção de “pesquisa básica”. “A defesa da utilidade dos estudos da natureza transformou-se em lugar-comum durante o alto Iluminismo” (KURY, 2004, p. 109). Para Kury (2004) as “luzes luso-brasileiras” foram marcadas desde meados do século XVIII por essa atitude que consistia em detratar a “pesquisa diletante” desinteressada, e favorecer a investigação utilitária voltada para a aplicação. No Brasil do século XIX, diversos cientistas, como Lias e Morize, do Observatório Nacional, sofreram com a falta de recursos e de prestígio da investigação fundamental, e tiveram de defender o valor e a importância estratégica da pesquisa básica (VIDERIA, 2012; SILVA, 2019).

É nesse contexto histórico de disputas intelectuais, embate de escolas filosóficas e tensões sociais e institucionais, que devemos inserir a defesa que Pedro Américo faz da liberdade da Filosofia Natural. Disputar uma concepção de natureza da ciência é não somente reivindicar a primazia de determinados valores epistêmicos e morais, mas literalmente concorrer por recursos, capitais, espaços sociais, políticos e institucionais. Pedro Américo sustenta que “para permanecer fiel ao método científico, é necessário garantir que a pesquisa da verdade seja livre de toda ideia preconcebida e de toda pressão exterior. Tal é a condição do progresso da ciência” (MELO, 1999, p. 131). Nesta simples passagem algumas características da concepção de natureza da ciência de Pedro Américo podem ser esboçadas:

1. Veritismo: O objetivo da pesquisa científica é buscar a verdade, isto é, buscar se aproximar da compreensão da natureza última da realidade.
2. Liberdade: Para alcançar seu objetivo, a ciência deve gozar de uma liberdade radical, tanto espiritual quanto prática.
3. Autonomia: O exercício da liberdade requer autonomia, tanto intelectual, quanto política, social e institucional. A ciência não deve ser pressionada e constrangida por forças e interesses externos, sejam religiosos, políticos, econômicos, ou de qualquer outra espécie.
4. Desinteresse ou “interesse interno”: Autonomia pressupõe que os interesses da ciência são autojustificados, interesses internos, epistêmicos, intelectuais, filosóficos, estéticos, e não externos, o que atentaria contra sua autonomia.
5. Progresso interno: Sendo a ciência livre, autônoma e desinteressada, seu progresso não pode ser avaliado conforme parâmetros estrangeiros e critérios externos. Avaliar a fecundidade de uma teoria por sua possibilidade de aplicação e a beleza de uma criação científica pelas utilidades produzidas a partir de seus princípios básicos, seria uma perversão da investigação natural. As condições do progresso científico não são dadas por demandas práticas, mas por seu ambiente interno de livre criação.

O veritismo de Pedro Américo, combinado com outros valores, como liberdade, autonomia, desinteresse e progresso interno, fica bem evidente quando ele defende que “buscar a verdade independentemente de toda influência estranha ao método e expor o resultado da pesquisa, seja qual for”, é de fato “o que constitui, ao mesmo tempo, a liberdade no estudo da natureza e o livre ensino das ciências naturais” (MELO, 1999, p. 133-134).

Poderíamos dizer que essa concepção de ciência, defendida por Pedro Américo, é inter-nalista e “purista”, e mesmo que sustenta uma espécie de Torre de Marfim, em que cientistas desinteressados e diletantes, alheios ao mundo, buscam a verdade como seres angelicais, no etéreo, e não como atores sociais, históricos, no mundo. Mas acreditamos que essa seria uma imagem caricatural de Pedro Américo e de sua filosofia. Pedro Américo está jogando o jogo,

fazendo política, advogando em prol da imagem de ciência que o interessa. O debate é filosófico, metafísico, intelectual. Mas quando sistemas de mundo, doutrinas, ideologias, cosmologias, concepções de ciência, cultura e sociedade estão em disputa, o que está sendo disputado são modos de vida, de organização social, de divisão do trabalho.

Quando Pedro Américo defende a ciência das influências externas ele está fazendo justamente o contrário de apartá-la da vida social e política – por reconhecer sua natureza social e a existência efetiva de tais pressões é que tal defesa seria necessária. Pedro Américo é um artista, em uma complexa rede de mecenato. Quando toma os homens do Renascimento como modelos, modelos que são artistas, artífices, inventores, filósofos naturais, artesãos, mecânicos, “engenheiros”, ele, que vive na própria pele a condição de artista de encomendas, bolsista, competidor de feiras e concursos, conhece bem os limites do “desinteresse” do criador, do livre pensador, do homem do Renascimento. Tal desinteresse é uma atitude, um valor, uma forma de vida. Como ator social, no entanto, esse personagem sabe que é uma peça em um tabuleiro cheio de tensões e interesses diversos, em que as torres não são de marfim.

Reclamar por uma ciência livre das pressões externas faz parte de uma estratégia defensiva, de quem se vê na constante necessidade de reforçar as muralhas e fortalecer as bases, para que as pressões exteriores não venham a derrubá-las, reduzindo os espaços internos, onde alguma liberdade de trabalho é possível. Em momentos menos defensivos, a busca por liberdade e autonomia da ciência constituem elementos de uma estratégia expansiva, por meio da qual se busca ampliar os espaços de criação, aumentar a influência institucional e política da comunidade de praticantes de ciências e garantir melhores condições de trabalho, além, é claro, no plano epistemológico, de promover uma “blindagem intelectual”, para que os membros da comunidade possam se dedicar à pesquisa sem que tenham que “prestar contas” de seus rumos e resultados com tanta frequência e rigor. Se os espaços internos são eliminados ou passam a ser determinados por interesses impostos externamente, os únicos quadros a serem pintados, esculturas a serem feitas, teorias e experimentos a serem criados, são aqueles encomendados ou aprovados pelos agentes externos.

Pedro Américo parece bem ciente de que os renascentistas viviam nesse “campo de batalhas”, em meio a tensões, competições e disputas. Cediam em alguns trabalhos, perdiam algumas casas, agradavam seus mecenas, para avançar algumas casas duas ou três jogadas depois. Como atores sociais e históricos de carne e osso, os renascentistas, por mais sublimes e abstratos que fossem seus ideais, eram peças de um jogo complexo, e garantir boas encomendas, uma posição na rede de mecenato, *status*, eram movimentos necessários, previstos pelas regras do jogo. No entanto, assim como a *Polis* pode explicar por que existem filósofos e oradores, mas não determinar a substância e o gênio da obra de Sócrates, as condições sociais e históricas do Renascimento são necessárias para compreendermos suas realizações, mas insuficientes para entendermos seu brilhantismo. As maiores invenções, conquistas e criações do Renascimento não podem ser o simples resultado das demandas crescentes por obras de arte, da competição dos artistas, inventores e artífices, da circulação de ideias e saberes. Tudo isso deve entrar na explicação, mas nada disso, isoladamente, pode ser a explicação.

A simples demanda da Igreja, das aristocracias, dos mecenas, não pode explicar o *sfumato* de Leonardo, o olhar de Monalisa, os volumes do Davi de Michelangelo, e nem o telescópio de Galileu.⁶ Criadores como Michelangelo, Rafaelo, Leonardo e Galileu, até mesmo o

⁶ Não queremos confundir o Renascimento com a chamada Revolução Científica, e nem incluir Galileu e seus contemporâneos dentre os renascentistas, e nem pensamos que Pedro Américo o tenha feito. Frisemos, portanto, tal ponto, para que nenhum mal-entendido tenha lugar de prosperar nessa matéria. Contudo, ao que nos parece, e o que é plenamente justificável, é que em Pedro Américo, o filósofo natural da Revolução Científica é visto como uma espécie de herdeiro cultural do Renascimento. A liber-

Galileu cortesão de Biagioli, têm que ambicionar algo além do que uma boa renda ou uma aposentadoria voluptuosa, devem entregar mais do que a própria encomenda. Sem isso não haveria “Davi”, ou a “Madona das Rochas”, nem “O Ensaaiador”. É certo que a ciência ou arte “desinteressada” é um valor e não um fato. Criadores, como o próprio Pedro Américo, possuem interesses econômicos, profissionais, pessoais, estão em busca de melhores financiamentos, bons contratos, posições profissionais privilegiadas, mas em último caso, seus interesses também devem ser genuinamente filosóficos e científicos, epistêmicos e estéticos, ideológicos e metafísicos, doutrinários e religiosos. Em grande parte, são tais interesses que nos ajudam a compreender o “frenesi”, a paixão, o ímpeto criativo, a determinação meticulosa, a inovação técnica, e mesmo o elemento de vaidade intelectual, em suma, a ambição espiritual, dos criadores.

Se Pedro Américo, artista, sustentado por encomendas e bolsas, toma os renascentistas por ideal, e pensa na ciência como uma atividade filosófica, livre, de busca da verdade, não o faz como um proselitista da Torre de Marfim, mas como alguém atento às tensões de seu campo e atento aos desafios de seu tempo. O Brasil de Pedro Américo é amplamente influenciado pelo ambiente intelectual francês, e identifica no positivismo comteano o fruto maduro do espírito científico desenvolvido em França. Nesse ambiente, ou os cientistas lutam por algum espaço de livre criação, ou são reduzidos a produtores de encomendas de utilidades práticas. Em toda Europa o positivismo por um lado, o instrumentalismo por outro, avançavam sobre o flanco cultural, conquistando terreno e angariando adeptos. França, Inglaterra, Alemanha. Nos Estados Unidos, o espírito pragmático se formava e expressava sua herança britânica. No Brasil, o positivismo alcançaria ares de religião.

Como personagem do século 19, Pedro Américo estava vivendo e participando de profundas transformações intelectuais, dentre as quais a transição da Filosofia Natural para Física Teórica, que experimentava seu processo de institucionalização. Segundo, diversos fatores, dentre os quais fatores externos, como a divisão social do trabalho, a formação acadêmica e a organização do mundo econômico, influenciavam a separação entre Filosofia e Física. Até aqui podemos compreender que Pedro Américo reagia a esses dois processos. Por último, o positivismo buscava combater a Filosofia, sobretudo a Metafísica, embora também fosse uma “posição filosófica”.⁷

Farias Brito, em *Finalidade do Mundo* lembra que Comte “se apresentou como o destruidor da metafísica” (FARIAS BRITO, 2012, p. 19). Para o filósofo, tamanha era a violência da inquisição positivista contra a metafísica, que a “fórmula política” do positivismo seria a “dita dura científica” (FARIAS BRITO, 2012, p. 182).

Pelas palavras de Farias Brito podemos ver o quanto as táticas de debate positivistas eram intensas – e sem dúvida as reações antipositivistas foram igualmente fortes. Talvez essa “intensidade” justifique um pouco a caricatura. Tendemos a ver como extremistas aqueles que, no debate público, parecem não respeitar normas tácitas da comunidade, exagerando tanto no tom, que seus debates se transformam em verdadeiros combates. Geralmente como reação, os

dade de pesquisa do filósofo natural da Revolução, ainda que exercida em um ‘campo de tensões e disputas’, é como uma conquista cultural que remonta à liberdade de criação dos artistas do Renascimento, que também buscavam criar livremente, ainda que imersos em uma complexa rede de relações sociais própria do mecenato renascentista. Para saber mais sobre tal relação, recomendamos a tese de doutorado de *A arte como princípio educativo*, de Francisca de Gois Barros, trabalho para o qual já chamamos a atenção nesse artigo.

⁷ Para uma compreensão distinta do positivismo, ver Thomas Glick: “O positivismo não é uma filosofia estrito senso, mas é principalmente um conjunto de princípios gerais apropriados por indivíduos ou grupos para legitimar objetivos ideológicos intelectuais específicos ou políticos (Glick, 1989). Um dos problemas historiográficos referentes ao positivismo na América Latina tem sido uma muito rígida dicotomização entre variações do positivismo comteano e spenceriano (GLICK, 2003, p. 181).

atacados costumam igualmente radicalizar para o lado oposto, a fim de se defenderem. Talvez por isso, por se sentir atacado e ameaçado pelo positivismo crescente, Pedro Américo tenha ido para o outro extremo da balança, defendido a Filosofia Natural, a busca da verdade, a liberdade e o desinteresse.

O percurso intelectual de Pedro Américo na Europa não deve ser visto como mais um caso banal para a época, quando era muito comum que os brasileiros mais abastados realizassem parte de seus estudos no velho continente. No caso de Pedro Américo, não podemos dizer que ele pertencesse à aristocracia brasileira. Ele dependia da rede de mecenato da corte imperial. O que é mais significativo, no entanto, é o que Videira (2005) pontua em *A Filosofia da Ciência sobre o signo dos science studies*. Não podemos compreender o conhecimento científico ignorando o contexto histórico e social de seu local de produção. "Pedro Américo sugere que a compreensão do que é a ciência requer a compreensão das características nos locais em que ela é feita, além, é claro, das condições necessárias para que a ciência seja feita daquele modo específico" (VIDEIRA, 2005, p. 78). Pelas características do ambiente intelectual predominante no Brasil àquela época, talvez Pedro Américo não tivesse produzido a sua obra se tivesse permanecido por aqui.

O que o percurso de Pedro Américo na Europa tem a nos dizer sobre o Brasil? Por que tal percurso não é de interesse somente biográfico, para aqueles que pretendem compreender sua trajetória, como também sociológico e histórico, para os que se perguntam pelo contexto intelectual brasileiro naquele período? Por que Pedro Américo estuda, escreve e publica *Filosofia da Ciência* na França e na Bélgica, e não no Brasil? O próprio autor responde em sua obra:

Se este livro tivesse sido escrito no Brasil, faltar-lhe-ia certamente cor local, pois nenhuma das questões que eu abordo com alguns desenvolvimentos é tratada aqui sob um ponto de vista nacional; por isso, quem o lesse sem pensar nesse fato – que a situação moral e intelectual da Europa difere bastante da nossa –, o acharia, sob muitos aspectos, algo vazio e sem sentido. Mas, é preciso, então, escrever um livro para provar que a ciência é livre? Para provar que temos por porventura uma alma imaterial, ou então que o homem é um animal racional? Quem jamais dentre nós [os brasileiros] disse o contrário? Eis o que parece estranho e verdadeiramente fora de propósito. Mas, para quem quer que tenha acompanhado o desenvolvimento histórico da ciência e conheça a situação atual dos espíritos na Europa, todas essas questões se apresentam como outros tantos problemas cujas soluções, constantemente impugnadas por espíritos exclusivistas, merecem sempre ser renovadas no sentido mais verdadeiro e imparcial (MELO, 2001, p. 3).

Ao afirmar que sua obra não encontraria leitores no Brasil, Pedro Américo coloca em destaque algo que, hoje, parece evidente: Não havia, naquela ocasião, em terras brasileiras, uma rede de circulação de saberes e discussão de ideias em *Filosofia da Ciência* – disciplina muito nova, cuja origem também pode ser datada na primeira metade do século XIX e localizada na Grã-Bretanha, com William Whewell. A *Filosofia Natural*, ou se bem o quisermos, nem a filosofia e nem a ciência, encontravam-se plenamente institucionalizadas no Brasil. O Brasil não participava do debate filosófico acerca do valor da ciência. Aliás, se tomarmos as palavras de Silvio Romero a sério, o Brasil não possuía nem mesmo qualquer tradição filosófica: "Póde-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha" (ROMERO, 1878, p. 1).

Em seguida veremos os grandes problemas de Pedro Américo (1): a atitude transcendente e racional do pensamento científico, sintetizada em seu "racionalismo experimental" e (2) relação entre *Ciência e Liberdade*.

A ciência como conhecimento sistemático que transcende o “mundo sensível”

Pedro Américo assume um racionalismo filosófico forte, e o combinará, sem grandes dificuldades epistemológicas, com o método experimental da ciência moderna. “Em uma palavra, no método experimental como em tudo, o único critério real é a razão” (MELO, 1999, p. 102). Assim, a ciência deve ser experimentalista sem ser empirista. O racionalismo, portanto, não deve ser confundido com qualquer espécie de “abstracionismo” ou “teorismo”. Há lugar para a observação e para a experiência no racionalismo, e seu lugar é como o de uma coluna fundamental, sem o qual um novo patamar de conhecimento não pode ser edificado. Nenhuma coluna, no entanto, por mais forte e necessária que seja, pode se erguer em bases movediças. A coluna deve partir de um alicerce. Na teoria do conhecimento científico de Pedro Américo, o fundamento não pode ser outro senão a razão. Assim, como em uma construção arrojada, razão, observação e experimentação formam um sistema: “a ciência é um conjunto de conhecimentos verdadeiros e certos ou, como dizia Ampère: ‘um grupo de verdades demonstradas pela razão, reconhecidas pela observação ou percebidas pela consciência’” (MELO, 1999, p. 3).

Para Pedro Américo, o racionalismo da Filosofia Natural fica evidente quando analisamos as conquistas do sistema copernicano. A nova teoria negava que a resposta para a compreensão da natureza pudesse ser dada por nossa experiência imediata do mundo sensível, pelo que os olhos podiam ver e os demais sentidos experimentar. A concepção de mundo de Copérnico superaria o empirismo sensualista. “A hipótese de Copérnico suporia que os sentidos nos enganam enormemente [...]. Quem a partir de agora sustentará o mundo? Somente a Razão” (MELO, 1999, p. 49-50). Pedro Américo defende um novo racionalismo, que supere o empirismo sensualista sem prescindir do experimentalismo rigoroso. A experimentação científica, enquanto expressão da razão, é uma conquista da Filosofia Natural, mas o empirismo que nos prende ao mundo sensível, tornando-nos reféns dos sentidos, impede a razão de perscrutar os domínios mais profundos da realidade. Copérnico e Galileu são os grandes exemplos de tal racionalismo:

[...] A humanidade é ameaçada de morte! Quem a salvará? Copérnico, isto é, o maior de seus contraditores. Eis o fato que mais perturbou o Renascimento. No momento em que a observação é unicamente recomendada, num tempo em que, exausto de mexer com o pensamento no vazio, não quer mais crer senão no que vê, Copérnico vem desmentir o testamento dos sentidos. [...] [Copérnico] quer subjugar o mundo sensível, as percepções materiais, o atestado indiscutível dos olhos! Declara o grande homem que tudo isso não passa de matéria que deve servir de degrau ao gênio para se elevar mais alto; nada mais. (MELO, 1999, p. 48). [Grifo nosso].

A ciência só prospera na liberdade, a começar pela liberdade da razão. E do que ela deve se libertar? Da autoridade da fé, do peso da tradição e do império dos sentidos. Os oponentes de Pedro Américo são bem delimitados. O “fanatismo contra a liberdade” provém (1) do dogma paralisante que submete a razão aos ditames da “Doutrina”, (2) da falta de ímpeto e coragem para criar um pensamento novo, original, submetendo-se assim à autoridade da tradição e (3) da ação dissolvente do materialismo positivista que serve de palco para obscurecer ou derubar a liberdade e a razão. Para Pedro Américo, o sensualismo moderno defende com “estranho fanatismo” a “hipótese materialista” dos positivistas, atacando a liberdade da razão, subordinando-a aos limites estreitos da “positividade”, buscando tornar sem sentido a busca pela verdade (MELO, 1999, p. 89).

Mais tarde Farias Brito veria essas mesmas características no positivismo: Por um lado o positivismo recusa a busca da verdade ao renunciar ao absoluto e se apresentar como um movimento relativista de “renovação do cepticismo”, por outro, “se confunde praticamente com o materialismo”, ao pensar que só o fenômeno é positivo e que o fenômeno é puramente material (FARIAS BRITO, 2012, p. 186; 209).

Ao negar o sensualismo materialista dos positivistas, Pedro Américo busca outros caminhos, como o de um “racionalismo experimental”, capaz de combinar a razão teórica com o método experimental. Com Copérnico, cujo sistema é racional, intelectual, teríamos nos afastado do sistema aristotélico-ptolomaico, de natureza sensível. Esse teria sido o primeiro passo rumo à nova ciência. Para tal passo, a liberdade de espírito seria fundamental. O autor defendeu uma correlação entre a liberdade na arte e a liberdade na ciência. A liberdade artística dos mestres do Renascimento abriu caminho para a liberdade científica dos filósofos naturais que promoveram aquilo que descontinuistas como Alexandre Koyré chamam de “Revolução Científica” (KOYRÉ, 2006).

De certo modo o pensamento de Pedro Américo antecipa o de Koyré, pois ambos pensam a “Revolução Científica” como uma revolução filosófica. O que Copérnico faz, e Galileu leva adiante, é uma retomada da metafísica pitagórico-platônica, do projeto de matematização da física e geometrização da natureza. Pedro Américo não utiliza tais expressões, mas enfatiza o “racionalismo experimental”, a importância do pensamento matemático na superação de um sensualismo limitador. A Filosofia Natural Matemática – posteriormente chamada de “ciência moderna” – rompe com a física aristotélica, se afasta do “Mundo sensível”, e edifica teorias por meio das quais podemos descobrir uma ordem subjacente à natureza, compreender como o mundo natural é matematicamente ordenado e como aquilo que é sensível é o resultado de leis puramente intelectivas.

Pedro Américo pensa que o telescópio de Galileu, o *perspicillum*, passa pelo que poderíamos chamar de ascensão epistêmica, deixando de ser um equipamento utilitário para se tornar um instrumento científico. O telescópio de Galileu está impregnado de teoria, ou, melhor dizendo, é a corporificação de pressupostos e objetivos filosóficos (MELO, 1999, p. 96). Mais uma vez, é notável a aproximação que podemos fazer entre o pensamento de Pedro Américo e o de Koyré, para quem os instrumentos científicos são a materialização de princípios teóricos, ou, por assim dizer, princípios teóricos encarnados (KOYRÉ, 2006).⁸

A Filosofia Natural, isto é, a ciência moderna, é, para Pedro Américo, marcada pela matematização. A matemática não possui valor meramente instrumental. Qualquer que seja a ontologia da física, a matemática, como expressão da razão, tem algo a nos dizer sobre a natureza última da realidade. Por isso os instrumentos científicos, como o telescópio de Galileu, antes de existirem no mundo sensível, têm sua realidade descortinada no mundo intelectual: “um geômetra isolado, perdido em suas abstrações, lança no mundo ao qual de certa forma ele está alheio, descobertas inestimáveis; os sábios da especialidade recebem-nas e as aplicam no aperfeiçoamento dos instrumentos de ótica mais precisos” (MELO, 1999, p. 97).

Na visão de Pedro Américo, Galileu seria uma ponte entre essas duas idealizações. Ele encarnaria tanto o filósofo natural platônico, o físico matemático mergulhado no mundo das

⁸ Videira, em *As descobertas astronômicas de Galileu* nos ajuda a compreender a complexa situação de Galileu como ator político e social. De fato, Galileu desejava – e o faria – romper com o praticismo utilitário, o que o levaria a utilizar o *perspicillum* para observar os céus. No entanto, Galileu precisava de financiamento para levar a cabo suas pesquisas e se manter e desejava melhorar sua posição na Universidade de Pádua. Como estratégia, tentou demonstrar aos senhores de Veneza o alcance utilitário, por exemplo, náutico e bélico, do novo instrumento. Em Veneza os negócios não prosperaram, levando-o aos Médici em Florença (VIDEIRA, 2009, p. 52).

abstrações, quanto o especialista, imberbe no mundo das oficinas, dos artesãos, dos engenheiros. Assim, teria sido capaz, como filósofo natural, de aplicar os mais abstratos conceitos teóricos para materializá-los na forma de um instrumento científico. A inovação de Galileu é revolucionária. Com ele a metafísica experimental ganha nova vida. É possível agora, mais do que nunca, filosofar com instrumentos, elaborar hipóteses, construir sistemas teóricos, criar modelos abstratos, e testá-los, filosoficamente, por meio de rigorosos processos de observação, como a observação astronômica telescópica, e por meio de processos controlados de experimentação, como o plano inclinado.

A *Philosophiæ Naturalis* não aceita a dicotomia caricatural entre o filósofo puro, perdido em abstrações, e o cientista, capaz de realizar observações e experimentos. Práticas de observação e intervenção no curso dos eventos naturais remontam mesmo à antiguidade, mas com Galileu tanto a matematização quanto a experimentação são potencializadas, e se tornam bases fundamentais do método filosófico de inquirição do mundo com a pretensão ontológica de se chegar à compreensão da natureza última da realidade.

O que Galileu vê na superfície lunar ou nas manchas solares não se atém a fenomenologia da física. Na aparência dos sistemas observados, na experiência sensível, no mundo das sombras, existem traços legíveis de princípios físicos profundos cuja apreensão sensível é impossível. Tais princípios são intelectivos, objetos da razão. Nas entrelinhas dos eventos naturais podemos ler os códigos eternos da estrutura física do mundo. Se o livro da natureza está escrito em linguagem matemática, as verdades matemáticas, as formas matemáticas puras, não se encontram ocultas, “enroladas” ou escondidas em frações inacessíveis do real, elas deixam suas assinaturas nos fenômenos, suas marcas, seus selos, nas aparências – as superfícies carregam as impressões, as assinaturas, das profundezas. Os leigos podem ver pedras caindo, astros se movendo, a sucessão dos dias e das estações, mas os filósofos naturais veem figuras geométricas e relações numéricas. Por meio da razão podemos ler o livro da natureza, mas por meio da observação e da experimentação, podemos ver como a realidade observável, o mundo sensível, pode ser matematicamente decodificado, revelando uma estrutura fundamental dotada de unidade, ordem e harmonia. A observação e a experimentação revelam que a ordem matemática subjacente, o códex matemático intelectivo, aflora à superfície na organização aparente do mundo sensível. Se a matemática é o alfabeto com o qual a natureza foi escrita, a superfície da lua e do sol, o movimento dos astros, as órbitas dos planetas, a queda dos corpos, são o texto escrito, capítulos da prosa – ou da poesia – assim composta. As verdades matemáticas básicas podem ser objeto exclusivo da inteligência, mas as histórias narradas no livro da natureza podem ser lidas por meio da observação e da experimentação.

Para Pedro Américo, a falsa dicotomia entre a razão, que nos leva a especulações e abstrações, e a ação experimental, que nos atém aos dados sensíveis, distorce uma harmonia subjacente entre as duas atitudes. Não há conflito entre experimentalistas e racionalistas, por que não há experimento que não seja expressão da razão mesma. Esse é o sentido de seu conceito de “racionalismo experimental”. Pedro Américo concebe o filósofo natural como aquele que, se libertando dos sentidos, dos dogmas, da influência da religião, e dos mais variados interesses externos, busca a verdade por meio da razão. A razão, por sua vez, além da introspecção, da contemplação, da reflexão e da análise, nos conduz ao planejamento e execução de observações e experimentos. Assim, a experimentação, no pensamento de Pedro Américo, não é uma prática empirista, mas racionalista⁹.

⁹ Silvio Romero, em *A Filosofia no Brasil*, obra em que critica duramente o pensamento filosófico de Pedro Américo, considera que a compreensão de Pedro Américo da ciência de seu tempo é equivocada. Para Romero “O nosso autor fantasia que a sciencia

O experimento é expressão do engenho da razão, ele é planejado, executado e interpretado conforme princípios racionais. “Observar é procurar ver nos fatos tudo o que eles nos podem oferecer deles mesmos, sob todos os ângulos e em todos os detalhes”, já experimentar é “produzir ou modificar artificialmente, e a vontade, os fenômenos a se estudar”; mas como experimentar seria possível sem uma razão teórica? A experimentação, para Pedro Américo, “supõe, ainda mais que a observação, uma atividade intelectual dotada de certos poderes e de certas leis logicamente anteriores à experimentação” (MELO, 1999, p. 11). Os sentidos não são suficientes como fontes de conhecimento. Mas isso não nos afasta do experimentalismo, somente do empirismo, do sensualismo grosseiro, do materialismo limitado. O experimentalismo, guiado pela razão, não se reduz ao empirismo, anti-racional. O mundo não nos pode ser dado a não ser pela razão. “Ora, se o testamento dos sentidos não basta para estabelecer cientificamente os fatos, o que falta acrescentar? Aparentemente juízos, isto é, uma operação consciente da razão” (MELO, 1999, p. 99).

Pedro Américo defende seu “racionalismo experimental” e elege representantes de peso para sua posição, ao apresentar Copérnico e Galileu como expoentes da razão no combate ao sensualismo, ao empirismo e ao positivismo, que apesar de suas diferenças, são, para nosso autor, variadas expressões do materialismo, que ameaçam o lugar que a razão deve ocupar, não somente nas ciências da natureza, mas na cultura de modo geral. Apesar de Newton ser outro filósofo natural marcado pela matematização da física, há um elemento no pensamento filosófico newtoniano combatido pelo racionalismo de Pedro Américo. Quando Newton declara *Hypotheses non fingo* (NEWTON, 1999, p. 943)¹⁰, vaticinando que as hipóteses não têm lugar em seu *Philosophiae naturalis principia mathematica*, isso parece soar, a Pedro Américo, como um interdito à razão, uma limitação da liberdade plena de que a razão pura deve gozar na livre criação dos sistemas físicos do mundo. A reação de Pedro Américo é forte:

A história da verdade está, entretanto, longe de justificar essa opinião (o combate absoluto às hipóteses) e enquanto nos mostra os perigos do método hipotético, faz-nos ver que as descobertas que mais honraram o espírito humano não eram, inicialmente, mais do que uma vaga suspeita da inteligência, uma previsão ainda incerta e que ultrapassava os fatos observados (MELO, 1999, p. 104).

moderna está toda eivada de empirismo, e gasta o 4º e último capítulo de seu livro, quase exclusivamente, a castigar-lhe os desvarios, e a proclamar a soberania e as excelências da razão. Ele é partidário do methodo dito racional. Ora, isto é hoje um ponto de vista anachronico; a sciencia de agora, em suas eminencias, nas mãos dos nobres sectários do realismo naturalista das escolas inglesa e allemã, nada tem de empírica” (ROMERO. 1878, p. 57). A despeito de toda a erudição de Romero, não podemos deixar de apontar o que parece ser um entendimento, no mínimo, bastante problemático do autor. Dizer que no século XIX a ciência nada tinha de empírica pode até mesmo ser um desvario. Para isso a contextualização histórica é imprescindível para a reflexão filosófica. Quando situamos a crítica de Romero sob o pano de fundo dos movimentos intelectuais e científicos do século XIX, verificamos sua inconsistência. O século XIX fora marcado por uma abordagem positivista e empirista, que culminaria no século XX nas escolas do neopositivismo e do empirismo lógico. Romero avança em seu texto criticando Pedro Américo por ignorar que a ciência se utiliza tanto da razão quando da experimentação. Vimos, todavia, que é justamente isso o que Pedro Américo defende por meio do conceito de “racionalismo experimental”.

¹⁰ Cabe pontuar que a sentença *Hypotheses non fingo* aparece pela primeira vez no Escólio Geral da segunda edição dos Principia, de 1713. Em inglês a sentença aparece em 1729, na tradução de Andrews Motte, como “I frame no hypotheses”. Em “The first english version of Newton’s *Hypotheses non fingo*”, I. B. Cohen pontua que Newton não aprovou a tradução de Motte. Para saber mais acerca de tal discussão, ver Cohen, 1962. Na tradução de Cohen do *Principia* (1999), a sentença que lemos é “I do not ‘feign’ hypotheses”, em que “frame” é substituído por “feign”, como tradução de “fingo”. Não queremos, aqui, ensaiar exercícios filológicos e nos aventurar por paragens semânticas e etimológicas. Notamos, apenas, que tal tradução nos permite pensar que Newton não estava negando que construía ou elaborava hipóteses, mas sim afirmando que não se utilizava de hipóteses para “forjar”, “simular” ou mesmo “fabricar” resultados. Assim, o problema não seria a construção de hipóteses, mas a “fabricação” de resultados físicos convenientes (O velho recurso de “Salvar as aparências”) por meio de hipóteses. Para saber mais sobre as hipóteses na filosofia de Newton, ver Cohen, 1969.

Pedro Américo reconhece os “perigos do método hipotético”, dentre os quais, a tergiversação infértil de uma especulação alheia ao mundo. A razão, em Pedro Américo, é o fundamento, o alicerce, mas não nos esqueçamos de que as colunas são dadas pela experimentação. Assim, a razão deve elaborar hipóteses de modo livre, mas rigoroso, e cabe à experimentação, guiada pela razão, testá-las. A razão deve ser livre, não se dobrando a interesses mesquinhos. Para o filósofo paraibano, o “racionalismo experimental” é o melhor método no exercício da razão em busca de uma compreensão profunda da natureza última da realidade.

Liberdade e criação

No pensamento de Pedro Américo, a liberdade cultural, conquistada pelos renascentistas, teria criado o ambiente intelectual aberto para os avanços revolucionários no campo da Filosofia Natural, como se a Arte tivesse nutrido, historicamente, a Ciência, fornecendo-lhe o alimento de sua gestação. A potência libertária do Renascimento e da Revolução Científica advém, segundo Pedro Américo, justamente de um exercício intransigente e arriscado da liberdade de pensamento. Os homens de espírito daquela época “ousaram pensar”, mesmo sendo atacados por forças que teimavam em resistir:

Mas, em meio a todos esses conflitos, o que se perseguia, o que se queria ofuscar pelo terror era menos a adesão a uma hipótese astronômica qualquer do que a liberdade de exame científico. E o que Galileu, sobretudo, afirmou, defendendo Copérnico e se defendendo a si mesmo, foi, para a razão, o direito de ser emancipada, para a ciência, a faculdade de se desenvolver em toda a plenitude de sua independência (MELO, 1999, p. 58).

Para Pedro Américo, o que estava em disputa no caso de Bruno, Copérnico e posteriormente de Galileu, não era uma cosmologia, em sentido técnico, tampouco uma teoria astronômica, mas uma teoria da verdade e da ciência. Galileu não é condenado por defender o sistema copernicano, mas por defender que o sistema copernicano era mais do que um instrumento, um modelo de representação da natureza, sustentando que era verdadeiro. A dimensão filosófica da condenação é a defesa de Galileu de que a verdade é objeto da Filosofia Natural. A dimensão política é sua consequência direta. Se a Filosofia Natural pode se ocupar da natureza última da realidade, a Teologia perde o monopólio do real, o que desestabiliza a autoridade da Igreja.

A liberdade de pensamento é a condição de possibilidade da busca pela verdade. Por isso Galileu é um caso tão emblemático para Pedro Américo, pois encarnaria aquilo que no pensamento do filósofo brasileiro seria um princípio fundamental: a liberdade e a autonomia são alicerces não somente para a ciência, mas para toda vida civilizada. Nenhuma forma de viver poderia ser iluminada, rompendo com os limites estreitos da condição humana mais básica, sem usufruir de liberdade de pensamento e ação.

Essa indigna coalizão [autoridade suprema da fé, tradição, sentidos] aproveitou-se da mediocridade em que estavam mergulhados os sábios da época para sufocar o espírito de pesquisa e de livre exame perante o qual as doutrinas impostas começaram a aparecer como tantos atentados contra a consciência humana e a liberdade de pensamento (MELO, 1999, p. 51-52).

Recapitemos o que avançamos, até onde caminhamos. Em linhas gerais, a concepção de ciência defendida por Pedro Américo é marcada pelos ideais de verdade, liberdade e racionalidade. O objetivo da ciência é a busca da verdade, isto é, do livre e desinteressado conhecimento

da natureza, o que é reforçado pelo uso do termo “filosofia natural”, que antes de ser apenas um modo corriqueiro de se referir às práticas de pesquisa da natureza, demarca uma posição não somente epistemológica como política. Os exemplos que Pedro Américo escolhe tomar como modelos de sua concepção parecem minuciosamente selecionados: os artistas do Renascimento e os filósofos naturais da Revolução Científica. Ao contrapor os renascentistas aos positivistas, ele reforça uma imagem de homem de ciências, artes e letras, que embora aceite “jogar o jogo” intrincado das relações sociais, da busca por financiamento e por viabilização de seus projetos, não prescinde do cultivo dos ideais clássicos de verdade, bem e beleza.

Ao escolher seus modelos, ou aliados, dessa forma, ele oferece um contraponto de “peso” ao materialismo e positivismo crescentes, e se coloca, de certo modo, como herdeiro de uma tradição que não é “qualquer” tradição, mas aquela que nos legou as maiores conquistas tanto nas Belas Artes quanto nas ciências naturais. O veritismo de Pedro Américo, ou seja, sua ideia de que a razão de ser da ciência, o valor da ciência, é a busca da verdade, encontra seus alicerces na filosofia de Galileu, que é um dos personagens mais citados pelo filósofo brasileiro. Tomando Galileu como símbolo do filósofo que busca a verdade, ele ataca o positivista frontalmente. O positivista, como bem pontuou Farias Brito, teria renunciado à verdade e se afastado do absoluto, e em nome do que? De objetivos alcançáveis e concretos, como a utilidade, o progresso, o desenvolvimento. Parece que Pedro Américo quer pontuar que aquele que renuncia à verdade abdica da própria filosofia, como já Galileu expressara em *Considerações sobre a opinião copernicana*:

Quanto aos filósofos, *se forem verdadeiros filósofos, isto é, amantes da verdade*, não deverão irritar-se, mas reconhecendo que opinaram mal, deverão agradecer a quem lhes mostra a verdade; se a sua opinião permanecer de pé, terão causa de gloriar-se e não de irritar-se [Grifo nosso] (GALILEI, 2009, p. 124).

A filosofia não nos vacina do erro, não nos garante o acerto, mas tem o seu propósito, sua finalidade, na busca da verdade. Em nosso entendimento, o trecho acima demonstra um pouco da habilidade retórica de Galileu e do tipo de debate que Pedro Américo quer reproduzir. Assim como Galileu estava dialogando com os aristotélicos, filósofos e teólogos, Pedro Américo se dirigia aos positivistas e simpatizantes, lembrando-lhes que alguém só é verdadeiramente filósofo se for amante da verdade.¹¹

Considerações finais

Para Pedro Américo a Revolução Científica e o Renascimento são movimentos de revitalização filosófica, conduzidos pela razão. Pensadores como Galileu realizam na Filosofia Natural as transformações profundas que Leonardo, Michelangelo e Rafaelo promoveram nas Belas Artes. A liberdade de criação e a autonomia de pesquisa, foram condições necessárias para tais florescimentos. Novamente, o Renascimento é tomado por Pedro Américo como modelo a

¹¹ Pedro Américo pretende lembrar o mesmo em relação aos positivistas. Poderíamos até objetar que tal comparação é sem cabimento, pois enquanto os positivistas possuem uma concepção claramente instrumental das ciências naturais, o mesmo não se aplica aos aristotélicos medievais. Contudo, veremos na próxima seção que Galileu foi condenado muito mais pela teoria da verdade que defendia do que pelo conteúdo físico de sua filosofia natural. Conforme Popper (1980), se tivesse ouvido Bellarmino, Galileu teria desistido de considerar que a filosofia da natureza é capaz de oferecer imagens verdadeiras do mundo, se restringindo a propósitos utilitários. Salvo as inúmeras diferenças entre o instrumentalismo tomista medieval e o positivismo moderno, em ambos os casos o que vemos são ataques à noção de que a ciência possa obter um conhecimento verdadeiro, ainda que incompleto e aproximado, do real, e uma defesa de seu valor instrumental.

partir do qual os problemas filosóficos podem ser colocados. A relação entre ciência e arte seria íntima e profunda entre os renascentistas. A arte ofereceria à ciência o ímpeto criativo e a liberdade de ação, e a ciência ofereceria às artes os conhecimentos fundamentais para seu florescimento. Para o artista e filósofo da ciência brasileiro, os grandes nomes do Renascimento expressam uma personalidade ampla o suficiente para cultivar os vínculos entre Arte e Ciência, em uma concepção plural e ampla de cultura.

Pedro Américo está pensando o Renascimento para poder, a partir dele, tratar do ambiente intelectual do Brasil. A razão, quando livre, é revolucionária. Cria instrumentos, abre caminhos, reconfigura cenários políticos, abala sistemas de crenças, modifica a estrutura da realidade social, refaz os filamentos nervosos da tessitura histórica. Teremos, no Brasil, razão e liberdade? Gozaremos de uma razão livre?

Para Pedro Américo, nossa intelectualidade estaria refém do materialismo e do positivismo, assim como no medievo o mundo intelectual era refém da autoridade. Em *Considerações filosóficas sobre as Belas Artes*, Pedro Américo argumenta que o meio ambiente histórico-social é fundamental para o desenvolvimento do gênio humano. Ambientes inférteis, configurações empobrecidas, utilitárias, sentimentos hostis, impedem o florescimento de pessoas voltadas para as ciências, artes e letras (MELO, 2006, p. 196). “O gênio nada mais é do que um vigoroso talento, uma enérgica inteligência, fecundada pelo entusiasmo popular” (MELO, 2006, p. 195). Filósofos, cientistas e artistas não se produzem apenas por si próprios, eles precisam, em grande medida, das condições sociais propícias para se formar. Devem encontrar na sociedade o fermento intelectual adequado, e a estufa cultural necessária. Conforme Pedro Américo, “o instinto das massas e as aspirações da época determinam tanto a marcha do gênio, como a pressão de sua própria natureza” (MELO, 2006, p. 195).

Assim como as Belas Artes buscam a beleza e a harmonia, as ciências almejam a verdade. Ciência e Arte formam, no pensamento de Pedro Américo, um sistema em que uma completa e inspira a outra. Junto às letras e ofícios, provêm o caudal que deve alimentar a cultura. Mas não carecemos de indivíduos artísticos ou de cientistas, mas de sociedades capazes de criar as condições propícias ao desenvolvimento de suas obras. Para Pedro Américo, a cultura não é obra de gênios isolados, mas de arranjos sociais, coletivos. “O homem nada produz se a ação coletiva dos outros homens. É a cooperação da sociedade, que lhe infiltra nas veias o calor necessário para as grandes criações” (MELO, 2006, p. 197).

Suas considerações sobre a natureza coletiva, social e histórica das ciências, artes e letras, indicam a crítica sutil que faz da sociedade brasileira de sua época: Se o Brasil quer cientistas, artistas e literatos, deve produzi-los. A crítica deve ser sutil, pois Pedro Américo depende da rede de mecenato do monarca. Ao chamar a atenção para a sociedade e o espírito da época, parece indicar, no entanto, que o mecenato, por mais amplo e “generoso” que seja, não basta. A própria sociedade deve amadurecer, tornar-se o solo fértil para que gênio de sua gente disponha dos nutrientes sociais e históricos necessários para germinar.

E quais são as condições necessárias para o cultivo do engenho de um povo, a adubação de um solo comum onde o Espírito possa florescer? Já as enumeramos e trabalhamos ao longo do texto. A receita de Pedro Américo combina a busca da verdade com o exercício da liberdade de pensamento e criação, o racionalismo experimental e a curiosidade intelectual com o desinteresse (interesse interno). Tais elementos são necessários, mas não suficientes. Para obtermos algum resultado, eles devem ser incorporados à vida social, tornar-se filamentos da tessitura social e notas características do momento histórico.

Em Pedro Américo notamos claramente que toda concepção de ciência, por mais esotérica e heurística que seja, é também um projeto político e uma reflexão existencial, pois sempre

que elaboramos uma resposta para a questão “ciência para quê?”, somos obrigados a responder também ao “como” e ao “para quem”, ou, dizendo de outro modo, a forma como respondemos a questão do valor da ciência, ou que tipo de ciência queremos, com quais valores, movida por quais ideais, responde igualmente outras questões mais amplas, como o tipo de vida cultural, e portanto, de sociedade que desejamos, o ideal de processo civilizatório que cultivamos. Quando pensamos a ciência não somente como um conjunto frio de práticas e resultados, mas como cultura, como forma de vida, o modo como respondemos o que é a ciência diz mais sobre nós mesmos – diz o tipo de resposta que desejamos dar para aquelas questões fundamentais, espantosas e sempre atuais: Quem somos nós? Que tipo de vida vale a pena vivermos? Em Pedro Américo não somente levantam-se tais questões. Ensaiam-se respostas.

Referências

- A COMÉDIA SOCIAL. O que vai por ahi. *A Comédia Social: Hebdomadario Popular Satírico*. Anno I, n. 9, 1870. p. 3.
- BARROS, Francisca Argentina Gois. *A arte como princípio educativo: uma nova leitura biográfica de Pedro Américo de Figueiredo e Melo*. 2006. 186f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2006.
- BOLTZMANN, L. *Escritos Populares*. Trad. Antonio Augusto Passos Videira. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- COHEN, B. Hypotheses in Newton's Philosophy. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 5 (1969). p. 304-326.
- COHEN, B. The first english version of Newton's Hypotheses non fingo". *Isis* 53/3, (1962). p. 379-388.
- EINSTEIN, A. Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen. *Annalen der Physik*, Band 19, 1906, In *Ann. Phys.* (Leipzig) 14, Supplement (2005). p. 229-247.
- EINSTEIN, A. Física e realidade. *Rev. Bras. Ensino Fís.* 28, n. 1.
- FARIAS BRITO, R. *Finalidade do Mundo*. Vol. 1. Brasília: Edições do Senado Federal, 2012.
- GLICK, Th. *O positivismo brasileiro na sombra do darwinismo: o grupo ideia nova em desterro*. In: DOMINGUES, HMB.; SÁ, MR.; GLICK, T. (Orgs.). *A recepção do Darwinismo no Brasil [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.
- KOYRÉ, A. *Do espaço fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- KURY, L. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). *Hist. cienc. Saúde – Manguinhos*, 11/1 (2004). p. 109- 129.
- MACIAL, F. *O jovem Pedro Américo, entre Arte, ciência do Belo e um outro nacional*. São Paulo. Tese (Doutorado em Artes) Universidade de São Paulo, 602f., 2016.
- MELO, Pedro Américo de Figueiredo. *A ciência e seus sistemas: Questões de História e Filosofia Natural*. Trad. G. Oliveira. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999.
- MELO, Pedro Américo de Figueiredo. *A ciência e seus sistemas: Questões de História e Filosofia Natural*. 4. ed. Trad. G. Oliveira e M. Coutinho. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2001.

- MELO, Pedro Américo de Figueiredo. *Considerações filosóficas sobre as Belas Artes entre os antigos*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2006.
- MIGUEL, L. R. William Whewell: as motivações e os objetivos de um filósofo da ciência. In: VIDEIRA, A. (Org.). *Perspectivas contemporâneas em Filosofia da Ciência*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.
- NEWTON, I. *The Principia Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Translation I. Bernard Cohen and Anne Whitman. Berkeley: University California Press, 1999.
- OLIVEIRA, J. M. *Pedro Américo*. Sua vida e suas obras. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Ministério da Educação e Saúde, 1943.
- POPPER, K. *Três concepções acerca do conhecimento humano*. Trad. P. Mariconda e P. Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- ROMERO, S. *A philosophie no Brazil*. Porto Alegre: Tipografia de Deutsche Zeitung, 1878.
- SILVA, V. Teoria quântica, Física Nuclear e Filosofia Grega. *Griot*, v. 15, n. 1, 2017. p. 233-250.
- SILVA, V. Um ideal de ciência: José Leite Lopes e a História da Física no Brasil. *Ciência e Sociedade*, v. 6, n. 2, 2019. p. 35-47.
- VIDEIRA, A. (Org.). *Henrique Morize*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.
- VIDEIRA, A. *A inevitabilidade da Filosofia na Ciência Natural do século 19: O caso da física teórica*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2013.
- VIDEIRA, A. *As descobertas astronômicas de Galileu*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2009.
- VIDEIRA, A. Filosofia da Ciência sob o signo dos *Science Studies*. *Abstracta*, v. 2, n. 1, 2005. p. 70-83.

Sobre o autor

Vinícius Carvalho da Silva

Professor da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutor em Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Recebido em: 21/07/2020.
Aprovado em: 21/09/2020.

Received: 21/07/2020.
Approved: 21/09/2020.

Linguagem e metafísica em João Guimarães Rosa

Language and metaphysics in João Guimarães Rosa

Roberto Antônio Penedo do Amaral

<http://orcid.org/0000-0002-4426-9439> – E-mail: robertoamaral001@gmail.com

RESUMO

O artigo se propõe a problematizar a linguagem e a metafísica do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967) como o seu modo de *habitar a filosofia* ou *filosofar*. Para tanto, é estabelecido um diálogo com o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) e com o pensador espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936), cujas linguagens que utilizam para a construção de seus respectivos pensamentos especulativos, segundo o escritor, não os tornam filósofos sistemáticos, e, sim, metafísicos da alma humana e da transcendência. O foco de discussão está pautado na análise das declarações de Rosa, colhidas em conversa com o crítico literário Günter W. Lorenz, e nas correspondências entretidas com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason e com seu tradutor italiano Edoardo Bizzari.

Palavras-chave: Linguagem. Metafísica. Filosofia. João Guimarães Rosa. Søren Kierkegaard. Miguel de Unamuno.

ABSTRACT

The article proposes to problematize the language and metaphysics of the Minas Gerais writer João Guimarães Rosa (1908-1967) as his way of *inhabiting philosophy* or *philosophizing*. To this end, a dialogue is established with the Danish philosopher Søren Kierkegaard (1813-1855) and with the Spanish thinker Miguel de Unamuno (1864-1936), whose languages they use to construct their respective speculative thoughts, according to the writer, do not make them systematic philosophers, but rather metaphysicians of the human soul and of transcendence. The focus of discussion is based on the analysis of Rosa's statements, collected in conversation with the literary critic Günter W. Lorenz, and in the correspondence with his German translator Curt Meyer-Clason and his Italian translator Edoardo Bizzari.

Keywords: Language. Metaphysics. Philosophy. João Guimarães Rosa. Søren Kierkegaard. Miguel de Unamuno.

A filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia, desde que não venha de Kierkegaard ou Unamuno, mas então é metafísica.

João Guimarães Rosa

“A filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia”

Meu primeiro encontro com Guimarães Rosa se deu no ano de 1996. Melhor seria admitir que o referido encontro foi também o meu primeiro encanto com essa figura que, segundo meu singelo ponto de vista, é o maior escritor da literatura brasileira de todos os tempos, ombreando de forma arrojada os/as grandes da literatura estrangeira. Se meu primeiro encanto com Rosa se deu na referida data, significa que sou um leitor tardio de sua irrepetível obra, cuja inauguração em minha vida realizou-se com a leitura do conto que julgo como o mais belo já escrito na história da literatura universal: *A terceira margem do rio* (ROSA, 2001, p. 79-85). Ler essa primeira curta estória de Rosa imprimiu uma marca inextinguível em meu pensamento, em meu sentimento e, porque não dizer, em meu corpo inteiro, posto que a um encontro que nos mobiliza tão profundamente, nunca vamos pela metade, mas íntegros, completos, absolutos. E não foi de outra forma que a escrita de Rosa me alcançou pela vez primeira, senão ras-cante e turbulenta.

A despeito desse irruptivo encontro com a lavra rosiana, levei ainda longos sete anos para me haver a sério com a literatura do alquimista da palavra de Cordisburgo¹, mais precisamente em 2003, quando me preparava para o doutorado, e tive a oportunidade de realizar a leitura de todos os seus livros, em especial de *Grande sertão: veredas* (GSV) (1956), que elegi como foco de meus estudos e de minhas pesquisas. Desde então, lá se vão dezessete anos de dedicação quase obsessiva à obra de maior vulto de Rosa, que culminou na minha tese doctoral: *A teofania em Grande sertão: veredas – por uma pedagogia dos símbolos* (AMARAL, 2007), e em alguns artigos e ensaios: *‘Viver é muito perigoso’ ou o ‘mal’ em Grande sertão: veredas – breves anotações tomistas* (AMARAL, 2006a); *O imaginário em Grande sertão: veredas – a travessia do Liso do Sussuarão* (AMARAL, 2006b); *As aparências de Cronos em Grande sertão: veredas* (AMARAL, 2011a); *A questão do narrador: Walter Benjamin e Guimarães Rosa* (AMARAL, 2011b); *A inovação semântica ricoeuriana em Grande sertão: veredas* (AMARAL, 2013); *Todos os homens são filósofos. Riobaldo é homem. Logo Riobaldo é filósofo* (AMARAL, 2016a); *A narrativa rosiana: o verbo do sertão* (AMARAL, 2016b); *A questão do mal em Grande Sertão: Veredas – um diálogo entre Tomás de Aquino e o jagunço Riobaldo* (AMARAL, 2016c); *Guimarães Rosa e Marcuse: a literatura como resistência política* (AMARAL, 2019) e *A questão do mal em Grande sertão: veredas – uma leitura à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur* (AMARAL, 2019).

Mais recentemente, outra vez me lancei à releitura interpretativa de GSV, quando do meu estágio pós-doutoral resultou o ensaio “Veredazinhas eleitas – rasuras lacanianas em *Grande sertão: veredas*” (AMARAL, 2020). Para um leitor tardio da obra rosiana, portanto, penso que já seja hora de perdoar a mim mesmo pelo fato de não ter começado a lê-la bem antes do que deveria. A devoção quase religiosa que tenho dedicado a Rosa e aos seus escritos, ao longo

¹ Cidade natal do mineiro Guimarães Rosa. Nas palavras de Vicente Guimarães (1972, p. 3), seu tio, “ao inaugurar-se lá a estação da Central do Brasil, o povoado [Coração de Jesus da Vista Alegre], pelo decreto estadual nº 99, de 9 de junho de 1890, foi elevado à categoria de distrito, com o definitivo apelido de Cordisburgo, formado e sugerido pelo Padre João do Santo Antônio. *Cordis – coração; burgo – lugar, cidade. De nome mudado, o arraial continuou sendo o ‘burgo do coração’.*”

de quase vinte anos, já tem compensado boa parte do período em que eu não o conhecia por meio de sua prodigiosa e aplicada pluma literária. Bem demonstra isso o fato de eu estar aqui, mais uma vez, diante de várias páginas em branco que vão aos poucos sendo preenchidas por palavras convertidas em dádivas, na ânsia de abater a ainda enorme dívida que tenho para com ele, uma dívida que, com absoluta certeza, nunca irei quitar.

Gostaria de esclarecer, desse modo, que não foi por exibicionismo que enumerei os textos que escrevi, derivados das leituras, estudos e pesquisas que realizei sobre a obra do escritor mineiro. Na realidade, estou muito distante da vasta produção acadêmica e de crítica literária realizada por vários/as outros/as leitores/as da literatura rosiana. Os meus objetivos, ao assim proceder, são bem mais modestos. Em primeiro lugar, quis demonstrar que, embora seja um leitor temporão de Rosa, o fato de ter escrito vários textos sobre seus livros, principalmente sobre GSV, me assegurou um nível de intimidade com seu labor literário que me permitiu tê-lo como um autor-próximo, ousaria mesmo dizer como um autor-amigo, e não como um autor-estranho ou um autor-distante. E, se tratando de Rosa, isso não é pouca coisa, modéstia à parte, naturalmente. Em segundo lugar, ter enumerado os meus escritos que tratam de diversos temas presentes na narrativa rosiana, predominantemente em GSV, me dá a oportunidade de introduzir-me na temática desafiadora que a mim foi lançada pelo título deste dossiê: *Filosofia brasileira*. Em outras palavras, até o presente momento, com exceção do ensaio *A narrativa rosiana: o verbo do sertão* (AMARAL, 2016b), no qual busquei apresentar uma discussão sobre a presença de elementos metafísico-religiosos nas principais obras de Rosa, todos os demais textos que escrevi tiveram o romance, as novelas e os contos do escritor mineiro como objetos de estudo, a partir do pressuposto teórico e conceitual de um determinado pensador ligado ou à filosofia, ou à antropologia, ou à psicanálise. Porém, o exercício requerido por este artigo é o de tomar o próprio Guimarães Rosa como um pensador, mais especificamente, como um pensador que estaria de alguma maneira fronteiro à figura do filósofo. Eis o desafio paradoxal, já bem evidenciado pelo próprio escritor na epígrafe que escolhi para este artigo: “A filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia, desde que não venha de Kierkegaard ou Unamuno, mas então é metafísica” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 324), colhida em conversa entabulada por Rosa e o crítico literário alemão Günter W. Lorenz, em 1965, por acaso, o ano de meu nascimento. Para evidenciar ainda mais o paradoxo, destaco um detalhe que só aumenta a minha dificuldade no trato da provocação a que fui lançado. Antes de Rosa fazer sua contundente declaração sobre a filosofia, Lorenz havia-lhe feito a seguinte pergunta: “Você tem alguma coisa contra os filósofos?” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 324). Sem titubear, o autor de GSV respondeu: “Tenho” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 324).

Como motivo condutor do referido desafio paradoxal que, para o mal ou para o bem, optei por aceitar, partirei dos próprios elementos de discussão que a epígrafe oferece.

Afinal de contas, por que Rosa afirma que “a filosofia é a maldição do idioma”? A minha melhor hipótese é a de que ele esteja se referindo à filosofia enquanto um sistema de pensamento que busca, de uma forma enciclopédica, dar resposta a todos os dilemas enfrentados pela condição humana. Tal filosofia sistemática não daria espaço para a inventividade, para a criatividade, enfim, para outros modos de pensamento que não estejam submetidos a um regimento lógico e epistemológico, no sentido de ensaiar outras e novas possibilidades de reflexão e de meditação sobre as inúmeras perplexidades humanas. Em razão disso, penso eu, é que o escritor mineiro decreta que tal filosofia “Mata a poesia”, pois abre mão de um diálogo profícuo com a fecundidade imaginativa, ou seja, com a dimensão poética, inconsciente, transcendente e, até mesmo irracional do humano, conforme ele ressaltou em missiva dirigida ao seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri: “como eu, os meus livros, em essência, são ‘anti-inte-

lectuais' – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração sobre o bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, da megera cartesiana" (ROSA, 2003b, p. 90). Rosa realizou um revigoramento da língua brasileira mediante recursos linguísticos os mais diversos, a ponto de se distinguir o conjunto de sua obra como a "literatura de um homem" (LORENZ, 1973, p. 316), no sentido de ele ter criado um microcosmo ficcional ímpar – o Sertão – que anela com todo um universo transcendente, atinente à sua própria descrição de que "este pequeno mundo do sertão, este mundo original e cheio de contrastes, é para mim o símbolo, diria mesmo o modelo de meu universo" (ROSA *apud* LORENZ, p. 322). Um escritor advindo de tal cepa não poderia ter outro propósito além do de buscar alcançar o humano em sua condição mais atípica e singular. Em seus próprios termos, ele afirma que "sua missão mais importante: é o próprio homem" (LORENZ, 1973, p. 318), tarefa essa que uma filosofia sistemática está muito longe de cumprir.

Não foi, por conseguinte, tráfegando a epiderme da linguagem que Rosa buscou reatualizar tão complexa missão, senão lapidando-a, esmerando-a com requinte de detalhes enigmáticos. Segundo suas próprias palavras:

A excessiva iluminação, geral, só no nível do raso, da vulgaridade. Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada 'realidade', que é a gente mesmo, o mundo, a vida. Antes o obscuro que o óbvio, que o frouxo. Toda lógica contém inevitável dose de mistificação. Toda mistificação contém boa dose de inevitável verdade. Precisamos também do obscuro (ROSA, 2003a, p. 238).

Ao forjar um renovo da língua, por meio de estratagemas nunca antes experimentados por outros/as escritores/as, tornou-a mais expressiva, desprendendo-a de seu uso vulgar e cotidiano, pois que, para ele, "Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo" (ROSA *apud* LORENZ, p. 345). Com tal laboriosa escrita, o escritor mineiro construiu, de acordo com o que se pode confirmar em missiva entretida com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason, um monumento de "literatura-vida" (ROSA, 2003b, p. 8), predispondo os/as seus/suas leitores/as "novas maneiras de sentir e de pensar" (ROSA, 2003b, p. 8).

“.. desde que não venha de Kierkegaard..”

Embora tenha "alguma coisa contra os filósofos", Rosa aceita de bom grado certo tipo de especulação criada por esses *amigos da sabedoria*, como é o caso de "Kierkegaard ou Unamuno". Penso que neste ponto de minha escrita seja necessário fazer uma breve digressão para tentar entender o porquê de Rosa, particularmente, dar boa acolhida a esses dois pensadores.

Em relação ao Søren Kierkegaard, a minha suspeita da antipatia de Rosa à sistematicidade filosófica se confirma, a julgar pela coincidência com o modo de pensar do filósofo dinamarquês sobre o assunto. A tese *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* defendida em 1841, por exemplo, se constituiu no seu "primeiro arrazoado existencial em defesa da subjetividade, dirigido sobretudo contra a filosofia em voga em seu tempo, isto é, o hegelianismo" (KEMP, 2001, p. 566). De forma irônica, na referida tese, o pensador dinamarquês pôs em questão a filosofia do Herr Georg W. F. Hegel (1770-1831), que buscou engendrar um "gigantesco sistema do mundo, uma enorme elucidação do absoluto [...]” (D'HONT, 2001, p. 472). Além disso, Rosa certamente deve ter se entusiasmado com os escritos de Kierkegaard por eles se constituírem no esforço de estabelecer um diálogo engenhoso e fecundo na busca por ultrapassar os limites entre a literatura, a filosofia e a teologia, manifestando o desejo do pensador

dinamarquês “de criar todo um universo poético e filosófico capaz de exprimir sua própria experiência em diferentes níveis da vida e conferir-lhe uma linguagem para compreender a si mesmo” (KEMP, 2001, p. 566).

Nesses termos, para Kierkegaard, assim como para Rosa, expressões como *experiência*, *vida* e *compreensão de si mesmo* não são alcançáveis em sua profundidade pela via de um conhecimento que se apresenta como uma resposta pronta e acabada para a complexidade do humano, como ambiciona uma filosofia sistemática. Contra esse tentame, no volume X de suas *Obras completas*, o filósofo de Copenhague denuncia que “a desgraça de nossa época são o excesso de saber e o esquecimento da existência e da interioridade” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2001, p. 567). Para fundamentar essa denúncia, acrescento um trecho do que ele escreveu no volume I de seus *Papeis*: “Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, de encontrar a *ideia pela qual quero viver e morrer*” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2001, p. 567). Numa palavra, para Kierkegaard os filósofos que defendem a filosofia enquanto um conhecimento sistemático, pensam o mundo e os humanos que o habitam desde um invólucro que os encerra em si mesmos, em conformidade com a convicção de que a verdade está necessariamente vinculada tão somente à realidade objetiva. Porém, pensar o mundo e o humano, em termo de *existência*, de *vida* e de *experiência* é tomá-los desde uma perspectiva subjetiva que preconiza ruptura, rompimento, autodeterminação, liberdade. Em outros termos, para o pensador dinamarquês, a “incerteza objetiva, mantida na apropriação da interioridade mais apaixonada, é a verdade, a mais alta verdade que possa haver para um existente” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2001, p. 571). E acrescenta: “o *como* subjetivo precede e até resolve o *quê* objetivo” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2001, p. 571). Por meio de vários enfoques, em termos de linguagem, é que Kierkegaard procura esboçar cada haver da existência e dos dilemas que ela impõe, de modo a pôr em causa os abismos a serem superados, “para, afinal, dar o salto por excelência que separa a lógica filosófica do absurdo religioso ou os liga a ambos” (KEMP, 2001, p. 568).

No meu modo de ver, o salto proposto por Kierkegaard, que transpõe a fronteira entre o poético, o filosófico e o teológico, entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva com o fito de alcançar a verdade da *vida*, da *existência* e da *experiência* humana, se aproxima da ideia de *paradoxo* como concebida por Rosa, a saber:

a vida, a morte, tudo é, no fundo, paradoxo. Os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras. Por isso, acho que um paradoxo bem formulado é mais importante que toda a matemática, pois ela própria é um paradoxo, porque cada fórmula que o homem pode empregar é um paradoxo (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 324).

Desde tal paradoxo, ou seja, desde essa expressão para a qual ainda não foram inventadas palavras é que Kierkegaard vê a verdade da vida escapar ao pensamento enquanto sistema. Para ele, essa verdade não é uma verdade a ser buscada e encontrada pelo/a pensador/a, mas uma verdade que o/a surpreende, que o/a flagra de forma extraordinária e extemporânea, “no piscar de olhos, como paradoxo impensado e impensável [...], o religioso que o pensamento aspira mas que não pode alcançar” (KEMP, 2001, p. 570). Pelo viés kierkegaardiano, que soa como um manifesto tenaz contra a *Razão do Sistema*, “a subjetividade é a não-verdade” (KIERKEGAARD *apud* KEMP, 2001, p. 572). A versão rosiana sobre o assunto talvez se resumisse na seguinte ironia: “Não devemos examinar a vida do mesmo modo que um colecionador de insetos contempla seus escaravelhos” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 323).

Daí a necessidade inelutável de o humano, em sua condição de existente ímpar e inigualável, criar modos de expressão para além dos já disponíveis, tornados, na maioria das vezes,

em ultrapassados jargões e em exauridos lugares-comuns, inteiramente esvaziados de sentido e significado. No julgamento de Rosa, “O que chamamos hoje linguagem corrente é um monstro morto. A língua serve para expressar ideias, mas a linguagem corrente expressa apenas clichês e não ideias; por isso está morta, e o que está morto não pode engendrar ideias” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 345). Sobre tais modos de expressão que teimam em engendrar ideias, terei muito a dizer, quando estiver tratando do enredado modo de Rosa lidar com a linguagem que culmina em sua peculiar metafísica.

“... ou Unamuno,”

Rosa não teria estranhado a minha perplexidade, ao folhear o *Dicionário dos Filósofos* (HUISMAN, 2001) em busca do verbete “Unamuno” e não o ter encontrado, já que o mencionado dicionário se constitui numa obra de referência para estudos e pesquisas sobre os pensadores fundamentais da história da filosofia, organizada pelo esteta francês Denis Huisman. Qual a razão de o pensador, escritor e ensaísta espanhol Miguel de Unamuno ter sido excluído do rol dos/as grandes nomes que habitam o panteão da glória filosófica? A resposta mais simples que se poderia dar a essa pergunta é a de que o organizador da obra, diante da dificuldade de incluir todos/as os/as filósofos/as de que se tem notícia, optou em fazer escolhas, segundo critérios que ele julgou mais pertinentes e relevantes. No entanto, ao ler a introdução do dicionário, notei uma curiosa nota de rodapé do editor brasileiro, que, não posso negar, me deixou deveras frustrado: “Esta introdução não leva em conta, evidentemente, *os cortes feitos na presente edição brasileira*, para a qual foi feita uma seleção mantendo apenas os nomes mais significativos com o objetivo de reduzir o volume da obra, tornando-a viável para o nosso mercado” (CONCHE, 2001. p. XIV. Grifos meus). Não sei se o verbete “Unamuno” figura na letra U do dicionário original. Para o meu azar, sei apenas que, por questões “mercadológicas”, Unamuno não é um filósofo suficientemente “significativo” para constar na edição do *Dicionário dos filósofos* publicada no Brasil.

Porém, não vou me ater em discutir as mesquinhas impostas pelo sistema capitalista que impede, não em rara vez, o autêntico e pleno usufruto, o desfrute, o gozo de criações intelectuais e artísticas, mediante suas indefectíveis “razões de mercado”. Até porque o motivo da exclusão² de Unamuno da cidadela dos/as filósofos se encontra, me parece, sob uma perspectiva mais natural, e porque não dizer, até mais desejável, conforme se pode constatar pelo posicionamento de Fernando Savater, da atual filosofia espanhola: “A Unamuno coube a glória, disso não há dúvida, mas não feita de admiração sem mácula e reconhecimento pleno; sua glória é litigiosa, pugnaz, pródiga em ironia e escândalo, em dúvidas e reconvenções” (SAVATER, 1996, p. VII).

Rosa, no entanto, é mais incisivo e objetivo que a complacente retórica de Savater em relação ao pensador espanhol, conforme uma réplica que recolhi da longa conversa que o escritor mineiro manteve com Lorenz, já referida neste artigo: “Unamuno não era um filósofo; sempre se equivocam, referindo-se a ele nesse sentido. Unamuno foi um poeta da alma; criou da linguagem a sua própria metafísica pessoal. É uma importante diferença com relação aos chamados filósofos” (ROSA, 1973, p. 324).

² A referida exclusão de Unamuno talvez se dê pela forma controversa e ambígua de como seus escritos figuravam para seus críticos, conforme polemiza Savater (1996, p. VIII): “Para os que o têm antes de tudo como ensaísta sua poesia é muito secamente conceitual; os que o decretam poeta denunciam seus ensaios demasiados caprichos líricos; seus romances e suas peças teatrais são muito ‘filosóficas’ ou vagamente ‘poéticas’”.

Com essa afirmação, Rosa dá provas de que foi um leitor invulgar do pensador espanhol, pois se há algo que se pode afirmar sobre ele, e que faz com que também seja possível aproximá-lo do pensamento de Kierkegaard, é que, ao longo de sua obra ficcional, Unamuno teve sempre uma inquietação fundamental: “¿es posible la transcendência individual?” (MIRAMÓN, 1986, p. 7). Além disso, se Unamuno optou pela ficção é porque percebeu que por meio de tal gênero literário encontrou uma via de expressão de seu pensamento “no meramente intelectual y retórico, más bien al contrario, ganó presencia em la encarnadura de sus criaturas de ficción” (MIRAMÓN, 1986, p. 7).

A confirmação dessa citação vem do próprio Unamuno que alegava ser a genuína e sincera filosofia espanhola, por exemplo, não a que se apresentava na forma de sistemas de pensamento, mas a que se expunha de maneira fragmentada nas grandes obras literárias, como é o caso de *Dom Quixote de La Mancha* (1605) de Miguel de Cervantes (1547-1616) e de *La vida es sueño* (1635) de Pedro Calderón de La Barca (1600-1681). Em seus próprios termos, eis o que assevera o reitor de Salamanca: “Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa de casilleros lógicos: hay que buscarla encarnada em sucesos de ficción y em imágenes de bulto” (UNAMUNO apud MIRAMÓN, p. 7). Assim como em Kierkegaard, os escritos de Unamuno são um compósito de filosofia, literatura e teologia que estabelece pautas estéticas, éticas e metafísicas.

Pode-se dizer que os eixos fundamentais do conjunto da obra unamuniana estão consubstanciados nos pares *vida-sonho* e *mundo-teatro*, por intermédio dos quais o pensador nascido em Bilbao formula sua filosofia, sua literatura e, porque não dizer, sua inaudita teologia, revestida numa espécie de estética da religião para a qual o sentido de sonhar, para o humano, implica em acordar para a verdadeira realidade transcendente: Deus. É possível perceber a profundidade e a complexidade do par *vida-sonho* na seguinte citação:

¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá em cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cânticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda la de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no despierte y deje de soñarnos? (UNAMUNO apud MIRAMÓN, 1986, p. 9-10).

E é justamente do par *vida-sonho* que se constitui o par *mundo-teatro*, posto que, se a vida humana é um sonho de Deus, o fato de o humano vivê-la nada mais é que cumprir um papel previamente escrito, assim como um ator desempenha no palco o personagem que lhe foi destinada pelo dramaturgo, de acordo com o que aduz o pensamento unamuniano: “Los que vivimos la sentencia calderoniana de que la *vida es sueño* sentimos también la shakespeariana de que estamos hechos de la estopa misma de los sueños, que somos un sueño de Dios y que nuestra historia es la que por nosotros Dios sueña” (UNAMUNO apud MIRAMÓN, 1986, p. 10).

Na mesma conversa empreendida com Rosa, Lorenz, em determinado momento, por conta da proximidade que percebe entre o modo de pensar do autor de GSV e o do autor de *Niebla* (1914/1986), chega a nomeá-lo de “o Unamuno do sertão” (LORENZ, 1973, p. 324), ao que, demasiado envaidecido, o escritor mineiro acrescenta: “Unamuno, sim! Unamuno poderia ter sido o meu avô. Dele herdei minha fortuna: meu descontentamento” (ROSA apud LORENZ, 1973, p. 324). E que descontentamento seria esse que Rosa tanto enaltece e que teria herdado do pensador espanhol? A princípio, o reconhecimento de que o que é inerente ao humano é posicionar-se contra o óbvio, contra o corrente, colocando em xeque o acontecimento que “converte uma possibilidade livre em necessidade” (SAVATER, 1996, p. XVII). Ao mesmo tempo, não se conformar com as palavras em estado de dicionário, mas confrontá-las de forma obsessiva até que confessem a verdade que lhes subjazem. O pensador espanhol, por meio de um

labor diligente e incansável, buscava arrancar o mistério que as palavras escondiam nas coisas que por elas eram nomeadas, pois, para ele, “por la palabra, por el verbo es todo lo que es” (UNAMUNO *apud* MIRAMÓN, 1986, p. 10). Numa passagem de GSV, Riobaldo, o narrador personagem faz ecoar essa divisa unamuniana quando declara: “O que é pra ser – são as palavras!” (ROSA, 2001. p. 64). Para se ter uma ideia do mérito que Unamuno atribuía ao burilamento das palavras, basta ter em conta que, desde o seu modo de ver e crer, ou melhor, desde sua transcendência individual, elas eram mais importantes do que as coisas criadas pelo humano, pois “Cuando se hace algo no queda el hecho, sino la hacedora, la palabra. Que la palabra fue al principio y será al fin. ¡Dejar un nombre! Es todo lo que hay de dejar; un nombre que viva eternamente. Lo demás, son huesos” (UNAMUNO *apud* MIRAMÓN, 1986, p. 10).

Por sua vez, Rosa, dando azo à sua condição de “neto” de Unamuno por adoção e ao seu legado de descontentamento com a palavra sem vitalidade, reverbera o mesmo anseio pela transcendência da linguagem, como apregoado pelo pensador espanhol, ao fazer a seguinte confissão a Lorenz:

Nunca me contento com alguma coisa. Como lhe revelei, estou buscando o impossível, o infinito. E, além disso, quero escrever livros que depois de amanhã não deixem de ser legíveis. Por isso acrescentei à síntese existente a minha própria síntese, isto é, incluí em minha linguagem muitos outros elementos, para ter ainda mais possibilidade de expressão (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 338).

Sobre tais possibilidades de expressão e como elas se constituíram por meio de uma linguagem incomum na literatura de um “homem do sertão” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 321), a ponto de ele assumi-la como seu “elemento metafísico” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 337), e, fundamentalmente, se esse elemento metafísico faz de Rosa um escritor que bordejia a filosofia, são questões que buscarei problematizar nos próximos tópicos deste artigo.

“... mas então é metafísica”

Entre as várias correspondências entretidas com Bizzarri, uma se destaca pelo fato de Rosa, sem constrangimento, valorar hierarquicamente os aspectos que, enquanto autor, gostaria que os/as seus/as leitores/as atentassem ao ler os seus livros: “a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) *enredo*: 2 pontos; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos” (ROSA, 2003b, p. 90-91). Obviamente, o escritor mineiro esclarece que tal declaração consubstanciava-se tão somente num manifesto de intenções, pois tinha clareza de que quando suas histórias ganhassem o mundo, receberiam as mais diversas e controversas interpretações, sobre as quais ele não teria controle algum, como se pode constatar pela farta e inumerável fortuna crítica que se construiu sobre sua literatura ao longo dos anos. Entretanto, para o que este artigo se propõe, a gradativa pontuação que Rosa desvelou sobre sua obra, se converte na melhor trajetória para aproximar-me da composição de sua linguagem e, em decorrência, de sua metafísica.

É por mero recurso didático e retórico que este artigo tem como título “Linguagem e metafísica em João Guimarães Rosa”, pois que é simplesmente impossível separar essas duas criações humanas quando se trata do escritor mineiro. A poesia, ou seja, a linguagem criptografada rosiana, manifesta simbólica e constantemente um outro âmbito, a saber, o metafísico-religioso, tão caro ao escritor. A simbiose entre a linguagem e a metafísica rosiana pode ser traduzida por essa enigmática afirmativa: “são vaguezas intencionais, personagens e autor querendo subir à poesia e à metafísica, juntas, ou, com uma e outra como asas, ascender a incapturáveis planos místicos” (ROSA, 2003b, p. 38). Assim como para Kierkegaard e Unamuno, a linguagem

para Rosa é transporte para a transcendência, daí que sua concepção de linguagem não poder ser pautada pela via de uma lógica universalizante ou por meio de uma razão totalizadora, mas por uma verve embebida de devaneio, de sonho, de inconsciência e, porque não dizer, de uma certa dose de irracionalidade, de acordo com essa revelação feita a Bizzarri:

Quero afirmar [...] que, quando escrevi, não foi partindo de pressupostos intelectualizantes, nem cumprindo nenhum planejamento cerebral deliberado. Ao contrário, tudo, ou quase tudo, foi efervescência de caos, trabalho quase “mediúmnico” e elaboração subconsciente. Depois, então, do livro pronto e publicado, vim achando nele muita coisa; às vezes, coisas que se haviam urdido por si mesmas, muito milagrosamente. Muita coisa dele, livro, e muita coisa de mim mesmo. Os críticos e analistas descobriram outras que tive que concordar (ROSA, 2003b, p. 89-90).

Em outro momento, ele reitera: “Eu, quando escrevo um livro, vou fazendo como se o estivesse ‘traduzindo’, de algum alto *original*, existente alhures, no mundo astral ou no ‘plano das ideias’, dos arquétipos, por exemplo. Nunca sei se estou acertando ou falhando, nessa ‘tradução’” (ROSA, 2003b, p. 99).

Mencionei no final do primeiro tópico deste artigo que Rosa, mediante seu diligente trabalho literário, criou um monumento de “literatura-vida” (ROSA, 2003b, p. 99). Ressalvo que quando digo *trabalho diligente* não me refiro a uma mera força de expressão, conforme o autor bem o descreve:

Apenas sou incorrigivelmente pelo melhorar e aperfeiçoar, sem descanso, e em ação repetida, dorida, feroz, sem cessar, até o último momento, a todo custo. Faço isso com os meus livros. Neles, não há *nem um* momento de inércia. Nenhuma preguiça! Tudo é retrabalhado, repensado, calculado, rezado, refiltrado, refervido, recongelado, descongelado, purgado, reengrossado, outra vez filtrado (ROSA, 2003a, p. 234).

O termo “monumento”, inclusive, talvez não seja o mais adequado para exprimir a dinâmica que o encontro dessas duas expressões humanas implica na obra rosiana, tanto para ele como o seu criador, quanto para quem tem o privilégio de lê-la e analisá-la. Nesse aspecto, outra vez, Kierkegaard, Unamuno e Rosa se aproximam em seus processos criativos. O filósofo dinamarquês, quando, por meio de uma linguagem incomum, busca dar um salto nas divisas entre filosofia, literatura e teologia, de modo a alcançar a verdade que seja a verdade para ele, a ideia pela qual quer viver e morrer. No caso do pensador espanhol, quando opta pela ficção como via de exposição de seu pensamento, posto que, mediante esse subterfúgio, escapa à elucubração meramente intelectual e retórica, no momento em que dá vida a seus personagens e deixa que eles encarnem com a profundidade e a sinceridade necessárias a sua própria palavra, como ele mesmo, de forma divertida, esclarece: “Estoy avergonzado de haber alguna vez fingido entes de ficción, personajes novelescos, para poner en sus lábios lo que no me atrevía a poner en los míos y hacerles decir en broma lo que yo siento muy a serio” (UNAMUNO apud MIRAMÓN, 1986, p. 11). E Rosa particulariza a sua relação entre literatura e vida da seguinte maneira:

sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou seita; antes, talvez, como o Riobaldo do ‘G.S. : V’, pertença eu a todas. E especulativo, demais. Daí, todas as minhas, constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberem meus livros (ROSA, 2003b, p. 90).

Como se pode notar, é pela mediação de uma enredada tessitura da linguagem que Rosa infiltra o seu pendor pela metafísica nas estórias que narra. Estórias essas que só aparentemente se conformam em destinos, peripécias, acidentes, acontecimentos, casos, circunstâncias, dificuldades, episódios, imprevistos e incidentes por que passam os/as inúmeros/as perso-

nagens de seus contos, novelas e romance. Porém, cada estória, cada personagem e cada evento ao qual estão submetidos, resguardam um registro simbólico, um desafio enigmático, a manifestação da estranheza, a emergência de um paradoxo, concordante com uma espécie de mapa de leitura que ele prescreveu a Meyer-Clason:

Em geral, quase toda frase minha tem de ser meditada. Quase todas, mesmo as aparentemente curtas, simplórias, comezinhas, trazem em si algo de *meditação* ou de *aventura*. Às vezes, juntas, as duas coisas, *aventuras* e *meditação*. Uma pequena dialética religiosa, uma utilização, às vezes, do paradoxo; [...] nos planos, que sempre se interseccionam, da poesia e da metafísica (ROSA, 2003a, p. 238-239).

Se é o caso de aproximar Rosa da figura do filósofo, como este artigo busca fazer em forma de negação, não é por outra trilha senão a da linguagem, e esta, como já exposto, imantada de metafísica, assim como o escritor fez por valer com esforço incomparável, haja vista o tempo despendido para a escrita de seus livros, como pode ser observado pelo intervalo de publicação entre um e outro: *Sagarana*, em 1946; dez anos depois, em 1956, vem a público dois calhamaços, *Corpo de baile*³ e *Grande sertão: veredas*; em 1962, sai *Primeiras estórias*, e, em 1967, é publicado seu último livro em vida, *Tutameia (Terceiras estórias)*⁴. A preocupação do escritor, como fica evidente, não era com uma literatura feita às pressas, com prazo de entrega preestabelecido, o seu compromisso era com a criação de uma literatura enquanto advento para uma permanente leitura e releitura, para um constante pensar e repensar, para uma incansável meditação, condizente com o que ele instruiu Meyer-Clason, quando este traduzia o conto *Partida do audaz navegante* (ROSA, 2001, p. 166-175) de *Primeiras estórias* para a língua alemã:

Duas coisas convêm ter sempre presente: tudo vai para a poesia, o lugar-comum deve ter proibida a entrada, estamos é descobrindo novos territórios do sentir, do pensar, e da expressividade; as palavras valem 'sozinhas'. Cada uma por si, com sua carga própria, independentes, e às combinações delas permitem-se todas as variantes e variedades (ROSA, 2003b, p. 314).

Descobrir novos territórios para a prontidão do sentimento, para o exercício do pensamento e para a eclosão de diversos modos de expressão: não há melhor tradução da maneira rosiana de *filosofar* e de *habitar a filosofia*, considerando sempre esse âmbito de busca pelo saber, melhor dizendo, de busca pela sabedoria, como uma humana ambição metafísica, pois, de acordo com o criador de Riobaldo e Diadorim: “Cada pessoa é apenas o portador (neste mundo) de uma mensagem (desconhecida) [...] todos nós, somos não mais que um símbolo para significar algo que nós mesmos não sabemos o que seja” (ROSA, 2003a, p. 341).

Embora, penso eu, tenha ficado clara a magnitude do que significa a expressão, com vocação para aforismo, declarada por Rosa de que “sua missão mais importante: é o próprio homem” (ROSA, 2003a, p. 341), acredito que se faça necessário retomá-la, de modo a não deixar pairar sombra de dúvida de que a sua linguagem e, conseqüentemente, a sua metafísica, a despeito da forma obscura de como se apresentam, não procuram se posicionar numa esfera distanciada do humano, muito antes pelo contrário, para o escritor mineiro, o humano vem antes e a linguagem, depois. É precisamente nesse ponto que as mãos da linguagem e da metafísica rosiana bordejam a filosofia com leme seguro, pois, consoante Meyer-Clason registrou no posfácio da edição alemã de *Primeiras estórias*,

³ A primeira edição de *Corpo de baile*, um conjunto de sete novelas, foi lançada em dois volumes. Em sua segunda edição, em 1960, a obra foi relançada em um só volume. A partir de sua terceira edição, foi subdividida em três novos volumes: *Manuelzão e Miguilim*, em 1964; *No Urubuquaquá, No pinhém e Noites do sertão*, em 1965.

⁴ Postumamente foram publicadas as seguintes obras: *Estas estórias*, em 1969, e *Ave, palavra*, em 1970.

[Rosa] não procura a realidade na própria linguagem, ele procura com ela perscrutar através da linguagem a realidade humana. Para Rosa, a linguagem não é um substituto do homem, mas o meio de torná-lo visível, pensável, perceptível e palpável. [...] em Rosa, o homem e a linguagem são um. Ou expressando de outro modo: a linguagem não retorna para si de mãos vazias. Ela é o veículo, o portador, a expressão, o instrumento (MEYER-CLASON *apud* ROSA, 2003a, p. 410).

Ou ainda, nas palavras do próprio Rosa: “A língua, para mim, é instrumento: fino, hábil, agudo, abarcável, penetrável, sempre perfectível, etc. Mas sempre a serviço do homem e de Deus, do homem de Deus, da Transcendência” (ROSA, 2003a, p. 412b).

Eis, então, a revelação da metafísica rosiana: a sua linguagem se consubstancia num artefato que está em sintonia fina com a Transcendência, e aqui eu faço um destaque: “a serviço do homem e de Deus, do homem de Deus”. Em outras palavras, trata-se de uma linguagem que serve ao humano, mas também serve a Deus. É linguagem que o humano dirige a Deus enquanto sua criatura, mas é também linguagem que Deus dirige ao homem, enquanto seu Criador; porém, e, acima de tudo, é linguagem que o humano cria *apesar e a despeito* de ser criatura de Deus; é linguagem que, portanto, cria outros e novos universos, cria outros e novos humanos, pois trata-se de o escritor fazer-se demiurgo para medir força com seu próprio Criador. Se, para Unamuno, replicando Calderón de La Barca, somos um sonho de Deus; para Rosa, sendo um sonho sonhado por Deus, podemos sonhar outros e novos sonhos, enquanto Ele dorme o seu divino sono. É dessa forma que Rosa destrona uma possível acusação, demasiado equivocada, de ter construído uma metafísica complacente e impassível, pois, segundo ele, essa linguagem que se lança ao Transcendente,

No fundo é um conceito blasfemo, já que assim se coloca o homem no papel de amo da criação. O homem ao dizer: eu quero, eu posso, eu devo, ao se impor isso a si mesmo, domina a realidade da criação. Eu procedo assim, como um cientista que também não avança simplesmente com a fé e com pensamentos agradáveis a Deus. Nós, o cientista e eu, devemos encarar a Deus e o infinito, pedir-lhes conta, e, quando necessário, corrigi-los também, se quisermos ajudar o homem. Seu método é o meu método. [...]. Meditando sobre as palavras, [o homem] descobre a si mesmo. Com isto repete o processo da criação. Disseram-me que isto era blasfemo, mas eu sustento o contrário. Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 340).

Talvez seja chegado o momento de eu expor, ainda que sumariamente, os aspectos constituidores da linguagem rosiana que a matizam de elementos metafísicos. Antes de mais nada, como foi aludido anteriormente, a língua, para Rosa, é o seu “elemento metafísico” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 340). Ao atribuir à língua tal emblemática característica, fez com que o escritor se revestisse, em relação a ela, com a autoridade de um alquimista, triturando-a, destilando-a, coagulando-a, fundindo-a, refinando-a, posto que, para ele, “Escrever é um processo químico; o escritor deve ser um alquimista. Naturalmente, pode explodir no ar. A alquimia do escrever precisa de sangue do coração” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 341). A partir dessa esotérica fórmula, foi que Rosa lidou com a língua. Por exemplo, ao reelaborar inúmeras peculiaridades da filologia latino-americana, advindas do português e do espanhol arcaicos, que, uma vez embebidas de elementos transcendentais, interditaram o seu acesso pelo exercício da pura razão. Há que se ressaltar, sobretudo, a sua obsessão na utilização de cada palavra como se, às avessas, ela estivesse em estado de parto de seu significado primevo, libertada, pois, da crosta repetida e irrelevante de seu uso cotidiano. Sobre essa obsessão, ele declara sem o menor pudor:

Não sou um revolucionário da língua. Quem afirme isto não tem qualquer sentido da língua, pois julga segundo as aparências. Se tem de haver uma frase feita, eu preferia que

me chamassem reacionário da língua, pois quero voltar cada dia à origem da língua, lá onde a palavra ainda está nas entranhas da alma, para poder lhe dar luz segundo minha imagem (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 341).

Outro aspecto do qual não se pode descurar é a recuperação que Rosa opera, pela nuance da escrita literária, do linguajar do povo de sua região, quando, na sua infância em Cordisburgo, sentado diante do comércio de seu pai, seu Floduardo, ouvia com devotada atenção as narrativas lendárias e míticas dos vaqueiros, dos vendedores ambulantes, dos tropeiros, dos pregadores, em forma de contos, casos e canções; fato esse confirmado como corriqueiro por sua memorabilia: “Deus meu! No sertão, o que pode uma pessoa fazer do seu tempo livre a não ser contar estórias? A única diferença é simplesmente que eu, em vez de contá-las, escrevia” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 325). Não se pode esquecer, por sua vez, que Rosa, embora fosse um escritor que escrutinasse incansavelmente a ascendência das palavras, era um autor da modernidade, alinhado ao seu período histórico, o que fazia dele, por todas as razões aqui apresentadas, um experimentador incansável da língua, assim como eram alguns/mas outros/as escritores/as e poetas de seu contexto literário. Por fim, e não menos importante, é preciso colocar em relevo o fato de Rosa ter sido um poliglota, um estudioso e pesquisador atento e voraz de várias línguas⁵, prodígio esse que o predispôs à criação de neologismos e de improváveis reordenações sintáticas em sua produção literária. Eis, em poucas linhas, como ele traduz o seu afazer poético-metafísico: “As aventuras não têm tempo, não têm princípio nem fim. E meus livros são aventuras; para mim, são minha maior aventura. Escrevendo descubro sempre um novo pedaço de infinito. Vivo no infinito; o momento não conta” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 328).

Após esse custoso périplo pelos meandros labirínticos da linguagem e da metafísica rosiana, é possível afirmar que o escritor mineiro estaria de alguma maneira fronteiro à figura do filósofo? É viável asseverar que sua elaboração literária bordeja um modo de *fazer filosofia* ou de *filosofar*? Embora as declarações de Rosa revelem que tais questões não teriam a menor importância no seu rol de preocupações, e que, portanto, para ele, seria uma discussão irrelevante; a minha aposta e, como é sabido, quem aceita uma aposta se expõe ao risco de ganhar ou perder, é a de que, e aí vai a minha ressalva, à maneira de Kierkegaard e de Unamuno, o “arquiteto da alma” nascido em Cordisburgo, na condição de escritor, fez de sua obra um manancial de aventuras, cujos símbolos e metáforas que delas borbulham, misturados no cadinho da metafísica, dão muito o que pensar e repensar. Mas o pensamento especulativo de que resulta a leitura de seus livros não se esgota na experiência estética por ela proporcionada. Para além disso, há um incômodo que mobiliza o/a leitor/a para a experiência ética, para uma nova maneira de ser e agir e, conseqüentemente, para um desejo de mudar o mundo. Se isso não é um jeito astucioso de se *fazer filosofia* ou de *filosofar*, não tenho, então, a menor ideia do que seja essa matéria. Sei bem que talvez nessa aposta eu esteja blefando muito alto, mas vou nomear esse blefe de utopia, uma utopia literária na qual acredito profundamente, seguindo os passos do *Magister* Rosa quando declara: “Como escritor tento o impossível” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 333). No entanto, para não deixar essa frase com ares de cabotagem da parte de Rosa, associo-a a esta outra passagem, por ele também pronunciada:

⁵ Conforme Lorenz (1973, p. 339), “Por um artigo publicado no Brasil em 1967, após a morte de Guimarães Rosa, eu soube que ele falava português, espanhol, francês, inglês, alemão e italiano. Além disso, possuía conhecimentos suficientes para ler livros em latim, grego clássico, grego moderno, sueco, dinamarquês, servo-croata, russo, húngaro, persa, chinês, japonês, hindu, árabe e malaio”.

Legítima literatura deve ser vida. Não há nada mais terrível que uma literatura de papel, pois acredito que a literatura só pode nascer da vida, que ela tem de ser a voz daquilo que eu chamo de “compromisso do coração”. A literatura tem de ser vida! O escritor deve ser o que ele escreve (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 330).

“A poesia medra com raizinhas no absurdo..”

À guisa de conclusão deste artigo, escolhi, como subtítulo, uma frase que Rosa sugeriu a Meyer-Clason, como sendo a que possuía o sentido mais aproximado, em português, de um trecho do já mencionado conto

Partida do audaz navegante”, que o tradutor buscava verter para o alemão. O propósito de eu tê-la figado em meio a tantas outras, qual um paciente e experiente pescador o faz em relação ao peixe que tem mais valor, foi em razão de tal frase: “A poesia medra com raizinhas no absurdo [...]” (ROSA, 2003a. p. 316),

insinuar e indiciar algo de máxima, de provérbio, de aforismo, de sentença, que vem à tona após um longo mergulho no rio da linguagem metafísica rosiana: “Sim, diria o escritor mineiro, rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 329). À maneira de um audaz navegante, ousou, então, singrar tal rio para tentar elucidar o que sustenta a ideia do autor de GSV, ao declarar que, como escritor, *tenta o impossível*.

A começar pelo próprio paradoxo de a palavra *absurdo* ser a característica de algo privado de sentido, há uma série de outros significados que acumulam negativamente esse termo, desde os mais corriqueiros aos mais herméticos: aquilo que carece de racionalidade; coisa que não está adequada a determinada regra ou padrão; aspecto do que é antagônico à sensatez; característica de uma existência sem razão de ser; aparência do devaneio, do sonho, da irrealização; manifestação da falta de lógica, e, conforme Abbagnano, “Em sentido mais restrito e preciso, essa palavra significa ‘impossível’ [...] porque contraditório” (ABBAGNANO, 1998, p. 7). Tentar o impossível, como se pode observar, é, contraditoriamente, fazer com que a linguagem seja engendrada *a partir e apesar de* todos os significados implicados no termo absurdo, ou seja, é tomá-la como irracional, inadequada, insensata, ilógica, irrealizável e, paradoxalmente, factível. É sob a perspectiva de sua própria impossibilidade que a poesia nasce e cresce enraizando-se no absurdo, assim como Rosa põe à prova, mediante a sua literatura, ao concebê-la desde uma linguagem cuja criação e captação exige ao/à escritor/a e ao/à leitor/a uma sintonia de outro nível, congruente com uma réplica que ele fez a Lorenz: “Existem elementos da língua que não são captados pela razão; para eles são necessárias outras antenas” (ROSA *apud* LORENZ, 1973, p. 348). Tentar o impossível do modo que Rosa se lança à linguagem, não é sucumbir diante dos obstáculos de sua irrealização, é diligentemente trabalhá-la até que ela confesse o que realmente tem a dizer. É esforçar-se na busca por reencontrar o seu caroço, após anos e anos ter sido revestida de várias camadas de significados irrisórios. É, a despeito da negativa constante do inatingível, empreender meios os mais diversos de executá-la, ensaiando-a, testando-a, experimentando-a, provando-a. É não subestimar a capacidade humana de criar, recriar, entender e compreender, instigada insistentemente por uma vontade de saber sempre mais e melhor. É evitar a deixar-se seduzir, a perder-se em vertiginosa queda ou subida em/para outros tempos e espaços. É expor-se ao mal e ao bem, arriscar-se à fortuna ou ao azar, aventurar-se por veredas nunca antes percorridas. E o mais importante, tentar o impossível, à vista do que foi exposto, não é só o esforço humano de realizar algo que já se sabe de antemão irrealizável; *tentar* o impossível é, sobretudo, fazer com que o impossível *caia em tentação*, é tentá-lo de tal maneira que ele su-

cumba ao desejo de realizar a si mesmo, tornando-se visível em sua plenitude, manifestando-se em toda sua glória. É exatamente neste ponto que o absurdo é vencido por uma palavrinha composta por duas letras, cujo estranho poder faz com que ele seja virado do avesso, e, milagrosamente, aquilo que era obscuro, opaco e velado, faz-se transparente, claro, epifânico.

Não vou revelar, de forma gratuita o nome dessa palavrinha que possui o condão de fazer frente ao absurdo a ponto de desnudá-lo, vou deixá-la na forma de um pequeno enigma a ser desvendado pelo/a o/ meu/minha possível leitor/a na passagem a seguir, que trata da lenda do “fogueteiro”, narrada no capítulo 23 de *Niebla*, de Unamuno, aquele que bem poderia ter sido o “avô” de Rosa:

María, una joven ciega, se encuentra perdida cuando recobra la vista porque no puede hallar el camino que recorría a diario estando ciega, y necessita vendarse de nuevo los ojos. La protagonista viene a simbolizar la fe, [...] expresa la desorientación del hombre en el mundo cuando carece de fe (MIRAMÓN, 1986, p. 13).

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. A. Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AMARAL, R. Guimarães Rosa e Marcuse: a literatura como resistência política. *Humanidades & Inovação*, v. 6, 2019. p. 35-45.
- AMARAL, R. Todos os homens são filósofos. Riobaldo é homem. Logo, Riobaldo é filósofo. *Interfacis*, v. 2, 2016a. p. 36-47.
- AMARAL, R. A narrativa rosiana: o verbo do sertão. *Humanidades & Inovação*, v. 3, n. 3, 2016c. p. 7-22.
- AMARAL, R. A questão do mal em Grande Sertão: Veredas - Um diálogo entre Tomás de Aquino e o jagunço Riobaldo. *Em Tese*, v. 22, 2016c. p. 21-30.
- AMARAL, R. A inovação semântica ricoeuriana em *Grande Sertão: Veredas*. *Prometeus*, v. 12, 2013. p. 273-281.
- AMARAL, R. As aparências de Cronos em *Grande Sertão: Veredas*. *Kuruatuba*, v. 1, 2011a. p. 06-15.
- AMARAL, R. A questão do narrador: Walter Benjamin e Guimarães Rosa. *Araticum*, v. 4, 2011b. p. 52-61.
- AMARAL, R. *A teofania em Grande sertão: veredas – por uma pedagogia dos símbolos*. Goiânia. 143f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Goiás, 2007.
- AMARAL, R. “Viver é muito perigoso” ou o “mal” em *Grande sertão: veredas – breves anotações tomistas*. *Cadernos de pesquisa do CDHIS*, v. 34, n. 19, 2006a. p. 36-44.
- AMARAL, R. O imaginário em *Grande sertão: veredas – a travessia do Liso do Sussuarão*. *Revista Labirinto*, v. VI, n. 9, 2006b.
- CONCHE, M. Introdução. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- D’HONT, J. Hegel. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GUIMARÃES, V. *Joãozinho – infância de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1972.
- KEMP, P. Kierkegaard. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LORENZ, G. João Guimarães Rosa. In: LORENZ, G. *Diálogo com a América Latina*. Panorama de uma literatura do futuro. São Paulo: E.P.U., 1973.

- MIRAMÓN, A. Introducción. In: UNAMUNO, M. *Niebla*. Madrid: Alianza, 1986.
- MORAIS, K; AMARAL, R. A questão do mal em *Grande sertão: veredas* – uma leitura à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur. *Humanidades & Inovação*, v. 6, 2019. p. 73-96.
- ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROSA, J. G. *Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)*. Trad. E. Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte: EDUFMG, 2003a.
- ROSA, J. G. *Correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFMG; Nova Fronteira, 2003b.
- ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SAVATER, F. Prólogo. Em: UNAMUNO, M. *Do sentimento trágico da vida – nos homens e nos povos*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Sobre o autor

Roberto Antônio Penedo do Amaral

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia e do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROFILO) da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

Recebido em: 28/04/2020.
Aprovado em: 28/06/2020.

Received: 28/04/2020.
Approved: 28/06/2020.

Injustiça testemunhal em *Recordações do escrivão Isaías Caminha*: um estudo sobre os efeitos dos vícios epistêmicos

Testimonial injustice in *Recordações do escrivão Isaías Caminha*: a study on the effects of the epistemic vices

José Renato Salatiel

<https://orcid.org/0000-0001-5858-1248> – Email: jrsalatiel@hotmail.com

RESUMO

Neste artigo argumentamos que a injustiça testemunhal, conforme teorizada por Fricker (2007), é uma categoria de vício epistêmico cujos efeitos prejudiciais são muito mais vastos e profundos sobre a vida intelectual. Para isso, analisamos casos de injustiça testemunhal causados por preconceito racial no romance *Recordações do escrivão Isaías Caminha* (1909), do escritor carioca Lima Barreto. O objetivo é mostrar como a injustiça testemunhal, entendida como um tipo de vício epistêmico, pode ter consequências negativas que afetam não somente os processos de inquirição, mas valores humanos. O presente artigo divide-se em duas seções. Na primeira classificamos a injustiça epistêmica como um tipo de vício epistêmico a partir da perspectiva de seus efeitos, com base nas obras de Fricker e Cassam (2019). A segunda seção é dedicada ao exame do referido romance de Lima Barreto, visando uma aplicação prática das teorias discutidas na seção anterior.

Palavras-chave: Injustiça testemunhal. Vícios epistêmicos. Preconceito racial. Epistemologia social. Lima Barreto.

ABSTRACT

In this paper we argue that testimonial injustice, as theorized by Fricker (2007), is a category of epistemic vices whose harmful effects on the intellectual life are far vast and deep than others. To achieve this, we analyze cases of testimonial injustice caused by racial prejudice in the novel

Recordações do escrivo Isaiás Caminha (1909), written by Brazilian author Lima Barreto. The objective is to show how testimonial injustice, understood as a kind of epistemic vice, has negative consequences which affect not only the process of inquiry but human values. This article is divided into two sections. In the first, we classify epistemic injustice as a type of epistemic vice, with regard to its effects, based on the works of Fricker and Cassam (2019). The second section is dedicated to an examination of the aforementioned novel of Lima Barreto, with the aim of providing a practical application of the theories discussed previously.

Keywords: Testimonial injustice. Epistemic vices. Racial prejudice. Social epistemology. Lima Barreto.

A capacidade mental dos negros é discutida
a priori e a dos brancos, *a posteriori*

Lima Barreto. *Diário Íntimo* (1961, p. 61)

Introdução

A epistemologia dos vícios é um tema relativamente novo em Filosofia, com uma produção que remonta a pouco mais uma década. Da mesma forma, epistemologias sociais, que incluem estudos sobre epistemologia do testemunho e injustiças epistêmicas, são áreas de estudo recentes no campo da Epistemologia Analítica. Este artigo visa contribuir para o debate desses temas analisando o conceito de injustiça testemunhal, de Miranda Fricker (2007), como uma forma de vício epistêmico. Em particular, investigaremos os efeitos prejudiciais causados por condutas viciosas na inquirição.

A hipótese que sustentamos nesta pesquisa é a de que injustiças testemunhais são um tipo de vício epistêmico que gera efeitos muito mais abrangentes que outros vícios comumente elencados, como dogmatismo, covardia e arrogância intelectuais. Para demonstrar isso estudamos um tipo de injustiça testemunhal calcada em preconceitos raciais, e tomamos como estudo de caso a obra inaugural do escritor Lima Barreto, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* (1909). Supomos que essa ficção possa fornecer exemplos práticos de injustiças epistêmicas.

O artigo divide-se em duas seções. Na primeira categorizamos a injustiça testemunhal como um vício epistêmico, com base nas teorias de Fricker (2007) e Quassim Cassam (2019). Detalhamos, em específico, os efeitos negativos dos vícios epistêmicos. Na segunda parte fazemos uma aplicação dessas teorias na interpretação de passagens extraídas do romance de Lima Barreto.

Concluimos que injustiças epistêmicas são uma das formas mais prejudiciais de vícios epistêmicos, pela qual agentes ou comunidades têm sua confiabilidade reduzida na produção de conhecimento em razão de preconceitos identitários. Argumentamos que elas não somente dificultam o pleno exercício de faculdades cognitivas, mas, considerando a vida intelectual um elemento intrínseco do valor humano, produz efeitos mais extensos e perduráveis.

Injustiça testemunhal e vícios epistêmicos

O testemunho é uma importante fonte de conhecimento que envolve um contrato de confiança, por meio do qual o ouvinte confere crédito ao falante, reconhecendo-o como agente

epistêmico. O conhecimento testemunhal, assim, resulta de uma prática social e comunitária que, como qualquer outra, é perpassada por relações de poder (HADDOCK, MILLAR, PRITCHARD, 2010). A originalidade do trabalho de Miranda Fricker (2007) foi definir um tipo específico de marginalização social que incide sobre tais práticas epistêmicas. Nelas, os falantes são descredenciados em função de preconceitos negativos por parte dos ouvintes, em particular, preconceitos racial e de gênero.

Fricker (2007) chamou essas relações de injustiças epistêmicas, que classificou em duas categorias distintas, mas relacionadas: *testemunhal* e *hermenêutica*. A primeira ocorre quando a credibilidade do falante é deflacionada, sistematicamente, por atitudes preconceituosas do ouvinte. Por exemplo, quando um veículo de imprensa prescinde da análise de um especialista negro, em uma reportagem, para ouvir um especialista branco com a mesma qualificação¹. Já a segunda, hermenêutica, diz respeito a experiências sociais que são impactadas de modo negativo por dispositivos sociais interpretativos. Um exemplo é o de mulheres que sofrem assédio sexual em um ambiente no qual, histórica e culturalmente, tal expressão (“assédio sexual”) está ausente. O foco deste artigo é a injustiça testemunhal.

O caso central de injustiça testemunhal, diz Fricker, é o *preconceito identitário*. Trata-se de um juízo depreciativo sobre determinados grupos sociais que resiste a evidências contrárias. Esse juízo é feito com base em estereótipos negativos que associam determinadas categorias sociais a esses grupos marginalizados (FRICKER, 2007, p. 35-36). O conceito é extensivo ao de *preconceito racial*, entendido como “[...] um juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias” (ALMEIDA, 2020, p. 32).

Segundo Fricker, o preconceito identitário distorce a percepção que o ouvinte tem do falante, diminuindo sua (do falante) credibilidade. Esse mecanismo funcionaria, em grande parte, em níveis não-doxásticos, ou seja, sem que os ouvintes tenham consciência de que estão reproduzindo tais estereótipos (FRICKER, 2007, p. 36-37). São preconceitos implícitos e, amplamente, estruturais, no sentido de constituírem processos sociais que normatizam comportamentos individuais (ALMEIDA, 2020, p. 50).

A questão que nos interessa discutir aqui é: seria a injustiça testemunhal uma forma de vício epistêmico?

Vícios epistêmicos são modos de conduta ou traços de caráter, como arrogância, covardia, dogmatismo e preconceito, que impactam negativamente processos de aquisição e transmissão de conhecimento. Enquanto as virtudes epistêmicas (mente aberta, humildade, coragem, rigor intelectual, etc.) são qualidades cognitivas que regulam atividades intelectuais, vícios epistêmicos, ao contrário, dificultam o exercício de nossas capacidades intelectuais na busca da verdade (ZAGZEBSKI, 1996; HOOKWAY, 2003; BAEHR, 2011).

De acordo com a teoria obstrutivista de Quassim Cassam (CASSAM, 2019), há duas condições necessárias para caracterizar vícios epistêmicos: a primeira trata de seus *efeitos* sobre o conhecimento, enquanto a segunda, da *responsabilidade* dos agentes. Assim, um hábito de conduta é um vício epistêmico se: (i) ele for sistematicamente *prejudicial* ao conhecimento, ou seja, se ele obstrui o conhecimento em quaisquer de suas etapas, seja na aquisição, na manutenção, na elaboração ou na transmissão de informações; e (ii) se os agentes (ou a comunidade)

¹ Ou ainda, sequer o considerasse como fonte de informação, o que seria uma consequência da injustiça testemunhal: o “silenciamento” de determinados grupos sociais (FRICKER, 2007, p. 130). Apesar dos exemplos e casos discutidos neste artigo se referirem a indivíduos (agentes ou sujeitos epistêmicos), as injustiças epistêmicas também incidem sobre comunidades cujas “vozes” não são reconhecidas como produtoras de conhecimento.

puderem ser *culpabilizáveis* por esses maus efeitos, seja pela aquisição desses vícios ou pela falta de correção deles.

Injustiças epistêmicas certamente atendem à primeira condição, que podemos chamar de *consequencialista*, isto é, que trata das consequências dos vícios epistêmicos. E podem atender à segunda, *responsabilista*, considerando-se que, no caso de preconceitos implícitos, sobre os quais o indivíduo não tem nenhum controle, seja adotada uma concepção não-voluntarista de responsabilidade (SHER, 2006). Deste modo, mesmo em casos nos quais o agente não possa ser responsável, seja pela aquisição ou correção de seus vícios epistêmicos, ele ainda assim pode, de algum modo, ser culpável ou censurável por eles. A despeito de considerável parcela do debate atual sobre o assunto aconteça em torno desta segunda condição (KIDD, 2016; BATTALY, 2017; 2019), a problemática deste trabalho destaca a primeira, *consequencialista*, que trata da obstrução do conhecimento.

Sob esse aspecto, os efeitos prejudiciais dos vícios epistêmicos sobre a inquirição podem ocorrer dos seguintes modos, de acordo com diferentes etapas do processo (aquisição, elaboração, manutenção e transmissão):

- (i) *Aquisição*: vícios epistêmicos reduzem as chances de um agente atingir uma crença verdadeira e não falsa. Uma pessoa dogmática, por exemplo, teria mais chances de crer falsamente que “A Terra é plana”, por não ser sensível a vastas evidências contrárias.
- (ii) *Elaboração*²: diminuem a confiabilidade das bases justificatórias de uma crença. Por exemplo, um cientista arrogante ignora evidências contrárias à sua teoria e se apoia apenas naquelas que corroboram suas hipóteses.
- (iii) *Manutenção*: dificultam a manutenção de uma crença verdadeira, seja por falta de confiança ou coragem epistêmica de sustentá-las em ambientes que lhe são hostis.
- (iv) *Transmissão*: pelos mesmos motivos anteriores, vícios epistêmicos prejudicam o compartilhamento de crenças verdadeiras e, assim, globalmente, afetam toda a comunidade de inquiridores.

Nos efeitos descritos acima, as etapas de (i) a (iii) são mencionadas em Cassam (2019, p. 11), e o último tipo de efeito, a etapa (iv), afirmamos que decorrem das demais. Os efeitos prejudiciais listados em (iii) e (iv), em particular, serão explorados adiante.

No conhecimento testemunhal, há, de forma mais evidente, efeitos que incidem sobre a obtenção de conhecimento por parte do ouvinte (i), e de transmissão por parte do falante (iv). Fricker reconhece esses dois pontos listados como compostos de um aspecto mais evidente do prejuízo causado por injustiça epistêmica testemunhal: “Há, obviamente, um dado puramente epistêmico que ocorre quando estereótipos preconceituosos distorcem juízos de credibilidade: o conhecimento que seria passado para um ouvinte não é recebido” (FRICKER, 2007, p. 43). Esse tipo de consequência, porém, não se restringe à transmissão do conhecimento, mas repercute em todo o processo, “[...] pois o preconceito representa um obstáculo à verdade, seja diretamente, levando o ouvinte a falhar em obter uma verdade em particular, ou indiretamente, obstruindo a circulação de ideias críticas” (FRICKER, 2007).

A resposta à questão se a injustiça epistêmica é um vício epistêmico, portanto, considerando-se apenas a condição de prejuízo, é afirmativa. Entretanto, injustiças epistêmicas, em

² Elaboração, aqui, quer dizer processamento de informações, justificação, correção e revisão de crenças.

particular a testemunhal, são uma espécie de vício epistêmico cujos efeitos são mais amplos do que até aqui pode-se cotejar.

A epistemologia dos vícios e virtudes epistêmicas de Cassam (2019), Baehr (2011) e Hookway (1994), entre outros, tem um eixo teórico (a meu ver correto) na inquirição, seja ela científica ou não. Conforme diz Hookway, “[...] o foco de nossas ‘vidas epistêmicas’ é a atividade de inquirição”, quer dizer, “nossa tentativa de descobrir a verdade”, para ampliar ou refinar o conhecimento (HOOKWAY, 1994, p. 211).

Mas essa escolha teórica e metodológica tem um limite. Ela não permite compreender um espectro mais amplo de prejuízos causado pelas injustiças epistêmicas, e nem classificar essas injustiças testemunhais como um tipo mais específico de vício epistêmico. Para isso, o foco precisa ser, ao mesmo tempo, especificado e ampliado. Primeiro, especificado, observando que a relação epistêmica testemunhal entre agentes não é simétrica. É preciso, diz Fricker, analisar esses danos causados ao falante. Aqui, o principal prejuízo, diz a filósofa, é excluir o falante da comunidade de conhecimento, em razão de preconceito identitário. Em segundo lugar, ampliado, observando que os prejuízos podem ser mais extensos e duradouros sobre esses indivíduos.

Fricker divide esses tipos de efeitos sobre um dos polos da interlocução (o falante) em dois tipos, *primários* e *secundários*.

O aspecto primário é o falante ser injustiçado em sua capacidade epistêmica de transmitir conhecimento (item [iv] listado acima). Isso, contudo, provoca efeitos mais profundos do que um mero impedimento de transmissão da mensagem. Trata-se de negar um traço considerado essencial ao valor humano: sua *racionalidade*³.

Ser injustiçado em sua capacidade como conhecedor é ser injustiçado em uma capacidade essencial ao valor humano. Quando alguém é prejudicado ou, de outra forma, injustiçado em uma capacidade essencial ao valor humano, ele sofre uma injustiça intrínseca (FRICKER, 2007, p. 44).

O que se está negando ao agente, portanto, não é somente o exercício de práticas epistêmicas regulares na comunidade, mas também sua própria humanidade.

Segundo Fricker a credibilidade possui dois elementos distintos: *competência* e *sinceridade* (2007, p. 45). Casos de injustiça epistêmica, neste nível primário, pode incidir sobre ambos os elementos, ou apenas sobre um deles. Uma mulher que sofre preconceito de gênero, por exemplo, pode ser vítima de injustiça epistêmica que afeta o componente de sinceridade, quando sua fala é descreditada em uma denúncia de assédio sexual. Ou pode também ter sua competência questionada, no caso de ser depreciada como autoridade científica. Em ambos esses exemplos hipotéticos, diz Fricker: “Uma vez que credibilidade epistêmica requer a conjunção de competência e sinceridade, um ataque injusto sobre um ou outro componente é suficiente para ser injustiçado nessa capacidade” (FRICKER, 2007, p. 45).

O aspecto secundário, por sua vez, divide-se em uma dimensão *prática* e outra *teórica*. A dimensão prática, segundo a autora, refere-se a consequências práticas, pontuais ou duradoras, causadas por injustiças testemunhais. Um negro pode ser condenado injustamente por um júri branco (pontual), ou uma mulher pode sentir-se incapaz para realizar tarefas intelectuais por preconceito de gênero, acomodando-se a atividades domésticas (duradura).

Já o aspecto teórico resulta em uma perda gradual e contínua da confiança do indivíduo enquanto agente epistêmico, em sua própria capacidade de justificar e manter crenças verda-

³ Por racionalidade podemos entender aqui, no espírito da autora, não somente a capacidade de praticar determinadas faculdades cognitivas, como o uso da linguagem, mas também em termos de uma racionalidade *prática*, conforme discutimos a seguir a respeito do conceito de *segunda natureza*.

deiras (item [iii] descrito acima). Porém, isso não deve ser visto como apenas uma diminuição de sua qualidade enquanto agente epistêmico, mas – este é o ponto da autora – enquanto ser humano. “Uma pessoa com um repertório de experiência com injustiça epistêmica testemunhal persistente pode perder a confiança em suas habilidades intelectuais em geral, de tal forma que isso realmente dificulta seu desenvolvimento educacional e intelectual” (FRICKER, 2007, p. 47-48).

Isso ocorre em razão da falta de confiança afetar a manutenção e a justificação de crenças verdadeiras, ou, de modo menos direto, de desenvolver virtudes relevantes para a vida intelectual, como coragem (FRICKER, 2007, p. 49). É o caso, por exemplo, de um estudante pobre que não dá continuidade aos seus estudos por ser desacreditado por seus professores, devido a preconceito. Juntos, efeitos primários e secundários relevam um quadro opressivo:

A implicação da injustiça testemunhal persistente é que a performance intelectual do sujeito pode, a longo prazo, ser inibida, sua confiança abalada e desenvolvimento, frustrado [...]. Colocando o prejuízo primário juntamente com os extensivos prejuízos secundários que podem ser causados, temos agora um retrato de uma injustiça que mostra ser capaz de operar profunda e amplamente na psicologia da pessoa e na vida prática. Onde não é somente persistente, mas também sistemática, a injustiça testemunhal apresenta uma face de opressão. (FRICKER, 2007, p. 58).

Os efeitos repercutem assim na formação do próprio *self*, da identidade pessoal e social (FRICKER, 2007, p. 53-55), gerando exclusão e marginalização de grupos e “silenciamento” e objetivação de indivíduos (FRICKER, p. 130-133). Em última instância, gera uma desumanização. Esta parece, portanto, ser uma dimensão inteiramente nova em relação a outros vícios epistêmicos.

Uma maneira de entender melhor a extensão desses prejuízos epistêmicos causados por injustiça testemunhal é por meio do conceito de *segunda natureza*, de McDowell (1998). Quando um falante é vítima de injustiça testemunhal, lhe é negado o direito de adentrar aquilo que Sellars chamou de “espaço lógico das razões” (SELLARS, 2008). Esse conceito caracteriza uma esfera pública na qual agentes epistêmicos exercem suas capacidades racionais e cognitivas, como o uso da linguagem e argumentação lógica. Mas, de acordo com McDowell, esse espaço não é somente teórico e lógico, mas ético, de formação de caráter e virtudes, de exercício daquilo que Aristóteles chamou de sabedoria prática (*phronesis*).

Moldar o caráter ético – o que inclui a imposição de uma forma específica ao intelecto prático – é um caso particular de um fenômeno mais geral: a iniciação nas nossas capacidades conceituais, que inclui responsividade a outras exigências racionais, além das exigências éticas. Essa iniciação normalmente faz parte daquilo que está envolvido no amadurecimento de um ser humano [...]. Se generalizarmos o modo como Aristóteles concebe a modelagem do caráter ético, chegaremos à noção de possuir olhos abertos às razões em geral por meio da aquisição de uma segunda natureza. Não me ocorre nenhuma expressão curta da língua inglesa para traduzir esta ideia, mas é a que está envolvida no sentido da palavra alemã *Bildung* (McDOWELL, 1998, p. 122).⁴

Quando uma pessoa sofre injustiça epistêmica, na extensão discutida em Fricker, ela não é somente impedida de expressar conhecimento, significado, mas de exercitar potencialidades naturais, incluindo essas de segunda natureza. Ou seja, ela é impedida de se desenvolver como ser humano, de alcançar sua maturidade intelectual e ética. São esses traços que tentaremos exemplificar na obra de Lima Barreto, de forma a contribuir para o debate sobre vícios epistêmicos.

⁴ O conceito *Building*, na concepção gadameriana, e sua relação com a ideia de segunda natureza, em McDowell, são analisados no artigo de RICHTER, 2019.

Injustiça testemunhal em *Recordações do escrívão Isaías Caminha*

Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922) é um dos mais importantes escritores pré-modernistas brasileiros, mais conhecido pela obra *O Triste Fim de Policarpo Quaresma* (1915). Nos últimos anos, estudos têm explorados aspectos da crítica social do autor, sua afrodescendência e suas denúncias do racismo que estruturou as divisões de classe no país (SCHWARCZ, 2017). Lima Barreto viveu no período da Primeira República (1881-1930), cuja Abolição da Escravatura (1888) não se traduziu em melhoria das condições de vida da população negra no país. Pelo contrário, a situação da população afrodescendente no país, abandonada à própria sorte pela elite escravocrata, tornou-se ainda mais precária. Os negros não somente não conseguiram inserir-se no mercado de trabalho como tiveram que competir, em condições desiguais, com a mão-de-obra branca dos imigrantes europeus (FERNANDES, 2008; CARVALHO, 2019; AZEVEDO, 1987).

A obra de Lima, composta por romances, contos, crônicas e diários, reflete essas tensões sociais e raciais da sociedade brasileira do início de século, com críticas feitas em um estilo direto e incisivo.

Uma outra marca característica da obra de Lima Barreto é seu caráter autobiográfico, presente nos personagens e nas situações descritas em seus romances, alguns dele escritos em estilo *à clef*. Seu livro de estreia na literatura, *Recordações do escrívão Isaías Caminha* (1909), é talvez o exemplo mais bem realizado disso. Nesse romance, acompanhamos a trajetória do personagem que dá título à obra, um jovem inteligente e educado, de sua saída do interior em direção à capital, Rio de Janeiro, com a intenção de formar-se “doutor”. No decorrer dos anos, sofre com o preconceito racial e, aos poucos, abandona seus projetos e acomoda-se a um cotidiano apático. A obra traz diversos elementos biográficos do autor, de origem humilde e neto de escravos, que abandonou a faculdade de engenharia civil para trabalhar na imprensa e, a muito custo, publicar seus romances (BARBOSA, 2017; SCHWARCZ, 2017).

Isaías Caminha retrata uma sociedade brasileira que, ao mesmo tempo em que se moderniza nos espaços urbanos e na política, com as expectativas trazidas pela República e o fim da escravidão, mantém as estruturas racistas e hegemônica das elites oligárquicas. É neste contexto histórico que podemos observar, na ficção, os efeitos deletérios de injustiças testemunhais gerados por preconceito racial, conforme descritos na seção anterior. Além dos traços biográficos, a escrita em primeira pessoa reforça o tipo de experiência que pretendemos observar e analisar. Como afirma Bosi, acerca desse romance, “[...] a ficção em primeira pessoa abre as portas do sujeito e sonda os efeitos devastadores de um gesto talvez automático de preconceito” (BOSI, 2010, p. 17).

Além disso, o relato, em tom memorialista, evidencia os mecanismos de ascensão social por meio da educação, que tornaria “aceitável” a condição racial do protagonista. É assim que, ao lembrar seus sonhos de juventude, já cômico de suas origens afrodescendentes, diz: “Ah! Seria doutor! Resgataria o pecado original de meu nascimento humilde, amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor...!” (BARRETO, 2010, p. 75). Isso condiz com o que Almeida (2020) relata – ainda que no contexto das modernas sociedades de consumo – sobre os processos históricos e políticos envolvidos no racismo estrutural.⁵ O filósofo afirma que, no Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, são levados em conta nos modos de classificação racial:

⁵ Racismo é estrutural quando ele “[...] é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares [...]” (ALMEIDA, 2020, p. 50).

[...] além da aparência física de descendência africana, o pertencimento de classe explicitado na capacidade de consumo e na circulação social. Assim, a possibilidade de “transitar” em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos de consumo característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente “branco” (ALMEIDA, 2020, p. 56).

Poderíamos acrescentar que mecanismos similares garantiriam a grupos segregados o acesso ao “espaço lógico das razões”, no qual Isaías Caminha seria reconhecido como um agente epistêmico confiável, não marginalizado. Conforme o narrador diz na sequência: “Não titubearia, não hesitaria, livremente poderia falar, dizer bem alto os pensamentos que se estorciam no meu cérebro” (BARRETO, 2010, p. 75). Esse relato revela como as mesmas estruturas sociais racializadas estavam não somente presentes no contexto da Primeira República, mas que nele se firmaram, alicerçadas por teorias raciais científicas da Europa do século 19 e práticas socioculturais de branqueamento da população (SCHWARCZ, 1993; ALBUQUERQUE, 2009).

O objetivo deste artigo não é fazer uma análise de todas as situações de racismo descritas no livro, mas evidenciar os efeitos de injustiças testemunhais em algumas dessas passagens. Por isso, nos ateremos aos cenários que podem ser interpretados com base no quadro teórico exposto na seção anterior, seguindo a ordem que aparecem no romance.

O primeiro confronto com um termo pejorativo usado com frequência para descrever um homem negro na obra, “mulatinho”, acontece na delegacia de polícia. Isaías Caminha é intimado a prestar depoimentos sobre um furto ocorrido no hotel no qual se hospedava. Tem-se então o seguinte diálogo com o delegado:

- Qual é a sua profissão?
 - Estudante.
 - Estudante?!
 - Sim, senhor, estudante – repeti com firmeza.
 - Qual estudante, qual nada! [...]
- Com ar de escarninho, perguntou:
- Então, você é estudante? (BARRETO, 2010, p. 133).

A desconfiança do delegado de polícia ao fato de um negro alegar que ser estudante é um caso de injustiça testemunhal. Esse vício epistêmico incide, como efeito primário, sobre a *sinceridade* – e menos sobre a competência – do falante em seu testemunho. O personagem assim descreve tais efeitos:

Dessa vez tinha-o compreendido, cheio de ódio, cheio de um santo ódio que nunca mais vi chegar em mim. Era mais uma variante daquelas humilhações que eu já sofrera; era o sentimento geral da minha inferioridade, decretada *a priori*, que eu adivinhei na sua pergunta” (BARRETO, 2010).⁶

É interessante nesta passagem que Isaías se refere a “uma variante daquelas humilhações”, pois injustiça testemunhal pode ser entendida como uma variante de injustiças sociais. E, ao dizer que é “decretada *a priori*”, cremos que visa preconceitos implícitos ou estruturais, que associam determinadas características a um grupo marginalizado.

⁶ Essa passagem em *Isaías Caminha* lembra um episódio da vida de Lima Barreto, relatado por Barbosa (2017), passado nos tempos da Politécnica. Na época, os colegas do curso de engenharia, todos brancos de classe média alta, combinaram pular os muros do teatro para assistir a um espetáculo. Barreto se recusou a participar da pilhéria, alegando que poderia ser preso como ladrão de galinhas. “Ah! Vocês, brancos, eram ‘rapazes da Politécnica’ [...]. Mas eu? Pobre de mim. Um pretinho. Era seguro logo pela polícia. Seria o único a ser preso.” (BARBOSA, 2017, p. 106; SCHWARCZ, 2017, p. 122).

Esse efeito primário que atinge a confiança do falante é acompanhado de efeito secundário e prático na vida do narrador: o ato de revolta que o leva a ser preso, por algumas horas, na cadeia. Mas, tornando-se sistemáticas, essas práticas de injustiças testemunhais vão, aos poucos, inibindo seus anseios de estudar, de ser aceito na sociedade e de amadurecer intelectualmente. Logo, temos indícios de efeitos primários que inibem a realização de capacidades cognitivas de segunda natureza e secundários mais amplos, que impedem o desenvolvimento dessa mesma racionalidade prática. Notam-se consequências tanto epistêmicas quanto afetivas. As ambições do narrador são, gradativamente, dando lugar ao amargor, a tristeza e a perda de confiança em si mesmo. O seguinte trecho mostra o começo desse declínio:

O que me fazia combalido, o que me desanimava eram as malhas de desdém, de escárnio, de condenação em que me sentia preso. Na viagem, vira-as manifestar-se⁷; no Lage da Silva⁸, na delegacia, na atitude do delegado, numa frase meio dita, num olhar, eu sentia que a gente que me cercava, me tinha numa conta inferior. Com que percebia que estava proibido de viver e fosse qual fosse o fim da minha vida os esforços haviam de ser titânicos (BARRETO, 2010, p. 141).

Um caso de efeito primário que afeta em específico a *competência* do falante pode ser observado na segunda parte do romance (a partir do capítulo VIII), que se passa na redação do jornal *O Globo*⁹. Isaías havia então sido contratado como contínuo, apesar de ser muito qualificado para o cargo. É um caso também interessante, pois ainda que não atinja o protagonista diretamente, tem efeitos indiretos sobre ele. O diálogo se dá entre Isaías e o crítico do jornal, Floc¹⁰, que recebe o livro de um jovem poeta iniciante:

Depois de manuseá-lo um instante, falou [Floc] com azedume:

- Que nome! Félix da Costa! Parece até enjeitado! É um mulatinho?
- Não. É mais branco que o senhor. É louro e tem olhos azuis.
- Homem, você hoje está zangado...

Ele também não compreendia que eu também sentisse e sofresse. (BARRETO, 2010, p. 257).¹¹

É nessa mesma redação de jornal onde, mais uma vez, sofrendo constantes ataques de injustiças testemunhal e diante da recusa em o aceitarem como agente epistêmico qualificado que, aos poucos, os efeitos secundários práticos se aprofundam. Como nesse seguinte trecho no qual, já passados dois anos no Rio de Janeiro, o narrador, ao se queixar do comportamento racista dos colegas, lembra o distanciamento da mãe, negra, que morrera há dois meses:

⁷ O primeiro confronto do personagem com uma conduta racista ocorre quando, a caminho do Rio, ao tomar um café em uma estação rodoviária, o balconista se mostra indignado quando Isaías lhe cobra o troco. "Ao mesmo tempo ao meu lado, um rapazola alourado reclamava o [troco] dele, que lhe foi prazenteiramente entregue" (Ibidem, p. 80). Isaías revolta-se diante do tratamento desigual e, somente mais tarde, adquire uma consciência de sua negritude como causa de tal afronta.

⁸ Lages Silva é o personagem caricaturado de Paschoal Segreto (1868-1920), empresário de jogos de azar, preso várias vezes (BARRETO, 2010, p. 85). Aqui a referência é à demonstração de espanto desse personagem ao Isaías dizer que era estudante, em uma passagem mais implícita de injustiça testemunhal.

⁹ *O Globo*, no romance, é um nome inventado por Barreto para retratar o *Correio da Manhã*, jornal carioca (1901-1974) no qual trabalhou.

¹⁰ O crítico literário Frederico Lourenço Couto, o Floc, é João Itiberê da Cunha (1870-1953), um dos fundadores do *Correio da Manhã* (BARRETO, 2010, p. 181).

¹¹ Não sendo reconhecido como *sujeito* do conhecimento, o negro, no romance, é *objeto* do conhecimento, conforme as teorias antropológicas que davam suporte ao racismo científico, muito em voga à época (SCHWARCZ, 1993). Esse contexto é retratado no capítulo X, quando um médico legista examina o cadáver masculino de um casal vítima de homicídio para concluir, erroneamente, que era negro, sugerindo crime motivado por relação inter-racial ("amor proibido") (BARRETO, 2010, p. 236-238).

Os ditos de Floc, as pilhérias de Losque¹², as sentenças do sábio Oliveira¹³, tinham feito chegar a mim uma espécie de vergonha pelo meu nascimento, e esse vexame me veio diminuir em muito a amizade e ternura com que sempre envolvi a sua [mãe] lembrança. Sentia-me separado dela. Conquanto não concordasse em ser ela a espécie de besta de carga e máquina de prazer que as sentenças daqueles idiotas a abrangiam no seu pensamento de lorpas, entretanto eu, seu filho, julgava-se a meus próprios olhos muito diverso dela, saído de outra estirpe, de outro sangue e de outra carne. (BARRETO, 2010, p. 262).

Esses efeitos duradouros das injustiças testemunhais (e, de modo, geral, do racismo estrutural vigente) é ambivalente no personagem. Por um lado, ele toma das injustiças contra todos de sua condição social e racial, a qual não é permitido expressarem-se como agentes epistêmicos confiáveis. Por outro, provoca no autor um sentimento de afastamento de sua própria origem, representada pela sua mãe, à medida que ainda persegue os sonhos de ser “doutor”, de ser aceito no espaço de razões mediante branqueamento social. Essa tensão reflete aquela vivida pelo próprio escritor, Lima Barreto, que vivia nos subúrbios cariocas, juntamente com famílias pobres e, ao mesmo tempo, sentia-se delas apartado por suas propensões intelectuais. A passagem continua:

Ainda não tinha coordenado todos os elementos que mais tarde vieram encher-me de profundo desgosto e a minha inteligência e a minha sensibilidade não tinham organizado bem e disposto convenientemente o grande *stock* de observações e de emoções que eu vinha fazendo e sentido dia a dia. Vinham uma a uma, invadindo-me a personalidade insidiosamente para saturar-me mais tarde até o aborrecimento e ao desgosto de viver. (BARRETO, 2010, p. 262-263).

Novamente o narrador se refere a habilidades intelectuais e afetivas, o que mostra que o espaço de razões é um também um espaço do florescimento de motivações e virtudes epistêmicas. Assim, aliado a efeitos secundários de dimensão prática, podem ser observados efeitos secundários de dimensão teórica, na continuação do mesmo trecho citado:

Houve mesmo um dia em que quis avaliar ainda o que sabia. Tentei repetir a lista dos Césares – não sabia; quis resolver um problema de regra de três composta, não sabia; tentei escrever a fórmula da área da esfera, não sabia. E notei essa ruína dos meus primeiros estudos cheio de indiferença, sem desgosto, lembrando-me daquilo tudo como impressões de uma festa a que fora e a que não devia voltar mais. Nada me afastava da delícia de almoçar e jantar por sessenta mil-réis mensais (BARRETO, 2010, p. 263).

Ao fim do romance, os efeitos primários e secundários de injustiças testemunhais resultam, desse modo, em uma perda gradual de conhecimento e de virtudes intelectuais. Em suma, na perda de uma parcela importante do próprio *self* de um Isaías Caminha, agora adulto, impedido de cumprir suas aspirações, desejos e realizações de potencialidades de sua infância. Essa obstrução do pleno exercício de suas capacidades de segunda natureza (“[...] uma festa a que fora e a que não devia voltar mais”) – *efeito primário* –, causa-lhe, ao fim, indiferença ante a recusa do amadurecimento intelectual e entrega a uma vida mundana (“Nada me afastava da delícia de almoçar e jantar por sessenta mil-réis mensais”) (*efeito secundário teórico*). Tem-se, por um lado, danos ao indivíduo impedido de exercer sua capacidade de produzir, difundir e elaborar conhecimento, e por outro, de lhe ser obstado o refinamento ético e intelectual, sua sabedoria prática. A literatura de Lima Barreto é pungente em descrever esse processo que leva, em última instância, a estados de objetificação e desumanização:

¹² O jornalista e humorista Gastão Bousquet (1870-1917), redator-chefe do Correio da Manhã (BARRETO, 2010, p. 184).

¹³ Outro jornalista, personagem fictício.

[...] no fim estava sombrio, calado e cheio de remorsos. Desesperava-me o mau emprego dos meus dias, minha passividade, o abandono das grandes ideias que alimentara (BARRETO, p. 296). [...] Que tinha feito? Que emprego dera à minha inteligência e à minha atividade? Essas perguntas angustiavam-me. (BARRETO, 2010, p. 299).

Conclusões

Injustiça epistêmica é um tipo mais específico de vício epistêmico, que afeta particularmente o conhecimento testemunhal – aquele que resulta da interlocução de agentes e baseia-se, primariamente, em contratos de confiança. Mas, ao mesmo tempo, tem efeitos muito mais amplos sobre indivíduos e grupos, servindo, assim, como um importante conceito teórico para se examinar formas de opressão sobre comunidades marginalizadas por preconceitos sociais, raciais e de gênero.

Neste artigo mostramos que a exclusão de grupos marginalizados, apartados do espaço de produção e compartilhamento do conhecimento, provoca efeitos duradouros que afetam a própria constituição do ser humano, pois o impossibilita de exercer e desenvolver suas capacidades cognitivas e éticas, sua segunda natureza. Isso afeta toda uma comunidade, não somente porque os efeitos dificultam a transmissão e aquisição de conhecimento por agentes capacitados, mas porque, em sociedades democráticas, gera exclusão política e social.

Tais conclusões resultaram da análise da obra inaugural de Lima Barreto, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* (1909), ele próprio um escritor negro, ativista e crítico social, cuja vida, assim como o protagonista do romance, foi aluída pelo racismo em vigor à época. Observamos, na narrativa, casos que puderam ser caracterizados como efeitos primários e secundários de injustiças testemunhais, conforme definidos por Fricker, em reflexões que ampliam a perspectiva teórica da autora. Por esta razão, cremos que pesquisas futuras que explorem essa proposta interpretativa da obra de Lima Barreto, em especial em seus contos e romances, poderão revelar mais sobre os aspectos filosóficos desse escritor brasileiro, bem como estreitar as relações interdisciplinares entre a literatura brasileira e a epistemologia contemporânea.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. 3ª reimpressão. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. (Col. Feminismos Plurais).
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BAEHR, Jason. *The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BARBOSA, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto*. 11. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- BARRETO, Lima. *Diário íntimo: memórias*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- BARRETO, Lima. *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*. Introdução de Alfredo Bosi; prefácio de Francisco de Assis Barbosa; notas de Isabel Lustosa. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

- BATTALY, Heather. Testimonial injustice, epistemic vice, and vice epistemology. In: KIDD, Ian James; MEDINA, José; and POHLHAUS Jr, Gaile (Eds.). *The Routledge Handbook to Epistemic Injustice*. New York: Routledge, 2017. p. 507-525.
- BATTALY, Heather. Vice epistemology has a responsibility problem. *Philosophical Issues*, v. 29, n.1, p. 24-36, Oct. 2019.
- BOSI, Alfredo. Introdução: Figuras do *eu* nas recordações de Isaías Caminha. In: BARRETO, Lima. *Recordações do escrívão Isaías Caminha*. Introdução de Alfredo Bosi; prefácio de Francisco de Assis Barbosa; notas de Isabel Lustosa. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- CASSAM, Quassim. *Vices of the mind: from intellectual to the political*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. v. 1. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power & the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HADDOCK, A.; MILLAR A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HOOKEYWAY, Christopher. Cognitive virtues and epistemic evaluations. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 2, p. 211-227, 1994.
- HOOKEYWAY, Christopher. How to be a virtue epistemologist. In: DePAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda (Eds.). *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003. p. 149-60.
- KIDD, Ian James. Fault and non-fault responsibility for implicit prejudice: a space for epistemic "agent-regret". In: BRADY, Michael S.; FRICKER, Miranda. *The epistemic life of groups*. Essays in the Epistemology of Collectives. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 33-50.
- McDOWELL, John. *Mente e mundo*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.
- RICHTER, Bruna Natália. Bildung e segunda natureza: McDowell leitor de Gadamer. *Griot: Revista de Filosofia*. Amargosa, v.19, n.1, p.186-196, fevereiro, 2019.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Lima Barreto: triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SELLARS, W. *Empirismo e filosofia da mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SHER, George. *In praise of blame*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ZAGZEBSKI, Linda T. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

Sobre o autor

José Renato Salatiel

Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atua atualmente na área de Epistemologia.

Recebido em: 02/07/2020.
Aprovado em: 22/09/2020.

Received: 02/07/2020.
Approved: 22/09/2020.

As personagens femininas na ficção cética de Machado de Assis¹

Female characters in the skeptical fiction of Machado de Assis

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> - E-mail: benevides.soares@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar o papel das personagens femininas na ficção cética de Machado de Assis. Toma-se por base a interpretação de José Raimundo Maia Neto. Segundo o autor, essa ficção cética apresenta o desenvolvimento de um narrador ao longo das obras de Machado. O artigo divide-se em três momentos. No primeiro, apresenta-se em linhas gerais o tipo de ceticismo presente na obra de Machado segundo Maia Neto. No segundo, discute-se de modo geral os significados abrangentes das personagens femininas nesse contexto. No terceiro, são analisadas individualmente algumas das personagens machadianas.

Palavras-chave: Machado de Assis. Personagens femininas. Ceticismo.

ABSTRACT

This paper aims to present the role of female characters in the skeptical fiction of Machado de Assis. We take as a basis the interpretation of José Raimundo Maia Neto. According to the author, this skeptical fiction presents the development of a narrator throughout Machado's fiction. The article is divided into three parts. In the first, the type of skepticism present in Machado's

¹ Agradeço muito especialmente à leitura generosa de José Raimundo Maia Neto da versão final desse artigo. Esse trabalho é um resultado das pesquisas realizadas no Centro de Estudos em Filosofia Brasileira da Faculdade Católica de Fortaleza. Agradeço o convite para a discussão em torno da temática que resultou nessa publicação feita por Evanildo Costeski no Núcleo de Estudos Brasileiros da Universidade Federal do Ceará.

work according to Maia Neto is presented in its most important elements. In the second, the comprehensive meanings of female characters in this context are discussed in general. In the third, some of the Machado's characters are analyzed individually.

Keywords: Machado de Assis. Female characters. Skepticism.

Introdução

Nossa apresentação se ampara na interpretação de José Raimundo Maia Neto que analisa o desenvolvimento de uma ficção cética ao longo da obra de Machado de Assis. A partir daí, pretendemos discutir o papel das personagens femininas machadianas nessa ficção cética. Para tanto, a estrutura do artigo contém três seções. A primeira prepara as bases da discussão mostrando os elementos fundamentais da ficção machadiana segundo Maia Neto. Após a discussão desses conceitos, passamos na segunda parte do artigo aos significados gerais que as personagens femininas assumem nessa ficção cética: o mundo, a natureza e a temporalidade. Em seguida, nos detemos em algumas das personagens machadianas analisando sua representação e características, com especial destaque para Virgília, Capitu e Fidélia. Finalizamos com um balanço que considera as personagens femininas em relação aos narradores céticos dos romances principais machadianos com foco narrativo restrito.

Ficção cética

O debate sobre a relação entre filosofia e a obra de Machado de Assis² é profícuo. Articula-se, basicamente, no pêndulo formado por duas posturas, uma afirmando a proximidade^{3,4}, a outra, o distanciamento⁴ entre ambas. Para conferir corpo a esse debate⁵, a arrojada leitura proposta por Maia Neto investiga a constituição de um tipo de ceticismo desenvolvido ao longo da ficção machadiana que contém respostas originais para questões céticas presentes nessa tradição.

A perspectiva cética presente na ficção machadiana distingue-se, segundo Maia Neto, de uma postura do próprio escritor. Trata-se de um ponto de vista que é dependente da forma literária, não devendo ser confundido com uma posição filosófica do próprio Machado de Assis.

² As referências às obras de Machado serão indicadas pela edição das Obras Completas (OC) seguidas do volume e da página.

³ A esse respeito podemos mencionar a figura do literato-filósofo, componente de uma matriz filosófica colonial que funde elementos céticos, estoicos e salvacionistas e cujo interesse é mais sentir e intuir o mundo do que elucidar sistematicamente sobre a realidade. Daí decorre a legitimidade da forma literária como expressão filosófica, presente, por exemplo, em Padre Antônio Vieira, Gregório de Matos e Machado de Assis (MARGUTTI, 2013, p. 40). O elemento literário – tais como o diálogo e o aforismo – como expressão filosófica é algo que pode ser encontrado também em autores clássicos, como Parmênides, Platão, Pascal, Nietzsche e Wittgenstein (MARGUTTI, 2013, p. 118). Essa matriz colonial pode ser enquadrada na perspectiva defendida pelo filósofo Eric Weil na sua lógica dos discursos filosóficos pelos conceitos de atitude e categoria. O autor apresenta o discurso filosófico como 16 possibilidades de atitudes-categorias concretas, mais duas formais. A atitude, segundo Weil, representa uma determinada maneira de viver no mundo. Quando o essencial dessa forma de viver é apreendido e expresso em um discurso coerente, tem-se uma categoria. Note-se que se essa expressão se dá no que tradicionalmente se entende com um sistema, este “não é necessariamente um sistema filosófico no sentido ocidental da palavra e não o será nem mesmo habitualmente” (2012, p. 114). Vale mencionar aqui precisamente o exemplo do pirronismo antigo, descrito não como um sistema na acepção de um corpo sistemático de doutrinas, mas como uma habilidade ou atitude mental (MAIA NETO, 2007A, p. 15)

⁴ Nesse caso, enquadrados a visão de Miguel Reale, que, no que pese o fato de reconhecer três elementos filosóficos na obra machadiana – ironia, compreensão e metafísica – advoga em favor mais da existência de uma densidade filosófica do que propriamente alguma filosofia desenvolvida pelo Bruxo do Cosme Velho (1973, p. 4-6).

⁵ Para um panorama mais pormenorizado e abrangente desse debate, conferir (MARTINS, 2017, p. 43– 78).

Sobre a alegada questão da possibilidade de localizar conteúdo filosófico em obras que não são de forma tipicamente filosófica, mas ficcionais, no caso específico da forma de ceticismo própria ao desenvolvimento dos escritos do Bruxo do Cosme Velho, segundo Maia Neto, ela será indistinguível da forma literária em que é apresentada (2016, p. 278-279).

Tal filosofia cética pode então existir em lugar algum, exceto nos romances e contos de Machado. No caso de Machado, eu poderia achar tão errado abstrair o conteúdo filosófico de sua forma literária quanto analisar a forma literária em abstração ao seu conteúdo filosófico cético (MAIA NETO, 2016, p. 279).

Deixamos já saber que não se trata de imputar o tipo de ceticismo que se desenvolve na figura de um narrador cético ao longo da ficção como uma visão de mundo pessoal do próprio Machado. Mas diante do exposto podemos perguntar: afinal, no que consiste esse ceticismo?

Segundo o excuro de Maia Neto, na ficção machadiana existe a busca de um personagem-narrador ideal desde os primeiros contos e cuja versão final chega ao ponto-ótimo com o Conselheiro Aires⁶ (MAIA NETO, 2007B, p. 223). Essa filosofia presente na ficção machadiana se dá pela articulação de alguns conceitos-situações (*paz doméstica* e *vida exterior*), tipos-ideais de personagens (*tolos/mulheres estratégicas*, *homens/mulheres de espírito*), e por algumas perspectivas (*ingênua* ou *dogmática*, *estratégica* e *cética*). Fundamental para compreender a proposta de Maia Neto é caracterizar esses conceitos.

Começamos pela perspectiva *ingênua*. Sob essa perspectiva, são entendidas as atitudes dogmáticas, no sentido do pirronismo de Sexto Empírico, posto que consideram a possibilidade da eticidade e de verdade no mundo que se sobressai às falsas aparências, constituindo crenças. É, portanto, uma postura não-reflexiva, marcante nos personagens *de espírito*. Os *homens de espírito* que não alcançam sucesso na vida social tornam-se *problemáticos*. Essa perspectiva *problemática* se encontra principalmente na primeira fase machadiana. É uma postura quase-reflexiva após as desventuras ou a inadequação para com a vida social que se mostra insustentável. A partir daqui o destino desses personagens oferece duas veredas: ou eles encontram uma *mulher de espírito* que lhes permite construir um *locus* alheio à vida social ou, em caso contrário, tornam-se loucos ou suicidas⁷. A terceira perspectiva é chamada *estratégica*, pois diz respeito a um conhecimento intuitivo que certos personagens possuem das regras da vida social, em grande medida determinada pela aparência. Essa perspectiva é descrita e ensinada no conto *Teoria do medalhão*. É possível, portanto, encontrar tanto mulheres quanto homens que adotam essa perspectiva, sendo que estes são denominados *tolos*⁸. Da articulação entre essas perspectivas, resulta uma perspectiva *cética* definida na segunda fase machadiana como uma saída para a crise que os personagens *de espírito* vivenciam por não terem mais lugar na ordem social (MAIA NETO, 2007A, p. 25). Definiremos melhor a perspectiva *cética* quando passarmos ao desenvolvimento dos demais conceitos especificados por Maia Neto no decorrer das fases da ficção machadiana.

Passemos agora às situações. A primeira delas é a *vida exterior*, que representa a vida social, descrita como campo das aparências, das opiniões e da dualidade. Na primeira fase ma-

⁶ Ao longo desse excuro, os três momentos céticos fundamentais – *zetesis*, *epoche* e *ataraxia* – não se encontram plenamente desenvolvidos no início da segunda fase da obra machadiana. Assim sendo, a perspectiva cética consiste na progressiva elaboração desses três momentos (MAIA NETO, 2007A, p. 17). Já na primeira fase, estão presentes os elementos precursores desses três momentos, que encaminharão a adoção da perspectiva cética (BERNARDO, 2007, p. 172–173). A versão final combinará uma forma de *ataraxia* com uma atitude estética perante a vida (MAIA NETO, 2005, p. 11–12).

⁷ Conferir a esse respeito (MAIA NETO, 2007A, p. 71–74).

⁸ Essas perspectivas são teorizadas a partir do ensaio de Victor Henaux *De l'amour des femmes pour les sots* cuja tradução, *Queda que as mulheres têm pelos tolos*, foi considerado por parte da crítica como sendo da autoria do próprio Machado.

chadiana, a *vida exterior* tem uma conotação mais negativa, sendo identificada com a hipocrisia e a falsidade, oposta à verdade. Na segunda fase da ficção do Bruxo do Cosme Velho, a *vida exterior* torna-se hegemônica. Em oposição a ela temos a *paz doméstica*, configurada como sua alternativa e, portanto, como lugar da verdade, da transparência e da ética. Na primeira fase machadiana, sua representação é o casamento. Após a segunda fase, o casamento também passa a compor a *vida exterior*, o que resultará na crise cética⁹ (MAIA NETO, 2007A, p. 24).

Concluídas as apresentações das condutas e das situações, podemos nos ocupar da tipologia de personagens. Na ficção machadiana se destaca a presença de um triângulo amoroso: dois homens e uma mulher. Essa estrutura encontra-se nos seus romances e em uma parcela significativa dos seus contos. Os dois homens cultivam posições opostas: o *tolos* e o *homem de espírito*. De um lado, portanto, temos o *tolos*, ou o indivíduo *estratégico*, inteiramente dedicado ao sucesso pessoal e social, não hesitando em mentir ou dissimular caso assim os seus objetivos o exijam (MAIA NETO, 2016, p. 282). Esse tipo é uma primeira versão da perspectiva *estratégica*. Sua conduta instrumental desvela a incongruência entre a conduta exterior e os seus estados subjetivos. Na primeira fase machadiana são identificados com personagens aéticos, tendo uma caracterização mais negativa, sendo ainda neste estágio da ficção de Machado presente a possibilidade de uma *conversão* para esses personagens: os *tolos* podem tornar-se *homens de espírito* (MAIA NETO, 2007A, p. 38-39; 49-50). O equivalente feminino mais próximo dos *tolos* são as *mulheres estratégicas*, menos numerosas na primeira fase machadiana. A partir da segunda fase, as Celestinas cederão lugar às Virgílias (MAIA NETO, 2007A, p. 51-55).

E o *homem de espírito*? O *homem de espírito* é comprometido com a verdade e a transparência, e não apenas não sabe como fazer ou se recusa a agir segundo o modo moralmente ambíguo imprescindível para alcançar o sucesso: isso é impossível para ele, pois sua visão de vida é *ingênua* (MAIA NETO, 2016, p. 282). O *homem de espírito* é a personagem que adota uma visão *ingênua* da vida, sendo esta avessa à *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 24). Nesse sentido, as *mulheres de espírito* podem ser assemelhadas aos *homens de espírito* na sua predileção pela *paz doméstica* em oposição à *vida exterior*¹⁰.

Esses conceitos se modificam ao longo do desenvolvimento da ficção machadiana. No período que vai de 1861-1871, temos uma postura dogmática na caracterização desses conceitos. A *vida exterior* é descrita como campo da mentira oposto à verdade, cuja representação literária é a *paz doméstica*. O *homem de espírito* também é determinado dogmaticamente. Mesmo antes de encontrar a verdade, é um pessimista em relação à visão da vida, nos moldes de Pascal e do *Eclesiastes*¹¹. As *mulheres de espírito* são marcantes nesse período. Elas são o contraponto à falsidade por exibirem um comportamento transparente, sendo, também, a representação literária da verdade. Exemplo de personagens dessa fase são Ângela, do conto *Felicidade pelo casamento*, e Celestina, do conto *Anjo Rafael*. Finalmente, o *tolos* também tem uma caracterização

⁹ Uma ilustração da importância que a vida social passa a adquirir na segunda fase da obra machadiana pode ser pinçada do conto *O espelho*, publicado em 1882, segundo a análise de Renata Philipov, muito embora sua interpretação seja diferente de uma matriz cética. De acordo com sua leitura, a alma exterior do alferes é o seu uniforme, pois este é, na verdade, o reconhecimento social, sem o que a alma interna não consegue se manter, chegando à destruição. O espelho que projeta o uniforme do alferes, metaforicamente, representaria a sociedade (PHILIPOV, 2011, p. 45).

¹⁰ Sobre essas semelhanças, conferir (MAIA NETO, 2007A, p. 51-55).

¹¹ Os paradigmas desse estágio do *homem de espírito* são o narrador do conto *Felicidade pelo casamento* e Antero, do conto *Anjo Rafael* (MAIA NETO, 2016, p. 283). "O *Eclesiastes* mostra que o homem sem Deus fica na ignorância de tudo e numa infelicidade inevitável, pois é ser infeliz querer e não poder. Ora, ele quer ser feliz e estar seguro de alguma verdade. E, no entanto, não pode nem saber nem não desejar saber. Nem mesmo pode duvidar" (PASCAL, *Pensamentos* L. 75, B. 389). Esse fragmento ilustra bem o pessimismo presente em Brás Cubas. No estágio do desenvolvimento do narrador cético representado por ele, esse ceticismo ainda não está plenamente configurado.

dogmática, sem uma visão atenuada, sendo descrito negativamente como associado à corrupção e falsidade da *vida exterior* (MAIA NETO, 2016, p. 283).

“A situação fictícia muda nos contos e romances escritos entre 1872 e 1878” (MAIA NETO, 2016, p. 283). Sofrem mudanças tanto os tipos de personagens quanto as situações. Na etapa anterior, o que tornava inócuo o processo reflexivo encetado pelos *homens de espírito* era o encontro com a *mulher de espírito* que ensejava a obtenção da verdade, representada pela *paz doméstica*. A partir de 1872, a esfera da *vida exterior* se torna hegemônica, invadindo a *paz doméstica*¹², o casamento deixando de ser *alternativa* à vida social para ser sua via de *acesso*. Isso se dá porque a perspectiva dogmática é mitigada, tornando menos acerba a caracterização da *vida exterior* o que também repercute nos personagens *tolos*, que passam a ser descritos de forma bastante sofisticada. Uma consequência disso é que a perspectiva *estratégica* perde a conotação manifestamente negativa, como se via na primeira fase, de modo que o casamento pavimenta o caminho para a *vida exterior*¹³. Os *homens de espírito* desse período tornam-se personagens fracos. Como a possibilidade do acesso à verdade pela via da *paz doméstica* é interdita, convertem-se nas chamadas figuras *problemáticas*, acabando como loucos ou suicidas e perdendo a centralidade na ficção machadiana. Muito mais bem adaptadas a essa nova realidade da hegemonia da *vida exterior* são as personagens femininas, que, adotando uma perspectiva *estratégica*, ocupam a vida social com desenvoltura¹⁴. Será, portanto, com o comprometimento da possibilidade da verdade e o fim da perspectiva *ingênua* que os *homens de espírito* tornam-se personagens problemáticos, já as *mulheres de espírito* cedem lugar para mulheres *estratégicas* que não adotam a perspectiva *ingênua* que representava o comprometimento com a verdade dogmática. Com o fim desse dogmatismo, os *tolos* recebem uma caracterização mais complexa e menos depreciativa e, enquanto os antigos *homens de espírito* estão atordoados convertendo-se nos personagens *problemáticos*, desaparecendo da ficção machadiana ou tornando-se marginais, as *mulheres de espírito* são mais bem-sucedidas ao adotarem as características requeridas pela *vida exterior* (MAIA NETO, 2016, p. 283-284).

Ficou explicitado o surgimento das perspectivas *ingênua* e *estratégica*, mas e a visão cética do narrador, no que ela consiste especificamente?

A segunda fase da obra literária de Machado começa com *Memórias Póstumas de Brás Cubas*¹⁵. A principal novidade é o aparecimento da visão cética de vida. O aparecimento desta visão de vida coincide formalmente com aquela do foco narrativo restrito. Esta visão cética (autoria cética) é a primeira solução ao problema do homem de espírito que desaparece – ou viria um personagem marginal – no período de 1872 – 1878 (MAIA NETO, 2016, p. 284).

¹² A exacerbação desse movimento da caracterização da *paz doméstica* como local de inquietação ocorre em *Dom Casmurro* (MAIA NETO, 2016, p. 287).

¹³ Conferir a esse respeito (MAIA NETO 2007A, p. 65-66).

¹⁴ Um paralelo ilustrativo é traçado entre as duas Ângelas, a de *Felicidade pelo Casamento* e a do conto *Antes que Cases...* uma viúva que muda após o casamento ao voltar-se para a *vida exterior*, o casamento aqui não sendo mais alternativa, mas porta de entrada para a vida social (MAIA NETO, 2016, p. 284).

¹⁵ Maia Neto considera que a aparição do foco de narração restrito em oposição ao onisciente é um elemento importante que assinala a mudança entre as fases do autor, denominação que o próprio Machado admitia. Ainda segundo ele, esse narrador restrito é determinante para o surgimento da perspectiva cética. Importa pontuar ainda que a segunda fase trata de solucionar problemas encontrados na primeira (MAIA NETO, 2007A, p. 22-27). Não obstante, é ainda possível ver elementos que persistem de uma fase para outra. Citamos dois exemplos. Primeiro, na segunda é ainda possível encontrar alguns elementos dogmáticos, como a relação de identidade entre natureza humana e precariedade e aparências sociais (MAIA NETO, 2007A, p. 78-79). O segundo, é a persistência de personagens que adotam a perspectiva *problemática* sem tornarem-se céticos, como é o caso de Quincas Borba, que adota essa perspectiva de forma mais refinada e cujo narrador do romance retoma o foco narrativo onisciente (MAIA NETO, 2016, p. 294).

O narrador cético substitui o *homem de espírito*, com o deslocamento da perspectiva da narrativa que passa a focalizar os próprios memorialistas. Como a solução dogmática não é mais possível, a vida social ocupa toda a realidade e o casamento, de alternativa, sagra-se como o próprio centro da *vida exterior*. Sem verdade, ensaja-se a necessidade da investigação cética. As personagens femininas passam a exhibir, diante do observador cético, a polissemia das aparências da vida social, sempre tendo em vista que a verdade não é mais acessível e a essência não é mais transparente nos atos em relação aos quais subjaz (MAIA NETO, 2016, p. 284). Esse é o caráter específico da filosofia vista na ficção machadiana.

Os céticos antigos, bem como Sócrates antes deles, afirmavam que a investigação filosófica pode ser feita apenas enquanto não se assume que a verdade foi descoberta, pois é precisamente sua busca. 'Cético' significa, etimologicamente, 'investigador' (MAIA NETO, 2016, p. 282).

Como ponderação final, importa acrescentar uma palavra o tipo de ceticismo presente na ficção machadiana. Não se trata de uma estrita identificação da filosofia encontrada na ficção de Machado com o ceticismo pirrônico. No que pese a existência de afinidades com a tradição iniciada por Pirro de Élis¹⁶, a posição filosófica encontrada no Bruxo do Cosme Velho insere-se na rica tradição do ceticismo pirrônico moderno, presente em filósofos como Pascal, Montaigne, Erasmo, Hume e François de La Mothe le Veyer¹⁷.

Esboçado em linhas gerais o retrato do ceticismo na ficção machadiana, passemos ao segundo momento do nosso trabalho analisando a significação geral que as personagens femininas apresentam nesse quadro.

Pequeno Panteão

A partir da publicação das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, as personagens femininas adquirem uma função representativa marcante. Elas passam a representar toda a vida social que é inacessível para além das aparências ao observador cético (MAIA NETO, 2016, p. 284). É nesse sentido que essas personagens passam a desempenhar uma função de metonímia em relação à vida social, posto estarem, junto aos homens *estratégicos*, mais bem adaptadas à hegemonia da vida social em comparação com os herdeiros dos primeiros *homens de espírito*, cuja alternativa a se tornarem personagens *problemáticos* é a atitude da progressiva constituição de um narrador cético.

As personagens femininas exercem uma metonímia não apenas para a vida social, mas para a realidade como um todo quando se considera o horizonte cético (BERNARDO, 2007, p. 174). Essa realidade mostra-se cambiante, indecifrável, (MAIA NETO, 2007A, p. 40-41) e como não é mais possível identificar uma relação de identidade entre essências e aparências – um

¹⁶ Entre a tradição pirrônica e o ceticismo acadêmico, Maia Neto considera a primeira mais relevante para a ficção cética machadiana graças aos elementos moral e prático (2016, p. 281) Isso não significa que o ceticismo de Carnéades não possa fornecer um horizonte de compreensão para elementos da posição cética vista na ficção machadiana. Em *Dom Casmurro*, por exemplo, o probabilismo carnedeano - que defende que no campo prático apenas a verossimilhança e probabilidade são dignas de confiança - pode ser exemplificado na verossimilhança entre Ezequiel e Escobar (MAIA NETO, 2007B, p. 222). Sobre as diferenças entre as tradições céticas acadêmicas e pirrônicas conferir (POPKIN, 2000 p. 13-16).

¹⁷ Conferir a esse respeito (MAIA NETO, 2007B, p. 212; 224), bem como (MAIA NETO, 2016, p. 290- 291). Margutti considera que o tipo de ceticismo localizado na ficção do Bruxo do Cosme Velho seria mais coerente com um pessimismo cético do tipo presente em Francisco Sanches (p. 203-209). Embora Machado não possuísse em sua biblioteca livros de Sanches (MAIA NETO, 2007B, p. 217-218), Margutti considera que as ideias do cético ibérico repercutiram no Bruxo do Cosme Velho de modo indireto, pela partilha de uma matriz filosófica comum (MARGUTTI, 2007, p. 210). Sobre a matriz filosófica colonial e sua relação com o ceticismo machadiano ver (MARGUTTI, 2007, p. 183- 187). Conferir também (MAIA NETO, 2007B, p. 213-216).

gesto torna-se polissêmico – as aparências contraditórias (MAIA NETO, 2007B, p. 17) exigem uma suspensão do juízo sobre seu significado – uma *epoche*.

A riqueza polissêmica não é apenas inerente aos gestos quando em um contexto de uma filosofia cética presente na ficção machadiana. A mulher representa também aspectos variados e fundamentais da existência e da realidade, como o mundo, o tempo e a natureza. Vamos agora apresentar brevemente esses três aspectos a partir da chave de compreensão que as personagens femininas oferecem. Como Pandora serve como arquétipo para a compreensão da natureza, utilizaremos como analogia as figuras de Geia e Lâquesis para os demais elementos.

Mundo. Começemos pelos aspectos *mundo* e *realidade*. As *mulheres de espírito* presentes na primeira fase machadiana representam o aspecto do mundo e da realidade oposto à *vida exterior*, quando esta é caracterizada dogmaticamente e sem matizes como o oposto da verdade. A *paz doméstica* identificada com a verdade representa uma alternativa à *vida exterior*, então esfera das aparências ilusórias, dualidades, joguetes e estratégias. A partir da segunda fase machadiana a *crise cética* começa a se constituir de modo que a perspectiva *ingênua* torna-se impraticável, pois a verdade se perde com o dogmatismo e as aparências da vida social tornam-se hegemônicas: a partir de então, as *mulheres estratégicas* superam em quantidade as *mulheres de espírito* (MAIA NETO, 2007A, p. 42). A partir dos contos de 1871, a vida social – e com ela a perspectiva *estratégica* – não aparece mais de forma tão dogmática como nas obras anteriores. Desse modo, o casamento muda de significado, agora tornado acesso para a *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 65-66).

A partir de então, as personagens femininas *estratégicas* representam tanto o mundo social, a *vida exterior* e todas as características que serão apresentadas ao longo do desenvolvimento das ações de três figuras proeminentes – Virgília, Capitu e Fidélia –, tais como, respectivamente, o caráter dúbio, opaco e intercambiável das aparências, quando a própria realidade em si mesma¹⁸. A postura de cada um dos narradores céticos machadianos – Brás Cubas, Dom Casmurro e Conselheiro Aires –, enquanto personagens ou narradores¹⁹ diante das personagens femininas, marca um estágio do desenvolvimento do ceticismo. Desse modo, temos a representação de todo o mundo, da realidade enquanto totalidade das coisas humanas que pode ser simbolizada pela figura de Geia. A deusa representava o princípio de onde saíram todas as coisas²⁰.

Temporalidade. Passemos agora ao aspecto *tempo*. Segundo Maia Neto, a mulher também representa simbolicamente o tempo em Machado de Assis (2007A, p. 56): “É sobretudo através da mulher que o tema da temporalidade entra na ficção machadiana” (MAIA NETO, 2007A, p. 56). Na ficção machadiana, o tempo é o componente de algo ainda mais fundamental. “As mulheres em Machado representam a vida. Associam-se, pois às dimensões fundamentais desta última, entre as quais se destaca a temporalidade” (MAIA NETO, 2007A, p. 135). Consoante com esse aspecto, a figura de Lâquesis uma das parcas, aquela entre as três irmãs responsáveis por segurar o fio da vida e por distribuir a sorte entre tudo aquilo que vive pode representar esse aspecto fundamental da realidade²¹. Fato digno de nota é que essa deusa ocasionalmente era confundida com a Natureza²².

Natureza. Finalmente, tomemos o aspecto *natureza*. Trata-se de uma personagem importante na ficção machadiana²³. A natureza aparece como dotada da capacidade de exceder a

¹⁸ Conferir a esse respeito (MAIA NETO, 2016, p. 284-292).

¹⁹ Maia Neto distingue entre *personagem atuante* ou *engajado* e *narrador reflexivo* ou *recuado*, o que diferencia, por exemplo, o Brás Cubas vivo do defunto-autor e Bentinho do Dom Casmurro memorialista (MAIA NETO, 2016, p. 293).

²⁰ Conferir (GUIRAND, 2006, p. 181).

²¹ Conferir a esse respeito (GUIRAND, 2006, p. 326); (MARCH, 2015, p. 40) e (COMMELIN, 1997, p. 83).

²² (COMMELIN, 1997, p. 7).

²³ Segundo Caldwell, mesmo em *Dom Casmurro* é possível encontrar a associação entre Pandora e a natureza. Conferir a esse respeito: (2008, p. 137-138). Se Geia pode ser confundida com a Natureza e Lâquesis pode significar tanto aquela que dá ou tira a

compreensão cabal e exaustiva do ser humano, tendo em vista a crítica que Machado faz de filosofias como o positivismo e ideias como o darwinismo social²⁴. O exemplo encontra-se em *Memórias póstumas de Brás Cubas* quando é essa personagem feminina que faz surgir a compreensão problemática por excelência do observador cético (MAIA NETO, 2007A, p. 102). “Pandora é uma mulher cuja opacidade é uma intensificação dessa característica fundamental da personagem machadiana” (MAIA NETO, 2007A, p. 102). Já sabemos que a opacidade será o atributo por excelência da indecifrável Capitu. Temos então em Pandora uma hipérbole da função exercida pela personagem feminina como representante por metonímia do caráter incompreensível da vida social. No caso de Pandora, essa incompreensibilidade alcança toda a realidade. Pandora, personificação feminina da natureza, estabelece com Brás Cubas uma relação:

Estabelece-se entre Brás Cubas e Pandora uma relação cognitiva cética quanto à caracterização do objeto, observando-se a presença do *tropo* de Enesidemo, ‘baseado nas quantidades e formações dos objetos considerados²⁵’ (PH 1, 37). Quanto ao sujeito, observa-se a perplexidade do observador diante do insólito objeto. A referência à sua mudez nos parece uma figuração da *afasia* pirrônica que impede o filósofo de fazer asserções sobre o objeto que examina (MAIA NETO, 2007A, p. 102).

A quantidade aqui é imensurável. Pandora é, portanto, inapreensível.

Mulheres estratégicas

Nesta seção, analisamos de forma individualizada algumas das personagens mais marcantes²⁶ do Bruxo do Cosme Velho tendo como moldura a filosofia cética. Começamos com uma personagem *estratégica* da primeira fase e em seguida analisamos sua evolução dada na segunda fase machadiana.

Helena. É uma personagem cujo nome guarda um significado relacionado com a trama. Remetendo à tragédia homônima de Eurípedes, de acordo com Maia Neto, a personagem apresenta como característica das tragédias a cisão entre sentimentos e deveres cuja oposição a levam até a destruição (2013, p. 59). “Em certo sentido, a personagem de Machado é uma mera quimera (pois simula ser quem não é) que se destrói após a revelação de sua verdadeira identidade” (MAIA NETO, 2013, p. 59).

Marcela. Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a cortesã²⁷ Marcela aparece como aspecto da *vida exterior* que inicialmente desvia Brás Cubas da perspectiva *estratégica* enqua-

sorte, Pandora é a *pan dōron*, aquela que tem todos os presentes, pois fora adornada com todos os dons dos deuses (GUIRAND, 2006, p. 190 -191).

²⁴ Conferir (MAIA NETO, 2005, p. 11-12).

²⁵ Enesidemo, discípulo de Pirro, identifica dez aporias sobre o acordo entre fenômenos e juízos, classificados como modos. Tais incluem a diferença de percepção entre prazer e dor nos seres vivos, as idiossincrasias achadas nos indivíduos, aos sentidos que transmitem as sensações – sentidos diversos conferem impressões diversas sobre um mesmo objeto -, as condições de saúde ou doença, as leis, crenças e tradições, as distâncias e posições no instante de enunciar juízos, quantidade, frequência e relação entre as coisas (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 273-274). Sexto Empírico compilou os dez modos (ou *tropoi* atribuídos a Enesidemo e os cinco *tropoi* atribuídos a Agripa (MAIA NETO, 2007A, p. 17-19).

²⁶ Segundo Ribeiro, em quatro das obras machadianas – *Helena*, *Memórias póstumas*, *Quicas Borba* e *Dom Casmurro* – as personagens femininas ocupam papel bastante central, no que pese o fato de que tal papel seja disfarçado pela presença de um protagonista – ou narrador, na metade deles - masculino (2006, p. 228-229).

²⁷ A partir do período compreendido pelo Segundo Império francês, especialmente após 1860, surge um novo paradigma de cortesã, como uma “popular personalidade pública”, afeita ao uso de disfarces e subterfúgios (MOARES, 2019, p. 320). No Brasil, essa mudança ocorreria de forma mais lenta, na virada do século XIX para o XX (MOARES, 2019, 321). “Afim, na sociedade brasileira do *fin-de-siècle*, o novo apetite burguês se acomodava a antigos valores patriarcais, católicos e escravocratas, estabelecendo parâmetros bem diferentes dos europeus para as equações locais entre forma literária, erotismo e moralidade. Mesmo assim, em condições históricas distintas, os modos de fabular a prostituição também passaram por transformações significativas” (MOARES,

drando-o nos trilhos da perspectiva *ingênua*. Quando Brás Cubas se dá conta da contradição entre a natureza enganosa e as aparências sociais de Marcela, essa perspectiva *ingênua* começa a soçobrar. São as “ideias fixas²⁸” que o personagem cultiva que ainda sinalizam que uma perspectiva cética está distante de consolidar-se (MAIA NETO, 2007A, p. 106-108). Na sua aparição posterior, com a beleza destruída pela bexiga, Marcela surge como um elemento perturbador que susta a ação²⁹, conseqüentemente, a possibilidade da imersão na *vida exterior*. É uma experiência cujo feixe também é composto pela aparição anterior de outra personagem feminina: Eugênia. Uma terceira personagem também soma-se àquelas que demonstram o caráter precário da condição humana: ao casar-se com Lobo Neves, Virgília (MAIA NETO, 2007A, p. 110).

Virgília. Quando aparece na condição de amante de Brás Cubas, Virgília oferece o ensejo para o recrudescimento da perspectiva cética trazendo a sugestão de que as paixões são gratuitas e que interesses aéticos³⁰ governam as relações sociais; planta-se assim uma desconfiança da *vida exterior*³¹ em um momento em que a *paz doméstica* não é mais alternativa possível (MAIA NETO, 2007A, p. 111).

Virgília apresenta, assim, a faceta de uma personagem que assume a perspectiva *estratégica*. Dois exemplos dessa estratégia: primeiro, no momento em que ela recusa a fuga com Brás Cubas para o propósito da “casinha” que receberia os encontros de ambos; fica o propósito, mas a fuga é desnecessária, sendo dona Plácida instrumentalizada para alcovitar o adultério³². O segundo momento se dá quando o marido de Virgília é alertado por carta anônima do adultério e ela se desembaraça das acusações com sucesso³³. Esses dois momentos, amante e esposa, compõem o aspecto dúbio da vida social que é representado na personagem³⁴. De acordo

2019, 321). A criação literária de Machado - considerado primeiro autor das letras brasileiras a representar a cortesã fora do paradigma típico do século XIX - que irá refletir essa nova tendência de representação do tipo de personagem não será, entretanto, Marcela, mas sim a Marocas do conto *Singular ocorrência* datado de 1883 (MOARES, 2019, p. 321-322).

²⁸ “Deus te livre, leitor, de uma ideia fixa; antes um argueiro, antes uma trave no olho. Vê o Cavour; foi a ideia fixa da unidade italiana que o matou. Verdade é que Bismarck não morreu; mas cumpre advertir que a natureza é uma grande caprichosa e a história uma eterna loureira” (OC, I, p. 602-603). Interessante notar aqui que as ‘ideias fixas’ aparecem na conta de algo distribuído pela natureza ou da enganação de uma cortesã. No primeiro caso, tem-se como representação de Pandora. No segundo, a história apresenta a duplicidade vista em Marcela. Curioso lembrar que uma das prerrogativas de Láquesis é distribuir entre os vivos os presentes da sorte (GUIRAND, 2006, p. 326).

²⁹ Posteriormente, quando Brás Cubas depara-se com Marcela decrépita e macilenta, ela serve de motivo para a caracterização da filosofia do defunto-autor, em oposição ao Humanismo de Quincas Borba. Se para este trata-se de advogar em favor da transcendência das misérias humanas pela razão bem como de sua divinização, para o defunto-autor trata-se de um ceticismo mais próximo daquele encontrado em Pascal que atesta a mutabilidade dos acontecimentos, a efemeridade da beleza e a constância da miséria humana (MAIA NETO, 2007A, p. 121-122).

³⁰ Segundo Maia Neto, as ações aéticas devem ser compreendidas no contexto da chamada *lei da equivalência das janelas* formulada no capítulo LI (OC, I, p. 653-654) e apresentada novamente no capítulo CV (OC, I, p. 698) das *Memórias póstumas*: “Ações aéticas ou não virtuosas são janelas fechadas na consciência (pois trazem culpa). A consciência é ‘arejada’ quando se abre outra janela, a saber, uma ação virtuosa” (2007A, p. 113). Eis como o defunto-autor a formula: “Assim eu, Brás Cubas, descobri uma lei sublime, a lei da equivalência das janelas, e estabeleci que o modo de compensar uma janela fechada é abrir outra, a fim de que a moral possa arejar continuamente a consciência” (OC, I, p. 654).

³¹ Uma ilustração curiosa desse ambiente de desconfiança são as suspeitas sobre a descoberta do adultério. “Que não são do marido, ou só dele. Já se tornaram públicas e comentam-se no teatro. Levando-se em conta que a população da cidade do Rio de Janeiro, em 1840, era de exatos 137.078 habitantes e que as cenas narradas se passam, provavelmente, em 1842, ano do início da relação entre os dois, pode-se avaliar o tipo de catástrofe que era uma suspeita dessas. Quantos eram os membros da chamada ‘boa sociedade’, que freqüentavam teatros? De que forma poderia haver alguma privacidade numa cidadezinha minúscula, para os padrões de hoje? Como não ser ‘falado’, em tal contexto?” (RIBEIRO, 2006, p. 278).

³² “Convencionamos que iria morar ali uma mulher, conhecida de Virgília, em cuja casa fora costureira e agregada. Virgília exercia sobre ela fascinação. Não se lhe diria tudo; ela aceitaria facilmente o resto” (OC, I, p. 668).

³³ OC, I, p. 691-692.

³⁴ Virgília é caracterizada como o ser e o não-ser. Nela convivem, testemunhados por Brás Cubas, os aspectos da esposa séria, da mãe carinhosa e da amante (RIBEIRO, 2006, p. 254). “Não é o marido ciumento que fantasia a dissimulação de uma esposa que pode ser culpada ou não e que transforma a sua narrativa em libelo acusatório” (RIBEIRO, 2006, p. 256). Brás Cubas tem quatro envoltivos ao longo da narrativa: Marcela, Eugênia, Virgília e Nhá Loló. Curioso é que das quatro, as duas relações consumadas, são marcadas pela dualidade: Marcela mantém relação concomitante com dois amantes, Brás e Xavier, sem que um deles esteja avisado (RIBEIRO, 2006, p. 256-258).

com Eliane Robert Moraes, “uma das principais características das heroínas de Machado é a dissimulação”, característica essa que, enquanto emula resignação com o poder senhorial da sociedade, na verdade pode esconder atuando como disfarce, para benefício próprio, seus verdadeiros sentimentos (2009, p. 285-286). Essa forma de não submissão insondável pode servir como exemplo da perspectiva *estratégica*.

Por fim, antes de cedermos o lugar a Capitu, apontaremos brevemente uma aproximação entre Virgília e Pandora. Muito embora essa aproximação não seja retirada da abordagem de Maia Neto, julgamos que ela é coerente com a leitura da personagem segundo a perspectiva da filosofia cética.

É curiosa a aproximação que Schwarz faz entre Virgília e a personificação feminina da Natureza, designando-a em termos barrocos. Sua beleza, pelo referencial da boca, é descrita como fresca como a madrugada e insaciável como a morte (SCHWARZ, 2012, p. 142-143).

Assim, na expressão que está nos interessando, a madrugada não pertence ao começo, nem a morte pertence ao final: as duas estão juntas em pleno meio-dia de Virgília. Note-se que madrugada aqui não tem nada de virginal: um frescor que, por assim dizer, se acentua com o uso. Por sua vez, a morte é ávida, e não decrépita. A surpresa da formulação está na interpenetração de extremos que pareceriam opostos. Tanto que os adjetivos de um podem servir ao outro, ou se podem somar. Fresca e insaciável, excedendo – no plano sexual – tudo o que um homem pode oferecer, a madrugada é mortal. Ao passo que a morte está sempre madrugando (SCHWARZ, 2012, p. 143).

Capitu. Inicialmente, podemos caracterizar Capitu cotejando-a com Virgília. A distinção entre essas duas personagens marca a evolução do ceticismo presente na ficção machadiana. Virgília representa a dualidade. Isso porque suas mentiras e dissimulações são testemunhadas pelo seu amante, Brás personagem, sendo relatadas pelo defunto-autor. Capitu, por sua vez representa opacidade, já que ela permanece insondável ao narrador, que é incapaz de realizar qualquer afirmação sobre a realidade para além das suas aparências (MAIA NETO, 2016, p. 287). “O foco narrativo restrito não tem acesso às intenções e ações reais subjetivas de Capitu” (MAIA NETO, 2016, p. 287).

Capitu representa a perspectiva *estratégica*³⁵ como a opacidade dos estados subjetivos para o observador, o que leva o narrador, Dom Casmurro, mais perto da perspectiva cética do que, por exemplo, Brás Cubas. O que distingue Capitu de Virgília – ambas personificações da perspectiva *estratégica* – é que, se da segunda pode-se dizer que objetivamente incorre no adultério pelo acesso que o narrador tem das suas motivações subjetivas, a primeira, essencialmente misteriosa, permanece imponderável³⁶ (MAIA NETO, 2007A, p. 141-144).

Com efeito, não há continuidade entre o discurso de Capitu e sua condição subjetiva. Não se pode afirmar que esta última seja inconsistente com o que é expresso nos gestos e palavras, nem permite a conclusão de que Capitu é movida por mero interesse. (MAIA NETO, 2007A, p. 144-145).

Antes, porém, de nos determos no elemento da opacidade cuja função Capitu exerce por excelência, é importante ponderar brevemente a respeito do nome dessa personagem magistral e sua relação com a obra de Machado.

Como nome não usual que remete ao Capitólio, a mais alta colina da cidade de Roma que abrigava o arquivo da República e sediava tanto o poder republicano quanto o imperial, *Capitolina*

³⁵ “Era, em suma, uma mulher superior, seja pela inteligência, seja pela sede de saber, pela capacidade de adaptar-se, pela percepção do jogo social. Nisto fica muito distante das heroínas românticas e das mulheres idealizadas tão comuns no romance dos novecentos” (RIBEIRO, 2006, p. 309).

³⁶ (MAIA NETO, 2007A, p. 143).

pode ter nele uma representação da sua dubiedade. O adjetivo *capitolino* tem valor simbólico na história romana, o que fez com que indivíduos considerados insignes o recebessem como uma alcunha cuja significação remetia ao glorioso. Machado também emprega o adjetivo em conformidade com essa acepção em alguns momentos de sua obra. O nome também pode ser representativo por ser indicativo de sede de poder tanto republicano quanto imperial como uma marca da ambigüidade que caracteriza a personagem, designando, quiçá também com alguma ironia, as virtudes de Capitu. Na história romana, o adjetivo era acrescido aos nomes de algumas personagens. Dentre estes, o cônsul Marco Mânlio seria o único, como Capitu, marcado pela ambigüidade, pois o Capitólio foi palco tanto das suas glórias quanto de sua morte (MAIA NETO, 2013, p. 60).

Sob a perspectiva do paralelo com Mânlio, Capitu pode também ser vista como constituindo dois momentos das memórias de Bento sobre a vida com ela: um sendo anterior ao casamento – a fase heróica de conquistas, o idílio, que corresponde à glória de Mânlio salvando os romanos da escravidão pelos gauleses, o que constitui paralelo com Capitu salvar Bento da escravidão da promessa da mãe para a Igreja – e o outro posterior, alternando grande felicidade e suspeita, com este elemento terminando por engolfar o primeiro; na visão de Dom Casmurro, esse momento pode ser cotejado com as ações viciosas e a desgraça de Mânlio (MAIA NETO, 2013, p. 62-63).

Segundo Maia Neto, entre os autores presentes na biblioteca de Machado, é Tito Lívio, em comparação aos demais³⁷, o mais significativamente machadiano ao tratar da figura de Marco Mânlio. Isso por ser o único que lança dúvidas sobre a culpa do Capitolino, o que o torna padecedor, do ponto de vista jurídico, da mesma situação de Capitu (2013, p. 69).

Tito Lívio dá a entender que a única evidência da culpabilidade no que diz respeito à acusação mais grave é a força e unanimidade da convicção dos acusadores. Ora, o ceticismo de Montaigne – autor chave no romance de Machado – expõe amplamente a fragilidade de tal “evidência”. Estas considerações reequilibram a balança que parecia pender para a hipótese da infidelidade, mostrando que a comparação com as fontes disponíveis do caso capitolino não são capazes – felizmente – de elucidar o enigma da nossa Capitu (MAIA NETO, 2013, p. 69).

A referência desse personagem, Marco Mânlio Capitolino, é coerente tanto com o momento da equipolência entre as posições céticas e dogmáticas como também com o traço fideísta que, confrontando-se com a irremediável necessidade de agir que o mundo impõe, faz com que o cético adote o salto de fé em relação à *epoche*. Trata-se da manutenção da *epoche* de maneira concomitante com a falta de fundamento dos juízos. Diante disso, o cético fideísta quando confrontado com a necessidade incontornável da ação, adota critérios pragmáticos para ela. Face, por exemplo, à necessidade de escolher entre aceitar ou não a fé religiosa, ele usa o critério pragmático observando as vantagens em declarar-se religioso (MAIA NETO, 2016, p. 288-289).

Acho que Bento faz um cálculo similar. A vida com Capitu – ou seja, a vida real – era cheia de prazer e alegria, mas também cheia de angústia. Esta angústia era tão terrível – tal é a força que crenças completamente sem fundamento têm sobre nós – que isolar-se do fluxo dos fenômenos (do mundo) era a opção pragmaticamente justificada (MAIA NETO, 2016, p. 289).

Capitu, por meio das variações cujos elementos centrais são a beleza e o fascínio, significa um problema de inteligibilidade. A personagem encarna o aspecto dúbio cuja opacidade problematiza a verdade (MAIA NETO, 2007A, p. 58). Capitu – e esse é também o papel de Sancha –, por metonímia, expõe a faceta da vida social enquanto meio que não é nem transparente nem unívoco por conta da polissemia que cada um dos seus gestos pode significar.³⁸ Desse

³⁷ Além de Tito Lívio, podemos elencar também Plutarco e Montaigne. Conferir (MAIA NETO, 2013, p. 60-61).

³⁸ Exemplos são os episódios da despedida de Sancha em que Bento enxerga intento de adultério (OC, I, p. 1022-1023) e de Capitu

modo, ambas representam o aspecto da *vida exterior* em que as incertezas são decorrentes do caráter contraditório e indiscernível das aparências (MAIA NETO, 2007A, p. 156-157). Entretanto, Capitu é hermética ao entendimento de uma forma cabal. Se após o casamento Capitu pode ser compreendida como a vida tornada opaca, angustiosa e ambígua à percepção do observador cético (MAIA NETO, 2007A, p. 155), o narrador Casmurro passa a considerar esse atributo capitolino de forma retroativa, o que aparece na célebre questão sobre se a mulher já estava na menina (OC, I, p. 1043).

A personagem, portanto, evidencia o aspecto da realidade exterior opaco à fundamentação epistemológica das opiniões. Trata-se das dúvidas inerentes ao entendimento do mundo, em meio às quais Dom Casmurro permanece à deriva. Trata-se das impressões contraditórias da *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 138- 139). Capitu está situada no horizonte cético sendo representante da variabilidade e contraditoriedade que perturbam o observador, para quem permanece insondável. Além disso, a personagem representa o movimento e a atração que este é capaz de exercer³⁹. Esses aspectos de Capitu, verbos e características ligados ao mar⁴⁰, ecoam aspectos tradicionais do ceticismo.

Ao descrevê-la, Dom Casmurro usa a metáfora do mar e seu movimento; ora, esta é uma tradicional metáfora cética cuja origem remonta à doutrina heracliteana dos mares, como exposto no *Thaetetus* de Platão e que é bastante explorado pelos primeiros céuticos modernos, especialmente por François de La Mothe Le Veyer. Tudo muda continuamente, logo, nenhum conhecimento – que necessita de alguma estabilidade de vida – é possível. *Dom Casmurro* intensifica esta imagem já que o mundo – representado por Capitu – parece para Bento não apenas como um mar em movimento, mas como um mar de ressaca (MAIA NETO, 2016, p. 287).

Como Capitu representa o fluxo incessante e cambiante dos fenômenos, ela representa com isso nada menos que o próprio mundo (MAIA NETO, 2016, p. 287 - 289). Essa é segundo Maia Neto a personagem machadiana que melhor representa a realidade das coisas conforme o pirronismo (2007B, p. 219).

O fragmento mais importante que relata a filosofia de Pirro é um testemunhado por Timão e preservado por Eusébio que citou uma obra desaparecida de Aristocles. Conhecido como fragmento sobre a indiferença das coisas, afirma que quem quer ser feliz precisa responder três perguntas: o que são as coisas por natureza, que atitude o sábio deve ter em face delas e o que resultará desta atitude. Segundo Timão Pirro teria dito que as coisas são por natureza igualmente indiferentes, instáveis e inarbitráveis, que a atitude do sábio deve ser então a de não confiança nas percepções e opiniões, e que o resultado desta atitude será, primeiro, o silêncio (*aphasia*) e, em seguida, a tranquilidade (*ataraxia*) (MAIA NETO, 2007B, p. 219).

arrumando os cabelos diante do espelho após o enterro de Escobar sendo surpreendida aos prantos por Santiago (OC, I, p. 1028–1029). Essa passagem do enterro de Escobar também pode servir para explicitar o aspecto impenetrável das aparências constituindo a vida social como um todo, quando Santiago, enciumado pela tristeza de Capitu ao contemplar o falecido, tem dificuldades para ler o discurso que preparara (OC, I, p. 1025–1026). “As aparências enganam, e os presentes aplaudem a comoção do amigo, num exemplo de ilusão possível. Parecia amizade, mas não era, como as lágrimas de Capitu – aliás poucas – podiam parecer adúlteras sem o serem, como a semelhança entre Ezequiel e Escobar podia ser acaso” (SCHWARZ, 2006, p. 15-16). Muito embora saibamos, pelo acesso à perspectiva de Santiago, qual a real natureza da sua aparência no momento em que interrompe o discurso durante o enterro de Escobar, o que está em jogo é que a perspectiva restrita torna as aparências opacas. A perspectiva da audiência do discurso é restrita. Daí vem a necessidade desse foco narrativo para o tratamento da filosofia cética.

³⁹ (MAIA NETO, 2016, p. 287).

⁴⁰ Caldwell também considera – em uma perspectiva diferente – a relação entre Capitu e o mar. A esse respeito, conferir (CALDWELL, 2008, p. 143–145).

Capitu é inarbitrável⁴¹. Ela leva a caracterização das coisas feita por Pirro e relatada por Timão para a subjetividade, o que coloca o ceticismo proposto na ficção machadiana como mais próximo daquele presente na modernidade. Muito embora Machado tenha como fontes principais Montaigne e Pascal, é importante lembrar que ele dispunha de um exemplar de Descartes na sua biblioteca particular, além de fazer referência à dúvida e ao cogito cartesianos no conto *Ex Cathedra* (MAIA NETO, 2007B, p. 226). A subjetividade de Capitu representa a realidade opaca, incerta e obscura para o observador cético (MAIA NETO, 2007B, p. 219-220), bem como, por extensão, o próprio mistério do mundo.

Como Capitu aparece como inescrutável, a posição de Dom Casmurro em relação à sua infidelidade não é fundamentada em razões filosóficas ou fatores epistêmicos, mas por paixões e crenças prévias igualmente gratuitas e precárias. Após formular esse juízo, Santiago o segue até que Dom Casmurro o rememora, pois, diante da impossibilidade prática de viver sem crenças, ele mantém aquela que determinou um curso de vida que já não pode mais ser modificado, em uma atitude semelhante ao fideísmo (MAIA NETO, 2007B, p. 219-220). Isso porque, de acordo com o fragmento de Pirro, a *aphasia* seria a atitude adequada diante de Capitu.

Voltando ao fragmento de Pirro, como nem as sensações nem as opiniões são verdadeiras ou falsas, nada podemos dizer (*aphasia*) ou, se formos dizer alguma coisa (como diz Dom Casmurro em suas memórias), devemos dizer que 'não mais' a) que Capitu traiu, b) que Capitu não traiu, c) que Capitu traiu e não traiu d) que Capitu nem traiu nem não traiu. (a), (b), (c) e (d) são equipolentes.

O quadrilema é a única afirmação capaz de expressar instabilidade e inescrutabilidade com que Capitu aparece para o observador pirrônico. Em que pese a equipolência que ele próprio constrói em sua narrativa, Dom Casmurro afirma (a) no final do seu livro. Trata-se de uma afirmação de tipo 'fideísta' quanto a sua forma (evidentemente não quanto ao seu conteúdo) (MAIA NETO, 2007B, p. 220).

Fidélia. A última das mulheres *estratégicas* machadianas pertence ao registro das personagens cujo nome contém uma ironia, a exemplo do Félix, de *Ressureição*, cuja felicidade é obstruída pelas dúvidas que cultiva, Fidélia não guarda fidelidade estrita ao marido morto, pois contrai segundas núpcias com Tristão⁴², nem com a família Aguiar, os "pais postiços" que abandona para morar em Portugal (MAIA NETO, 2013, p. 59). Entretanto, veremos que essa ação da personagem não é mais enquadrada no registro de dualidade da *vida exterior*, cuja representação analisamos em Virgília. Enquanto representativa da vida social, Fidélia, a essa altura da ficção cética machadiana mostra uma perspectiva diferente da *vida exterior*, distinta também daquela exemplificada por Capitu, da opacidade que causa perturbação. Fidélia é o foco da cognição estética do memorialista, cuja atenção, em lugar de observar as motivações, restringe-se às aparências (MAIA NETO, 2007A, p. 169). A partir dessa postura, a crise cética encontra sua solução: no memorial que recebe as observações estético-cognitivas do seu autor (MAIA NETO, 2007A, p. 59).

Importa observar que a contemplação estética de Aires é desinteressada. Ele observa Fidélia com um objetivo diverso daquele nutrido por Tristão.

⁴¹ Ainda que Caldwell defenda um acesso aos estados subjetivos de Capitu, é importante observar que, assim mesmo, sobrevivem os exemplos em que sua conduta é opaca. Quando Capitu é confrontada com a acusação de Santiago sobre a semelhança de Ezequiel e Escobar e responde que a similaridade é 'vontade de Deus', tal resposta permanece insondável, podendo apenas ser alvo de especulação. "Talvez ela queira, com isso, dizer que ela, assim como Santiago, está sendo punida por sua parte na quebra do juramento de Dona Glória" (CALDWELL, 2008, p. 110). O levantamento da defesa de Capitu não deixa, ele próprio, de inserir-se no registro das equipolências. Conferir a esse respeito (CALDWELL, 2008, p. 101-125).

⁴² Sobre interpretações onomásticas da personagem, ver (PAES in OC, I, p. 168-170).

No triângulo amoroso do romance, ele substitui com uma atitude estético-cognitiva a atitude de amor/paixão de seus antecessores. Ele não é um ex-amante como Brás Cubas, nem um ex-marido, como Dom Casmurro, mas alguém que durante a primeira parte do romance sublima seu interesse inicial em tentar conquistar Fidélia (MAIA NETO, 2016, p. 290).

A atitude de Aires é cognitiva, pois busca resolver a questão sobre se ela permanecerá viúva ou casará com Tristão e é estética, pois sua contemplação é desinteressada. Ou seja, Aires observa as aparências de Fidélia e levanta hipóteses, sem o interesse passional que é demonstrado por Tristão.

Maia Neto, no que pese não considerar que o modelo kantiano de contemplação desinteressada possa servir para se chegar a essa característica de Fidélia, tal modelo não é, afirma, incompatível com a tradição cética, pois, embora o cético suspenda o juízo sobre a essência, ele reconhece o que aparece, e a valorização da aparência enquanto elemento de fruição estética é tida como importante por um dos principais céuticos do século XVII, François de La Mothe le Veyer, de tal modo que a contemplação exercida por Aires é desinteressada e desengajada, como a fruição de uma obra de arte (MAIA NETO, 2016, p. 290-291). “A forma literária que escolhe é a mais adequada à sua posição: um diário em que ele deposita sua impressão estética e faz suas observações cognitivas sobre o comportamento de Fidélia” (MAIA NETO, 2016, p. 291). Essa prática de compor um memorial também é uma pedra de toque com o ceticismo, tendo em vista a regra pirrônica de se adotar uma determinada arte (MAIA NETO, 2007B, p. 222).

Nesse contexto de observação não dogmática e interesse não passional, Fidélia representa a conciliação de contrários, de modo que nela, atitudes e disposições diversas tornam-se compreensíveis à luz de circunstâncias igualmente distintas (MAIA NETO, 2007A, p. 177). A personagem, portanto, unifica e compatibiliza duas fidelidades distintas:

pode-se falar, *sem dualidade*, de duas Fidélias diversas. A viúva, definida em relação a Noronha, e a casada, definida em relação a Tristão, se harmonizam. Não há a afirmação de uma subjetividade essencial, independente de cada relação, definida num quadro ‘a priori’ que determina conduta e sentimentos exclusivos para cada estado civil. (MAIA NETO, 2007A, p. 178).

Para concluir. As aparências em Fidélia são distintas daquelas vistas em Virgília e Capítu. Em Virgília, as aparências são dúbias, tanto de verdade como de mentira. Já em Capítu, são opacas e, por isso, misteriosas. Fidélia, por sua vez, as apresenta como intercambiáveis: a viúva triste e a feliz noiva de Tristão (MAIA NETO, 2016, p. 292). “A lealdade de Fidélia para com seu falecido marido e seu casamento com Tristão são contraditórias apenas dentro de um sistema dogmático de crenças que assume uma única verdade essencial” (MAIA NETO, 2016, p. 292).

Considerações finais

As personagens femininas são fundamentais como uma chave de leitura para a compreensão do ceticismo na ficção machadiana. Elas refletem os aspectos preponderantes da vida social além de anteciparem a adaptação em relação a esta que o narrador cético apenas terá rematado na figura do Conselheiro Aires.

Na segunda fase machadiana as mulheres *estratégicas* eclipsam as *mulheres de espírito*, o que é coerente com o foco narrativo restritivo e o estabelecimento da perspectiva *cética*. Espelhando em si os atributos característicos da *vida exterior* em cada um dos momentos principais: dualidade, opacidade e oposições intercambiáveis.

Será apenas com a forma final do observador cético, o Conselheiro Aires, que o *homem de espírito* encontra o seu lugar (MAIA NETO, 2016, p. 290). Em comparação com o *tolo* – que se torna

uma versão mais refinada enquanto homem *estratégico* – e das *mulheres de espírito* – que cedem espaço às mulheres *estratégicas*, à vontade na *vida exterior* – o *homem de espírito* demora a encontrar seu ponto de ajuste em relação à crise cética causada pela hegemonia da *vida exterior* que inviabiliza a postura dogmático-ingênua, desalojando a verdade do foco narrativo restrito.

As personagens femininas encarnam o desenvolvimento da perspectiva filosófica cética na ficção machadiana. As *mulheres de espírito*, tornando-se *estratégicas*, adaptam-se melhor à perda da hegemonia da verdade que representa a impossibilidade da visão dogmática de mundo, quando a esfera da *paz doméstica* não é apenas assimilada à *vida exterior*, mas torna-se mesmo o centro da vida social⁴³. Os *homens de espírito*, primeiro, tornam-se personagens *problemáticos*, antes de atravessarem a crisálida do narrador cético cuja versão mais bem-acabada é o Conselheiro Aires. Desde os contos e romances de 1872 à 1878, contudo, as personagens femininas já rompem de forma bem sucedida com a atitude *ingênua*, as *mulheres de espírito* convertendo-se em complexas *mulheres estratégicas*, cada uma das principais entre elas representando um elemento da composição que completa o ceticismo machadiano: Virgília, o aspecto moderno pascaliano, Capitu, a opacidade cuja resultante é a equiplôncia e Fidélia, o traço estético-cognitivo. As três personagens enfeixam a solução original machadiana para o dilema da possibilidade de se viver o ceticismo.

Referências

- ASSIS, M. *Obra completa em quatro volumes*. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.
- CALDWELL, H. *O Otelô brasileiro de Machado de Assis: um estudo de Dom Casmurro*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.
- COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DIÔGENES L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- GUIRAND, F. *História das mitologias I*. Tradução de Leonor Santana Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2006.
- KRAUSE, G. B. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. *Sképsis*, n. 1. 2007. p. 171-183.
- MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis. In: ROCHA, J. C. C. *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda, Campinas: Editora UNICAMP, 2016.
- MAIA NETO, J. R. O delito capitolino. *Aletria*, n. 1, v. 23, jan/abr 2013. p. 59-71.

⁴³ Um paralelo entre o desajuste maior que os personagens masculinos apresentam em relação às femininas na *vida exterior* pode ser traçado quando se observa o desempenho da função social da mulher no contexto da quebra da velha estrutura doméstica nas cidades; na colônia, acontecia uma nova sociabilidade marcada pelo processo de exteriorização da família (MURICY, 1988, p. 57). “Os homens, acostumados ao regime paternalista, tornaram-se mais mal-ajustados que as mulheres. Eles esconderam, na rotina burocrática ou na mais completa decadência, sua profunda incapacidade para enfrentar com sucesso os novos requisitos de comportamento, enquanto as mulheres se acomodavam com surpreendente rapidez às exigências da vida moderna. A Corte pedia a ‘mulher de salão’, a ‘mulher da rua’. Os grandes negócios do marido a requeriam, o pequeno comércio da rua a chamava. A mulher de posses devia expor-se ao mundo: nos salões das residências, nos teatros, nas recepções oficiais, nos restaurantes que começavam a surgir. Abandonavam a alcova, a intimidade auto-suficiente das casas, tiravam as mantilhas ibéricas e ganhavam as ruas em busca de artigos de luxo franceses e ingleses” (MURICY, 1988, p. 57).

- MAIA NETO, J. R. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007A. MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: reposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Sképsis*, n. 1, 2007B. p. 212-226.
- MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. In: KRAUSE, G. B. *Literatura e ceticismo*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 11-24.
- MARCH, J. *Mitos clássicos*. Tradução de Maria Alice Máximo. São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500 – hoje)*: 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Sképsis*, n. 1, 2007. p. 183–212.
- MORAES, E. R. O decoro de uma cortesã. *Estudos Avançados*, n. 35, 2019. p. 317-329.
- MORAES, E. R. “Um vasto prazer, quieto e profundo”. *Estudos Avançados*, n. 23, 2009. p. 271-288.
- MARTINS, A. L. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- MURICY, K. *A razão cética: Machado de Assis e as questões de seu tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- PAES, J. P. Um aprendiz de morto. In: _____. Machado de Assis obra completa em quatro volumes. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015. p. 163-179.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PHILIPPOV, R. Edgar Allan Poe e Machado de Assis: intertextualidade e identidade. *Itinerários*. Araraquara, n. 33, jul/dez 2011. p. 39-47.
- POPKIN, R. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- REALE, M. *A filosofia na obra de Machado de Assis e Antologia filosófica de Machado de Assis*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.
- RIBEIRO, L. F. *Mulheres de papel: um estudo do imaginário em José de Alencar e Machado de Assis*. Niterói: EDUFF, 2006.
- SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.
- SCHWARZ, R. A poesia envenenada de Dom Casmurro. In: *Duas meninas*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É realizações, 2012.

Sobre o autor

Daniel Benevides Soares

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF).

Recebido em: 25/04/2020.
Aprovado em: 26/02/2020.

Received: 25/04/2020.
Approved: 26/06/2020.

Tobias Barreto e as questões kantianas¹

Tobias Barreto and the Kantian issues

Halwaro Carvalho Freire

<https://orcid.org/0000-0002-5954-8439> – E-mail: halwarocf@yahoo.com.br

RESUMO

Pouco citado e estudado nos currículos dos ambientes acadêmicos das universidades brasileiras, o filósofo sergipano, Tobias Barreto, foi um importante representante do Nordeste no que diz respeito a produção filosófica brasileira do século XIX. O seguinte artigo tem como objetivo expor algumas ideias deste pensador trazendo à luz a importância de se trabalhar um filósofo brasileiro num quadro em que predomina o estudo de filósofos ocidentais europeus. Assim, esse trabalho tem um duplo intento: “ressuscitar” algumas ideias do pensamento de Tobias Barreto e, ao mesmo tempo, mostrar a leitura e o diálogo que este autor buscou com a tradição que o precedeu, especialmente seu afastamento do positivismo de Auguste Comte e sua aproximação com a filosofia alemã, mais especificamente, com a leitura de Immanuel Kant.

Palavras-chave: Tobias Barreto. Positivismo. Kantismo. Criticismo.

ABSTRACT

Little mentioned and studied in the curricula of the academic environments of Brazilian universities, the Sergipe philosopher, Tobias Barreto, was an important representative of the Northeast with regard to the Brazilian philosophical production of the 19th century. The following article aims to expose some of Tobias Barreto's ideas, highlighting the importance of working with Brazilian philosophers in a context in which the study of foreign Western philosophers predominates. Thus, this work has a double purpose: to “resuscitate” some ideas of the thought of Tobias Barreto and, at the same time, to show the reading and dialogue that

¹ Esse trabalho é um resultado das pesquisas realizadas no Centro de Estudos em Filosofia Brasileira da Faculdade Católica de Fortaleza. Agradeço especialmente ao Evanildo Costeski o convite para a discussão em torno da temática que resultou nessa publicação. Este artigo também é fruto das discussões realizadas no Núcleo de Estudos Brasileiros da Universidade Federal do Ceará (NEB).

this author sought with the tradition that preceded him, especially his departure from the positivism of Auguste Comte and his approach to German philosophy, more specifically, with the reading of Immanuel Kant.

Keywords: Tobias Barreto. Positivism. Kantism. Criticism.

Introdução

A introdução deste trabalho apresenta uma pequena síntese da biografia do autor Tobias Barreto. Concomitantemente, apontamos os primeiros passos dados pelo filósofo sergipano em direção à uma trajetória acadêmica. Feito isto, partiremos para uma exposição conceitual de algumas temáticas em que o Tobias Barreto se inseriu no quadro da história da filosofia do Brasil. Nascido na pequena vila de Campos, mulato, Tobias estudou as primeiras letras nessa mesma cidade e pouco tempo depois se dedicou a estudar a cadeira de Latim, em Estância. Apenas com 15 anos concluiu o curso de Latim e concorreu, no mesmo ano, 1854, para a vaga de professor substituto de Gramática Latina, onde conseguiu ser aprovado. Em 1859 recebeu uma licença de 6 anos, dada pela Assembleia Provincial, para realizar o curso de Direito fora de Sergipe. Contudo, antes de ir para Pernambuco, assistiu aulas de filosofia do Frei Itaparica até 1861, o que foi essencial para produção dos seus ensaios filosóficos. Apenas em 1862 Tobias Barreto viaja então para Pernambuco, para cursar Direito na Faculdade do Recife.

O lado poético de Tobias Barreto predominou na sua chegada em Recife². Esse lado o insere como um dos representantes mais importantes da 3ª geração do romantismo, segundo Massaud Moisés (2006). Em 1868, Tobias Barreto estava terminando a faculdade de Direito e mantinha “disputas” com Castro Alves, daí o seu lado poético ter sido amplamente conhecido, como uma espécie de figura popular da época³. Dois fatores, aponta Paim, podem ter sido essenciais para levar Tobias a se interessar por Filosofia: ter sido aluno do Frei Itaparica, em 1861, como já mencionado, e a disputa da respectiva cadeira, no Ginásio Pernambucano, com o tomista Soriano de Sousa, em 1867⁴. Nessa época, havia no Brasil uma corrente de grande expressão: o ecletismo espiritualista. Esta corrente teve grande notoriedade no Brasil, principalmente pela figura de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846) e Victor Cousin (1793/1867). Destaca-se, aqui, o Curso de Filosofia que foi ministrado por Silvestre Pinheiro, publicado com o título de *Preleções Filosóficas*, reeditado pelo Instituto de Filosofia Brasileira (IBF), em 1970. Já, Victor Cousin, influenciou muitos brasileiros que viveram em Paris na década de trinta do século XIX. Era a doutrina filosófica mais ensinada nos cursos preparatórios (de Direito: em Recife

² Como afirma Luiz Antônio Barreto: “É o poeta que domina os primeiros anos de Tobias no Recife. Poeta inflamado, conclamando o povo para a luta, tendo como mote a guerra do Paraguai [...] Nas poesias do sergipano flui a convocação patriótica, que recebe do povo mais que o aplauso nas ruas, nos teatros, pelos locais públicos, a consagração literária, afirmando um talento que rivaliza com Castro Alves, poeta da Bahia, Vitoriano Palhares, poeta de Pernambuco, e outros jovens embriagados na beleza a arte poética”. (BARRETO, 1994, p. 342).

³ Sua chegada em Recife inflamou seu compromisso democrático. Tobias assumiu nas ruas a panfletaria, incentivando a coragem para lutar novamente, restaurando, assim, as pessoas que haviam passado por derrotas de 1817, 1824 e 1848. Tobias se mostrou, neste sentido, um poeta social, que incentivava as massas com versos como este: “Patrícios, o drama é sério... Junto ao trono armas erguei, Nós mesmos somos o Império, Nós mesmos somos o Rei” (BARRETO, 1881, p. 155). O jornal O Americano, fundado por Tobias, demonstra também esse poeta social, uma vez que o referido jornal era uma tribuna aberta à propaganda abolicionista e republicana.

⁴ Cf. Luiz Mercadante e Antônio Paim. Estudos de Filosofia. Tobias Barreto, part. 1 e 2. p. 07.

e São Paulo; de Medicina: no Rio de Janeiro e em Salvador). Correspondia, assim, à filosofia oficial do Segundo Reinado.

Com a chamada *geração de 70*⁵, essa doutrina filosófica perdeu espaço devido ao grande número de críticas que recebe, salvo Tobias Barreto que, mesmo encampando as críticas proclamava ter-lhe despertado o gosto pelos estudos filosóficos (PAIM, 1999, p. 5). A década de 70 do século XIX produziu uma importante escola de pensamento surgida na Faculdade de Direito do Recife, denominada de Escola de Recife. Os representantes desta Escola elaboraram diversas críticas sob diversos aspectos: literário, filosófico, histórico, folclórico, poético e etc.⁶ A Escola do Recife constituiu um processo de diferenciação no seio do chamado surto de ideias novas, que consistiu em conduzir às últimas consequências o rompimento com o positivismo, trazendo à luz novos problemas para o debate filosófico no Brasil, onde se destacará Tobias Barreto⁷. Destaca-se, preliminarmente, que foi nesta década que houve o “despertar” de Tobias Barreto para questões filosóficas, uma vez que data de 1868 o seu primeiro artigo que dialoga com problemas filosóficos, a saber, “*Guizot e a escola espiritualista do século XIX*”⁸.

Em 1869, Tobias Barreto, teceu diversos comentários e articulou posicionamentos filosóficos de maneira mais clara. Direcionou suas críticas à escola de pensamento de Victor Cousin no Brasil e a tendência brasileira para o ecletismo espiritualista. Afirmou que a corrente de pensamento de Victor Cousin não passa de um novo gênero literário, vago, amorfo e indeciso (BARRETO, 1977, p. 75-101). Ao mesmo tempo, adotou uma espécie de positivismo moderado, que aderiu a escola de Augusto Comte no que diz respeito a postura crítica a teologia enquanto ciência, na mesma medida em que não se tornou um fiel discípulo ao afirmar que não sentiu pela metafísica em geral o profundo e sistemático rancor que pregava o positivismo (BARRETO, 1977, p. 99). Podemos dizer, assim, que, com apenas 30 anos, Tobias começou a assumir uma postura filosófica mais determinada, sendo a mesma caracterizada por uma crítica ao espiritualismo e, adiante, em determinados momentos, ao positivismo, mas tecendo críticas ao mesmo.

O ano em que Tobias Barreto se formou e tentou ganhar a vida como advogado em Recife foi 1870. Nesta década, o sergipano fundou um jornal, chamado, *O Americano*. Neste, Tobias, publicou vários artigos reunidos, com o título de *Notas de Crítica Religiosa*. Neste, é possível perceber o início do diálogo que o sergipano teve com representantes do hegelianismo⁹. Em 1875, Tobias retomou a crítica ao positivismo de Comte, tendo como interesse

⁵ Formada predominantemente por jovens bacharéis egressos de Coimbra ou da Faculdade de Direito do Recife, dispostos a interferir na cena cultural com suas propostas e suas polêmicas, essa geração de escritores, tanto no Brasil como em Portugal, manifesta uma necessidade premente de decifrar, analisar, descrever e avaliar o ser português e o ser brasileiro. Tratava-se do mesmo movimento auto-analítico, fundamento e estratégia de um projeto político ambicioso (re)criar a nação –, cujo conteúdo crítico dirigia-se ao anacrônico sistema monárquico, aos modelos arcaicos de pensamento e de ensino e à produção e consumo de uma literatura, a romântica, considerada sentimental e escapista. Tanto a Geração de 1870 portuguesa, quanto a brasileira, indicavam a urgência em promover a superação dessas condições político-culturais para que se produzisse a renovação de suas respectivas sociedades, libertando-as da decadência, ou do atraso. (MOTA, 2013, p. 3).

⁶ Nos limitamos aqui, apenas na análise no aspecto filosófico, representado por Tobias Barreto, nesta Escola. Destacamos que Silvio Romero na sua obra, *Filosofia no Brasil*, busca, com empenho refletir sobre as posições dos representantes dessa Escola. Para conhecimento de outros representantes importantes desta Escola. (Cf. ROMERO, 1878).

⁷ Trataremos essa questão pormenorizada quando falarmos da relação entre positivismo e cultura no pensamento Tobisiano.

⁸ Neste artigo, Tobias Barreto faz críticas ao ecletismo de Cousin, especialmente, ao método do psicológico do francês. Para o sergipano, tal método da escola espiritualista erra ao classificar e reduzir a leis os fatos internos da subjetividade. Assim, para o filósofo, o método da psicologia não pode ser idêntico ao método das ciências naturais, uma vez que “Aqui, as leis e forças da natureza são conhecidas, ou melhor, concebidas por meio da indução, com a precedência dos fatos particulares que se observam. Ali, pelo contrário, o eu que diz – penso, isto é, sinto, quero, conheço, movo-me etc., é uma força que se sente, que se conhece a si mesma” (BARRETO, 1977, p. 75).

⁹ Figuras em *Crítica de Religião*, Aracaju, Governo Estadual, 1978, p. 25-41 e no volume correspondente da edição das *Obras Completas* (1990). Sobre tais notas diz Paim: *Apreciando esta primeira polêmica, escreve Clóvis Beviláqua: “A Crônica dos Disparates” interessa mais à história das ideias da Faculdade de Direito, por ser uma polêmica entre Autran, antigo lente, representante das velhas ideias católicas e tomistas, e Tobias, recém-formado, futuro lente, representante do espírito novo, que começava a invadir*

principal “ressuscitar” a metafísica. Tendo como norte uma nova roupagem para a metafísica, o filósofo sergipano influenciou-se, de maneira inicial, na obra de Ernest Haeckel do período mecanicista¹⁰, tendo em vista especialmente o livro *História Natural da Criação* (1868). Embora concordasse, em parte, com a teoria de Haeckel¹¹, uma vez que, para o sergipano, este teria dado um passo à frente em relação ao positivismo, pois seu monismo abriu espaço para uma intuição geral do universo, é apenas com a leitura do filósofo alemão Immanuel Kant que a sua postura no que se refere à metafísica dará um “giro copernicano”. Foi no ensaio “*Recordações de Kant*” que Tobias Barreto desenvolveu a tese de que o objeto próprio da filosofia seria a teoria do conhecimento. A grande contribuição de Kant, para o sergipano, foi, assim, o estudo da razão humana.

Outro ponto relevante na trajetória filosófica de Tobias Barreto foi o conceito denominado por ele de culturalismo. O sergipano apontava a cultura como o sistema de forças na luta pela humanização da vida. Afirmava que a vida social é a verdadeira vida do homem, que se constituía de formas conscientes. Se tais formas conscientes pudessem igualmente ser chamadas de seleção, caberia falar de uma “seleção jurídica, a que se pode adicionar a religiosa, moral, intelectual e estética, todas as quais constituem um processo geral de depuramento, o grande processo da cultura humana”. Assim, continua Tobias Barreto, “a sociedade, que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida” (BARRETO, 1887, p. 3-4). E, destarte, a sociedade, que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida” (BARRETO, 1887, p. 4). Assim, aponta Paim, “pode-se concluir que Tobias Barreto não só propugnou pela abordagem da cultura de um ponto de vista filosófico, como a considerou numa relação superadora da natureza – e portanto dialética” (PAIM, 1995, p. 30).

O retorno à metafísica a partir de Kant

Depois da apresentação, na introdução, dos principais tópicos discutidos por Tobias Barreto durante sua trajetória de vida, iremos focar, a partir de agora, no diálogo que o autor sergipano teceu com a filosofia do alemão, Immanuel Kant. Apesar do encontro tardio com a filosofia kantiana, em 1887, é a teoria do conhecimento do pensador de Königsberg que despertou o sergipano e o serviu, por assim dizer, como “munição” para enfrentar o positivismo.¹²

O distanciamento de Tobias Barreto do positivismo se dá por conta da metafísica, escreve o autor sergipano:

Os positivistas não querem compreender que uma coisa é a metafísica dogmática, que converte sonhos em realidade, que fecha os olhos para melhor ver, que desdenha da experiência, quando esta vai de encontro aos seus oráculos, e outra coisa é a metafísica

o país... Autran orçava pelo sessenta e cinco anos e escrevia no “Católico”, periódico destinado à defesa das ideias da religião dominante” (1999, p. 15).

¹⁰ Afirma Haeckel (1834/1919) “A nossa concepção monista do universo pertence pois a esse grupo de sistemas filosóficos que se designam, sob um outro ponto de vista, com os nomes de mecanistas ou panteístas. Por mais diferentemente que sejam expressas nos sistemas de um Empédocles e de um Lucrecio, de um Spinoza ou de um Bruno, de um Lamarck ou de um Strauss, subsistem, no entanto, as idéias fundamentais comuns da unidade cósmica, da solidariedade inseparável da força e da substância, do espírito e da matéria ou, como também se pode dizer, de Deus e do mundo” (HAECKEL, 1908, p. 5).

¹¹ Sobre isso, ver (BARRETO, 1977, p. 205-216).

¹² Segundo Carvalho (2017, p. 94): A descoberta de Kant pelos intelectuais brasileiros remonta aos primórdios do século XIX depois da popularização da obra de Charles Villers intitulada *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, de 1801. A divulgação dessa obra foi atribuída a Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço, que acompanhou D. João VI e a corte para o Rio de Janeiro (CARVALHO, 2017, p. 94). Sobre a entrada do kantismo no Brasil, ver também (PAIM, 1997, p. 440).

reservada e consciente, que há de sempre existir, se não como ciência, como disposição natural e inerradicável do espírito, segundo Kant. (BARRETO, 1977, p. 386).

Percebe-se claramente que a leitura de Tobias Barreto sobre Kant tem como ponto de partida a insatisfação do sergipano tanto com o monismo como com o positivismo. As teses monistas, já mencionadas em nossa introdução, “ferem” diretamente um pressuposto necessário à filosofia transcendental kantiana, uma vez que formula hipóteses sobre a coisa em si, o que ultrapassa os limites da experiência possível¹³. Já o positivismo, para Tobias, daria um terreno mais seguro na formação do conhecimento, contudo, escaparia desta corrente as questões metafísicas. A filosofia transcendental aparece, assim, como a teoria que é capaz de fundamentar o campo da ciência, ao mesmo tempo, em que resguarda espaço para as questões inevitáveis da razão¹⁴, as ideias metafísicas. Tobias Barreto, em *A religião perante a psicologia*, publicado em 1870, no Jornal O Americano, afirma que, para Augusto Comte, há três momentos sucessivos do pensamento humano: o teológico, primeiro estágio desse processo, o metafísico, que seria superado pelo terceiro momento, o positivismo científico (BARRETO, 1977, 179). Se Comte admite esses três momentos sucessivos, é que para ele a metafísica não tem positividade, não oferece garantia contra os assaltos da dúvida, não passa de um fascículo de abstrações e inverificáveis hipóteses.

Compreendemos que o que marcou também o afastamento de Tobias do positivismo foi o escrito *Sobre a filosofia do inconsciente*, de 1874. Contudo, possivelmente esse texto não chegou a ser concluído pelo pensador sergipano, sendo divulgado por Silvio Romero em *Estudo Alemães*. Há uma passagem interessante em que Tobias disserta sobre o estudo do inconsciente desenvolvido por Eduard Von Hartmann, declara o pensador sergipano:

O Schopenhauerismo é uma metafísica da vontade, a quem exclusivamente o filósofo confere o primado universal. Como, porém, na natureza a vontade opera de uma maneira cega, isto é, sem consciência, e a ideia não aparece para conhecer sua imbecilidade, senão muito depois, imaginou Von Hartmann fazer do inconsciente o objeto de uma filosofia. E com efeito erguem sobre este plano um verdadeiro monumento do gênero (BARRETO, 1977, p. 288).

Nota-se na passagem acima que Tobias direciona seu afastamento do positivismo de Comte, uma vez que este não abria espaço para o “primado do universal”. Consideramos que foi esse distanciamento da objetividade científica e da recusa do ecletismo espiritualista¹⁵ que aproximou Tobias ao pensamento kantiano. Ora, é a filosofia de Kant que proporciona uma espécie de “meio termo”, entre o ecletismo espiritualista e a objetividade positivista. Kant compreende a filosofia como uma “estrutura” composta de várias partes onde as mesmas são relacionadas entre si, é o que Kant denomina de unidade sistemática¹⁶. É neste modelo arquitetônico

¹³ A filosofia transcendental é aquela que “considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral, sem pressupor objetos que fossem dados (ontologia)” (CRP, A 845 B 873). Assim, em outra passagem, afirma Kant: “chamo de transcendental todo conhecimento que se ocupa em geral, não tanto de objetos, mas de nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que esse deve ser possível a priori” (CRP B25).

¹⁴ Já no prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781), Kant descreve a razão humana como possuidora de um “singular destino” e que, por isto, encontra-se constantemente “atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza” (CRP, A VII).

¹⁵ Sobre a influência do ecletismo francês no Brasil, declara Tobias Barreto: “O mundo filósofo, não menos que o mundo moral e político, também conta seus ridículos. A parte cômica da filosofia pertence hoje aos diretos descendentes de Cousin. O espiritualismo de Franck, Simon, Caro, Amédée de Margerie, e muitos outros, que não passa de um estéril e misérrimo comentário do credo católico, é um dos trejeitos de repugnância que ainda faz o século XIX, diante da taça cheia de novas e acérrimas verdades, que lhe oferece a mão dos grandes pensadores” (BARRETO, 1977, p. 185).

¹⁶ Afirma Kant: “Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitetura é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia” (CRP, A 832 B 860).

da razão pura, que legitima seus conhecimentos e que abre espaço para as questões inevitáveis (metafísica), que Tobias encontra o que buscava, uma renovação da metafísica em relação com o pensamento científico. Afirma o sergipano em *A religião perante a psicologia*, de 1870:

A verdade não é o único pão de que o espírito se alimenta; a verdade não é a única medida das coisas. Quando este paradoxo penetrar em nossas crenças, acabar-se-ão muitas lutas, porque a lógica saberá conter-se, e não quererá dar leis nos domínios alheios (BARRETO, 1977, p. 189).

Tobias entende, assim, que voltar a Kant é progredir. Admite que em seu período nenhum homem verdadeiramente culto deveria ignorar que o dogmatismo da metafísica moderna foi abalado por Hume, cuja implacável crítica coube a Kant concluir em largas proporções e com mais considerável profundidade (BARRETO, 1977, p. 135). O sergipano chega a afirmar que “toda a filosofia até o aparecimento de Kant [...] não passou de um sonho estéril de falsidades e servilismo intelectual” (BARRETO, 1977, p. 136) do qual os novos tempos foram libertados por meio da *Crítica da Razão Pura*¹⁷. Tobias fez uma leitura muito precisa das influências que marcaram a filosofia kantiana, uma vez que declara que “foram principalmente Wolf, Locke e Hume que indicaram os marcos capitais por onde Kant teve de passar antes de descobrir os seus próprios” (BARRETO, 1977, p. 136).

Provavelmente se referindo aos positivistas, mas não nomeando-os, Tobias declara que estes queriam fazer da metafísica um artigo de “puro contrabando espiritual” sem notar que os que se abstém dessa “mercadoria” são, ao mesmo tempo e em grande medida, consumidores inconscientes de uma ou de outra de suas inúmeras falsificações (BARRETO, 1977, p. 137). Ora, o filósofo sergipano faz referência às questões inevitáveis da razão humana, as questões metafísicas, e se remete, assim, ao papel fundamental da primeira Crítica de Kant, a saber, delimitar e legitimar os princípios que constituem um conhecimento válido e objetivo frente ao seu método de investigação¹⁸. As questões metafísicas abordadas pelo ecletismo espiritualista iam, assim, na contramão da Crítica elaborada por Kant, uma vez que, e Tobias endossa, transformava o domínio suprasensível num teatro de disputas infundáveis¹⁹. É neste sentido que Tobias estudava Kant, para combater os exageros do ecletismo e das objetivações do positivismo, evidentemente, tendo em vista a produção de uma filosofia brasileira que refletisse sobre os problemas do país e não um mero comentário exegético dos textos de estrangeiros. É neste viés que interpreta, por exemplo, Marcondes Constança ao dizer que: “Para Tobias Barreto, a solução

¹⁷ Tobias Barreto estudou profundamente a língua alemã, como podemos notar no seguinte comentário de Clóvis Beviláqua (1927, p. 104): Dedicando-se ao estudo da língua e da literatura alemãs, a impressão primeira de Tobias foi a do deslumbramento pelas opulências apenas entrevistadas até então, e agora diretamente conhecidas. Depois o germanismo tornou-se forma de sua organização espiritual, conquistando-lhe fortes simpatias na Alemanha e fortes increpações no Brasil. Vamireh Chacon (1959, p. 82) declarou certa vez ter encontrado setenta e nove livros, “num total de cento e dois volumes em alemão, da antiga biblioteca Tobias Barreto, vendida à Faculdade de Direito do Recife”. Tobias contava ainda, por exemplo, com dois volumes da obra de Karl Marx em sua biblioteca. A indicação de Vamireh Chacon: Marx, Karl, *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, Hamburg: Otto Meissner, 2 volumes, 1883-1885. A formação da biblioteca do sergipano nos dá indicio do peso que a filosofia alemã tinha para ele quando o mesmo investigava os problemas do Brasil do final do século XIX.

¹⁸ Para Kant, a razão, por meio de um processo natural, ao buscar a completude absoluta de condicionado em condicionado, ela mesma produz ideias transcendentais, conceitos absolutamente incondicionados, puramente metafísicos.

¹⁹ Declara Kant na seguinte passagem: Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, I logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica (CRP, A VIII).

não consistiu numa simples volta a Kant, mas em inspirar-se em Kant, apontando novos caminhos à reflexão e respondendo à crise filosófica do final do século passado” (CESAR, 1991, p. 105). Vejamos, agora, como a epistemologia “serve” a Tobias Barreto como uma “luva” para as questões e os problemas que estava refletindo sobre o Brasil.

A Filosofia como epistemologia na visão de Tobias Barreto

A epistemologia de Kant influenciou diretamente o pensamento de Tobias Barreto no que se refere aos objetos da Filosofia, concebidos por este último autor. Tobias ressalta a importância de conceber uma ciência que considere a matemática, a física, a experiência como seus objetos, da mesma forma que a matemática tem por objeto as grandezas, a física os corpos, a experiência as coisas em geral (BARRETO, 1977, p. 380). Afirma o autor sergipano:

[...] Dá-se porventura que a matemática, a física, a experiência expliquem-se por si mesmas? Se não se explicam deve haver então uma ciência distinta e autônoma, que esteja para a matemática como esta para as grandezas, que esteja para a física, como esta para os corpos, que esteja enfim para toda a experiência, como esta para os fenômenos dados. Esta ciência tão necessária como as outras, é a filosofia crítica, é a metafísica, no bom sentido de expressão (BARRETO, 1977, p. 156).

O que o autor tem em mente, neste sentido, é o papel fundamental que a Filosofia tem em relação a ciência, é a primeira que pensa os pressupostos que a última utiliza em seu saber. Assim, a filosofia não aumentaria o saber científico, mas teria como missão compreendê-la. Tobias colocou a filosofia crítica como a filosofia do futuro, como uma renovação no campo filosófico de sua época que foi, ainda para o autor, dignamente iniciada pelos trabalhos de Hartmann, Noire, Spir, Fortlage e outros (BARRETO, 1977, p. 386). A filosofia crítica de Kant se apresentou para Tobias como uma ciência dos limites da razão humana (eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft). Para o autor, restou somente que os espíritos, para quem “a filosofia não é assunto de entretenimento banal, mas uma das mais nobres ocupações do pensamento humano, saibam aproveitar-se do exemplo e da ligação dos mestres” (BARRETO, 1977, p. 386).

O tema do conhecimento, desta maneira, não se restringiria aos limites da fisiologia e da psicologia, mas achava sua razão de ser com a filosofia. Artur Orlando, pessoa que teve contato direto com Tobias Barreto na fase final da vida do sergipano destacou a contribuição do neokantismo para a superação das limitações do positivismo. Para o autor, não devemos esquecer que a filosofia, em sua época, já não queria dizer ciência do absoluto, nem explicação do universo “nem qualquer dessas grandes sistematizações conhecidas pelos nomes de seus autores (darwinismo, comtismo, spencerismo), mas teoria do conhecimento [...] sobre a qual se apoiam todas as ciências”²⁰. Clovis Bevilacqua reconhece em Tobias Barreto também um admirador e propagador da filosofia crítica no Brasil, escreve:

O kantismo em sua feição nova, abeberado do pessimismo tentador de Schopenhauer, condimentado pelo idealismo cético de Lange e Hume, e combinado com o transformismo darwinico pelos esforços de Noiré, teve no Brasil quem lhe consagrasse a elevada potência de seu engenho e as vibrações, muitas vezes ásperas, do seu temperamento de lutador. Foi Tobias Barreto, cujo merecimento como renovador da ciência jurídica entre nós, não deve atabafar o seu valor como ensaísta filosofante dos mais conspícuos (BEVILAQUA, 1899, p. 35).

²⁰ Há várias notas à introdução ao livro de Tobias Barreto, *Questões vigentes*, de 1888, ao republicá-la com o título de “Tobias Barreto” (Ensaio de crítica, Recife, 1904. Ver Ensaio de crítica, São Paulo, USP, 1975, p. 93-97).

Silvio Romero encontra-se nessa mesma linha interpretativa. Para o autor, a tendência filosófica principal de sua época na Alemanha, França, Inglaterra, Itália e Espanha estava justamente no criticismo, espécie de neokantismo, por tomar-lhe o espírito, nesse sentido, o moderno “Ess muss auf Kant zurückgegangen werden” é verdadeiro (BEVILAQUA, 1899, p. 35).

Tobias toca diretamente no ponto crucial da filosofia transcendental, a fundamentação das condições de possibilidade da experiência²¹. Para o sergipano, a filosofia de Kant não teve como destino aumentar o número dos nossos conhecimentos por meio do pensar puro, porquanto o princípio supremo é que toda e qualquer noção de realidade deve ser bebida pela experiência, mas, diz Tobias, “o seu único intuito foi o de inquirir as fontes de nosso saber e o grau de sua legitimidade, trabalho este, que há de sempre pertencer à filosofia” (BARRETO, 1977, p. 371).²² A compreensão de Tobias em relação a filosofia transcendental não para por aí, Carvalho afirma que “ao adotar a posição de Kant, Tobias esperava contornar o relativismo epistemológico do empirismo inglês que critica no ensaio *A relatividade de todo conhecimento*” (CARVALHO, 2017, p. 97). Como afirma o sergipano na seguinte passagem: “É na Inglaterra, principalmente, que, nos últimos tempos, a teoria da relatividade do saber tem sido professada e discutida com particular predileção” (BARRETO, 1977, p. 311). Para Carvalho (2017, p. 98), Tobias recusa do empirismo a tentativa de eliminar a liberdade, o que se comprova com a seguinte passagem de *Variações anti-sociológicas*: “os modernos contraditores da liberdade, os que pretendem mecanizá-la e destruí-la filiam em geral à escola de Hume” (BARRETO, 1977, p. 322). Tobias Barreto tece, assim, um diálogo com Kant em busca de uma legitimação do conhecimento, que resguarde a esfera da liberdade.²³

Considerações finais

Este artigo buscou retratar a importância do pensamento do filósofo sergipano Tobias Barreto para a história das ideias filosóficas do Brasil. Partimos, já na introdução, para uma descrição da trajetória de vida deste pensador, tendo em vista que os encontros que ele teve ajudou-o a formar o pensamento filosófico. Vimos que Tobias, passou por grandes dificuldades financeiras e que o seu lado intelectual floresceu ainda muito novo. Dono de uma oratória e de um vasto domínio linguístico, ressaltou-se o latim e o alemão, o sergipano deu seus primeiros passos na poesia, o que levou para sua maneira de fazer filosofia.

Percebemos que o encontro deste autor com o Frei Itaparica, em 1861, foi indispensável para que o poeta social, que defendia movimentos abolicionistas e feministas na época, levasse sua expressão poética para a reflexão filosófica. Inserido num Brasil de correntes filosóficas que pregava o ecletismo espiritualista de um lado e o positivismo científico do outro, Tobias se sos-

²¹ Para Kant, o sujeito é constituído por uma receptividade, que é a capacidade de receber representações, mediante a maneira pela qual somos afetados pelos objetos (CRP, A 19 B 33); e por uma espontaneidade, que é a capacidade de produzir representações (CRP, A 51) B 75. Sobre a receptividade encontra-se a faculdade da sensibilidade e sobre a espontaneidade se expressa a faculdade do entendimento. Pela primeira faculdade (sensibilidade) temos as intuições, nas quais é dado um objeto. Pela segunda (entendimento) temos os conceitos, nos quais o objeto é pensado. Deste modo, sem a sensibilidade, não poderíamos intuir nenhum objeto; e sem o entendimento nenhum objeto seria pensado. O sujeito é constituído, portanto, por intuições e conceitos, de modo que só pela sua reunião se obtém conhecimento

²² Essa passagem mostra a precisão e a leitura da filosofia de Kant por parte do filósofo sergipano. Afirma Kant já na Introdução: Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? (CRP, B1).

²³ Para fins desse artigo, não tocaremos na análise feita por Tobias Barreto sobre a Filosofia Prática kantiana, isso nos desviaria para um outro campo de argumentação, que fugiria do tema aqui proposto.

bressaiu, conseguindo assumir uma posição até então inovadora, um retorno à metafísica, ao mesmo tempo, em que resguardava o conhecimento positivista nas ciências da época, física, matemática, biologia e etc.

Constamos que foram essas questões que levaram Tobias ao encontro do pensamento alemão, passando por Koiré, Eduard Von Hartmann, até chegar a Kant. O sergipano encontrou na filosofia kantiana as bases para pensar uma epistemologia que não anulava o empirismo humeano, admirado pelo autor como àquele que abalou a pretensão teológica em objetivar as questões metafísicas, por um lado, e lhe deu “ferramentas” contra o positivismo no âmbito da tendência desta corrente em querer anular o papel da Filosofia na construção do conhecimento. Obviamente, muito mais se poderia falar sobre Tobias Barreto, contudo, procuramos destacar neste trabalho a grandeza de um pensador, mulato, nordestino, num Brasil profundamente marcado, principalmente em sua época, por uma discriminação racial fortíssima. O poeta social e filósofo, com tantas adversidades, conseguiu tecer diálogos com a tradição filosófica ocidental e o mais importante, conseguiu pensar os problemas do Brasil.

Referências

- BARRETO, L. *Tobias Barreto*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1994.
- BARRETO, T. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BARRETO, T. *Dias e Noites*. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial, 1881.
- BEVILAQUA, C. *Esboços e fragmentos*, Rio de Janeiro: Laemmert, 1899.
- BEVILAQUA, C. *História da Faculdade de Direito do Recife*. Vol. II. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1927.
- BRAZ TEIXEIRA, A. *A filosofia jurídica do século XIX*. Lisboa: Humus, 2011.
- CARVALHO, J. A Filosofia Culturalista de Tobias Barreto, a retomada do kantismo. *Annales*, v. 2, n. 3, 2017.
- CARVALHO, J. A filosofia culturalista do direito de Tobias Barreto. In: *Atas do X Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: MIL. 2016.
- CARVALHO, J. *Antologia do Culturalismo Brasileiro, um século de filosofia*. Londrina: EDUEL, 1998.
- CESAR, C. A metafísica de Tobias Barreto. In: *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- CHACON, V. A sociologia e o germanismo segundo Tobias Barreto e Silvio Romero. *Revista Doxa*, v. 5, n. 8, 1959.
- GUIMARÃES, A. Tobias Barreto e o cientificismo de sua época. In: *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- HAECKEL, E. *História Natural da Criação*. Trad. F. Cardoso. Versão para ebook. Livraria Chardon: Porto, 1908.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. (ed. A e B). Trad. M. dos Santos e A. Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- MOISES, M. *A criação literária*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- MOTA, M. *A Geração de 1870 e a invenção simbólica do Brasil*. Anpuh. Natal. 2013.

PAIM, A. A evolução de Tobias Barreto e seu significado para a filosofia brasileira. In: *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 21-32.

PAIM, A. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

PAIM, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: EDUEL, 1997.

PESSOA, L. *Aspectos do Pensamento Alemão na Obra de Tobias Barreto*. São Paulo: USP, 1985.

ROMERO, S. *A Filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Typ. de Deutsche Zeitung. 1878.

ROMERO, S. *A literatura brasileira e a crítica moderna*. Ensaio de generalização. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial de João Ferreira Dias, 1880.

ROMERO, S. *O Brasil na primeira década do século XX*. Lisboa: Tip. de "A Editora", 1911.

Sobre o autor

Halwaro Carvalho Freire

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF).

Recebido em: 27/04/2020.

Aprovado em: 28/06/2020.

Received: 27/04/2020.

Approved: 28/06/2020.

A filosofia de Matias Aires: uma ciência do tempo?¹

The philosophy of Matias Aires: a science of time?

Luís Manuel A. V. Bernardo

<https://orcid.org/0000-0002-3587-7799> - E-mail: lm.bernardo@fcs.unl.pt

RESUMO

Neste artigo, defendemos que a coerência da obra de Matias Aires (São Paulo, 1705-Agualva, 1763) decorre do modo como entendeu a experiência metafísica do tempo. Numa primeira parte, estabelecemos uma espécie de regime de contrariedade entre o percurso biográfico e a sequência das vaidades criticadas para deduzirmos esse fundo experiencial. Num segundo momento, mostramos como este opera nas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, sua obra prima. Por fim, concluímos, identificando a presença dessa mesma inquietude na relativa indecisão sobre as alternativas ao império da vaidade.

Palavras-chave: Matias Aires. Ilustração Portuguesa e Brasileira. Filosofia Moral. Filosofia da Cultura. Neo-Estoicismo. Tempo.

ABSTRACT

Matias Aires's (São Paulo, 1705-Agualva, 1763) was a prominent figure in the Portuguese and Brazilian Enlightenment. In this article, we argue that the coherence of his work stems from the way he understood the metaphysical experience of time. In the first part, we establish a kind of contradiction between the biographical path and the sequence of the vanities criticized in order to deduce this experiential philosophic ground. In a second moment, we show how it

¹ Uma versão embrionária das duas primeiras partes deste artigo encontra-se nos dois contributos do autor para o *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, indicados nas *Referências*.

operates in *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, his masterpiece. Finally, we conclude, identifying the presence of this same concern in the relative indecision about alternatives to the empire of vanity.

Keywords: Matias Aires. Portuguese and Brazilian Enlightenment. Ethics. Philosophy of Culture. Neo-Stoicism. Time.

L'œuvre dure en tant qu'elle est capable de paraître tout autre que son auteur l'avait faite. Elle dure pour s'être transformée, et pour autant qu'elle était capable de mille transformations et interprétations.

Paul Valéry, *Œuvres*, T. II, Paris, Gallimard, 1960, p. 561.

I

“A inconstância nos serve de alívio, e desoprime, porque a firmeza é como um peso, que não podemos suportar sempre, por mais que seja leve; e com efeito como podem as nossas ideias serem fixas, e sempre as mesmas, se nós sempre vamos sendo outros?” (RVH, §81). Esta máxima, retirada da sua obra prima, publicada em 1752, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, poderia certamente servir de epígrafe à biografia de Matias Aires Ramos da Silva Eça. Com efeito, a sua vida foi bastante acidentada, patenteando gritantes contrastes com muitas das posições defendidas nessa sua obra, se bem que acabando por confirmar a convicção principal, que a alma, de que, no que diz respeito à existência humana, a vaidade impera sempre. As sucessivas reformulações do seu nome completo constituem por si só um símbolo do que terá constituído um certo desconforto existencial, resultante do conflito entre as imposições do *status quo* para quem quisesse, como ele quis, ascender socialmente no paço, e a consciência aguda da vacuidade moral desse ritualismo. Seguiremos essas contradições, de modo a evocar panoramicamente traços da vida e da obra.

Matias Aires nasce em São Paulo no ano de 1705 e aí permanece até aos 11 anos. Se as origens familiares foram modestas e provincianas, os negócios do pai, nomeadamente com o comércio de diamantes, já as haviam redimido. Chegado a Lisboa, com a família, em 1716, recebe uma educação esmerada com vista à vida de sociedade, onde, segundo as aspirações de seu pai, deveria figurar já com título nobiliárquico. A nobilitação será uma obsessão comum ao pai e ao filho. Esta foi levada às últimas consequências numa cláusula do testamento do segundo, com a qual pretendia impedir o acesso à herança a qualquer sucessor que não procurasse casamento com pessoa de condição nobre. Decisão que se oferece numa aparente contraposição à crítica demolidora da “vaidade da origem” (RVH, §138 e ss.). Aí, a sua argumentação consiste em reduzir o sangue à sua condição de mero fluído orgânico, material de que a natureza se serve para a produção de qualquer animal, assim como em atribuir um carácter de ficção à historiografia genealógica, concluindo com virulência: “assim, bem podemos assentar, que a vaidade da Nobreza é uma introdução supersticiosa, a qual nasce da vaidade do luxo, da vaidade da arrogância, e da vaidade da fortuna” (RVH, §139). Aparente, contudo, por visar a genealogia, que não o estado, propriamente dito, pois, como argumentou, “assim é, mas quem há-de haver que negue, que a Nobreza, ou essa cousa vã, é útil, necessária, e bem imaginada?” (RVH, §161). Toda a questão se decide, então, entre linhagem e mérito, ainda que este possa surgir

com os ornamentos do arrivismo. Foi, por conseguinte, com alívio e vaidade que recebeu, em 1729, numa segunda tentativa apoiada pelo devido investimento financeiro, o hábito de Cristo, e que, após o falecimento do pai herdou o direito a usar brasão de família.

Em abril de 1723, recebia o grau de Bacharel em Artes da Universidade de Coimbra, ao mesmo tempo que, tendo sido admitido como sócio da Academia dos Aplicados, criada um ano antes, se estreava no domínio da poesia, com um soneto dedicado ao teatino Rafael Bluteau (1638-1734), um dos patronos culturais de relevo.

O que poderia haver de auspicioso nestas primícias foi interrompido, em 1727, por um episódio com foros de escândalo, surpreendente para quem virá a pugnar pela igualdade antropológica (RVH, §79), produzindo, mesmo, uma diatribe, clara na argumentação, embora ambígua nas conclusões, contra a escravidão provocada pelo despotismo fora da Europa (RVH, §126). Tendo, por razões desconhecidas, golpeado a língua de uma escrava, foi condenado a quatro anos de degredo para o couto de Castro Marim.

Ainda que a pena tenha sido perdoada por D. João V, preferiu partir para a Europa (seriam as *Lettres bohémiennes*, de que só nos resta a menção da edição na década de 50, uma lembrança desse périplo?), viagem que lhe permitiu aprender grego e hebraico, iniciar-se no âmbito das ciências e concluir, em Paris, a licenciatura em Direito Civil e em Direito Canónico. O gosto pelas línguas antigas motivou-o a empreender traduções de Quinto Cúrcio, de Lucano e das “Vidas Paralelas de Alexandre e César” de Plutarco, trabalhos que interrompeu de moto próprio, conforme indica no “Prólogo ao Leitor” das *Reflexões* (RVH, p. 38).

Essa estadia tê-lo-á introduzido, ou confirmado, na corrente filosófica dos moralistas seiscentistas, na qual avultam nomes como Pascal, La Bruyère e La Rochefoucault (1613-1680) e obras, respetivamente, como *Pensamentos*, *Os Caracteres* e as *Reflexões, Máximas e Sentenças*. No convívio prolongado dessas propostas filosóficas, nas quais se cruzam, entre outros, o legado do moralismo crítico do humanismo renascentista, nomeadamente na sua aplicação à cultura cortesã, o jansenismo e o neoestoicismo, encontrou o esteio para a sua própria. Anos de maturação, levá-lo-ão a desenvolver, nas *Reflexões*, alguns aspetos contidos nessas referências, num registo que, indubitavelmente, as moderniza, antecipando outras apropriações mais tardias, como a de Nietzsche ou a dos Existencialistas cristãos. Diverge, dessa feita, quer do escolasticismo, quer do reformismo ilustrado, situando-se, por isso, ao abrigo das principais polémicas culturais do tempo, mas não do lápis do censor que, em tal escolha, presente o carácter menos ortodoxo e os efeitos potencialmente sulfurosos da lembrança detalhada de uma vaidade, que multímoda e universal, não admite verdadeira redenção.

De volta a Portugal, em 1733, dedica o seu tempo ao fausto e uma disputa jurídica vitalícia pelo direito à herança da sua irmã Teresa Margarida, que recusara a vida de convento, a que fora votada, por decisão paterna, para contrair matrimónio, e se tornará na autora de *Máximas de Virtude e de Formosura, com que Diófanos, Clymeneia, e Hemirena, Príncipes de Tebas, vencerão os mais Apertados Lances da Desgraça* (1752), o primeiro romance setecentista escrito por uma mulher em Portugal, fortemente inspirado nas *Aventuras de Telémaco* de Fénelon (1651-1715), para lá de outros textos de menor impacto. Uma vez mais, estranha postura, tendo em conta que criticará a clausura forçada para as mulheres (RVH, §113-118) e declarará, num óbvio remoque contra o funcionamento da magistratura, que, nos juízes, enquanto homens comuns, “a injustiça é quasi natural” (RVH, §133).

Entretanto, com a morte do pai, em 1743, sucede-lhe no cargo de Provedor da Casa da Moeda, mas não perde a senha persecutória relativamente à irmã, por improcedente que esta se revele. O carácter tutelar da figura paterna ter-lhe-á inspirado a redação de um *Discours panégyrique sur la vie et les actions de Joseph Ramos da Silva*, entretanto desaparecido, tendo ficado a referência à sua publicação em 1759 na Biblioteca Lusitana de Barbosa Machado.

Apesar de manter uma relação de amancebamento com Helena Josefa da Silva, da qual resultaram os seus dois filhos, decide procurar mulher legítima, tendo acabado por se casar por procuração com D. Genoveva de Noronha, casamento anulado por não consumação. Antes, em mais um episódio de romance, pedira a um amigo que lhe arranjasse mulher francesa, mesmo feia e desenhada, com a única condição de desconhecer completamente o mundo. Procedimento na moda, à época, como salientam os historiadores, mas que, por isso, não deixa de suscitar alguma perplexidade quando se medita as páginas entusiásticas que escreveu sobre o papel fundamental do amor. Este seria o único rival da vaidade universal, à vez, força de conservação da natureza (RVH, §98); manifestação da estrutura desiderativa complexa do humano, que nos impele para uma existência sempre exterior (RVH, §94); misto de instinto, violência passional, vaidade, inconstância, antecipação imaginativa; antítese dialética entre esperança e concretização; jogo entre *Eros* e *Thanatos* (RVH, 106); configuração antropológica do desejo orientado para a formosura (RVH, §105) e expressão de liberdade do querer que só tem par na força inventiva da imaginação (RVH, §114).

A década de 50 corresponde ao período de maior produção literária, mercê de uma limitação dos contactos mundanos, com laivos de misantropia e de desencanto com a vida social, de cínica desconfiança, mesmo, que muito devem ao emagrecimento pecuniário, fruto do esbanjamento continuado, como se depreende de várias passagens da *Carta sobre a Fortuna*, dirigida a um amigo. Para além dos textos referidos, ficou o registo de dois outros títulos: *Philosophia rationalis*, de que se desconhece o conteúdo, e *Problema de Architectura Civil*, publicado postumamente pelo filho, em 1778. Constituído por dois tomos e um extenso índice de 134 p. com a explicação dos principais termos técnicos utilizados, reflete o intuito propositado de divulgação científica (PAC, I, p. 215; II, p. 18), em nome do moderno conceito de utilidade pública (PAC, II, p. 145), e alardeia um misto de didascália e de erudição sincrética, denunciando os esforços do autodidatismo, em contraponto à severa crítica da vaidade do conhecimento, tida por si pela mais vã de todas as vaidades (RVH, §120). A visão pragmática adotada muito deve, certamente, às marcas do terramoto de 1755, sobre o qual oferece uma explicação geológica que procura adequar-se ao princípio defendido da neutralidade científica (PAC, II, p. 79 e ss.), sugerindo o alinhamento evidente pela epistemologia moderna, evidência que o conjunto de referências, buscadas na Antiguidade, a intromissão de lugares comuns do imaginário popular, como o da existência da cuva de sapos (PAC, I, p. 57) e a inesperada defesa do geocentrismo acabam por embaciar.

A morte de D. João V em 1750 terá igualmente contribuído para o propalado desânimo, como se depreende do facto de ter incluído um breve, mas eloquente, elogio fúnebre no antepenúltimo parágrafo das reflexões, cujos termos parecem constituir uma espécie de recado cifrado para o novo Monarca (RVH, §161), D. José I. tanto mais que as suas relações com o Marquês de Pombal, seu ministro plenipotenciário, foram sempre conturbadas, o que levou ao seu afastamento do cargo de Provedor, em 1761.

Tais desavenças dariam razão de sobra a que se suspeitasse da autenticidade dos rasgados elogios que endereçou ao Rei, na Dedicatória das *Reflexões*, bem como na caracterização da figura real, se, para além do mais, a ironia não atravessasse as passagens em que surge, à primeira vista, como indefetível defensor do despotismo esclarecido, em particular na versão ensaiada por D. José. Cabe atentar, a este propósito, no modo como insinua a ideia de uma vaidade real, dada logo no berço, em oposição à dos outros homens, que só se manifesta depois da primeira infância (RVH, §81), tese que acaba por explicitar quando introduz a distinção entre a vaidade dos reis e a vaidade dos outros homens (RVH, §51-53). Essa diferença apresenta-se, outrossim, duplamente balizada, quer pela advertência sobre o risco da tirania,

quer pelo contraste entre o §53 e os §28-29, assente na afirmação de que, para os monarcas, “a existência deve ser-lhes menos preciosa do que a fama», já que redundava na vaidade das vaidades, a da memória perpetuada. Acresce que o encómio acaba por ser constantemente contrariado pelas posições doutrinárias de fundo em matéria política. Estas, assentes na tese de que “nasceram os homens iguais” com o corolário de que “o mundo não foi feito mais em benefício de uns, que de outros: para todos é o mesmo; e para o uso dele todos têm igual direito” (RVH, §79), apontam para uma conceção republicana, no sentido filosófico do termo, favorecendo os princípios do Estado de direito, que não do poder ou da força (RVH, §131), da vontade geral e da organização comunitária.

Faleceu no ano de 1763, em Agualva, localidade entre Lisboa e Sintra, onde se isolara, com o pretexto de fugir das agruras do mundo para se dedicar a atividades de recreação intelectual, como as experiências químicas que levou a cabo no laboratório que aí montou. Vaidade derradeira, essa de um isolamento forçado que, como o demonstra a obra, no ato de renegar as vaidades mundanas, sabe que mantém secretamente em vigência o essencial do que abjurou: “A vaidade nos inspira aquele modo de vingança e parece, com efeito, que o deixar o mundo é desprezá-lo. Assim será, mas quem deseja vingar-se ainda ama e quem se mostra ofendido ainda quer [...]. Mudamos de lugar, mas não mudamos de mundo” (RVH, §20).

Esta estratégia de renúncia, face a um ambiente em que, progressivamente, tudo lhe foi falhando, e que se lhe impôs como um teatro de vaidades inquebrantável, no qual, contudo, não deixou de participar, foi acompanhada da produção literária da personagem que queria que o representasse para a posteridade, a de um homem íntegro e sem fingimentos (CF, p. 205). Um tal retrato, pese embora o sentimentalismo das tonalidades confessionais, oferece-se como um desfecho conciliador ficcionado para a profunda contradição entre o que foi querendo e o que considerou dever querer, entre a condenação a ser o eu que se é e a vontade de se lhe escapar (RVH, §37 e 75), esbatendo até ao limite a fronteira entre a personagem “real” e a “composta”, o homem do mundo e aquele que se lhe opõe no uso da autoria, dando corpo à ideia de que “um homem às avessas seria um homem perfeito” (RVH, §75).

Artifício supremo, no que respeita ao percurso biográfico, no qual cabe identificar, outrossim, a proposta filosófica de uma saída possível do profundo dilema formado pelo círculo comprovado de uma vaidade totalitária. Nesse *exemplum*, idealizado contra o espectro do acaso e da vacuidade (p. ex., RVH, §45), em que apresentava o viático para aceder a uma existência enfim real, longe da cena desse teatro de sombras (RVH, §29), que se dedicou a denunciar, Matias Aires sugeria um retorno à Natureza, entendida como um plano de autenticidade egotista, contraposto ao delírio das interações mundanas. Deste modo, seguia o conspecto neoestóico, participando nessa linha que vai de Baltasar Gracian (1601-1668) a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ao longo da qual se dá a passagem histórica do acento posto no *theatrum mundi*, no qual a sobrevivência individual depende do amor próprio e da capacidade para entrar no grande jogo da sociabilidade, para a valorização da cura solitária de um si-mesmo como único antídoto da alienação e da desmoralização sociais.

Com tal reorientação do seu pensar para a aprendizagem de uma cultura de si-mesmo, moldada na ideia de um eterno presente, como interrupção forçada do fluxo das paixões, afastava definitivamente o estribo formado pelo conceito de natureza decaída, ainda a operar no agostinianismo de La Rochefoucauld, deixando o eu entregue à sua autonomia, assim resgatada, à liberdade permitida pela solidão e à sua responsabilidade pelo cuidado desse modo de ser recém descoberto. Porém, nesse aparente desvio, que, na realidade, configura uma das estruturas em movimento da matriz filosófica que escolheu, bem como da sua versão peculiar do modelo, confirmava a dominância de uma experiência ontológica crucial na raiz do seu cons-

pecto, e, por isso, detetável em cada uma das obras: a experiência da “voracidade cruel do tempo” (RVH, §28).

Terá sido essa consciência aguda de um precipício temporal potencialmente aniquilador, avassaladora nas suas potenciais consequências niilistas, que o levou a desenvolver uma hermenêutica de cariz dialético, na qual ecoam fragmentos de Heraclito e se prenuncia a crítica dos valores nietzschiana, em passagens como a seguinte: “o nosso engenho todo se esforça em pôr as cousas em uma perspectiva tal, que vistas de um certo modo, fiquem parecendo o que nós queremos, que elas sejam, e não o que elas são” (RVH, §117). Esta apresenta-se diversa, na sua complexidade, da estrutura sintática da máxima moralista, meramente comparativa ou desmistificadora, e aposta, preferencialmente, numa analítica de feição genealógica e perspectivista, “porque no tempo também há um ponto de perspectiva, donde como em espelho vão crescendo todos os objetos, e em chegando a um certo termo, desaparecem” (RVH, §42).

Esse sentimento de irrealidade (RVH, §4), determinado pelo hiato incomensurável entre tempo e eternidade (RVH, §162), situa-se na raiz da polaridade inerente à vaidade, boa e má, consoante o efeito visado, bem como na circularidade que a torna irrecusável, e condiciona uma mole de intervalos existenciais, que vaidades ou amores deverão preencher: um desacerto ontológico, que está manifesto na diferença já indicada entre natureza e mundo (RVH, §9), espaço/tempo preenchido pelo jogo de representações designado com o termo vaidade; um desconcerto existencial, ilusão de duração e de ação (RVH, §26-28), que não sobrevive, mesmo quando a vaidade se converte em esperança e se projeta numa antecipação de uma lembrança perene (RVH, §41), à evidência da morte e do esquecimento (RVH, §1-2; p. 79); uma distância relativamente a uma origem em si mesma indiferente ao curso da história da humanidade, desvio que torna ridícula a ideia de uma história universal única (RVH, §26), ponto de fuga, de cujo efeito delirante só escapamos por um estranho jogo entre desengano e atribuição de valor ao que amamos (RVH, §48); uma duplicidade constitutiva, que nos faz ser, sempre, outro de nós, mas também, outro dos outros (RVH, §27), erraticidade que seria interrompida se fosse viável um regresso à inocência, de que o recolhimento do ermita é a possível aproximação (RVH, §71); uma disfunção representativa, que nos impede de quebrar o revestimento especular, seja porque a nossa razão não tem a capacidade de unir as duas lógicas contrárias, a das causas e a dos efeitos (RVH, §9), seja pela necessária transposição do ser em valor, que resulta da prevalência do desejo sobre o entendimento (RVH, §56; p. 74).

Se a meditação dessa vivência só obtém uma tal envergadura filosófica nas *Reflexões*, voltamos a encontrá-la na *Carta*, aí vertida, sobretudo, nas figurações com que se apresenta ao eu: transitoriedade e fugacidade da vida (CF, p. 201; 211); medo da morte, com as sequentes antecipação e habituação ao pressentido porvir (CF, p. 211-212), disciplina, de influência heleenística, visando a ataraxia e a apatia (CF, p. 208), negação tentada da dor do tempo que se escoia impreterivelmente; tragicomédia do acaso, que subverte a lógica do kairós, baralhando os tempos de receção da fortuna, a qual advindo demasiado cedo não é apreciada e demasiado tarde não é eleita, drama de tirantes entre a fortuna destinada e aquela conquistada (CF, p. 194).

De igual modo, como sugerimos, foi a obsessão pela passagem do tempo (PAC, I, p. 19), considerada como princípio de ação da Natureza (PAC, I, p. 61), com a conseqüente perda de ser e a intromissão de um fator de imprevisibilidade, que terá motivado o *Problema de Arquitectura*: “porque razão os edifícios antigos tinham, e têm mais duração do que os modernos? E estes porque razão resistem menos ao movimento da terra quando treme?” (PAC, I, p. 1). Processo que o progresso científico deveria inverter (PAC, I, p. 121), mas que a força inexorável da temporalidade impede de reverter totalmente à força produtiva originária, forçando a humildade de reconhecer que “a Física, cuja verdade é infalível, é aquela que consta da Sagrada História” (PAC, II, p. 23).

Aqui, essa dinâmica temporal surge plasmada nos processos particulares da matéria: desgaste, enfraquecimento, tibiaza, dissolução, corrupção e o que cabe ao homem é a gestão da incessante decrepitude. Por sua vez, os terremotos darão azo a que o autor entrose especificamente os três planos de temporalidade (da Natureza, da Vida e da Arte) com o fio da Morte: “no caso dos terremotos, quantos perdem a vida por um minuto de menos, quantos morrem porque não tiveram um instante demais! Sendo o tempo precioso, quanto não será aquele de que depende a morte de muitos, ou a vida!” (PAC, II, p. 5).

Por entre longos excursos sobre temas de química, física, agricultura, medicina, farmácia, engenharia, geologia, e a proposta de um suposto novo sistema baseado no que julgou detetar como a parte glutinosa da água, em oposição às concepções assentes na ideia da existência de um elemento nitroso (PAC, II, p. 48), a solução que deu ao problema revelava, não obstante a aparente redundância para o domínio em causa, a dupla maneira que entendia adequada, em qualquer plano, para fazer frente à derrocada do tempo: por um lado, a insistência na importância dos materiais, corresponde à convicção geral, mesmo no âmbito da antropologia, de que só nos cabe gerir a ordem dos efeitos, pensada na linha do mecanicismo cartesiano (RVH, §90); por outro, o lugar conferido ao agir, enquanto imitação da produção natural, retoma, à sua maneira, a concepção da natureza como símile da eternidade, ao contrário da evanescência do Mundo (RVH, §162).

Como concluíamos num artigo sobre esta obra:

Desta feita, as dificuldades da Arquitetura são semelhantes às dificuldades de construir uma vida, biologicamente saudável, e, eticamente, com sentido: como projetar o futuro se temos a certeza do fim? Como gerir a fragilidade de um organismo que, todos os dias, decai? [...] Como evitar que sobrevenha a morte demasiado cedo para a tarefa de construção do caráter pelo qual havemos de ser julgados na outra vida? Como, enfim, quebrar a lógica das vaidades, nem que fosse por um instante, o qual, como um lampejo de felicidade, provocaria um corte significativo no texto que todos julgamos ter a obrigação de representar? (BERNARDO, 2008, p. 468).

Solução que, a existir, será sempre provisória e à medida do homem, pois, como lembra, com um pessimismo característico dos defensores das morais assentes na valoração, para “a farsa desta vida”, só há um desfecho terminativo: “a morte que está de sentinela, em uma mão tem o relógio do tempo, na outra tem a foice fatal, e com esta de um golpe certo, e inevitável, dá fim à tragédia, corre a cortina, e desaparece” (RVH, §79). Pessimismo ou lucidez?

II

“Tudo no mundo é vão, por isso a vaidade é a que move os nossos passos” (RVH, §20).

Relativamente à compreensão do sentido filosófico da sua obra maior, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, impõe-se fazer, por conseguinte, uma triagem hermenêutica, em função, precisamente, da experiência capital da temporalidade, por nós identificada. Descontando as explicações pela biografia, pelo contexto, pelas influências e respetivos processos de receção, todas válidas, sem que, contudo, permitam incidir sobre a intencionalidade filosófica do propósito, ao intérprete cabe, assim, determinar se as *Reflexões* visam expor, prioritariamente, uma parénese construída em torno da crítica da vaidade e da procura dos meios para nos libertarmos dos seus efeitos nefastos, tarefa, por si só, tão complexa quanto legítima, pois, como nos lembra

o autor, “é arte mui dificultosa de aprender aquela que nos tira a presunção” (RVH, §133), o que situaria a obra no domínio da moral, eventualmente assente numa antropologia filosófica, ou se o respetivo alcance supõe, antes de mais, uma intuição metafísica, com consequências na vivência humana, o que implicaria o texto no horizonte do questionamento ontológico.

Não sendo mutuamente exclusivas, respeitados os planos a que se referem, as duas linhas hermenêuticas recortam-se, inevitavelmente, em muitos aspetos. Contudo, o facto de os intérpretes que escolhem um ou outro dos caminhos não chegarem a uma mesma imagem final supõe uma diferença metodológica que importa explicitar. A escolha privilegiada da primeira perspetiva valoriza o termo *arte*, de modo que as *Reflexões* surgem, sobretudo, como resultado de um exercício combinado de suspeita e afundamento, baseado na crítica social e na análise psicológica da natureza humana (RVH, §136), que visa reformar a sociedade e os indivíduos que a compõem. A opção pela segunda, por nós seguida, na medida em que nos afigurar mais apta a restituir o alcance filosófico da obra, destaca o papel do que o autor designa como *ciência do tempo* (RVH, §125), a qual impõe um regime de universalidade onde parecia dominar a situação, enquanto valoriza os processos reflexivos de abertura, inquietação e irresolução, que questionam a solidez, previamente vincada, da contextura. Em consequência, mais do que um sistema doutrinário partilhado com o leitor, as *Reflexões* preveem a necessária participação deste na produção do sentido do que aí se encontra exposto, bem como na eventual eficácia existencial do articulado.

Esta prioridade está, igualmente, conforme ao desenvolvimento de uma antropologia filosófica universal, deduzida da própria universalidade da vaidade, do que esta revela sobre a experiência da finitude e da vacuidade do ser temporal. Um tal projeto, como indicámos previamente, redundava na superação de dois modelos, sobre os quais se alça para se diferenciar: a tradição das obras sobre a vida palaciana, em que o homem a moralizar é, na verdade, o cortesão; a receção secular da teoria agostiniana da natureza decaída, que reconduz a imoralidade ao pecado original, a qual prevê, do mesmo passo, o processo de redenção. O estreitamento suposto na primeira, ainda visível e operativo em certas passagens das *Reflexões*, é ultrapassado precisamente pelo efeito dessa experiência de uma fragilidade ontológica comum, decorrente da temporalidade inexorável do ser para a morte. Por sua vez, a crítica da vaidade pura, para jogarmos com os termos kantianos, revela-se bastante para dar conta de um dinamismo próprio, autossuficiente e esclarecedor, que evidencia as suas condições transcendentais, mas, que, por isso, deixa de carecer de fundamento absoluto. A visão da segunda também não desaparece, mas, em vez de se dar como premissa da qual se deduz a vaidade, como traço vicioso, ter-se-á de reconstituir a partir dessa nova composição entre temporalidade e vaidade e conseguir conciliar-se com o entendimento da natureza como *oikéiosis*, relação particular a si e ao mundo, numa versão modernizada do significado que o Estoicismo lhe conferiu.

Nesta linha interpretativa, cabe entender a crítica denunciante como um processo radical alargado de desconstrução, pensado por Matias Aires para quebrar a aparente consistência dos discursos em vigor e patentear o modo como induzem a existência de uma ordem imaginária com valor de realidade. Esta metodologia torna-se necessária por ter de se haver com discursos tipicamente delirantes (RVH, §14), labirínticos (RVH, §60), pela complexidade do jogo de vaidades que encenam, pela perda de identidade a que conduzem e pela confusão de argumentos de que fazem uso, que geram sistemas universais de loucura (RVH, §25). Estes mostram-se tão enraizados socialmente, que não podem ser combatidos nos seus próprios termos, escorados como estão, ao mesmo tempo, na comparação de estatutos sociais, na influência mútua e na comunicação recíproca (RVH, §38), mas requerem a adoção de uma atitude de lucidez universal, a qual antecede e extravasa o intento de moralização da humanidade. Esta

mesma exigência de perspetiva diferenciada e dialética, provocada pelo enfoque constituído pela percepção clara da omnipresença do tempo, influi na própria crítica das vaidades universais, a do sábio, a do magistrado e a do nobre, contrapostas às locais e territoriais (RVH, §88), que fecha a obra.

O tratamento da primeira, a vaidade do conhecimento, revela-se, a este propósito, exemplar. Ela surge caracterizada de diversas maneiras: convicção ilusória de perenidade (RVH, §127); indiferença ética por redução axiológica e/ou narcisismo (RVH, §128); efeito de desordem e de confusão, que acarretaria a transposição do modelo da disputa académica para o campo social (RVH, §129), que os sábios não conseguiriam controlar, atendendo à sua incapacidade para governar (RVH, §130). Por sua vez, são-lhe apontadas causas específicas: desconhecimento de si em prol de uma sobrevalorização do que mais não pode ser do que palpitar sobre o funcionamento do Universo; confusão entre a ordem das coisas e a das palavras; soberba da erudição, por desconhecimento de que “a maior parte das coisas de que o mundo se compõe, nem se podem ensinar, nem aprender” (RVH, §129). Porém, a razão principal, cujo desconhecimento tolda o acesso à emenda das outras, reside na incompreensão de que a verdadeira ciência é o tempo, porquanto constitui uma espécie de plano de realidade, no qual «cada coisa guarda o seu defeito original» (RVH, §125), que obriga a corrigir a deformação axiológica introduzida pela incapacidade humana de lobrigar o ente na sua identidade (RVH, §90).

Assim, como se depreende, é a mediação da consciência do tempo que circunscreve a ciência humana a uma dimensão narratológica, dessa feita, reconduzida ao único regime cognitivo viável, o conhecimento por comparação, isto é, por defeito, diferença, composição e imperfeição (RVH, §109), longe, portanto, da pura positividade ou do acesso direto à verdade. Levando a ponderar uma eventual influência da *Ciência Nova* (1725) de Giambattista Vico (1668-1744), prevalece, então, o exercício hermenêutico como processo de interpretação textual, doravante, igualmente, aplicável à fenomenologia da duração, isto é, à trama fictícia da existência mundana, “cerimonial imaginário, mudável, de instituição nacional, e variante” (RVH, §81), único modo de praticar a anamnese da inocência originária (RVH, §132), rasgando a cortina das representações e patenteando a unidade inquebrantável e remanescente do ser: “na criação do mundo não houve nas águas diferença, só houve divisão; a diversidade só foi no nome, e no lugar, mas não na matéria original [...]. assim são os homens; no seu género têm com as águas um paralelo” (RVH, § 81).

Mas é também a reflexão sobre o tempo que nos conduz ao entendimento do lugar que a vaidade ocupa entre os homens, segundo uma lógica de contrários (RVH, §118), instrumento cognitivo suscetível de se aplicar com proveito à análise do saber humano, e de evitar que um certo pessimismo ético inevitável, despontando em várias passagens da obra, descambe numa qualquer forma de niilismo. A alternativa otimista, arco que se desenha, como um dos eixos arquitetónicos da obra, da inocência natural à inocência recuperável, decorre da necessidade de se pôr a vaidade em perspetiva (RVH, §42), acentuando a diversidade das suas expressões: aqui, vista como consolação universal (RVH, §2;84); ali, fustigada pela vacuidade existencial que admite (RVH, §6); de outro modo, reconhecida enquanto indispensável à afirmação de cada homem face à indiferença igualitária da natureza (RVH, §23-24;79); por fim, dispensada nas figurações que tem assumido na história da humanidade (RVH, §88). Ora, tal só é possível por haver esse ponto de fuga constituído pela eternidade, a partir do qual se define o plano da passagem do tempo. Esta orientação afigura-se comum à Natureza exterior, desta feita caracterizada, intrinsecamente, como conservação, revolução e metamorfose (RVH, §9), portanto, como espelho temporal da intemporalidade, e à Natureza humana, situada, igualmente, entre tempo e eternidade. Comprova-o, neste caso, o que, no constante esforço para negar a inexo-

rabilidade do contínuo fluir, intrometendo fatores judicativos redundando na suposição paradoxal de uma vida no tempo contra o tempo (RVH, §59), se oferece como um processo contra-natural (RVH, §116).

Podemos, em conformidade, perceber melhor que aquilo de que importa, verdadeiramente, tomar consciência esteja sintetizado nas formulações seguintes: “estamos no mundo para ser alvos do tempo” (RVH, § 85), a tal ponto que “também na vaidade há horas” (RVH, §87). A ação do tempo, analisada pelo prisma do mundo, consiste, assim, numa espécie de inversão do seu efeito natural (RVH, §75), enquanto a análise do mundo, pelo prisma do tempo, patenteia um conjunto de contradições, no qual se afrontam um processo esquizofrênico de denegação da vida, a favor das múltiplas máscaras da morte, “como se os homens mais nascessem para terem honra, que para terem vida, ou fossem formados menos para existirem no ser, que para durarem na vaidade” (RVH, §4). e a força dessa mesma vida que se afirma no interior das paixões, incluindo a própria vaidade. Essa vitalidade opera de diferentes modos: favorece a construção de uma segunda natureza (RVH, §83), em nome do amor-próprio (RVH, §107), cujo princípio, simultaneamente, vital e mundano, é a sensibilidade, à vez, sentimento e gosto, amor e vaidade (RVH, §79); gera um conflito entre a espiral narcísica da vaidade e a exigência de conservação (RVH, §60), por via reprodutiva; sugere um esquema conciliador, mediado pelo desejo de beleza, entre a vaidade e o amor, na aceção de amor passional, situado entre o sensual e o divino (RVH, §94). Desta feita, torna-se visível a teleologia inscrita no nosso ser: “as criaturas são mais perfeitas, à proporção que são capazes de mais amor; e assim o amor não só é o princípio da vida, mas também é um sinal de perfeição” (RVH, § 91).

A possibilidade de compreender essa dialética do tempo, quebrando a ilusão tentacular de unicidade própria da ideologia dominante, encontra-se, assim, dependente da determinação de uma zona de conflito no plano passional. Cabe, então, desenvolver as disposições ético-gnosiológicas para se poder decidir se se pretende ser vencido pela vaidade, pelo amor, ou por ambos, solução que o autor preconiza. Este requisito configura um paradoxo que denuncia a duplicidade da vontade humana, na base do tipo de indecisão que deixa lugar ao domínio absoluto da vaidade (RVH, §67), e instala um regime interno de aporia, que urge resolver antes de qualquer expectativa de ação concertada para minorá-lo; “vimos ao mundo para fugirmos de nós” (RVH, § 75); “nunca podemos fugir de nós” (RVH, §37).

Ainda que, para Matias Aires, só no plano pragmático do agir se imponha uma lógica de eventos que, na crueza do seu acontecer, tem o poder de questionar o delírio retórico da vaidade (RVH, §80; 86), a condição prévia enunciada, a de uma mudança individual, decorre de uma das constatações mais importantes, que se vai insinuando como o segredo do funcionamento do mundo e se oferece como chave para o entendimento do padrão isomórfico que produz a ilusão global de realidade: as mesmas estruturas de idolatria sustentam amor e vaidade, não havendo lugar a qualquer oposição binária, que permita favorecer um em detrimento do outro. É que a existência mundana está sujeita a um princípio de organização e de regulação que não corresponde à objetividade, mas à intersubjetividade, o valor: “o nosso engenho todo se esforça em pôr as cousas em uma perspectiva tal, que vistas de um certo modo, fiquem parecendo o que nós queremos, que elas sejam, e não o que elas são [...] O nosso pensamento não se acomoda às cousas, acomoda-se ao nosso gosto” (RVH, §117). Para o homem, por conseguinte, tudo é valor, nada escapa ao jogo de pontos de vista, à procura de opiniões consensuais, à busca infundável de reconhecimento alheio.

Por isso, se bem que haja lugar para distinguir, num primeiro momento, amor e vaidade, enquanto princípios universais do comportamento humano, um natural outro cultural, o que se revela fulcral é detetar o processo pelo qual, num segundo momento, quando praticados,

ficam cativos do mesmo olhar, ou seja, passam ao estatuto de forças sociais, esteio passional das relações mundanas. É este o motivo que leva a uma equivalência no funcionamento, no amor reproduzindo-se os mesmos esquemas de ficcionalidade da vaidade: valor da imaginação e do imaginado, contra a evidência da realidade; incapacidade para viver no presente; inconstância; vontade de poder; tensão para o outro (RVH, §106). Uma tal semelhança significa que vaidade e amor não só constituem critérios de valorização, como se convertem, eles próprios, em valores, relativos, por conseguinte, a um fundo que espelham, mas não conseguem anular.

Esse plano fundamental, que ambos concorrem para esconder, ora positiva, ora negativamente, polaridade que, por si só, denunciaria o estatuto de valor, afigura-se, do mesmo passo, como a particularidade do que no homem é a sua pseudonatureza, esse intervalo, sempre por preencher, entre Natureza e História, prega de nada, a dobrar tudo o que é humano, insuportável abismo de negação e esquecimento, mas, sobretudo, de liberdade e responsabilidade: “daqui vem que nascendo todos livres, a liberdade é contra quem os homens têm conspirado mais” (RVH, §116). Estabelecendo o paralelo com a máxima escolástica relativa ao horror do vazio, Matias Aires resumia esta situação contundentemente: “a vaidade tem horror a tudo o que desperta a lembrança da nossa indignância” (RVH, §62). Vaidade e amor imperam, nesta ótica, não tanto pela desproporção entre nada e infinito, como pretendia Pascal (pensamento 230, ed. ref.), quanto pela necessidade de plenificar o vazio que se instala entre nada e nada, quando tudo o que se apresenta é efêmero e, em si mesmo, ausente de razoabilidade suficiente.

Deste modo, se fecha o círculo originário de muitos outros que vão formando a espiral de alienação, pessoal, social e moral, que determina a ordem aparente do mundo: o homem preza o arbítrio das vaidades, suporta as múltiplas faces do engano, embarca em fábulas sobre diferenças hierárquicas, entra no artifício do consenso, lança-se no jogo de servidão e domínio do amor, porque não aceita o incondicionado da sua humanidade, essa insuportável liberdade metafísica, tão radical que se pode negar a si mesma. Neste trabalho de reconstrução da falha de ser, nesse projetar de uma plenitude semelhante ao eterno retorno da Natureza, vaidade e amor são os processos por excelência do reconhecimento, antes de figurarem como virtudes ou vícios. Com eles recriamos uma imagem de humanidade de acordo com as nossas preferências: com a vaidade supomos atributos imaginários; com o amor, transmutamos sensibilidade em sentimento (RVH, §94). Neste esforço pesa, uma vez mais, o abismo que a reflexão matiana, diferentemente de um simples moralizador, recusa colmatar, pois, como sustenta, “quantas vezes buscar o precipício é o único meio de o evitar” (RVH, §80). Consequentemente o paradoxo guarda toda a sua eficácia: por mais espelhos que o homem venha a criar com o intuito de compensar o vazio por via do caleidoscópio das representações e da ilusão de que algo está a acontecer, o homem permanece limite e tensão, saudade de si e esperança de um outro, puro efeito dramático do Tempo (RVH, §106).

Nesta evidência se enraíza a estratégia global, que preconiza para alterar o *status quo*: “para obrarmos bem, não temos mais do que consultar a natureza e fazer o contrário” (RVH, §75). A natureza instituída, entenda-se, que não a instituidora. Trata-se, ao limite, de refazer o mundo às avessas, ou seja, do lado realmente direito, em acordo com a *Natura naturans*, esquema produtivo de igualdade, liberdade e comunidade, que não se compadece com a lógica de fronteiras, como reforça ao lembrar que

nascem os homens iguais; um mesmo, e igual princípio os anima, os conserva, e também os debilita, e acaba. [...] O mundo não foi feito mais em benefício de, que de outros, para todos é o mesmo; e para uso dele todos têm igual direito, ou seja pela ordem da sua natureza, ou seja pela ordem da sua mesma instituição (RVH, §79).

Este ideário, no qual também é identificável uma crítica, mais ou menos velada, ao despotismo esclarecido, parece configurar, conseqüentemente, uma organização política diversa, talvez uma forma de republicanismo contratualista como aquela que proporá, dez anos depois, Jean-Jacques Rousseau. Essa hipótese estaria em sintonia com aquela que enunciamos sobre a antecipação de uma ética da autenticidade, na *Carta sobre a Fortuna*, igualmente materializada na filosofia do genebrino. Contudo, Matias Aires não desenvolveu um tal programa político, limitando-se a deixar alguns elementos que possibilitam a reconstituição desse almejo, no qual não cabe identificar o prenúncio de uma solução revolucionária, mas a coerência de uma filosofia política baseada numa antropologia e numa ética universais. Para além do mais, tratando-se de revelar o positivo do que só é dado como negatividade, há que ter sempre a cautela, sobre a percepção intrinsecamente confusa que obsta à visão do outro lado do espelho, recomendada pelo próprio autor: “quando nos parece que a nossa vista rompeu a nuvem, e que o nosso discurso rompeu o embaraço, então é que estamos cegos, e então é que erramos mais” (RVH, § 80).

III

O que cabe reconhecer é que as *Reflexões*, ao levarem ao extremo a exploração de um pessimismo metafísico, decorrente da noção de uma vacuidade última que assiste a uma existência temporal que tem de se constituir eticamente por entre representações ficcionadas e estados disposicionais carentes de substancialidade, induzem a ideia da necessidade de encontrar uma forma de quebrar esse círculo, ou pelo menos de alterar o seu centro, que possa figurar como um princípio razoável de felicidade. A questão que se põe é a de saber se essa saída corresponde à recomposição da sociedade política, “enquanto só no plano político da comunidade a natureza humana encontra verdadeira consumação e, permanecendo em si mesma como é, alcança pacificação para as aporias que intrinsecamente a dilaceram” (MESQUITA, 1998, p. 171), ou se depende de uma solução mais individualista, “abrindo um novo horizonte, o horizonte da verdadeira espiritualidade, que conduz à felicidade interior” (REAL, 2016, p. 316).

Com toda a probabilidade, nem uma, nem outra, isoladamente, uma e outra, como dois desfechos complementares. Esta nossa reserva advém da ausência de uma doutrina positiva que dê corpo ao que, em ambas, é sugerido pelas tensões do tracejamento negativo. Essa falta, que já apontamos no que respeita à doutrina social e política proporcionada pelas *Reflexões*, pode igualmente ser verificada na *Carta*. Com efeito, ainda que a retomada de alguns princípios fundamentais das éticas helenísticas, em particular da estoica, nos permita proceder à ideação de uma hermenêutica do sujeito, assente no cuidado de si, são as etapas preparatórias que avultam nesse escrito: o amor fati, com a conseqüente resignação sobre o alheamento da fortuna; o conhecimento de si, como reconhecimento dos limites e das capacidades próprias e condição da conciliação consigo; o abandono da mundanidade por via do isolamento forçado, na base de qualquer expectativa de virtude e sobretudo de uma liberdade superior.

Certamente que uma sociedade mais conforme à natureza constituiria um contexto mais favorável à realização da eticidade, minorando os efeitos perversos das vaidades opressoras e das paixões avassaladoras, mas seria contrário ao exposto pelo autor imaginar que esse novo regime não gerasse as suas vaidades e as suas paixões próprias. Também decorre do propósito crítico da obra que seria improcedente pensar uma antropologia política que não assentasse na transformação moral dos indivíduos. Por sua vez, o ideal do refúgio na cidadela do eu só ocorre depois de esgotada a esperança na fortuna e, em boa verdade, mantém-se numa

certa expectativa de retorno ao convívio social, como fica patente na seguinte passagem: “Não duvido, que se ua fortuna mais brilhante me buscasse, eu a recebesse alegremente mas não sem sobressalto pelo descostume” (CF, p. 209). Ainda, a felicidade buscada nas formas da ataraxia ou da apatia resulta, menos numa satisfação plena ou numa espiritualização consumada, do que numa prevenção de efeitos nefastos, nomeadamente aqueles que se ligam à antecipação da morte: “*quero deixar o mundo antes que o mundo me deixe*. Quero antecipar-me já, para não estranhar depois” (CF, p. 208). Nada que surpreenda, tendo em conta a sociabilidade natural do homem, de que o reconhecimento pela vaidade e pelo amor testemunham.

Na verdade, o que prevalece em ambas as vias, delimitando o respetivo alcance, é a mesma experiência do tempo que temos vindo a salientar. Esta, pensada com seriedade filosófica, impede a proposta de qualquer solução definitiva ou absoluta, deixando apenas margem para que se pondere o conveniente e o inconveniente, os *proègmèna*, em função do critério constituído pela própria temporalidade: “Bem sei que tudo no Mundo é transitório, porém entre as mesmas cousas que vão passando, alguas passam mais depressa do que outras; em uas há tempo de se verem, em outras não [...] a mesma vida é um verdadeiro transito, mas com certa e determinada duração” (CF, p. 201-202).

Matias Aires traça um quadro que se quer realista da nossa humanidade, mas, na medida em que este depende de um fundamento sem fundo, mesmo quando alvitra uma alternativa, deixa o homem entregue a si mesmo, na busca de um sentido para uma existência por justificar. Nesta indecisão, assim como no trânsito entre ética, moral e política, manifesta a modernidade do seu filosofar.

Referências

MATIAS AIRES. *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens e Carta sobre a Fortuna*. Prefácio de António Pedro Mesquita. Fixação do texto, notas e posfácio de Violeta Crespo Figueiredo e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: INCM, 2005.

MATIAS AIRES. *Problema de Arquitectura Civil*. Lisboa: Oficina António Rodrigues Galhardo, 1778.

BERNARDO, L. M. A. V. Aprendizagens da Relatividade: as Experiências Químicas de Matias Aires. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n. 19. Lisboa: Colibri, 2007. p. 127-143.

BERNARDO, L. M. A. V. Aventuras de Diófanes (1752), un avatar des Aventures de Télémaque écrit sous pseudonyme par Teresa Margarida da Silva Orta. In: PRÉYAT, F. (Ed.). *Femmes des Anti-Lumières, Femmes apologistes. Études sur le 18e siècle*, vol. 44. Bruxelles: Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 2016. p. 39-58.

BERNARDO, L. M. A. V. Matias Aires Ramos da Silva Eça. In: SIRGADO GANHÓ, M. (Coord.). *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates; Círculo de Leitores, 2016. p. 351-356.

BERNARDO, L. M. A. V. Matias Aires: Reflexões sobre a Vaidade dos Homens (1752). In: SIRGADO GANHÓ, M. (Coord.). *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates; Círculo de Leitores, 2016. p. 351-356.

BERNARDO, L. M. A. V. Metafísica dos Materiais: o *Problema de Arquitectura Civil* de Matias Aires. *Convergências e Afinidades: Homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008. p. 459-471.

- LAFOND, J. (Dir.). *Moralistes du XVIIe Siècle: de Pibrac à Dufresny*. Paris: Robert Laffont, 1992.
- LÉVY, C. *Les Philosophies hellénistiques*. Paris: Librairie Générale de France, 1997.
- MESQUITA, A. *Homem, Sociedade e Comunidade Política: o Pensamento Filosófico de Matias Aires*. Lisboa: INCM, 1998.
- PAIM, A. As Luzes no Brasil. *História do Pensamento Filosófico Português*. v. III. Lisboa: Caminho, 2001.
- REAL, M. A Ética da Felicidade em *Carta sobre a Fortuna* de Matias Aires. In: TEIXEIRA, A.; SANTOS, O.; EPIFÂNIO, R. (Coord.). *Luís António Verney e a Cultura Luso-Brasileira do seu Tempo*. Lisboa: Mil e DG Edições, 2016. p. 306-319.
- REAL, M. *Matias Aires: as Máscaras da Vaidade*. Lisboa: Sete Caminhos, 2008.
- ROMANO, C. *Être soi-même: une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2019.

Sobre o autor

Luís Manuel A. V. Bernardo

Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa. Professor da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Recebido em: 22/08/2020.
Aprovado em: 25/09/2020.

Received: 22/08/2020.
Approved: 25/09/2020.

Matemática e Metafísica em Platão e Aristóteles

Mathematics and Metaphysics in Plato and Aristotle

Alberto Leopoldo Batista Neto

<https://orcid.org/0000-0002-3070-7934> - Email: albertolbneto@yahoo.com.br

RESUMO

As diferenças entre os modos de conceber a realidade matemática estão no próprio centro da divergência entre as filosofias de Platão e de Aristóteles, figurando de maneira crucial no estágio das controvérsias metafísicas que separam os dois filósofos. Platão, argumenta-se, mantém-se fiel à tradição filosófica anterior, ao estabelecer uma hierarquia ontológica que espelha diretamente os graus de inteligibilidade dos objetos da ciência. Aristóteles subverte fundamentalmente essa tendência, ao subordinar a matemática à física e propor, no lugar da matemática, a lógica como modelo primário da razão dianoética.

Palavras-chave: Matemática. Metafísica. Platão. Aristóteles. Revolução científica.

ABSTRACT

The differences between their respective ways of conceiving mathematical reality are at the very heart of the divergence between the philosophies of Plato and Aristotle, figuring as they do in a crucial way in the stage of the metaphysical controversies that divide the two philosophers. Plato, it is argued, keeps faithful to the earlier philosophical tradition in establishing an ontological hierarchy that directly mirrors the degrees of intelligibility of the objects of Science. Aristotle subverts fundamentally such a tendency in subordinating mathematics to physics and proposing, in the place of mathematics, logic as the primary model of dianoetic reason.

Keywords: Mathematics. Metaphysics. Plato. Aristotle. Scientific revolution.

Introdução

A disputa acerca do estatuto ontológico dos objetos do discurso matemático encontra-se entre as questões de maior relevo na tradição filosófica do Ocidente. Com efeito, trata-se, talvez, do centro em torno do qual processa o curso principal das revoluções intelectuais da civilização europeia.

Para além de Tales, reputado como fundador tanto da Filosofia como da Matemática (como ciência demonstrativa¹), avulta o nome de Pitágoras, que figura como fundador (ainda que mítico), da tendência intelectual que busca expressamente na matemática o princípio das leis que constituem e ordenam o universo. Sua atração sobre o pensamento de Platão (ao menos sobre o seu pensamento tardio²) é tão notória que, em períodos subsequentes, chega a ser difícil distinguir entre *platonismo* e *pitagorismo*³. Pitágoras teria sido, segundo o filósofo e matemático Alfred North Whitehead (2006, p. 44), o primeiro a apreender, em condições de suficiente generalidade, o princípio que possibilita a captação da “harmonia razoável do ser”, intuindo a importância do número como indispensável recurso à representação de quanto subjaz à ordem da natureza. Também considera o mundo ideal platônico como versão requintada e revista da mesma tese pitagórica (2006, p. 45). A matemática é, para Platão, não apenas a ciência – capaz de ordenação conceitual-discursiva – dotada de maior rigor e veracidade, mas ainda o modelo segundo o qual é modelado todo o reino do ser, e em razão do qual ele se torna inteligível, na exata medida em que é inteligível.

O ideal platônico-pitagórico, tendo embora permanecido um motivo poderoso ao longo de toda a história intelectual do Ocidente, eventualmente triunfando no ideal moderno de ciência, não prevaleceu de modo contínuo, nem deixou de ser alvo de ataques vigorosos. O mais capaz entre os discípulos de Platão, Aristóteles, parece levantar sérios problemas sobre o estatuto da matemática como condição primária da ordem e da inteligibilidade do real.

Duas filosofias da matemática, duas metafísicas

Para entender as posições em conflito, é preciso conhecer algumas de suas pressuposições. Em primeiro lugar, cumpre recordar que o pensamento de um filósofo não pode ser representado como um objeto rígido, imutável e insensível ao tempo (como podem ser alguns objetos de sua ontologia). Obviamente, há mais do que um “pensamento platônico” e há mais do que um “pensamento aristotélico”. Quais dentre estes objetos estão efetivamente em confronto? Aristóteles faz diversas críticas a Platão, muitas das quais podem ser compreendidas

¹ Evidentemente, não afirmamos que Tales tenha, *realmente*, efetuado algo como uma demonstração, ou até que algo como uma técnica demonstrativa estivesse disponível para os gregos de sua geração ou mesmo das próximas. Burnet (2006, p. 62) chega a afirmar que sua fama como geômetra provavelmente deve-se tão-somente à aplicação de certas regras já conhecidas pelos egípcios para resolver problemas práticos que aqueles não solucionaram. Entre os primeiros pitagóricos, contudo, parece haver, senão o desenvolvimento de técnicas propriamente *demonstrativas*, ao menos a tentativa sistemática de *fazer ver* a validade geral de certos resultados, dissociada de interesses práticos (BURNET, Op. cit., p. 112; KNEALE; KNEALE, 1971, p. 3-5).

² Kahn (2007, p. 37ss), que considera problemática a disjunção das doutrinas supostamente “órficas” e aquelas propriamente “pitagóricas” (p. 37ss), julga haver razão para supor uma influência mais remota do pitagorismo sobre Platão, detectável em obras como *Górgias* e *Fédon* (p. 73ss) (BURNET, loc. cit.).

³ Mesmo pensadores neopitagóricos hostis a Platão e seus discípulos imediatos, como Moderado de Gades (séc. I d.C.), buscando dissociar-se daqueles, não deixaram, para detrá-los, de recorrer à acusação de *plágio* (KAHN, Op. cit., p. 137). Em todo caso, Diógenes Laércio chega a reportar que Platão comprou (ou pediu para comprar, em outro relato) um ou vários tratados pitagóricos, que teria plagiado no *Timeu* (MATTÉI, 2007, p. 65). A semelhança de muitas ideias presentes nos diálogos platônicos com ideias atribuídas pelos doxógrafos a membros mais antigos da ordem pitagórica é patente (MATTÉI, p. 47ss).

como críticas a determinada fase de seu desenvolvimento filosófico, talvez superada pelo próprio Platão em período posterior⁴. Todavia, no assunto em pauta, o alvo comum das críticas do pensador de Estagira deve ser mesmo o Platão tardio, o Platão dos “números ideais” e dos entes matemáticos “intermediários”, o mesmo que ministrou o célebre curso “Sobre o Bem”, ao qual, segundo testemunho de Aristóxeno (*Harm. Elem.*, II 39-40 DA RIOS, *apud* REALE, 2004, p. 162), muitos acorreram, julgando tratar dos itens visados pelos modos ordinários da aspiração humana, saindo, porém, em grande parte, frustrados e perplexos, ao perceber que se falava quase exclusivamente de coisas matemáticas⁵.

Um auxílio importante para compreender a posição da matemática na filosofia de Platão é a comparação da *linha dividida*, tal como exposta no livro VI da República⁶. Trata-se de um segmento, verticalmente orientado, dividido em duas partes desiguais, respectivamente divididas, na sequência, em duas partes (cada uma), também desiguais, mas de tal modo que a razão entre as partes do segmento maior (da primeira divisão) determinam proporção idêntica à existente entre as partes do segmento menor, e idêntica à razão entre os dois segmentos iniciais. Embora não esteja explícito no texto platônico, é ponto pacífico que os dois fragmentos intermediários da linha sejam congruentes (cf. *Ibid.*, *passim*; SHAPIRO, 2000, p. 53 [n.]). Na parte superior da linha (resultante da primeira divisão), encontramos-nos no campo do *conhecimento* (*episteme*) propriamente considerado, enquanto na seção inferior, achamo-nos no campo da *opinião* (*doxa*). O âmbito da *episteme*, por sua vez, divide-se em “entendimento” (*diánoia*) e “inteligência” (ou “intuição” – *nóesis*); enquanto o da *doxa* divide-se em *conjectura* (*eikasía*) e *crença* (*pístis*). A esta divisão corresponde a divisão da *realidade* em *planos ontológicos*⁷. A *episteme* atinge o *inteligível*, subdividido nos domínios das *ideias* e das *formas matemáticas* (intermediárias⁸), enquanto a *doxa* alcança o sensível, subdividido, por sua vez, em objetos físicos e suas “sombas” (*fantasmas*, ou aspectos sensíveis). Tais divisões revelam igualmente uma gradação entre os aspectos da realidade (e seus modos de apreensão) segundo sua maior vinculação à satisfação dos interesses *práticos* do homem (sentido descendente) ou à pura *contemplação* (*theoría* – sentido ascendente)⁹, além de uma ordem unilinear de dependência (tanto em realidade quanto em inteligibilidade) dos planos inferiores em relação aos superiores.

Entendidos como objetos intermediários entre a ordem das ideias (*eidética*) e a das realidades sensíveis, os entes matemáticos são seres inteligíveis, mas dotados de multiplicidade (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 6, 987b 14-18, também REALE, *Op. cit.*, p. 173-174; CATTANEI,

⁴ Segundo Erickson e Fossa (*op. cit.*, *passim*), as principais críticas Aristotélicas a Platão como “amigo das Formas” não se aplicariam ao Platão maduro, com o qual Aristóteles seria, de algum modo, reconciliável (ao gosto neoplatônico). Os mesmos autores não deixam, contudo, de observar que a substituição, operada por Aristóteles, da matemática pela lógica como ciência “dianoética” *par excellence*, em relação ao Platão maduro, acaba por constituir um polo tensional de primeira importância na história da metafísica.

⁵ A atenção dada à repercussão dos conteúdos do referido curso, assim como o papel em geral atribuído às chamadas “doutrinas não-escritas”, referidas explicitamente por Aristóteles em *Physica* IV, 209b 11-17 e presumivelmente comentada em muitos outros trechos, em que falta correspondência estrita com o conteúdo dos diálogos, suscitou, nas últimas décadas, importantes discussões acerca da mudança do paradigma hermenêutico dos textos platônicos, balizada pela consideração dessas doutrinas (centrais) como chaves interpretativas. Para discussões prolongadas sobre o assunto, (REALE, *Op. cit.*; SZLEZÁK, 2005). De particular importância para a discussão da matemática platônica, (HÖSLE, 2008, p. 64-81; CATTANEI, 2005., p. 255ss). Reale (2005, p. 173) chega a dizer, seguindo Krämer e Gadamer, que algumas dentre essas doutrinas (como a dos “números ideais”) pode ser consideravelmente mais precoce do que usualmente se imagina.

⁶ 509 D – 511 A. Para uma discussão detalhada e original, (ERICKSON; FOSSA, *Op. cit.*, também, MATTÉI, 2010, p. 61ss).

⁷ Segundo o axioma parmenideano: “o mesmo é o conhecer e o ser” (Fr. 3 Diels-Kranz, *apud* REALE (*Op. cit.*, p. 174)).

⁸ Há um certo debate na literatura sobre a propriedade da classificação das entidades matemáticas como habitantes de uma espécie de *intermundum* entre as formas puras (ideias) e a realidade sensível, uma vez que a terminologia, baseada no uso aristotélico (cf. *Metaphysica* B 2 997 b 2-3 – onde aparece a expressão “*metaxy*”), remete a “doutrinas não-escritas”. Para discussão, cf. CATTANEI, *Op. cit.*, p. 255ss.

⁹ Esta ordem é claramente sugerida na alegoria da caverna (*Republica*, VII). (Cf. ERICKSON; FOSSA, *ibid.*, *passim*).

2005, p. 255ss), em ordem a possibilitar as operações sobre eles efetuadas pelos matemáticos, que os podem instanciar sob condições diversas (há “múltiplos triângulos” congruentes, e múltiplas determinações para a mesma essência triangular – e. g. isósceles, escaleno e equilátero). Além do mais, a ciência obtível sobre eles não se funda em princípios puramente matemáticos, mas se ergue sobre *hipóteses* (do ponto de vista matemático) que somente serão estabelecidas em suas bases se nos remetermos às ideias puras¹⁰.

Interessantemente, conforme mencionamos, os segmentos da linha dividida correspondentes à matemática e à física são congruentes. Isso descortina uma realidade de “espelhamento”. As formas físicas, portanto, refletem as características dos entes matemáticos, porém como num “espelho escuro”, de vez que se situam na seção inferior da linha. Tal parece proceder, de acordo com o modelo cosmológico do *Timeu*, da resistência imposta pela *necessidade* (*khora*), receptáculo das formas moldadas pelo demiurgo (*Timaeus*, 48)¹¹. A tridimensionalidade do espaço sugere que as formas cosmológicas devem ser compostas pelos sólidos da estereometria, que fornece, portanto, as bases do primeiro modelo geométrico para a química, que haveria de deixar fascinado e perplexo um dos pais-fundadores da teoria atômica contemporânea (HEISENBERG, 1996, p. 15ss).¹²

Erickson e Fossa (2006, *passim*) defendem que a linha dividida é construída segundo um algoritmo para a produção de segmentos cujas medidas produzem razões irredutíveis¹³ tais que aquelas dos extremos são quadrados perfeitos e a de cada um dos segmentos intermediários (que se “espelham”) corresponde à média geométrica entre elas (que, sendo inteiras as raízes das medidas dos extremos, será esta também um valor integral – conforme o chamado “teorema de Platão”, cf. ERICKSON; FOSSA, *Op. cit.*, p. 45). O mesmo algoritmo produziria diferentes linhas divididas, que haveriam de tornar possíveis, por sua vez, articulações localizadas, revelando a estrutura comum do tratamento platônico dos diversos temas que lhe ocupam o pensamento. Esta consideração reveste particular significado por revelar a importância da matemática *na própria estruturação* da filosofia platônica, o que revela fundamental consonância com a opinião de Gaiser (*apud* CATTANEI, *Op. cit.*, p. 285) segundo a qual, em Platão, justamente porque situada entre o plano superior das ideias, e o plano inferior das formas cósmicas, *constitui o modelo da própria realidade*, informando o que lhe está abaixo e abrindo-se à dimensão superior que a fundamenta (REALE, *Op. cit.*, p. 176).

Com efeito, parece que Platão elabora suas explicações acerca dos diversos níveis da realidade, não através de um sistema de encadeamentos de causas eficientes (quer teleologicamente direcionadas, quer não¹⁴) e efeitos sucessivos, mas segundo um requintado sistema de *analogias* – elas próprias fundadas na grande realização matemática do período: a teoria eudo-

¹⁰ Segundo Hösle (*Op. cit.* p.213ss), há indícios de ter havido uma grave “crise fundacional” na Matemática dos dias da Academia, em torno à questão da “euclidianidade” da geometria (i.e., a validade do postulado das paralelas), cuja saída pode ter sido apontada por Platão justamente em termos *não propriamente matemáticos*, mas expressamente metafísicos (a geometria “euclidiana” legitima a unicidade da medida da soma dos ângulos internos de um triângulo – igual a dois retos – e, sendo “mais unitária”, haveria de ser “mais verdadeira”; observe que dita solução tampouco faz referência a qualquer espécie de “intuição sensível”, à maneira de Kant).

¹¹ A necessidade parece ligar-se à espacialidade, e esta à *irracionalidade*, tal como descoberta no domínio da própria matemática, pela descoberta da *incomensurabilidade* (e, portanto, irredutibilidade à proporção, entendida no sentido originário de razão entre números inteiros) na geometria (como no caso da diagonal do quadrado). Por isso (como também por sua menor generalidade), a geometria encontra-se, entre as ciências matemáticas, mais próxima ao limiar inferior da linha, embora tratando ainda de intermediários inteligíveis. Isso sugere a existência de uma linha dividida no seio da própria *diánoia* (ERICKSON; FOSSA, *Op. cit.* p. 106ss).

¹² Para detalhes sobre a estruturação matemática da química platônica, (ERICKSON; FOSSA, 2005, p. 11-27; 69-89).

¹³ I.e., medidas por números inteiros “primos entre si”.

¹⁴ Este parece ser o fulcro da divergência entre a cosmovisão “aristotelizante” do final da Idade Média e o paradigma científico moderno que – curiosa mas decerto não acidentalmente –, traz de volta a matemática ao coração da *episteme* europeia.

xiana das proporções¹⁵. A “modelagem” dos estratos inferiores da realidade em conformidade com a configuração dos estratos superiores não somente submete e condiciona o ser e a inteligibilidade do mundo sensível à existência “separada” e anterior dos objetos matemáticos e de seus modos de relacionamento¹⁶, mas obedece a um padrão de proporcionalidade “matematicamente” concebido. No interior de cada segmento de uma linha dividida, podemos encontrar ainda o mesmo padrão de proporcionalidade que relaciona as partes da linha original. Aparentemente, isso é verdadeiro no próprio reino das ideias¹⁷. O que a doutrina¹⁸ dos *números ideais* parece sugerir é que, na dimensão eidética, as formas puras dos números (não-matemáticos, e, portanto, insensíveis às operações matemáticas que multiplicam as instanciações dos objetos inteligíveis *intermediários*) condicionam a estruturação das ideias individuais¹⁹. Ou seja: as “essências” ou *ideias* dos números, *mesmo não sendo elas próprias números*, têm precedência sobre as demais ideias (incluindo, nessa ordem, as *figuras ideais* – ou ideias dos entes geométricos – e as formas das entidades físicas), *deixando-se condicionar apenas pelos princípios*, assim como os entes intermediários se deixam condicionar pelas ideias (nova analogia).

Assim são os entes matemáticos para Platão: habitantes de um segmento da realidade dotado de maior consistência ontológica que o das realidades físicas, *anterior* a estas, *condição* de sua existência e inteligibilidade. O que implica: *existência separada* – ou, em terminologia aristotélica: *realidade substancial*.

Como Platão, Aristóteles em nenhum momento põe em dúvida a *verdade* e a *objetividade* das ciências matemáticas que maturavam em sua época. Com isso queremos dizer que se trata, para ele, não somente de um discurso *verdadeiro* e *certo*, mas também que versa sobre um domínio *real* de objetos e que, portanto, os entes de que falam os matemáticos – como números, segmentos e proporções – *realmente* existem²⁰. O cerne da controvérsia entre os dois filósofos se há de encontrar precisamente na questão sobre o *modo de ser* das referidas entidades.

Para Aristóteles, o matemático (e. g. o geômetra) debruça-se não sobre qualquer coisa de *realmente separada* do mundo físico, mas volta seu olhar, de algum modo, para esse *mesmo mundo físico*, concentrando-se, porém, em um certo aspecto seu (Physica II, 2, 193b 23 – 194a 12). O geômetra concebe o ente físico *enquanto concretização de certa figura geométrica*. O aritmético, por sua vez, concentra-se nos objetos físicos *enquanto pensados como unidades indivisíveis*²¹. Uma vez assim caracterizados, seria possível operar sobre esses objetos *abstratos*²² (a começar, por exemplo, pela conjugação de unidades para formar o nú-

¹⁵ Ou seja: *analogias*. (ERICKSON; FOSSA, 2006, passim; CATTANEI, *Op. cit.*, passim).

¹⁶ Evidentemente, não constituindo este domínio o ponto mais alto da hierarquia platônica, deve subordinar-se, por sua vez, ao domínio das ideias.

¹⁷ Erickson e Fossa (p. 61) aplicam o paradigma da linha dividida às ideias supremas de Um, Identidade e Diferença e Ser. Os termos médios, no entanto, são não raro fundidos no princípio da “Díade Indefinida” nos testemunhos das “doutrinas não-escritas”. Mas de vez que este mesmo princípio é por vezes apresentado na forma de um par de opostos (“grande e pequeno”), e, juntamente com o Um, determina o ser, talvez não haja choque entre as duas leituras. Em todo caso, a protologia (doutrina dos primeiros princípios) de Platão – discutida em diálogos como o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo* – parece ser de difícil determinação (talvez por pertencer a uma zona da realidade somente traduzível discursivamente em termos, eles próprios, analógicos).

¹⁸ “Não-escrita”, mas reportada por Aristóteles, Alexandre, Simplicio e Sexto Empírico (REALE, *ibid.*, p 167ss).

¹⁹ Reale (p. 169ss), seguindo Gaiser, considera que os números ideais que compõem a Década primitiva, podem ser entendidos como *logoi* ou relações numéricas de caráter generalíssimo, encontrando-se na origem do processo diairético (“método da divisão”) que compõe logicamente as ideias particulares.

²⁰ Seguindo terminologia adotada por Shapiro (p. 25ss), atribuímos a Aristóteles tanto a posição de *realista em valor de verdade* (*realist in truth-value*) quanto de *realista em ontologia* (*realist in ontology*).

²¹ A aritmética grega (opondo-se nisso aos cálculos vulgares do homem da rua) repudiava o número fracionário (exceto se concebido como *razão* – i.e., uma *relação* entre números, e não número em sentido próprio), assim como o número negativo (CATTANEI, p. 220-222)

²² I.e., resultantes de “abstração” ou “subtração” (*afáiresis*) dos objetos sensíveis a que imanem

mero – numa nova unidade, portanto) como se constituíssem um domínio autônomo da realidade (CATTANEI, p. 47ss).

Muitas interpretações são propostas para elucidar o estatuto ontológico próprio desses objetos, no pensamento aristotélico²³. O que aqui nos interessa, contudo, é a radical subversão, por parte de Aristóteles, da hierarquia ontológica e do método filosófico erigidos por seu antigo mestre. Aristóteles opera um verdadeiro deslocamento de eixo da realidade: o mundo sensível passa a ser o seu centro²⁴. Evidentemente, isso não acarreta, para Aristóteles, a conclusão de que à ciência do mundo sensível corresponda um nível de conhecimento mais exato do que aquele atribuível à matemática. Porém, isto constitui por si mais uma ruptura: uma violação do princípio parmenideano da identidade entre ser e conhecer. O estrato mais profundo e consistente da realidade é a *substância* (cf. *Metaphysica IV*; a respeito da questão aqui tratada, BARNES, 2005, p. 69ss). Embora a ontologia aristotélica admita substâncias suprassensíveis que constituem níveis de realidade superiores e mais fundamentais em relação à substância sensível – caracterizada como *sínolo*: unidade *logicamente decomponível* em matéria e forma – não é a este domínio suprassensível (e *divino* – cf. *Metaphysica, XII*) que concernem os objetos matemáticos. Isso quer dizer, porém, que Aristóteles precisa recusar à matemática o seu papel de “ciência dianoética”. Propõe, então, como sua substituta, a lógica (ERICKSON; FOSSA, 2006, p. 165ss).

Considerações finais

Para Erickson e Fossa (*loc. cit.*), perpassa toda a história da metafísica ocidental – compreendendo as tentativas de ordenar a realidade segundo sistemas de conceitos – uma forte tensão que opõe, alternadamente, as tentativas de situar a matemática, a lógica ou algum sistema classificatório mais geral que esta (como o de *tropos*) como modelo primário do conhecimento *mediato*, *i.e.*, passível de articulação discursiva. Neste quesito, o posicionamento de Aristóteles foi tremendamente influente, sendo de algum modo ainda dominante nos umbrais da revolução científica do século XVII, quando a filosofia torna a procurar o seu modelo ideal no mundo matemático. A dinâmica histórica que atravessa o embate de sistemas ora configurado eventualmente desembocaria no fenômeno conhecido como *o fim da filosofia*.

Um exame desapassionado do papel atribuído à matemática nos grandes sistemas metafísicos pode revelar a enorme importância que tais considerações são capazes de acarretar ao pensamento humano. Longe de ser um mero jogo enfadonho com símbolos reservado a especialistas, a matemática pode ser o próprio coração palpitante que bombeia vitalidade para o frágil organismo da Filosofia.

²³ Encontramos, por exemplo, uma interpretação *ficcionalista* em Lear (1982), em cujo caso teríamos que reclassificar Aristóteles como realista em valor de verdade, mas não em ontologia. Brambaugh (1955) propõe uma interpretação da filosofia da matemática de Aristóteles como uma espécie de intuicionismo *avant-la-lettre*. Cattanei (p. 179ss) propõe uma interpretação realista (em termos de ontologia).

²⁴ Em um certo sentido: os entes sensíveis são primários, quer ontologicamente, em relação a seus predicados (incluindo essência ou natureza específica – cf. *Categoriae* 2a 11 – 4b 20) quer epistemologicamente, no sentido da *acessibilidade a nós* (cf. *Physica* 184a 17-21). Porém, *absolutamente*, a substância suprassensível é anterior tanto no ser como na ordem do conhecimento (REALE, p. 178ss).

Referências

- ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Ed. by Richard McKeon. New York: Modern Library, 2001.
- BARNES, J. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BRAMBAUGH, R. Aristotle as Mathematician. *The Review of Metaphysics*. v. 8, n. 3, mar. 1955. p. 379-393.
- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- CATTANEI, E. *Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. Trad. Fernando S. Moreira. Prefácios de Imre Toth e Thomas A. Szlezák. São Paulo: Loyola, 2005.
- ERICKSON, G. W.; FOSSA, J. A. *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.
- ERICKSON, G. W.; FOSSA, J. *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*. Natal: EDUFRN, 2005.
- HEISENBERG, W. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.
- KAHN, C. H. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.
- KNEALE, W.; KNEALE, M. *The Development of Logic*. London: Oxford (Clarendon), 1971.
- LEAR, J. Aristotle's Philosophy of Mathematics. *Philosophical Review*, 91, 1982. p. 161-192.
- MATTÉI, J.-F. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: UNESP, 2010.
- MATTÉI, J.-F. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- PLATÃO. *The Dialogues plus The Seventh Letter*. Trad. Benjamin Jowett e J. Harward. Chicago: William Benton, 1952. (Great Books of the Western World).
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- SZLEZÁK, T. A. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.
- SHAPIRO, S. *Thinking about mathematics: The philosophy of mathematics*. New York: Oxford, 2000.
- WHITEHEAD, A. N. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

Sobre o autor

Alberto Leopoldo Batista Neto

Doutor em Filosofia. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Áreas de atuação: Lógica, Filosofia da Ciência, Epistemologia, Metafísica.

Recebido em: 04/04/2020.
Aprovado em: 18/08/2020.

Received: 04/04/2020.
Approved: 18/08/2020.

Governamentalidade e pilotagem na antiga Grécia: uma análise foucaultiana

Governance and piloting in ancient Greece: a foucaultian analysis

Fabiano Incerti

<https://orcid.org/0000-0001-6292-0011> - E-mail: fabiano.incerti@yahoo.com

RESUMO

A partir do pensamento de Foucault, este artigo pretende mostrar alguns pontos de intersecção, na antiga Grécia, entre a pilotagem, vinculada à metáfora navegação e a noção de governamentalidade. Passando pelo governo de si mesmo, pelo governo político e pela medicina, que são para o pensador francês, as três atividades que se aproximam da arte de comandar um navio, veremos como esta ocupou um espaço significativo na literatura e na vida social grega, com alcances e funções bem definidas. Com inteligência, destreza e, principalmente, sabendo reconhecer a direção dos ventos e a orientação que indicam os astros, o piloto é aquele que possui a *tékhnē* capaz de conduzir a embarcação, que primeiramente é o próprio sujeito e depois que são os outros, até um porto seguro.

Palavras-chaves: Pilotagem. Governamentalidade. Michel Foucault.

ABSTRACT

Based on Foucault's thinking, this article intends to show intersecting points in Ancient Greece, between piloting, connected to the navigation metaphor and the notion of governmentality. Going through one's own government, political government and medicine, which to the French thinker, are the three activities that come closest to the art of driving a boat, we see how this took up significant space in Greek literature and social life, with well-defined ranges and functions. With intelligence, skill, and especially knowing how to recognize wind direction, and

orientation from stars, the pilot is whoever has enough *techne* to lead the ship, which primarily is the subject itself and afterwards, it's the other, until an eventual safe haven.

Keywords: Piloting. Governmentality. Michel Foucault.

Introdução

Pode parecer um tema menor, mas a verdade é que o problema da pilotagem, vinculada à metáfora navegação, ocupou um espaço significativo na literatura e na vida social grega, com alcances e funções bem definidas. Vemos isso, por exemplo, numa importante análise na qual Marcel Detienne e Jean Pierre Vernant vinculam inteligência e navegação, em que se destaca a noção de Μῆτις¹. A destreza do piloto é parte de uma inteligência de múltiplas facetas: o γνώμη πολύβουλος. Com atenção e vigilância, ele conhece as variações do tempo, a direção dos ventos e o rumo que indicam os astros. Carregando a responsabilidade de levar, com segurança, o navio ao porto, com golpes de leme o piloto corrige os afastamentos da embarcação, a endireita e a dirige “por uma caminhada cheia de desvios, em traçados oblíquos e circuitos tortuosos, desenhados pelos movimentos do mar e pelos caprichos do vento, a inteligência sabe conduzir o navio, sem jamais se desviar da rota que ela de antemão meditou seguir” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 203-204). Por isso que “a navegação está em primeiro lugar na lista de empreendimentos do ser ‘cheio de recursos’, παντοπόρος” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 202).

Todavia, comandar um barco na antiguidade superava em muito apenas uma questão de domínio técnico. Gustave Glotz nos mostra que quando a dimensão ordálica invadia o direito, viajar pelo mar sem sofrer nenhum acidente significava presunção de inocência e se tais travessias bem-sucedidas acontecessem de forma recorrente transformavam-se em prova de impecável virtude. Por isso mesmo, nos tribunais, tais habilidades marítimas representavam um argumento de força singular para a defesa de um acusado (GLOTZ, 1904, p. 67).

O que sabemos hoje é que a competência a frente de um leme alcançou também o campo do político, pois as aptidões do piloto de um navio eram também as esperadas de um governante. Um primeiro deslizamento conceitual, nesse sentido, se identifica do ponto de vista léxico, com a relação entre a noção de κυβερνήτης (*capitão, piloto*) e a de guiar ou de governar. Encontramos tal associação tanto no consagrado *A Greek-English Lexicon* de Liddel e Scott (1996, p. 1004) bem como no *A Patristic Greek Lexicon* de Lampe (1961, p. 784). Daremberg et Saglio, por sua vez, em seu *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* (1919, p.1673-1674) mostram como o responsável pela embarcação empresta para o latim o sentido de *gubernator*. Cabe a este, à semelhança do κυβερνήτης, a direção das manobras da nau e, em particular, o controle do leme. Ele realiza a observação do céu, que permite identificar, junto com o tempo e os ventos, a posição do navio no mar e fixar a rota a seguir. Conhece o mar com suas águas rasas e recifes, a costa e os portos.

¹ “O homem que possui a Μῆτις está sempre prestes a saltar; ele age no tempo de um relâmpago. Isso quer dizer que ele cede, como fazem comumente os heróis homéricos, a um impulso súbito. Ao contrário, sua Μῆτις soube pacientemente esperar que se produzisse a ocasião esperada. Mesmo quando ela procede de um impulso brusco, a obra da Μῆτις situa-se nos antípodas da impulsividade. A Μῆτις é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender no voo, sem deixá-la passar [...] Em vez de flutuar lá e cá ao sabor das circunstâncias, ela ancora profundamente o espírito no projeto que ela maquinou antes, graças a sua capacidade de prever, além do presente imediato, um pedaço mais ou menos espesso do futuro” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 203-204).

Mas que tanto na cultura grega como na cultura latina tenha havido semelhança entre o trabalho de um capitão do mar e um governante político não nos deve parecer estranho, já que ambos são responsáveis – tomando decisões e dando ordens – por comunidades de pessoas que estão sob seu governo. O primeiro cuida de sua embarcação e tem como objetivo navegar com habilidade e inteligência, para enfim atracar, com segurança, no destino almejado. Já o segundo dirige seu país com objetivo de fazê-lo prosperar, zelando para que todos que vivem nele sintam-se, a exemplo da tripulação de um navio, igualmente protegidos.

Muitos autores antigos, como forma de discutir problemas políticos e até mesmo práticas de governo, compararam metaforicamente as cidades-estados gregas a navios e seus governantes a pilotos, sejam estes bons ou ruins. Talvez os primeiros versos que fazem tal relação são as do poeta lírico Alceu de Mitilene no século VI a. C. dirigidas à administração de Pítaco.

Não entendo o embate dos ventos,
pois deste lado rola uma onda,
outra daquele, e nós, no meio,
somos carregados sobre negra nau,
muito atormentados na grande tormenta,
pois a água funda recobre a base do mastro,
e a vela está de todo translúcida,
e nela há grandes retalhos,
e as cordas afrouxam, e os timões...
[...] e ambos os pés [...]
nas cordas, só isto me
salva: [...] (RAGUSA, 2014, p. 84).

Também em outro poeta lírico do mesmo período, Teógnis, encontramos navegação e política colocados sob um mesmo registro simbólico.

Se eu tivesse riquezas, Simonides, como as que já tive, não me afligiria por estar em companhia de homens de bem. Mas agora, embora eu compreenda, as coisas me escapam; estou mudo, por causa da pobreza; eu saberia melhor ainda do que muitos, porque somos agora levados com as velas brancas recolhidas, tendo sido lançados para fora do mar de Meios, durante a noite sombria; e eles não querem despejar a água acumulada no fundo do navio, quando o mar transpõe as duas bordas. Muito difícil será que se salvem, da maneira como se comportam; afastaram do comando o prudente piloto, que era hábil em sua vigilância; apoderam-se violentamente das riquezas, a ordem desapareceu e não há mais partilha justa ao meio; os carregadores comandam, os homens inferiores são superiores aos homens de bem. Estou assustado, que de nenhum modo a onda engula o barco. Que esses enigmas sejam insinuados por mim aos homens de bem; entendê-los-ia um homem inferior, se fosse sábio (ONELLY, 2009, p. 142-143).

Enquanto em *Sete contra Tebas*, de Ésquilo, é a água da sentina, impedida de entrar, que representa o inimigo (795-796)², na *República*, Platão dedica um longo trecho para relacionar o problema do governo com a função do piloto de um navio. Nesta importante passagem, Sócrates pretende mostrar em que consiste o sofrimento dos melhores homens da cidade, ou seja, os filósofos e para isso se utiliza de uma metáfora onde marinheiros maus e perversos tomam o leme do navio. Estes são, para ele, comparados aos governantes, por considerarem inúteis os filósofos sábios, que são, por sua vez, os verdadeiros pilotos.

² Para esta citação direta do texto de Ésquilo utilizamos, entre parênteses, os números dos versos compatíveis com a obra contida nas referências bibliográficas deste trabalho.

[...] Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em vários navios ou num só: um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns com os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ser jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender, estão sempre a assediando o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o leme; algumas vezes, se não são eles que o convencem, mas sim outros, matam-nos, a esses, ou atiram-nos pela borda fora; reduzem à impotência o verdadeiro dono com a mandrágora, a embriaguez ou qualquer ou qualquer outro meio; tomam conta do navio, apoderam-se da sua carga, bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie; ainda por cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar a quem tiver a habilidade de os ajudar a obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem assim não fizer, apodam-no de inútil e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa de se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de fato ser o comandante do navio, a fim de governar, quer alguns o queiram quer alguns não o queiram – pois julgam que não é possível aprender essa arte e estudo, e ao mesmo tempo a de comandar uma nau. Quando se originam tais acontecimentos nos navios, não te parece que o verdadeiro piloto será realmente apodado de nefelibata, palrador, inútil pelos navegantes de embarcações assim aparelhadas? (PLATÃO, 2005, p. 272-273).

Levando em conta esta breve genealogia, nosso objetivo com este artigo é apontar para algumas intersecções existentes entre as noções de governamentalidade e pilotagem na Grécia antiga, tendo em conta os estudos de Michel Foucault dedicados ao assunto. Ainda que, no amplo espectro de seus escritos este seja um tema tangencial, defendemos com estas páginas que as habilidades do piloto são, para o pensador francês, aspectos imprescindíveis para o governo de si mesmo e dos outros.

Metodologicamente, tomaremos o caminho proposto pelo próprio pensador francês em seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, na qual ele indica três técnicas ou atividades que se aproximam da pilotagem na antiguidade greco-romana: governo sobre si mesmo, o governo político e a medicina. Faremos tal análise concentrando nossos olhares sobre os seus últimos cursos e estabelecendo um diálogo com autores antigos e contemporâneos, muitos destes seus interlocutores diretos nas pesquisas concernentes à filosofia greco-romana.

A arte de pilotar-se

Quando nos detemos no curso de Foucault de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, pronunciado no Collège de France, destacamos uma importante dimensão na qual a atividade da pilotagem e o problema do cuidado de si se relacionam: a conversão de si. Na aula de 17 de março, ele começa por estabelecer dois importantes eixos que o “cuidar de si” assume quando comparado com o “velho” modelo socrático-platônico, que tem sua formulação máxima com o Alcebiades. Primeiramente, não se trata mais, pois, de considerá-lo numa “relação privilegiada com a pedagogia” (2006, p. 301), ou seja, a passagem da adolescência para a vida adulta, tampouco refere-se a algo que tenha uma “finalidade política”, isto é, a preocupação por adquirir um “status particular no interior da sociedade” (2006, p. 301). Em segundo lugar, cuidar de si mesmo passa a ser “um princípio geral e incondicionado” (2006, p. 301); uma preocupação integral, que se estende por toda a vida do sujeito e não mais algo “para um momento determinado da vida” (2006, p. 301).

Nesse contexto que Foucault introduz a problemática da conversão a si. Diferentemente do sentido cristão, que como ele mesmo defende implica uma renúncia de si em vista da salvação, na cultura helenística, converter-se é, antes de mais nada, “um movimento real, movimento real do sujeito em relação a si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 302). Por isso, ela se traduz tanto em grego como em latim por expressões que designam algum tipo de deslocamento como “eph’heautàn epistréphein, eis heautàn anakhorefñ, ad se recurrere, ad se redire, in se recedere, se reducere in tutum” (FOUCAULT, 2006, p. 302). Tais características levam o pensador francês a realizar outra diferenciação que se encontra no interior do que ele designa como uma condição “nua” do cuidado de si: deslocar-se não se resume num “prestar atenção a si mesmo, de dirigir o olhar a si ou de permanecer acordado e vigilante em relação a si” (2006, p. 302); é, sobretudo, “um certo deslocamento [...] do sujeito em relação a si mesmo. O sujeito deve ir em direção a alguma coisa que é ele próprio. Deslocamento, trajetória, esforço, movimento: é o que devemos reter na ideia de conversão a si” (2006, p. 302).

Esse é o ponto fulcral sobre o qual Foucault repousa o problema da pilotagem nessa aula. Ao comparar o movimento da conversão de si à metáfora da navegação, ele nos provoca a pensar quatro pontos: a) se navegar implica necessariamente o deslocamento de um ponto a outro, a conversão é, nesse sentido, o movimento do sujeito em direção a ele mesmo; b) se todo deslocamento marítimo tem uma meta, um objetivo a ser atingido, que é o porto, o ancoradouro, na conversão, esse lugar de chegada é o próprio sujeito; é ele o seu próprio porto, seu próprio ancoradouro; c) se o ponto de chegada é sempre o ponto de partida, na conversão o que se busca é essa “pátria” que é o si mesmo como lugar de origem; d) se o objetivo da navegação é chegar com segurança ao porto de origem, pois a viagem carrega consigo os riscos da travessia, a conversão a si implica também uma trajetória perigosa, sob percursos pouco ou mal conhecidos.

O que podemos concluir com a metáfora da navegação então, é que converter-se pode ser comparado a um “pilotar-se”, na medida em que ambas exigem um tipo de técnica, de arte. Podemos ilustrar esta afirmação com um exemplo que encontramos na carta 85 que Sêneca dirige a Lucílio. Nela, ele pergunta: “Então não é nociva ao piloto a tempestade, que o impede de chegar ao porto, que torna inúteis todos os seus esforços, que o faz retroceder ou lhe destrói o aparelho e o impede de prosseguir?” (SÊNECA, 2004, p. 393). E a resposta do pensador estoico é que não, pois o bom piloto é testado em meio à tempestade, até porque, com bom tempo, “qualquer um pode ser piloto!” (2004, p. 393). É o mau tempo que coloca o timoneiro à prova, que aprimora a sua técnica e o que o faz se diferenciar do simples viajante.

O mesmo acontece com a conversão. São os perigos do percurso de retornar a si mesmo que colocam à prova o sujeito, sua técnica, sua arte. Localizada, segundo Foucault, exatamente entre a ἐπίστροφή platônica e a μετάνοια cristã, a conversão da cultura de si se constrói sob um conjunto de atitudes que demandam do sujeito uma τέχνη, tais como defender-se, armar-se, respeitar-se, honrar-se, possuir-se, ter deleite com o próprio eu. Por isso, ela não pressupõe uma súbita ruptura, ao modelo cristão, mas exige progressões diárias e pequenas correções. Da mesma forma, não prevê apenas o “virar-se na direção de si” da reminiscência platônica, mas reclama um olhar que compromete o sujeito para um movimento “do ser inteiro, que deve dirigir-se ao eu como único objetivo” (FOUCAULT, 2006, p. 262).

Se tomamos tais características da conversão – pequenas progressões e ter-se como único objetivo – encontramos novamente relacionadas à metáfora da pilotagem quando retornamos a Sêneca. Para o primeiro caso, na carta 14, ele diferencia exatamente o piloto temerário do piloto prudente. O primeiro “rompe subitamente” o mar, a ponto de não cuidar com os ventos traiçoeiros do Sul, enquanto o segundo “inquire dos conhecedores do local o sentido

das correntes ou os indícios a tirar das nuvens”, para então, com cautela, dirigir “a sua rota longe daquelas paragens tão tristemente famosas pelos seus vórtices” (2004, p. 46). Para o segundo caso, de colocar-se como único objetivo, o pensador estoico nos recorda, na carta 30, que “um bom piloto navega mesmo com a vela rasgada e, se os mastros forem derrubados, ainda assim escora os restos do barco até o fim da viagem” (2004, p. 111-112). Assim, para chegar ao porto com segurança, enfrentando todas as intempéries o piloto não promete aos viajantes o “bem-estar” na viagem, mas sim “o seu melhor esforço e o seu conhecimento da arte de conduzir um navio [...]” (2004, p. 393).

Olhos atentos aos sinais: pilotagem e governo político em Édipo-Rei

Um segundo lugar onde a pilotagem aparece com evidência no pensamento foucaultiano é no problema do governo político. Se nas páginas anteriores vimos como a arte de se autogovernar – dominar-se, converter-se – tinha como referência a arte de pilotar – dirigir a embarcação, conhecer as características e os desafios do mar – nos parágrafos seguintes veremos como tais características do piloto são esperadas daquele que deve governar a cidade. Ao mesmo tempo em que ele deve cuidar de si mesmo para assim cuidar dos outros, como nos indica a “velha” fórmula do cuidado de si presente no *Alcebiades*, o governante deve ser o piloto; aquele que com firmeza segura o leme e leva a cidade, que é o navio, para seu porto seguro.

Tomaremos aqui um exemplo bastante significativo onde Foucault desenvolve este tema e que confirma tais afirmações: a tragédia grega. Com a publicação, nos últimos anos, da quase totalidade de seus cursos no Collège de France e de outras conferências pronunciadas por ele em diferentes partes do mundo, em especial a partir de 1970, sabemos que a tragédia, em especial a peça Édipo-Rei de Sófocles, mereceu um amplo e, ao mesmo tempo, detalhado lugar de atenção em suas análises. A partir de 1970 até 1983, um ano antes da sua morte, foram ao menos seis grandes leituras do drama edípiano, sendo que uma delas – exatamente a do curso de 1983 – dividindo espaço com uma interpretação do Íon de Eurípedes. Em suas análises, a imagem da pilotagem relacionada ao governo da cidade aparecerá, brevemente, em três conferências: *Le savoir d'Œdipe*, de 1972 pronunciado nos Estados Unidos; *A verdade e as formas jurídicas*, realizadas no Rio de Janeiro em 1973; e, por fim, *Mal faire, dire vrai*, curso dado pelo pensador francês na Bélgica em 1981.

Contudo, antes de mais nada, é importante retomarmos diretamente ao texto sofociano, para mostrar como esta metáfora é emblemática no decorrer da trama. Nos versos iniciais, quando o rei se volta para a angústia de seu povo, Tebas é comparada a um navio: “Vapor de incenso assoma em meio à polis, assomam cantos fúnebres, lamentos” (4-5)³. Poucos versos depois, é o sacerdote, que implorando a intervenção de Édipo retoma a metáfora: “Naufraga a polis, podes conferi-lo” (22). A seguir, é Creonte, que no seu retorno de Delfos, recorda que Édipo é comparado ao antigo rei Laio, no comando do navio-cidade: “em tempos idos, tivemos um capitão (ἡγεμῶν), Laio, antes que levaste a cidade ao rumo certo” (102-103). No segundo episódio, no embate com Creonte é o coro que oferece ao soberano um voto de fidelidade: “Já o disse e o repito, senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse, tu que pilotaste minha amada pátria, abalada, às águas da prosperidade guia-a, agora, se podes, a porto seguro” (690-697). Já no terceiro episódio, quando Édipo está diante do mensageiro e

³ Para citações diretas e indiretas do texto de Sófocles utilizaremos, entre parênteses, os números dos versos compatíveis com as obras contidas nas referências bibliográficas deste trabalho.

prestes a desenrolar a tragédia que assombra sua vida, é Jocasta que contesta: “todos trememos assombrados ao vermos desorientado o timoneiro do nosso barco” (923-924). Enfim, quando tudo está descoberto e o rei se encontra prisioneiro do destino que ele tentou de todas as formas escapar, é o coro que lamenta: “Célere, meu rei celebrado, no mesmo porto aportaste, esposo, rebento e pai” (1207-1209).

Quando nos detemos no problema da pilotagem nas análises de Foucault acerca de Édipo, é possível identificarmos pelo menos um traço em comum entre elas: o piloto do “navio” – o governante de Tebas – precisa “ver”. Não por acaso, o pensador francês considera o mais famoso drama sofociano como uma história do olhar; “[...] ele é o homem do ver, o homem do olhar e o será até o fim” (2008, p. 47). E como é recorrente entre alguns estudiosos da peça⁴, ele não foge à regra de relacionar os vocábulos gregos εἶδε e εἶδώς, sugerindo a identificação entre “conhecimento” e “visão” (2008, p. 47). Tal aspecto será algo determinante para o enredo, pois delimitará toda problemática em torno da inteligência e da ignorância. E se há algo que aproxima Édipo da pilotagem é exatamente a utilização do recurso da inteligência (γνώμη), que é próprio tanto da τέχνη do piloto como daquele que governa a cidade. Para responder ao desafio que lhe é apresentado, de descobrir o motivo pelo qual Tebas está sendo atingida por uma peste, é para a γνώμη que ele recorre, como fez quando derrotou a Esfinge, para enfim tomar sua decisão: “Após madura reflexão, achei solução e esta eu pus em prática: a Delfos eu envie Creonte” (p. 66-68).

O piloto tem seus olhos atentos ao mar e suas mãos sustentam a embarcação para que ela chegue protegida ao seu destino. E é este espírito de confiança, “naquele que na proa do navio abre os olhos para ver” (FOUCAULT, 2008, p. 47), que faz com que o sacerdote busque o rei de Tebas nos primeiros versos. E se Édipo é capaz de governar, é porque o seu saber solitário o conduz, como um piloto, “sem se apoiar no que se diz, sem ouvir ninguém”, querendo “ver com seus próprios olhos” (FOUCAULT, 2008, p. 47).

Assim, a arte de pilotar e a arte de governar tem a característica de “descobrir os acontecimentos, através dos indícios” (FOUCAULT, 2018, p. 62) e por isso mesmo, não aceita e não se apoia nos desígnios estabelecidos pelos deuses. Trata-se, antes de mais nada, de um “saber político da pilotagem”, que descobre a verdade a partir de elementos materiais e visíveis; como o piloto que em meio às intempéries advindas das tempestades em alto mar, demarca seu percurso pela observação das estrelas, pelo manejo da bússola e pela direção dos ventos.

Mas é este mesmo saber e esta mesma capacidade de ver que o levam a sua derrocada, pois é “precisamente, porque abre os olhos sobre o que está acontecendo que encontra o acidente, o inesperado, o destino, a τύχη. Porque foi este homem do olhar autocrático, aberto sobre as coisas, Édipo caiu na armadilha” (FOUCAULT, 2008, p. 47). Aquele que deve conduzir a cidade até seu porto seguro, encontra (εὐρίσκειν) nos sinais que ele desvenda os motivos de seu naufrágio. E o que Édipo não sabe, é que ao acionar a série de investigações políticas, judiciais e religiosas, que se servem de todos os vestígios e que tentam escapar do jugo dos deuses, são as mesmas que o levarão, mais tarde, à sua queda. Édipo, incapaz de pilota-se a si mesmo está, também, impedido de comandar a cidade. E como um piloto que não mais desvenda os sinais da natureza, ele está condenado a navegar por mares desconhecidos para enfim encontrar o seu lugar.

⁴ Para citar alguns: Montimer Lamson Earle, Jean-Pierre Vernant, Bernard Knox, Pierre Vida-Naquet, Charles Segal.

Curar e pilotar: cuidar de si para cuidar do outro

Nas rápidas referências que Foucault faz da relação entre medicina e pilotagem, principalmente em seus escritos da década de oitenta, ele parece confirmar o que pensam Detienne e Vernant, quando estes asseguram que “nenhum saber parece mostrar mais afinidades com a arte da navegação do que a do médico” (2008, p. 281). Ademais, indica o pensador francês, que de tão recorrente, tal relação produziu uma série de conceitos e de noções que foram determinantes para o pensamento político, que se estenderam da antiguidade até os séculos XVII e XVIII, pois,

o Príncipe, na medida em que deve governar os outros, governar a si mesmo, curar os males da cidade, os males dos cidadãos, seus próprios males; aquele que governa a si como se governa uma cidade, curando seus próprios males; o médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo como também sobre os males da alma dos indivíduos (FOUCAULT, 2006, p. 303-304).

Em sua aproximação com a medicina, a pilotagem é, sobretudo, uma τέχνη entendida como uma habilidade; uma capacidade de operar um tipo de saber dirigido aos outros, como lemos na carta 84 de Sêneca, quando ele afirma que “[...] a arte de piloto é um bem virado para o exterior, pois diz respeito ao transporte de passageiros, tal como a arte do médico concerne aos doentes que cura” (2004, p. 394). O mesmo sentido recupera Foucault em suas conferências pronunciadas na Universidade Berkeley em 1983, onde mostra, ao comparar a pilotagem e a medicina ao problema da parresía, que as três não dizem respeito a uma atitude pessoal, a uma qualidade ou a uma virtude, mas a algo que necessita de um conhecimento teórico, ao mesmo tempo que demanda um treinamento prático para torna-se útil.

Nesse sentido, uma característica comum aos pilotos e aos médicos, mas também para aqueles que governam é “visar o alvo com precisão” (στοχάζεσθαι). Eles não devem divagar ou desviar seus olhos, mas mantê-los firmes, mostrando-se detentores de um saber aproximado que abre caminho por rotas desconhecidas em vista de alcançar um ponto no horizonte longínquo. Esta é a habilidade de conjecturar, de inferir (τεκμαίρεται). Para os navegadores, trata-se da destreza de se fixar no destino que se almeja, tendo os olhos atentos aos sinais vindos do céu. Para o médico, se traduz na capacidade de se mover de forma rápida e segura entre os sintomas polimorfos que podem afligir um doente, sabendo exatamente qual é o momento certo (καιρός) para fazer a intervenção. Por fim, a clarividência política é resultado exatamente da disposição de enxergar o alvo distante e para nele chegar saber agir com agilidade, segurança e escolhendo o melhor momento.

O καιρός que é, recorda Foucault, na antiguidade, o ponto em comum entre pilotar e curar uma enfermidade, diz respeito, por sua vez, a compreender os dados particulares, as singularidades, ou seja, as especificidades de cada situação e como em cada uma delas se deve agir. Assim, a medicina e a pilotagem são técnicas que se ocupam das circunstâncias individuais e da escolha do instante certo. Mas também se caracterizam por serem dois gêneros de técnicas onde “uma só pessoa deve decidir, dar as ordens, exercer o poder, e os outros, os doentes, a tripulação, os passageiros do barco, devem obedecer” (FOUCAULT, 2016, p. 226). E é nesse aspecto, que ambas se aproximam da política, pois o governante também “deve ter em conta as circunstâncias, o καιρός, um certo tipo de relação de poder pelo qual somente um decide e os outros obedecem” (FOUCAULT, 2016, p. 226).

É a destreza e a agilidade de espírito que possibilitam que piloto e médico atendam a um pedido de socorro quando alguém está em perigo. A expressão grega é βοηθός. Foucault recorda que “originalmente, no vocabulário arcaico, βοηθός significa socorro. Isto é, o fato de

que alguém responde ao apelo (**boés**) lançado pelo guerreiro. E quem lhe traz socorro responde com um grito, anunciando-lhe que está trazendo socorro e que acorre para ajudá-lo” (2006, p. 390). Da mesma forma que o médico, como indica Marco Aurélio, precisa ter “sempre à mão os instrumentos e ferros para os casos imprevistos” (III, 13), o piloto deve manter o controle do leme e deixar todos os tripulantes em seus lugares e preparados, pois nunca se sabe quando algo pode acontecer para aquele que está em alto mar.

Sabemos que nenhuma τέχνη pode ser adquirida sem exercício, sem treino, da mesma forma que todas elas são, mais cedo ou mais tarde, colocadas à prova. Isso é o que vemos num importante trecho de um texto-referência sobre o assunto que é o *L’Ancienne médecine* de Hipócrates, onde para que um médico cometa o menor número de erros possíveis, ele precisa de um longo e árduo trabalho de preparação e que não são os casos fáceis de serem tratados que testarão o seu saber. O mesmo acontece com os pilotos: “Enquanto estes pilotam em tempo calmo, ao cometerem um erro, o erro não aparece”. Ambos, médico e piloto são provados, ou seja, mostrarão sua inabilidade ou, quem sabe, inexperiência somente quando forem confrontados com os eventos mais difíceis; por exemplo, um médico diante de um doente com uma enfermidade complicada para ser curada ou um piloto, com seu navio em meio a uma tempestade ou com os ventos contrários. Já em *Institution oratoire* de Quintiliano, outro texto-referência, o problema não está em se o médico ou o piloto são colocados à prova por eventos difíceis – o que parece ser inevitável – mas sim, que esses acontecimentos inesperados, quando aparecem, não afetam o domínio de sua τέχνη ou mesmo a sua reputação, desde que eles tenham “seguido inteiramente as regras” ou seja, tenham realizado seu trabalho com o máximo de esforço e de competência.

Considerações finais

Com este trabalho, quisemos mostrar como a metáfora da pilotagem, apesar de incidental, torna-se um elemento significativo para a compreensão do problema da governamentalidade no pensamento de Foucault.

Tomando de suas próprias análises as três atividades que se aproximam da arte de comandar um navio na antiguidade greco-romana – o governo sobre si mesmo, o governo político e a medicina – vemos como o ofício do piloto encontra-se entre uma *tékhnē tou bíou*, ou seja, uma arte de viver e uma *tékhnē*, entendida como uma habilidade, destinada profissionalmente aos outros. Nesse sentido, diferentemente da *tékhnē* moderna, onde para governar os outros não é exigido um governo sobre si, na antiguidade, pelo contrário, é preciso primeiramente pilotar-se, para depois assumir o leme e conduzir os outros com segurança.

Passados mais de dois mil e quinhentos anos, vemos como a metáfora da pilotagem relacionada à governamentalidade continua atual, pois em meio à uma pandemia, que tem gerado uma crise social, econômica e política sem precedentes, constatamos, cada vez mais, a necessidade de termos um “capitão” com as capacidades e as habilidades de conduzir essa grande embarcação que está à deriva – o Brasil – até um porto seguro.

Referências

- AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- DAREMBERG, Charles Victor; SAGLIO, Edmond. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: Hachett Livre, 1919.

- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis. As astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ÉSQUILO. *Sete contra Tebas*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. Paris: Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France 1970-1971. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu em justice*. Louvain: Press universitaire de Louvain, 2012.
- GLOTZ, Gustave. *Lordalie dans la Grèce primitive: Étude de droit et de mythologie*. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1904.
- HIPPOCRATES. *L'Ancienne médecine*. Londres: William Heinemann, 1942.
- LAMPE, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Claredon Press, 1961.
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Claredon Press, 1996.
- ONELLY, Glória Braga. *A ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói: Ed. UFF, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- QUINTILIANO, Marco Fabio. *L'istituzione oratória*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968.
- RAGUSA, Giuliana. *Lira grega*. São Paulo: Hedra, 2014.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

Sobre o autor

Fabiano Incerti

Doutor em Filosofia pela PUCSP. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR, atuando na área de Ética e Filosofia Política.

Recebido em: 29/06/2020.
Aprovado em: 27/09/2020.

Received: 29/06/2020.
Approved: 27/09/2020.

Íntimas conexões entre música, educação e jogo em Diálogos de Platão

Intimate connections between music, education and play in Plato's dialogues

Leonardo Dias Avanço

<http://orcid.org/0000-0002-3468-3888> – E-mail: ldavanco87@gmail.com

José Milton de Lima

<http://orcid.org/0000-0001-5519-2618> – E-mail: milton.lima@unesp.br

RESUMO

Com base em uma retomada de aspectos hermenêuticos importantes da filosofia platônica, este artigo visa a oferecer uma orientação a respeito da fecundidade cultural de determinadas reintegrações de três gêneros de atividade humana entre os quais, não raras vezes na atualidade, têm-se buscado erguer fronteiras intransponíveis: o jogo, a educação e a música. A exposição do texto divide-se em duas partes, sendo que na primeira são abordados pontos de equilíbrio entre os conceitos de jogo e educação, ao passo que, na segunda, a partir de uma ampliação da noção de música, examina-se e interpreta-se o paradoxo da luta entre filosofia e poesia em registros dos diálogos de Platão. O nexos entre as duas referidas partes reside nos fundamentos lúdicos e educacionais da poesia e da filosofia na Antiguidade. Por fim, à título de considerações finais, uma orientação geral é proposta como síntese das conjecturas, argumentações e demonstrações elaboradas à luz de exemplos presentes na obra platônica.

Palavras-chave: Ludicidade. Filosofia. Arte. Formação. Ciência.

ABSTRACT

By revisiting important hermeneutic aspects of platonic philosophy, this article aims to provide an orientation with regard to the cultural fecundity of certain reintegrations of three types of human activity, among which solid barriers have been often pursued recently: play, education

and music. This text is exposed in two parts, where the first part comprises points of balance between the concept of play and education, while the second part examines and interprets the paradox of fight in philosophy and poetry in Plato's Dialogues, from an enhancement of the notion of music. The agreement between the two parts resides on the ludic and educational bases of ancient poetry and philosophy. Finally, for the purpose of the conclusion, a general orientation is proposed as the synthesis of the conjectures, argumentations, and demonstrations elaborated under the light of the examples present in the platonic work.

Keywords: Ludicity. Philosophy. Art. Formation. Science.

Prelúdio

Com base em uma retomada de aspectos hermenêuticos importantes da filosofia platônica, este artigo propõe uma orientação a respeito da fecundidade de determinadas reintegrações de três gêneros de atividade humana entre os quais, comumente, busca-se erguer fronteiras intransponíveis: o jogo, a educação e a música. Buscou-se fazer notar como esses gêneros – apesar de uma abordagem analítica revelar suas especificidades – estão integrados desde as suas íntimas estruturas, ainda que certos processos de desenvolvimento cultural tendam a separá-las, trazendo com isso determinadas consequências.

Como caso exemplar das elaborações conceituais presentes neste artigo, e considerando-se a possibilidade de fecundidade cultural de unificação de música, jogo e educação compreendidos mais ampla e profundamente, analisam-se determinadas passagens cruciais de diálogos de Platão. A percepção oferecida pelo desdobramento da argumentação tem o potencial, por um lado, de renovar práticas investigativas com “objetos de estudo” excessivamente circunscritos; por outro lado, de incentivar abordagens transdisciplinares de desenvolvimento do conhecimento.

Pois bem, para atingir esse objetivo, este artigo está dividido em duas partes com o complemento de um tópico conclusivo. Na primeira parte, abordamos pontos de encontro e equilíbrio entre conceitos de jogo e educação; na segunda, a partir de uma retomada e ampliação de certa noção de música, examinamos e interpretamos em termos gerais o clássico paradoxo da contraposição entre poesia e filosofia a partir do exame de comentadores e de registros de diálogos de Platão, de modo que um posicionamento é tomado diante dessa tradicional polêmica que se arraigou decisivamente na cultura ocidental. Por fim, a título de desenlace, tecemos nossas considerações finais.

Intersecções entre jogo e educação

O Romantismo, em insuspeitada síntese com o Iluminismo, viabilizou um encaminhamento importante para a investigação antropológica da dimensão lúdica da existência humana. Na qualidade de poeta e filósofo, Friedrich von Schiller (2017), em *A educação estética do homem*, assinalou que “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 2017, p. 76). Toca-se aqui em um aspecto fundamental do jogo a partir da expressividade de um processo analítico que revelou o conceito de ser humano cindido por dois princípios correspondentes a dois impulsos opostos: de um lado, a pessoa e o impulso formal (*formtrieb*); de outro, o estado e o impulso sensível (*sinn-*

liche trieb). O acompanhamento do movimento ascendente do entendimento conduziu, no registro do texto filosófico de Schiller, a intuição segundo a qual o ser humano experimentaria a sua essência integral apenas quando lograsse harmonizar e equilibrar esses dois impulsos fundamentais, o que só conseguiria por intermédio da realização do impulso lúdico (*spieltrieb*). O impulso lúdico, portanto, seria o responsável por reunificar o ser humano cindido e dual. No contexto da pura analítica, todavia, tal impulso lúdico emana como uma norma racional que exige a unidade do ser humano, cumprindo, portanto, a função de *orientar e influir sobre a liberdade humana no sentido da distinção e opção por nobres e belos jogos como condição de uma verdadeira educação da sensibilidade*. Assim, faz-se a distinção entre, de um lado, o Ideal de impulso lúdico e, de outro, as manifestações predominantemente *materializadas* do impulso lúdico, as quais, ao longo da história, haveriam atuado como forças subordinadas à indiscriminada satisfação de apetites e impulsos sensíveis (SCHILLER, 2017).

Huizinga (2008), em *Homo Ludens*, explorou diversos aspectos do modo de vida de sociedades antigas e modernas e descobriu neles entretecidos a presença de um elemento constituinte, qualificado de lúdico. Em uma de suas acepções, esse elemento lúdico – também chamado jogo – trata-se de uma específica função espiritual significativa, a qual viabiliza não apenas ao ser humano, como também a outros animais, uma transformação valorativa de uma determinada situação percebida no sentido de torná-la “menor” e avaliada com mais leveza, isto é, subtraindo-lhe *inicialmente* a seriedade. Tal situação passa então a ser circunscrita espaço-temporalmente e penetrada por uma atmosfera de encanto, absorção, liberdade e espontânea expansão, podendo ainda ser marcada por um halo de mistério. Qualificar esse contexto com o adjetivo “divertido” é correto, sobretudo quando são levados em conta tanto sua peculiar dimensão de emoção positiva e prazerosa quanto seu aspecto definido pelo sentido etimológico do verbo divertir, que é proveniente do latim e significa: ir-se embora, apartar-se, diferenciar-se, divergir. As atividades que levam a marca desse elemento lúdico – sendo elas jogos ou não – tenderiam a realizar-se separadamente, em *intervalos* da vida cotidiana, e, pelo seu natural atrativo, sobretudo em suas formas superiores – altamente regulamentadas, ornamentadas e solenes –, tendem a mover outras paixões além da alegria, devido aos diferentes graus de intensidade de sua tensão e dos diferentes valores que, na qualidade de veículo privilegiado, insufla (HUIZINGA, 2008).

Huizinga (2008) ocupou-se também da demonstração de maneiras como o elemento lúdico esteve presente constitutivamente em arcaicas formas socioculturais, atuando como condição eficiente da elevação de sua função sagrada ou meramente social, de sua ornamentação e esplendor. Uma vez associado a impulsos que modelam jogos de azar ou de vertigem, o elemento lúdico, porém, não cumpriria função propriamente civilizacional, pois tais impulsos, por si mesmos, não teriam um potencial *eminente civilizacional*. Por outro lado, os impulsos de competição e de representação/exibição seriam, sim, dotados de tal potencial e, quando penetrados pelo elemento lúdico, conformam e colorem uma série de formas culturais desde as suas primeiras aparições na história da humanidade. Para Huizinga (2008), os desejos de vencer um rival ou de realizar uma exitosa execução diante de um público não são meramente impulsos associados ao jogo de maneira acidental, visto que fariam parte da essência do próprio elemento lúdico. O culto, a poesia, a filosofia, a música, o mito, a dança, o ritual, a festa, etc. têm, nessa perspectiva, a sua origem e fundamento no solo originário do jogo, quer dizer, eles nasceram de atividades lúdicas (HUIZINGA, 2008). Compreendido em sua acepção de atividade, o jogo em síntese é:

[...] uma atividade livre, conscientemente tomada como “não séria” e exterior à vida habitual, mas ao mesmo tempo capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total. É uma atividade desligada de todo e qualquer interesse material, com a qual não se pode obter

qualquer lucro, praticada dentro de limites espaciais e temporais próprios, segundo uma certa ordem e certas regras. Promove a formação de grupos sociais com tendência de rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces ou outros meios semelhantes (HUIZINGA, 2008, p. 16).

Em relação à exterioridade do jogo em relação à “vida habitual”, Huizinga (2008, p. 177) mais à frente detalha que “o jogo situa-se fora da sensatez da vida prática”. Quanto ao desligamento “de todo e qualquer interesse material, com o qual não se pode obter qualquer lucro”, assinala-se que o jogo “nada tem a ver com a necessidade ou a utilidade”. E quanto a sua ausência de seriedade (inicial), verifica-se que o jogo, em si mesmo, nada tem a ver “com o dever ou com a verdade” (HUIZINGA, 2008, p. 177). Contudo, à medida que, por exemplo, penetra a filosofia como elemento constituinte, o jogo integra-se a e dinamiza de determinadas formas o *amor* pela sabedoria e pelo conhecimento do mundo e de si. Em um contexto no qual crescia a condenação moral do riso e do jogo, Santo Agostinho (2017), nos diálogos presentes em *De Magistro*, não deixou de notar certa presença do jogo no processo educacional e filosófico: “gostaria, ao contrário, que acreditasses que nada do que disse teve um fim lúdico, ainda que talvez estivéssemos jogando. Mas não pense que se trata de um jogo de crianças, nem que me detenho em bens parvos ou medíocres” (SANTO AGOSTINHO, 2017, p. 69). A investigação em diálogo se trataria, então, de outra espécie de jogo? Examinadas detidamente, as palavras do filósofo, certamente inspiradas por Platão, em cuja obra florescem belos jogos, parecem confirmar uma resposta afirmativa à questão, além de fazerem pensar em formas de jogos que não se relacionam com “bens parvos e medíocres”.

Ainda que, até então, estivéssemos prioritariamente nos referindo ao jogo, de alguma forma fomos conduzidos ao tema da educação, que, conforme dizia Kant, “é o maior e mais árduo problema que pode ser proposto aos homens” (KANT, 1999, p. 19). Ora, assim como o ser humano não é o único ser vivo existente que joga, a educação não é um processo exclusivamente humano, visto que outros animais – com destaque para os mamíferos superiores, mas também certas espécies de aves – também desenvolvem atividades de cuidado junto a suas proles. Isso significa que a educação, enquanto manifestação existencial, é um fato que concerne à vida, ainda que no ser humano ela seja dotada de qualidades distintivas. Segundo Rohden, o ser humano apresenta-se *de certo modo* como um ser “autodeterminante”, ao passo que outros seres são “alo-determinados” (ROHDEN, 1983, p. 23). Nesse sentido, a educação humana distingue-se significativamente da “educação” de outros animais.

Conforme diz o filo-helenista Werner Jaeger (1995, p. 3), “a educação é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual”. Diferentemente dos demais seres, apenas o homem “consegue conservar e propagar a sua forma de existência social e espiritual por meio das forças pelas quais a criou, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão”. Isso significa que o desenvolvimento do ser humano “ganha por elas um certo jogo livre de que carece o resto dos seres vivos, se pusermos de parte a hipótese de transformações pré-históricas das espécies e nos ativermos ao mundo da experiência dada” (JAEGER, 1995, p. 3), isto é, se compararmos a velocidade de transformações realizadas no âmbito da evolução biológica e nos contextos de desenvolvimento de formas socio-culturais de existência, sobretudo após o fim da última era glacial.

Cada sociedade, ao longo do tempo, ao se tornar mais complexa, desenvolve, pelo menos, três grandes formas de educação. A esse respeito, Jaeger (1995, p. 23) afirma que uma primeira forma de manifestação da educação consiste em ordenamentos tais como, por exemplo: “honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros” etc. Uma segunda forma seria uma “série de preceitos sobre a moralidade externa e em regras de prudência para

a vida, transmitidas oralmente pelos séculos afora". A terceira forma, por sua vez, "apresenta-se ainda como comunicação de conhecimentos e aptidões profissionais, cujo conjunto, na medida em que é transmissível, os Gregos deram o nome de *techne*". Esse conteúdo da educação, de caráter moral e prático, pode ser observado na história de variados povos. Dessas três formas de educação, distingue-se a "formação do Homem por meio da criação de um tipo ideal intimamente coerente e claramente definido". Tal formação "não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser" (JAEGER, 1995, p. 23-24). Neste ponto, é possível evidenciar um significativo ponto de equilíbrio e interconexão harmoniosa entre educação, jogo e música, uma vez que o tipo ideal necessário a essa forma especial de educação - a *formação* - é modelado, segundo Jaeger (1995, p. 18), pelos "poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer, os homens de Estado".

Ampliação da noção convencional de música e a controvérsia a respeito da luta entre filosofia e poesia

Huizinga (2008, p. 178) alerta que os gregos possuíam acerca da música um conceito significativamente mais amplo do que o nosso, uma vez que sua noção abrangia "o canto e a dança com acompanhamento musical", mas também "todas as artes e habilidades presididas por Apolo e as Musas". As artes patrocinadas pelas Musas formavam um domínio que se distinguia substancialmente das artes plásticas (HUIZINGA, 2008, p. 178). Assinala-se que essa distinção de certa maneira corresponde à aparente ausência de caráter lúdico nas segundas em contraste com a sua evidente presença nas primeiras (HUIZINGA, 2008, p. 184-185). Vimos, no tópico primeiro, que o jogo seria definido como uma atividade livre marcada pela peculiaridade do elemento lúdico do espírito e por desdobrar a satisfação de um desejo de competir e/ou de exibir/representar. Assim sendo, Huizinga (2008) afirma que a obra de arte musical só se torna esteticamente operante "quando executadas perante um público", ao passo que, para os antigos gregos, "mesmo já composta ou escrita, só adquire vida própria quando é interpretada, isto é, quando é objeto de uma apresentação ou *productio* no sentido literal do termo" (HUIZINGA, 2008, p. 185).

De modo similar ao impulso lúdico, o qual, para Schiller, opõe-se à dupla seriedade das reivindicações dos impulsos formal e sensível nos âmbitos do conhecimento e da ação, "as formas musicais", para Huizinga (2008), "são determinadas por valores que transcendem as ideias lógicas, que transcendem até nossas ideias sobre o visível e o tangível". A compreensão de tais valores musicais só seria possível a partir "das designações que a eles aplicamos, termos específicos como ritmo e harmonia, que se aplicam igualmente ao jogo e à poesia" (HUIZINGA, 2008, p. 177-178). Seria mais exato dizer que, porém, a transcendência dos valores musicais em relação às ideias lógicas não é absoluta, pois não deixa de haver pontos de contato entre eles, conforme se poderá compreender mais adiante.

Enquanto que, no caso da poesia, segundo Huizinga (2008, p. 177-178), "as próprias palavras elevam o poema, pelo menos em parte, do jogo puro e simples para a esfera da ideia e do juízo, a música nunca chega a sair da esfera lúdica". No âmbito das culturas arcaicas, parte considerável daquilo que se considerava musical estava intimamente relacionado ao ritual e às festas, isto é, ao âmbito do jogo. Naqueles antigos contextos, a poesia estava tão indissolúvelmente ligada à música que, devido a essenexo, ela desempenhava "uma função litúrgica e social tão importante" e, por essa razão, poder-se-ia dizer que "todo ritual autêntico é obra de canto, dança e jogo". Embora, devido à excessiva sofisticação das sociedades modernas, o sen-

tido de jogo ritual e sagrado tenha se perdido, ao escutarmos música ainda hoje “somos capazes também de sentir o ritual”, pois, quando a ouvimos, expresse ela ideias religiosas ou não, “há uma fusão entre a percepção do belo e o sentimento do sagrado, na qual está inteiramente dissolvida a distinção entre o jogo e a seriedade” (HUIZINGA, 2008, p. 177-178).

Mas, partindo do exposto, como mais especificamente jogo, música e educação podem se integrar em suas íntimas estruturas? Para compreendê-lo, propomos o exemplo de Platão, cujo legado, ao longo da história, foi e permanece sendo objeto de extensas controvérsias, entre as quais se destaca, para os fins deste artigo, a polêmica da oposição entre filosofia e poesia. Um intelectual como Huizinga (2008, p. 181-182) expressou sua dificuldade em compreender a atitude de Platão em relação a esse problema: “para Platão, *mimesis* é um termo geral que descreve a atitude espiritual do artista”, ao passo que “o imitador, *mimetes*, ou seja, tanto o artista criador como o executante, não sabe se a coisa que imita é boa ou má”. Acrescenta-se ainda que, “para ele a *mimesis* é um simples jogo, não é trabalho sério” e isso inclui até mesmo os poetas trágicos. Diante disso, assinala que “temos que deixar de lado um problema pouco claro, o de saber o que significa realmente esta definição um tanto depreciadora do trabalho criador”. E arremata: “para nós importa apenas que Platão entendia a criatividade como jogo” (HUIZINGA, 2008, p. 181-182).

Que a criatividade seja entendida por Platão como jogo, é da maior importância também para nós, mas é preciso dar um passo atrás e buscar compreender o problema da aparente exclusão mútua entre poesia e filosofia – ou, mais profundamente, entre *mimesis* e *dianoia* -, a qual aparece de maneira proeminente no último livro de *A República*. Goldschmidt (2002, p. 2), por exemplo, não nega que, em parte, “os diálogos de Platão são dramas filosóficos”. Compreendidos dessa maneira, “as peripécias do drama filosófico” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2) podem ser louvadas à medida que são “habilmente conduzidas”, bem como “os lances de teatro artisticamente dispostos” e “a diversidade dos episódios harmoniosamente distribuídos” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2). Entretanto, complementa, “eles concernem, em todo caso, mais ao elemento dramático que ao elemento filosófico” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2), ao passo que, avançando um pouco mais além, se poderia indagar até mesmo “se este último não é realmente, na economia do diálogo, senão um ‘elemento’”. Com base na referência do diálogo platônico *Político* (286c-d), assinalou-se que, na avaliação de uma composição discursiva, é o “critério absoluto” da conveniência que se deve empregar, critério esse que, na arquitetura dos diálogos, não parece obedecer à doutrina e aos programas clássicos de “agradar ao mesmo tempo que instruir” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2). Ora, nessa direção, conforme consta na orientação subsequente do *Político*, o Estrangeiro assinala que “a necessidade de agradar nos imporá o cuidado das proporções apenas acessoriamente”¹ (286d), de modo que “não parece, portanto, que a composição de um diálogo possa ser plenamente esclarecida pelas luzes das belas-letas” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2).

É compreensível que Goldschmidt (2002, p. 2) enfatize o ponto de vista exposto, sobretudo porque, em meados do século XX, tornava-se “banal dizer que um diálogo de Platão não é construído como um manual de filosofia”. A obra de Goldschmidt (2002) aqui referenciada se volta contra o reducionismo a que esse entendimento poderia incorrer, de modo que seria importante resgatar aquilo que é “próprio da composição platônica”. A esse respeito, no âmbito dos estudos platônicos, Goldschmidt (2002) sinaliza a ausência de frequência de “um modo polido de presumir, na confusão do movimento dialético com seus incidentes e suas rupturas, suas repetições e suas braquilogias, uma ordem escondida, de algum modo nu-

¹ *Político*, 286 d.

menal, e que se assemelha muito à desordem” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2). Com base nessa suposição inicial, assinala que, de fato, do ponto de vista composicional, o diálogo platônico distingue-se do manual de filosofia “do tipo corrente”, “antes de tudo por seu objetivo”. Enquanto este se propõe a “transmitir uma suma de conhecimentos, a instruir o leitor”, aquele, por sua vez, foca em um “tema de estudo” não tanto para *informar*, mas sobretudo para *formar* aqueles que tomam parte do diálogo, tornando-os mais hábeis dialeticamente. Tal é um grande valor educacional dos diálogos de Platão. Assim sendo, “longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 3), de sorte que “é pelo método que se deve explicar a composição do diálogo ou, mais precisamente, sua estrutura filosófica” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 3). Não obstante o estabelecimento dessa compreensão, destaca o autor, não deixa de conceder que, ao lado dela, há espaço “para uma explicação da composição propriamente dita, explicação literária e que resulta da arte de ‘agradar’” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 3), de modo que “estes dois modos de explicação poderão ajudar-se um ao outro e tentar, conjuntamente, recompor a unidade orgânica do diálogo” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 3). Entretanto, seguindo os propósitos de sua própria investigação, afirma-se que “não é atentar contra esta unidade empreender primeiramente o exame de sua estrutura”, enfocando-se assim o “elemento filosófico” da obra platônica (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2-3).

Ora, para que sejam estabelecidas condições mais adequadas para compreender o problema e a orientação deste artigo, não deixa de ser importante trazer à baila dados de uma investigação que, de certa maneira, compromete-se com a abordagem do complemento oposto da “unidade orgânica do diálogo” platônico. A esse respeito, Benoit (2015, p. 29), já em nosso século, estabelece a seguinte questão central a ser abordada em seu texto metodológico: “como pensar a obra de Platão e o ato material da produção do seu discurso, ou em palavras gregas, Platão e a *poíesis* do *logos*?”. Uma expressão como essa – “*poíesis* do *logos*” – leva-nos a pensar que uma distinção que tende a afastar o “elemento filosófico” do “elemento dramático” dos diálogos parece justamente representar um obstáculo para uma compreensão de importantes aspectos de uma tal filosofia poética ou poética filosófica. Ademais, de acordo com a análise de Benoit (2015, p. 40), a dimensão poética da obra platônica seria dramática e não narrativa (ainda que possam dar a impressão de narração, nem mesmo os diálogos considerados “narrativos” foram produzidos no sentido de estabelecer uma comunicação “direta” com o leitor). Em assim sendo, indaga-se: “a utilização da forma dramática e jamais narrativa, a utilização ampla da imitação, o uso de personagens e da forma dialógica como um todo, não aproxima a obra de Platão da *lexis* poética da tragédia e da comédia?” (BENOIT, 2015, p. 40). Considerando um componente de plausibilidade dessa aproximação, como se poderia então entender “as célebres críticas de Sócrates a estes gêneros literários expostos na *República*?” (BENOIT, 2015, p. 40). Ou ainda: “como entender as críticas à noção de *mimesis*, se Platão utiliza, permanentemente, a imitação através dos seus personagens?” (BENOIT, 2015, p. 40).

Ao abordar todas essas questões, Benoit (2015) esforça-se por construir aquilo que denominou “metodologia das temporalidades imanentes” de interpretação da obra platônica. Uma das temporalidades, aliás, seria aquela “*da nóesis* (ação de pensar), ou seja, algo próximo daquilo que Victor Goldschmidt chamava – estreitamente – de ‘tempo lógico’”. Contudo, na obra de Benoit (2015), não é esse “tempo lógico” que receberá maior atenção, mas sim a presença de relações entre as temporalidades “*da nóesis*”, “*da gênese* (ação histórica)”, “*da poíesis* (a ação temporal de produção da obra)” (BENOIT, 2015, p. 51) e, principalmente, “*da lexis* (a ação de dizer)”. Ao atribuir maior ênfase sobre a “*temporalidade de lexis*” (BENOIT, 2015, p. 50), o autor explicitou mais à frente que seu interesse central era demonstrar como a obra platônica

poderia ser lida “como uma espécie de romance filosófico”, pretendendo-se com isso “reconstituir os Diálogos de uma maneira conceitualmente poética” (BENOIT, 2015, p. 52) e, por outro lado, buscando afastar-se das tradições “metafísicas” de interpretação da obra platônica (BENOIT, 2015, p. 50-52).

Já Goldschmidt (2002, p. 27), por sua vez, esforça-se por demonstrar a função da progressão do método dialético enquanto elemento estruturador principal do diálogo. Sob essa ótica, o “conhecimento das Formas” apresenta-se como elevado objetivo da ciência dialética, de modo que os diálogos, por sua vez, “com algumas poucas exceções, se apresentam como *ensaios de definição*” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 27). E não parece haver dúvidas de que os exercícios em torno de tais ensaios constituíam componentes importantes de atividades educacionais do velho Jardim de Academo². Nesse sentido, permanece de grande valia a busca por uma compreensão da “unidade orgânica do diálogo” platônico, sobretudo quando se trata de assimilar ou intuir as suas dimensões educacionais. Este artigo insere-se nesta discussão com a proposição de que uma chave importante para a compreensão e solução deste enigma diz respeito à maneira como a música e a educação se inserem em interpenetração orgânica nesse contexto.

Antes de abordar o papel da música na educação dos guardiães, Sócrates, no Livro II de *A república*, havia estabelecido junto a Glauco e Adimanto os fundamentos de uma cidade sã, a fim de compreender inicialmente a maneira como a Justiça e a Injustiça se manifestam de maneira *mais tangível* nesse macrocosmo social (368e-372c). Contudo, não satisfeito com o resultado da exposição das características de uma cidade desprovida de luxo, Glauco impulsiona Sócrates à abordagem de uma ampliação da cidade idealmente considerada e, nesse sentido, Sócrates aceita a orientação e assinala que o exame disso decorrente poderia auxiliar a compreensão da essência da Justiça e da Injustiça (372c-373a), assunto central de toda a investigação de *A república*. É justamente nesse processo de ampliação da cidade que surge a necessidade de considerar a figura do guardião, pois, como diz Sócrates, essa figura se faz necessária em uma cidade que, movida pelo “desejo da posse ilimitada de riquezas”, move guerras contra povos circunvizinhos a fim de expandir seus territórios e satisfazer condições para que seus cidadãos desfrutem de uma vida luxuosa (373d-e).

Como é sabido, o diálogo entre Sócrates, Glauco e Adimanto estende-se longamente no sentido de compreender a maneira como se deveria dirigir da melhor maneira possível a educação das classes dirigentes da cidade ideal, de modo que, particularmente em relação a esses estamentos sociais, o luxo, a cobiça, a intemperança, a avareza e outros vícios não são tolerados em seu particular modo de vida. Assim, a educação dos escolhidos para serem guardiães seria composta de ginástica para o corpo e música para alma (376e-417b). Entretanto, antes de abordar esse assunto, no qual a música e a poesia são submetidas a escrutínio analítico, Sócrates enfatiza que a transição da abordagem da cidade sã para a cidade mais ampla e luxuosa implica considerar “uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores”, considerando-se tanto “os que se ocupam de desenho e cores” quanto os que se dedicam à “arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores – rapsodos, actores, coreutas, empresários [...]” do teatro etc. (373b).

Já no Livro X de *A república*, Sócrates afirma que, com base nos resultados alcançados, faz-se necessário analisar mais apuradamente as respostas anteriormente assentadas a respeito do lugar da música e da poesia na educação das classes dirigentes da cidade justa. E nessa retomada da questão o processo de investigação filosófica assume o seguinte teor nas palavras

² Academia de Atenas, cujo primeiro diretor foi Platão.

de Sócrates: “aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, *de quantos não tiveram como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza*” (595b, destaques em itálico nossos). Como já fizemos notar anteriormente, nos diálogos de Platão, aquele que meramente imita aparece como ignorante daquilo que seria mais importante, isto é, eles não sabem se o produto de sua *mimesis* diz respeito ao bem ou ao mal. Nesse sentido, produzindo obras ao acaso do ponto de vista racional e ético, músicos e poetas poderiam colocar a perder todo o estado ideal da cidade justamente governada. Mesmo na cidade ideal, apenas a classe dirigente possuiria o *antídoto* capaz de deter a corrupção engendrada pela ação nefasta da música e, dessa maneira, a melhor atitude a ser tomada seria expulsar os músicos e poetas da cidade, uma vez que poderiam provocar confusões e doenças na alma dos demais estamentos sociais (595b-608b). Essa drástica decisão que aparece ao fim de *A república* é uma das principais causas de Platão haver sido considerado um filósofo censor e adepto de ideologias totalitaristas.

Porém, os diálogos de Platão são obras de imitação... Após haver demonstrado como, ao longo da tradição dos estudos platônicos, Platão tem sido identificado como um dos mais temerosos inimigos da poesia, Benoit (2015) afirma que o filósofo grego não poderia ser caracterizado adequadamente dessa maneira. Em outras palavras, “como poderia, paradoxalmente, ter tentado destruir a poesia e, ao mesmo tempo, nos deixado os *Diálogos*?” (BENOIT, 2015, p. 33) Ou ainda: “na verdade, que são eles, senão obras filosóficas, mas também, estética e dramática?” (BENOIT, 2015, p. 33) A partir dessas questões, propõe-se então que a mensagem filosófica de Platão, em certo sentido, não pode ser devidamente compreendida caso os diálogos não sejam entendidos enquanto “obras conceitualmente poéticas”, uma “trama sensível de palavras opostas que estão bastante distantes do monólogo filosófico ocidental” (BENOIT, 2015, p. 33). Nessa perspectiva, até mesmo o diálogo o qual estivemos a analisar, *A república*, que teria os traços de um longo diálogo “narrativo”, cuja estória seria, segundo toda a aparência, contada por Sócrates diretamente ao leitor, é, de acordo com critério de uma “*temporalidade da lexis*”, um diálogo dramático (BENOIT, 2015, p. 38-39). E ficamos sabendo disso através do início do diálogo em que *se representa* a continuação da conversação no dia seguinte, o *Timeu*:

Sócrates: - Um, dois, três; mas, por certo, caro Timeu, onde está o quarto dos que foram hóspedes e que agora os são donos da casa? Timeu: - Foi acometido de um mal-estar, Sócrates, pois não haveria voluntariamente faltado a esta reunião. Sócrates: - Então, o encargo que correspondia ao ausente passa a caber a ti e a teus companheiros, certo? Timeu: - Sem dúvida; e, dentro do possível, não omitiremos nada, pois não seria justo se, depois de gozarmos dos dons da hospitalidade, nós, os que permanecemos, não estivéssemos dispostos a retribuir-te de bom grado. Sócrates: - Estão lembrados do teor dos assuntos que vos propus para esta conversa? Timeu: - Apenas alguns, mas, como estás aqui, tu poderás nos recordar daquilo que houvésemos esquecido. Melhor ainda, se não for incômodo, volta a repetir-nos outra vez o argumento desde o princípio de maneira resumida, para que o tenhamos uma vez mais presente. Sócrates: - Assim o farei. Tenho a impressão de que o principal do discurso que elaborei acerca da organização política dizia respeito a como considerava a melhor delas e que tipo de homens dariam vida a ela. Timeu: - E a todos nos pareceu que havia descrito de uma maneira muito conforme aos princípios da razão³ (PLATÓN, 1992, p. 155-156, tradução nossa).

Conquanto não seja conforme à plena verdade afirmar que os diálogos platônicos houvessem sido confeccionados tais quais as poesias dramáticas de caráter trágico e cômico de sua

³ *Timeu*, 17a-c.

época, os diálogos não deixam, como se vê, de *mimetizar* uma ação por meio de palavras escritas. E, como diz Huizinga (2008), há uma íntima afinidade entre jogo e poesia, a qual “se manifesta na própria estrutura da imaginação criadora”. Como mais precisamente então o jogo estaria presente na obra de Platão? Huizinga (2008) assinala que, “na elaboração de uma frase poética, no desenvolvimento de um tema, na expressão de um estado de espírito há sempre intervenção de um elemento lúdico”. E acrescenta: “seja no mito ou na lírica, no drama ou na epopeia, nas lendas de um passado remoto ou num romance moderno, a finalidade do escritor, consciente ou inconsciente, é criar uma tensão que ‘encante’ o leitor e o mantenha enfeitiçado” (HUIZINGA, 2008, p. 147-148). E não é isso que, em parte, os diálogos de Platão fazem com leitor? Mas essa não seria a única das características lúdicas presentes nos diálogos. Poderíamos citar ainda a leveza das conversas, os finíssimos humor e ironia etc. No *Banquete*, por exemplo, diálogo cuja abordagem ludo-agônico-ritualística plasmada dramaticamente toma o próprio Amor (*Eros*) como tema central, a primeira conversa entre Sócrates e o anfitrião do banquete, o poeta trágico Agatão, recém-vencedor de um concurso de poesias, dá-se nos seguintes termos:

Agatão, que se encontrava reclinado sozinho no último leito, exclama: - Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontrei, e que a tens, pois não terias desistido antes. Sócrates então senta-se e diz: - Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio da lâ escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam. – És um insolente, ó Sócrates – disse Agatão. – Quanto a isso, logo mais decidiremos tu e eu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz; agora porém, primeiro apronta-te para o jantar⁴ (PLATÃO, 1972, p. 16).

No trecho acima, é possível testemunhar não apenas a presença de um componente lúdico presente na composição dramática e na atmosfera espirituosa da conversa, mas também, de maneira integrada, um ensinamento que constitui um elemento educacional fundamental da ciência dialética cujo objeto é a sabedoria. Esta não é resultado de uma instrução ou erudição relativa ao ego periférico, como dizia Huberto Rohden (2009), mas sim, uma vez que se refere à alma ou essência central e interna do ser humano, remete a outras experiências formativas complementares ao próprio desdobramento de procedimentos de refutação ou tradução em palavras de princípios mais elevados. Além disso, o trecho acima se trata de uma amostra exemplar em que a “unidade orgânica do diálogo” platônico, de que falava Goldschmidt (2002), brilha de modo particularmente belo, ainda que tal brilho seja distinto daquele presente na poesia trágica de Agatão ou mesmo no gênero mimético trágico em voga na época.

Segundo Huizinga (2008), quando comparada com as poesias lírica e épica, a poesia dramática é a única que, “devido a seu caráter intrinsecamente funcional e devido ao fato de constituir uma ação, continua permanentemente ligado ao jogo” (HUIZINGA, 2008, p. 159). Importa, portanto, conforme assinalou Benoit (2015), compreender o paradoxo de Platão haver sido um gênio e ser dotado de um talento mimético dos mais elevados já encontrados na história da humanidade e, ao mesmo tempo em que expressa esse talento na tessitura de seus diálogos, realizar supostamente em *A república* um julgamento tão duro contra a música e a poesia. Ora, um homem da estatura intelectual e artística de Platão teria cometido um deslize

⁴ *Banquete*, 175d-e.

tosco a ponto de não perceber que uma das causas motrizes de sua obra foi a *mimesis*? Como vimos, esse importante questionamento também foi feito por Benoit (2015), o que o levou a propor uma interpretação dos diálogos por um viés analítico em busca de um distanciamento da tradição metafísica, de modo que se esfuma, a partir dessa perspectiva, o papel de qualquer “doutrina sistemática atribuída ao autor supremo, Platão”. Por essa razão, pareceu-lhe interessante “saber ler nos próprios Diálogos, sobretudo, as desventuras trágicas (e não somente as aventuras vitoriosas) da dialética” (BENOIT, 2015, p, 48). Não obstante a importância de tais colocações, nosso intuito é apresentar uma orientação distinta para a solução do problema da suposta relação de exclusão absoluta entre poesia e filosofia. De nossa parte, consideramos que a compreensão dos diálogos não pode se reduzir à observação daquilo que Florez (2011) chamou “dimensão horizontal” do diálogo, em que são analisadas as trocas de palavras entre as personagens plasmadas poeticamente. Tão importante quanto isso para uma compreensão plena é levar em conta as dimensões de verticalidade e de profundidade na interpretação do diálogo, nas quais o leitor direciona a sua atenção hermenêutica a Platão tanto no sentido dos “intercâmbios interpretativos do leitor com o autor” quanto na apreciação dos “intercâmbios reflexivos do autor consigo mesmo”, respectivamente (FLOREZ, p. 2011, p. 394-395). É nesse sentido que, ao abordar o problema da relação entre filosofia e poesia em diálogos de Platão, é importante indagar: em que medida estaria o Poeta-Filósofo – ou Filósofo-Poeta – apresentando ao leitor mais um de seus jogos, desta vez, como em outras vezes, ironizando com o próprio leitor? Obviamente, a ironia platônica aqui transcende a ironia socrática enquanto procedimento filosófico plasmado na dramatização do diálogo.

Nossa posição é a de que Platão não seria incauto o suficiente para cometer um erro tão grosseiro de se esquecer que também estava a empregar a *mimesis* quando compunha seus diálogos e, portanto, a compreensão mais exata do sentido original de *A república* e de outros diálogos deve levar em conta essa sublime ironia. Uma das dimensões da música, portanto, presente nos diálogos é de natureza poética. Os diálogos, todavia, não são apenas *mimesis*. Entretecida e em jogo com a imitação, mostram-se presentes um nobre desejo pelo alcance mais pleno possível da verdade, a vocação redentora de uma cura anímica e de uma elevada formação, o processo filosófico efetuado pela *dianoia* e pela *noesis* expressas, na medida do possível, em diálogo... Todas essas características são suficientes para Platão compreender a grande distinção de sua obra em relação às poesias de seu tempo.

Pois bem, podemos agora e por fim abordar a mais uma questão de relevância não menor ao escopo deste artigo: a própria *dianoia* filosófica, essa grande manifestação do pensamento sistemático vocacionada à instrução e à educação, teria alguma relação com a música e, portanto, com o jogo? Pois, em conjunto com a *noesis*, não há dúvida de que desempenha intrinsecamente uma função formadora da inteligência humana e, portanto, tende a repercutir de maneira mais ou menos determinante sobre os planos da ação, das emoções, do corpo, em suma, sobre as experiências técnica, estética e ética. Para responder à questão levantada, faz-se necessário levar em consideração uma passagem do diálogo *Fédon* muito pouco comentada em profundidade e plenitude por intérpretes de Sócrates e Platão.

O primeiro ponto a ser destacado a respeito do *Fédon*, em que se aborda o último dia de Sócrates antes de sua execução, é a atmosfera profundamente apolínea e pitagórica do contexto dramático. Em segundo lugar, Platão (*Fédon*) dá a conhecer que Sócrates, no cárcere, havia transposto para metro cantado fábulas de Esopo e um hino à divindade patrocinadora da Música (Apolo) e que atenienses estavam interrogando seus discípulos a respeito dessas composições, pois se sabia que Sócrates comumente não era afeito a esse tipo de produção musical ou poética. Mais à frente, Sócrates revela nesse contexto a seus discípulos - os quais lhe faziam

a visita derradeira – que variadas vezes, no decurso de sua vida, foi “visitado por um mesmo sonho” através de distintas visões em cada caso, sonho esse segundo o qual lhe era sempre exigido a mesma coisa, isto é, que deveria esforçar-se “para compor música!”. Sócrates então declara que cumpriu sempre a exigência como uma exortação a que se fizesse “o que justamente fiz em minha vida passada”. Da mesma maneira “como se animam corredores”, acrescentou Sócrates, julgava que o sonho o estaria incitando a perseverar em sua própria ação, “que é compor música: haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que eu faço?” (61a). Tal música filosófica, porém, diferentemente da música poética, comportaria raciocínios e não mitos (60b-61c). Haveria, portanto, uma melodia, um ritmo e uma harmonia ao fundo de e inerentes à prática filosófica, tanto no âmbito da mente quanto no plano da ação? Embora não se deva negar a existência de aspectos distintivos entre formas de música, de filosofia, de educação e de jogo, seria possível apreciar suas íntimas conexões no sentido de descobrir aí uma fecundidade cultural?

Considerações finais

Há na música puramente instrumental certas regras que validam a composição e que, em seu pano de fundo, podem ser traduzidas em termos lógicos e matemáticos. Assim também parece haver ao fundo da *dianoia* que orquestra o raciocínio regras que podem ser traduzidas em termos musicais. E isso se torna tanto mais evidente quanto suas formas passem a ser preenchidas de conteúdo semasiológico, tonalidades sonoras, ritmos e direcionamentos ordenados. Há interpenetração orgânica entre os elementos lúdicos, miméticos, éticos e dianoéticos que se manifestam no ser humano, ainda que disso não se tenha lúcida consciência. A obra de Platão capta de maneira consciente, talvez como nenhuma outra na história da humanidade, os íntimos e profundos nexos entre essas melodias aparentemente incomunicáveis entre si. E, nesse sentido, o seu legado constitui uma composição musical sem paralelos.

Portanto, seria importante que tanto uma verdadeira ludologia antropológica quanto as teorias da arte e da educação levassem em conta e em conjunto todas essas sinfonias. Dessa maneira, de modo relativamente similar a Schiller (2017), seria possível vibrar as cordas do desejo no sentido de que os seres humanos possam jogar belos e bons jogos, festejar boas e belas festas, apreciar belas e boas músicas filosóficas, poéticas ou puramente lúdicas, instruindo e educando assim bem e belamente as novas gerações, ainda que em um mundo atualmente marcado por uma aceleração obscena que destrói aspectos de narratividade tão salutares à vida humana. Para tanto, as ciências, as filosofias e as artes são instadas a realizar reintegrações de seus vínculos entre si, fecundando-se em possibilidades coerentes com a verdade e a beleza e renovando-se assim, ainda que em contextos de veloz fragmentação das atividades e da vida.

Referências

- BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- FLÓREZ, A. La forma del diálogo y a forma de la filosofía en Platón. *Revista Franciscanum*, v. 53, n. 156, jul./dez. 2011.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HUIZINGA, J. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

- JAEGER, W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 2. ed. revisada. Piracicaba: Unimep, 1999.
- PLATÃO. *A república*. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÓN. *Diálogos: Filebo, Timeo, Crítias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- ROHDEN, H. *Educação do homem integral*. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- ROHDEN, H. *O homem*. São Paulo: Alvorada Editora, 1983.
- SANTO AGOSTINHO. *De magistro*. Edição Bilíngue. Campinas, SP: CEDET, 2017.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 2017.

Sobre os autores

Leonardo Dias Avanço

Doutor em Educação, Professor Substituto do Departamento de Educação do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas (IBILCE) da Universidade Estadual Paulista (UNESP) - Campus de São José do Rio Preto.

José Milton de Lima

Doutor em Educação, Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Ciências e Tecnologia (Campus de Presidente Prudente) da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Recebido em: 04/04/2020.
Aprovado em: 18/08/2020.

Received: 04/04/2020.
Approved: 18/08/2020.

Corpo/corporeidade e ciência/tecnologia: encontros e/ou desencontros?

Body/corporeality and science/technology:
meetings and/or mismatches?

Wagner Wey Moreira

<https://orcid.org/0000-0002-3705-9319> – E-mail: weymoreira@uol.com.br

Rafael Guimarães Botelho

<https://orcid.org/0000-0003-0863-262X> – E-mail: rafael.botelho@ifrj.edu.br

RESUMO

O presente escrito, caracterizado como reflexivo, procura analisar as ideias que se podem reconhecer numa lógica de aproximações e ou contradições entre os elementos constitutivos dos temas corpo/corporeidade e ciência/tecnologia num momento de pandemia que assola a sociedade. Para tanto, serão contrapostos argumentos, numa perspectiva axiológica, de elementos presentes no criar e operacionalizar tecnologia e de perceber e vivenciar a corporeidade. Os argumentos enfatizam que para associar adequadamente os dois temas é necessário o redimensionamento da percepção do corpo. Espera-se, com esta forma de um raciocínio lógico e sensível, contribuir para a análise das relações dos seres humanos no caminhar para a possibilidade de (re)surgimento da importância do humano no homem.

Palavras-chave: Corpo. Corporeidade. Ciência. Tecnologia.

ABSTRACT

The present writing, characterized as reflective, seeks to analyze the ideas that can be recognized in a logic of approximations and or contradictions between the constituent elements of the themes body/corporeality and science/technology in a pandemic moment that is plaguing society. Therefore, arguments will be opposed, in an axiological perspective, of elements present in the creation and operationalization of technology and of perceiving and experiencing corporeality. The arguments emphasize that to properly associate the two themes, it is necessary

to resize the perception of the body. It is hoped, with this form of logical and sensitive reasoning, to contribute to the analysis of the relationships of human beings in the walk towards the possibility of (re)emergence of the importance of the human in man.

Keywords: Body. Corporeality. Science. Technology.

À guisa de reflexão inicial

Estamos vivendo, neste ano de 2020, uma situação de um diferenciado estado de relacionamento humano, frente a uma pandemia que engloba todos os seres humanos neste planeta Terra. Ela está constatada desde os países considerados de primeiro mundo até os considerados subdesenvolvidos, presente nos cinco continentes. Não há, pelo constatado até agora, quem fique de fora, razão pela qual é um problema que a todos afeta.

No início do Século XXI, Morin (2006) fazia a seguinte constatação:

Tantos problemas dramaticamente unidos nos fazem pensar que o mundo não só está em crise; encontra-se em violento estado no qual se enfrentam as forças de morte e as forças de vida, que se pode chamar de *agonia*. Ainda que solidários, os humanos permanecem inimigos uns dos outros, e o desencadeamento de ódios de raça, religião, ideologia conduz sempre a guerras, massacres, torturas, ódios, desprezo. Os processos são destruidores de um mundo antigo, aqui multimilenar, ali, multissecular. A humanidade não consegue gerar a Humanidade. (MORIN, 2006, p. 85, grifo do autor).

Assim, pretendemos elaborar argumentos que, de um lado, valorizam as presentidades da vida individual e social e, de outro, mostram visões de autores que consideram o corpo como algo destinado ao desaparecimento, substituído por máquinas e por tecnologias a garantir a manutenção de uma sociedade supercompetitiva, mais inteligente, mais produtiva, mais lucrativa e destinada a eliminar corpos inúteis e improdutos.

Apenas para não deixar os leitores desanimados logo no início desta reflexão, em função dos problemas do tempo presente, acordamos com Capra (1997, p. 265):

A auto-renovação é um aspecto essencial dos sistemas auto-organizadores. Enquanto uma máquina é construída para produzir um produto específico ou executar uma tarefa específica determinada por aquele que a construiu, um organismo está empenhado primordialmente em renovar-se. [...] Uma máquina enguiçará se suas peças não funcionarem de maneira rigorosamente predeterminada, mas um organismo manterá seu funcionamento num ambiente variável, através da cura e da regeneração.

Outra abordagem que nos coloca em atitude positiva, mesmo em momentos de crise como o vivido pela pandemia do novo coronavírus (COVID-19), pode ser resgatada em Prigogine (2001, p. 18): “Estou convencido de que estamos nos aproximando de uma bifurcação conectada ao progresso da tecnologia da informação e a tudo o que a ela se associa, como multimídia, robótica e inteligência artificial.” Diz mais o autor que saber aproveitar do resultado disso exigirá estarmos atentos para compreender o que é informação e o que é desinformação e, para diferenciá-las, “requer cada vez mais conhecimento e um senso crítico desenvolvido. O verdadeiro precisa ser distinguido do falso, o possível do impossível.” (PRIGOGINE, 2001, p. 19).

Interessante pensar que neste momento de pandemia fomos atacados por um número enorme de argumentos considerados científicos, expondo suas contradições, e muitas vezes

elaborados como verdadeiros e ou falsos, dependendo do grupo a que esses argumentos estavam atrelados, numa exploração mais política que científica, propiciando embates que a quase tudo se justificava, inclusive a “lógica” de perdas de vida.

Morin (2006), com muita clareza, emite o seguinte alerta:

Todo conhecimento comporta o risco do erro e da ilusão. A educação do futuro deve enfrentar o problema de dupla face do erro e da ilusão. O maior erro seria subestimar o problema do erro; a maior ilusão seria subestimar o problema da ilusão. O reconhecimento do erro e da ilusão é ainda mais difícil, porque o erro e a ilusão não se reconhecem, em absoluto, como tais. (MORIN, 2006, p. 19).

Sem dúvida alguma, o erro e a ilusão são características inerentes à natureza humana. Para comprovar tal questão e a relevância que tem a educação neste processo de formação humana, destacamos:

A educação deve mostrar que não há conhecimento que não esteja, em algum grau, ameaçado pelo erro e pela ilusão. A teoria da informação mostra que existe o risco do erro sob o efeito de perturbações aleatórias ou de ruídos (*noise*), em qualquer transmissão de informação, em qualquer comunicação de mensagem. (MORIN, 2006, p. 19-20, grifo do autor).

A argumentação até aqui desenvolvida traz a importância da educação para o ser humano, e quando mencionamos educação parece ser este um termo inequívoco, dotado de características que não propiciam impasse. No entanto, nosso mundo apresenta-se instável, razão pela qual o ato educativo também pode estar sofrendo do mesmo problema.

Interessante notar que a preocupação com esta situação já foi denunciada por Hannah Arendt na passagem da metade do século XX, ou seja, não é fato novo que nos assusta apenas agora. Diz ainda a autora que a participação política, via elementos da educação, são raras e destituídas de uma ação política que faça a diferença na conquista da cidadania:

Assim, alunos e professores experimentam aquilo que, segundo Arendt, caracteriza a sociedade de massas – sociedade composta por indivíduos isolados que não tomam decisões sobre o mundo nem assumem responsabilidade por ele, mas apenas funcionam no grande processo de produção e consumo. ‘Partículas’ que estão expostas aos movimentos arbitrários do mercado e que, a qualquer momento, podem ser substituídas por outras “partículas” ou por novas tecnologias. Nesta ótica, o professor preenche apenas uma função e, assim, se vê, por exemplo, numa situação em que compete com os meios de comunicação. De modo crescente, ele e outros vivem sob a ameaça de exclusão, o que exige o permanente esforço de comprovar que possuem algum valor ou alguma utilidade e que não são descartáveis. (ALMEIDA, 2011, p. 49, grifo do autor).

Talvez, a situação mencionada tenha feito com que os possíveis sentidos de ciência também tivessem escapado de nossas mãos. O fazer ciência no desenvolvimento da tecnologia, aprendido neste mundo de educação, levou-nos a considerar “não científico” tudo aquilo que foge aos controles regulamentados pela classe científica.

Diante do exposto até aqui, e dos problemas identificados, apresentamos as seguintes indagações:

- Estamos encorajados a lutar por uma ciência e por uma tecnologia que dignifiquem o humano no homem?
- Estamos preparados e determinados a elaborar uma teoria da corporeidade?
- Nós, cientistas e professores, ousamos caminhar para modificações significativas no que diz respeito à relação do corpo com a ciência e a tecnologia?

Com base nas interrogações descritas, o objetivo principal deste artigo é analisar as ideias que se podem reconhecer numa lógica de aproximações e ou contradições entre os elementos constitutivos dos temas corpo/corporeidade e ciência/tecnologia num momento de pandemia que assola a sociedade. Para tanto, serão contrapostos argumentos, numa perspectiva axiológica, de elementos presentes no criar e operacionalizar tecnologia e de perceber e vivenciar a corporeidade.

É provável que as constatações problemáticas a serem descritas no próximo item tenham surgido pelo equívoco de se contrapor o que é saber e o que é conhecimento científico. Assim, está na hora de recuperarmos o sabor do saber.

A ciência, a tecnologia e os corpos inúteis: adeus ao corpo?

Nos momentos de crise apelamos, de maneira acertada, para a ciência como possibilidade de solução de problemas. Isto não é novidade, porque desde a passagem do mundo teológico para o antropológico, momento de grande avanço do pensamento científico, já se vão alguns séculos.

Nesta pós-modernidade, parece que queremos deslocar o corpo da ciência (uma nova dicotomia?), mesmo porque estamos cada vez mais nos convencendo de que vida e corpo são coisas inacabadas, impossíveis de serem abarcadas pela tecnociência, mesmo porque esta não trabalha com essa hipótese. Melhor dizendo nas palavras de Novaes (2003, p. 9): “[...] o corpo humano só é corpo na medida em que traz em si mesmo o inacabado, isto é, promessa permanente de autocriação, e é isso que faz dele um enigma que a tecnociência pretende negar.”

No entanto, a tecnociência não priorizou a tentativa de superação do conceito de homem-máquina, inclusive porque a nova visão de homem não nos é dada por uma abordagem que privilegiasse o entendimento do humano no homem, e sim por uma filosofia utilitarista já denunciada por La Mettrie no século XVIII, mencionada por Rouanet (2003, p. 52, grifo do autor):

Não é qualquer filosofia que é útil ao Estado, e sim a voltada para as ciências da natureza: a física, a química, a mecânica, a anatomia, a fisiologia. Os filósofos são necessários, sim, mas só ‘os médicos esclarecidos, e os que merecem mais confiança são os versados na mecânica e na física do corpo humano, deixando a alma para os ignorantes’.

Não é isto que ainda hoje reconhecemos como “verdade”? Não há um ditado comum que indica: “filosofia é para criar problemas e ciência é para resolvê-los.” Normalmente, quando comparamos financiamentos para ciência, temos as prioridades destinadas às tecnologias de invasão e controle dos corpos, propiciando o que Habermas denomina de “escravidão genética.” (ROUANET, 2003, p. 59). Não obstante, é necessário recordar: “Os problemas fundamentais e os problemas globais estão ausentes das ciências disciplinares. São salvaguardados apenas na filosofia, mas deixam de ser nutridos pelos aportes das ciências.” (MORIN, 2006, p. 40).

Óbvio que não estamos aqui desprezando todo o avanço científico que já foi conquistado ao longo dos séculos, inclusive porque possivelmente a superação do momento caótico da pandemia atual se dará pela produção de vacinas para salvar vidas, e estas são e foram arquitetadas pelo desenrolar da atual concepção hegemônica de ciência.

A se destacar, no entanto, é a constatação de que ao aprimorarmos o valor utilitário da ciência e deixarmos a reflexão do contexto social, permite-se justificar e ou explicar como lógicas as mortes dos mais pobres ou dos mais velhos em momentos de “escolha” em uma pandemia, fato esse já sugerido por autoridades ministeriais do Brasil.

A desvalorização do corpo em si também não é novidade, considerando que Platão já se referia ao corpo como túmulo da alma, ou prisão da alma.

Le Breton (2003) traz em seu escrito um panorama histórico do descarte do valor do corpo, colocando-o como inútil. Podemos identificar isto em dois momentos, ao destacar a ruptura do homem com seu corpo. Neste primeiro, voltamos ao pai da anatomia moderna, Andreas Vesalius, que viveu no século XVI e criou um atlas anatômico bem detalhado que é elogiado até nossos dias.

O momento inaugural da ruptura concreta do homem com seu corpo foi por nós analisado em outro texto com o empreendimento iconoclasta dos primeiros anatomistas que rasgam os limites da pele para levar a dissecação a seu termo no dismantelamento do sujeito [...]. Isolado do homem, o corpo humano torna-se objeto de uma curiosidade que mais nada desarma. Desde Vesálio, a representação médica do corpo não é mais solidária de uma visão simultânea do homem. (LE BRETON, 2003, p. 17-18).

Já adentrando aos tempos modernos, encontramos um segundo momento e aí temos:

A biotecnologia ou a medicina moderna privilegia o mecanismo corporal, o arranjo sutil de um organismo percebido como uma coleção de órgãos e funções potencialmente substituíveis. O sujeito como tal aí representa um resto, o que é tocado indiretamente por meio de uma ação que visa à organicidade. Um dicionário moderno de idéias feitas escreveria hoje no verbete *corpo*: 'uma máquina maravilhosa'. (LE BRETON, 2003, p. 18-19, grifo do autor).

Novaes (2003) é mais um pensador que chama a atenção para a questão do corpo sob a égide da ciência e adverte:

Se partes do corpo podem ser intercambiadas, trocadas por outros objetos materiais, o mínimo que se pode dizer é que uma das teses centrais da fenomenologia é radicalmente posta em questão: não se pode mais afirmar: 'Eu sou meu corpo'. Como escreve o filósofo Jean-Marie Brohm, no ensaio *Filosofias do corpo: qual corpo?*, se meu corpo é inteiramente outro, a partir das intervenções da ciência e dos implantes e transplantes, a relação de ser no corpo é transformada em relação de propriedade: tenho um corpo, não sou mais um corpo. (NOVAES, 2003, p. 14, grifo do autor).

Voltamos a deixar claro que os argumentos aqui apresentados não têm como objetivo desdenhar da ciência em sua forma hegemônica ainda hoje, e sim evidenciar e ou constatar sua incapacidade de perceber a importância do humano no homem. Daí a necessidade da superação do paradigma vigente.

Outro argumento a reforçar o escrito no parágrafo anterior pode ser buscado em Capra (2009), quando critica a ação de patentear e monopolizar a biotecnologia por grandes empresas mundiais:

O que todas essas 'empresas de ciências da vida' têm em comum é uma visão estreita da vida, baseada na crença equivocada de que a natureza pode ser submetida ao controle humano. Esta visão estreita ignora a dinâmica autogeradora e auto-organizadora que é a própria essência da vida e redefine os organismos vivos, ao contrário, como máquinas que podem ser controladas de fora, patenteadas e vendidas, como recursos industriais. A própria vida tornou-se a suprema mercadoria. (CAPRA, 2009, p. 208-209, grifo do autor).

Talvez no sentido de nos apropriarmos de um olhar abrangente, e neste perceber melhor algumas características dos vários momentos sociais identificados como pré-industrial, industrial e pós-industrial, recorreremos a De Masi (2000, p. 49-52) interpretando e salientando para este momento um quadro que o autor apresenta, sintetizado nos três próximos parágrafos.

Na sociedade pré-industrial tínhamos como algumas instituições básicas a igreja, o exército, a família patriarcal. A estrutura profissional era composta por camponeses, mineiros, pescadores e artesãos. As vantagens deste estilo de vida podem ser mencionadas como uma relação de equilíbrio com a natureza e pouca burocracia. Já como desvantagens temos a fadiga física, a miséria e a ignorância.

Na sociedade industrial o Estado, os sindicatos, as empresas já representavam as principais instituições, e os operários, engenheiros, empresários formavam o quadro profissional da época. Como vantagens é possível identificar o consumo de massa, a mobilidade geográfica e social, bem como um certo domínio da natureza. Em compensação, havia alienação, desperdício, exacerbação da competitividade.

Na sociedade pós-industrial destacam-se como instituições básicas as universidades, os institutos de pesquisa, as grandes empresas de comunicação, especialmente as ligadas à multimídia. Profissionais liberais são aqui os de destaque, como cientistas e técnicos em informação, além daqueles que irão militar na indústria de lazer pela alteração do tempo vivenciado no dia a dia. Como principais pontos interessantes desta forma de vida temos o acesso às informações e a educação de massa. Em compensação convivemos com marginalização, desemprego e fadiga psíquica.

Interessante notar que nesta “evolução” o cuidado com a existência corporal do ser humano parece não acompanhar na mesma intensidade os ganhos verificados nas diversas fases, chegando, até certo ponto, a ser descartado conforme vamos tomando conta dos argumentos apresentados.

É inquestionável que o tempo presente exige uma nova compreensão de ciência. No entanto, essa nova ciência pode ser, de certa forma, uma volta ao que foi deixado para trás. Na nova ciência, centrada na racionalidade, não há espaço para a sensibilidade ou a paixão, mesmo porque estas capacidades não são possíveis de mensurações, instrumental básico de aferição de “verdades”. Mas isto não foi sempre assim. Voltamos a Prigogine (2001, p. 90):

Somente muito recentemente, com as novas ciências de instabilidade e caos, foi questionada essa ligação. O elemento emocional estava bem evidente durante o período formativo da ciência ocidental mas, desde o final do século XVIII, a ênfase tem sido na razão, na necessidade lógica.

Toda modificação de um conceito ou de uma atitude convencional, ao qual estamos acostumados, gera crise. Por essa razão sempre é importante lembrar que crise pode ser uma excelente oportunidade de mudança, e não necessariamente só provida do sentido de perigo. Podemos alterar o conceito de ciência e conjugar razão e paixão como componentes de uma possível unidade.

Às vezes vivemos basicamente do patrimônio do passado, e exploramos suas riquezas: e isso ocorre quando a ciência é identificada com a “razão”. Em outras épocas, procuramos novas perspectivas e tentamos adivinhar em que direção vamos. Essas são as épocas em que a paixão e a razão se misturam de modo inextricável. (PRIGOGINE, 2001, p. 100).

Talvez o problema a ser pensado é que ainda não conseguimos atingir essa mescla ou essa associação de paixão e razão nos moldes atuais do pensar e do fazer científico.

Abalar o liberalismo não significa necessariamente algo que se possa lamentar como extremamente danoso. O problema é, e isto sim mais grave, substituir a possibilidade por decisões políticas por decisões tecnológicas ou mesmo algorítmicas.

Com os investimentos e o desenvolvimento das tecnologias, perspectiva-se uma sociedade em que robôs serão mais eficazes que os humanos, criando assim um grande exército de

peessoas inúteis para essa nova sociedade. Chegaremos a esse ponto? Estariam os corpos humanos mais uma vez sendo descartáveis como não necessários? Uma sociedade centrada nos ditames algoritmos, tendência tecnológica atual, concretizaria o “adeus ao corpo”?

Uma última preocupação de Harari (2016) que deve ser mencionada em sua totalidade:

Os grandes projetos humanos do século XX – vencer a fome, a peste e a guerra – visavam salvaguardar uma norma universal de abundância, saúde e paz para todas as pessoas, sem exceção. Os novos projetos do século XXI – alcançar a imortalidade, a felicidade e a divindade – também esperam servir a todo o gênero humano. No entanto, como esses projetos têm o propósito de superar e não de salvaguardar a norma, eles podem resultar na criação de uma nova casta super-humana que abandonará suas raízes liberais e tratará os humanos normais não melhor do que os europeus do século XX trataram os africanos. (HARARI, 2016, p. 352).

Apenas para deixar clara nossa posição, não estamos com os argumentos anteriores defendendo o liberalismo, invocando mais uma vez Harari (2016, p. 379): “É perigoso confiar nosso futuro às forças do mercado porque elas fazem o que é bom para o mercado e não o que é bom para o gênero humano ou para o mundo.”

Interessante perspectivar esse paradoxo: uma ciência que progrediu tanto para dar respostas ao bem-estar para o corpo humano, mas, ao mesmo tempo, favorece a possibilidade de não presença efetiva desse corpo humano para traçar seus próprios destinos como sociedade.

Para argumentarmos num sentido contrário ao anteriormente colocado, vamos à valorização dos argumentos representados pela corporeidade.

Do corpo à corporeidade: alteração da percepção de ciência/tecnologia?

Podemos afirmar que nos dias de hoje os trabalhos e a produção científica sobre o corpo estão muito disseminados, o que poderia indicar uma tendência de redimensionamento do trato com o corpo humano. Vemos produtos terapêuticos, valorização de regimes nutricionais, manipulações estéticas, malhações em academias, tudo isto procurando “valorizar” o trato com o corpo. Estar sob novas dietas alimentares, sob novos padrões de treinamento para manter um corpo “sarado”, sujeitar-se a intervenções cirúrgicas para apresentar um visual definido pela mídia, resultaria na mudança do sentido de se ter um corpo? Mas será que isto contribui para o redimensionamento do sentido de corpo na direção da corporeidade? Gomes (2008, p. 151) parecer nos alertar que não:

O corpo parece hoje ganhar em dignidade e valorização porque se pressupõe o zelo pelo seu bom funcionamento. A medicina desenvolveu um complexo técnico-científico que apresenta a medicina preditiva, baseada no conhecimento genético, como a plataforma da saúde perfeita. Desse modo, os discursos sobre o corpo não podem ser compreendidos senão no interior da ideologia de progresso e perfeição humanos que tem conduzido à progressiva medicalização da sociedade. Essas mensagens promovem o mito da força moral e da vontade como forma construção das subjetividades contemporâneas. A perfeição biológica tem como contraponto a perfeição moral.

Assumir o sentido e a atitude de corporeidade não pode ser processada quando nossa preocupação é com a perspectiva utilitária do corpo.

Também é necessário deixar claro que caminhar nas trilhas da corporeidade exige a recuperação do sentido de ética, esta tão presente no mundo grego em sua época clássica, bem como na Idade Moderna. Santin (2005, p. 221) informa que ela, como importante ramo da

Filosofia, “[...] constituía uma parte da Ciência, fundamental para a vida do homem, em nível individual e social. Não se imaginava um saber completo, uma Ciência plena, sem se privilegiar as questões éticas”.

Como vimos no item anterior deste escrito, os avanços tecnológicos não foram condizentes com as possibilidades de avanços éticos. O mesmo Santin (2005, p. 221) nos diz:

Hoje, na área da Ciência e da Tecnologia, não encontramos a mesma compreensão sobre a ética. Ela deixou de ser parte da Ciência, pior, deixou de figurar como uma disciplina da Filosofia, quando, desde Aristóteles, era considerada um dos suportes básicos da Filosofia. Hoje, nem mesmo como matéria de sala de aula a ética encontra espaço.

Salvo melhor juízo, enquanto estivermos atrelados a valores hoje muito presentes em nossa sociedade como: exacerbação da competitividade; hierarquização desmedida entre capital e trabalho; dominação da racionalidade sobre sensibilidade, dentre outros, não se viverá a corporeidade. Corporeidade demanda, sem dúvida alguma, a necessidade de incorporação do sentido e da vivência de princípios éticos.

Percorrer o espaço entre corpo e corporeidade significa a possibilidade de assumir uma nova postura axiológica, com valores que talvez não estivessem tão presentes no fazer ciência sob o olhar cartesiano. Isso, mais uma vez é importante ressaltar, não significa deixar de reconhecer todo o avanço científico até aqui vivenciado.

Também procurar valorizar o humanismo não é por motivo dogmático ou simplesmente por estar arraigado a uma determinada ideologia. É sim defender o sentido de que no humanismo há a possibilidade de uma educação destinada aos aprendentes com a finalidade de pensarem por si mesmos.

Muitas vezes utilizadas, expressões de Merleau-Ponty (2018) a respeito de corpo, de corporeidade, de ciência, de percepção, são argumentos importantes para a vivência da corporeidade, razão de estarem mais uma vez presente neste escrito.

Como ponto importante inicial, vemos o autor afirmar que ciência é uma construção que fazemos a partir de nossa facticidade:

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 3).

Mais ainda, explicitando a importância do mundo vida, Merleau-Ponty (2018, p. 14) enfatiza: “O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.”

Os apontamentos iniciais aqui colocados já nos oferecem um caminho necessário a ser trilhado. Qualquer conhecimento pode ser importante, inclusive o advindo da ciência, a partir da resignificação do que é perceber. E aí a importância fundamental do corpo, porque perceber é penetrar o percebido pelo corpo.

O problema, isto também já foi objeto de análise de Merleau-Ponty (2018), é que muitas vezes o cientista entende conhecimento como resultante de uma demonstração objetiva de pesquisa, às vezes até independente da percepção do pesquisador. Daí a observação do autor: “O pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção. Isso ocorre porque ele se dá o mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses acontecimentos.” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 279).

Como então podemos perceber e vivenciar a corporeidade, utilizando de padrões de pesquisadores em ciência, razão maior neste ponto de reflexão? Merleau-Ponty (2004) nos oferece duas possibilidades, as quais critica, e estas devem ser levadas em consideração: "A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las." [...] "Quando um modelo foi bem-sucedido numa ordem de problemas, ela o aplica em toda parte." (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 13).

Corporeidade, como pressuposto fundamental, é resultante das experiências vividas e não apenas de teorias e ou explicações formuladas pelas mais diversas áreas de conhecimento científico, como, por exemplo, a Biologia e a Psicologia.

Corporeidade é presentidade no mundo, vivenciando permanentemente no corpo o conhecimento de si, dos outros e das coisas ou do mundo. É exercitar a existência através de sua essência buscando a harmonia corporal. É reconhecer, nas palavras de Nóbrega (2019, p. 74), que:

Merleau-Ponty define o humano a partir da realidade corporal, sou meu corpo, desta forma, o Ser, a realidade ontológica coincide com a realidade corpórea. O ser humano define-se como tal pelo seu corpo e não pelo pensamento. O centro do eu é deslocado da perspectiva racionalista, onde o sujeito é representado pelo cogito, pelo "eu penso", para uma perspectiva sensível, expressa no corpo e na motricidade.

Corporeidade é mais que um conceito, é mudança de atitude em pesquisa, em concepção de corpo, em entendimento do ser humano em sua humanidade. É compreender a educação como uma experiência genuinamente humana.

A corporeidade, ao participar do processo educativo, busca compreender o fenômeno humano, pois suas preocupações estão ligadas ao ser humano, ao sentido de sua existência, à sua história e à sua cultura. Para essa aprendizagem não é possível reduzir a estrutura do fenômeno humano a nenhum de seus elementos. Há que utilizar uma dialética polissêmica, polimorfa e simbólica. (MOREIRA *et al.*, 2006, p. 140).

Se formos pensar o lugar do corpo na escola, ele deve ser entendido como corporeidade. Para tanto, há que se entender que o corpo não pode ser apenas receptáculo de práticas educativas. Mais que isto: "As produções humanas, portanto, são possíveis pelo fato de sermos corpo. Ler, escrever, contar, narrar, dançar, jogar, etc., são produções do sujeito humano que é corpo." (NÓBREGA, 2016, p. 111). Diz mais a autora que, se queremos transcender neste entendimento de corpo/corporeidade, temos que aceitar que corpo não é apenas instrumento para aulas em sala.

O corpo é a revelação do aluno em sala de aula, daí a necessidade de concebê-lo em sua totalidade e não apenas em sua fração cognitiva. "Para Merleau-Ponty a vida corporal e o pensamento estão numa relação de expressão recíproca, isto é, os eventos, na ordem corporal, tem sempre uma significação para a consciência." Ainda mais: "O corpo é, pois, expressão da existência, assim como a palavra é expressão do pensamento." (CAPALBO, 2003, p. 16).

Como nos relembra Morin (2006, p. 52): "O humano é um ser a um só tempo plenamente biológico e plenamente cultural, que traz em si a unidualidade originária."

Moreira (2003, p. 148), por sua vez, apresenta algumas facetas da corporeidade: "[...] é viver novamente a vida, na perspectiva de um ser unitário e não dual, num mundo de valores existenciais e não apenas racionais [...]". É, igualmente, "[...] buscar transcendência [...] quer individualmente, quer coletivamente. Ser mais, é sempre viver a corporeidade, é sempre ir ao encontro do outro, do mundo e de si mesmo."

Corporeidade é tema de discussões científicas, realizadas com radicalidade, com rigor e de forma contextualizada, mas sem separar o corpo em partes para depois juntá-las; sem manipular pessoas para depois pedir desculpas; sem criar prosélitos para depois deixá-los

a ver navios; sem transformar teorias em dogmas, pois, enquanto aquelas são abertas e passíveis de reformulações, estes são sinônimo[s] de regras imutáveis a serem seguidas, justificando tudo, às vezes, até a ausência da corporeidade. (MOREIRA, 2003, p. 149).

Corporeidade, mais que um conceito, pode auxiliar-nos: a aprender a viver; a alterar nosso conceito de ciência; a exercitar a criatividade; a buscarmos valores hoje pouco existencializados como cooperação e humildade; a exercitarmos a cidadania movidos por princípios morais e éticos; a assumirmos responsabilidade junto à preservação da vida.

Considerações finais

Muitos poderão afirmar que perspectivar um sentido de corpo e de tecnologia diferente dos moldes atuais é algo quase impossível de se arquitetar. Têm razão os que assim pensam, afinal, qualquer metamorfose só se processa na dificuldade.

Por isso mesmo interessante o momento presente de pandemia, oferecendo a nós todos momentos para a reflexão e, mais que isto, oportunidade para estabelecermos esperança e levarmos em consideração as questões que efetivamente nos tornam humanos.

Para tanto, recorremos a alguns princípios de esperança calcados em Morin (2013, p. 383). Estamos diante do “surgimento do inesperado, do aparecimento do improvável”, e sempre que isto se manifestou na história humana houve mudanças. Estamos diante de “virtudes geradoras/criadoras inerentes à humanidade”, o que pode favorecer virtudes regeneradoras em nós adormecidas. Estamos diante de “virtudes da crise”, e aqui também se manifestam transformações. Afinal, crise tem sempre o duplo significado de perigo e, ao mesmo tempo, oportunidade de mudanças.

Estamos no tempo certo, neste momento de pandemia, para nos engajarmos na esperança de transcendência, exigindo de nós professores e pesquisadores uma nova maneira de perceber corpo, ciência e tecnologia.

Corporeidade na pandemia, no espaço e no tempo delimitados pelo isolamento social a nos inquietar na produção de reflexões. É a explicitação da consciência, esta entendida na perspectiva merleau-pontyana como um estado de alerta corporal caminhando na percepção e no conhecimento de si mesmo, dos outros e do mundo.

Como argumento final para a relação corpo *versus* tecnologia, apresentamos o pensamento de Novaes (2003, p. 10, grifo do autor): “Pensar o corpo apenas como máquina – ou, no limite, sua substituição por ‘máquinas inteligentes’ – é o mesmo que ver sem perceber. A máquina funciona, o homem vive, isto é, estrutura seu mundo, seus valores e seu corpo.”

Diante de todo o exposto e discutido neste escrito, ficam aqui as seguintes reflexões: corpo/corporeidade e ciência/tecnologia: encontros ou desencontros? Em pleno século XXI, estamos realmente caminhando para o bem-estar e para a harmonia do corpo enquanto humano?

Referências

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

CAPALBO, Creusa. Corpo e existência na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. In: CASTRO, Dagmar S. P. de; et al. (Orgs.). *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo: UMESP-FENPEC, 2003. p. 11-23.

- CAPRA, Fritjof. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2009.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- DE MASI, Domenico. A sociedade pós-industrial. In: DE MASI, Domenico (Org.). *A sociedade pós-industrial*. São Paulo: Editora SENAC, 2000. p. 11-97.
- GOMES, Rui Machado. *Habeas corpus*. In: RODRIGUES, David (Org.). *Os valores e as atividades corporais*. São Paulo: Summus, 2008. p. 147-178.
- HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MOREIRA, Wagner Wey. *Croniquetas: um retrato 3 x 4*. Piracicaba: Gráfica Unimep, 2003.
- MOREIRA, Wagner Wey; et al. Corporeidade aprendente: a complexidade do aprender viver. In: MOREIRA, Wagner Wey (Org.). *Século XXI: a era do corpo ativo*. Campinas: Papyrus, 2006. p. 137-154.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 11. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2006.
- MORIN, Edgar. *A via para o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia. A atitude fenomenológica: o corpo-sujeito. In: NÓBREGA, Terezinha Petrucia; CAMINHA, Iraquitan de Oliveira (Orgs.). *Merleau-Ponty e a educação física*. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 69-91.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia. *Corporeidade: inspirações merleau-pontianas*. Natal: Ed. do IFRN, 2016.
- NOVAES, Adauto. A ciência no corpo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 7-14.
- PRIGOGINE, Ilya. *Ciência, razão e paixão*. Belém: Eduepa, 2001.
- ROUANET, Sergio Paulo. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 37-64.
- SANTIN, Silvino. O corpo e a ética. In: DANTAS, Estélio H. M. (Org.). *Pensando o corpo e o movimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Shape, 2005. p. 219-241.

Sobre os autores

Wagner Wey Moreira

Doutor em Educação. Professor do Curso de Graduação em Educação Física e do Curso de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Bolsista de Produtividade em Pesquisa - CNPq.

Rafael Guimarães Botelho

Possui Licenciatura Plena em Educação Física, Especialização em Ética Aplicada e Bioética, Mestrado em Educação e *Doctorado en Educación Física y Deporte: Didáctica y Desarrollo Profesional, Universidad Autónoma de Barcelona* (2010). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ).

Recebido em: 12/07/2020.

Aprovado em: 22/09/2020.

Received: 12/07/2020.

Approved: 22/09/2020.

RESENHAS

MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil. A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020, 712 p.

Judikael Castelo Branco

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531> – E-mail: judikael79@hotmail.com

Poucas palavras são menos afeitas a genitivos do que o termo “filosofia”. Qualquer autor que pretenda simplesmente falar dela tomando-a numa relação que apresente um sentido limitativo se encontra com a tarefa incontornável de justificar as próprias ambições diante de um número não indiferente de críticas – muitas delas bastante consistentes. No entanto, uma rápida revisão bibliográfica mostra que essas mesmas críticas não atingem da mesma forma àqueles que falam de filosofia alemã, francesa ou norte-americana e os que tratam de filosofia brasileira.

Quem desafia essas críticas e se aventura nas pesquisas sobre o tema, particularmente no que tange à história da filosofia brasileira, terá de se posicionar diante do quadro formado pelas duas perspectivas alternativas que dominam os debates desde o século XIX. Em uma dessas perspectivas, encontramos não apenas a afirmação de que houve filosofia no Brasil nos diferentes períodos da nossa história, como também a de que ela se desenvolveu com certas relações de influência causal e de conexão lógica. Esse primeiro ponto de vista é aquele em que se colocam, por exemplo, as leituras de Miguel Reale e de Antônio Paim. Do outro lado, porém, encontramos aqueles que negam a existência de uma tal filosofia e ao máximo concedem o fato de que houve manifestações esporádicas de arremedos de sistemas europeus, na maioria das vezes mal copiados e mal adaptados a partir de manuais pouco significativos. Entre esses últimos, temos os trabalhos de Silvio Romero, Leonel Franca, Lima Vaz e mais recentemente Ivan Domingues. Cada uma dessas formas de abordagem originou uma tradição específica na historiografia da filosofia brasileira, de tal modo que os adeptos de uma ignoram o que se passa na outra. No entanto, segundo a interpretação de Paulo Marguti (2020a, p. 676-685), com a qual concordamos, ambas compartilham de equívocos fundamentais, a saber, em primeiro lugar, elas não confrontam adequadamente os textos relevantes; depois, elas ressaltam a autoimagem negativa que tendemos a produzir de nós mesmos, e, por último, fazem uma leitura excessivamente ideológica dos textos dos pensadores brasileiros.

É justamente por causa da sua insatisfação com esse “contexto culturalmente ‘esquizo-frênico” (MARGUTTI, 2013, p. 10) que Paulo Margutti Pinto propõe uma nova apresentação da história da nossa filosofia nacional.¹ O primeiro resultado de fôlego da sua empreitada veio a público em 2013, pelas Edições Loyola, a “*História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*”.

Agora, depois de um lapso de seis anos, chega-nos finalmente o segundo volume da obra, no qual o autor insere o subtítulo “*A ruptura iluminista (1808-1843)*”. Trata-se, portanto, do período correspondente à “*superação da matriz colonial*” (MARGUTTI, 2013, p. 351). Para o pensamento brasileiro, essa superação representou o abandono de certas características do catolicismo barroco, e se caracterizou, sobretudo, pela concentração em textos especificamente filosóficos, de um lado, e, de outro, pela adoção de uma postura mais aberta às novas perspectivas científicas, no terreno teórico, e para as ideias liberais, no domínio político. Há de se dizer ainda que esse ambiente de “*ideias mais arejadas*” é também consequência da ação política de Marquês de Pombal.

A simples comparação das datas escolhidas como os marcos limítrofes dos dois tomos torna patente a complexidade das relações entre eles. Em uma palavra, não se trata de mera continuidade, antes o autor agora retoma, reinterpreta e reelabora a última parte do primeiro volume, consagrada precisamente à ruptura iluminista, e que, na obra de 2013, estava concentrada entre anos de 1808 e 1822. No novo volume, Margutti estende o período dessa ruptura até 1843 (ano em que Antônio Pedro de Figueiredo traduziu o *Curso de História da filosofia*, de Victor Cousin), repassando os nomes de Silvestre Pinheiro Ferreira (a quem dedica agora 150 páginas, enquanto em 2013, havia tratado do autor das *Preleções* em apenas 18 laudas), Frei Caneca e Hipólito da Costa. O elenco dos pensadores estudados é por si só uma marca da originalidade da perspectiva que se procura. A lista completa, além dos três já referidos, traz ainda os nomes de Diogo Feijó, Monte Alverne, Nísia Floresta, Marquês de Maricá e Miranda Rego. Em outros termos, aos pensadores já normalmente presentes em outras abordagens da história da filosofia brasileira, somam-se autores até agora pouco considerados, como Frei Caneca e Nísia Floresta. Porém, merece especial destaque a inclusão de Miranda Rego, escritor até aqui completamente ignorado pelos historiados da filosofia do Brasil, embora muito importante para a história da nossa literatura nacional.

O método continua sendo a combinação do rastreamento histórico das ideias dos filósofos tratados com a confrontação dessas mesmas ideias com a realidade, ou seja, usando os termos tomados de Victor Goldschmidt, um arranjo entre o *método lógico* e o *método genético* (MARGUTTI, 2013, p. 34). A busca dessa conciliação repousa na ideia de que a ênfase no método histórico em detrimento do lógico ocasionou, por exemplo, a autoimagem negativa presente em leituras como a de Cruz Costa. Margutti se esforça, em última instância, para manter sempre nítida a relação entre os problemas, as perspectivas e seus contextos.

No que concerne à interpretação das obras expostas, o caminho segue sendo a passagem da *hermenêutica diatópica* (Raimundo Panikkar) à *hermenêutica pluritópica* (Madina Tlostanova e Walter Mignolo) (MARGUTTI, 2013, p. 37), na qual se procura a superação das dificuldades de compreensão do que está fora de determinado horizonte de significados. O que está em jogo, finalmente, é o reconhecimento da alteridade da filosofia brasileira, o que, para Margutti continua comprometido pela contaminação de uma imagem negativa subordinada a critérios europeus.

O autor inicia o texto justificando o hiato temporal entre os dois volumes, ao mesmo tempo em que entrega ao leitor as razões que movimentam as 700 páginas do novo trabalho.

¹ Sobre o significado de “filosofia nacional” para o autor, remetemos ao seu artigo *O que é filosofia brasileira?* (MARGUTTI, 2020b).

Em primeiro lugar, confessa a própria ambição de dar um tratamento o mais completo possível para cada autor em particular e para o período considerado como um todo. Em segundo lugar, reconhece o aperfeiçoamento da própria pesquisa no que diz respeito à coleta e à organização dos dados (MARGUTTI, 2020a, p. 9). O resultado imediato é o imenso volume de informações que dá corpo ao livro.² No entanto, o mais importante é que os dois fatores apontados levam o autor a nos oferecer não uma, mas duas histórias, a saber, uma história da filosofia do Brasil, e uma história da história da filosofia do Brasil.

Para a história da filosofia do Brasil de Margutti, também valem as observações feitas no início da nossa apreciação: o autor deve justificar o próprio esforço de relatar os caminhos e os percalços da filosofia não apenas presente em nossas terras, mas presente de uma forma peculiar, justamente por estar aqui, refletir a nossa história e lidar com as questões que nos interessam ou que deveriam nos interessar. Logo, a resposta à questão da possibilidade de uma filosofia brasileira deve certamente se ligar aos problemas concernentes à história de nossa própria formação cultural, social e política. No entanto, ainda mais fundamental para qualquer esboço de resposta é a determinação do que se entende propriamente por filosofia. Em uma palavra, tratamos aqui de um problema metafilosófico. A solução de Margutti é buscar na noção de “visão de mundo”, articulada por Wilhelm Dilthey, uma forma de compreensão específica da natureza e da tarefa da filosofia que lhe permita falar propriamente de filosofia brasileira. Se essa noção já estava presente no primeiro volume (MARGUTTI, 2013, p. 323), é só na “Introdução” do segundo que o autor desenvolve suficientemente o que ele mesmo entende por “visão de mundo”, concordando com Dilthey ao defini-la como “um construto hermenêutico que fornece o significado do mundo” (MARGUTTI, 2020a, p. 26), mas procurando a cada passo escoimar esse conceito de alguns de seus compromissos metafísicos e etnocêntricos (MARGUTTI, 2020a, p. 32). Vista dessa forma, não apenas existe uma história da filosofia do Brasil, mas ela é um exercício fundamental para o conhecimento dos nossos esforços na articulação de nossa própria “visão de mundo”. Para a ruptura Iluminista, as conclusões de Margutti apontam para uma visão de mundo que se articula fundamentalmente a partir de três problemas predominantes: a conciliação entre empirismo e racionalismo; as questões em torno do melhor regime de governo para o Brasil no momento da sua Independência; e, por fim, a conciliação das doutrinas filosóficas com a crença religiosa, mais precisamente com o catolicismo. Se por um lado as questões epistemológicas refletem o que se fazia na filosofia europeia, por outro lado, os outros problemas são exigências específicas do nosso contexto social e político, o que, na ótica do autor, sustenta a ideia de uma filosofia propriamente brasileira no período estudado.

No que respeita ao que chamamos de “história da história da filosofia do Brasil”, a obra de Margutti revisita os trabalhos daqueles que também têm procurado compreender os passos da construção do pensamento brasileiro. O autor trilha então um caminho raro na comunidade filosófica nacional ao dialogar de forma honesta e crítica com outros escritores. Talvez os melhores exemplos sejam as constantes evocações de Antônio Paim (na apresentação de Silvestre Pinheiro Ferreira e Frei Caneca) e de Silvio Romero (ao tratar de Monte Alverne e de Marquês de Maricá). Também para fins de ilustração, recordamos a observação de Margutti para os limites da distinção de Antônio Cândido entre “manifestações literárias” e “literatura” quando aplicada à filosofia. Nesse caso, o autor se opõe aos resultados obtidos por

² A abordagem de Margutti resultou, como ele mesmo reconhece (2020a, p. 23), em exposições muito longas, em alguns casos, as seções ficaram tão extensas “que poderiam se transformar em pequenos livros”. Isso efetivamente aconteceu com a publicação das pesquisas sobre Nísia Floresta (MARGUTTI, 2019).

Ivan Domingues, mesmo se o tratamento completo da questão só será trazido na terceira parte da obra (MARGUTTI, 2020a, p. 634-635).

Há de se dizer também, e a nosso ver trata-se de um ponto importantíssimo, que a revisão que ele faz da nossa historiografia filosófica alcança a sua própria pesquisa, o que de certa forma antecipamos quando tratamos da relação entre os dois tomos. O autor reconhece a necessidade de retomar os resultados da sua interpretação sobre a filosofia brasileira no período colonial à luz dos trabalhos recentes de Lúcio Álvaro Marques (2015; 2018). Essa atitude pode ser percebida ainda em questões pontuais, como no caso de adequações terminológicas. É o que vemos, por exemplo, quando Margutti substitui a expressão “empirismo católico” – usada no primeiro volume para corrigir a noção tradicional de “empirismo mitigado” (MARGUTTI, 2013, p. 156) – por “empirismo espiritualista” (MARGUTTI, 2020a, p. 123). Para ele, a razão da mudança pode ser posta nesses termos: “a expressão *empirismo católico* reconhece que estamos diante de uma forma atenuada de empirismo, mas, além de indicar precariamente a dimensão racionalista, enfatiza em excesso o lado católico dessa solução” (MARGUTTI, 2020a, p. 123).

Considerando que o próprio autor promete uma segunda edição revista e ampliada do seu primeiro volume (MARGUTTI, 2020a, p. 18), temos nas mãos uma obra em construção, mas cujos méritos já se anunciam irrecusáveis e movidos pela consciência de seu autor de se tratar de uma referência que nasce como leitura obrigatória para os interessados no tema.

A nosso ver, há alguns elementos que poderiam ser observados. Em primeiro lugar, ainda que seja um recurso para poupar o leitor da busca de certas informações, as páginas dedicadas a Locke e a outros filósofos estrangeiros conhecidos correm o risco de se colocarem como *excursos* inseridos no corpo do texto. É uma impressão possível, por exemplo, diante da discussão acerca do “sistema Leibniz-Wolf” (MARGUTTI, 2020a, p. 132-134). Em segundo lugar, o livro ganharia muito com uma contextualização histórica mais robusta. Sobre esse ponto, salta à vista a desproporção de apenas 7 páginas dedicadas aos “Fatos históricos relevantes para a filosofia brasileira no período” (que voltam resumidas no balanço final). Nessas poucas páginas, com efeito, o autor apresenta apenas de forma genérica os efeitos da transição da corte portuguesa para o Brasil e da criação das Escolas de Cirurgia de Salvador e do Rio de Janeiro bem como das Faculdades de Direito de São Paulo e de Recife (para logo descartar estas últimas e reservá-las para um devido tratamento no futuro). Por fim, ainda que não seja um costume das nossas casas editoriais brasileiras, a *História da filosofia do Brasil*, de Paulo Margutti, quer pela riqueza da pesquisa quer pelas proporções que está assumindo, demanda que se pense na anexação de um índice onomástico para as próximas edições.

Referências

MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil. A ruptura iluminista (1808 – 1843)*. São Paulo: Loyola, 2020a.

MARGUTTI, P. “O que é filosofia brasileira?”. In: CARDOSO, D.; MARGUTTI, P. (Orgs.). *II Colóquio Pensadores Brasileiros*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020b. p. 115-139.

MARGUTTI, P. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida*. Feminismo, positivismo e outras tendências. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500 – 1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

MARQUES, L. *A lógica da necessidade*. O ensino de Rodrigues Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725). Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MARQUES, L. *Philosophie Brasiliensis*. História, conhecimento e metafísica no período colonial. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

Sobre o autor

Judikael Castelo Branco

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille).

Recebido em: 04/08/2020.
Aprovado em: 05/10/2020.

Received: 04/08/2020.
Approved: 05/10/2020.

MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis.* São Paulo: Annablume Editora, 2007, 198 p.¹

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> – E-mail: benevides.soares@gmail.com

O ceticismo na obra de Machado de Assis é a tradução de uma obra originalmente publicada em inglês com o título “*Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*” em 1994 por José Raimundo Maia Neto. Esse estudo deriva da dissertação de mestrado defendida pelo autor em 1987 na PUC-RJ. Da primeira versão para a publicação em português, constituem modificação o título e passagens da introdução (MAIA NETO, 2007a, p. 224), como a atribuição do ensaio “Queda que as mulheres têm pelos tolos”², de Victor Henaux, à autoria do próprio Machado (MAIA NETO, 2007a, p. 14.). Trata-se, segundo Gustavo Bernardo Krause (2005, p. 19), do melhor e mais abrangente trabalho a respeito do ceticismo na obra do Bruxo do Cosme Velho.

Maia Neto oferece como fio de Ariadne para a travessia da ficção machadiana a figura de um observador cético pirrônico que se constitui ao longo dos contos e dos romances da primeira e segunda fase atingindo sua forma mais bem acabada com o Conselheiro Aires, protagonista dos dois últimos romances, *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*. É importante observar que o tipo de pirronismo em análise não é estritamente o pirronismo antigo, mas contempla também a tradição pirrônica moderna, já que Machado não teria tido contato pelo pirronismo pela via de Sexto Empírico, e sim pelas leituras de autores como Montaigne, Pascal, Voltaire, Plutarco e Luciano (MAIA NETO, 2007a, p. 20 e 2007b, p. 212). Isso não impede que os três momentos do ceticismo pirrônico – *zetesis*, *epoche* e *ataraxia* – perpassem de forma mais ou menos presente a obra machadiana desde a primeira fase constituindo gradativamente esse observador cético-pirrônico.

Para apresentar sua interpretação, Maia Neto elabora uma série de categorias especiais, localizadas ao longo da ficção machadiana, cujas principais são as seguintes. À vida social corresponde a *vida exterior*, lugar de opiniões precárias e contraditórias, de dualidade e hipocrisia. Já a *paz doméstica* pode ser entendida como o lugar de transparência, eticidade e verdade, oposto à

¹ Agradeço ao professor José Raimundo Maia Neto pela gentileza da leitura.

² No original, *De l'amour des femmes pour les sots*, originalmente publicado na França em meados do século XIX. Conferir a esse respeito (MAIA NETO, 2007a, p. 24-25).

vida exterior e cuja representação consiste no casamento. Notamos que, segundo Maia Neto, no desenrolar da obra de Machado, especialmente dos romances da segunda fase, a *vida exterior* ocupa progressivamente o espaço da *paz doméstica*. Oscilando entre essas duas primeiras categorias, *vida exterior* e *paz doméstica*, a terceira apresenta o chamado *homem de espírito* como o personagem ético divorciado da *vida exterior* e que se opõe à conduta do *tolo* – quarta categoria que destacamos –, cujo traço essencial é a adoção de uma postura instrumental que, ao contrário do *homem de espírito*, cultiva uma disparidade entre a conduta exterior, representada pela aparência social, e os seus estados subjetivos (MAIA NETO, 2007a, p. 24; p. 38-39).

Mencionamos a ‘conduta exterior’ do *tolo*. Nesse ponto podemos aludir também a três diferentes *perspectivas* que os personagens *tolos* e *homens de espírito* adotam e cuja interação na *vida exterior* e na *paz doméstica* serve para a constituição do narrador cético pirrônico. O *tolo* – que na segunda fase machadiana passa a ser melhor designado como “medalhão” em referência ao conto *Teoria do medalhão* (MAIA NETO, 2007a, p. 45) – adota a chamada perspectiva *estratégica*, em que prevalece o uso de uma retórica composta de fórmulas socialmente estabelecidas, um entendimento da dimensão dramatúrgica da vida, segundo um conhecimento intuitivo da lógica que rege a vida social. O *homem de espírito*, por sua vez, apresenta uma perspectiva *ingênu*a antes de ser vitimado pela crise cética que o conduzirá a adotar a perspectiva *problemática*. É importante mencionar que essas categorias, embora descrevam os protagonistas dos contos e romances machadianos, também se aplicam às personagens femininas, de modo que é possível observar a existência tanto de mulheres *estratégicas* – cuja expressão, se não a mais bem acabada, pelo menos a mais conhecida, é a indecifrável e inexaurível Capitu – quanto *de espírito* (MAIA NETO, 2007a, p. 42).

Na primeira fase da obra machadiana, o *homem de espírito* assume uma perspectiva *ingênu*a que consiste na ausência de uma perspectiva reflexiva e na crença na *paz doméstica* como *locus* das essências em oposição às aparências reinantes na vida social. Ao longo do desenvolvimento da ficção machadiana, com o comprometimento cada vez maior da *paz doméstica*, a perspectiva *ingênu*a cede lugar à perspectiva *problemática*. Esta se divide em dois tipos. O primeiro é aquele em que o personagem, após sofrer desilusões, encontra a *paz doméstica*; no segundo, por não alcançá-la, torna-se louco ou suicida (MAIA NETO, 2007a, p. 73-74). Progressivamente, o espaço para a *paz doméstica* é reduzido, comprometendo a perspectiva *ingênu*a. A solução para que os personagens não adotem sempre a perspectiva *problemática* após a crise cética acarretada pela desventura da perspectiva *ingênu*a é a substituição de uma postura interativa por uma contemplativa que desembocará em uma solução estético-cognitiva (MAIA NETO, 2007a, p. 40). Em Machado, portanto, aparece uma solução para essa crise na forma de uma fusão entre estetismo e pirronismo na figura do autor de memoriais, figura que se desenvolve nos narradores dos romances da segunda fase (MAIA NETO, 2007a, p. 23). De Brás Cubas até finalmente alcançar sua forma mais bem acabada em Aires, passando por Dom Casmurro, essa solução começa com um memorialista incapaz de praticar seu ceticismo em vida – o primeiro –, avança para um cujo pirronismo o exila da vida social – o segundo –, até culminar naquele que resolve a crise cética vivendo a *ataraxia* após consumir o manejo da solução estético-pirrônica – o Conselheiro Aires.

A relação de Machado de Assis com a filosofia já fora objeto da atenção, seja essa relação concebida como mais³ ou menos⁴ próxima. *O ceticismo na obra de Machado de Assis* oferece

³ Conferir os estudos de: Paulo Margutti em *História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*, p. 12; Benedito Nunes em *Machado de Assis e a Filosofia*, p. 7-23; Rosa Maria Dias em *O autor de si mesmo: Machado de Assis Leitor de Schopenhauer*, p. 382-392; Élida Valarine Oliver em *Humanitismo em Machado*. Entre Spinoza, Voltaire e Leopardi; Alex Lara Martins em *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Também de Maia Neto: *Machado de Assis: ceticismo e literatura*, p. 11-24 e *O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis*, p. 377-396 e *O delírio capitolino*, (2013, p. 59-71).

⁴ Conferir o estudo de Miguel Reale (1973), *A filosofia na obra de Machado de Assis & Antologia filosófica de Machado de Assis*.

uma hipótese interpretativa da ficção do Bruxo do Cosme Velho que perpassa a primeira e segunda fases de sua obra, incluindo não apenas os romances, mas também os seus contos e se destaca dentre as que já abordaram o ceticismo presente em Machado de Assis por considerar o elemento cético-pirrônico como *fundamental*. O livro gerou um debate filosófico em torno de si, incluindo uma interpretação alternativa sobre a presença e o impacto do elemento cético em Machado oferecida por Paulo Margutti, destacando o seu pessimismo, feita a partir da leitura e discussão do livro de Maia Neto⁵. Se a concepção de pirronismo presente na obra de Machado conforme nos apresenta Maia Neto não se restringe ao pirronismo clássico, bebendo também de fonte pascaliana (MAIA NETO, 2016, p. 278), ambas se assemelham pelo caráter não sistemático, posto que o pirronismo pode ser definido como uma habilidade ou atitude mental e não como sistema filosófico entendido como um corpo articulado de doutrinas (MAIA NETO, 2007a, p. 14). Coerente com esse princípio, *O ceticismo na obra de Machado de Assis* contribui para ampliar os horizontes da legítima discussão filosófica, enfocando a ficção machadiana não apenas de forma ilustrativa. Desse modo, o livro de Maia Neto é referência fundamental e incontornável para a investigação dessa relação. Importante também por demonstrar que a resposta para a questão “o que é filosofia?” não cabe, sem mutilações, na solução única do que convencionalmente se concebe como *sistema*. Afinal, até onde se sabe, ninguém recebeu em pergamino a procuração de Minerva.

Referências

- BERNARDO, G. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. *Sképsis*, v. 1, n. 2, 2007. p. 171-183.
- DIAS, R. M. “O autor de si mesmo”: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, dez. 2005. p. 382-392.
- KRAUSE, G. B. O ceticismo não é um pessimismo, ou: a filosofia de Machado de Assis. *Revista Interagir: pensando a extensão*. Rio de Janeiro, n. 8, ago./dez. 2005. p. 19-26.
- OLIVER, E. V. Humanitismo em Machado. Entre Spinoza, Voltaire e Leopardi. *Machado de Assis em linha*. São Paulo, v. 9, n. 18, ago. 2016. p. 09-27.
- MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão cética na ficção de Machado de Assis. In: _____. *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2016.
- MAIA NETO, J. R. O delito capitolino. *Aletria*, v. 23, n. 1, jun./abr. 2013. p. 59-71.
- MAIA NETO, J. R. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007a.
- MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Sképsis*, v. 1, n. 2, 2007b. p. 212-226.
- MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. In: _____. BERNARDO, G. *Literatura e ceticismo*. São Paulo: Annablume, 2005.
- MARGUTTI, P. R. *História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500 – 1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

⁵ Conferir o artigo *Machado, o brasileiro pirrônico?* Um debate com Maia Neto (2007, p. 183-212). Integram também o debate em torno do livro os artigos *Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis*, de Gustavo Bernardo (2007, p. 171-183) e a resposta de Maia Neto aos dois artigos, *Machado, um cético brasileiro: uma resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo* (2007b, p. 212-226).

MARGUTTI, P. R. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Sképsis*, v. 1, n. 2, 2007. p. 183-212.

MARTINS, A. L. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

NUNES, B. Machado de Assis e a filosofia. *Revista Travessia*. Santa Catarina, n. 19, 1989. p. 7-23.

REALE, M. *A filosofia na obra de Machado de Assis & Antologia*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

Sobre o autor

Daniel Benevides Soares

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 12/07/2020.

Aprovado em: 12/10/2020.

Received:12/07/2020.

Approved: 12/10/2020.

NOMINATA

Nominata dos avaliadores 2017-2020

Adauto Lopes da Silva Filho – Universidade Federal do Cariri (UFCA/ICA)
Adriana Silva Graça – Universidade de Lisboa
Antonio Cesar Ferreira da Silva – Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)
Antônio Glaudenir Brasil Maia – Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)
Antônio Glauton Varela – UNICATÓLICA - Quixadá
Átila Amaral Brilhante – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Cícero Barroso – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Cristiane Maria Marinho – Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Daniel Benevides – Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)
Daniel Luis Cidade Gonçalves – Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC)
Edson Ferreira da Costa – Universidade Federal do Maranhã (UFMA-Imperatriz)
Eduardo Castro – Universidade da Beira Interior (Pt)
Eduardo Ferreira Chagas – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Eduardo Simões – Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Elivanda de Oliveira Silva – Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Evanildo Costeski – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Fábio Abreu dos Passos – Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Fernando Ribeiro de Moraes Barros – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Francisca Galileia Pereira da Silva – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Francisco *Luciano* Teixeira Filho - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Geraldo Adriano Emery Pereira – Universidade Federal de Viçosa (UFV)
Helder Buenos Aires de Carvalho – Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Hugo Filgueiras de Araújo – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Ivanhoé Albuquerque Leal - Universidade Federal do Ceará (UFC)
João Emiliano Fortaleza de Aquino - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Joelma Marques de Carvalho – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Jorge Adriano Lubenow – Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

José Carlos Silva de Almeida - Universidade Federal do Ceará (UFC)
José Luiz de Oliveira – Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)
José Gabriel Trindade Santos – Universidade Federal do Ceará (UFC)
José Wilson da Silva – Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Jovelina Ramos – Universidade Federal do Para (UFPA)
Judikael Castelo Branco - Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira - Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Katia Etcheverry – Pontifícia Universidade Católica (PUC Porto Alegre)
Kleber Carneiro Amora – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Konrad Utz – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Lucas Barreto – Instituto Federal de Educação do Ceará (IFCE)
Lucas Faustino – Universidade Estadual do Piauí (UESPI)
Luciano Silva Façanha – Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues - Universidade Federal do Ceará (UFC)
Luiz Felipe Sahd – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Márcio Ferreira Rodrigues Pereira – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Marcos Alexandre Gomes Nalli – Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Marcos Silva – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Marly Carvalho Soares - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Marsiel Pacífico – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UFMS)
Maxwell Morais de Lima Filho – Universidade Federal de Alagoas (UFAL)
Miguel Lopes-Astorga – Universidade de Talca (Chile)
Newton Marques Peron – Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
Odilio Alves Aguiar – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Ralph Heck – Faculdade Católica de Fortaleza/UECE
Ricardo de Sousa Silvestre – Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
Ricardo George de Araújo Silva - Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)
Ricardo Santos – Universidade de Lisboa
Roberta Liana Damasceno Costa – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto – Univers. Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Ruy de *Carvalho* Rodrigues Jr. – Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Thiago Oliveira – Pontifícia Universidade Católica (PUC Campinas)
Ursula Anne Matthias – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Viviane Magalhães Pereira - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Walter Carnielli – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

