A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DO BRASIL COLÔNIA, O LIVRO DE PAULO MARGUTTI

The History of Brazilian Philosophy in the Colonial Period, by Paulo Margutti

José Maurício de Carvalho *

Resumo: O livro de Paulo Margutti traz uma leitura da história da filosofia praticada no Brasil Colônia guiada pela referência ideológica de Walter Mignolo, além da unidade temática encontrada entre os autores. Ele confere relevância à visão de mundo dos negros e indígenas entendendo que ela contribui para a formação da filosofia brasileira e estabelece, finalmente, diálogo com alguns de nossos mais conhecidos historiadores da filosofia brasileira.

Palavras-chave: Tradição filosófica, metodologia, filosofia, história, contrarreforma.

Abstract: Paulo Margutti's book offers a reading of how philosophy was undertaken in Colonial Brazil. Ideologically, the work is guided by the ideas of Walter Mignolo with whom the author has a thematic unity. Margutti gives relevance to the worldview both of Africans and indigenous people, and show how their vision contributes to the formation of Brazilian philosophy. Finally, he establishes a dialogue with some of the most renowned historians of Brazilian philosophy.

Keywords: Philosophical tradition, methodology, philosophy, history, counter-reformation.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei. Artigo recebido no dia 06/12/2013 e aprovado para publicação no dia 06/04/2014.

I. Considerações iniciais

Paulo Margutti publicou o primeiro volume de sua *Historia da Filosofia do Brasil* dedicado ao período colonial (1500-1822). O interesse que o lançamento suscitou sugere ser bom momento para comentar o livro e considerar o assunto, uma vez que a comunidade acadêmica nacional tem dado pouca atenção à tradição filosófica brasileira, menos que, por exemplo, os portugueses dão.

Ele espera que o livro melhore o conhecimento da atividade filosófica no Brasil, começando seu projeto pela análise do período colonial. E qual a importância do assunto? Ele assim a justifica: esse estudo é “imprescindível para que tenhamos uma imagem mais clara a respeito de nós mesmos e saibamos o que precisa ser feito, seja para remediar essa situação, seja para avançar” (p. 14). Isso, de fato, parece essencial é preciso conhecer o que deixaram nossos filósofos para entender melhor nossa realidade.

Além do propósito acadêmico, clarear o assunto, o lançamento da obra parece-lhe boa oportunidade para estabelecer o diálogo entre dois grupos de investigadores presentes na comunidade acadêmica brasileira. O primeiro avalia “de maneira negativa o pensamento brasileiro, considerando-o inexistente ou irrelevante” (p. 10). Esse grupo, acrescenta logo adiante, “não acredita que os brasileiros possuam capacidade filosófica suficiente para produzir alguma elaboração original” (p. 10) e dedica seus esforços a comentar autores estrangeiros.¹ O segundo grupo vê “de maneira positiva o pensamento filosófico brasileiro, considerando que ele existe, é relevante e merece ser estudado” (p. 10). Margutti reconhece ainda a existência de um terceiro grupo, que denomina independente, mas que integra o que ele denomina segundo grupo. Esses pensadores “elaboram reflexões filosóficas pessoais voltadas para os problemas específicos da cultura brasileira” (p. 12). Esses autores, listados como independentes, têm como singular seguirem carreira diplomática, enquanto os identificados no segundo grupo são professores universitários ou estão ligados à vida acadêmica. Além dos diplomatas que menciona não se pode esquecer a contribuição

¹ A hipótese de Margutti é que tal atitude encontra raiz na disputa entre fonsquistas e sanchistas presente na história da filosofia portuguesa. O fato é que uma explicação mais simples e próxima para a divisão entre os que valorizam e os que não valorizam um pensar em língua portuguesa, com ampla prevalência nos meios acadêmicos nacionais do segundo grupo é o modo como foi profissionalizado o ensino da Filosofia na universidade brasileira. O modelo acadêmico de inspiração estruturalista valorizava o comentário fechado da obra o que direcionava os olhares para os autores considerados clássicos. Parece que o fenômeno que emerge aqui e acolá no mundo ibérico possui relativa tradição. Luis Villoro, por exemplo, explica a pouca importância dada ao pensamento de José Ortega y Gasset nos países de língua espanhola, como resultado da permanente atitude espanhola de “desdenhar a própria filosofia, se está escrita em castelhano, e a valorizar em excesso a alheia, contanto que se origine em alguma metrópole cultural” (p.43) e indica especificamente quais são elas: “as filosofias alemã e francesa primeiro, e a inglesa depois” (*idem*, p. 43).

de José Oswaldo de Meira Penna, que se movimentava entre diplomatas e professores com igual desenvoltura. Vindo do primeiro grupo e com carreira acadêmica impecável, Margutti teve que vencer preconceitos para se dedicar ao tema e se tornar pesquisador na área.

Como estratégia investigativa, Margutti dialoga com dois clássicos historiadores da filosofia brasileira: Cruz Costa e Antônio Paim. Toma-os como exemplo das duas atitudes marcantes sobre o tema, o primeiro difundindo o preconceito que acabou ajudando grande parte da comunidade acadêmica brasileira radicalizar a crença na incapacidade do homem brasileiro filosofar, enquanto o segundo é o mais notável representante vivo da atitude contrária. Outros nomes lembrados são os de: Leonel Franca, Jorge Jaime, Luis Washington Vita, Silvio Romero e Lima Vaz, mas as análises de Margutti se concentram nas posições dos dois primeiros. O diálogo com esses autores não significa que ele procure síntese entre as duas interpretações ou que adote uma delas, de fato ele faz leitura própria do assunto embora reconheça, como Paim, o valor de estudar a filosofia brasileira. Para construir sua interpretação adota a hermenêutica pluritópica de Tlostanova e W. Mignolo que “toma (em nossos dias) a alteridade como o ponto focal da Filosofia” (p. 37). O que ele espera é que “a especificidade da filosofia brasileira seja reconhecida em toda sua alteridade, sem a contaminação da avaliação negativa baseada em critérios exclusivamente europeus” (p. 38).

II. Elementos orientadores da obra de Margutti

Margutti considera que o estudo da época colonial revela uma cosmovisão bem definida, ao contrário do que avaliou Silvio Romero e outros que se debruçaram sobre o tema. Ele encontra “uma visão de mundo bastante unitária, estabelecendo os fundamentos para a evolução posterior em direções bem definidas” (p. 41). Para desenvolver sua exposição adotou os seguintes elementos de referência, que listamos e comentamos:

1. Aproximar as ideias filosóficas da colônia e as da metrópole, o que exigiu mergulhar na filosofia portuguesa efetivada entre os séculos XVI e XVIII. O estudo da filosofia portuguesa no período é imprescindível para se entender o que se passa no Brasil até porque o Brasil, na ocasião, é parte de Portugal.

2. Descreveu as ideias indígenas e africanas, porque esses povos contribuíram para a formação cultural do Brasil e o que pensavam “teve reflexos nas nossas concepções filosóficas” (p. 39). Esse ponto é problemático, não porque as ideias de indígenas e negros não possam ter influenciado na cosmovisão nacional, mas porque não há nenhuma demonstração efetiva de como elas influenciaram na discussão filosófica do período. Além disso, em que pese

o fato de convivermos na tradição europeia com diferentes concepções de Filosofia, nenhuma, como lembra Karl Jaspers na *Iniciação Filosófica* (1987): “esgota seu sentido e é a única válida” (p. 14). Parece claro que Filosofia é uma atividade da razão, um esforço paciente e incansável, de construir explicações racionais para o mundo e para a vida. Ora, o que Margutti mostra é que há uma cosmovisão indígena e negra, comprovando-o com estudos antropológicos, mas não identifica em nenhum desses grupos a investigação racional e explicações lógicas dos problemas humanos o que caracteriza a meditação filosófica.

3. Como na colônia não foram criadas universidades e as publicações filosóficas eram poucas ele procurou captar a visão de mundo do período, para o que incluiu o exame de literatos como Gregório de Matos Guerra e Claudio Manuel da Costa (4). Esse é procedimento comum, mas onde isso é feito o esforço filosófico é realizado por quem procede a releitura dos literatos, isto é, o fato de darem origem a releituras filosóficas não os transforma, sem mais, em filósofos.

5. Utilizou o nome História da Filosofia do Brasil que lhe parece mais adequado ao problema. Esse é assunto que mereceria ser melhor aprofundado uma vez que sobre ele já se publicaram dezenas de livros nas últimas décadas. O essencial parece ser o que se menciona em *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira*, isto é, “as explicações filosóficas, ainda que não percam o propósito da universalidade (do discurso ou explicações), nascem em tradições específicas que lhe dão singularidade” (p. 383). Essas tradições dificultam o diálogo entre os filósofos como ficou claro do Colóquio dedicado à *Filosofia Analítica e a História da Filosofia*, cujas atas foram publicadas em 1997, contendo divergências muito agressivas. E isso apesar do conhecimento e até amizade entre os grandes pensadores, as divergências, parece, exprimiam o problema suscitado por diferentes tradições. No início de seu livro *Filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*, Leonardo Prota recorda algo semelhante do seguinte modo (2000):

Alfred Adler, independente do fato de que alardeava o contato estreito que teria com Wahl, Camus ou Merleau-Ponty, no livro autobiográfico *Part of my life* (1977), expressa francamente a convicção de que as preocupações fenomenológicas, além de desprovidas de sentido, carecem de importância (p. XIII).

Portanto, quando se fala em História da Filosofia no Brasil ou do Brasil importa mostrar, essencialmente, o que singulariza essa tradição, que problemas privilegia, como eles são discutidos, com quem dialogam os pensadores, em que pese o fato das tradições nacionais fazerem parte da grande tradição ocidental da Filosofia. Fazer parte da tradição ocidental, isto é, dialogar com autores clássicos mesmo de outras tradições, não tira a originalidade da meditação, como explica Spaventa em *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1908): “Pode-se perfeitamente ser

original mantendo-se a relação com a história, desde que não se cometa o erro de ser o simples repetidor” (p. 311).

6. Espera o autor que o livro sirva para iniciar novo momento de diálogo na comunidade filosófica brasileira cindida pelo que denomina de divisão esquizofrênica entre os que reconhecem o valor de uma tradição filosófica nacional e os que não acreditam. Esse é o maior mérito da obra. Se favorecer esse diálogo terá favorecido uma nova era nos estudos de Filosofia.

7. Esclarece que os autores examinados não constituem lista exaustiva e por isso os resultados propostos lhe parecem insatisfatórios. Melhor seria dizer incompletos. Esse não é um problema exclusivo da obra, tanto porque toda seleção sempre deixa alguns nomes fora, quanto porque os pensadores mais representativos parecem ter sido contemplados.

Além dessas referências, Margutti se vale do livro de Richard Morse denominado *O espelho de próspero, cultura e ideia nas Américas* em que o autor dividiu a civilização europeia em duas matrizes, uma mais ao norte que “aderiu à modernidade possuindo uma qualidade fáustica e evolutiva” (p. 43) e outra representada pela Península Ibérica tipificada “pelo retorno enfático à espiritualidade medieval e possuindo uma qualidade mais entrópica do que evolutiva” (p. 43). Essa diferença entre as matrizes é considerada relevante e necessária para interpretar a história da filosofia ibérica, aí incluída a portuguesa. A referência a Morse é verdadeiramente sugestiva e já havia sido reconhecida como importante por vários estudiosos da filosofia brasileira.

Outras referências consideradas por Margutti são a noção de homem cordial de Sergio Buarque de Holanda que destaca do caráter brasileiro seu aspecto emocional “mais intuitivo que racional” (p. 48). Ele também menciona o espanhol Miguel de Unamuno para quem a Ibéria conserva a alma medieval apesar de ter vivido experiências modernas como o Renascimento, a Reforma católica, a protestante e a Revolução. Essas duas últimas referências são assumidas para complementar às indicações de Richard Morse. Das duas a particularmente relevante é a de Miguel de Unamuno por antecipar, a partir da análise da tradição filosófica espanhola, os mesmos aspectos que reaparecem no trabalho de Morse sobre a matriz cultural ibérica.

III. A Filosofia Portuguesa do século XVI ao XVIII

Margutti inicia destacando certos problemas recorrentes no pensamento lusitano como saudade e messianismo político. Essa é uma boa forma de estudar uma tradição: realçar seus problemas nucleares. O primeiro

conceito foi usado inicialmente para traduzir a experiência vivida por navegadores e suas famílias e que significa simultaneamente melancolia pela distância e esperança de retorno à condição anterior.² O outro problema é o messianismo político elaborado à volta do desejo de retorno de D. Sebastião, o rei morto na África na última cruzada feita em Portugal. Seu retorno, acreditava-se, reconduziria o país a um novo ciclo virtuoso de glórias e conquistas.³

Quanto à evolução do pensamento lusitano no período, o autor o divide em dois momentos: o primeiro denominado *Segunda Escolástica* (1500-1750), com um período barroco que se estende até 1640 e um período de transição (1640-1750) e um outro momento nomeado de *Iluminista* (1750-1822).

Ele recorda que o nome *Segunda Escolástica* dado ao primeiro momento foi sugerido por Carlo Giacon a Joaquim de Carvalho, o grande historiador da cultura e da filosofia portuguesa. Afirma que esse momento, apesar de traduzir o espírito da Reforma Católica iniciada no Concílio de Trento, está vinculado à Filosofia Moderna “porque sofreu sua influência e porque a influenciou” (p. 63). Observa que apesar da fecundidade das ideias debatidas na ocasião elas tiveram aproveitamento parcial na Ibéria, ficando a ênfase atribuída aos conteúdos teológicos. O segundo período traduz a transição “entre o espírito escolástico, predominante na época do catolicismo barroco, e o espírito da reforma iluminista do pensamento católico lusitano, predominante no período seguinte” (p. 132). Considera que os ibéricos “contribuíram para abrir os caminhos do moderno cartesianismo, mas se recusaram a trilhá-lo, permanecendo fiéis à sua visão católica de mundo” (p. 133). O período iluminista português caracteriza-se por uma atitude eclética onde se procura combinar as ideias que chegavam do estrangeiro com a tradição nacional. Os ecléticos, esclarece, valorizam: a investigação da natureza, considerando-a nova via de aproximação com o Criador, o saber experimental e a razão. Além disto, propõem a moder-

² Saudade é mais que uma palavra, é, para o lusitano categoria com a qual se pensa o homem no tempo. Em 1996, realizou-se em Portugal um Colóquio Luso-galaico sobre a saudade, onde o problema foi tratado de forma muito detalhada. Nele Dalila da Costa afirmou (1996) que “saudade é força de natureza biface, vivendo dinamicamente todo o sentido da história, como o poder de, simultaneamente abolindo e assumindo o tempo, unir num só presente o passado e o futuro, levando assim o tempo à sua verdadeira natureza, sublimada como eternidade” (p. 21). No mesmo evento Afonso Botelho elaborou a seguinte síntese do assunto: “A saudade, mais do que uma contingência cultural, diz respeito, seja qual for a interpretação que dela façamos, a um modo de ser, de viver e de falar, isto é, uma substância poética, da filosofia e da teologia, emergentes em nossa onticidade” (p. 153). Em texto inédito por muito tempo, escrito em 1943, Ortega y Gasset escreveu (2005): “A saudade não é um tema português, mas o tema português por excelência. Se outro qualquer pode situar-se na sua periferia, é, porventura, a descoberta. Ambos polarizam a realidade histórica que é Portugal. E resulta que são uma contraposição: a descoberta é ânsia de partir, a saudade a ânsia de voltar” (p. 21).

³ Em razão dessa crença do retorno de Dom Sebastião (1554-1578) morto na África, este messianismo designa quem espera o retorno de uma situação política, quando o fato parece impossível. O assunto ocupou diversos autores portugueses.

nização das práticas educativas, elaboram nova epistemologia afastada da lógica escolástica e combatem a metafísica aristotélica.

A divisão proposta por Margutti é a mesma de Joaquim de Carvalho e tem os mesmos limites apontados no livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Consiste, inicialmente, em não entender a singularidade e reduzir a importância do que ele denomina período de transição, cuja marca foi o acirramento do debate filosófico por uma interpretação singular do cartesianismo, como dito em *Meditação sobre os caminhos da moral na Gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*. A reflexão filosófica concentrou-se, no período, em questões de metafísica e moral e à medida que o racionalismo cartesiano se sobrepôs ao jusnaturalismo tomista do primeiro ciclo do contrareformismo, a meditação (1995): “voltou-se quase exclusivamente para o projeto restrito, o controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a se concentrar nas virtudes que levariam a paz interior após a morte” (p. 83). A reflexão moral no período foi construída sobre a crença cartesiana de que a alma forte deve vencer as paixões e ela será tanto maior quanto melhor realizar tal objetivo. Como comenta Federico Sciacca, ao referir-se ao cartesianismo na sua *História da Filosofia* (1968): “O homem deve libertar-se da escravidão das próprias paixões” (p. 75). Essa será a tônica dos moralistas do segundo ciclo de contra-reformistas que Margutti denomina período de transição.

É essa redução da meditação filosófica ao controle das paixões que marca a filosofia brasileira até o impacto produzido pela geração pombalina. E o que se encontra no Brasil nesse período não se distingue do tipo de pensamento encontrado em Portugal no que ele denomina período de transição. É em torno da salvação da alma de negros e índios que se discute o problema da escravidão.

A divisão do período em dois ciclos e não em três não esclarece bem o processo evolutivo do contra-reformismo ibérico como mostramos em *Caminhos da moral moderna* e em *A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira*, comunicação feita no *I Congresso Internacional Luso-Galaico-Brasileiro*. Ali se disse (2009): “O terceiro ciclo, que não aparece nas referências de Joaquim de Carvalho é marcado pelo esforço de demonstrar que a existência humana tinha um sentido mais amplo que a salvação, ainda que a discussão fosse diversa da realizada em outras partes da Europa” (p. 484). Esse período coincide, em parte com a geração pombalina, mas na verdade começa no reinado de D. João V.

Também não se pode identificar, sem mais, pombalismo com iluminismo, embora isso seja feito por alguns historiadores. Isso porque pombalismo tem elementos de filosofia política que o aproximam mais do pensamento romântico de Fichte e o período descrito por Margutti inclui, ainda, a chamada viradeira de D. Maria I, de caráter claramente tradicionalista. E o tradicionalismo é, conforme síntese de Tiago Lara (1988): “o rebento amadurecido do romantismo. (...). Ele precisará em categorias históricas,

aqueles elementos novos a integrar na razão iluminista, que, na especulação filosófica do romantismo, ainda ficavam por demais presos a categorias metafísicas” (p. 36). E adiante completa: “A essência dessa linha de pensamento pode-se formular assim: é preciso uma revelação, para que o homem possa chegar a conhecer as verdades fundamentais de ordem metafísica, moral e social” (*idem*, p. 43). Quem acompanha de perto a evolução do pensamento filosófico lusitano observa que o movimento tradicionalista no período da viradeira com Melo Freire é adversário do pombalismo, apesar de pontos em comuns com ele.

Uma divisão do período que não contemple os três ciclos e mais que não distinga na geração pombalina os movimentos em direção à monarquia constitucional de Pinheiro Ferreira das tentativas de manutenção do absolutismo monárquico dos tradicionalistas não revela os meandros do pensamento lusitano.

IV. A Filosofia Brasileira no período colonial

Margutti começa sua análise lembrando que a adaptação do homem ibérico aos trópicos e a prevalência de seu projeto civilizatório sobre o dos índios e negros significou, “do ponto de vista moral, o predomínio do interesse pessoal e da cobiça entre os brasileiros da época. Isso contribuiu para o relaxamento e a degradação dos costumes” (p. 170). O resultado foi que africanos, indígenas e mesmo os portugueses todos perderam suas identidades originais “na formação do cadinho racial e cultural brasileiro” (p. 172). Essa circunstância produziu na colônia uma leitura filosófica do mundo “ao mesmo tempo cética e pessimista, porque o drama existencial vivido não parece ter uma solução à vista” (p. 172). As contradições experimentadas na sociedade colonial favorecem “a constatação da inutilidade e transitoriedade deste mundo para obter um contato mais íntimo e duradouro com a transcendência” (p. 173).

O autor do livro identifica dois momentos do pensamento colonial, um denominado pré-colonial em que reúne as interpretações cósmicas de indígenas e negros e o período propriamente colonial onde se volta para o estudo dos autores ligados a Portugal. Esse último se divide em catolicismo barroco e iluminismo católico, que designa o momento em que a família real esteve no Brasil (1808-1822). Apresentemos cada um.

IV. 1. O período pré-colonial

Na leitura interpretativa que faz da cosmovisão indígena, Margutti se vale de estudos de antropologia. Ele explica o ritual antropofágico dos indígenas

como articulador de uma visão de tempo e de alteridade, já que ele tinha “o propósito de incorporar o outro e assumir sua alteridade” (p. 185). Esse ritual pressupunha uma visão de vida e mundo diferente da europeia. Por exemplo, “para os indígenas, os animais são seres humanos que perderam alguma coisa (...). Tudo é humano. Nessa perspectiva, todas as coisas e todos os animais possuem alma, são pessoas” (p. 185). Para os europeus é o contrário, é a animalidade o fundo comum que aproxima homens e animais. Outra diferença apontada é que enquanto os europeus discutiam se os indígenas possuíam alma, eles “imersam na água os cadáveres dos europeus mortos em batalha para verificar se apodreciam ou não: queriam saber se eram fantasmas” (p. 187). O processo de colonização significou a sobreposição da visão ocidental sobre a indígena “que se viu negada como se não tivesse valor algum” (p. 190).

A cosmovisão dos negros também foi examinada e vem igualmente impregnada pela leitura estruturalista da antropologia que aproxima elementos de culturas distintas não lhes atribuindo diferença relevante. É o que o autor faz ao se apropriar de E. B. Tylor e tratar o animismo como “o fundamento da filosofia da religião, desde a dos selvagens até a dos homens civilizados” (p. 193). Essa equivalência é afirmada mesmo diante do reconhecimento, por exemplo, de elementos que claramente diferenciam as culturas menos elaboradas das outras como a ausência de elemento moral na religião das culturas menos elaboradas. Afirma: “desde meados do século XX os antropólogos passaram a encarar todas as culturas e religiões contemporâneas como comparáveis, no sentido de refletirem uma inteligência humana plenamente desenvolvida” (p. 216).

Margutti refere-se, em seguida, às categorias fundamentais da cultura negra como a *magia*, o *fetichismo*, onde o culto devido a Deus é deslocado “para uma multidão de agentes espirituais” (p. 197), o *totemismo* definido como “crença em que os seres humanos são vistos como possuindo uma relação mística de parentesco com alguma entidade espiritualizada, que pode ser um animal ou planta” (p. 198), ou ainda *possessão*, forma pela qual se diz “que o orixá se manifesta em uma pessoa” (p. 210).

A cultura indígena foi equiparada à ocidental, tendo por apoio os estudos de Viveiros de Castro que “deixam clara a complexidade e sofisticação da visão de mundo dos índios brasileiros” (p. 232). Com base nisto refere-se ao fenômeno da colonização como invasão, ainda que disfarçada “graças às cerimônias da primeira missa e da implantação do marco de pedra” (p. 235).

Embora não conteste a mundivisão de mundo de índios e negros apresentada por Margutti com base nos estudos de antropologia, parece que ela não constitui propriamente uma atividade filosófica, se a entendemos como reflexão de caráter racional sobre a realidade. Como lembra Eduar-

do Soveral em trabalho sobre a diversidade cultural é preciso distinguir aquilo que o Espírito dispõe para se expressar no plano intersubjetivo da cultura da atividade filosófica que é (1992): “exegese, interpretação, busca do sentido do verdadeiro e desdobramento do que foi originariamente dito, das palavras que se apresentam como revelação do Espírito” (p. 6).

IV. 2. O período colonial

O autor divide o período em duas etapas, a primeira denominada de catolicismo barroco e a outra de período iluminista. O primeiro se caracteriza pela aproximação “com as ideias predominantes no período (em Portugal), e que essa época teve maiores ligações com a postura sanchista do que com o fonsiquismo português que teve pouca importância para nós” (p. 237). O fato decorre, sobretudo, da ausência de instituições universitárias no Brasil, diversamente do que ocorreu na América espanhola.

O autor defende que “os principais problemas que preocupam nossos pensadores nessa época, diferentemente do que pensa Paim, tem a ver com a conversão dos índios e dos escravos, a legitimidade da escravidão e a atitude diante da vida na sociedade colonial” (p. 312). Aqui há uma incompreensão das posições de Paim. Ao se referir ao homem, entendido como liberdade e como consciência na parte inicial de sua clássica *História das ideias filosóficas no Brasil*, Paim se refere à Filosofia estruturada a partir dos movimentos que levam à independência, quando propriamente faz sentido se falar de Filosofia Brasileira. É claro que o problema do homem como liberdade social e política inicia-se, em Portugal, com Silvestre Pinheiro Ferreira. Diz Paim (1997):

Dessa forma, embora corresponda a um momento destacado do processo de incorporação do pensamento moderno pela consciência luso-brasileira, as *Preleções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira conseguem pouco mais que exaltar a pessoa humana, deixando em aberto a questão de fundar metafisicamente sua liberdade (p. 59).

Com Pinheiro Ferreira começa propriamente a discussão que Margutti leva, ao nosso ver inadequadamente, aos momentos iniciais do período colonial. Entre os sistemas encontrados no período colonial há peso igual no aristotelismo e platonismo, observa Margutti. Não lhe parece claro e direto o vínculo temático desse aristotelismo e platonismo com o debate filosófico realizado em Portugal, mas é o que ocorre.

Além das considerações sobre a escravidão há uma atitude diante da vida recriada pelo caráter estóico-cético e salvacionista. Essa atitude aponta para a realização pessoal pela ação, em detrimento de explicações teóricas. Exemplo é a obra de Gregório de Matos que explica “de maneira contun-

dente o drama existencial e moral do homem ibérico tropical, dilacerado o julgamento rigoroso da comunidade e de si próprio e a convivência com o comportamento permissivo da sociedade colonial” (p. 319). O autor aventa a hipótese de uma influência do pensamento de Sêneca sobre os filósofos brasileiros, pois Sêneca ficou conhecido como quem transportava para a experiência prática as teorias. E além disso, Sêneca ensinava que “o ser humano deve contar apenas com o que tem à mão, desprezando os bens materiais e conhecimentos que não contribuem para essa paz” (p. 322). A proximidade com o filósofo romano parece-lhe não é difícil de estabelecer com as teses de Bartolomeu de Gusmão, Pe. Vieira, Nuno Marques Pereira, Matias Aires e Souza Nunes. Mesmo que isso seja possível, isto é, encontrar influência de Sêneca, a reflexão desses autores corresponde ao acirramento da problemática contrarreformista ocorrida no que ele denomina período de transição.

As obras dos séculos XVII e XVIII revelam quase exclusivamente o caráter devocional e de doutrina religiosa, avalia Margutti. Elas possuem, da perspectiva ideológica, uma lógica que ainda hoje vigora entre os europeus e que consiste em falar de colonialidade como o processo de civilizar grupos humanos que viviam fora da lógica europeia. O autor adota de W. Mignolo a tese fundamental que defende: “a modernidade constitui uma narrativa completa cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização europeia ocidental, celebrando as suas realizações e simultaneamente escondendo o seu lado mais obscuro, a colonialidade” (p. 325). Essa narrativa está presente na visão de história de Hegel para quem a Europa vive o presente e o restante da humanidade vive no passado do Espírito. Hegel toma a Alemanha como o centro desse processo. Essa forma de pensar acabou construindo uma avaliação negativa de “nossa autoimagem no contexto da modernidade e da colonização europeia” (p. 327). A ênfase da análise é de fundo ideológico mais amplo, nela a justificação da matriz colonial de poder desempenhou papel predominante.

Quanto ao período iluminista, o autor destacando o papel de Silvestre Pinheiro Ferreira diz tratar-se de “uma transição da matriz eclética de caráter cético-estóico-salvacionista do catolicismo barroco para as primeiras manifestações de filosofias mais sistemáticas no Império” (p. 361). De fato Pinheiro Ferreira é nome fundamental, parece ser propriamente o iniciador do que se pode entender em sentido estrito por filosofia brasileira.

Na crítica com as quais conclui o livro considera necessário vencer a nossa autoimagem negativa criada especialmente à partir do legado de Cruz Costa. Sobre Paim diz que não há como inserir a visão cético-estóico-salvacionista nas duas grandes perspectivas em que ele divide a evolução da tradição filosófica. Não lhe parece que o debate na colônia atenda aos problemas do homem como consciência e liberdade propostos por Paim. Quanto à última crítica estamos de acordo, quando à primeira não. A visão

que denomina de cético-estóica-salvacionista é uma leitura do pensamento neotomista claramente inserido na perspectiva transcendente. Quanto aos problemas que marcam a filosofia brasileira: o homem como liberdade e consciência trata-se, para Paim, de questão que se aplica ao que se passa nos momentos que preparam nossa independência política e depois dela.

Finalmente, observa Margutti que é possível identificar uma unidade temática no período colonial, pois os pensadores examinados tanto revelam uma razoável convergência quanto “uma seriação de ideias em todos os casos considerados” (p. 364).

V. Considerações finais

O livro de Margutti, apesar das dificuldades enumeradas, representa grande esforço no sentido de construir uma História da Filosofia no período colonial. Seu mérito maior consiste no reconhecimento do valor desses conteúdos para se entender a mentalidade atual e os rumos da discussão filosófica realizada no Brasil contemporâneo.

Referências

CARVALHO, José Mauricio de. Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro. in: *Cultura*. Lisboa, UNL, VIII (2): 75-90, 1995.

_____. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. Londrina: Eduel, 2001.

_____. A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira. *Atas do I Congresso Internacional Luso-Galaico-Brasileiro*. v. II, Lisboa: Imprensa Nacional, 481-504, 2009.

COLÓQUIO LUSO-GALAICO SOBRE A SAUDADE. Viana do Castelo, Santiago de Compostela, Câmara Municipal, 1995.

JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.

LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.

ORTEGA Y GASSET, José. *Saudade*. Lisboa: Sete Caminhos, 2005.

PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed. revista e atualizada. Londrina: Eduel, 1997.

PROTA, Leonardo. *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. Londrina: Eduel, 2000.

SALMERÓN, F., ROSSI, A., VILLOORO, L. e XIRAU, R. *José Ortega y Gasset*. 1ª reimpressão, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SCIACCA, Michelle Federico. *História da Filosofia*. v. II. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SPAVENTA, Bertrando. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Bari: Laterza, 1908.

SOVERAL, Eduardo Abranches. Reflexões sobre a pluralidade das culturas. *Ensaios Filosóficos*. Org. de Antônio Paim. Vitória: s.e., 1992.

Endereço do Autor:

Rua Resende Costa, 154

Largo da Cruz – Centro Histórico

36300-118 São João del-Rei – MG

josemauriciodecarvalho@gmail.com