

MAHFOUD, M.; SAVIAN FILHO, J. (orgs.). *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia, educação*. São Paulo: Paulus, 2017, 429 p.

Os estudos acadêmicos sobre a obra de Edith Stein, embora relativamente escassos no Brasil, têm crescido amplamente nos últimos anos graças à qualidade do trabalho de professores de diferentes áreas, cujas pesquisas demonstram a profundidade e atualidade da obra da filósofa e teóloga alemã. O volume organizado por Miguel Mahfoud e Juvenal Savian filho aparece como uma relevante contribuição para a exegese da obra steiniana em língua portuguesa. Formado por quinze estudos de pesquisadores de distintas especialidades – como Filosofia, Psicologia e Teologia –, a obra oferece um panorama interdisciplinar de diversas temáticas em torno do pensamento de Stein, tais como os conceitos de liberdade, pessoa e comunidade, sua relação com outros filósofos, e sua contribuição para temas relevantes em áreas como a Psicologia do Desenvolvimento. Pretendo comentar brevemente os textos que compõem o livro, dando especial atenção, porém, àqueles, cuja temática se aproxima mais diretamente dos temas filosóficos na obra da autora.

O texto que inaugura a obra, de autoria de João Mac Dowell, trata, como revela o título, da questão sobre “O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger”. Demonstrando grande erudição, Mac Dowell desenvolve de início uma apresentação de conceitos centrais da primeira fase do filósofo alemão, fundamentais para compreender algumas críticas de Stein. Confor-

me indica Mac Dowell, as principais objeções desenvolvidas pela pensadora envolvem uma diferença crucial entre ela e Heidegger em torno de aspectos teológicos e metafísicos. Stein questiona, por exemplo, como é possível desenvolver um conceito de morte e determinar seu sentido ontológico, “sem ter decidido se se trata apenas do fim da vida terrena ou absolutamente do fim da existência humana” (p. 21). De modo semelhante, a concepção heideggeriana de *ser* envolveria uma opinião preconcebida segundo a qual há necessariamente uma temporalidade do ser, o que impede a possibilidade da noção de *eterno* (p. 22).

Segundo Mac Dowell, entretanto, algumas das críticas de Stein seriam acertadas, enquanto outras seriam sobretudo o resultado de equívocos interpretativos ou de simples diferenças de pensamento entre os filósofos. A objeção em relação à noção de morte, por exemplo, desviaria do foco central presente em *Ser e Tempo*: ainda que ser-para-a-morte tenha o sentido de ser-para-o-fim, tal “fim” “não equivale, como pensa Edith Stein, ao ponto final do curso natural da vida” (p. 35). O centro no argumento heideggeriano está, como explica Mac Dowell, na compreensão da finitude humana possível ao *Dasein*. O autor está de acordo com Stein, por outro lado, em relação à falta de uma análise suficiente em torno da questão do “sentido último” da existência” (p. 39).

Mac Dowell conclui seu texto retomando algumas semelhanças e diferenças entre os filósofos, posicionando-se em favor da tese de que, em Heidegger,

ao contrário do que alega a acusação segundo a qual haveria certa omissão em relação aos assuntos teológicos, a questão de Deus aparece, na verdade, como um “pano de fundo” ao longo de toda a obra (p. 43). O que deve ser reconhecido na primeira etapa do pensamento do filósofo alemão, argumenta Mac Dowell, vem assinalado como um “ateísmo metodológico” que preveniria tanto a afirmação como a negação da ideia de Deus, e não o desinteresse por temas da teologia, os quais são, de fato, bastante caros a Heidegger ao longo de toda sua obra.

O segundo texto do livro, *“Gênese e desenvolvimento da empatia: da criança à comunidade”*, de autoria de Angela Bello, discorre principalmente sobre a gênese dos conceitos de empatia e comunidade a partir de considerações sobre a infância, tal como desenvolvidas por Husserl e Stein. Na análise do texto husserliano acerca do tema – denominado *Das Kind, die erste Einfühlung* –, Bello sugere que há ali um esclarecimento útil da constituição mesma da subjetividade e de seu necessário vínculo com a alteridade humana (p. 54). De tal vínculo surge então a constituição do conceito de comunidade. Bello sustenta que tal conceito aparece para Husserl de maneira bastante ampla e “estratificada”, havendo uma graduação que envolve tanto formas mais pessoais de contato intersubjetivo (como o relacionamento entre mãe e filho), até organizações comunitárias de ordem superior (como comunidade religiosa, povo e Estado) (p. 56). A falta, no entanto, de uma análise comparativa entre os conceitos de comunidade em Husserl e Stein, além da ênfase central na análise dos textos husserlianos, torna o artigo menos rico de referências para a pesquisa steiniana, ainda que certamente valioso para qualquer pessoa interessada em fenomenologia de modo geral.

O mesmo ocorre no texto seguinte do volume, denominado *“Natureza, espírito e ancoragem ôntica segundo a obra O ser de Hedwig Conrad-Martius: uma questão aberta”*: nesse artigo, Francesco Alfieri elabora um excelente estudo sobre a obra *Das Sein*, da filósofa alemã Conrad-Martius, mas não chega a relacioná-la diretamente com o pensamento de Stein. A obra, elaborada nos anos 30 e publicada em 1957, é apresentada por Alfieri a partir do problema das análises da noção de ser real e suas considerações eidéticas (p. 62). O pensamento de Conrad-Martius tem, de fato, forte relação com Edith Stein: ambas as autoras elaboraram sua obra inicial a partir de um desenvolvimento da fenomenologia husserliana e posteriormente deslocaram seu interesse à mística cristã. O artigo de Alfieri, porém, apesar da qualidade e da importância por ser um dos poucos artigos sobre Conrad-Martius em nosso idioma, acaba por resultar de certo modo deslocado do conjunto do livro uma vez que seu objeto não é a obra de Stein.

No texto seguinte, de Lubomir Zak – *Estrutura e relação: confrontação entre Edith Stein, Pavel Florensky e Romano Guardini sobre a ideia da complexidade do real* –, encontramos outro estudo que tem por objetivo relacionar a obra steiniana com a de outros pensadores. Partindo de uma análise em torno de *Ser finito e eterno*, Zak defende que a concepção de real presente nessa obra de Stein possui afinidades importantes com a maneira como o conceito de realidade é desenvolvido por Pavel Florensky e Romano Guardini, ambos filósofos e teólogos do século passado. Zak destaca, sobretudo, a ênfase dada pelos três autores à noção de “horizonte de transcendência” e a busca por fundamentação ontológica do real (p. 82). Chama a atenção, ainda, sua conclusão segundo a qual a elaboração da ideia de estrutura do real, nos

autores investigados, está permeada por uma perspectiva antropológica que aponta para a “posição privilegiada” do ser humano em relação à divindade e enquanto portador do mundo simbólico e significativo (p. 109).

Retomando o tema da noção de “comunidade”, já apresentado no segundo artigo do livro, Éric de Rus desenvolve um estudo que investiga a experiência de comunhão na obra de Stein: *“Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão”*. O autor demonstra como a noção de “pessoa” em Stein, ainda que em uma primeira leitura possa parecer comprometida com o solipsismo, está, em verdade, necessariamente relacionada à estrutura relacional e, portanto, à ideia de comunidade (p. 122). Segundo Rus, a vivência intersubjetiva comunitária pode até mesmo implicar uma vivência que ultrapassa a singularidade do sujeito: “na experiência pessoal de uma vivência comunitária ocorre a participação em um núcleo de sentir supraindividual” (p. 127). Interessantemente, o autor indica que, na obra teológica de Edith Stein, verifica-se um paradoxo em torno da relação entre o indivíduo e a experiência comunitária quando se trata da vida contemplativa: ainda que tal modo de vida envolva em parte, necessariamente, um afastamento do convívio comunitário, ele só será plenamente realizado caso mantenha um “retiro relacional”, que se volta justamente para a intenção de trazer benefício para os demais e não apenas para si (p. 141). Tal análise indica, portanto, que Stein jamais abandonou seu foco na intersubjetividade, mesmo nos estudos sobre a vida monástica.

O tema da comunidade aparece também no artigo seguinte, *“Duas cartografias espirituais: a pessoa em Edith Stein e o impessoal em Simone Weil”*. Nesse breve porém interessante texto, Fernando Rey Puente discorre sobre uma possível relação entre Stein e Weil a partir de suas considerações sobre o *eu* e a *alteridade*, presentes centralmente na filosofia

de ambas as autoras. Puente defende que há, de um lado, uma diferença fundamental entre as filósofas, uma vez que, enquanto Stein coloca ênfase na singularidade da pessoa e em uma relação comunitária justamente a partir de tal singularidade (p. 149), Weil, por outro lado, sugere a necessidade de um afastamento de si mesmo e de suas particularidades como condição para adquirir uma real empatia (p. 153). Enquanto a primeira aponta para a comunidade como “lugar de acolhimento”, a segunda entende que ali reside um perigo em potencial (p. 154). Puente conclui, por outro lado, que apesar das abordagens opostas ambas as autoras encontram na relação com a alteridade e no caminho da caridade a condição ética fundamental, defendendo a ultrapassagem dos interesses exclusivamente pessoais na direção de um ideal altruísta (p. 159).

Os textos seguintes, ambos tratando do debate realismo *versus* idealismo, apresentam a perspectiva de Edith Stein sobre a temática. No excelente artigo de Martina Korelc – *“O debate ‘realismo versus idealismo’ em Husserl e Edith Stein”* –, encontramos uma ampla exposição do problema, começando pela análise da questão no pensamento husserliano e fazendo, a seguir, uma comparação com o modo como Stein a desenvolve. Korelc defende a tese segundo a qual o pensamento de Stein oferece uma alternativa a problemas metafísicos presentes na abordagem de Husserl em torno do debate (p. 161). Segundo a autora, isso pode ser verificado sobretudo ao analisar a divergência entre os filósofos no que diz respeito à relação entre ser e consciência: enquanto Husserl estaria estabelecendo uma necessária precedência da esfera do pensamento em relação à esfera do ser, Stein consideraria essa uma decisão por assim dizer pessoal de Husserl, não justificada

pelo método fenomenológico por si só. Segundo Korelc, Stein propõe, por seu lado, outra opção que evita problemas metafísicos gerados pelo compromisso com o idealismo ao modo husserliano, segundo a qual “nesta correlação insuprimível sublinha o ser sem reduzi-lo e identificá-lo ao pensamento” (p. 200).

O texto de Juvenal Savian Filho, “*Edith Stein para além do debate ‘idealismo versus realismo’: notas de um estudo em construção*”, por outro lado, desenvolve um estudo focado em tratar do tema a partir da trajetória do pensamento de Stein, demonstrando as principais mudanças ocorridas ao longo de sua obra. Oferecendo uma rica e abrangente análise se diversos textos de Stein, Savian Filho indica como a filósofa afasta-se das concepções fenomenológicas, presentes em seus primeiros estudos, em direção a uma posição de abandono do debate, ao menos nos termos estabelecidos por seu professor (p. 222). Apesar disso, o autor chama a atenção para o fato de que Stein volta repetidas vezes ao tema “idealismo *versus* realismo” ao longo de sua obra, o que lhe permite estabelecer uma original interpretação da metafísica tomista, a qual aproxima Tomás de Aquino ao método fenomenológico, resultando em uma defesa do que vem denominado “pensamento tomasiano transcendental” (p. 245).

Em seu artigo “*Motivação e liberdade em Edith Stein*”, Gilfranco Lucena dos Santos desenvolve um estudo sobre causalidade e motivação na obra steiniana, com o objetivo de determinar o conceito de liberdade empregado pela filósofa. Santos parte de algumas considerações iniciais que retomam o problema da causalidade e sua relação com a liberdade nas clássicas abordagens de Hume e Kant, para, em seguida, demonstrar como a análise fenomenológica da questão permite superar os termos colocados pelos filósofos modernos.

Partindo do conceito de “causalidade psíquica”, Santos explica como Stein encontra em tal noção um “pressuposto sem esclarecimento”, pressuposto que precisa ser explicitado a fim de tratar da questão com o cuidado necessário (p. 268). Por fim, o autor esclarece como a filósofa se posiciona contra a ideia de que o estado psíquico de um indivíduo seja determinado por estruturas causais que lhe suprimam a liberdade, defendendo a concepção de existir um núcleo motivacional estabelecido de acordo com sua personalidade (p. 280).

O conceito de pessoa, já presente em outros textos da obra, é retomado no artigo de Miguel Mahfoud, “*Formação da pessoa em Edith Stein: dos dados sensíveis à plenitude da pessoalidade*”. Tendo por foco desenvolver a questão a partir da psicologia da pessoa, Mahfoud demonstra como se dá, na obra de Stein, o desenvolvimento das experiências que constituem a formação da pessoa em uma perspectiva fenomenológica, sobretudo a partir do entrelaçamento das esferas corporal, espiritual e psíquica (p. 283). O autor sustenta que embora a filósofa explicita as noções que constituem o sujeito de maneira progressiva, realizando distinções e analisando as peculiaridades de cada esfera, sua concepção de pessoa envolve necessariamente a ideia de que a “unidade entre todas as instâncias da estrutura da pessoa humana não é algo conquistado ao fim do processo de formação, mas está presente em todas as suas etapas” (p. 293).

O tema da relação da obra de Stein com a Psicologia é desenvolvido também nos dois textos seguintes do livro. O primeiro deles, de Marina Massimi, intitulado “*Contribuições do pensamento de Edith Stein na história da Psicologia*”, oferece um interessante panorama da importância da obra *Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia*

e das ciências do espírito, publicada por Stein em 1922, para a história dessa disciplina. Para tanto, Massimi analisa a influência que autores importantes da psicologia exerceram na obra steiniana – tais como Theodor Lipps, Alexander Pfänder e William James –, bem como apresenta a maneira como o pensamento de Stein dialoga com a obra dos psicólogos alemães J. F. Herbart e H. Münsterberg (p. 309). O texto seguinte, “Análise fenomenológica aplicada à Psicologia: recursos operacionais para a pesquisa empírica”, de autoria de Cristiano Roque Barreira, procura sistematizar o modo como as contribuições de Stein para a análise fenomenológica do fenômeno psíquico são utilizadas na Psicologia e servem de inspiração para estudos empíricos no interior dessa disciplina, ainda que, com aponta o autor, tal conexão gere por vezes dificuldades metodológicas e epistemológicas dada a diferença de pressupostos entre Fenomenologia e Psicologia (p. 362).

Retomando as análises filosóficas em torno do conceito de pessoa, Urbano Zilles, em seu artigo “Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein”, apresenta um panorama das principais características de tal noção no pensamento steiniano. O autor sublinha a argumentação de Stein em torno da especificidade da condição humana em contraste com outros entes (p. 374) e a importância da noção de singularidade (p. 381). Reforçando a concepção de integridade presente no conceito de pessoa, Zilles sustenta que, embora estejam presentes as noções de corpo, alma e espírito em suas análises particulares, “quando tratamos da pessoa, não nos referimos a um simples objeto empírico, mas a alguém que é uma unidade corpóreo-espiritual” (p. 393). O texto de Zilles, porém, por tratar do tema de maneira bastante ampla, acaba por não acrescentar tanto conteúdo novo considerando o que já aparece em

outros textos sobre o mesmo assunto, ainda que tenha o mérito de apresentar a noção de pessoa de maneira mais palatável para aqueles menos familiarizados com o jargão fenomenológico.

O conceito de pessoa também é trabalhado do texto de Yuri Gaspar – “Contribuições de Edith Stein e Pierpaolo Donati para a Psicologia do Desenvolvimento em perspectiva relacional” –, ainda que, nesse caso, a partir de um debate mais específico, o qual procura mais uma vez determinar o alcance da colaboração do pensamento de Stein para a Psicologia, em particular para a área de Psicologia do Desenvolvimento. Gaspar procura desenvolver o tema a partir da preocupação de explicitar os fundamentos epistemológicos que estão na base da compreensão de desenvolvimento humano e, para tal empreendimento, analisa as contribuições de fundamentação teórica de Stein e P. Donati.

No último artigo que compõe o livro, “Personalismo nas cartas de Edith Stein a Roman Ingarden”, Eduardo Di Pierro elabora uma breve, mas instigante análise em torno da correspondência entre os célebres fenomenólogos. O estudo de Di Pierro tem por foco central demonstrar, através de tal fonte pouco utilizada, o modo como Stein desenvolveu seu conceito de pessoa culminando no que, segundo o autor, constitui o “personalismo steiniano” (p. 414), marcado por sua ênfase na noção de pessoa em detrimento de outros conceitos clássicos, tais como “sujeito” ou “consciência”. O texto de Di Pierro, interessantemente, permite não apenas confirmar considerações já presentes em outros dos textos que compõem o livro – como a importância da abertura intersubjetiva comunitária para a própria constituição da noção de pessoa –, mas também verificar como as preocupações teóricas da filósofa eram acompanhadas de interesses pessoais

profundos, como é o caso de sua grande preocupação com o cenário político europeu no período entreguerras (p. 422).

O livro organizado por Mahfoud e Savian Filho representa, portanto, uma fonte valiosa de pesquisa acadêmica sobre Edith Stein. Especialmente considerando a escassez de material em língua portuguesa sobre o pensamento steiniano, tal iniciativa, ao lado de outras surgidas nos últimos anos, aparece como um alento aos interessados na obra da filósofa alemã. Ainda que a pluralidade de temas e áreas de pesquisa que caracteriza a compilação dos textos incluídos no livro possa talvez causar certa confusão ao pri-

meiro olhar, a leitura da obra permite verificar que quase todos os artigos estão entrelaçados entre si e dialogam, cada um à sua maneira, a partir de conceitos centrais no pensamento de Stein, como as noções de “pessoa”, “empatia”, “comunidade”, entre outros. Nesse sentido, o livro serve também de guia para que futuros pesquisadores interessados no tema possam encontrar fontes confiáveis e pontos de ancoragem para uma pesquisa profícua em torno da obra de Edith Stein.

Juliana Missaggia
Universidade Federal de Santa Maria

MARQUES, Lúcio Álvaro. *A lógica da necessidade. O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, 307 p.

Esse é o segundo livro de Lúcio Álvaro Marques sobre história da filosofia brasileira no Período Colonial. O primeiro deles foi *Philosophia Brasiliensis: história, conhecimento e metafísica no período colonial* (2015), em que ele nos forneceu preciosas informações e um excelente estudo crítico sobre o cartaz em latim que resume a tese do Pe. Francisco de Faria. Para quem não o conhece, Marques é bacharel licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1998-2001). É Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (2009-2010). Possui Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012-2014). Possui também pós-graduação *lato-sensu* pela Universidade Federal de Ouro Preto (2002-2003). Realizou Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira na Universidade do Porto, em Portugal

(2015). Trabalhou como professor na FAJE/BH e na Faculdade Arquidiocesana de Mariana.

O presente livro resultou de suas pesquisas na Biblioteca Pública de Évora e de sua colaboração com os integrantes do Projeto de Pesquisa Scholastica Colonialis Brasilis, da Faculdade D. Luciano Mendes, que traduziram os textos de Rodrigo Homem do latim para o português.

Na Introdução, Marques nos informa que Rodrigo Homem foi professor por algum tempo no Colégio do Maranhão, tendo produzido escritos na área de filosofia para complementar suas aulas nessa instituição. Marques pensa que, através desses escritos, podemos reconstruir uma pequena parcela do s. XVIII brasileiro, apesar das dificuldades da tradução de um texto latino da época. As etapas da pesquisa de nosso autor são as seguintes: i) relatar a história do país na época; ii) mostrar o que foi a história do ensino na América Portuguesa; iii) identificar e explicitar

o conteúdo do ensino praticado nos três séculos coloniais.

Antes de iniciar seu estudo propriamente dito, Marques faz, ainda na *Introdução*, as seguintes advertências: i) ele tem a intenção de reescrever a nossa história usando uma epistemologia descolonizada e uma hermenêutica pluritópica; ii) ele pretende demarcar alguns elementos de uma posição teórica pessoal e ensaiar um exercício metodológico do que seria necessário fazer não só com um exemplo escolar, mas também com a história dos colégios da época colonial; iii) os títulos dos capítulos foram concebidos como recortes temáticos das expressões contidas no desenvolvimento de cada item.

No primeiro capítulo, intitulado *Hy Brazil*, nosso autor relata os aspectos que considera relevantes para a história do país a partir da chegada dos portugueses. Na seção *Os novos rostos falam nheengatu*, Marques tenta situar o perfil dos novos povos a interagir no país. Para ele, a colonização trouxe não só a violência cultural que negou a língua, a história e a identidade dos povos originários, mas também a violência genética da destruição de parte significativa da população. A isso associou-se a escravidão dos povos originários e africanos, a imposição da cultura europeia e a extinção das crenças originárias em nome do cristianismo. Com isso, a população exterminada chegou a 72 milhões de pessoas em um século de invasão. Diante desses fatos, Marques considera impossível e politicamente imoral a história ou a hermenêutica do novo mundo que não reconheça a pluralidade dos discursos e não conceda as primeiras palavras aos povos originários e aos africanos.

Na seção *A gênese da brasilidade*, Marques argumenta que o projeto colonial europeu teve êxito não só na dizimação

da população da época, mas também na anulação das culturas originária e africana. Em virtude disso, o mínimo que se espera de uma hermenêutica pluritópica é que ela seja capaz de dialogar com as raças sem subestimar nem sobrelevar qualquer uma delas. Nessa perspectiva, Marques tenta situar os discursos que justificaram ou os que denunciaram a condição da tríplice matriz cultural na formação da cultura brasileira. Ele discute as abordagens de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro e Roque Zimmermann. Em sua discussão, Marques conclui que o outro não pode ser renegado em virtude de sua diferença, devendo ser integrado, antes de qualquer outra coisa. Isso pode ser percebido no jesuíta Antônio Vieira, quando reconhece a dicotomia do encontro entre originários e portugueses. Os primeiros foram receptivos e amigos, enquanto os últimos consideraram as línguas originárias impresentáveis, promoveram uma falsa paz e impuseram o cativo. Daí a reação desses povos, que fizeram guerra em defesa de sua liberdade. Ao discurso de branqueamento proposto por Freyre e Holanda, Marques opõe o discurso da alteridade e da diferença, proposto por Darcy Ribeiro e Zimmermann.

Na seção seguinte, sobre *O lugar da linguagem*, nosso autor afirma que, no período colonial, tivemos uma profusão de idiomas indígenas em contraste com o uso apenas do latim como língua acadêmica. Marques avalia aqui as conhecidas contribuições de dois importantes intérpretes da filosofia brasileira no período colonial: Lima Vaz e Leonel Franca. E neles nota duas falhas genéticas: i) não é possível negar a originalidade a algo que ainda não conhecemos; ii) não foi levado em conta o estatuto da originalidade no pensamento colonial. Em virtude disso, Marques se dispõe a concentrar a atenção nas teses pro-

duzidas no decorrer da vida acadêmica colonial, a fim de primeiro conhecer a nossa história acadêmica, para só depois avaliá-la. Nesse sentido, Marques se dispõe a traduzir cuidadosamente os trabalhos disponíveis, para depois avaliar o seu teor filosófico. Contra o inconfessado desprezo pelas coisas nacionais entre nós, ele se sente no dever de dar voz aos escritos que foram silenciados desde a reforma de Pombal. É verdade que tais escritos têm filiação indo-europeia e não constituem invenções em sentido estrito, mas ao menos pensaram filosoficamente à margem do mundo autodenominado “civilizado”. Essa visão de mundo que emerge das margens pretende apenas pensar a partir do próprio lugar, levando em conta suas diferenças e limites. E, no confronto com o passado, Marques pretende evidenciar que o povo brasileiro não nasceu da imposição da unidade rígida de um padrão ariano, mas sim da pluralidade genética e idiomática. O pensamento sobre a brasilidade deve tornar-se mestiço.

No segundo capítulo, intitulado *Colegii Maragononiensi*, Marques estuda aspectos ligados ao Colégio do Maranhão. Na seção *O ensino no Novo Mundo*, ele descreve o contexto da época, mostrando que o exercício do domínio nessa região teve uma dupla face, marcada pela conquista material, subjugando e matando noventa por cento da população originária, e pela conquista ideológica, cujas raízes são muito mais funestas. Recorrendo a narrativas do processo colonizatório, como a do Pe. Roque González e a do índio Potyravá, bem como do filme *1492*, Marques procura ilustrar a diferença entre as compreensões dos europeus e dos povos originários no processo de colonização. Nessa perspectiva, a história do ensino no Novo Mundo não representa apenas a benevolência europeia, mas também uma estratégia de conquista e formação

de consciências. Na sequência, depois de fornecer importantes informações sobre a educação nas Américas Espanhola e Portuguesa, Marques conclui que os cursos ministrados no Brasil eram autônomos. E, embora não tenhamos tido universidades no período colonial, pudemos contar com ensino de nível superior nos colégios jesuítas.

Na seção *Colégio Máximo do Maranhão*, Marques afirma que o ensino filosófico brasileiro pode ser considerado em duas perspectivas: a defendida por Lima Vaz e Domingues, que remetem seus inícios à fundação das universidades brasileiras no século XX, e a defendida por Serafim Leite e Luiz Cunha, que remetem seus inícios aos colégios dos primórdios da colonização. A segunda perspectiva enfrenta problemas consideráveis, pois não dispomos de textos comprobatórios. O único documento conhecido era uma tradução de uma parte das *Conclusiones metaphysicas de ente reali*, do Pe. Francisco Faria, que o tradutor Fernando Arruda Campos considerou uma obra de segunda ordem, sem originalidade. Mas Marques, em seu *Philosophia brasiliensis*, teve a oportunidade de mostrar que se tratava de um texto tipicamente escotista. E agora ele conta com a descoberta de quarenta e nove textos de teor similar, escritos na Colônia e na sede do Reino. Os da Colônia foram redigidos no Estado do Maranhão e não no Estado do Brasil. No Colégio Máximo do Maranhão, fundado pelos jesuítas, os estudos filosóficos e teológicos eram concluídos com a defesa pública de teses, o que permite concluir pela existência de um ensino superior colonial. O Colégio era chamado *Máximo* porque isso garantia a validade dos títulos concedidos, equiparando-se aos concedidos em Portugal e Sicília. Daí podermos afirmar a existência, no Estado do Maranhão da época, de uma universidade temporã, conforme alega Luiz Cunha. É preciso então corrigir

um equívoco histórico que afirma não ter-se desenvolvido o ensino superior entre nós no Período Colonial. Embora não tivéssemos universidades, dispúnhamos ao menos de colégios com prática e valor universitários.

Na seção *Modus Philosophandi*, Marques argumenta que devemos fazer justiça à modéstia sincera do trabalho silencioso daqueles que se dedicaram ao ensino filosófico nos tempos coloniais. O ensino no Estado do Maranhão desenvolveu-se com algum tom modernizante, em que pese à proibição de introduzir novidades e à exigência de fidelidade à tradição escolástica. Apesar de toda a vigilância da pedagogia jesuítica da época, o pensamento sempre subverte as limitações e consegue alguma abertura. Para Marques, o trabalho dos escolares daqueles tempos talvez não estivesse muito distante do exercício acadêmico sério, de tal modo que, apesar das condições da época, não deixaram de pensar e de exprimir seus pensamentos.

O terceiro capítulo recebe o título de *Catalogus Eborensis* e se divide em três seções. Na primeira delas, intitulada *As formas dos escritos e manuscritos*, Marques nos informa que os textos que compõem o catálogo da biblioteca de Évora incluem trinta escritos provenientes dos Colégios do Maranhão e do Pará, quinze de colégios portugueses e quatro não identificados. Em todos eles, as formas de composição, exposição e edição são similares, evidenciando a existência de uma prática comum nos colégios e universidades dos dois lados do Atlântico.

Depois de classificar esses escritos em diversos tipos, Marques passa à seção seguinte, que recebe o mesmo nome *Catalogus Eborensis* do capítulo ao qual pertence. Ali, ele apresenta uma lista dos 49 títulos pertencentes ao catá-

logo, desmentindo a tese tradicional que afirma terem sido destruídos, por ocasião da expulsão dos jesuítas, todos os escritos produzidos na colônia. Isso significa que há um equívoco na leitura da história do Brasil Colônia, que denuncia a não existência de universidades entre nós, quando, na verdade, o que está em jogo é mais uma questão de título atribuído às instituições, que eram chamadas apenas de *colégios*. Marques informa ainda a existência de mais três manuscritos da época, semelhantes aos anteriores, e provenientes do Colégio Serenense dos franciscanos, no Mato Grosso. Num balanço final, o nosso autor conclui que temos à nossa disposição trinta e oito escritos do período colonial que não foram estudados sistematicamente. O trabalho que se anuncia será árduo e longo, devendo incluir a história dos colégios, a documentação do ensino nos mesmos e a análise dos escritos filosóficos.

Na terceira seção do capítulo em questão, intitulada *Magisterium Maragnonien-si*, Marques tenta responder à seguinte pergunta: os manuscritos do Colégio do Maranhão permitem reconhecer uma assimilação efetiva da Segunda Escolástica e de alguns elementos da Filosofia Moderna no ensino filosófico colonial?

Com relação à hipótese de Lima Vaz e Fernando de Arruda Campos, que avaliam o ensino colonial com base unicamente no texto do Pe. Francisco de Faria e concluem que esse mesmo ensino não passava de uma espécie de ecletismo escolar e manualístico de escola religiosa, Marques defende a necessidade de uma reavaliação da mesma, baseada numa consideração mais adequada das fontes, do ambiente e dos livros que veicularam a cultura acadêmica da época.

Antes, porém, de passar à apresentação dos textos de Rodrigo Homem, Marques empreende uma discussão dos seguintes aspectos considerados por Domingues, em seu livro *Filosofia no Brasil*, de 2017: i) a experiência de transplantação direta, tanto no caso dos jesuítas, no Período Colonial, como no dos *normaliens* franceses na USP; ii) o anacronismo de procurar uma filosofia nacional numa época em que não tínhamos projeto de nação. A propósito das considerações de Domingues, Marques pensa que três aspectos precisam ser esclarecidos. O primeiro deles se refere ao ensino colonial. Sob esse ponto de vista, Marques pergunta se a transplantação direta do período colonial não poderia constituir a primeira mostra de internacionalização acadêmica no sentido em que ela é pensada hoje em dia. Para Domingues, essa transplantação se repetiu com os *normaliens* franceses do século passado. Temos aqui uma prática corrente até os dias atuais, no sentido de reduzir a vida acadêmica à exegese e comentário dos clássicos estrangeiros, sem grande importância para a Europa e a América do Norte. Em oposição a esse pessimismo, Marques argumenta que toda prática filosófica emerge da tradição em sentido gadameriano. Com isso, a originalidade do pensamento não surge da ruptura com a tradição, mas de uma inversão metodológica. Assim, antes de adotar um modelo ideal de pensamento para compreender o real, é preciso compreender a *nervura da realidade*, com base nos pressupostos teóricos que permitam interpretar esse real. A questão da originalidade do pensamento nacional emerge da compreensão histórica do ensino filosófico e de sua justeza como veículo que capacite a compreensão da realidade.

O segundo aspecto a ser esclarecido tem a ver com o anacronismo de pensar uma filosofia nacional quando ainda

não havia Brasil, Marques argumenta que dificilmente o pensamento de Maquiavel e o de Dante seriam considerados apátridas pelo fato de não existir a Itália quando as obras relevantes desses autores foram escritas. Desse modo, embora não tenhamos tido um Maquiavel que pensasse o Brasil antes da sua constituição como nação, tivemos um Manuel da Nóbrega e um Rodrigo Homem, que questionaram a barbárie da escravidão dentro do sistema colonial, o que envolve uma ligação com a realidade e um debate filosófico de primeira necessidade naquele momento.

O terceiro e último aspecto se refere ao apostolado intelectual do *homo scholasticus*. Marques afirma, contra Domingues, que esse último não deve ser identificado ao professor de filosofia dos dias de hoje. O magistério praticado pelos lentes coloniais envolvia uma mistura de serviço apostólico, missão acadêmica e vocação pessoal às artes. Isso os diferencia do atual conceito de *professor*, estabelecendo a necessidade de obter mais informações a respeito para só depois avaliarmos o sentido e o alcance de suas tarefas. É verdade que Domingues recorre ao *tipo ideal* weberiano para caracterizar o intelectual da colônia. Para Marques, porém, o recurso ao tipo ideal flerta com a possibilidade de uma compreensão não-histórica, em detrimento da prática historicamente efetiva da época estudada. Assim, para avaliarmos um texto da época, temos de refazer os movimentos concretos praticados por seus autores, para encontrarmos o verdadeiro rosto filosófico subjacente à escrita colonial. Isso somente será possível mediante a leitura efetiva de tais escritos.

Na sequência de sua argumentação, Marques discute também o apelo de Domingues ao tripé semiótico de Antônio Cândido – obra, autor e público – e à distinção entre *sistemas de obras*

e *manifestações episódicas*. Marques não é contra a exclusão das últimas, mas pensa que ela foi feita de maneira vaga, sem exemplos precisos. Quanto ao sistema de obras, Marques argumenta que se trata de uma noção secundária ao conjunto das obras e decorre sobretudo de um interesse hermenêutico do que de critérios imanentes aos textos. Além disso, se adotarmos o tripé semiótico e a ideia de sistema, diversas obras seriam excluídas da história da história da filosofia, entre elas as de Marco Aurélio, Montaigne, La Boétie, Nietzsche, etc.

Depois disso, Marques volta-se para Lima Vaz, que, no seu conhecido texto sobre *O problema da filosofia no Brasil*, alega não haver relação alguma entre as teses defendidas no Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro em 1747 e a sociedade colonial. Contra isso, Marques reitera a necessidade de uma leitura sincera e atenta dos textos da época, para evitar juízos generalizantes e apressados. Aliás, todo o esforço teórico de Marques visa exclusivamente ressaltar a necessidade de um estudo atento da história do ensino colonial. Marques termina essa longa seção de seu livro fazendo algumas breves observações sobre os escritos que serão apresentados no capítulo seguinte.

No Capítulo 4, intitulado *Opera omnia*, Marques nos oferece a versão latina original e a respectiva tradução para o português dos seguintes textos de Rodrigues Homem: i) *Alma e funções do intelecto* (Catálogo Eborense, nº 33), que apresenta a concepção aristotélica da alma tripartida como princípio da fisiologia do ato de conhecer; ii) *Alma, intelecto e intuição* (Catálogo Eborense, nº 34), que descreve a função da alma quando ligada ao corpo, explica o intelecto e suas funções e as formas das intuições anímicas; iii) *A técnica do raciocínio* (Catálogo Eborense, nº 37), em

quatro partes, que apresenta, na primeira delas, uma introdução à dialética ou lógica, na segunda, uma teoria nominalista da predicação, na terceira, uma explicação dos universais e, na quarta, uma discussão do signo e suas divisões; iv) *Apreensão, juízo e discurso* (Catálogo Eborense, nº 38), em três partes, que, na primeira, expõe as formas de dialética, na segunda, descreve os atos do intelecto e, na terceira, trabalha as três operações do intelecto; v) *Lógica ou metafísica* (Catálogo Eborense, nº 40), em três partes, que, na primeira, estabelece as distinções entre os graus metafísicos dos seres, na segunda, define o objeto da metafísica e, na terceira, trabalha a teoria dos sinais; vi) *Ente, substância e acidentes* (Catálogo Eborense, nº 41), que discute os conceitos relacionados no título num viés aristotélico, mas termina com a predicação de possibilidade, que não é discutida pelo Estagirita; vii) *Quaestiones quodlibetales* (Catálogo Eborense, nº 44), que faz uma lista das questões ou temas suscetíveis de abordagem para a elaboração das *Conclusiones ex*. Em seus comentários sobre esses textos, Marques destaca a precisão conceitual do texto “ii”, elogia o texto “iv” pela precisão conceitual e pelo rigor demonstrativo, infere, a partir da diversidade de autores explorados no texto “vi”, a liberdade de pensamento concedida aos estudantes da época e considera o texto “vii” o mais importante para o trabalho de pesquisa que vem desenvolvendo, em virtude do direcionamento do mesmo para as *Conclusiones ex*.

Por fim, em sua *Conclusão*, Marques afirma estar fazendo apenas uma avaliação geral dos resultados de seu trabalho, pois ainda é cético quanto à possibilidade de estabelecer no momento atual um elenco de afirmações cabais sobre a filosofia praticada entre nós. Seu trabalho foi um exercício metódico de

leitura da história do ensino no Estado do Maranhão, tomando como base os escritos de Rodrigo Homem, que foram ensinados nesse Estado, que na época constituía uma realidade ainda separada pela geografia e história do atual Estado Brasileiro. Marques faz uma lista dos elementos indispensáveis para conhecer a história do pensamento brasileiro. Em primeiro lugar, é preciso conhecer a história do ensino entre nós. Em segundo, é preciso situar os métodos desenvolvidos pelos diversos autores da história do pensamento em nosso continente. Quanto a esse ponto, Marques afirma que Domingues, com os tipos ideais, Paulo Margutti, com os literatos filósofos, e Jorge Jaime, com o elenco de todos os autores nacionais, colocam os historiadores do nosso pensamento entre a cruz e a espada. Em terceiro lugar, é preciso estabelecer diálogos multilaterais com autores como Milton Santos, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Raúl Prebisch, Eduardo Galeano, etc., situando o pensamento filosófico nacional em relação à história do pensamento latino-americano e mundial. Para Marques, essa é uma tarefa difícil, que exige experiência e mais de um autor. De qualquer modo, os manuscritos do *Catalogus Eborensis* por ele encontrados apresentam um bom potencial de pesquisa, desmentindo a tese de que os manuscritos relevantes foram destruídos por ocasião da expulsão dos jesuítas.

Concordamos em geral com muitas das ideias de Marques defendidas no seu livro sobre Rodrigo Homem, como, p. ex., sua defesa da necessidade de reescrever nossa história através de uma epistemologia descolonizada e uma hermenêutica pluritópica como antídoto para as leituras etnocêntricas da história da filosofia brasileira; sua denúncia do extermínio das populações indígenas como fator muito importante para reforçar a necessidade de reconhecermos

a pluralidade dos discursos sem recorrer ao etnocentrismo dos colonizadores; sua defesa da alteridade e da diferença, propondo um discurso mestiço como alternativa ao tradicional discurso de branqueamento de nossa população; sua lucidez ao mostrar que o ensino colonial não representa apenas a benevolência europeia, mas também a estratégia de conquista e dominação cultural em relação aos indígenas. Marques enfatiza sobretudo um ponto pouco considerado pelos historiadores da filosofia brasileira, entre os quais nos incluímos: embora não tenha havido universidades entre nós no período colonial, tivemos ensino de nível superior nos colégios jesuítas. E isso fortalece a perspectiva de Serafim Leite e Luiz Cunha, que afirmam ter começado o ensino filosófico brasileiro nesses mesmos colégios e não por ocasião da fundação das universidades brasileiras, como afirmam Lima Vaz e Ivan Domingues. Achamos muito importante também o fato de Marques chamar a atenção para a especificidade do ensino filosófico no Período Colonial, que ele vê marcado por um tom modernizante e recomendando que estudemos os textos relevantes com o devido respeito e sobretudo que reavaliemos as pesquisas feitas até agora. Concordamos ainda com Marques em seu debate com Ivan Domingues, defendendo uma reavaliação da hipótese da transplantação direta da filosofia europeia através dos jesuítas no Período Colonial e contestando com apresentação de fatos a tese apriorística do anacronismo de pensar uma filosofia nacional quando ainda não havia Brasil. Sua denúncia do perigo de cairmos numa compreensão não-histórica através do tipo ideal também nos pareceu bastante pertinente. E compartilhamos suas dúvidas com respeito ao uso do tripé semiótico de Antônio Cândido para estudar a filosofia brasileira.

É desnecessário ressaltar a importância e a novidade dos textos de Rodrigo

Homem encontrados por Marques na Biblioteca de Évora. Mais significativo ainda é o fato de ele ter-nos brindado com os textos latinos e suas respectivas traduções para o português, o que certamente facilitará os estudos posteriores sobre o assunto. Com esse trabalho, estamos em vias de fazer a história da filosofia do Período Colonial alcançar um patamar mais elevado, fornecendo informações cruciais sobre o pensamento de uma época até agora desprezada, por ser muito pouco conhecida e estudada entre nós.

A filosofia brasileira do Período Colonial tem sido objeto de controvérsia entre os estudiosos do assunto. Os primeiros historiadores da nossa filosofia nunca lhe deram muita atenção, com a exceção talvez de Luiz Washington Vita, que nela encontrou uma forma de *saber de salvação*. Mais recentemente, nós mesmos, em nosso livro sobre a *História da filosofia do Brasil – Período Colonial*, procuramos mostrar que esse saber de salvação correspondia a uma visão de mundo eclética caracterizada por um misto de ceticismo, pessimismo estoicismo e salvacionismo, visão essa partilhada pelos autores da época. Todavia, nesse livro, aceitamos como válida a tese tradicional que afirma não apenas a inexistência de cursos superiores entre nós durante a colonização, mas também o desaparecimento dos eventuais textos acadêmicos latinos então produzidos nos colégios jesuítas. Em nossa pesquisa sobre esses textos, só encontramos uma referência a um resumo da tese do Pe. Francisco Faria, do qual apenas conhecíamos o título na ocasião. Para superar essa deficiência, concentramos a atenção naqueles autores que produziram textos literários que, apesar de não acadêmicos, foram escritos em português e expressavam intuições filosóficas. Em virtude disso, chamamos tais autores de *literatos filó-*

sofos, pois as ideias deles nos permitiram inferir a visão de mundo eclética subjacente em seus textos.

Com seus dois livros sobre a filosofia brasileira do Período Colonial, Marques veio mostrar que nosso trabalho está incompleto, demandando uma complementação através do estudo dos textos acadêmicos em latim por ele encontrados. No primeiro desses livros, Marques apresentou o texto latino do Pe. Francisco Faria, traduzindo-o e comentando-o. Com isso, ele contribuiu para a correção de inúmeros equívocos relativos ao trabalho desse religioso. No segundo livro, Marques nos apresentou uma bateria de textos acadêmicos em latim, de autoria de Rodrigo Homem, do Colégio do Maranhão, traduzindo-os e iniciando o processo de avaliação dos mesmos. Isso certamente nos levará a modificar a visão equivocada sobre a filosofia do Período Colonial que tem sido predominante até agora. Todavia, não acreditamos que a introdução desses textos latinos signifique que a visão de mundo caracterizada através dos literatos filósofos tenha de ser modificada. Para nós, as conclusões relativas a essa parte da história da filosofia brasileira no Período Colonial ainda se revelam promissoras, principalmente pelo fato de que os autores e textos estudados envolverem intuições filosóficas características da época, apesar do formato literário de sua apresentação. Não foi à toa que o *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, escrito em português e não em latim, constituiu o maior sucesso editorial da Colônia. Os textos acadêmicos em latim recentemente encontrados obedecem ao formato da filosofia praticada no continente europeu e, por esse motivo, devem expressar intuições mais próximas da mesma. Isso, porém, não quer dizer que não tenham qualquer relação com a realidade da Colônia, como pensa

Lima Vaz. Na verdade, eles provavelmente foram escritos por pessoas que compartilhavam a mesma visão de mundo pessimista, cética, estoica e salvaçãoista que pudemos identificar nos textos dos literatos-filósofos. Isso abre todo um novo campo de investigação: determinar as relações entre as ideias defendidas nos textos acadêmicos em latim e as ideias expressas nos textos literários produzidos pelos literatos

filósofos. E certamente devemos a Lúcio Marques a abertura dessas novas e fascinantes linhas de pesquisa a respeito da filosofia brasileira do Período Colonial. Seus livros sobre o assunto se tornaram leituras obrigatórias para todos os interessados no assunto.

Paulo Margutti
FAJE/BH

BECKENKAMP, Joãosinho. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. J. Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. XIII-LXXV.

A longa e substantiva “Introdução” elaborada por Joãosinho Beckenkamp – para a sua cuidadosa tradução – dos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, de Immanuel Kant, constitui-se, certamente, em um capítulo à parte na história da interpretação de um dos mais importantes textos já escritos sobre teoria e filosofia do direito. Constituída de três partes – as quais resultam de uma compilação de dois artigos publicados pelo autor anteriormente, quais sejam, “O Direito como Exterioridade da Legislação Prática em Kant”, em 2003, e “Sobre a Moralidade do Direito em Kant”, em 2009 –, esta “Introdução” recebe a seguinte disposição temática, a saber, primeiro ela trata d’O lugar do direito na filosofia moral; depois d’O direito como exterioridade da legislação prática; e, por fim, d’A implementação da exterioridade da legislação prática, sendo que esta terceira parte já havia sido prometida no artigo de 2003. Precedidas por um introito, no qual o autor, já de saída, mostra a que veio, ou seja, sugerir “uma linha de interpretação que tem como princípio tirar do texto o máximo de sentido que comporta”

(BECKENKAMP, 2014, p. xiii), cada uma destas três partes comporta subdivisões, o que torna esta “Introdução” ainda mais robusta, porquanto capaz de responder (por intermédio de suas subdivisões) a questões não respondidas ou mal respondidas em mais de duzentos anos de recepção da doutrina kantiana do direito.

Na primeira parte (O lugar do direito na filosofia moral), da “Introdução” aos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, ao ter em conta as duas linhas de leitura que se formaram em torno dessa obra – “a que entende que a filosofia do direito é, em Kant, uma extensão de sua filosofia moral ou ética [...]”; e a que entende que a doutrina do direito de Kant já não tem a ver com sua filosofia moral [...]” (ibidem, p. xiv) – o autor sai em defesa de uma leitura alternativa, que se ocupa em demonstrar a especificidade do direito no âmbito da filosofia prática kantiana. Em que pese a sua filiação à “tese da especificidade” propugnada por R. Terra, ele, certamente, à conduzir a um novo patamar de reflexão ao conceber o direito como autorização da razão prática pura – e não como resultado do tradicional par: autonomia da vontade-imperativo categórico. A ênfase colocada pelo autor na especificidade do direito a partir do conceito de autorização ocorre, no contexto desta primeira

parte, em três momentos, em que ele, primeiro, apresenta as distinções entre “Moral, direito e ética” para perguntar, em seguida, se recai sobre o “Direito: obrigação ou autorização?” e elencar, finalmente, as “Dificuldades superadas por esta interpretação”.

Para demarcar a especificidade do direito no âmbito da filosofia prática kantiana, são tecidas, portanto, considerações acerca das noções de “Moral, direito e ética”, em que a primeira noção figura como gênero da qual as outras duas são espécies tanto em Baumgarten (*Metaphysica*) quanto em Kant. Neste contexto, o autor resgata, inicialmente, a concepção de “Moral em sentido amplo entre os wolffianos” (ou seja, resgata a concepção de possibilidade moral ou do *moralmente possível*) como sendo tudo aquilo que tem a ver com a liberdade ou substância livre, de um lado, e, por extensão, o sentido estrito (que vincula à liberdade as leis morais) do qual resulta, posteriormente, a “distinção entre a ética (*ethica*), doutrina das obrigações internas, e o direito (*jus*), doutrina das obrigações externas” (ibidem, p. xvi-xvii), de outro. E mostra, na sequência, a associação das noções de “Moral e direito em Kant” com base no pertencimento de ambas as noções às leis da liberdade, bem como a dissociação das acepções de “Direito e ética” com fundamento, desta vez, na distinção dos móveis, que funda a distinção entre direito e ética, mas sem perder de vista a incorporação indireta do direito à ética.

Ao avançar o tema perguntando se recai sobre o “Direito: obrigação ou autorização?”, o autor responde, “Conceituando o meramente permitido”, que se trata de autorização (que significa, grosso modo, ausência de restrição estabelecida por algum imperativo), razão pela qual ele concebe “O direito como autorização da razão prática pura”.

Neste contexto, ele pode inclusive aceitar o desdobramento das consequências éticas da concepção kantiana do direito (ou seja, aceitar que “A reconstituição da doutrina kantiana do direito passa então coerentemente pelo conceito moral do direito, pelo princípio do direito, pela lei permissiva como uma espécie de lei moral e, finalmente, pelo imperativo categórico jurídico”), mas frisa que se trata de consequências e não do fundamento racional do direito em sua especificidade (cf. ibidem, p. xxiv). Pois o fundamento racional do direito em sua especificidade opera com fulcro “no conceito de autorização (*Befugnis*), chegando à ordem da legislação moral (primeiramente jurídica – natural e positiva –, depois também ética) e do imperativo categórico só num segundo momento” (ibidem, p. xxv). Por esta razão, não recai sobre o direito nenhuma espécie de obrigação seja ela prescritiva seja ela proibitiva, exceto, é claro, que “Da minha liberdade licitamente exercida decorre uma obrigação dos outros de respeitar as determinações do meu arbítrio [...]” (ibidem, p. xxxii), sendo, neste caso, a recíproca também verdadeira: “[...] o que é direito do outro constitui para mim um dever.” (idem). Para sustentar a tese das consequências (e não das “causas”) éticas do direito, o autor afasta de antemão a possibilidade de interpretação das ações lícitas (permitidas ou autorizadas) como fazendo parte do rol das ações meramente indiferentes à medida que as interpreta – dada a *conformidade* delas ao dever – na perspectiva da moral. Em decorrência da constatação de que o direito é “entendido simplesmente como uma permissão ou faculdade moral em geral” (ibidem, p. xxxi), de um lado, e de que “está ligado ao direito ao mesmo tempo uma autorização de coagir aquele que lhe causa prejuízo [...]” (MS, AA 06: 231), de outro, o autor afirma que “No desenvolvimento da doutrina

kantiana do direito, [...] essa dupla ordem de autorização proveniente da razão prática pura constitui o recurso fundamental” (BECKENKAMP, op. cit., p. xxix).

Por fim, o autor elenca as “Dificuldades superadas por esta interpretação”, a saber: que a reconstituição da fundamentação do direito com base em uma sequência de autorizações da razão prática pura confere-lhe um lugar específico no seio da moral. Isto quer dizer que a doutrina kantiana do direito é parte de sua filosofia moral; que enquanto pertencente à moral, entretanto, recaem sobre o direito princípios puramente racionais distintos dos éticos, isto é, autorizações; que o imperativo categórico do direito em sua exterioridade já é decorrente da autorização da razão prática pura; que, por esta razão, é possível estabelecer a incorporação indireta tanto do direito natural quanto do direito positivo à ética; que da obediência à lei externa não se segue que o direito deva ser concebido como fruto de imperativos hipotéticos; que a despeito das leis advirem de fora da vontade, elas não são heterônomas, mas sim autônomas, porquanto a liberdade externa (jurídica) “é a autorização de não obedecer a quaisquer leis externas a não ser àquelas a que eu tenha podido dar minha anuência” (ZeF, AA 08: 350 nota apud BECKENKAMP, op. cit., p. xxxix).

Na segunda parte (O direito como exterioridade da legislação prática), da “Introdução” aos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, o autor, sem compartilhar do excesso da leitura mecanicista de Solari, mostra que “a caracterização do direito como exterioridade faz sentido nos termos mesmos da filosofia prática kantiana” (ibidem, p. xl), não havendo, pois, necessidade de transpô-la para o âmbito das ciências físicas e matemáticas para assegurar

a analogia das leis mecânicas com as leis jurídicas, como pretendia Solari. Em seguida – após mostrar que a exterioridade do direito não deve ser entendida como simples exteriorização da legislação prática, pois todo ato que correspondesse à lei moral cumpriria esta função, o que não quer dizer que esse ato implementaria relações de legalidade no mundo externo, porquanto esta é a função típica do direito como exterioridade da legislação prática – o autor apresenta, inicialmente, as noções de “‘Externo’ e ‘interno’ na filosofia prática dos wolfianos”; para, em seguida, mostrar, sob o influxo dos wolfianos, “A exterioridade das relações jurídicas em Kant”; e concluir com uma análise sobre “O direito em sentido estrito como coação externa”.

No que diz respeito à análise sobre o ‘externo’ e ‘interno’ na filosofia prática dos wolfianos, o autor mostra que a ciência das obrigações (= filosofia prática) abriga duas acepções de obrigações, a saber, uma interna e outra externa, que correspondem, respectivamente, ao conceito de ética e de direito, de um lado, e ao conceito de dever imperfeito e de dever perfeito, de outro; e termina mostrando timidamente que já nos anos 1770, Kant havia estabelecido a distinção entre direito e ética. No tópico destinado à análise sobre “a exterioridade das relações jurídicas em Kant”, entendendo que o direito pertence às leis da liberdade (i. é. as leis morais) e não às leis da natureza, o autor dá ênfase às distinções kantianas entre interno e externo a partir das quais o âmbito do direito vai se exteriorizando em relação ao âmbito interno da ética, primeiro apontando para a distinção entre leis externas naturais e leis externas positivas e, depois, destacando que a exteriorização do direito em geral ocorre em três momentos: 1º) na consideração externa da relação de uma

pessoa com outra, 2º) na explicação de que o conceito de direito não se refere ao desejo do outro, mas somente ao arbítrio, e 3º) na consideração de que na relação recíproca dos arbítrios não é levada em conta a matéria do arbítrio, mas tão somente a forma de sua reciprocidade. Da investigação sobre “o direito em sentido estrito como coação externa”, resulta, para o autor, que o direito tem por base o princípio da universalizabilidade (cf. MS, AA 06: 230); que a este princípio, por sua vez, está conectada analiticamente uma autorização para coagir quem quer que interfira na execução de uma ação justa; que, por esta razão, o direito externo ou estrito se constitui em sua especificidade no âmbito da razão prática pura, porquanto a ele “[...] não se mescla nada de ético” (MS, AA 06: 232).

Na terceira parte (A implementação da exterioridade da legislação prática), da “Introdução” aos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, após constatar que “Definitivamente, a legislação prática da razão só se torna efetiva externamente através de leis estatutárias provenientes e garantidas por um legislador constituído externamente” (BECKENKAMP, op. cit., p. lii), e que “A doutrina do direito natural fornece [...] os princípios que devem nortear a implementação da exterioridade do direito” (idem), o que é consequência da divisão do direito “em *direito natural*, baseado apenas em princípios *a priori*; e *direito positivo* (estatutário), procedente da vontade de um legislador (MS, AA 06: 237), o autor apresenta, primeiro, as noções de “Liberdade, posse e propriedade”; depois, “O direito provisório no estado de natureza”; e, por último, “O direito peremptório no estado civil”.

Ao analisar o direito inato à liberdade externa como parte do direito privado, o autor mostra a derivação analítica da posse a partir da liberdade, a qual,

entretanto, em disputa com outras vontades livres, que gozam de igual dignidade e reciprocidade, perceberá a provisoriedade/precariedade deste instituto jurídico no estado de natureza, de modo que ela será impelida – por exigência da própria razão prática pura, na forma de seu postulado jurídico que afirma a possibilidade moral, permissão ou autorização a ter qualquer objeto externo como o seu – a celebrar um contrato, no qual a posse física (detenção), sempre precária, no estado de natureza, será transformada, por intermédio de um ato jurídico, definitiva e peremptoriamente em “posse” (inteligível), ou seja, em propriedade, o que só é possível no estado civil. Assim, a passagem d’o direito provisório no estado de natureza (o qual constitui um pressuposto necessário do estado jurídico em termos do que é possível conceber como lei) para o direito peremptório no estado civil (o qual assegura/garante o já estabelecido no estado de natureza) se dá por meio das noções-chave de liberdade, posse e propriedade. Assim, portanto, se configura a implementação da exterioridade da legislação prática, ou seja, a constituição da república, que se fundamentará na tripartição dos poderes, cabendo ao legislativo (ou seja, à vontade unificada do povo) o poder soberano.

É preciso dizer, a título de apreciação final, que a leitura desta “Introdução” se revela hermética mesmo para um especialista (o que dirá para um neófito...) em Kant. A natureza hermética do texto, entretanto, não é fruto de uma linguagem barroca e gongórica do autor, mas resulta da própria dificuldade envolta ao tema, dificuldade esta que levou experientes intérpretes a caminhos erráticos, como por exemplo, Fichte que, em alusão à *Doutrina do direito*, disse tratar-se de cadernos velhos sem sentido, ou Schopenhauer para quem essa obra só poderia ser

fruto do espírito senil de Kant – sem falar na insistência dos intérpretes em apresentá-la como positivista, liberal e o demais. Para remover o obscurantismo no qual a *Doutrina do direito* foi lançada, o autor despendeu enorme esforço, lançando luz sobre ela que se revelou capaz de iluminar o debate, tornando frutífera a infrutífera recepção ao longo de mais de dois séculos. Não obstante isso, faltaram ser analisadas nesta “Introdução” como, a partir da concepção do direito como autorização,

Kant deduz a confederação dos estados, de um lado, e o estado cosmopolita, de outro. De mais a mais, importa dizer que somente a leitura direta desta “Introdução” – para a qual todos estão convidados – poderá fornecer informações mais detalhadas/pormenorizadas do que as lançadas aqui *en passant*.

Alan Ricardo Pereira
Faculdade Arquidiocesana de Curvelo