

AGAZZI, Evandro. *A objetividade científica e seus contextos*, trad. de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2020, 537 p.

Nas últimas décadas, as obras filosóficas (livros e artigos) relativas à objetividade científica são numerosas, embora não raramente procurem demonstrar que essa propriedade da ciência é superestimada ou enganosa. Não é esse o caso deste livro do conhecido filósofo italiano Evandro Agazzi (1934 -),¹ em que a objetividade é defendida e magistralmente analisada à luz de seu magnífico conhecimento da filosofia clássica e da história da ciência. “Trabalho de uma vida”, como o apresenta o autor, o texto retoma, desenvolve e amplia o tratamento do assunto em *Temî e problemi di filosofia dela física*, de 1969. O enfoque é declaradamente analítico, mas com a advertência de que Agazzi nunca compartilhou certas características dessa filosofia da ciência, tais como “seu radical empirismo, o sintaticismo, o exclusivismo linguístico e a falta de sensibilidade histórica”. Isso é confirmado logo em seguida pela leitura deste volume, em que o realismo e a importância dada à evolução histórica da ciência e da filosofia (para limitar-me a duas convicções do autor) ficam patentes. Ao longo de dez capítulos, a objetividade científica é examinada minuciosamente e colocada em relação, não apenas com seus contextos (como antecipa o título), mas também com questões-chave como as da verdade, da base experimental da ciência, da

natureza e mudança das teorias, e da vigência da metafísica.

O primeiro capítulo (“Contextualização histórica e filosófica”) começa reconhecendo que “a atitude em relação à ciência resulta hoje bem mais cautelosa do que no passado”, porque a ciência não é mais considerada guardiã da *verdade* sobre a realidade. Em seu lugar, as asserções da ciência tendem a ser vista pelos próprios cientistas como *objetivas* (mas não necessariamente *verdadeiras*). Elas são tidas como objetivas na medida em que se atêm “a determinados requisitos formais e metodológicos”, não importando qual seja o objeto de sua indagação. Dessa maneira, a questão da verdade fica excluída. Essa paradoxal “objetividade sem verdade” será examinada ao longo do livro. Neste primeiro capítulo, Agazzi dedica-se a uma minuciosa exploração da evolução histórica da ciência, particularmente da Revolução Científica que deu início à Modernidade. Contrariando uma interpretação habitual, segundo a qual a ciência ter-se-ia diferenciado da metafísica por limitar-se aos aspectos fenomênicos da realidade, sem inquirir o que ela propriamente seja, Agazzi demonstra e documenta fartamente (suas notas são um livro em paralelo) que, ao transformar a filosofia natural em ciência, figuras como Galileu e Newton não abdicaram da pretensão de chegar à “essência” das coisas, ou seja, de conhecer o mundo tal como ele realmente é. Para tanto, o autor rejeita o “dualismo gnosiológico” da filosofia moderna, segundo o qual não conhecemos diretamente as coisas, mas as nossas representações delas, e faz

¹ *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Milano: Bompiani, 2014.

uma distinção entre dois sentidos em que a tradição aristotélico-escolástica entendeu a essência, a saber; como *o que algo é* e como *algo que subjaz* (substância) às propriedades. A renúncia a aceitar e conhecer esse suposto substrato, reservado à metafísica, e a pesquisa de aspectos detectáveis e (sobretudo) calculáveis da realidade viria a ser o domínio próprio da nova *scientia*. No entanto, tais aspectos (por exemplo, as causas do movimento) não deixavam de ser *inerentes* à realidade, constituíam um acesso ao que ela *era*. Se a ciência se diferenciava da metafísica, duzentos anos de investigações coroadas de sucesso, primeiro na física e depois em outras disciplinas, fizeram com que nos séculos XVIII e XIX os *pressupostos ontológicos* do mecanicismo fossem de fato considerados como constitutivos da realidade “em si”, em um sentido substancial, não obstante a crítica kantiana. Essa convicção foi estremecida quando da crise de fundamentos (teoria quântica, relatividade) que atingiu a física na passagem do sec. XIX para o XX e fez com que a ciência fosse filosoficamente reinterpretada (pragmatismo, convencionalismo, fenomenalismo) como a produção de modelos (úteis para explicar e prever) que não tinham, no entanto, valor de reprodução do mundo, que não aspiravam à *verdade*. Como o rigor da pesquisa foi identificado com a busca da objetividade, eis por que se chegou à bizarra noção de uma ciência objetiva, mas não verdadeira. Ora, como Agazzi entende que o conhecimento implica a verdade (como adequação) tal conclusão não é aceitável.

No segundo capítulo (“Caracterização da objetividade”) a noção é apresentada em sua generalidade. Se no capítulo anterior Agazzi nos ofereceu uma discussão histórica detalhada, aqui nos presenteia com uma análise filosófica minuciosa do percurso entre a noção vulgar de objeto como “coisa” e a sua

noção propriamente científica, como base para entender cabalmente, segundo o autor, a índole da objetividade. Somos convidados a reconhecer que a objetividade diz respeito ao conhecimento proposicional enquanto pode ser intersubjetivo, e a distinguir entre um sentido “fraco”, mais gnosiológico, da objetividade (independência do sujeito, universalidade e necessidade, estas últimas vinculadas à invariância), e outro “forte”, mais ontológico (os requisitos anteriores, mais a referência a entidades reais). A “objetividade sem verdade” da ciência contemporânea corresponde, obviamente, ao primeiro sentido. Para criticar essa noção Agazzi parte de um exame da noção de objeto. Seria impossível reproduzir nos limites de uma resenha a estupenda argumentação de Agazzi em defesa de uma concepção realista da objetividade, mas é necessário ao menos registrar que a apresentação vai “ascendendo”, por assim dizer, da noção trivial de objeto como coisa (tecnicamente, uma entidade real), à noção de objeto científico como construção intelectual, seja que se trate da índole dos “buracos negros” ou da evolução do “Homo Neanderthalensis”. No caminho, o autor mostra que, na ciência, algo é objeto se pode ser conhecido por todos quantos possuem a formação profissional necessária. Cada ciência tem, sabidamente, um âmbito próprio de objetos que investiga. Mas eles não são meramente “dados”, mesmo quando nos referimos às evidências empíricas; trata-se sempre de elaborações coletivas que produzem um objeto *abstrato*. Agazzi toca sucessivamente no papel da replicabilidade e do controle na metodologia científica, na necessidade das *operações* para viabilizar o consenso científico, e no aspecto *linguístico* da pesquisa (sem abraçar, no entanto, o operacionalismo nem reduzir o objeto científico a uma entidade linguística). Nosso autor destaca o papel

estruturador que o intelecto desempenha na construção do objeto científico, que faz com que a teoria esteja presente desde a formação dos conceitos de uma ciência, acentuando-se ao *unificar* os predicados que caracterizam o objeto e constituir um *modelo* do mesmo. Em todas essas etapas ou aspectos, Agazzi defende o alcance ontológico da noção de objetividade, pois “as condições segundo as quais os objetos de uma ciência são fornecidos, são ao mesmo tempo as condições para conhecê-los objetivamente”.

O capítulo três (“Primeiros corolários na filosofia da ciência”) está dedicado à importante distinção entre termos teóricos e termos observacionais, herdada do empirismo, clássico e o lógico, e por ele defendida. Agazzi a rejeita nessa versão, porém ataca também a negação da distinção, que se tornou corrente na filosofia da ciência contemporânea, segundo a qual todos os termos são *theory-laden*. De acordo com a sua argumentação, o significado dos conceitos representados pelos termos tem uma parte dependente do contexto (da estrutura da teoria) e outra referente a algo que está “fora da teoria”, de forma direta nos conceitos operacionais (melhor do que “observacionais”) e indireta nos teóricos. Com base nessa posição, Agazzi aborda a questão do confronto de teorias, em particular a “incomensuranabilidade” de algumas, pois seriam os conceitos operacionais (e, especificamente, a sua “intensão”) os que permaneceriam constantes em um tal confronto. Esse procedimento, que parece impraticável se todos os conceitos forem teóricos, torna-se assim perfeitamente possível. O autor completa sua visão deste problema criticando a noção de “universo do discurso” para caracterizar a especificidade das disciplinas (entendendo que envolve uma concepção puramente referencialista e ainda, equivocada dos significados) e

propõe a sua substituição pela de “espaço conceitual”, que denota a criação de uma sorte de “paradigma” dentro do qual são definidos os predicados da realidade que serão objeto de indagação.

No importante e extenso capítulo 4 (“O compromisso ontológico da ciência”), e com evidente perícia na história e nas nuances da filosofia da linguagem, Agazzi apresenta “as linhas gerais da estrutura semântica” do livro. Elas implicam uma rica revisão das diversas teorias da significação (Frege, Russell, Carnap, Husserl...) insistindo na primazia (descuidada, na sua opinião) do significado – entendido como sentido – sobre a referência. Apostando nas noções de “intensão” e “extensão” dos conceitos, invoca uma tradição que remonta a Aristóteles e distingue entre o “discurso semântico” e o “apofântico”. Pelo primeiro, estabelece-se o sentido das expressões, uma operação mental (mas cujo objeto não é puramente psicológico) que estabelece *o que se pensa* ou *quer dizer*; pelo segundo, determina-se as condições sob as quais os significados possuem *referentes*, sendo que este procedimento tem, para o autor, caráter *pragmático* (operativo). Sem este último passo, não é possível entender a possível *verdade* das afirmações científicas. A seguir, em diálogo crítico com outros autores, Agazzi defende uma semântica intensional, define o que entende por sentença, proposição e referente (estado de coisas num determinado “mundo”), e oferece uma tríplice análise (semântica, epistemológica e ontológica) da relação entre sinal, sentido e referência, mostrando a complexidade das relações entre as análises. De sua perspectiva, “a extensão de uma proposição é um valor de verdade *porque* sua referência é um estado de coisas”. Uma vez mais, seria impossível resumir devidamente o restante deste rico capítulo. Limito-me a destacar a habilidade com que Agazzi defende a vinculação (sem identifica-

ção) da verdade com a referencialidade. É porque o significado dos conceitos (vulgares ou científicos) inclui um sentido (ou “noema”) e uma referência (estabelecida pragmaticamente), que os objetos científicos (em si abstrações, pois não se referem a coisas, mas a propriedades que definem o ponto de vista de uma disciplina) *exigem* ter referentes reais. Para fundamentar a sua posição, Agazzi procede a um exame das teorias de Tarski e de Aristóteles e a uma crítica da teoria correspondentista da verdade, formulando uma versão própria da teoria da correspondência como *adequação*, que faz da verdade um requisito da objetividade. As afirmações científicas objetivas são discursos que, quando verdadeiros, aristotelicamente “declaram aquilo que é”, e quando falsos, “aquilo que não é”.

O cap. 5 aborda o realismo científico, com a intenção de explicitar qual forma desse realismo o autor defende (considerando a variedade das suas formulações). Como nos capítulos prévios, nos é oferecida aqui uma recapitulação histórica do realismo *filosófico*, ontológico e gnosiológico, como passo prévio a tratar do realismo *científico*. O antirrealismo (conceitualismo, nominalismo) sempre exprimiu a desconfiança sobre a capacidade de nosso conhecimento atingir o “essencial”, que na ciência especificamente moderna converteu-se naqueles atributos da realidade aludidos pelos termos “teóricos”. Lembrando, mais uma vez, a crise de fundamentos que afetou a ciência a começos do século XX, Agazzi circunscreve a seguir o que tratará como “realismo científico”: o problema da realidade dos inobserváveis propostos pelas teorias científicas, que pressupõe a justificativa da afirmação de que a ciência fornece conhecimento da realidade. Nas posições realistas (e nas antirrealistas que as criticam), argumenta o autor, a verdade é considerada como uma propriedade das

teorias dotadas de significado. Contra a concepção enunciativa das teorias, Agazzi argumenta que elas não são sentenças ou sistemas de sentenças, mas “a expressão de uma *Gestalt* global”, que para ser formulada *se exprime em termos assertivos*. Elas são propostas como construtos hipotéticos intencionalmente direcionados para o mundo (para um domínio de referentes), estando “conectadas” com a realidade sem serem literalmente verdadeiras. Como outros autores (Ziman, p.e.), Agazzi compara as teorias com mapas, que apenas *indiretamente* fornecem afirmações passíveis de serem verdadeiras ou falsas. Como consequência, as teorias não são a rigor nem verdadeiras nem falsas, mas “adequadas” ou “defensáveis”, apesar do qual determinadas sentenças individuais de uma teoria podem ser verdadeiras e ter referente. Sua visão das teorias, embora “correspondentista”, não é figurativa. Mas essa questão envolve a dos objetivos da ciência: propõe-se a ciência conhecer uma realidade independente dela? É bem sucedida nessa tentativa? A ciência, sustenta o autor, tem como “fim definitório” obter conhecimento confiável, e até “alcançar a verdade plena”, embora não sejam metas seguramente cumpridas em todos os casos. A resposta a ambas as indagações é afirmativa para o autor, mas para tanto, alega necessário superar os excessos da “virada linguística” (da qual derivam diversas posições antirrealistas). As teorias não são meramente jogos de linguagem, pois os referentes de uma teoria, necessários para entender que a ciência alcança a realidade, não podem ser fornecidos apenas por recursos linguísticos. É necessário *fazer* alguma coisa (eis a dimensão operativa da ciência, novamente invocada). O capítulo completa-se com uma revisão crítica de argumentos antirrealistas destinada a reforçar a defesa da posição do autor. Uma referência final à distinção

entre ciência e tecnologia (a primeira orientada a produzir conhecimento, a segunda, a produzir instrumentos, mais especificamente máquinas, aplicando os *objetos* científicos) faz com que o autor endosse a ideia de que o triunfo da tecnologia é “uma gigantesca e irrefutável confirmação da verdade das nossas teorias científicas e do propósito realista da ciência”.

O capítulo 6 (“Os contextos da objetividade”) torna explícito o significado do título do livro. Agazzi defende aqui a existência de condições para a emergência de disciplinas e teorias científicas, sendo a primeira dessas condições o que denomina “*a priori* histórico da ciência”, seu “*background* cultural”. Com essa expressão denomina a disponibilidade de recursos materiais, institucionais e mentais (crenças, doutrinas) que permitem e suscitam o surgimento de um âmbito de indagação da realidade. Nenhum conhecimento surge do nada, lembra o autor, e a invenção de um novo “ponto de vista” sobre a realidade – uma nova ciência – exige que estejam “dados” recursos de diversa índole, que incluem as teorias existentes (consideradas em seus resultados, como algo de momento não questionado). Esses recursos constituem uma base intersubjetiva que é pré-requisito da ciência (sendo que algo análogo ocorre com o conhecimento vulgar). Agazzi reconhece que a filosofia da ciência influenciada pela sociologia chamou a atenção para essas condições socio-culturais, mas “perdendo de vista os aspectos epistemológicos, intelectuais e ontológicos até mais essenciais da própria ciência”. Papel de destaque têm, no *a priori* histórico, as doutrinas metafísicas (como foi o mecanicismo na ciência moderna). Elas ressaltam a importância atribuída a determinados atributos de um setor da realidade (massa, força, por exemplo) com referência aos quais irão ser construídos

os objetos de uma disciplina, os quais “codificam” os atributos escolhidos. Cabe ainda mencionar que, para o autor, o *a priori* histórico não determina a conduta dos cientistas nem exclui a criatividade individual. A sua influência é contingente. O reconhecimento dessa “dimensão histórica da ciência” é indispensável para praticar uma filosofia da ciência que não lide com idealizações, argumenta Agazzi; porém, é necessário reconhecer um outro *a priori* igualmente importante: a “dimensão hermenêutica” da ciência. Toda representação, argumenta, está precedida por um *modo de representar* previamente disponível que permite *compreender*, e por isso, explicar (“não é possível explicar algo que não foi compreendido”). Tal “contexto de interpretação” é prévio à teoria e está condicionado, de algum modo, pelo “*a priori* histórico”. Trata-se de um específico “ver como”, cuja manifestação mais clara está nos *modelos* que dão conta de um complexo de dados e teorias já estabelecido. Na opinião de Agazzi, a filosofia da ciência deve levar em consideração esse aspecto hermenêutico (comum às ciências naturais e humanas), e não apenas os aspectos empírico, teórico e linguístico da ciência, como geralmente tem ocorrido. Isso porque a *constituição do domínio da objetividade* (assunto do livro todo) tem caráter *interpretativo*.

O capítulo 7 (“[Novos] Corolários na filosofia da ciência”) está dedicado a esclarecer a posição do autor com relação a quatro noções básicas dessa área: as de lei científica, hipótese, teoria e experimento. A tomada de posição de Agazzi fundamenta-se na afinidade que reconhece entre a visão da ciência que veio expondo nos capítulos anteriores e as ideias de Campbell (em *Physics. The Elements*, 1920), e se perfila na discussão que trava com o empirismo lógico e a filosofia de Popper, particularmente no que tange ao modelo nomológico-

-dedutivo de explicação. Deixamos obviamente para o leitor o detalhe da argumentação, limitando-nos a mencionar que, para o autor, as leis científicas (empíricas ou teóricas) expressam “que algo é” ou “como as coisas estão”, tendo por isso um caráter *factual*, ao passo que hipóteses e teorias “têm um caráter factual-conjectural” e se ordenam a *explicar* as leis. Já o experimento tem “como tarefa específica” a de “fornecer uma *referência* aos significados expressados nos enunciados de uma teoria”. Por isso, “os experimentos dependem genética e logicamente das teorias, mas as teorias dependem dos experimentos no que tange à sua legitimidade”. Em toda a discussão que sustenta essas caracterizações, Agazzi defende a validade parcial da concepção enunciativa das teorias, à condição de que não se limite ao aspecto sintático das mesmas, mas inclua os aspectos semântico e “apofântico”. Por último, o autor expõe as razões por que sua concepção da ciência permite resolver questões como as da comparação entre teorias (inclusive, as “incomensuráveis”) e do progresso (cognitivo) da ciência.

O capítulo 8 (“Reconsiderando a verdade científica”) retoma a questão de uma correta definição da verdade, tratada anteriormente em geral (verdade como adequação), para examiná-la com relação à verdade *científica*. O autor reitera a sua rejeição da “concepção objetival” da verdade (entendida como uma sorte de essência), para especificar uma “noção adjetival” (“verdadeiro/a”) que seja clara para a ciência. Esta última, argumenta Agazzi, não aspira a “conhecer a verdade”, mas a conhecer a *realidade* (em determinado sentido, isto é, com referência a determinados objetos “recortados” da realidade por um específico “ponto de vista”). Consequentemente, rejeita as noções de “aproximação da verdade” e da “verdade provável”, ambas as quais

parecem-lhe resultado de confusões. Ora, verdadeiras (ou falsas) podem ser apenas as *proposições* expressas pelas sentenças usadas na ciência. Isso é óbvio para as sentenças tomadas isoladamente, mas: vale também para as teorias (entendidas como conjuntos de sentenças)? Agazzi argumenta que a verdade das teorias tem a ver, não como uma inexistente correspondência das mesmas com uma realidade dada, por elas reproduzida, mas com a *adequação da intenção* das sentenças da teoria com os *objetos abstratos* por ela constituídos. A questão parece tornar-se difícil ao considerar as sentenças sobre objetos teóricos (como pontos materiais, gases perfeitos ou corpos rígidos); porém, a dificuldade surge apenas num enfoque empirista, para o qual apenas os termos observacionais possuem referentes. Na concepção de Agazzi, pelo contrário, também os termos teóricos os possuem (conforme o “objeto” codificado pela teoria). “A verdade consiste na relação entre uma sentença e seus referentes entendidos”. Por isso, conclui que “o inteiro domínio das sentenças [de uma teoria] é o domínio de aplicação do conceito de verdade”. Com essa base, o autor rejeita a conhecida tese de N. Cartwright, de que “as leis científicas mentem”, e esclarece o estatuto gnosiológico das teorias que foram refutadas. Embora em certos casos, a refutação signifique que diversas afirmações de teorias não eram verdadeiras (o que explicita a noção de erro), em outros, a verdade se conserva para os “objetos” tal como definidos pela teoria ultrapassada (melhor do que refutada): “a teoria corpuscular da luz era (e é) verdadeira para os aspectos corpusculares da luz”. Em conclusão, Agazzi defende que a verdade de uma sentença ou teoria é “eterna” (melhor talvez, “atemporal”), pois não pode ser a rigor destruída na medida em que a relação entre sentenças e referentes se conserve igual.

O capítulo 9 (“O contexto de fazer ciência”) aborda brevemente a questão do caráter social da atividade científica (não do conhecimento científico), criticando o que Agazzi considera exageros da “tendência sociológica em filosofia da ciência” (Latour, Barnes, Bloor, etc.) em que inclui, obviamente, Thomas Kuhn. Embora explicando seu surgimento tanto por razões históricas (a influência do marxismo não ortodoxo e a emergência da sociologia do conhecimento à Mannheim), o autor critica o determinismo social que essa tendência defende ou sugere. Esse determinismo exprime-se nas teses de que a ciência é um produto coletivo, e de que os objetos científicos são produzidos (e não meramente identificados e explicados) pela atividade científica. Ocorre que as ideias científicas – argumenta – não são produto de coletivos, mas de indivíduos, por mais que circunstâncias histórico-sociais as possam favorecer (Agazzi já se referiu ao “a priori histórico”, que designaria essas circunstâncias). E o livro aspira a ter demonstrado que os objetos da pesquisa não são criados, mas reconhecidos pela investigação. A ciência é “o mais poderoso discurso intercultural, porque a intersubjetividade (base da objetividade) é sua característica fundamental”. Agazzi critica também as teses opostas da neutralidade e da não neutralidade da ciência, alegando que elas confundem o significado da neutralidade como equidistância de partidos com o de independência de motivações, interesses, desejos, preconceitos, etc. Em sintonia implícita com outros autores (como Bunge), Agazzi admite que a *atividade* científica nunca é neutra neste último sentido; porém, alega que o *conhecimento* científico é e deve ser neutro, no sentido de que apenas critérios cognitivos podem induzir a aceitá-lo. (O autor tinha tratado amplamente do assunto em *Il bene, il male e la scienza*, de 1992). Na parte final do capítulo Agazzi

aborda o aspecto ético da ciência (um assunto tratado também amplamente na obra antes citada). Lembrando que a questão de uma ética da ciência não fora considerada parte da filosofia da ciência apenas porque a tradição analítica a excluía, Agazzi faz ver a impossibilidade de considerar a busca do conhecimento como uma atividade alheia a problemas e responsabilidades morais. Aqui também vale a distinção entre ciência como conhecimento (em que critérios morais não podem legitimamente interferir) e a ciência como atividade, em que questões morais surgem a propósito dos fins, os meios, as condições e as consequências dessa atividade. Defendendo um enfoque sistêmico da sociedade, o autor faz ver como uma ética da ciência é inevitável, pois os sistemas ético e científico estão intervencidos.

O capítulo 10 (“Ciência e Metafísica”) completa, deliberadamente, a visão do autor sobre os propósitos e o alcance do conhecimento humano. Conforme foi insinuando ao longo do livro, uma série de aspectos da ciência exigem, na sua opinião, indagações que ultrapassam a pesquisa científica. Agazzi retoma a distinção aristotélica entre a metafísica como ciência das características mais gerais da realidade (modernamente denominada de ontologia) e a metafísica como ciência do suprassensível, e se esforça em mostrar como, apesar das críticas kantiana e positivista, existe ainda espaço para esse tipo de investigações (e até necessidade delas). A ciência – argumenta – pressupõe sempre quadros metafísicos, o que se percebe quando, como na passagem da física de Newton para a de Einstein, eles ficam expostos. Isso responde ao caráter hermenêutico da ciência, que foi defendido nos capítulos anteriores. Portanto, é conveniente que o cientista indague os pressupostos ontológicos (e até metafísicos) com que trabalha.

(Agazzi compara essa indagação – não muito apropriadamente, na minha opinião – à tomada de consciência de um falante das regras gramaticais do seu discurso). Não há como limitar – alega o autor – os possíveis referentes de uma pretensão de conhecimento àqueles que correspondem ao âmbito empírico em que se move a ciência. Por conseguinte, e rejeitando a noção de ser a metafísica mera especulação, defende como legítimas as questões transcendentais (à experiência) de que ela nasce, e que podem e devem ser tratadas com tanto rigor quanto as questões científicas. De resto, a metafísica responde, mais do que a motivos intelectuais, a anseios existenciais permanentes no ser humano, como o atesta a existência das diversas religiões que procuram responder a eles. Em qualquer sentido, a metafísica “pode ser ignorada, porém não eliminada”.

*

O livro de Agazzi é uma excelente defesa da concepção realista da ciência, desde a tradição greco-escolástica, em diálogo respeitoso com autores clássicos e contemporâneos, que procura “reconhecer boas razões para apoiar perspectivas opostas”. A linguagem é sempre clara, rigorosa e didática, com oportunos exemplos da história da ciência e analogias com a experiência cotidiana que muito auxiliam o leitor. Merecem destaque o tratamento do caráter operativo da verificação em-

pírica e a revisão de noções como as de refutabilidade e de confronto de teorias. Embora um tanto difícil como introdução à filosofia da ciência, é sem dúvida um livro indicado para quem já está iniciado nessa disciplina. Cabe, no entanto, observar algumas limitações. A maior familiaridade do autor com as ciências naturais e formais é manifesta: quase não há menção das ciências humanas, a não ser rápidas alusões a questões que, nelas, são mais complexas ou delicadas. Tendo-me dedicado muito tempo ao estudo da objetividade científica, senti falta de tratamento das dificuldades com que tropeça a intersubjetividade na prática científica, e da maneira como os preconceitos afetam as conclusões supostamente objetivas. Creio que o autor poderia ter aproveitado algumas contribuições da literatura “sociológica” que chamou a atenção para esses fatores, em vez de limitar-se a rejeitar o que considera seus abusos. E título do livro resulta um tanto quanto enganoso, pois sugere a consideração específica de contextos que favorecem ou dificultam a objetividade. Um título mais conforme o conteúdo teria sido “Objetividade científica e verdade”. Não obstante essas observações, recomendo certamente a obra, parabenizando a Editora da Unisinos por publicá-la.

Alberto Cupani (UFSC)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Metafísica do Ser Primordial*: L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Edições Loyola, 2019, 365p. ISBN: 978-85-15-04578-5

O livro do Professor Manfredo Oliveira (1941-) propõe o desafio de repensar a Metafísica enquanto Teoria do Ser Primordial, a partir de Lorenz B. Puntel. Há dois níveis de discussão nessa proposta de reestruturação do labor metafísico: uma teoria dos entes (Ontologia) e, propriamente, uma Teoria do Ser Primordial (Metafísica). O Prof. Oliveira parte da clara distinção visada por Puntel entre uma Teoria dos Entes e a Teoria do Ser Primordial (esta considerada, nos termos de Puntel, como a tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural). O específico desta obra do Prof. Oliveira consiste em situar a proposta de Puntel no contexto da “virada pós-transcendental” contemporânea, tendo como questão básica a centralidade da linguagem – o que significa uma nova maneira de articular a Filosofia e seus problemas. De acordo com essa rearticulação, seria permitido afirmar que o tema central deste livro consiste na “Questão de Ser”.

O livro tem início com uma Introdução e está dividido em cinco capítulos. A sequência dos capítulos expressa um progressivo confronto com as duas grandes correntes do século XX e que permanecem hegemônicas ainda hoje, no âmbito da nova configuração da Filosofia, a partir da análise da linguagem: a Analítica e a Hermenêutica filosófica. O bloco dos dois primeiros capítulos expõe a problemática de fundo, e forma a base para a discussão posterior; o bloco dos capítulos três e quatro é constituído não propriamente por passos intermediários, mas por reformulações alternativas, que dialogam com a “Virada Linguística”, e assumem posições pós-metafísicas ou antimetafísicas. A proposta do último capítulo, sobre a Metafísica Primordial

em L. B. Puntel, mostra como seria possível considerar a centralidade do paradigma contemporâneo da linguagem no sentido de repensar, diante dos novos desafios, a estruturação da própria Metafísica.

A Introdução do livro apresenta o sugestivo título: “À guisa de introdução: O desafio de repensar a metafísica enquanto Teoria do Ser Primordial” (p. 9-23). O pensamento metafísico encontrou sua primeira formulação como ciência do ente enquanto ente a partir de Aristóteles, e esta foi sempre tomada como referência fundamental na discussão posterior sobre a questão do ser. Uma tese central, que provém de Aristóteles, consiste em afirmar que “todos os homens, por natureza, tendem à compreensão” (*Met. A*, 980a 1-2). Todo ser humano é visto aqui como o ente que está constitutivamente aberto à realidade em seu todo (*De Anima* III, 8, 431b 21) e, portanto, capaz de se relacionar com todos os outros entes (p. 10). Contudo, na formulação de Aristóteles, há, pelo menos, dois aspectos que devem ser criticados, a partir da proposta de L. B. Puntel: em primeiro lugar, a tese de Aristóteles está orientada basicamente pela linguagem natural (a saber: a partir de sentenças com a estrutura sujeito/predicado), e, por outro lado, não estabelece com clareza a relação entre a ciência do ente enquanto ente (“Filosofia Primeira”) e a Teologia. Aristóteles será sempre uma referência fundamental no desenvolvimento posterior da metafísica ocidental (Tomás de Aquino, Escoto, Ockham, Suarez etc.). No séc. XVII, a famosa divisão de Wolff entre metafísica geral e metafísica especial teve amplo impacto na história da Metafísica. A metafísica geral passou a ser conhecida como Ontologia, tendo como tema o ente enquanto ente. Com A. G. Baumgarten a ontologia ganhou *status* de uma ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano. A concepção

de Kant acerca da Metafísica está profundamente marcada por essa tradição, já afastada do sentido clássico original. Como crítica e reação a esta tradição - que ele interpreta como uma metafísica a partir da qual nosso conhecimento se orienta pelos objetos - Kant sustenta que, inversamente, são os objetos que se orientam a partir de nosso aparato cognitivo, por nossa compreensão prévia (*a priori*), como condição de possibilidade de objetivação. Em consequência, o ser humano -por sua finitude- não pode atingir o ente enquanto tal, “a coisa em si”. Daí a situação dualista que a modernidade nos legou, a cesura entre a subjetividade e a coisa em si mesma. A proposta de Puntel, exposta por Manoel Oliveira, articula uma alternativa radical não apenas à metafísica clássica tradicional, mas também ao atual horizonte moderno de “epistemologização” da Metafísica (p. 19).

O primeiro capítulo, “A proposta analítica” (p. 25-117), trata do modo como há, na Filosofia Analítica, uma retomada da Metafísica, ainda que fragmentária e restrita à Ontologia: são articuladas teorias sobre os diferentes campos de entes, as “metafísicas especiais”, mas não uma teoria geral dos entes, -uma visão sobre as interconexões dos entes- e, além disso, de modo algum uma Teoria do Ser, no sentido de levantar a questão sobre a dimensão do Ser primordial (que, não sendo um ente, não se identifica também com a totalidade dos entes em sentido extensional). A proposta da Filosofia Analítica é apresentada de acordo com o acento dado às três dimensões fundamentais da linguagem: a Sintaxe (R. Carnap), a Semântica/Ontologia (Wittgenstein, com o *Tractatus Logico-Philosophicus*) e a Pragmática (Wittgenstein e R. Brandom). No último tópico do primeiro capítulo, “Situação atual: a retomada de uma metafísica restrita à ontologia” (p. 110-117), há uma clara

indicação sobre a fraqueza e a limitação da “proposta analítica” - a despeito de uma certa reorientação contemporânea de reabilitar a Metafísica, na Filosofia Analítica-, por esta não tematizar o Ser na perspectiva intuída por Heidegger e articulada teoreticamente por Puntel. Este capítulo não apenas abre caminho para o capítulo posterior, mas também já aponta para o quadro teórico da Metafísica Primordial, a ser exposta no capítulo final (Capítulo 5).

O segundo capítulo, “A proposta fenomenológico-hermenêutica: a Hermenêutica Filosófica” (p. 119-223), analisa as propostas de Heidegger e H.-G. Gadamer. O capítulo se subdivide em duas partes. A primeira parte trata de Heidegger. Em “Heidegger: a proposta heideggeriana de uma filosofia do ser”, há uma dupla seção que, de um ponto de vista sistemático, desenvolve as duas “fases” de Heidegger: “A) A fase da ontologia fundamental: o ser pensado a partir do ‘Dasein’” (122-158) e “B) O pensamento originário como superação da metafísica” (p. 158-171). A segunda parte do capítulo trata de Gadamer: “A hermenêutica em H.-G. Gadamer enquanto nova metafísica: a metafísica da finitude” (p. 171-223). O problema central aqui exposto diz respeito, sobretudo, ao pensamento de Heidegger, e consiste na passagem decisiva de uma “Filosofia da Subjetividade” (filosofia transcendental) para uma “Filosofia do Ser” (filosofia pós-transcendental), ao romper com a “epistemologização que caracterizou a filosofia moderna” (p. 153). Com isso, Heidegger resgata a Ontologia e a repõe no centro da Filosofia, e aponta para a diferença entre os entes e o Ser. Entretanto, a própria tarefa de pôr a questão do Ser como a questão central da Filosofia não foi devidamente cumprida em Heidegger: a “compreensão pré-conceitual” de Heidegger permanece completamente indeterminada, vazia, e se situa na esfe-

ra da evidência, tornando problemático o discurso acerca da inteligibilidade de algo, sua “discursividade” (de acordo com Puntel). Daí a subsequente postura alternativa de Puntel, em contraposição radical aos limites teórico-metodológicos presentes ainda em Heidegger, a despeito de sua inspiração fundamental para a elaboração de uma Teoria do Ser como tarefa suprema da Metafísica.

Os capítulos três e quatro formam um bloco de propostas que pretendem rearticular o pensamento filosófico contemporâneo em confronto com a Metafísica. O terceiro capítulo, “Reformulação linguística da filosofia transcendental enquanto realismo pragmático em Jürgen Habermas” (p. 225-254), apresenta o exemplo de J. Habermas como proposta de rearticulação do quadro transcendental de pensamento a partir da “virada linguística”, nas versões efetivadas na Filosofia Analítica e na Hermenêutica Filosófica. O deslocamento do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem constituiu, segundo Habermas, o acontecimento teórico mais importante no último século. Com a mudança radical de paradigma, Habermas pretende articular um “realismo pragmático” sob perspectiva pós-metafísica. O quarto capítulo, “O realismo especulativo enquanto crítica radical ao correlacionismo moderno (consciência) e contemporâneo (linguagem)” (p. 255-280), apresenta uma proposta de superação do antropocentrismo moderno, a partir de uma “ontologia” antimetafísica da contingência radical, segundo Quentin Meillassoux. Apesar da pretensão de crítica à filosofia moderna da subjetividade, as duas versões da “virada linguística” (Filosofia Analítica e Hermenêutica Filosófica) seriam, na realidade, apenas variantes de um mesmo quadro teórico moderno.

O quinto capítulo, “A metafísica primordial enquanto Teoria do Ser em si

mesmo e em seu todo em L. B. Puntel” (p. 281-365) expõe a proposta da filosofia sistemático-estrutural enquanto Teoria do Ser Primordial. Puntel pretende explicar, explicitar e determinar a conexão absolutamente universal do Ser. Neste esforço teórico radical de repensar a Metafísica, a compreensão do Ser alcança um nível de maior clareza e determinidade: trata-se de expor a metadimensão primordial do Ser absolutamente necessário, fundamento da interconexão de todas as conexões, das estruturas e dos entes. Daí a necessidade de insistir no seguinte ponto: o tema da Metafísica do Ser Primordial não consiste simplesmente na interconexão da totalidade dos entes; não consiste no discurso sobre a interconexão das estruturas dos elementos do mundo - isto é, não consiste em repropor uma nova forma de Ontologia “pós-reviravolta linguística”. A questão do Ser Primordial não é arbitrária, apesar das inúmeras objeções levantadas pela filosofia contemporânea. Manfredo Oliveira destaca três momentos, no percurso de exposição da Metafísica Primordial: 1. “O obstáculo fundamental para a estruturação de uma Teoria do Ser”; 2. “Pressupostos teórico-metodológicos de uma Teoria do Ser”; 3. “Emergência da questão da metadimensão”.

A primeira seção do quinto capítulo (p. 282-299) diz respeito ao grande abismo que encontramos, ainda hoje, do ponto de vista filosófico, entre as dimensões do sujeito (cognoscente) e da realidade (mundo). Eis o legado duradouro da filosofia transcendental de Kant. Puntel pretende superar essa dicotomia do modelo epistemológico/transcendental, ao considerar as duas “dimensões” da relação razão/pensamento-natureza, postas em conexão uma com a outra: a dicotomia será superada unicamente pela pressuposição de uma “dimensão profunda”, que as une.

A segunda seção (p. 299-326) diz respeito aos pressupostos teórico-metodológicos de uma teoria do Ser. De fato, a primeira tarefa da Filosofia consiste no esclarecimento da “dimensão da teoriedade”, que é sua primeira característica fundamental. Puntel denomina “quadro teórico referencial” (de acordo com sua quase-definição) como o conjunto de todos os componentes que constituem uma teoria (Lógica, Semântica, Teoria Linguística, Teoria da Argumentação etc.). O cerne de um quadro referencial teórico é constituído por três espécies de estruturas: lógico/matemáticas, semânticas e ontológicas. Há quadros teóricos particulares e há degraus na formação de um quadro teórico completo; a filosofia sistemático-estrutural é incompleta, um *sistema aberto*, embora levante a pretensão de ser o quadro teórico mais adequado, até o momento. Puntel destaca três componentes básicos de toda teoria: *linguagem, estrutura e universo do discurso*. Como vimos, a linguagem é absolutamente central para a Filosofia, sem a qual não seria possível a “expressabilidade” de algo. Assim, “dimensão expositiva” da Filosofia deve articular três fatores: atividade, teoria e mundo. A Metafísica Estrutural não deve ser compreendida como um sistema construído axiomáticamente, mas como uma “rede holística de sentenças” (A. White). A filosofia sistemático-estrutural acentua a estruturalidade da linguagem como apresentação (não como representação, nos termos do mentalismo), ao conceber a “dimensão das estruturas” (interconexões) e a “dimensão dos dados” (“dado” como tudo o que, no início de um empreendimento teórico, expressa sentenças pré-teóricas) como dois polos de uma mesma relação. As estruturas lógicas são interpretadas ontologicamente e a proposição (sentença que exprime conteúdo informacional com pretensão à verdade) é semanticamente

estruturada como *expressum* do mundo: ela somente é verdadeira se idêntica a um fato do mundo; o mundo, por sua vez, é a totalidade dos *factos primos*. Neste ponto convém observar o alcance da centralidade da linguagem, presente na “reviravolta pós-transcendental” da filosofia sistemático-estrutural: ela substitui radicalmente a subjetividade como instância determinante, e expressa como central a estrutura de sentenças estritamente teóricas, do tipo “é o caso que” (por ex.: “é o caso que a Terra gira ao redor do Sol”), sem qualquer relação ao sujeito. Daí a relação, por um lado, entre a linguagem e a dimensão estrutural, e, por outro lado, a dimensão do universo do discurso. O universo do discurso é, portanto, o dado abrangente e irrestrito, tudo o que é compreendido e explicado pela Filosofia. A linguagem, em sentido maximal, expressa potencialmente todo o universo irrestrito do discurso, que é coextensivo ao Ser: a expressabilidade universal do Ser corresponde à expressabilidade universal da linguagem, isto é, à “linguagem originária”. Com isso há uma transformação radical da relação sujeito-objeto, a partir dos três componentes essenciais que constituem o quadro teórico: Lógica, Linguagem (Semântica) e relação à Realidade. O título do *opus magnum* de Puntel exprime esta relação: *Estrutura* (termo que exprime a integração do plano das estruturas ao plano da linguagem) e *Ser* (termo este que exprime o “universo do discurso” e, portanto, o plano ontológico). Assim como ocorre com o conceito de quadro referencial teórico, Puntel também propõe, de modo programático, uma quase-definição da Filosofia: compreendida como ciência universal, a Filosofia é “a teoria das estruturas universais do universo irrestrito do discurso” (p. 305). A filosofia sistemático-estrutural se caracteriza por uma dupla crítica: (a) crítica à semântica “composicional” tradicional, pela substituição por uma

semântica “contextual” (ao reformular o “princípio do contexto” de Frege); (b) crítica à ontologia “substancialista”, pela substituição por uma “ontologia contextual”, com base nos “fatos primos”. O ápice dessa semântica estrutural é uma teoria da verdade como inter-relação das estruturas fundamentais e de determinação plena das sentenças primas: as sentenças verdadeiras são relativas ao seu respectivo quadro teórico.

A terceira seção (p. 326-365) diz respeito à questão da metadimensão. Daí a necessidade de tematizar, nesta última seção, quatro subseções do problema: (3.1) “Determinação da tarefa específica da metafísica na filosofia sistemático-estrutural: a tematização da metadimensão”; (3.2) “Características básicas do ser: o ser em si mesmo”; (3.3) “O Ser em seu todo”; (3.4) “A relação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser”.

A determinação da metadimensão mais originária do Ser consiste na tarefa central da filosofia sistemático-estrutural (3.1). Heidegger levantou o problema decisivo de pensar uma dimensão para além da dicotomia entre subjetividade e objetividade, mas o fez de modo inadequado. Heidegger foi, para Puntel, o pensador por excelência do Ser; mas, acerca desta questão central, Heidegger carece da “dimensão da teoricidade”, de uma linguagem clara e precisa, e neste ponto o recurso às conquistas lógico-linguísticas da filosofia analítica (lógica, matemática, semântica etc.) se mostra imprescindível. Heidegger, em suma, negligencia a “dimensão estrutural”. Além disso, Puntel não concorda inteiramente com a crítica de Heidegger ao “esquecimento do Ser” – isto é, a crítica que afirma ter a metafísica tradicional tematizado apenas o ser dos entes, não o Ser mesmo-, sobretudo no que se refere à metafísica do Ser (*esse*)

de Tomás de Aquino, embora considere que a metafísica tomásica, igualmente, não tematizou o Ser de modo adequado. Com exceção de Tomás de Aquino (que concebeu Deus em primeiro lugar como *esse per se subsistens* e não como um *primum ens*), como observa Puntel, toda a tradição da Metafísica não tematizou o Ser mesmo. Mas o próprio Tomás de Aquino teria concebido o *esse* apenas como *actus essendi*, o que, para Puntel, seria apenas um aspecto ou dimensão do Ser mesmo. Deste modo, Heidegger estaria fundamentalmente correto em sua crítica à ontoteologia da tradição metafísica. Ademais, será preciso destacar o confronto de Heidegger com a tradição da filosofia transcendental moderna em Kant e em Husserl, seu antigo mestre. Puntel traz à baila uma importante carta de Heidegger a Husserl, que diz respeito à “dimensão abrangente”, aquela que se refere universalmente à *conexão entre constituinte e constituído* (p. 333). Entretanto, o pensamento de Heidegger permaneceu unilateral e falho, apesar dessa intuição fundamental: em primeiro lugar, desde o início, o modo como Heidegger tematizou a dimensão da subjetividade como *Dasein* o fez perder aspectos centrais da ideia mesma de subjetividade. O Prof. Manfredo Oliveira acentua que Puntel não despreza a subjetividade, mas a “desapodera”, uma vez que, agora, a linguagem passa a assumir a centralidade na determinação de tudo; além disso, como vimos, Heidegger falha por ignorar a “dimensão da teoricidade”. Assim, Puntel se confronta com o grande desafio ainda presente na filosofia contemporânea (de acordo com J. McDowell): a superação da dicotomia entre pensar e ser.

Ao expor as características básicas do Ser mesmo (3.2), Puntel distingue dois momentos em seu processo explicativo, como duas subteorias: o Ser em si mesmo (em sua unidade) e o Ser em seu

todo. O “espírito” é, para Puntel, uma coextensionalidade intencional com o universo e com o Ser. Com isso, às faculdades do espírito humano (intelecto, vontade e a faculdade estética) correspondem os três modos estruturais de relação ao Ser: relação teórica, relação prática e relação estética. Esta reformulação pretende superar a clássica “doutrina dos transcendentais”, na direção do Ser mesmo. No que se refere ao Ser em si mesmo, portanto, há três momentos estruturais: a *expressabilidade* universal do Ser, a *inteligibilidade* universal do Ser e a *coerência* universal do Ser. Daí o caráter de “sistematicidade” da proposta de Puntel. No que se refere ao Ser em seu todo (3.3), Puntel retoma a clássica problemática da relação entre o Uno e o Múltiplo, mas nela introduz a discussão, igualmente central, acerca das “modalidades” (necessidade, possibilidade, contingência). A pergunta que se põe é a seguinte, com base na lógica e na metafísica modais: O Ser Primordial seria possível, contingente ou necessário? Em contraste com amplos setores da filosofia analítica contemporânea, Puntel atribui às “modalidades” um *status* ontológico, de acordo com sua tese fundamental da identidade entre as estruturas semânticas e o plano ontológico. A argumentação modal irá conduzir, finalmente, à afirmação da dimensão necessária do Ser Primordial, como Ser necessário, incondicional, como Absoluto. A tese da bidimensionalidade da dimensão universal do Ser é imprescindível para se compreender o Ser em seu todo. Daí a crítica radical a toda forma de “teologia negativa”, não cognitivista, acerca de Deus. De modo aparentemente paradoxal, o Ser absolutamente necessário é “absolutamente *transcendente*” (p. 358) à dimensão contingente e *imane*nte ao mundo e aos homens. Manfredo Oliveira conclui o livro ao tratar da relação entre a dimensão absolutamente necessária e

a dimensão contingente do Ser (3.4). A dimensão absolutamente necessária do Ser deve ser entendida em sentido espiritual: o Ser necessário é dotado de inteligência, vontade e liberdade (Ser pessoal espiritual, capaz de conhecer e amar). Dois argumentos são mobilizados para essa afirmação. Um argumento indireto, com base na coextensividade dos entes espirituais finitos ao Ser em seu todo e, portanto, à dimensão absolutamente necessária; um argumento a partir do “princípio de grau ontológico”. Em suma: se pressupusermos não ser espiritual a dimensão absolutamente necessária do Ser, em sua relação com a dimensão contingente, isto conduziria a uma consequência inaceitável, de acordo com o que foi pressuposto anteriormente: a dimensão contingente não poderia ser interpretada como dependente e explicada pela dimensão absolutamente necessária. Mas esta posição da filosofia sistemático-estrutural não deve ser compreendida como uma versão de ontoteologia. O Ser espiritual deve ser visto como *Liberdade Absoluta*, o que é expresso pela ideia de *criação*: “O absoluto-pôr-no-Ser-efetuado-pelo-Ser-absolutamente-necessário-livre-visando-à-dimensão-contingente” (p. 361). Uma vez alcançado este ponto decisivo, há a exigência de uma virada metodológica e temática ao trabalho do filósofo: o sentido da ação da Liberdade Absoluta pode ser captado apenas como manifestação na história humana mundial, em particular na história das religiões – especialmente na história da religião judaico-cristã (o que supõe, neste contexto, o emprego do método fenomenológico e hermenêutico). Somente neste novo nível de determinação do Ser absolutamente necessário (espiritual, pessoal, livre e criador) podemos introduzir o nome “Deus”. O ser humano, considerado em sua relacionalidade essencial ao Ser Primordial, constitui o pressuposto an-

tropológico fundamental para a reflexão filosófica acerca da religião.

Para quem acompanha a singular contribuição de um mestre do pensar filosófico no Brasil, no momento em que Manfredo A. de Oliveira completa oitenta anos, não será difícil discernir um confronto subliminar de ideias em sua exposição de autores e posturas. Isto ocorre com ênfase especial no lançamento deste seu novo livro, sobre a Metafísica do Ser Primordial de Lorenz Puntel - um autor com quem o Prof. Oliveira compartilha atualmente os mesmos resultados teóricos, no que se refere ao estatuto da Metafísica (muito embora, será preciso

observar, ele se aproxime da proposta de Puntel por trajetória pessoal diferente). É por isso necessário acrescentar que o Prof. Oliveira integra e repercute a proposta da Metafísica Primordial no todo de sua própria reflexão - cuja assimilação crítica lhe ocorre também em outros contextos (por exemplo, no âmbito da Antropologia Filosófica) -, e com isso recupera conceitualmente, a partir de seus próprios passos, o percurso que conduz da metafísica da subjetividade à Teoria do Ser.

Luís Carlos Silva de Sousa
(UNILAB-CE/UFC)

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; de ALMEIDA, Frederico Soares. *Filosofia da religião: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. 226 p.

O título *Filosofia da religião : Problemas da Antiguidade aos tempos atuais* expressa de modo bem adequado a natureza desta obra organizada em parceria por Daniel Ribeiro de Almeida Chacon e Frederico Soares de Almeida. Trata-se de mais uma contribuição relevante publicada pela editora Loyola para esta área da reflexão filosófica, desta vez na forma de homenagem a um pensador que muito tem contribuído com ela: o professor João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ. Mas para além da chamada do título principal, é o subtítulo que aponta para o caráter específico que esta obra apresenta. Trata-se não de uma introdução ao tema geral da filosofia da religião, mas de uma abordagem seletiva de problemas pontuais a partir de pensadores importantes para a história da disciplina.

Como se trata de uma obra coletiva sem pretensão de unidade temática, não

cabe aqui uma análise pormenorizada ou uma problematização das teses e das abordagens defendidas em cada um dos capítulos. Uma abordagem nesse sentido excederia a extensão de uma simples resenha, além de pressupor um domínio vasto da situação da pesquisa sobre cada um dos autores tratados por esses diversos estudiosos que se dedicam a eles. Assim, o destaque será dado a certas características do conjunto. Quanto aos capítulos individuais, em seguida será apontada a perspectiva escolhida pelos respectivos autores para suas exposições.

Os pensadores retratados no livro abrangem a Antiguidade, o Medievo, a Modernidade e chegam até a contemporaneidade: Aristóteles, Agostinho, Anselmo, Kant, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Wittgenstein, Tillich, Levinas, Ricoeur e Žižek. Como se percebe, o acento está no período moderno, com uma tendência a privilegiar autores cujas obras continuam despertando interesse nos desenvolvimentos presentes da filosofia da religião. As abordagens dos três primeiros fornecem uma base

histórica importante para se ter em mente as perspectivas específicas e determinados problemas clássicos que marcaram todo o desenvolvimento da disciplina. Com relação ao período moderno, o destaque está colocado no que caracteriza esta época, que é a abordagem filosófica crítica. Mesmo a valorização da religião significa, então, uma reflexão sobre a manutenção das suas condições de possibilidade e uma reformulação profunda da compreensão de sua função e configuração reflexiva – para não dizer também histórica. Estritamente contemporâneo é apenas Žižek, mas os pensadores modernos escolhidos representam bem aspectos decisivos para a transição à filosofia presente.

Certamente não seria justo lançar como crítica à obra a ausência de tematização de certos filósofos. Um livro dessa natureza não pode pretender abordar o conjunto da tradição filosófica. O enunciado no próprio subtítulo marca que o objetivo colocado é o tratamento de certos problemas específicos. Ainda assim, cabe aqui alertar o leitor da importância de levar em consideração para o entendimento filosófico da religião, além dos textos aqui publicados, a pesquisa sobre três nomes fundamentais já em si mesmos, mas especialmente para a compreensão do desenvolvimento posterior e da reflexão crítica. Estes autores se fazem presentes neste livro a partir da ausência de tematizações particulares dedicadas a eles e com menções secundárias em alguns capítulos. Na Antiguidade, ressalte-se a figura de Platão, valioso tanto para a compreensão de Agostinho e Anselmo quanto para boa parte dos críticos modernos. Além disso, seu pensamento também é importante para acentuar o reconhecimento de que a filosofia da religião no ocidente é resultado de uma conjunção entre a cultura antiga clássica e o Cristianismo, de modo que

a especificidade da ilustração grega e, paralelamente, o desenvolvimento do platonismo no pensamento islâmico e judaico, precisam sempre ser lembrados. No Medievo, vale mencionar a grandiosa obra de Tomás de Aquino, cuja síntese representa simultaneamente tanto o ápice do encontro entre a filosofia grega e o Cristianismo quanto uma importante base metafísica diante da qual o desenvolvimento da crítica moderna se deu. Na Modernidade, cabe destacar a significação da filosofia da religião de Hegel. O livro *Filosofia da religião: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais* já parece em si um convite à leitura deste pensador. Quase todos os pensadores modernos e contemporâneos retratados na obra desenvolvem sua reflexão em debate constante com elementos sugeridos por esse importante idealista.

Quanto ao estilo da abordagem, embora haja peculiaridades próprias a cada autor e, nesse sentido, pequenas variações de perspectiva, cabe informar o leitor que a obra não se caracteriza por um tom apologético do fenômeno religioso, ao menos no sentido tradicional. O conjunto da obra tem sim uma preocupação em evitar reducionismos extremos na abordagem da religião, o que deve ser considerado bem saudável. Mas é bastante claro que o exame de alguns dos principais críticos da religião, particularmente modernos e contemporâneos, de modo algum mostra a intenção de “batizá-los”. Trata-se, isso sim, de estabelecer uma compreensão honesta sobre os problemas particulares levantados pelos autores que contribuem para a continuidade da reflexão filosófica do fenômeno ainda no presente. Assim, num segundo sentido, é possível sim perceber uma intenção apologética: a de clarificar a compreensão que os diversos autores têm da religião, inclusive apontando para aspectos ligados à temática religiosa que leituras mais corriqueiras não deixam perceber, e a de fazer as pessoas religiosas atentarem para as

críticas à religião, no sentido de que se abra espaço para que a racionalidade ganhe importância para a compreensão e para a renovação das ideias religiosas.

Por fim, segue uma rápida exposição das perspectivas privilegiadas pelos autores nas respectivas abordagens dos temas. Aristóteles é tratado por Richard Romeiro Oliveira a partir da ambiguidade da compreensão da metafísica como uma ciência geral do ser ou como ciência de um ser supremo, de modo que se possa visualizar já em sua obra uma fonte da relação complexa entre ontologia e teologia que caracteriza a filosofia da religião posterior. Oliveira, ao mesmo tempo que aponta para a distinção em relação à concepção cristã posterior, defende que não há uma contradição em Aristóteles quanto à mencionada ambiguidade.

A partir do mote “crer para compreender, compreender para crer”, Daniel Ribeiro de Almeida Chacon examina a relação entre fé e razão como concebida por Agostinho. Esta é vista como um contraponto ao ceticismo em relação à reflexão filosófica, e, portanto, ao irracionalismo e ao fideísmo. Aspectos históricos, como os debates contra o maniqueísmo e o pelagianismo, são apresentados, mas também a observação mais geral do fenômeno das crenças – no sentido geral, não necessariamente religioso – é levada em conta para a afirmação da relevância continuada da contribuição agostiniana, ainda que esta não possa ser entendida como uma solução definitiva desta relação que acompanha toda a tradição reflexiva sobre a religião.

A discussão do chamado argumento ontológico por Glauber Ataíde apresenta tanto o contexto reflexivo agostiniano quanto a dimensão da piedade monástica como fatores característicos do exercício racional de Anselmo. Entretanto, em discussão com abordagens

lógicas modernas, o autor entende que não é imprescindível compreender o argumento a partir dos seus pressupostos neoplatônicos. Curiosamente, anota que o argumento tem tido mais acolhida no âmbito filosófico do que no teológico.

Julian Batista Guimarães trata do tema do mal radical em Kant. Sua perspectiva acentua a possibilidade que Kant abre de se reconhecer a ação da graça, enquanto auxílio divino, no processo de aperfeiçoamento moral humano. Ainda que em termos estritamente filosóficos não caiba especular sobre graus da colaboração humana e divina na realização do bem, afirma-se a esperança na sua efetivação como expressão da confiança na graça em função do reconhecimento dos limites existenciais humanos.

Kierkegaard é abordado por Jean dos Santos Vargas a partir principalmente de sua interação crítica em relação a Schiller e a seu ideal estético enquanto ápice do desenvolvimento humano. O autor censura principalmente as leituras fragmentárias feitas de Kierkegaard, especialmente a partir de um “existencialismo ateu”, que não dão conta da dimensão religiosa, essencial ao seu pensamento. Justamente o contraponto em relação ao ideal estético de Schiller seria comprovação da falha em tais leituras, que não percebem a ênfase dada à dimensão da fé individual como o verdadeiro ápice para a superação da angústia, o que transcende os âmbitos da sensibilidade e da moral alcançáveis pela reflexão filosófica comum.

Guilherme Oliveira e Silva, ao tratar da religião em Marx, aponta para a necessidade de assumir a centralidade que o conceito de alienação mantém em todo o percurso do pensador. O fato de que este tenha indicado que a crítica da religião já estava feita por Feuerbach é entendido como um pressuposto que continua sempre efetivo. Ele é assumido tanto no confronto à idealização hege-

liana do mundo cultural quanto mais tarde na linguagem metafórica sobre fetichização e mistificação no âmbito econômico.

A representação de Jesus por parte de Nietzsche é descrita por Laurici Vagner Gomes sem dar margem a uma valorização efetivamente positiva do fundador do Cristianismo. Ainda que reconheça a crítica direta de Nietzsche ao Cristianismo como exteriormente mais notória, os aspectos às vezes entendidos como elogiosos à figura de Jesus em seus textos são, na verdade, expressão da crítica a uma personalidade doentia, afim ao idiota de Dostoiévski. Esta personalidade degenerada foi justamente o que possibilitou a construção da falsificação que o Cristianismo representa, na verdade um paganismo ou “budismo europeu”. O processo criativo de Nietzsche em sua abordagem genealógica relativa à figura de Jesus é ressaltado como importante contribuição metodológica.

Ana Cláudia Archanjo delimita a sua exposição sobre Wittgenstein ao âmbito do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sua perspectiva sublinha que, ainda que o *Tractatus* tenha sido descrito pelo próprio Wittgenstein como um texto em cuja elaboração a preocupação com o transcendental, o místico ou o ético tenha estado presente de maneira constante, a referência última nunca deixa de ser a dimensão do mundo. A autora propõe, então, que se encontra no texto uma possibilidade de uma espiritualidade laica, a partir dos limites do mundo e voltada à interioridade, em distinção a uma posição religiosa. Em tal espiritualidade o silêncio sobre o metafísico desempenha papel destacado.

Niilismo e cristologia são abordados por Thiago Santos Pinheiro Souza principalmente a partir da *Teologia sistemática* de Paul Tillich, com algum recurso também a *A coragem de ser*. A questão

é apresentada a partir de uma compreensão da ontologia tillichiana em que é ressaltada a perspectiva existencial em contraponto a uma visão idealista. A fé e a coragem de ser aparecem nessa elaboração como apontando para a busca em transcender o caráter alienado da existência no contexto niilista, que é o necessário eco do não-ser a partir do qual o ser surge. O símbolo do Novo-ser representa a elaboração cristológica que expressa tal esperança nesta proposta ontológica. O leitor deve ser advertido que ao ler este capítulo é necessário ter em mente o caráter simbólico dos conceitos empregados por Tillich, sem o que a dimensão filosófica da intenção do pensador fica obscurecida.

Levinas é o autor tematizado por Fabiano Victor Campos. O viés da apresentação privilegia pontos críticos da recepção que Levinas faz de Heidegger e Platão. Tal opção, muito além de simplesmente apontar para aspectos controversos na filosofia de Levinas, possibilita ressaltar a peculiaridade de sua reflexão. Quanto à recepção polêmica de Heidegger, destacam-se as discussões sobre os temas da neutralidade do ser, da compreensão de totalidade e da noção de horizonte como limite da compreensão. Quanto a Platão, a ênfase está no conceito de Bem entendido como “além da essência”, com o que também entra em discussão a própria compreensão de essência. A partir daí é apresentada a ressignificação de metafísica, entendida por Levinas como acontecimento, privilegiando-se a ética como filosofia primeira. Deste modo, não há uma compreensão de Deus a partir da ideia, característica da visão, mas só o ouvir de uma voz imemorial que chama à responsabilidade a partir da alteridade.

Frederico Soares de Almeida escolhe a noção de *mundo do texto* como eixo para a apresentação da contribuição de

Paul Ricoeur para a filosofia da religião. Mencionando as conexões desta expressão com a compreensão da poética e da ação humana, o autor privilegia uma leitura que possibilita perceber a importância da dimensão religiosa no pensamento daquele filósofo, apesar de ele apresentar uma reflexão em que Deus em si mesmo nunca é objeto da reflexão, mas tema implicado de modo indireto a partir de categorias como alteridade, proposição de mundo e nomeação de Deus, presentes na hermenêutica do texto.

A obra termina com um capítulo sobre Slavoj Žižek, escrito por Fabiano Veliq. A síntese efetuada pelo filósofo entre elementos tomados do niilismo nitzscheano, do marxismo, da psicanálise lacaniana, em meio a referências importantes à ontologia matemática de Badiou, a Schelling e à Teologia da Morte de Deus, lhe permite caracterizar o Cristianismo como religião atea cuja mensagem permite um tipo de depuração em relação à visão religiosa do mundo – inclusive em relação às facções que se reivindicam como continuidade do Cristianismo. A mensagem que ele vê no Cristianismo é a de assumir o nada como fundamento do materialismo, acentuando a incompletude ontológica da realidade ao mesmo tempo que ressalta a esperança na superação tecnológica dos desafios ambientais. Mas, para isso, o tratamento das mistificações religiosas a partir da crítica que uma teologia cristã niilista e materialista possibilita é entendida como necessária. Porque o Cristianismo é a religião do Deus que morre, ela é vista como trazendo em seu íntimo a mensagem da superação da religião em prol de uma vida engajada nos processos emancipatórios.

Para a elaboração dessa resenha, além da leitura, experimentou-se o emprego

prático desta obra. Ela foi usada como referência numa disciplina de pós-graduação em conjunto com outros textos correlatos aos autores tratados em cada um de seus capítulos. Este uso se mostrou profícuo, uma vez que possibilitou a abordagem dos temas específicos tratados na obra em conjunção com uma visão mais geral de cada um dos pensadores analisados. Isso permitiu um debate em torno das contribuições que as perspectivas de cada texto ofereciam para a compreensão daqueles autores. Como a obra não tem a intenção de ser uma introdução geral à filosofia da religião e nem a de apresentar estudos meramente introdutórios a respeito dos autores nela abordados, ela em princípio não se prestaria tão bem como um manual para uma disciplina introdutória geral num âmbito de graduação. Por outro lado, ela é ideal para exercitar a percepção metodológica. Nesse sentido, particularmente no caso do uso conjunto com outra literatura, ela se presta muito bem à clarificação dos recortes necessários nos processos de leitura quando se objetiva uma discussão acadêmica de fundo. À parte desse uso específico, a obra certamente despertará o interesse dos estudiosos da filosofia da religião em geral em busca de aprofundamento sobre o estado da pesquisa na área e de pesquisadores que se dedicam aos autores nela tratados. Quanto ao público em geral, certamente será brindado com uma obra que permite um vislumbre a respeito do desenvolvimento da disciplina, mas é necessário ter em mente que alguns dos textos apresentam discussões que pressupõem domínio de terminologia técnica, em geral seguindo nisso as características peculiares dos autores abordados.

Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

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

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

A segunda parte da *História da filosofia do Brasil* publicada recentemente esperou sete longos anos, como ele escreveu, para vir a lume. Depois de se dedicar ao período colonial em uma pesquisa não menos relevante, nosso autor demonstrou um fôlego incrível na elaboração das 712 páginas do segundo volume de sua *História* dedicada, formalmente, às quatro décadas iniciais do século XIX (1808-1843), sabendo que a parte terceira se voltará para a segunda metade do mesmo século e, finalmente, a quarta parte, do século vinte aos nossos dias. Além do número de páginas, não é menos relevante o fato do autor reunir entre as referências 442 volumes, fontes primárias e secundárias especializadas, com maior destaque para o vigoroso debate que

estabeleceu com as fontes secundárias dos mais variados especialistas nacionais e internacionais. Embora o livro não disponha de índice analítico nem onomástico, o sumário rigorosamente amplo e detalhado cumpre o papel de indicar toda e qualquer subdivisão do texto, o que facilita imensamente a orientação do leitor tanto em leituras completas quanto em pesquisas de partes específicas, bem como a localização dos autores apresentados em diálogo.

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

O autor introduz a discussão a partir do corriqueiro desprezo que ronda a filosofia brasileira em contraste com seu ponto de partida: *a filosofia brasileira existe e merece ser estudada* (p. 15), seguido de dupla constatação para a história da filosofia brasileira: a vinda da família real para a colônia (1808) e a localização e tradução de “textos acadêmicos em latim, produzidos nos colégios jesuítas do Período Colonial” (p. 16) que, ainda segundo o autor, depois de “transcrito, traduzido e divulgado, estarão estabelecidas as condições para uma verdadeira revolução na nossa visão da história da filosofia brasileira do Período Colonial” (p. 18). O autor segue apresentando o elenco dos nomes, que por seu calibre filosófico merecem ser estudados no período da ruptura iluminista: Silvestre

Pinheiro Ferreira, Diogo Antônio Feijó, Frei Joaquim do Amor Divino Caneca (tanto este quanto Pinheiro Ferreira já foram estudados na primeira parte da *História*, mas foram retomados e analisados de forma mais detalhada), Frei Francisco do Monte Alverne, Nísia Floresta, Mariano José Pereira da Fonseca e Manoel Joaquim de Miranda Rego. E, além desse elenco, destaca a manutenção de sua perspectiva metodológica: realizar uma hermenêutica pluritópica capaz de se contrapor tanto à *lógica da colonialidade* quanto à *retórica da modernidade*, cujo fim último é manter a crueldade e exploração predatória da colônia. Quanto ao método para estudo dos autores elencados, o autor é gentilmente preciso na indicação das etapas e fazemos questão de reproduzir suas palavras não só por sua precisão, mas pela convicção de que esse seria um método digno e honesto para toda e qualquer avaliação da relevância de qualquer autor estudado em perspectiva filosófica: “i) biografia do autor; ii) apresentação das principais doutrinas de cada obra relevante; iii) apresentação das principais interpretações do pensamento do autor; iv) apresentação de algumas ideias de outros autores estrangeiros relevantes para a compreensão do pensamento do autor; v) apresentação da nossa interpretação do pensamento do autor em confronto com as principais interpretações anteriormente apresentadas; vi) avaliação geral do pensamento do autor considerado” (p. 23). Ao método segue-se a indicação do objetivo principal para análise do período: estabelecer um quadro realista da filosofia brasileira, excluindo-se os equívocos da historiografia tradicional e instituir uma revisão da forma compreensiva que predomina em relação ao objeto em questão. Porém, para trabalhar com uma visada tão ampla exige-se uma passagem da estreiteza de uma hermenêutica monotópica à hermenêutica pluritópica, aliada à perspec-

tiva metafilosófico-metodológica para a construção de uma *visão de mundo* obtida pela comparação de modelos filosóficos coligidos em seus múltiplos aspectos e captados em um sistema genérico-compreensivo, algo distinta tanto da estrita perspectiva analítica de Dilthey quanto de Weber. Na última parte da introdução há um elenco cronológico das obras filosóficas publicadas no Brasil entre 1758 e 1843 que configuram o arcabouço teórico para a análise em curso e o anúncio dos objetivos da obra: apresentar os fatos históricos relevantes à obra em curso, analisar os autores em questão e estabelecer um balanço geral do período que permita ao leitor “perceber que a dicotomia entre ‘filosofia do Brasil’ e ‘filosofia no Brasil’ constitui um falso problema, criado por visões etnocentricamente distorcidas da evolução da filosofia brasileira no s. XIX” (p. 36).

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

A terceira parte é longa não por um excessivo elenco de autores analisados, mas pela lúcida e rigorosa análise a que são submetidos cada um dos setes autores em questão. E, graças à gentileza do professor Margutti, sabemos,

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

A influência de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) na filosofia brasileira é retomada, uma vez que já havia aparecido na primeira parte da *História*, porém a reanálise deve-se ao aprofundamento das discussões do autor e a redemarcação da cronológica do início da ruptura iluminista (de 1822 para 1808). Analisam-se as possíveis influências de sua obra na história filosófica brasileira graças ao período que viveu nestas terras, embora o elenco de quatorze obras não deixa dúvidas quanto à visão geral sobre o autor. Para o seu propósito, o autor priorizou a tradução das *Categorias* de Aristóteles (1814) e as *Preleções filosóficas* (1813-20), na qual estão expostas a teoria do conhecimento e linguagem, a teoria das paixões e a cosmologia. Seguida da apresentação de *Memórias políticas* (1814-5), *Cartas sobre a revolução do Brasil* (1821-2), *Précis d'un cours de philosophie élémentaire* (1841), *Essai sur la psychologie* (1826), *Manual do cidadão* (1934) e *Teodiceia* (1845). Estas obras são referidas enquanto otimizam a compreensão do conteúdo das *Preleções*, em que constam críticas a Genovese e Condillac, tidos como autoridades filosóficas do período. À exposição dos principais elementos da filosofia silvestrina, segue-se a apresen-

tação das principais interpretações de seu pensamento por autores da tradição ibérica. Na sequência, Margutti elenca outros autores e obras relevantes para a compreensão da filosofia silvestrina, a saber: Locke, Condillac, o sistema Leibniz-Wolff, Genovese e Benjamin Constant de Rebecque. Estes autores são considerados por Margutti, embora nem sempre tenham sido percebidos por outros intérpretes e, só então o autor apresenta sua interpretação do pensamento de Pinheiro Ferreira. Nessa interpretação consta, primeiramente, uma comparação teórica entre o filósofo e os principais filósofos europeus elencados e, em segundo lugar, segue-se um confronto das leituras dos diversos intérpretes, entre outros aspectos que são relevantes. Não obstante, nosso autor tenha dedicado um bom número de páginas a Pinheiro Ferreira (p. 45-195), ele aduz e confirma posteriormente (p. 106 e 141) uma exposição da obra do filósofo em livro específico e, certamente, justifica-se tal opção, pois, em diversas páginas, fica evidente o esforço do professor Margutti por sintetizar e abreviar ao máximo o enorme cabedal de informações disponíveis em sua análise. Depois de rigorosa análise, emerge em sua escrita a matriz filosófica em que se enquadra o filósofo em questão: o *empirismo espiritualista*, aliado ao realismo metafísico e ao idealismo epistemológico (p. 146 e 162). Enfim, na perspectiva filosófica, Pinheiro Ferreira distingue-se por “associar a doutrina aristotélica das categorias ao empirismo de tendências condillacianas” (p. 192) e, quanto à influência brasileira, ele destaca-se como principal realização filosófica do século XIX em Portugal e no Brasil e sua filosofia reflete “uma visão de mundo predominante no Brasil de seu tempo, através do seu empirismo espiritualista e do seu liberalismo político” (p. 195).

Diogo Antônio Feijó (1784-1843) é o segundo autor e homem de ação analisa-

do por Margutti, segundo o qual, Feijó mesclou liberalismo e autoritarismo em obras e atos. Sua análise privilegia as *Apostilas* ou *Cadernos de Metafísica, Lógica e Filosofia Moral* (publicadas em 1912 por E. Egas), o *Voto separado* (1827), a *Resposta de Feijó ao Pe. L. G. Santos* (1912), a *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical* (1828) e *O retrato do homem de honra e verdadeiro sábio* (1880). Uma causa levada às últimas consequências por Feijó foi a proposta de abolição do celibato eclesiástico, além de ampla ação nos poderes públicos. Entre os temas centrais do pensamento de Feijó constam ainda o jansenismo, o liberalismo, o conflito interior, o projeto de instrução pública, a biblioteca e a retratação do autor. Margutti apresenta as interpretações do pensamento do autor pelos seguintes nomes: Parish Kidder, L. Talassi, M. Reale, L. R. Carvalho e J. M. Carvalho. Nosso autor discute os escritos de Feijó frente a Ch. Villers, o jansenismo, Rousseau, Maine de Biran e Genovese. Na avaliação proposta por Margutti, Feijó caracteriza-se, precisamente, pela influência doutrinária de Villers, a ótica do empirismo espiritualista, o combate ao celibato por políticas liberais, a moral deontológica e a vida prática com preocupações morais. Enfim, “as apostilas de Feijó, apesar de inacabadas, expressam uma perspectiva filosófica original para o seu tempo, na qual a busca pelo cristianismo autêntico através da penitência é associada a uma moral deontológica, fundamentada por uma metafísica realista que é atingida numa perspectiva subjetivista” (p. 306).

O terceiro pensador é Frei Joaquim do Amor Divino Caneca (1779-1825), o autor de *Dissertação* (editado por E. Mello em 2001), o *Sermão da aclamação de D. Pedro I* (1823), as *Cartas de Pítia a Damão* (1823), o *Typhis Pernambucano* (1823-4) e o *Voto sobre o juramento do Projeto de Constituição* (2001). Frei Cane-

ca advogou a “criação de um império constitucional no Brasil, capaz de reunir em si as vantagens da monarquia e do governo democrático” (p. 312), sabendo que o poder repousa na nação. O nosso autor situa as interpretações do pensamento caneciano por parte de A. Paim, J. A. Montenegro, P. Mercadante, W. Martins, D. M. Bernardes, A. Cândido, Frei Medeiros, G. Vilar e K. A. Lima. Para além das interpretações, Margutti identifica as seguintes influências teóricas na obra caneciana: Cícero, Tomás de Aquino, Locke, S. Pufendorf e G. Raynal. E se, por um lado, Frei Caneca representa o auge do iluminismo no Brasil, segundo A. Cândido; por outro, ele seria uma versão incoerente do liberalismo político, segundo A. Paim, embora o nosso autor critique esta interpretação. Enquanto avaliação geral, Frei Caneca integra um aspecto de liberalismo contratualista, o que viabiliza uma flexibilidade política estratégica; além de integrar a perspectiva tomista à filosofia moderna, e fundir uma antropologia iluminista à sociedade brasileira de sua época e, dessa forma, não resta dúvida que “Frei Caneca foi um pensador brasileiro original”.

Frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858) interessa à análise do nosso autor a partir dos escritos: a *Aula inaugural* (publicado em 1958), o *Discurso preliminar* (publicado em 2010) e o *Compêndio de filosofia* (1859) composto pelas seguintes apostilas: *Introdução*, *Compêndio*, *Sobre a certeza*, *Psicologia*, *Metafísica*, *Teodiceia*, *Ontologia* e *Ética* ou *Moral*. Quanto ao conteúdo doutrinário dos escritos de Monte Alverne, há dois destaques interessantes: o primeiro refere-se ao percurso da inteligência humana composto pela análise, analogia e experiência e o segundo, consta no *Discurso preliminar* e apresenta bom teor crítico quanto à política educacional reinol: “a metrópole não queria homens sábios nas suas colônias: era

à custa de esforços inauditos, que os brasileiros podiam distinguir-se” (p. 352). Em relação às interpretações do seu pensamento, Margutti elenca as leituras de G. Magalhães, S. Romero, L. Franca, L. R. Carvalho, Cruz Costa, P. Mercadante, W. Martins, U. Macedo e J. Jaime e inclui outras leituras relevantes: Para du Phanjas, A. Genovese, S. Storchenau, P. Laromiguière e E. Ponelle. O professor Margutti realiza uma leitura comparada entre estes autores das leituras relevantes e a estrutura e composição do *Compêndio*. Neste ponto é justo destacar o mérito da leitura comparada do *Compêndio* de Monte Alverne realizada por Margutti frente aos escritos de Genovese, Para du Phanjas e Storchenau (p. 404). Ao fim e ao cabo, o balanço geral do pensamento montealverniano caracteriza-se pela defesa frente à acusação de ecletismo espiritualista, já que não é, nem de longe, digno de se identificar o ecletismo cousiniano a tal filosofia; a fusão entre teodiceia e ontologia; uma exposição desprovida de recursos retóricos e texto carente de revisão geral e, finalmente, um pensamento inviesado por acusações de porte mítico quanto ao suposto ecletismo e que, na verdade, mereceria ser lido de forma honesta e acadêmica, isto é, com maior serenidade e compreensão. A real razão em pauta é que “a filosofia do franciscano tal como exposta no *Compêndio* parece ter sido uma mescla do empirismo lockiano com o espiritualismo cristão, seguindo a tendência principalmente de Genovese e Storchenau, com leves apelos a Laromiguière” (p. 408).

Nísia Floresta (1810-1885) é, certamente, o nome mais surpreendente deste elenco de autores não só por ser mulher, mas pela vanguarda de suas posições teóricas e práticas. Autora de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (s/d), *Conselhos a minha filha* (1842), *Discurso às orientandas* (1847), *A lágrima de um Caeté* (1848-50), *Opúsculo*

humanitário (1853), *Páginas de uma vida obscura* (1855) e *Cintilações de uma alma brasileira* (1856-8), entre outros e, além da obra resenhada, o professor Margutti publicou *Nisia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências* (2019) que apresenta o pensamento da autora de forma mais ampla. Entre os intérpretes da obra da autora, encontram-se Ivan Lins, P.-Sh. Valadares, C. L. Duarte, M. Palhares-Burke, S. V. Marinho Lúcio, Ch. H. Matthews, G. R. Rosa e E. H. Botting & Ch. H. Matthews. Quanto às influências consideráveis para a compreensão da obra de Nisia Floresta estão F. S. M. Fénélon, F. P. Barre, Sophia (1739), M. Wollstonecraft, J. Michelet e A. Comte. O engajamento educacional na educação das mulheres salta aos olhos na obra de Nisia, bem como a defesa de seus direitos, além das questões da escravidão, dos índios, do republicanismo, federalismo e nacionalismo. Sua postura vanguardista torna-se ainda mais nítida se a contrapusermos aos principais romances do século XIX – *A moreninha* de J. M. Macedo (1844), *Inocência* de A. Taunay (1872) e *A escrava Isaura* de B. Guimarães (1875) –, pois evidencia a disparidade entre a visão romanceada das mulheres e as posturas assumidas por Nisia Floresta. Enquanto características de seu tempo, encontram-se o empirismo espiritualista, as ideias políticas liberais, o conservadorismo católico e os indícios de um ecletismo espiritualista. Politicamente, o Brasil precisava justificar ideologicamente sua independência, ao mesmo tempo, em que fortalecesse um governo central e estável. É nesse *metier* que a obra de Nisia Floresta situa-se como “uma transição entre a Ruptura Iluminista e o Ecletismo Espiritualista” (p. 527). Entre as forças conservadoras católicas e o liberalismo crescente, a autora destacou-se, sobretudo, por sua ação, a saber: a “defesa de uma melhor condição para a mulher brasileira, através de uma educação adequada” (p. 528).

Mariano José Pereira da Fonseca, Marquês de Maricá (1773-1848) destaca-se pela autoria de *Máximas, pensamentos e reflexões* (1837-49), que é um conjunto de máximas em que se destacam os seguintes temas: Deus, universo, panteísmo e deísmo, evolução universal, criação, natureza, matéria, espírito-alma, alma e corpo, destino da alma, teoria do conhecimento, ciência, religião, filosofia, poesia, dúvida, moral, virtude e vício, liberdade, vaidade, sabedoria, liberdade política, democracia, monarquia, anarquia e a mulher. O estilo do Marquês assemelha-se a Pascal, La Rochefoucauld e Nietzsche, *avant la lettre*. Sua compreensão das máximas foi expressa, por exemplo, na máxima 3917 – “escrevi para todos, para muitos e para poucos: assim se explicam algumas contradições que se encontram nos meus escritos” – e revela uma semelhança curiosa com *um livro para todos e para ninguém*, subtítulo de *Assim falou Zaratustra* (1883-5) de Nietzsche, em que ainda se afirma: *contradirei como nunca antes foi contradito*. Entre os intérpretes da obra do Marquês encontram-se um autor Anônimo do *Jornal do Comércio* (1839), S. Romero, J. Veríssimo, R. Carvalho, W. Martins e M. Moisés. Da interpretação proposta por Margutti destacam-se dois pontos: o empirismo expresso na releitura do *cogito, ergo sum* na forma marquesiana do *sentio, ergo sum* e a necessidade das escolhas morais: à medida que elas se efetivam, a liberdade dos prazeres sensuais é reduzida. As críticas dos intérpretes não foram benevolentes com o Marquês, nem por isso Margutti foi incapaz de perceber traços que merecem destaque: o autor situa-se entre os literatos-filósofos e, teoricamente, faz uma junção entre ideias progressistas e conservadoras, é politicamente conservador e traz marcas do autoritarismo ibérico e de um catolicismo heterodoxo, além de sua visão de mundo ser de “caráter cético-estoico-salvacionista predominante no Período

Colonial”; ainda assim cumpre destacar que “a parte inovadora na perspectiva teórica do marquês está na adoção do criacionismo emanatista ocasionalista e reencarnacionista, associada à visão newtoniano-laplaciana de sua época” (p. 599).

O último autor analisado na obra é Manoel Joaquim de Miranda Rego (1811-1853) em seu escrito *Lições elementares de lógica e metafísica* (1839) consta um prólogo, seguido de três partes: *lógica, metafísica geral ou ontologia e metafísica particular*, que se subdivide em *cosmologia, psicologia e teologia natural*. Margutti destaca uma leitura comparada entre a parte lógica desse escrito e as *Institutiones logicae* de S. Storchenau de 1770. O escrito ainda carece de introdução e discussão na história das ideias brasileiras. Quanto ao autor, sabe-se muito pouco além de sua formação ultramontanista, a militância religiosa, alguma influência do empirismo lockeano e laivos do ecletismo espiritualista. Cumpre ainda destacar que em cada pensador, Margutti estabeleceu um verdadeiro estado da arte sobre suas obras, seus principais intérpretes, os demais autores correlacionados ao pensador e uma interpretação marguttiana. Isso impõe, a quem queira avançar as pesquisas ou contestá-las, ter que retomar uma leitura ampla e sistemática dessas obras e acerca de todas elas. Em cada autor, de certa forma, o professor Margutti fez um ensaio sistemático com exposição da obra, interpretação e balanço teórico.

A quarta parte apresenta um balanço geral sobre o período da ruptura iluminista (p. 625-686) em que constam fatos relevantes para a filosofia nesse período, as principais obras estrangeiras e brasileiras, os principais problemas e doutrinas predominantes no período: empirismo e racionalismo, doutrinas teóricas e políticas, doutrina católica

e um balanço das principais influências filosóficas e religiosas comuns aos autores do período, enquadrados entre considerações iniciais e finais. Nessa parte, destacam-se elementos em especial. Eis uma gentil exposição do ponto de partida do nosso autor: “no caminho percorrido, fomos guiados pelo nosso objetivo principal, que é estabelecer, de maneira mais fundamentada, um quadro desse momento da história da filosofia brasileira, corrigindo eventuais equívocos cometidos pelos pesquisadores tradicionais, motivando novas investigações sobre o assunto e contribuindo para evitar que equívocos semelhantes venham a ocorrer no futuro” (p. 625). Sem dúvida, Margutti provoca-nos à tarefa de novas investigações e um alargamento da nossa história da filosofia. Na sequência, o autor põe em questão um debate metodológico, matizando aquilo que já havia aparecido na primeira parte. Agora, ele delimita o método e o distingue de outros teóricos (Antônio Cândido e Ivan Domingues) dentro do quadro teórico do estudo da história das ideias. Na formulação marguttiana, a *visão de mundo* que emerge do período da ruptura iluminista é uma filosofia com forte inspiração religiosa, de onde resulta uma “*filosofia como ancilla religionis*” (p. 651), não obstante tenha emergido do empirismo espiritualista e do racionalismo moderno. Na sequência, o autor compara elementos da visão de mundo do período colonial e da ruptura iluminista a partir de onde elenca: a superação das categorias de *sanchismo* e *fonsequismo* para compreensão do período colonial; a caracterização da ruptura como período em que a superioridade da religião sobrepõe-se à filosofia; a superação do desejo de conversão dos indígenas em direção ao problema de sua integração na sociedade; a diminuição da tolerância relativa às imoralidades praticadas no país e o declínio da visão colonial em

favor de uma visão independentista do país. Finalmente, outros três elementos destacam-se nessa pesquisa: primeiro, os estudos do professor Margutti apontam na direção da “necessidade de uma revisão da história de nossa filosofia no século XIX” (p. 673); segundo, Margutti já havia sinalizado o falso problema subjacente à dicotomia filosofia *no/do* Brasil e, então julga necessário explicitar: “só com muita má vontade alguém irá ainda recusar a expressão ‘filosofia *do* Brasil’, permanecendo fiel ao enviesamento de ‘filosofia *no* Brasil” (p. 685) e, terceiro, o livro provoca-nos todos à necessidade de prosseguir e aprofundar pesquisas que beneficiarão diretamente a todos nós, porque com a retomada da questão da filosofia brasileira, o maior resultado é o que colhemos tanto no aprimoramento do debate quando na compreensão de nosso lugar na história das ideias do Brasil e do mundo.

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

fazer filosofia brasileira implica saber a partir de onde estamos falando e, nesse sentido, somos provocados a interpretar as obras de quem nos precedeu nessa lavra. Reafirmar a insignificância do ensino filosófico anterior à criação das universidades no século XX não é apenas persistir em demarcação teórica distinta, mas aferrar-se ao negacionismo antiacadêmico e anticientífico vigente nas sociedades em que se perpetuam

as epistemologias colonizadas. Negar a existência da filosofia brasileira e a emergência dessa discussão não é crime, mas assemelha-se muito às posturas dos que negam a existência da pandemia e defendem o terraplanismo.

Lúcio Álvaro Marques

UFTM