

AQUINO, Thiago. *A descoberta do cotidiano – Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem*. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 178 p.

Certas atividades de rotina em filosofia terminam por criar “zonas de conforto”. Nelas, filósofos e suas filosofias são localizados, classificados e seu alcance delimitado. Nelas, ainda, o movimento inerente à obra é retido e o horizonte, alma da filosofia, estancado. O conjunto filosófico entra, assim, para a galeria de instâncias limitadoras, de aclamadas interpretações ditas corretas e confiáveis, à espera de um movimento, deslocado no tempo, que o situe em suas potencialidades e alcances.

Parte substancial do exercício filosófico consiste no diálogo entre os próprios filósofos. Em filosofia é quase impossível dissimular fontes: raros são aqueles que se apartam desse exercício. Descartes e Wittgenstein, na oclusão dessas, são icônicos. Descartes, talvez por estratégia e, quiçá, por humor; já Wittgenstein, porque lhe era indiferente saber se outros já haviam pensado o que ele pensava, por seus chistes. Em geral, alguém não pode ser chamado filósofo se não se enfrenta com a tradição – nem que seja para desconstruí-la; e se não o faz desde um problema motivador.

A “zona de conforto” fez, com certa maestria acadêmica, a classificação das vidas e obras de Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) e Martin Heidegger (1889 – 1976). O primeiro situado nos horizontes da Analítica e, o segundo, naqueles da Continental, estariam destinados por força de suas ontologias, a repelir-se. Embora olhando para a

mesma direção, aquela da linguagem, firmaram, sobre a concepção e os desdobramentos da atividade filosófica, dois direcionamentos tidos como “absolutamente incompatíveis”. Para os defensores da tradição Analítica, a filosofia se efetivava numa aproximação com as ciências e a matemática ao reivindicar a análise lógica da linguagem. Para os protagonistas da tradição Continental, por sua vez, o mesmo exercício se apoiaria sobre uma base de inflexão histórica e a análise da linguagem pressuporia a busca de um sentido não evidente.

Em seu livro, *A Descoberta do Cotidiano – Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem*, o professor Thiago Aquino, doutor em Filosofia pela Ludwig Maximilians Universität e docente do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), enfrenta a “zona de conforto” ao propor o diálogo improvável entre as duas tradições e, mais improvável ainda, entre dois de seus mais destacados representantes: Wittgenstein e Heidegger. O empreendimento de diálogo, entre ambos, assumido pelo professor Aquino, compõe e estende projetos que reúne nomes tais como: Karl-Otto Apel, Richard Dubsy, Thomas A. Fay, Charles Taylor, Stephen Mulhall, Richard Rorty, David Stern, J. A. Giannotti, entre outros.

Composta a partir de uma introdução, seguida por três capítulos e uma breve consideração final, a obra identifica a *experiência do cotidiano* como a particularidade que torna possível a aproximação entre os dois mestres. Se a filosofia faz algum sentido, este não se limita a um extenso exercício racional dirigido

à compreensão da realidade; antes, é na expressão da vida em sua desornamentação, que o desassossego criador se efetiva. Tanto Heidegger, quanto Wittgenstein estão tomados pela força da sucessão dos dias que impõe uma transformação da existência e não pode ser sentida, senão, *pela e na linguagem do cotidiano*. O argumento central da obra, defendido por Aquino, é o de que a centralidade da vida, compõe o ponto de encontro essencial entre os autores do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e de *Ser e Tempo* (1927).

Na introdução de sua obra, Aquino defende que, não obstante as diferenças irremediáveis entre os dois Filósofos, não há necessariamente um abismo entre suas posições que possam obstruir, por princípio, o diálogo e que cada um, fiel a suas posições específicas, ultrapassa a distância entre as tradições, para alcançar a problemática central desenvolvida pelo outro. Assim, destacando os raros momentos nos quais os autores fizeram entre si referências, o professor Aquino indica que o tema das possibilidades da linguagem esteve no âmago de suas preocupações e que, o que se desprende de cada um deles se espraia no horizonte de uma tradição crítica aos limites da linguagem que remonta à tradição kantiana. Tanto Wittgenstein quanto Heidegger, cada um a seu modo, partilham a convicção de que certas experiências fundamentais da vida humana não se deixam apreender pela abordagem técnico-científica.

Embora essa preocupação possa, de acordo com o autor do livro, já ser encontrada na aproximação entre o conteúdo do *Tractatus* e aquele de *Ser e Tempo* é, na relação entre esta obra de Heidegger e a tardia de Wittgenstein *Investigações Filosóficas* (1951), que se pode perceber, com maior clareza, o destaque à expressividade do *contexto de significação* no qual todos os homens

estão inseridos. Dessa maneira, o diálogo se qualifica na convicção partilhada de que *o cotidiano* se destaca como motivador para o exercício filosófico dos dois mestres.

Em *A significatividade da vida cotidiana*, primeiro capítulo da obra, o empreendimento de Aquino é exercício que demonstra ser o *interior da cotidianidade* o espaço onde são articulados todos os sentidos, quer na perspectiva da analítica existencial heideggeriana, quer naquela das investigações gramaticais wittgensteinianas: o homem existe sempre *em situação*, já que se move no interior de um horizonte de sentido compartilhado publicamente e constituído historicamente.

Em seu desdobramento a análise explora o papel definitivo assumido pela noção de *jogo* no espaço cotidiano. Marcando pontos de contato e distanciamento, a aproximação entre os dois filósofos parece se efetivar numa espécie de afastamento já que, entre ambos, se faz evidente uma distinção na maneira como é apropriada a noção de jogo que termina por estabelecer diferenças metodológicas quando da abordagem da vida cotidiana. Se em Wittgenstein o jogo assume uma dimensão analógica efetivada, por um lado, no jogo enquanto brincadeira e, por outro, enquanto uso de sinais, em Heidegger, por força da distinção entre os níveis ontológico e ôntico, termina por expressar uma relação de possibilidade entre um jogo originário prévio e todas as formas fáticas de comportamento. Aquino indica a existência de três elementos que, respeitados os afastamentos, firmam a convergência entre Heidegger e Wittgenstein: a) centralidade da atividade como dimensão básica da vida cotidiana; b) liberdade de configuração, sob a forma de variedade e c) a presença de regulamentações por intermédio de regras.

Na sequência, o estudo percorre a determinação dos projetos filosóficos necessários para suprir a falta de uma teoria dos sistemas na obra de cada autor. Que tipo de interrogação *sobre o cotidiano* se efetiva uma vez que há, entre eles, uma divergência radical sobre a noção do que seja um problema filosófico? Tal consciência é vital para compreender como é conduzida, não só a descrição da cotidianidade como também, os aspectos que contornam, tanto a dimensão prática, quanto a significação linguística.

A lógica e a origem do sentido é o título do segundo capítulo. Nele o professor Thiago Aquino com diligência, explora a possível aproximação entre Wittgenstein e Heidegger a partir de duas situações básicas. A primeira questiona o modo como a cotidianidade possibilita o uso descritivo da linguagem por intermédio de proposições e a segunda, em que medida, tal possibilidade altera o nosso entendimento sobre a filosofia. A construção se efetiva na medida em que vai descrevendo a importância da lógica no corpo dos constructos de cada um dos filósofos, uma vez que a multiplicidade da linguagem se efetiva tanto no pensamento de Wittgenstein quanto naquele de Heidegger.

O alcance das posições analisadas se define pela pergunta a respeito, primeiro, do status da lógica e explora o fato de que Wittgenstein e Heidegger, na contraposição à postulação da validade incondicional das leis lógicas, propõem um estreito vínculo entre a lógica e a condição humana. No entanto, este vínculo não se fundamenta no psiquismo subjetivo, antes, em sua inserção na mundanidade, ou seja, nas formas de vida históricas. O que se desprende da análise é o fato de que, em ambos, o primado da função descritiva é pressuposto para a ampliação

dos poderes da lógica. Em Heidegger na tentativa de inverter a relação entre a lógica e a ontologia indicando uma exposição de natureza fenomenológica da lógica por meio de investigações ontológicas sobre o nexos entre o ser e o tempo. Em Wittgenstein, por seu turno, na negação de um caráter sublime da lógica formal, reposicionando-a como um jogo de linguagem a ser exposto em descrições gramaticais.

A análise se centra, posteriormente, na destituição do primado da proposição enunciativa. Segundo o professor Thiago Aquino, a crítica ao primado da proposição constitui uma convergência importante entre os filósofos aproximados. No entanto, tal convergência carece respeitar a própria divergência. Enquanto para Heidegger, na perspectiva de uma fenomenologia hermenêutica, é a temática da história da ontologia que determina o projeto da ontologia fundamental e coloca o enunciado no centro da discussão, para Wittgenstein não se efetiva nenhum âmbito originário, já que ele não reconhece nenhuma experiência ontológica de desenvolvimento nas práticas de uso linguístico.

O terceiro capítulo, intitulado *Filosofia e Cotidianidade*, assume como ponto de partida que a Filosofia, desde seus inícios, está conectada a um determinado modo de viver. Recupera, assim, desde a figura de Sócrates, a noção do cuidado de si que implica um colocar-se a si mesmo em questão. Neste compasso o texto, em toda sua extensão, busca examinar o vínculo entre a formulação do discurso filosófico e a opção existencial por uma forma de viver que se evidencia desde *Ser e Tempo* e *Investigações Filosóficas*. Aquino examina três frentes que, conjugadas, ilustram a tangência entre a discursividade e o exercício do viver que se desprende destas obras.

A primeira delas recupera a diferença nos horizontes entre a filosofia e a vida cotidiana para mostrar que a experiência filosófica altera qualitativamente a vida. O que Aquino busca ressaltar é que transparece uma diferença de perspectiva entre ambas desde Heidegger e de Wittgenstein. A filosofia envolve um ato de liberdade e, assim, para Heidegger o filosofar é demarcado por meio da distinção entre a compreensão ôntico-existencial e a interpretação ontológico-existencial que emerge da fenomenologia e que pretende tornar visíveis as estruturas ontológicas. Por seu turno, Wittgenstein diferencia a perspectiva do participante nos jogos de linguagem que se concretiza tanto nos lances quanto no emprego efetivo dos sinais da perspectiva adquirida por meio do mapeamento das regiões da linguagem produzida pelas investigações gramaticais. Estas singularidades condicionam a efetividade do tratamento dispensado à vida cotidiana em cada um deles.

A segunda envolve uma discussão sobre o tipo de transformação existencial provocado pela criação e aplicação do discurso filosófico em conjunção com a descrição do modo de viver gerado pela transformação. Assim, dado o vínculo estabelecido com a vida cotidiana, *Ser e Tempo* e *Investigações Filosóficas* são textos que não podem ser abordados como meros veículos de transmissão de informações e conteúdo já que para serem compreendidos, pressupõem uma transformação de quem os lê.

A filosofia é, em cada obra, simultaneamente, expressão e alteração da vida cotidiana. Wittgenstein nos conduz à cura do processo pelo retorno à vida cotidiana uma vez que o filósofo deve saber que cabe a ele curar em si mesmo as mais variadas doenças do entendimento antes de ter acesso ao entendimento comum. Heidegger, por

sua vez, em clara oposição a Wittgenstein, descreve a vida cotidiana como dominada pelo desvio constitutivo da existência de toda problematização essencial. Antes de interromper as interrogações fundamentais, a fenomenologia hermenêutica visa a desencadeá-las; não procura reforçar a orientação inicial da cotidianidade, mas, ao contrário, aproveitar experiências que rompam com a continuidade decadente do dia a dia.

O exame da própria natureza do discurso filosófico que altera a vida por meio de suas sistematizações e análises, instaura a terceira frente. O que está no horizonte das investigações do professor Aquino é o fato de que, dado o desdobramento discursivo da filosofia, não existe uma sua equivalência com a vida cotidiana, antes, se impõe um modo de existir específico no qual a vida busca apropriar-se de si mesma por meio de uma interpretação articulada linguisticamente. Enquanto para Wittgenstein a “descrição” é uma noção que tem que ser concebida com base nas semelhanças de família, dada a diversidade de jogos que estão abrigados sob o nome “descrição”, em Heidegger, o trabalho discursivo operado pelo *logos* fenomenológico, por causa de sua relação constitutiva com um solo fenomenal de dados, mesmo em seu aspecto descritivo, faz com que toda investigação fenomenológica resguarde sua concretude conquistando uma base para a exibição conceitual das coisas em si mesmas.

Finalmente, O autor da obra demonstra, em seu trabalho, que o diálogo entre Heidegger e Wittgenstein permite que se faça uma problematização das potencialidades da filosofia em meio à condição humana. Para a efetivação fecunda do diálogo, o autor reconhece que a meditação filosófica, enquanto uma forma de apropriação discursiva da vida cotidiana, não se esgota nem

na eficácia da terapia nem no despertar existencial que talvez possa promover. Embora pouco evidentes certas convergências entre Wittgenstein e Heidegger, o livro do professor Aquino indica a não existência de uma confluência radical entre eles e, assim, uma pos-

sível síntese abarcadora. A leitura da obra é, ela mesma, um exercício de filosofia e nisso, Thiago Aquino, está todo envolvido.

Dr. Bortolo Valle
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná

SACRINI, M. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018 – (Coleção Filosofia), 407 p.

O livro do professor Marcus Sacrini, intitulado *A cientificidade na fenomenologia de Husserl* (Edições Loyola), apoia-se na hipótese segundo a qual a cientificidade se revela como um tema privilegiado das análises husserlianas e, ao mesmo tempo, como uma marca inconfundível da própria fenomenologia. Mais precisamente, a hipótese em questão consiste em mostrar que, se por um lado, o problema da fundamentação do conhecimento objetivo nas ciências aparece como uma preocupação permanente ao longo do extenso itinerário husserliano, por outro lado, a própria fenomenologia não perdeu, durante o seu curso, a intenção primária de se constituir, ela própria, como uma “ciência”. Intenção essa que preserva, ao menos, ao longo de quatro décadas, o anseio de se constituir como “ciência de rigor”. A hipótese em questão torna-se, portanto, nos termos do autor, uma “chave de leitura” para a elucidação da preocupação permanente com a fundamentação das ciências, bem como com a referida intenção primária, presente ao longo do percurso traçado por Edmund Husserl.

Para mostrar ao leitor a pertinência da hipótese formulada, Marcos Sacrini opta, como estratégia metodológica para a abordagem do tema em questão, por dividir o livro em quatro partes,

cada uma delas dedicada a um período do itinerário husserliano. Na primeira parte, o autor elege, principalmente, como fio condutor para a abordagem do problema da relação entre fenomenologia e cientificidade, “Prolegômenos à Lógica Pura”, de 1900, além do curso ministrado nos anos de 1906 e 1907, intitulado *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*. A segunda parte concentra-se, fundamentalmente, sobre *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de 1913, ao passo que a terceira parte apoia-se em uma seleção de cursos ministrados por Husserl a partir de 1919, estendendo-se ao longo da década de 20, dentre os quais destacamos as duas versões de *Natureza e Espírito* (respectivamente, datadas de 1919 e 1927) e *Psicologia Fenomenológica*, de 1925. Por fim, a quarta parte concentra-se sobre o que podemos, justamente, considerar como o grande último testemunho de Husserl sobre o programa filosófico da fenomenologia transcendental, intitulado *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, cujos capítulos iniciais foram publicados, em vida, no ano de 1936.

No que concerne à parte inicial do livro, pode-se dizer que Marcos Sacrini é bem sucedido na estratégia de iniciar a tarefa de demonstração da hipótese formulada, concentrando-se em “Prolegômenos à Lógica Pura” (1900) e *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento* (1906/1907), ainda que a primeira referência não

seja uma “obra” propriamente dita, mas apenas o volume introdutório de *Investigações Lógicas* (cuja publicação tornou-se, sem dúvidas, um divisor de águas na história da fenomenologia) e a segunda tenha a concorrência de outras lições do mesmo período que poderiam, certamente, contribuir para a discussão em questão, tais como: *Teoria Geral do Conhecimento* (1902/1903) e *Introdução à Fenomenologia do Conhecimento* (1909). Seja como for, é indiscutível o caráter “propedêutico” das teses introduzidas por Husserl em *Prolegômenos*, bem como o papel decisivo das lições de 1906/1907 no que se convencionou chamar, entre os intérpretes de Husserl, de “virada transcendental”.

Debruçando-se, inicialmente, sobre *Prolegômenos*, a primeira parte do livro tem o mérito de mostrar ao leitor que, já nesse volume introdutório de *Investigações Lógicas*, é possível notar a especificidade da posição de Husserl face ao debate – cujos contornos se consolidam desde o último quarto do século XIX – sobre a fundamentação da Lógica. O leitor atento perceberá que o esclarecimento da posição husserliana somente se torna possível pelo cumprimento de duas tarefas: por um lado, Husserl denuncia os contrassensos teóricos inerentes ao projeto psicologista de fundar a Lógica na Psicologia e, por outro, critica os adversários do psicologismo (ditos “formalistas”) por conceberem a Lógica como disciplina meramente “normativa”, sem se aperceberem que os princípios gerais da lógica são, em si e por si, originariamente, puramente “teóricos”. O cumprimento dessa dupla tarefa permite a Husserl apontar para um caminho intermediário, a partir do qual seria possível pensar a ideia de uma “Lógica Pura”, na qual encontraríamos os fundamentos das ciências em geral. Aqui, Sacrini fornece ao leitor os primeiros elementos para a fundamentação de sua hipótese de

trabalho: ao mesmo tempo em que privilegia um debate cuja repercussão incide diretamente sobre a fundamentação do conhecimento objetivo nas ciências, o texto de *Prolegômenos* revela os primeiros passos para se pensar a ideia de uma “doutrina das ciências”, recuperando, com isso, de certo modo, o ideal de construção de uma *mathesis universalis*. É preciso notar, contudo, que se o texto de *Prolegômenos* revigora tal ideal, nos traz, por outro lado, apenas um “esboço” da ideia de uma Lógica Pura, não desenvolvendo, ao menos, nesse texto, um acabamento completo de tal ideia.

Acrescenta-se ainda que, salvo em passagens específicas desse importante volume introdutório das *Investigações*, o leitor poderia acompanhar todo o debate sobre a fundamentação da Lógica sem se deter nos assuntos relacionados ao método fenomenológico propriamente dito, eventualmente mencionado por Husserl ao longo do texto, a propósito da exigência de evidência intuitiva de conteúdos ideais do pensamento. No que concerne a esse ponto, aliás, é preciso enaltecer o mérito do professor Sacrini em colocar em primeiro plano um problema que, em *Prolegômenos*, somente o leitor atento consegue perceber o quão decisivo ele é na especificação da posição husserliana: o importante problema da “relação” entre os conteúdos ideais do pensamento e as vivências do pensar. Afinal, como o próprio Husserl destaca, em 1900: a verdade não deriva dos fatos, porém, não se dá alhures “no vazio”. Eis um problema decisivo para a fenomenologia nas origens da filosofia contemporânea.

Ainda na primeira parte do livro, o professor Sacrini concentra-se, num segundo momento, nas lições de 1906/1907, intituladas *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*. Em tais lições, o autor aponta: 1) a continuidade do

projeto para se pensar a ideia de uma Lógica Pura (presente no primeiro capítulo dessas lições), projeto esse apenas esboçado em *Prolegômenos*; 2) o exercício por parte da teoria do conhecimento de uma tarefa “crítica”, por meio da qual Husserl propõe uma reflexão teórico-cognoscitiva do conhecimento objetivo. Tomada por uma “ingenuidade epistêmica”, as ciências positivas consideram, acriticamente, a possibilidade do conhecimento objetivo como “dada”, sem que se perguntem pelos seus fundamentos. Deparamo-nos, nos termos de Husserl, com o enigma do conhecimento transcendente. Afinal, o que faz com que uma vivência supostamente cognoscitiva possa, para além de si mesma, dirigir-se a alguma coisa que a transcende e que, portanto, se encontra “fora” dela? Se o exercício da tarefa crítica denuncia, por um lado, o enigma em questão, coloca, por outro, um desafio metodológico para a fenomenologia: o de encontrar uma estratégia metodológica por intermédio da qual as coisas pudessem se mostrar “elas mesmas”, independentemente de sua posição de existência e das limitações – concernentes à precarização da evidenciação – oriundas da nossa relação empírica com o mundo que nos cerca. Tal estratégia consistiria no exercício da *epoché* fenomenológica, por intermédio do qual se abriria um campo em cuja imanência os fenômenos se doariam ele próprios, a começar pelo próprio fenômeno do “conhecimento”. As portas estariam abertas para o exercício da tarefa “positiva” da Teoria do Conhecimento que, por sua vez, seria concebida por Husserl como uma “ciência primeira”. Se a tarefa crítica preocupa-se com o problema da fundamentação do conhecimento objetivo nas ciências, a tarefa positiva aspira, inicialmente, a uma eidética do conhecimento, espécie de “janela” por intermédio da qual a fenomenologia

pudesse se constituir como “doutrina de essências”.

A segunda parte do livro concentra-se, fundamentalmente, em torno do que poderíamos considerar, depois de *Investigações Lógicas*, a segunda grande obra de Husserl publicada em vida: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de 1913. Sacchini emprenha-se em mostrar que a “chave de leitura” apresentada na introdução do livro mantém-se viva em *Ideias I*: por um lado, a ênfase no problema da fundamentação das ciências e, por outro, a constituição científica da própria fenomenologia. Se *Prolegômenos* revigora, em 1900, o ideal de uma doutrina das ciências ao fornecer o esboço da ideia de uma Lógica Pura e, em seguida, se as lições de 1906/1907 elegem a Teoria do Conhecimento como uma “ciência primeira”, agora, em *Ideias I*, todo o debate inicial irá se concentrar em torno da “ontologia formal” e da sua relação com as “ontologias regionais”. Cada uma das ciências teria, em conformidade com as suas especificidades, uma ontologia própria, isto é, pressuporiam um quadro de conceitos fundamentais que lhes seria próprio. Porém, enquanto “ciências”, tais regiões científicas compartilhariam, obrigatoriamente, conceitos fundamentais (tais como, “objeto”, “unidade”, “totalidade”, etc.) – inerentes à ontologia formal – sobre a ciência “em geral”. Preserva-se, como tema privilegiado, a questão da fundamentação das ciências, sem que se perca de vista a intenção de constituir a própria fenomenologia como uma “ciência”, cuja especificidade consiste em analisar, em *Ideias I*, a estrutura da consciência transcendental.

Ao especificar a orientação fenomenológica (em contraposição à orientação natural), Husserl consolida a generalização da *epoché* e redução fenomenológica como estratégia metodológica

adotada, inicialmente, nas lições de 1906/1907, recuperando, com isso, o problema das condições subjetivas do conhecimento objetivo. Porém, agora, diferentemente, do que ocorria em *Prolegômenos*, não mais para pensar as tais “condições noéticas” no âmbito do que, em 1900, ainda se passava por vivência em sentido “psicológico”, mas sim, para pensa-las na imanência da consciência transcendental, na qual os sentidos se constituem através de ações dessa consciência, acompanhadas, permanentemente, por um eu penso transcendental, em uma camada “horizontal”, noético-noemática do vivido intencional. Passamos do *uso* da Tese do Mundo, colocada entre parênteses pela *epoché*, para os sentidos do mundo, constituídos na imanência de uma consciência originária doadora. Consolida-se, portanto, em *Ideias I* (1913), o idealismo transcendental da fenomenologia husserliana, delineado nas lições do período de Göttingen.

Na terceira parte do livro, Sacrine chama-nos atenção para a abordagem do tema da cientificidade na fenomenologia, porém, agora, a partir de uma perspectiva “genética”. Diferentemente das partes anteriores do livro, dessa vez, não encontramos uma “obra” de referência, até porque, após *Ideias I* (em 1913), Husserl só voltaria, em vida, a publicar uma grande obra em 1929, mais precisamente, *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. Neste longo intervalo, foram inúmeros os seminários e cursos ministrados, artigos escritos e conferências proferidas, além de cartas com interlocutores da época, sem contar outros tantos manuscritos que somente seriam publicados postumamente. O professor Sacrine opta, fundamentalmente, por trabalhar o curso intitulado *Natureza e Espírito* (nas suas duas versões, de 1919 e de 1927), além de *Psicologia Fenomenológica* (de 1925).

Se *Ideias I* era uma obra que mantinha, predominantemente, um caráter “estático”, isto é, ocupava-se com a tarefa de analisar a estrutura da consciência transcendental, sem adentrar, contudo, salvo em pequenas passagens, nas questões da temporalidade fenomenológica, os cursos que se seguiram, ao final da segunda década do sec. XX e ao longo da terceira, detiveram-se em torno da abordagem “genética” do conhecimento. Husserl concentra-se, então, a partir do seminário de 1919, em torno da distinção entre “natureza” e “espírito”. Enquanto a atitude naturalista das ciências positivas da época fazia com que as mesmas concebessem tão somente os objetos investigados como pertencentes a uma realidade espaço-temporal, incluindo o próprio homem como um “ente psicofísico” em meios a outros fatos naturais, Husserl nos mostra, nesse período, que, através de outra atitude, dita “personalista”, tornava-se possível a abertura de um campo de investigação na qual se constitui todo um conjunto de operações subjetivas anteriores ao próprio discurso proferido pelas ciências da natureza. Tal discurso em torno dos objetos teóricos seria precedido pela experiência pré-teórica do mundo, *anterior* à produção das ciências e sem a qual essas últimas não seriam possíveis. As ciências positivas estariam, portanto, em sua *gênese*, fundadas no mundo continuamente pré-dado da experiência subjetiva, sobre o qual Husserl irá concentrar suas análises nos anos seguintes.

Na quarta e última parte do livro, o professor Sacrine dedica-se à concepção teleológica da “história” no debate entre fenomenologia e cientificidade, mais precisamente, concentra-se no que poderíamos considerar o último grande testemunho da crítica de Husserl aos pressupostos naturalistas das ciências positivas de seu tempo. Trata-se da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, cujos capítulos

iniciais foram publicados em 1936 e se encontram, grosso modo, conectados com a famosa conferência de Viena, intitulada *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, de 1935. Essa parte do livro mostra as reflexões husserlianas sobre a crise da cultura e da humanidade europeia, consolidadas na década de 30, ainda que tenham sido iniciadas pelo próprio Husserl logo após a Primeira Guerra, nas célebres lições sobre Fichte (proferidas entre 1917 e 1918) e nos artigos da Revista *Kaizo*, de 1923. A famosa conferência de Viena, de 1935, traz uma nova tentativa de Husserl de apresentar, junto ao público europeu, um diagnóstico da etiologia da crise da humanidade europeia. Afinal, tal humanidade encontrava-se, espiritualmente, “enferma”. A tese de Husserl consiste, grosso modo, em mostrar que, ao assumir os pressupostos naturalistas, a humanidade europeia sucumbiu a um esquecimento daquilo que o próprio autor considera a “estrutura” da vida espiritual do homem europeu: a filosofia que, como forma cultural peculiar, promove uma mudança de posição dos homens face ao mundo circundante, fazendo com que os mesmos não mais se limitem aos seus problemas finitos e circunstanciais, mas se voltem, nos termos do autor, para “metas infinitas”. Pelo exercício da filosofia, a figura deste novo homem resolve dedicar a sua vida à teoria. Dada a radicalidade da reflexividade filosófica, Husserl vê, nessa posição peculiar, uma espécie de “arconte” da humanidade europeia, capaz de guiá-la, teleologicamente, em sua evolução espiritual. Porém, o grande obstáculo a tal restituição da unidade teleológica da vida espiritual do homem europeu consistiria em reverter o estado de descrença em relação às aspirações do ideal da razão filosófica.

O livro destaca, ainda na quarta parte, a intenção de Husserl em mostrar que a crise dessa humanidade seria decor-

rente de uma crise das próprias ciências europeias que, guiadas pelo ideal de matematização da natureza (do qual Galileu fora o grande representante na modernidade), não hesitariam em tratar os fenômenos naturais em analogia com figuras geométricas e números. Através de procedimentos tecnológicos cada vez mais aprimorados, as ciências procuram diminuir, ao máximo, a distância da perfeição entre as formas puras da geometria e as coisas que habitam o mundo. Porém, a identificação com os referidos procedimentos adotados pelas ciências para diminuir, o quanto possível, a descontinuidade entre tais formas puras e as coisas tornava-se o principal impedimento para que se pudesse compreender a “continuidade” entre a produção teórica das ciências e o solo pré-teórico da experiência subjetiva, condição de toda idealidade possível e, por conseguinte, do próprio discurso científico sobre a natureza. Eis a base para a formulação do importante conceito husserliano de “mundo da vida”. Sacrine mostra, de certo modo, que, se no período de *Ideias I* (1913), a estratégia metodológica adotada por Husserl consistia em suspender o juízo acerca da posição de existência das coisas do mundo circundante para reavê-las, como “fenômenos”, na imanência da consciência transcendental, agora, no texto da *Crise*, tratava-se de retornar, justamente, a esse mundo circundante, não mais para colocá-lo “entre parênteses”, mas sim, para compreender que a própria totalidade da vida subjetiva não constituiria sentidos se não habitasse, já na esfera pré-teórica, o mundo como um solo originário que seria, por sua vez, condição de toda idealidade. Tal retorno se torna obrigatório no debate sobre a fundamentação das ciências, bem como sobre a constituição da própria fenomenologia como “ciência”.

Por fim, pode-se dizer que o livro do professor Marcus Sacrine, intitulado *A*

cientificidade na fenomenologia de Husserl, é bem sucedido em trazer ao leitor – seja iniciante ou especialista – uma hipótese de trabalho que permite organizar cada uma das etapas do longo itinerário husserliano, através de um tema recorrente em Husserl: as relações entre fenomenologia e cientificidade. A hipótese em questão é, em si, muito simples e, ao mesmo tempo, tem o mérito de revelar em Husserl, há um só tempo, a preocupação permanente com a fundamentação das ciências e a intenção primária de constituir a própria fenomenologia como “ciência”. O leitor atento não deixará de notar, contudo, que a abordagem do tema da cientificidade na fenomenologia nos remete, em repetidas passagens do livro, para o método da evidenciação intuitiva como via fenomenológica por intermédio da qual podemos falar de “conhecimento” em Husserl. Ainda que o livro do professor Sacrine tenha êxito em mencionar o caráter propedêutico

de tal método, desenvolvendo o famoso conceito de “intuição de essências”, formulado em *Ideias I*, não será surpresa se o leitor aspirar, sem se satisfazer inteiramente durante a leitura, por um esclarecimento maior da teoria das intuições em Husserl, cujas bases foram, inicialmente, lançadas em *Investigações Lógicas*. Nada que ofusque, contudo, o brilho da hipótese de trabalho formulada pelo ilustre professor. Hipótese essa que contribui, decisivamente, para o aprimoramento dos estudos e pesquisas sobre a fenomenologia de Husserl no Brasil. De nossa parte, só temos a agradecer ao professor pelo esforço e empenho na elaboração de tão importante contribuição junto ao público acadêmico!

Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho
(Universidade Federal Fluminense –
UFF/ Laboratório de Fenomenologia -
LAFE)

CANHADA, Júlio Miranda. *O discurso e a história. A filosofia no Brasil no século XIX*. S. Paulo: Edições Loyola, 2020. 270 p.

Este livro se originou da tese de doutorado de Júlio Miranda Canhada, defendida no Depto de Filosofia da USP em 2017. Na ocasião, tive a satisfação de participar da banca examinadora, fato esse que me permitiu estabelecer um frutífero diálogo com o autor desde então. O *Prefácio* é de Marilena Chauí, que foi a orientadora do trabalho e para quem Canhada responde afirmativamente às questões sobre se há filosofia no Brasil e se há uma história da filosofia no Brasil. O livro envolve uma enorme quantidade de informações e discussões sobre a filosofia brasileira do s. XIX, de modo que aqui só teremos

condições de apresentar um resumo bastante esquemático.

Na *Introdução*, Canhada alerta para o fato de que os textos de filosofia redigidos no Brasil no s. XIX revelam um modo de compreensão e de prática dessa disciplina que são muito diferentes dos atuais. Desse modo, para tornar inteligíveis tais textos, Canhada se propõe a considerar as diferenças e as particularidades relativas aos mesmos. Para ele, isso nos permitirá fugir do anacronismo e do julgamento externo e fácil a respeito de obras do passado. Além dessa mudança de enfoque, Canhada pretente também reavaliar a longa historiografia da filosofia no Brasil que levou à concepção mais ou menos generalizada de que a nossa produção nesse campo é essencialmente deficien-

te. Para realizar essa tarefa, Canhada informa que irá estudar inicialmente aspectos da formação da historiografia brasileira tradicional, passando em seguida à análise de Gonçalves de Magalhães, Antônio Pedro de Figueiredo, Ferreira França e a Escola de Recife. Ao final, ele pretende avaliar a maneira pela qual esses pensadores brasileiros compreendem a *temporalidade*.

Levando adiante seu projeto, no *Capítulo 1*, intitulado *A construção de uma impossibilidade: histórias da filosofia no Brasil*, Canhada se concentra em dois pontos principais. No primeiro deles, debaixo do título *O presente de um passado filosófico: o marco zero da filosofia universitária*, ele discute o estabelecimento da filosofia universitária entre nós, por volta de 1950. Essa fase foi marcada pela constituição de uma prática filosófica dominante no país, que fortaleceu o comentador de textos e interditou o filósofo enquanto pensador autônomo. Essa prática foi caracterizada pela apropriação do método de leitura estrutural dos textos filosóficos na USP, na data indicada. Canhada considera que as figuras mais importantes no estabelecimento desse método na USP foram as de Maugué, Goldschmidt e Gueroult. Quanto aos professores brasileiros da época, Canhada apresenta Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat e José Arthur Giannotti como principais representantes desse novo paradigma ligado à profissionalização da filosofia na USP. E mostra também como Porchat e Bento Prado aos poucos passaram a criticar o método de leitura estrutural e a revelar suas limitações. Canhada argumenta também que a importância desse paradigma decorre do fato de que ele nos permite compreender a história da nossa filosofia, seja com relação ao passado, seja com relação ao futuro.

O segundo ponto tratado por Canhada no *Capítulo 1*, sob o título *Uma sempre*

presente inexistência: história de uma ressalva, tem a ver com a formação de uma tradição de desqualificação do próprio objeto das histórias da filosofia no Brasil, de tal modo que a narração da evolução da filosofia brasileira passou a ser identificada com um gênero inferior cujo objetivo é desmascarar autores brasileiros que se pretenderam filósofos sem o merecerem. Essa *desqualificação* vem, de acordo com Canhada, acompanhada de uma *ressalva*, ou seja, de um pedido de desculpas pela construção de um panteão filosófico brasileiro com figuras tão insignificantes. E a conjunção da desqualificação com a ressalva contribuiu para gerar a impressão de que a produção filosófica brasileira é marcada por uma *insuficiência fundamental* que nunca será superada. Para Canhada, o iniciador dessa tradição foi Silvio Romero, com sua *Filosofia no Brasil*, publicada em 1878, mas que se acha confirmada em *Conversas com filósofos brasileiros*, obra publicada em 2000 e na qual está presente o juízo de quase inexistência da filosofia propriamente dita entre nós. Para examinar como foi construída essa tradição de desqualificação, Canhada analisa em detalhe as obras de cinco autores que trataram da filosofia no Brasil: Silvio Romero, Leonel Franca, Cruz Costa, Antonio Paim e Paulo Arantes. Ao final dessa análise, Canhada conclui que esses autores, embora utilizem critérios filosófico-historiográficos diferentes, convergem num mesmo juízo valorativo, envolvendo a formação de um *cânone fraco* da filosofia no Brasil, caracterizado por um verdadeiro *sequestro epistemológico* dos critérios de julgamento propostos por essas mesmas produções. Isso contribuiu para a formação de uma lista de filósofos brasileiros cujos nomes são marcados por uma insuficiência fundamental que permite silenciá-los assim que são pronunciados.

No *Capítulo 2*, intitulado *Marcas de inauguração filosófica: Domingos Gonçal-*

ves de Magalhães, Canhada concentra a atenção na contribuição desse autor em seu livro *Fatos do espírito humano*. Para tanto, ele faz uma seleção das doutrinas dessa obra que poderiam mostrar como se constitui em Magalhães o exame de si, levando às leis que regem o espírito, em oposição às leis que regem o mundo material. Para tanto, Canhada divide o capítulo em três seções. Na primeira delas, intitulada *Religião, metafísica, ciência: demarcações filosóficas*, Canhada destaca inicialmente o recebimento positivo no país de *Fatos do espírito humano*, principal obra de Magalhães, indicando com isso que estamos diante de um filósofo inaugurador produzindo um texto de caráter inaugurador. Ainda nessa seção, Canhada procura desenvolver sua interpretação da concepção magelânica de *filosofia* e suas relações com as ciências empíricas e a religião. Canhada destaca ainda a ênfase na unidade da reflexão filosófica em Magalhães e procura mostrar que, para esse último, a religião, principalmente sob a forma do cristianismo, constitui fonte da filosofia.

Na segunda seção, intitulada *Nem filósofo sistemático nem compilador: caminhos do saber*, Canhada mostra que Magalhães se apresenta em seu livro como filósofo *inovador* e *não-sistemático*, sendo a segunda característica condição da primeira. Canhada vê a influência de Cousin sobre Magalhães nessa oposição ao *espírito de sistema*. E destaca o fato de que o autor de *Fatos do espírito humano* não fez mera compilação, mas também inovou quando considerou necessário. Para Canhada, isso redefine a produção filosófica no país, conferindo um sentido inaugural à obra de Magalhães. Para comprovar isso, Canhada faz a seguir uma comparação de *Fatos do espírito humano* com manuais de filosofia da época, mostrando a novidade da obra de Magalhães, que graças a isso se distancia da mera compilação.

Na terceira e última seção do *Capítulo 2*, intitulada *Uma psicologia espiritualista diante do materialismo: a construção de um adversário*, Canhada procura mostrar que, ao estabelecer a psicologia como ponto de partida da filosofia, Magalhães defende uma posição que pressupõe a construção de um adversário na forma do *materialismo*. Canhada considera que a discussão de Magalhães contra o materialismo se inspira em Cousin e Jouffroy. Mas mostra também que Magalhães vai além deles, ao acusar o sensualismo de confundir *sensação* e *percepção*. Canhada observa que ele considera que a sensibilidade constitui um atributo da *força vital* e não da alma, que possui a *faculdade de perceber*. Esse afastamento do sensualismo permite que Magalhães abra uma janela para a metafísica. E, a partir dela, Magalhães constata que, separado de seu corpo, o homem se vê possuidor de uma vontade livre, levando a uma moral do *dever* baseada em obrigações morais e na *intenção* como critério da moralidade.

O *Capítulo 3* trata do *Bem estar material, condição da liberdade: Antônio Pedro de Figueiredo*. No estudo desse autor, Canhada recorre à revista *O Progresso*, da qual Figueiredo foi editor e na qual ele vê uma postura filosófica semelhante à de Magalhães, no sentido de buscar certa independência autoral. Canhada alega que as reflexões filosóficas de Figueiredo revelam um *materialismo* não explicitamente reconhecido. Isso é assim porque ele estava preocupado sobretudo com os *resultados materiais* da ação moral, o que estaria na contramão da *psicologia espiritualista* de Magalhães. Para justificar essa interpretação, Canhada discute os seguintes textos de Figueiredo, todos publicados em *O Progresso*: o debate com o *Discípulo da filosofia*, os artigos *Certeza humana*, *Atividade humana* e a resenha do livro *Elementos de economia política*, de Pedro Autran de Albuquerque. As análises de

Canhada são longas e detalhadas, de modo que aqui nos restringiremos a dar apenas uma ideia dos seus resultados. No debate com o *Discípulo da filosofia*, Canhada vê Figueiredo se apropriar das reflexões de Cousin sobre a leitura seletiva dos sistemas filosóficos, recolhendo neles o verdadeiro e deixando de lado o falso.

Na análise do artigo sobre a *Certeza humana*, Canhada destaca a discussão de Figueiredo com Jouffroy, representante de um ceticismo transcendente, e com Cousin, representante do doMagalhãesatismo. A discussão é enquadrada numa oposição entre *sensualismo* e *idealismo*. Contra Jouffroy, Figueiredo argumenta que não podemos considerar absoluta uma verdade proveniente da nossa subjetividade. Contra Cousin, Figueiredo alega que a teoria idealista das apercepções puras torna a razão algo *impessoal*, separando-a do eu dotado de volição. De acordo com Canhada, essas críticas permitem que Figueiredo chegue à conclusão de que todo conhecimento humano é necessariamente subjetivo. Em virtude disso e em que pese à sua rejeição do sensualismo, Canhada alega que Figueiredo se enquadra no campo do materialismo, tanto por recusar a ideia de *verdade absoluta* como por considerar o bem estar material como condição primitiva da felicidade humana e como companheiro inseparável da ordem e da liberdade. E isso nos leva ao *socialismo* de Figueiredo, que, apesar de adotar esse rótulo, procura permanecer independente das doutrinas socialistas em voga na época.

O artigo *Atividade humana*, para Canhada, utiliza os conceitos de *liberdade* e *individualidade* para compreender a *atividade humana*. Canhada pensa que os termos de economia política são utilizados por Figueiredo para esclarecer a atividade dirigida à satisfação dos desejos com vistas ao prazer.

Por fim, comparando a posição de Figueiredo com a de Magalhães, que mede a correção moral da ação pela intenção e não pelo resultado material, Canhada vê na postura de Figueiredo uma espécie de dissolução da dicotomia magaliana entre *interior* e *exterior*. E alega que essa perspectiva já estava presente na mencionada recusa de Figueiredo em atribuir um caráter absoluto à verdade, considerando-a subjetiva, mas sem perder o valor de certeza.

No *Capítulo 4*, Canhada discute o tema *Medicina da alma, filosofia do corpo: Eduardo Ferreira França*. Aqui, ele faz um estudo das ideias contidas nas *Investigações de psicologia*, cuja questão principal é saber *o que é o homem*. O contexto da discussão é a polarização entre *materialismo* e *espiritualismo*. Segundo Canhada, França declara inicialmente ter sido materialista por ocasião da produção de sua tese de doutorado, ao afirmar que o encéfalo, órgão que desempenha as funções intelectuais e afetivas, pode ser modificado pela ingestão de alimentos e bebidas. Nessa perspectiva, o estudo da medicina é válido para a filosofia. A medicina, na época, abarcava os saberes da filosofia, da fisiologia, da frenologia e da psicologia, apresentando-se como apta para assumir os procedimentos teóricos próprios à filosofia. Canhada mostra ainda que em França a psicologia e a fisiologia esclarecem uma à outra, mas que são disciplinas distintas. Mas Canhada alega que, em França, a psicologia é mais apta do que a fisiologia na compreensão do homem, do mesmo modo que em Magalhães.

No que diz respeito à concepção franciana de *corpo*, Canhada afirma que França o considera uma *exterioridade interna*, também do mesmo modo que Magalhães, para quem a observação psicológica separa no homem aquilo que lhe é exterior, a saber, seu próprio corpo. E, para explicar o dualismo alma/corpo

sem cair nas abordagens exclusivistas do materialismo ou do espiritualismo, França defende a necessidade de um *princípio vital* capaz de fazer a intermediação entre a alma e o corpo.

Canhada passa a seguir ao estudo franciano dos *fenômenos de consciência*, que se distribuem em cinco categorias, a saber, a *modificabilidade*, a *motividade*, as *faculdades intelectuais*, os *instintos* e a *vontade*. Canhada faz um estudo detalhado de cada um desses fenômenos, com destaque para as *faculdades intelectuais*. Por motivos de espaço, não terei condições de apresentar seus resultados aqui. Mas ao menos indico que Canhada vê corretamente algumas semelhanças entre as doutrinas de França e Magalhães, no que diz respeito às faculdades intelectuais.

Com relação à *afetividade*, França, segundo Canhada, a concebe como uma faculdade do espírito em que a impressão produzida pelos objetos externos leva a modificações do *eu* envolvendo prazer ou dor. É isso nos leva à noção de *inclinação* ou *instinto*, uma vez que o prazer ou a dor surgem como sinais de alguma necessidade a ser obedecida pelo espírito.

Ainda de acordo com Canhada, França se apropria das doutrinas de frenologistas como Spurzheim, que classifica os fenômenos mentais em dois tipos: as *faculdades afetivas* e as *faculdades intelectuais*. As primeiras se dividem em *tendências*, destinadas a fazer agir os animais e o homem, e *sentimentos*, que modificam as ações das tendências. As faculdades intelectuais, por sua vez, se dividem em *sentidos exteriores*, *faculdades perceptivas* e *faculdades reflexivas*. Mas, para Canhada, França se apropria apenas das *faculdades afetivas* de Spurzheim, ao caracterizar os *instintos* como *tendências* e, em um número menor de casos, como *sentimentos*. Com isso, França preserva as faculdades intelectuais

como faculdades da alma, afastando-se do materialismo dos frenologistas.

Quanto à análise da *vontade*, Canhada afirma que o o *médico baiano a caracteriza como aquela ação que pode ser causa* de si mesma. Isso, permite ao *eu* ao mesmo tempo identificar-se consigo mesmo e distinguir-se do seu corpo e do *não-eu*. A vontade livre, enquanto causa de si mesma, independe das leis que governam a matéria, do corpo próprio e dos movimentos involuntários do espírito, embora a consideração de todos esses elementos seja imprescindível no processo de decisão. A vontade se revela, então, de acordo com Canhada, o último momento de constituição do *eu*, que parte de uma situação em que ele não se distingue de suas modificações, passa pelas faculdades intelectuais que o levam a conhecer o próprio corpo e os objetos exteriores, passa ainda pelos instintos que buscam a satisfação de necessidades pelo prazer ou pela dor e chega por fim a essa mesma vontade livre, que revela um espaço de liberdade identificado com a interioridade. Essa é, para Canhada, a resposta de França à pergunta sobre *o que é o homem*, que constitui o ponto de partida das *Investigações de psicologia*.

O Capítulo 5 é intitulado *A construção de uma novidade: A Escola de Recife*. Aqui, Canhada afirma que, se o livro de Magalhães marcou a inauguração da filosofia no país, Tobias Barreto procurou marcar sua posição através do agrupamento de seus adversários em torno de uma filosofia espiritualista, católica e eclética, contra a qual se ergueu a *Escola de Recife*, por ele liderada. Para Canhada, isso significa que o “bando de ideias novas” de Romero envolve uma reformulação da polarização entre *materialismo* e *espiritualismo* que marcou o período precedente da filosofia brasileira. Romero ainda usa essas mesmas categorias, mas agora

num outro sentido. A nova polarização estabelece como adversários tanto o espiritualismo eclético como o positivismo. Mas Romero reconhece que esse último possui alguns méritos, como a rejeição da metafísica, a classificação das ciências e a proposta de leis da história. Para ilustrar as contribuições do positivismo que Romero considera meritórias, Canhada faz um apanhado dos trabalhos de alguns autores ligados a essa corrente, como Pereira Barreto, Silvio Romero e Tobias Barreto. Por motivos de espaço, irei reproduzir aqui apenas as principais conclusões de Canhada. De acordo com ele, em Pereira Barreto que tanto o materialismo como o espiritualismo se concentram na interioridade, pois ambos procuram extrair da subjetividade o critério de verdade. Já o positivismo propõe que tal critério deva provir da objetividade, caminhando assim em direção à exterioridade, à determinação do real e suas leis. Quanto a Romero, Canhada alega que, embora ele admita com algumas ressalvas os méritos do positivismo, ele ataca a vertente ortodoxa dessa doutrina, caracterizada pela adoção da religião da humanidade e representada por Miguel Lemos e Teixeira Mendes.

No restante do capítulo, Canhada discute as ideias de Tobias Barreto, para quem a novidade da *Escola de Recife* está na introdução do germanismo na filosofia brasileira, em oposição ao francesismo das correntes positivistas e espiritualistas então em voga no país. Conforme Canhada, Tobias Barreto dirige suas objeções à oposição entre espiritualismo e sensualismo, distanciando-se assim das categorias que guiavam o debate filosófico na época. Em sua crítica ao espiritualismo, Tobias Barreto alega que o equívoco dessa corrente é duplo: por um lado, ela se baseia na observação interior, que é falível, e, por outro, identifica tal observação falível ao método das ciências

naturais. Em sua crítica ao positivismo, Tobias Barreto rejeita a lei comtiana dos três estados, alegando que a observação revela os estados teológico e metafísico coexistindo na mesma época e disputando pela posse da verdade. O positivismo acerta na crítica à teologia, mas cai num materialismo antimetafísico que não dá conta da necessidade do apelo a uma dimensão metafísica na explicação do mundo. Essa dimensão metafísica, que constitui uma disposição humana natural, deve ser entendida não como uma teoria do absoluto, mas sim como uma teoria do conceito do absoluto. O germanismo de Tobias Barreto, segundo Canhada, aponta na direção de um *monismo* haeckeliano capaz de superar o dualismo entre corpo e espírito, levando à unidade metafísica da natureza. Mas Tobias Barreto critica Haeckel por ter identificado a intuição mecânica com a intuição monística, caindo assim numa forma de mecanicismo. É preciso recorrer à teleologia para explicar a dimensão orgânica. Com essa postura, segundo Canhada, Tobias Barreto pretende livrar-se das dificuldades do mecanicismo haeckeliano, por um lado, e da sociologia positivista, de outro. Para Canhada, parece que Tobias Barreto não admite uma correspondência entre um objeto total de conhecimento – a sociedade humana – e o conhecimento total desse objeto – a sociologia.

Por fim, no *Capítulo 6*, intitulado *História de temporalidades*, Canhada nos oferece uma análise das concepções de *temporalidade* assumidas pelos seguintes autores: Magalhães, Pereira Barreto, Tobias Barreto e Silvio Romero. No caso de Magalhães, Canhada afirma que iniciou seu estudo com esse autor porque ao seu livro foi atribuído um sentido inaugural. E Canhada procura indicar que a atribuição desse sentido inaugural é devida à comparação com os compêndios de filosofia da época,

os quais, além de não possuírem uma voz autoral, assumem uma concepção diferente de *temporalidade*. Para Canhada, isso significa que, para atribuir um sentido inaugural a uma obra, é preciso que nessa operação esteja envolvida uma concepção de *temporalidade* que abranja a *própria ideia* de *inauguração*. Assim, para que Magalhães seja considerado iniciador da filosofia no Brasil, é necessário que isso envolva uma reformulação do *passado*, ou seja, uma produção de um *novo passado*. E, no caso de Magalhães, o passado, representado pelo sensualismo e pelo materialismo do s. XVIII, deve ser superado pela nova filosofia do s. XX, sob a inspiração de Cousin. Para Canhada, contudo, ao invés de *ruptura com o passado*, melhor seria dizer *ressignação* ou *substituição de passados*. Assim, para construir um passado de acordo com uma “nação livre”, Magalhães defende a necessidade de uma *literatura nacional* e de um povo capaz de desempenhar o papel de fundador dessa nação, a saber, os indígenas. E, ao aproximar a “nação livre” do novo Império Brasileiro, Magalhães produz uma oposição ao passado, que é visto simultaneamente como opressivo e capaz de fornecer nossa especificidade, de tal modo que cabe ao s. XIX restaurar as ruínas e reparar as faltas dos séculos passados. Ao fim e ao cabo, para Canhada, essas considerações fazem pensar que as reflexões de Magalhães envolvem uma espécie de *temporalidade nacional* no interior da qual sua própria produção filosófica se movimentaria e ajudaria a criar uma nova época, um século XIX livre das amarras do sensualismo.

No caso de Pereira Barreto, Canhada considera a sua apropriação da lei comtiana dos três estados. E afirma que esse brasileiro considera que tal lei não garante uma identidade ao processo temporal, pois ela envolve uma formulação universal que pode ser

aplicada a diferentes contextos históricos. Além disso, para Pereira Barreto, a passagem de um estado para outro não é exatamente cronológica, permitindo alguma forma de superposição entre eles. Assim, no caso do Brasil, localizado no estado metafísico, haveria não só uma espécie de defasagem do presente, já que ainda haveriam no país procedimentos do estado teológico, mas também a pressuposição de que tal presente ainda não é o futuro, apesar de compartilhar alguns aspectos do estado positivo.

Já Tobias Barreto, segundo Canhada, baseando-se em Haeckel, propõe uma coexistência entre as fases da história na vida emocional das sociedades modernas. Essa proposta é diferente daquela do positivismo e também de uma concepção de temporalidade enquanto cronologia linear. De acordo com Canhada, Tobias Barreto parece supor um paralelismo entre *espécie* e *indivíduo*, que também ocorre entre *homem* e *civilização*. Em Haeckel, inspirador de Tobias Barreto, o desenvolvimento de cada novo indivíduo que surge no mundo constitui uma recapitulação da história evolutiva da espécie, ou seja, a ontogenia recapitula a filogenia. Tobias se apropria desse modelo biológico-naturalista e afirma que a evolução emocional e mental do homem equivale a um conhecimento histórico presente na civilização. Temos aqui uma *temporalidade evolutiva* que não é guiada nem pelo espírito de uma época nem pela lei dos três estados.

Canhada passa a seguir para o caso de Silvio Romero, para quem todo progresso espiritual deve deixar um espaço aberto para o desconhecido. Todo sistema ao qual falte essa abertura torna-se um obstáculo ao progresso. O erro do positivismo está em estabelecer um fim para o desenvolvimento da história, impossibilitando o espaço para a chegada

do desconhecido. Apesar de se basear também em Haeckel, Silvio Romero nega que a lei biológico-naturalista possa ser aplicada à sociologia, de modo que a evolução de cada indivíduo possa constituir uma recapitulação resumida da humanidade. Em Romero, a filosofia possui quatro estágios em sua evolução: i) *arquitetônica do universo* (pressocráticos); ii) *arquitetônica das ideias* (sofistas, Sócrates e Platão); iii) *conciliação* das duas arquitetônicas (Aristóteles), levando a um dualismo que gerou matrizes diferentes; iv) *imanência* ou *monismo*, em que surge a conciliação final das matrizes dualistas. De acordo com Canhada, essa grade classificatória constitui uma forma de leitura da história da filosofia, com o monismo constituindo ao mesmo tempo o ápice e o *ponto de partida* para a avaliação dessa história. Esse foi, para Canhada, o quadro dentro do qual Romero escreveu *A filosofia no Brasil*. Esse texto inaugurador da historiografia da nossa filosofia foi escrito com base numa posição filosófica específica, que não inclui o ideal de objetividade neutra na apresentação das obras nem o propósito de construir monumentos filosóficos nacionais. Nessa perspectiva, os filósofos brasileiros que antecederam Romero não se enquadram na sua grade evolutiva de quatro estágios. Isso gerou o senso comum historiográfico que vê a filosofia no Brasil como essencialmente falha. Mas, para Canhada, esse senso comum só faz sentido se desconsiderarmos tanto a posição filosófica de Romero quanto a presença entre nós de autores brasileiros que, justamente no interior da filosofia, foram por ele construídos como adversários a serem superados pelo monismo florescente em sua época.

O livro de Canhada é um digno representante da nova estratégia de estudos da filosofia brasileira que está surgindo entre nós. As características principais dessa nova estratégia são a leitura

atenta dos textos envolvidos, a atitude de respeito para com os pensadores brasileiros do passado, a consulta a uma bibliografia completa e minuciosa, bem como a verificação cuidadosa das hipóteses dos historiadores tradicionais da nossa filosofia. Com essa postura, é possível evitar o *parti pris* negativista e preconceituoso que marca esses historiadores, o apelo a conjeturas desprovidas de justificações adequadas e a repetição de equívocos interpretativos que têm sido repassados de um autor para outro. Com seu livro, Canhada adota essa estratégia e nos oferece uma visão mais adequada da filosofia brasileira do s. XIX. No capítulo inicial, ao estudar a formação da historiografia da nossa filosofia, mostrando seus pressupostos teóricos problemáticos, ele denuncia a tradição depreciativa da nossa tradição historiográfica, que tem condenado equivocada e injustamente os pensadores brasileiros dessa época. Concordo plenamente com a avaliação de Canhada e fico na expectativa de que futuros estudiosos da nossa filosofia reconheçam o valor dessa denúncia e se disponham a adotar a mesma estratégia usada por ele em seu livro. Os capítulos que tratam das ideias de autores brasileiros relevantes do s. XIX são muito bem articulados, embora se concentrem em alguns aspectos específicos das filosofias envolvidas, sem levar em conta os sistemas em sua totalidade. Mas isso não afeta a qualidade do texto. Na verdade, o capítulo sobre Magalhães constitui um paradigma do método de estudo proposto por Canhada, mostrando não apenas as ideias estudadas de maneira bastante articulada, mas também revelando a originalidade e o caráter inaugural da obra desse autor. As interpretações dos demais autores são também articuladas e cuidadosas. Sob esse aspecto, Canhada revela uma grande habilidade em destacar aspectos significativos da obra de cada pensador

estudado, desenvolvendo a partir daí interpretações e avaliações inovadoras. De um modo geral, concordo com as hipóteses de Canhada, embora discorde em algumas questões de detalhe que não seria o caso mencionar aqui. A única ressalva que temos em relação a essas hipóteses está na sua interpretação de Antônio Pedro de Figueiredo, em quem Canhada vê uma contradição entre a preocupação com resultados materiais e a psicologia espiritualista. Canhada também lhe atribui uma ênfase na individualidade considerada absoluta, que não me parece ser o caso. Acredito que isso decorre de uma articulação inadequada das doutrinas defendidas nos artigos de Figueiredo na revista *O Progresso*. A discussão desse ponto, porém, é longa. Por esse motivo, não acho que seja o caso de fazer isso aqui, pois estaria extrapolando os limites de

uma simples resenha. Vou reservar essa discussão para o 3º volume de minha *História da filosofia do Brasil*, em fase de redação no momento. Acho importante observar ainda que o capítulo final do livro de Canhada, sobre a questão da *temporalidade* e seus reflexos sobre a filosofia do s. XIX, introduz um novo campo de estudos na área, o que constitui mais um resultado positivo da aplicação da nova estratégia de pesquisa que mencionei anteriormente. Em tudo e por tudo, o livro de Canhada nos oferece uma maneira de ver a filosofia brasileira, uma perspectiva inovadora e saudável para o estudo de nosso passado, devendo tornar-se um ponto de referência para pesquisas posteriores a serem realizadas nessa área.

Dr. Paulo Margutti - FAJE

GRACIOSO, Joel; PALACIOS, Pelayo Moreno (orgs.). *Atas das conferências de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, 190 p.

A publicação *Atas das Conferências de Santo Agostinho*, organizada por Joel Gracioso e Pelayo Palacios, reúne palestras sobre o pensamento e a obra de Agostinho de Hipona (354-430) proferidas entre 2011 e 2017 em eventos acadêmicos organizados pelo Centro de Estudos Agostinianos (CEA) em parceria com a Faculdade São Bento de São Paulo.

Abrindo o livro, Roberto Carlos Pignatari, em *Livre-arbítrio e vontade no período inicial do pensamento de Agostinho*, discorre sobre um dos temas centrais do pensamento agostiniano, o *livre-arbítrio*. Sem se descuidar do fato de se tratar de um conceito abordado sob diferentes perspectivas e exigências contextuais ao longo da volumosa bibliografia de

Agostinho, o autor restringe sua análise ao período inicial de seu pensamento, principalmente, à obra *O livre-arbítrio*, ressaltando sua dependência em relação à doutrina do ser supremo e, por decorrência, ao problema metafísico do mal. Pignatari elabora, a partir daí o argumento central de seu texto, a saber, a existência de uma continuidade na filosofia da vontade agostiniana quando considerada a partir de seu aspecto cosmológico e epistemológico. Com isso, ele defende a importância da reflexão sobre o *livre-arbítrio* e a *vontade* não somente para a fundamentação intrínseca do pensamento agostiniano, mas também para o quadro mais amplo do contexto filosófico da Antiguidade Tardia.

Subsequentemente, em *Dialética e retórica na Cidade de Deus de Santo Agostinho*, João Carlos Nogueira se debruça sobre aquela que é vista como uma das

principais contribuições do Hiponense ao pensamento Ocidental, *A Cidade de Deus*. Obra de maturidade, seu texto tem sido frequentemente examinado sob a óptica de uma teologia da história. Contudo, a análise de Nogueira se detém sobre o seu aspecto formal, perscrutando excertos que ilustram a imbricação entre retórica e dialética – sem a qual aquela se aviltaria em um diletantismo incongruente com as aspirações filosóficas e teológicas de Agostinho – e a utilização de antíteses como a principal característica de seu procedimento dialético. Desse modo, a discussão se encaminha no sentido de defender a indissociabilidade da dimensão estética – apreendida aqui em seu recurso formal retórico e dialético – em relação à fundamentação metafísica e ética de *A Cidade de Deus*.

Em *Imitação nos relatos de conversão do livro VIII das Confissões de Santo Agostinho*, Rodrigo Figueiredo Sote se ocupa de um dos conceitos mais importantes das *Confissões*, a *conversão*. Afinal, os fortes tons dramáticos da obra enfatizam o momento axial da vida de Agostinho: a aceitação da fé cristã e a transformação existencial advinda dessa conversão. Não por acaso, a frondosa copa dos estudos agostinianos reserva um espaço especial às pesquisas voltadas ao termo. Todavia, se a abordagem do conceito de *conversão* a partir do esquema neoplatônico/plotiniano do regresso da alma já se encontra devidamente assentada, Sote o faz salientando sua relação com a concepção de *exemplum*, adentrando, desse modo, um território menos explorado. Ele examina a relação da conversão de Agostinho com os demais *exemplos* de conversão relatados no próprio texto das *Confissões* com o intuito de demonstrar como extravasa a função de instrumento parenético, alçando-se à condição de recurso filosófico para a análise da vontade. Afinal, a conversão seria uma etapa decisiva no movimento

de superação da cisão da vontade. Por fim, vale destacar como o texto de Sote suscita um contraponto à leitura predominantemente cristológica do termo *exemplum* no âmbito do agostinianismo ao expor seu enraizamento na cultura clássica latina.

Juan Antonio Cabrera Montero, em *A Cidade de Deus: motivo, estrutura e conteúdo*, tem por objetivo fornecer um roteiro para a leitura da *magnum opus et arduum* de Agostinho de Hipona. De fato, a partir da exposição do contexto histórico de *A Cidade de Deus*, de suas questões preliminares, de seu método e das chaves interpretativas mais comumente esgrimidas por pesquisadores, Montero oferece um relevante material para o contato inicial com o texto polissêmico e, por isso, sempre desafiador do livro. Destaca-se, nesse sentido, a descrição das abordagens hermenêuticas mais utilizadas nas análises da obra e a sumarização de sua intrincada teia de referências filosóficas e teológicas.

Em *Panegíricos, Confissões*, Lorenzo Mammi promove uma leitura das *Confissões*, principalmente do seu exórdio, sob uma perspectiva discursiva que concilia suas duas principais referências teóricas, isto é, a cultura romana clássica – propiciando inclusive uma interlocução com o trabalho de Rodrigo Figueiredo Sote – e as Escrituras judaico-cristãs. Para tanto, ele identifica, inicialmente, elementos textuais que apontam para um procedimento retórico alinhado à progressiva predominância do gênero *panegírico* em detrimento do *deliberativo* e do *judiciário* – os quais perfazem os assim chamados *gêneros clássicos da retórica*. Em seguida, argumenta como esse recurso ao panegírico se imiscui com o repertório conceitual escriturístico já manuseado com desenvoltura pelo Hiponense ao final da década de 390. Isso conduz à necessidade de se compreender a articulação dessa remi-

niscência retórica do gênero *panegírico* com o conceito de *confissão* em sua acepção mais usual, isto é, a confissão de louvor. Ele sublinha, entretanto, que um dos traços distintivos das *Confissões*, em comparação com os discursos panegíricos paradigmáticos, relaciona-se ao fato de que em suas páginas o louvor não se dirige às gestas de um ser humano notável, mas a Deus, o qual excede a existência e os feitos humanos. Em suma, segundo Mammi, a especificidade da confissão de louvor agostiniana – de forte acento salmista, cabe acrescentar – consiste em seu reconhecimento (confissão) da limitação da linguagem humana e da inferioridade absoluta daquele que a profere.

Em *Agostinho e a descoberta da 'vontade': segundo estudo*, de Roberto Hofmeister Pich, a obra *O livre-arbítrio* retorna à pauta. Porém, se no primeiro texto da coletânea, Pignatari examina o *livre-arbítrio* e a *vontade* sob o contexto metafísico e antimaniqueísta que exprime a abordagem do problema do mal no período inicial do pensamento agostiniano, Pich se aproxima da questão a partir de premissas metodológicas e conceituais distintas. Destaca-se, principalmente, o esforço analítico em delimitar as especificidades terminológicas de *liberdade*, *livre-arbítrio*, *vontade*, trazendo, com isso, alguma clareza semântica a conceitos empregados frequente e indiscriminadamente como sinônimos. Resulta, por fim, desse esforço secundado por uma sólida referência bibliográfica um dimensionamento contundente da relevância da teoria agostiniana da vontade para o desenvolvimento da ética e da ação moral no âmbito mais amplo da história da filosofia.

Em *Idolatria, ordem e beleza: o caminho de retorno ao Absoluto segundo o De Vera religione de Santo Agostinho*, de Joel Gracioso, destaca-se outro conceito caro a Agostinho em seus primeiros escritos:

ordem. O autor explora a integração do tema a outras importantes concepções que despontam nas obras dos anos finais da década de 380: *semelhança*, *beleza*, *unidade*, *harmonia* e *interioridade*. O objetivo é ressaltar a ordem e a harmonia que sustentam a ontologia fundamentada no desejo de retorno à Verdade e que se manifestam em todas as criaturas que carregam em si uma *semelhança* a Ela – itinerário expresso no caso do ser humano na fórmula *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* –; culminando no reconhecimento da *interioridade* como o espaço de restauração da *unidade* com o Absoluto, princípio originário da criação.

Encerrando o livro, *Um diálogo sobre Deus a partir de uma visão agostiniana do arianismo*, de Pelayo Moreno Palacios, proporciona ao leitor, por meio de uma exposição das características do arianismo no período histórico vivido por Agostinho, uma clara percepção da peculiaridade desse enfrentamento quando comparado às demais polêmicas arrostadas por ele, nomeadamente, o maniqueísmo, o ceticismo, o donatismo e o pelagianismo. Nesse sentido, Palacios reconhece o “lugar mais módico” dessa controvérsia no pensamento de Agostinho sem negligenciar, contudo, sua relevância na elaboração do seu complexo constructo trinitário, tampouco na contribuição que o Hiponense daria para a cristologia prevalecente a partir do século V. Conforme argumenta, essa contribuição consistiria, por um lado, na originalidade da fórmula agostiniana *una persona, duae naturae*, assentando a posição oficializada posteriormente no Concílio de Calcedônia (451), por outro, na consolidação de uma cristologia que, em decorrência de sua interdependência com relação à questão trinitária, estabelecer-se-ia a partir da ênfase na natureza divina de Cristo, oferecendo, portanto, um imprescindível contrapeso ao acento dado

pela cristologia posterior à natureza humana de Cristo.

Em suma, as *Atas das conferências de Santo Agostinho* oferecem uma genuína contribuição seja ao âmbito acadêmico dos estudos agostinianos, seja ainda ao público geral interessado em seu legado filosófico e teológico, inesgotável na capacidade de suscitar reflexões às mais inquietantes questões humanas. Com isso, ao apresentar o estado da

arte da pesquisa sobre alguns dos temas mais candentes das principais obras agostinianas e análises reveladoras de caminhos investigativos ainda pouco explorados, a publicação oferece ao leitor uma segura excursão pelos meandros da desafiadora, vasta e polissêmica obra de Agostinho de Hipona.

Dr. Fábio Dalpra
Instituto Federal do Sul de Minas Gerais