

PARTE IV - CONTRIBUIÇÕES EM TORNO DE PROBLEMAS ESPECÍFICOS

a. Filosofias nacionais

A elaboração da história da filosofia com base nas tradições nacionais suscitou, nas últimas décadas, um importante debate. A origem dessa preocupação é, contudo, mais antiga e pode ser identificada às filosofias de Herder, Kant e Hegel. Historiadores e estudiosos da Filosofia do século XX empregam esse entendimento na exposição de suas idéias.

Entre os autores que se envolveram com a questão mencionamos: Alexandre Morujão (nascido em 1922), Antônio Bráz Teixeira (nascido em 1936), Eduardo Silvério Abranches de Soveral (nascido em 1927), Francisco da Gama Caieiro (1928-1994) e Joaquim de Carvalho (1892-1958), em Portugal; Antônio Heredia e José Luiz Abellán, na Espanha; Horácio Guldberg e José Gaos (nascido em 1900), no México; e Miguel Reale (nascido em 1910), Leonardo Prota (nascido em 1930), Ubiratan Borges de Macedo (nascido em 1936), Antônio Paim (nascido em 1927) e Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943), no Brasil.

Para estes pensadores a filosofia moderna ganha um perfil singular pelo fato de ser elaborada numa certa tradição cultural. Que argumentos trouxeram ao debate? De modo geral, os adversários dessa posição, entendem que a Filosofia não adquire qualquer característica especial por ser elaborada numa ou noutra nação. Reconhece-se que existem diferentes culturas, sabe-se que os poetas, literatos e comunidade verbal constituem uma espécie de mundivisão, a linguagem é vista como um espaço de desvendamento do ser. No entanto, explicam os adversários dessa tese, a história da filosofia se distingue das outras manifestações de cunho sociológico, histórico, antropológico e mítico. Embora os filósofos nasçam em pátrias distintas, a filosofia não tem pátria, possui um caráter universal porque cria explicações com propósito universal, valendo para todos os homens do mesmo modo. Delfim Santos, por exemplo, afirma que se é fato verificável que o produto do pensamento dos filósofos acaba incorporado ao contexto geral da cultura, mas que isto não pode ser evocado na defesa de uma filosofia nacional. Ele afirmou: *Daqui se poderia concluir que, se há filósofos portugueses, eles não expõem uma filosofia portuguesa* (Obras, 1982, v. II, p. 329). O principal dessa argumentação é que o caráter universal da filosofia não se traduz numa tradição nacional. O argumento é o mesmo que o utilizado a favor da universalidade das religiões. Nenhuma religião, ainda que tenha nascido numa certa região, entende-se como válida apenas para esse determinado povo.

Se a questão pudesse se reduzir a isso, o problema estaria resolvido. No entanto, os estudos contemporâneos revelam que há mais coisas a considerar. Vejamos, a seguir, o que foi proposto na defesa da existência das tradições nacionais.

Para os autores mencionados as explicações filosóficas, ainda que não percam o propósito da universalidade, nascem em tradições específicas que lhes dão singularidade. Antônio Bráz Teixeira, por exemplo, entende que o problema de distinguir uma filosofia única, dos múltiplos sistemas, é uma questão que está presente na Filosofia desde suas origens gregas. É um problema do qual a Filosofia não tem como fugir. Em outras palavras pode-se asseverar que a existência de uma filosofia nacional é problema tradicional da própria Filosofia. Quando se fala de filosofia nacional não se está afastando o propósito universal do discurso filosófico, portanto. Universal no seu anseio e destino, a Filosofia participa, enquanto pensar do homem e do mundo, de sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num

culto que tipifica a existência. O caráter nacional da elaboração da Filosofia não é antagônico, portanto, nem é inimigo da universalidade. Assim, explica-nos o pensador, a Filosofia tanto é particular e única em sua raiz quanto universal no sentido de sua indagação e finalidade. E completa o seu argumento com uma alegoria muito sugestiva: *Deste modo, contrapor ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar a ave o voar só por ter pernas* (Teixeira, 1997).

As filosofias nacionais apresentam-se como uma forma diferenciada de abordar problemas que, por sua amplitude, possuem caráter filosófico. Desse modo, a ele parece possível traçar os momentos fundamentais em torno dos quais evoluem as chamadas filosofias nacionais. No caso da filosofia portuguesa, que ele estuda cuidadosamente, o problema básico é o da teodicéia. Para ele, o problema de Deus é um dos marcos da filosofia portuguesa. O que ele afirma sobre o assunto sugere que, da forma como a questão foi discutida em Portugal, não o foi em nenhuma outra parte. Nos últimos dois séculos, *é em torno de Deus que se moveu o pensamento lusitano* (cf. Bráz Teixeira, 1997. p. 11). A filosofia portuguesa, afirma, diferencia-se das demais, evoluindo da teodicéia de Silvestre Pinheiro Ferreira. O que está na sua origem é entender a realidade do mal, considerando que tal realidade convive com a bondade divina. A exigência ética move os pensadores lusitanos a encontrar uma explicação para a questão, tendo em vista que o universo caminha para uma progressiva espiritualização. É isso que propõem as filosofias de Amorim Viana, Cunha Seixas e Antero de Quental. Eles consideram que a presença do mal no mundo é parte de um processo que traz em si os germes de sua superação, processo que culmina num final glorioso. Diferentemente dos autores mencionados, Sampaio Bruno avalia a presença do mal não como parcela de um processo controlado por Deus, mas como fruto da decadência da divindade, que perdeu, com a criação do cosmo, sua primordial onipotência. Ao contrário de todos os filósofos considerados, Basílio Teles explica o mal como decorrência da natureza do homem, que está integrado a uma realidade cósmica brutal e que em nada lembra a ordem metafísica ou o melhor dos mundos de Leibniz. Para ele, a presença do mal no homem e no mundo resulta da inexistência de qualquer Absoluto transcendente. A filosofia portuguesa, ao longo do século XIX, abandona a idéia de um Deus pessoal e distinto do mundo, vindo a substituí-lo por um monismo panteísta, às vezes de cunho materialista, no entanto, preserva a preocupação teodicéica.

O exame da filosofia portuguesa revela o seu caráter teodicéico. Para Bráz Teixeira está aí a comprovação da existência de uma filosofia portuguesa. Verifica-se que os problemas filosóficos dos quais se ocupam os portugueses começam a se diferenciar no início dos tempos modernos até assumir feição própria. A filosofia portuguesa é muito diversa da sistematizada em outras tradições européias, nenhuma delas vivamente interessada em explicar a presença do mal no mundo, sobretudo em aproximar as teorias científicas do criacionismo divino. A filosofia que se desenvolveu em Portugal nos últimos séculos é distinta da preocupação com a experiência da filosofia inglesa e do intento alemão de construir um sistema contendo uma visão totalizante do ser e do mundo.

Bráz Teixeira afirma também que o problema das filosofias nacionais somente aparece com clareza quando se pensa a Filosofia a partir do caráter concreto da existência. A existência é sempre situada, a Filosofia, como obra do existente, herda esse aspecto. Por isso, o propósito de

criar explicações universais não é antagônico à compreensão de que a Filosofia se diferencia pelos problemas que assume e pelo modo singular de os abordar. Em síntese, o que propõe encontra lastro naquilo que, a esse respeito, escreveu José Marinho. Teixeira afirma, acompanhando seu compatriota, que o desenvolvimento de uma visão autêntica da verdade se efetiva na situação concreta do homem e do pensar do homem no espaço e no tempo. Desse modo, estabelece uma aproximação entre a origem do filosofar e a circunstancialidade de seu agente no espírito do que a respeito tematizou a filosofia da existência considerar o mundo e o homem como realidades inseparáveis.

Em sintonia com o que propõe Bráz Teixeira, Maria Helena Varela também examina o problema. No capítulo 9 do livro *Conjunções filosóficas*, intitulado *A filosofia no Brasil, hoje*, ela descreve as dificuldades em torno do tema. Toma como referência as críticas de Gerd Bornheim (nascido em 1929) e Antônio Joaquim Severino (nascido em 1941), além das conclusões de Bráz Teixeira. Combinou-as com as próprias observações, especialmente com a leitura pessoal da obra de Euclides da Cunha (1866-1909) e Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), que leva a termo.

Ao comentar a posição de Bornheim, contrária à existência de tradições filosóficas singulares, Maria Helena distingue uma filosofia substantiva de outra adjetivamente nacional. A diferença entre as nações, dissera Bornheim, é questão menor entre os europeus, mas significa muito no universo latino-americano. É entre os latino-americanos, afirma o pensador, que o problema da nacionalidade tem se colocado acima dos projetos universais. Para desembaraçar-se das observações de Bornheim e revalorizar o problema, Maria Helena segue as linhas gerais das meditações de Antônio Paim e Miguel Reale. De Paim considera a ênfase na linguagem e a criação dos estados nacionais, elementos essenciais ao entendimento do que são as tradições nacionais. De Reale menciona o sentido brasileiro da historicidade, *através do qual a noção de um tempo breve e de um espaço imenso parece articular-se à própria imagem de um país novo* (Varela, 2000. p. 73). De ambos menciona que as tradições nacionais não afetam o propósito de a Filosofia elaborar explicações com valor universal.

Para completar sua análise das posições culturalistas de Reale e Paim, a pensadora emprega a obra literária de Euclides da Cunha, para quem o sentir-pensar brasileiro se manifesta nos limites da concretude e positividade. A paixão é reveladora de experiências concretas de vida e traduz um estilo brasileiro, que Euclides desnuda nos seus romances. A tradição cultural, também para ela, influencia na preferência dada aos problemas e no modo de abordá-los.

Em seguida, Maria Helena apresenta as idéias de Antônio Joaquim Severino, para quem a filosofia brasileira se exprime em quatro tradições no seio das quais se desenvolvem tendências e vertentes. A primeira é a tomista ou neotomista, a segunda positivista ou naturalista, a terceira hermenêutica e a última social. Nesta última manifestam-se três tendências: a dialética hegeliana, a marxista e a dialética negativa. Varela aproxima as duas primeiras, que constituem, segundo ela, a base da filosofia brasileira.

De Bráz Teixeira, Varela menciona o que ele denomina Escola de São Paulo, uma vertente especulativa orientada para o estudo da religiosidade, do sagrado, do mito, da cultura ou valores, da arte e da técnica. Os principais representantes da Escola de São Paulo são Miguel Reale e Vicente Ferreira da Silva. O diálogo deste último com Heidegger explica, para ela, a atenção que o filósofo brasileiro dedica a formas gnósicas, da imaginação sensível e supra-

sensível. É também a razão das críticas que Ferreira da Silva desferiu contra a opção técnico-científica do ocidente, responsável pelo ódio à vida e à natureza da presente geração. A influência germânica, no entanto, não oculta a singularidade de um autor que considera a racionalidade cristã e a realidade pagã contrapostas numa tensão dialética que exprime o sentir e o pensar brasileiros. Um pensador que aclimata um sério dilema do ocidente, a tensão entre o mito e o logos, que ela entende ser a marca da filosofia vicentina.

As reflexões de Maria Helena dão conta de que a filosofia brasileira não se afasta da tradição ocidental e nela representa uma contribuição específica, o que é a tônica das abordagens contemporâneas. No entanto, sua proposta, apesar de reconhecer a singularidade da filosofia brasileira, não considera aspectos importantes. Ela se vale de uma visão limitada da filosofia brasileira, não acompanha a evolução do debate ao longo de quase dois séculos, não atribui aos culturalistas o destaque que tiveram no tratamento do tema, compara projetos teóricos que não têm comparação. Sua análise deixa de lado parte substancial do debate realizado nos últimos anos em torno da originalidade da Filosofia, não aprofunda a idéia de tradição cultural, que permite distinguir as filosofias nacionais. São estudos como os deixados por Joaquim de Carvalho que revelam que filosofia nacional não é categoria para tratar países latino-americanos em processo de afirmação. Ao contrário, é categoria que possibilita distinguir as principais filosofias européias e a renovar os estudos de História da Filosofia Moderna. O aprofundamento dessa questão poderá ser observado nas considerações de vários autores. A compreensão das filosofias nacionais em nosso tempo precisa considerar as posições dos brasileiros, exige um balanço do legado de Miguel Reale, Djacir Menezes, Roque Spencer Maciel de Barros, Antônio Paim, Paulo Mercadante, Ricardo Rodríguez, José Carlos Rodrigues e Leonardo Prota, entre outros. Todos contribuem para o esclarecimento do problema. E o que dizem esses autores sobre o problema? Antônio Paim, que vem dando atenção considerável a ele, fez um exame cuidadoso dos elementos que tipificam as filosofias nacionais. Ele apresenta seu pensamento na obra *As filosofias nacionais*. Londrina: Ed. UEL, 1997. O que ele diz? Ele aceita o entendimento de Ortega y Gasset, para quem a filosofia é uma criação do homem circunstanciado, contudo, julga necessário ir adiante. Como avançar neste debate? Inicialmente revela os quatro pontos que utiliza para justificar o conceito de filosofia nacional. Através desses pontos, esclarece a idéia orteguiana de circunstância.

Antônio Paim principia sua explanação realçando o fato de que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todas as tradições. É também o que observam historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso seja um fato novo ou pouco conhecido. Ele lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconheciam solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem os principais representantes do neokantismo alemão. Ernst Cassirer (1874-1954) somente foi traduzido recentemente na França, e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais existem aos montes e é preciso explicar o motivo dessa ignorância seletiva. Para continuar o exame da questão trata a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos.

Antônio Paim explica os conceitos que emprega para abordar o assunto. Perspectivas representam pontos de vista últimos dos quais Platão e Kant são os representantes mais destacados. O primeiro defende que as explicações filosóficas se baseiam em algo permanente encontrado atrás do fenômeno, o segundo que não é esse o caminho, porque não há como ter acesso ao que as coisas são em si mesmas. Irredutíveis além de si mesmas, está nas perspectivas o que há de universal na Filosofia. Os sistemas, ao contrário, são passageiros e influenciados pelas circunstâncias em que são elaborados. Os sistemas não são permanentes nem são eles os mantenedores da chama filosófica, estando a provocação filosófica nos problemas que animam o debate em todos os tempos. Paim atribui essa descoberta a Rodolfo Mondolfo (1877-1976), reconhecendo que também Nicolai Hartmann (1882-1950) atribui prevalência ao problema no curso histórico da filosofia.

Uma vez estabelecida a base teórica a partir da qual é possível se falar de filosofias nacionais, Paim explica quais são os pontos em torno dos quais é possível diferenciar uma filosofia nacional de outra. Vejamos como propõe cada um.

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

Outro elemento importante na formação das filosofias nacionais é a *peculiaridade da tradição cultural*. Além da percepção já mencionada no item anterior, Hegel observa que o caráter diferenciado das culturas influencia no modo como se constitui o direito. Aos poucos diversos autores culturalistas interpretaram a pista deixada por Hegel, associando a tradição cultural de cada povo com a filosofia que ele elabora. Quais as conseqüências desse fato? Os sistemas, elaborados nas diversas nações, explica Paim, somente podem ser compreendidos se tiverem como pano de fundo a cultura ocidental. Todos eles, portanto, possuem a mesma raiz. No entanto, a tradição cultural representa aqui não um estilo, por exemplo, de construção arquitetônica, ou de plantar flores. Não se trata disso. Para Paim, tradição cultural radica na própria Filosofia como expressão do modo de ser do homem. Estudando-a é possível identificar preferências no trato com as questões filosóficas, porque reflete um modo de ser associado aos valores. Inúmeros casos examinados pelo pensador ilustram o que ele quer afirmar. O sucesso do comtismo no Brasil, por exemplo, fundamenta-se na continuidade da tradição pombalina, a adesão lusitana a um certo historicismo de inspiração espiritualista, reflete, por seu turno, a presença e a força do pensamento de Joaquim de Fiori. Em outras palavras, a dinâmica simples da atividade filosófica não consegue explicar o sucesso desta ou daquela vertente e da força como ela é tratada numa ou noutra nação.

O terceiro elemento mencionado por Antônio Paim é a *relação da filosofia nacional com o universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados temas é contraditória com o propósito de elaborar explicações universais? Ele afirma que não. Para explicar o que pretende dizer, Paim retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem a idéia de multiplicidade e unidade sempre conviveram na Filosofia. Uma não exclui a outra. O modelo empregado é a dialética platônica. Através dela é possível operar sucessivas distinções lógicas para se chegar a um conceito superior. Gama Caieiro, valendo-se desse paradigma, afirmou que a filosofia nacional não se opõe a filosofia universal. Não se trata de apresentá-las como antagônicas, mas como alternativas. Paim aceita a argumentação de Caieiro e a aproxima da dialética da complementaridade de Miguel Reale. Na dialética da complementaridade os termos do processo não se anulam, eles permanecem irreduzíveis um ao outro. A referência ao pano de fundo comum e a demonstração de inexistência de contradição lógica entre filosofia nacional e universal é o que conclui.

O último aspecto a ser considerado é a correlação entre *filosofia nacional e a estrutura da filosofia*. O que ele quer dizer com a assertiva? Aqui Paim examina como ocorre a criação filosófica. Ele parte das observações elaboradas por dois renomados estudiosos da história da filosofia: Jean Wahl e Rodolfo Mondolfo. O *Tratado de Metafísica* (1953) do primeiro chama atenção para a força dos problemas na origem da filosofia, mas a questão somente ganha profundidade com o livro *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia* (1960) do segundo. A criação filosófica é entendida, por esses autores, como o enfrentamento das questões. Esse último orienta o melhor de seus esforços para identificar o problema teórico que motiva os pensadores brasileiros, tornando relativo e fazendo depender disso o diálogo que estabelecem com os mestres do pensamento universal. Para explicar como se efetiva a criação filosófica, Paim distingue diferentes níveis. O primeiro e o mais radical ele denomina perspectiva. Perspectiva traduz o ideal grego do fundamento. Os gregos, escreve, *que criaram o tipo de meditação depois denominado de filosofia, queriam saber se todas as coisas poderiam ser reduzidas a um único princípio* (Paim, 1997, p. 44). De início estavam procurando um elemento capaz de explicar as mudanças ocorridas no mundo da matéria. Com Aristóteles a busca do arquétipo torna-se a procura do permanente na mudança, para o que ele cria a categoria substância. No entanto, é Platão quem primeiro afirma que as mudanças da realidade material somente tem como fundamento algo além delas, algo que está subjacente ao fenômeno. Esse tipo de raciocínio Paim denomina transcendente, explicando que ele predominou até a Idade Média. A partir da Idade Moderna a preocupação passa a ser o fenômeno, isto é, dar conta da experiência. Este novo modo de conduzir a Filosofia foi denominado transcendental seguindo a nomenclatura kantiana, ele não significa a substituição da perspectiva anterior. Ao contrário, ambas as perspectivas convivem desde então. Deve-se, explica Paim, distinguir as perspectivas dos sistemas filosóficos. Esses últimos não possuem duração maior, eles sempre são superados. Ao longo da história da filosofia, pode-se observar uma multiplicidade de sistemas, conforme Hegel notou. Alguns mais outros menos influentes, contudo, sempre transitórios. Estaria a criação filosófica explicada pelas referências às perspectivas e aos sistemas?

Antônio Paim afirma que não. A criação filosófica não se esgota nos sistemas e perspectivas. O que impulsiona a elaboração filosófica são os problemas, conforme disse Hegel. Rodolfo Mondolfo escreve que os problemas permanecem, enquanto os sistemas são superados. É como reflexão em torno dos problemas que a meditação filosófica se mostra pela história afora. Para Paim, a criação filosófica somente é entendida distinguindo-se perspectivas, sistemas e problemas. A valorização dos problemas, como aspecto mais dinâmico da criação filosófica, deve ser transposta para o contexto da discussão em que foi elaborada, isto é, da correlação entre as filosofias nacionais e a estrutura da filosofia. Uma vez situada a discussão, compreende-se onde o pensador quer chegar: as filosofias nacionais se diferenciam pela preferência que dão aos problemas.

No sentir de Antônio Paim, o estudo das filosofias nacionais nasce num tempo que superou o entendimento de que existe uma única filosofia ocidental. Esse entendimento persistiu até o século XIX, quando ainda era forte a expectativa de se edificar um sistema tão abrangente e reconhecido como o fora a Escolástica. Para além da diversidade lingüística tal sistema garantiria a unidade do pensar. Essa esperança não mais está entre nós, quer porque a última tentativa de elaborar um sistema, representada pelo momento Kant-Hegel, não teve sucesso, quer porque o desenvolvimento da ciência eliminou qualquer propósito filosófico de explicar o que é a natureza.

No âmbito das filosofias nacionais, a filosofia brasileira teria alcançado maturidade, concluiu Paim. A consciência do valor da contribuição brasileira para a filosofia universal deve-se sobretudo aos filósofos culturalistas. Eles explicaram que o pluralismo é inerente à filosofia desde que esta comporta diferentes perspectivas, pelo menos duas, no seio das quais há diversas formas de estudo dos problemas. Adicionalmente a meditação culturalista, na medida em que toma a cultura como a realidade fundamental e a define como o conjunto dos bens objetivados pelo espírito na realização de seus fins últimos, coloca a investigação das tradições culturais no plano dos problemas a serem investigados. O culturalismo encontrou uma solução para o estudo do modo de ser do homem sem cair na metafísica dogmática, “*significando uma contribuição valiosa ao patrimônio comum representado pela filosofia ocidental*” (Paim, O pleno desabrochar da filosofia brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 50 (199): 386. jul./set. 2000).

Eduardo Abranches de Soveral elabora sua compreensão do assunto através do diálogo com Antônio Paim. Ele enfoca os aspectos epistêmicos que devem ser considerados pela historiografia das idéias. O principal de sua análise consiste em enfatizar o que há em torno dos problemas filosóficos. Para ele, a distinção proposta por Paim pode ser melhor compreendida com o conceito filosofema. Filosofema integra as noções propostas por Antônio Paim, mas joga com outros elementos. O que são os filosofemas? Os problemas acompanhados de reflexão ampla, soluções racionais e devidamente fundamentados, responde. Os filosofemas tanto podem alimentar uma investigação puramente conceitual quanto iluminar uma pluriforme inserção cultural. Neste segundo caso permitem elaborar as denominadas filosofias nacionais. O método proposto exige:

- a. um exame das soluções dadas aos filosofemas,
- b. a apreensão das novidades agregadas ao saber já constituído,
- c. a reformulação dos filosofemas já consagrados,
- d. a explicitação das articulações lógicas fundamentais para a reformulação dos filosofemas e

e. a determinação das modificações lógicas fundamentais.

O essencial da meditação de Soveral é que ele toca nos ingredientes epistemológicos essenciais para a elaboração de uma História da Filosofia. Embutido em seu método está o aspecto básico que já realçamos, o estudo das filosofias nacionais constitui um capítulo específico da circunstância do homem moderno. Coube-lhe o mérito de explicitar que o problema é solidário com as principais descobertas da fenomenologia, a saber, a racionalidade é ontognosiológica, isto é, simultaneamente objetiva e subjetiva; a percepção dos dados fenomênicos não se reduz à empiria e, finalmente, que as diversas formas de representação da realidade constituem estratos a que as análises eidéticas e intencionais hierarquizam. Conforme se vê, há um longo campo aberto à investigação das filosofias nacionais. No diálogo com Soveral, Antônio Paim entende que não se pode deixar de dar razão ao pensador português no que se refere à conceituação e à caracterização da obra filosófica. No entanto, a preferência pelos problemas é o ponto básico para explicar o motivo pelo qual tradições culturais comuns, casos de Portugal e do Brasil, ensejam diferenças marcantes no campo filosófico.

Como avaliar as considerações de Antônio Paim, especialmente depois dessas observações de Soveral? Elas são um instrumento valioso de esclarecimento do que seja a circunstância, não podendo ser desvinculadas, isto é, separadas umas das outras. A crítica não pode se dirigir a somente um ou outro dos elementos, separando-os do contexto em que aparecem. Quais contribuições que essa materialização proporcionada por Paim nos oferece? Ela esclarece muitas coisas:

1°. A filosofia moderna passa a ser elaborada em muitas línguas. Essas línguas reproduzem universos culturais distintos, isto é, o ambiente gerado no seio dos estados nacionais. Portanto, ainda que a Filosofia se proponha a elaborar um discurso universal, a história da filosofia moderna revela que ela é influenciada pelas tradições nacionais. A filosofia inglesa continua ocupando-se quase exclusivamente com a experiência, deixando de lado a questão moral, ou o problema da existência do homem, que é o grande desafio de nosso tempo. A filosofia francesa, marcada pelo racionalismo cartesiano, prefere a dedução racional, ignorando as mudanças trazidas pelo curso histórico. A filosofia alemã insiste em reconstituir um sistema teórico que dê conta de toda a realidade, contra tudo o que se produziu nos últimos séculos. Outros exemplos podem ser enumerados, mas para a comprovação da tese esses bastam. O modo como Paim se refere à criação filosófica nos oferece uma alternativa sugestiva para examinar como o homem elabora o seu mundo. Nem todas as dúvidas formuladas pelos pensadores inserem-se na tradição de um país. O homem permanece livre criador, mas o faz dentro de determinadas circunstâncias. No Brasil, como ocorre na Europa, foi a reação ao positivismo que deu significado ao esforço dos pensadores contemporâneos. Nos países europeus, o positivismo foi tratado como uma filosofia da ciência, razão pela qual não permanece em torno de Comte. No Brasil deu-se o contrário, a discussão ficou em torno do filósofo francês, e o positivismo se transforma numa seita religiosa, com a Igreja e ideário político.

2°. Os elementos sugeridos por Antônio Paim salientam a importância da observação e da catalogação de tudo o que se elaborou sob o título de filosofia moderna. Ao que tudo indica a consolidação de uma tradição cultural não é um ato de vontade, ela está associada aos valores que o homem objetiva na história.

3°. Referir-se à criação filosófica como um processo que se dá em diversos níveis é uma contribuição interessante. O que ordinariamente se diz da criação filosófica? Sempre identificamos a origem da Filosofia com uma espécie de admiração, que Platão denominou de *espanto*. Pelo *espanto* o homem toma consciência de sua ignorância radical diante de tudo. Esse sentimento o estimula a conhecer, não para atender a esta ou aquela dificuldade específica, mas para explicar o mundo o mais amplamente possível. O propósito de conhecer se materializa em dúvidas, dúvidas que se tornam consistentes quando submetem, sem concessão, todo o conhecimento. A dúvida filosófica é radical, se quisermos empregar as palavras de Jaspers. A dúvida é que retira o mundo da condição de absoluto. Tudo o que acontece pode ser explicado, deve ser entendido pela razão e nada acontece de modo absoluto diante da consciência filosófica. “A origem da filosofia é o espanto, a dúvida e a consciência da perdição. Em qualquer dos casos, principia por uma comoção que abala o homem e incita a busca de uma finalidade” (Jaspers, 1987, p. 22). A ênfase nos problemas, a que Paim se refere, é a forma como o espanto produz respostas nos tempos modernos. É por isso que o problema confere dinamicidade à Filosofia, é o problema que traduz o saber do não saber a que se refere Sócrates. A idéia de perspectiva e sistema revelam outros planos da criação filosófica, mas não refletem o impulso original. Perspectiva é o ponto de vista último, é onde se mostra o que há de universal na Filosofia. Os sistemas oferecem, propriamente, o produto do filosofar, tentam conciliar a dúvida com o desejo de explicação e aprofundam nosso entendimento das perspectivas. As dúvidas são originalmente o estímulo do pensador, elas estão sempre a pedir uma resposta.

Outro autor que examina o problema das filosofias nacionais é Leonardo Prota. Sua visão do problema foi exposta em *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da Filosofia*, obra com 320 p. Trata-se de trabalho amadurecido em anos de pesquisa e magistério universitário. Durante esse tempo, o autor estudou a história da filosofia moderna e chegou ao entendimento de que aquilo que existe na modernidade são as filosofias nacionais. Diante de tal constatação precisou investigar *em que consiste a universalidade da Filosofia* (p. XIII), pois filosofia nacional não equivale a explicações com validade parcial, isto é, que se generalizam apenas para parte dos homens.

Leonardo Prota não considera que se possa opor as filosofias nacionais ao propósito de elaborar explicações que a todos sirvam. São as filosofias nacionais, afirma, que constituem a filosofia universal, assim como em outros tempos se julgou que fossem os sistemas os realizadores dessa universalidade.

O livro divide-se em três partes: *A quebra da unidade lingüística na Europa e o surgimento das filosofias nacionais*, *O processo de formação das filosofias nacionais* e *A universalidade da filosofia e as filosofias nacionais*.

A primeira parte é constituída por seis capítulos, onde o autor expõe, nos primeiros cinco, as mudanças da sociedade ocidental decorrentes da constituição do Estado Moderno, explica em que nível se dá sua unificação política e avalia as conseqüências da quebra da unidade lingüística neles ocorrida. Os estados modernos, afirma, começam a se constituir com a transformação do feudalismo e o fortalecimento do poder centralizado. *O Estado moderno corresponde a uma obra de centralização do poder político, em mãos de um único grupo de instituições, sem precedente na História do Ocidente* (p. 17). Concluída a tarefa da centralização do poder, o Estado moderno

dispunha do monopólio da força e submetia seus habitantes às suas leis. Na fase de sua implantação, ele destruiu os remanescentes da antiga ordem, inclusive o poder das comunas (municipalidades). Essa circunstância, esclarece o autor, não impediu que, nos séculos seguintes, o exercício do poder fosse se firmando sobre bases democráticas. A consolidação do Estado centralizado não se fez acompanhar, automaticamente, da adoção de línguas nacionais, mas isso acabou acontecendo como parte da configuração de sua identidade.

No sexto capítulo da primeira parte, Leonardo Prota considera especificamente as mudanças ocorridas na Filosofia Moderna. Sem embargo da sua integração com outros processos culturais, fica subentendida sua autonomia em relação a eles. A evolução cultural suscitou três questões que os filósofos tiveram que enfrentar nos tempos modernos: saber como se fundamenta o conhecimento e qual o papel que a experiência nele tem, investigar o estatuto epistemológico da ciência para identificar se se trata de saber auto-suficiente ou se ele demanda uma fundamentação filosófica e, finalmente, fundamentar a moralidade ocidental, descobrindo se ela necessita se escorar em alguma religião ou se pode encontrar suas próprias razões. A primeira questão a ser enfrentada foi a do significado da experiência para o conhecimento em contraposição à filosofia medieval ocupada unicamente com o conceito. A filosofia medieval, afirma Leonardo, realiza-se com as *disputationes* com vistas a obter *maior precisão conceitual*, isto é, *identificação de todos os ângulos possíveis segundo os quais o tema em debate poderia ser encarado* (p. 27).

A segunda parte da obra, a maior e mais importante, contém o exame dos principais problemas e revela os autores mais representativos das filosofias inglesa, alemã, francesa e italiana. Prota considera que a melhor forma de explicar as singularidades entre as filosofias nacionais é examinar o seu processo de evolução. Para isso, elabora magnífica história da filosofia moderna para atender o seu objetivo. Ele deseja trazer o exame do problema da universalidade da Filosofia para as circunstâncias específicas onde o filosofar se dá, ou melhor, *para o entendimento das principais filosofias nacionais* (p. XI). Sua análise da história das idéias tem como pano de fundo a singularidade filosófica dos diferentes países da Europa.

Para Prota a filosofia inglesa foi marcada pelo projeto de Francis Bacon (1516-1626), completado por John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1766). Embora tenha sofrido outras influências, ela sempre volta ao tema original da experiência, afirma, e isso lhe confere identidade frente às demais filosofias européias. O *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, observa Prota, *completa a proposta de Bacon, ao atribuir um novo objeto à filosofia, no mesmo espírito daquela proposta, isto é, centrada na noção de experiência* (p. 44). A contribuição mais notável de David Hume foi a constituição da chamada perspectiva transcendental, o que fez aprimorando a meditação de Locke. *Hume deu uma solução nova à questão da experiência sensível, tornando plausível sua adoção como fonte do conhecimento. Outra contribuição importante consiste na distinção entre o mundo real e o do discurso* (p. 47). Foi justamente essa diferenciação que levou Kant a estabelecer os limites da experiência no conhecimento humano. Na seqüência do exame da filosofia inglesa, Prota demonstra como os problemas teóricos suscitados por seus principais filósofos ensejam soluções diversas para o problema da experiência. Menciona, de início, as Escolas Escocesa e Utilitária. A primeira, composta por conterrâneos e admiradores de Hume, teve como representantes mais conhecidos Thomas Reid (1710-1796), James Beattie (1735) e Duglad Stewart (1753-1828). Eles entenderam

que podiam manter íntegro o empirismo e a meditação sobre a experiência sensível se pudessem eliminar os problemas advindos da constituição dos juízos, o que julgaram realizar empregando o conceito de *senso comum*. O *senso comum é uma faculdade que percebe a verdade por meio de impulso instantâneo, de natureza instintiva, cuja evidência se torna irresistível* (p. 50). *Senso comum* equívale à razão, caso seja entendida como um comportamento mais complexo que a simples capacidade de argumentar. O utilitarismo, por sua vez, teve como principal representante Jeremy Bentham (1748-1832). Seus representantes se ocuparam em aplicar ao mundo da moral e da política os princípios consagrados pelo empirismo no exame da constituição da ciência moderna. Eles entendiam que o exame da vida social demonstra que ela deriva da ação dos homens e que estes se guiam, na sociedade, pelo *princípio da utilidade ou eficácia*. A discussão suscitada pelos proponentes dessas Escolas retorna ao problema da experiência com John Stuart Mill (1806-1873). Mill dá um novo conteúdo ao comtismo e elabora uma teoria do conhecimento fiel ao empirismo. Ele entende *que o método comum a todas as ciências é a indução e que as previsões científicas são de natureza probabilística* (p. 55). Para o exame da filosofia inglesa no século XX, Protá toma Alfred Ayer (1910-1989) e Karl Popper (1902-1994) como os representantes mais significativos. O primeiro distingue os enunciados lógicos dos empíricos. Estes últimos devem ser conhecidos pelos fenômenos que representam, podendo ser reproduzidos nos laboratórios. Os enunciados lógicos são tautológicos, afirma, nascem da dedução. Suas idéias se completam com o princípio da verificabilidade, cujo limite ensejou uma revisão de sua parte e abriu espaço para a solução elaborada por Karl Popper. A proposta de Popper é fiel ao espírito anti-metafísico e de valorização da experiência característica da filosofia inglesa. Embora nascido em Viena, Popper, devido à guerra, emigrou primeiro para a Nova Zelândia e depois para a Inglaterra, onde viveu mais da metade da vida. As teses de Popper giram em torno da verificabilidade das teorias científicas. Uma teoria somente é científica se puder ser refutada, e ele explicou como se faz isso na prática. Protá afirma que suas idéias superam as simplificações nascidas da popularização da ciência e revelam o verdadeiro sentido e profundidade da filosofia inglesa.

A filosofia alemã se desenvolve, explica o autor, com perfil diverso da anterior. Ao contrário da inglesa, nela não há preocupação em substituir Aristóteles, prevalecendo uma *espécie de continuação da Escolástica* (p. 73). O seu ponto de partida são as idéias de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), sistematizadas por Christian Wolff (1679-1754). A exemplo do que legara a filosofia escolástica, o sistema Wolff-Leibniz aborda a essência dos entes, existentes e possíveis, pela análise conceitual. Afirma Protá: *As coisas se passam como se a nova ciência da natureza, ao invés de constituir-se em problema para a filosofia, fornece-lhe um modelo (matemático) para a reconstrução do sistema* (p. 75). A estruturação de um sistema, com toda a grandiosidade da Escolástica, é o propósito do projeto Wolff-Leibniz. Esse projeto consagra uma forma de fazer Filosofia que se torna conhecida como dogmática e que merece de Kant uma terrível crítica. Kant investiga se, frente às observações de David Hume e do sucesso da ciência moderna que enterram o sistema Wolff-Leibniz, ainda há espaço para a Filosofia e, diante de uma resposta positiva, de que tipo de Filosofia estamos falando. Em que pese o aspecto revolucionário da nova perspectiva inaugurada por Kant, ele não abandona o propósito de edificar um sistema. Ao contrário, entende que a crítica é apenas a primeira parte do sistema que espera edificar. O que Kant não fez, Johann

Gottlieb Fichte (1762-1814) começou a realizar. Estabelecendo uma distinção inicial entre o eu e o não-eu, o filósofo cria a base do sistema, que será desenvolvido por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). A filosofia de Fichte marca a solução que a filosofia alemã assumiria no idealismo: propõe que o desdobramento do kantismo equivale a edificação do sistema; privilegia o aspecto ideal da cultura, abandonando a coisa-em-si; e supõe que o método capaz de dar conta desse processo corresponde à essência do real e identifica contradições no real, que devem ser vencidas pela síntese. Esse projeto marca o rumo seguido pelo hegelianismo, que se orienta para a construção do sistema. As interpretações diversas do legado hegeliano levam a duas vertentes conhecidas como direita e esquerda hegelianas. Como parte da primeira, Friedrich Schelling (1775-1854) separa radicalmente Deus e o mundo, mas estabelece uma meditação ainda mais abstrata que a hegeliana. De outro lado, a esquerda hegeliana critica a solução de Schelling, reflexão que culminará no materialismo de Feuerbach. Os rumos assumidos pelo idealismo alemão pedem uma volta a Kant, o que começa a ocorrer na segunda metade do século XIX. O nome mais significativo dessa empreitada é Hermann Cohen (1842-1918), depois de quem o neokantismo caminha para estabelecer um novo sistema. Naquele momento uma influência externa muda o rumo da filosofia alemã, explica Prota. O desvio começa com Franz Brentano (1838-1917), que busca reconstruir a perspectiva transcendente, fulminada pelos empiristas e kantianos. *O projeto de Brentano era francamente o de salvar a Filosofia do que entendia ser expressão de decadência, proveniente do relativismo subjacente ao idealismo alemão e ao ceticismo de Hume. Husserl (...) encontrou um caminho original e muito bem sucedido para alcançar os resultados pretendidos pelo mestre. Da sua investigação deriva a filosofia de Heidegger. E, assim, uma influência externa teve na Alemanha grande fortuna, através da fenomenologia e do existencialismo* (p. 110). Outra vertente externa que marca a filosofia alemã é o marxismo. Mesmo nascido no seio da tradição ocidental, o marxismo comportou muitos desvios desde que se tornou um instrumento de expansão e propaganda ideológica dos russos. Esses desvios não impedem a meditação alemã de retornar ao cerne do projeto de Kant, o que foi obra dos culturalistas Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936). Esse movimento atrai para sua órbita uma geração talentosa de filósofos, entre os quais Ernst Cassirer (1874-1945), Nicolai Hartmann (1882-1950) e Max Weber (1864-1920). Os sistemas mais destacados desse momento são o de Rickert e Hartmann, que renovam o significado de filosofia posta por Kant.

Quanto à filosofia francesa, o seu percurso histórico revela uma espécie de luta entre um pensamento racionalista de inspiração cartesiana e um outro intuicionista de tipo pascalino. O racionalismo culmina, em nosso século, no cientificismo e com a pretensão de suprimir a pessoa humana *pela mão do estruturalismo ou de nela suscitar uma revolta (...) como no existencialismo* (p. 122). As críticas a tal projeto e afirmação da tradição racionalista vem com aquilo que Prota denomina de racionalismo equilibrado. Esse é, em síntese, o roteiro fundamental do pensamento francês. A formulação original do racionalismo é obra de René Descartes (1596-1650). Ele propõe um método dedutivo, mas não submete a coisa à dedução, como fizera Aristóteles e a Escolástica, mas à percepção. A filosofia cartesiana culmina num tipo de pensamento denominado cientificista. No cerne do movimento cientificista está o projeto de reforma da sociedade para eliminar toda irracionalidade como guerras, violência, maldade e egoísmo. Esse

foi o programa de Claude Henri de Saint Simon (1760-1824) aprimorado por Augusto Comte (1798-1857), seu secretário particular. A humanidade é apresentada como um ser coletivo que se move no tempo a partir da lei do progresso. Aos poucos Comte dá a essa teoria uma interpretação moral, que é, em última análise, responsável pela marcha da humanidade. O intuicionismo, por seu turno, deriva da interpretação espiritualista do racionalismo cartesiano da parte de Nicolas Malebranche (1638-1715). Para contraditá-lo, Blaise Pascal (1623-1662) defende a entrega absoluta e incondicional a Deus, cuja busca orienta uma jornada interior. A tentativa de aproximar estas duas vertentes, a racionalista e a intuicionista, foi obra do ecletismo espiritualista, movimento em que sobressaem Maine de Biran (1766-1824), Victor Cousin (1792-1867) e Paul Janet (1823-1895). O ecletismo cumpriu um importante papel porquanto *elimina as desconfianças em relação à herança da Antigüidade Clássica, resultante da crítica desmedida de Aristóteles. Pela mão francesa, a época moderna teria chegado ao amadurecimento: a incorporação da ciência e sua aplicação ao próprio homem, de forma restauradora da dignidade do espírito* (p. 148). A exacerbação do positivismo em virtude da meditação de Hyppolite Taine (1828-1898), Ernst Renan (1823-1893) e Émile Durkheim (1858-1917), culmina no estruturalismo de Lévi-Strauss, para quem o homem é enquadrado e explicado pelas estruturas e pelo marxismo, que explica o que o homem é pela classe social a que pertence. A reação a essa exacerbação racionalista vem com o niilismo, inspirado em Friedrich Nietzsche (1844-1900), mas o movimento em virtude dos rumos sugeridos pelo existencialismo de Jean Paul Sartre (1905-1980) se reaproxima do racionalismo através do marxismo. O novo equilíbrio do racionalismo é obra de um conjunto de pensadores talentosos de Renouvier a Paul Ricoeur (nascido em 1913), que direcionam a meditação para que ela privilegie a temática da pessoa e da criação cultural. A filosofia francesa gira, conclui Protá, em torno do eixo racionalista.

A filosofia italiana se estabelece nos séculos XVII e XVIII através do diálogo com o cartesianismo, o empirismo inglês e o enciclopedismo francês. Como parte de sua afirmação, promove uma crítica ao sensualismo que, aos olhos dos italianos Alessandro Verri, Pietro Verri e Cessari Beccaria, traz uma questão insolúvel, a redução da vida espiritual à experiência sensível. O sensualismo provoca outros problemas, entendem esses pensadores, entre eles o ceticismo e o subjetivismo epistemológico. Leonardo Protá explica, valendo-se de Rodolfo Mondolfo, *que é este o problema vital com que se defrontam os pensadores italianos de Romagnosi a Gallupi, de Rosmini a Gioberti: salvar-se do ceticismo; salvar o valor das idéias, salvar a realidade do ser e do mundo em que se desenvolve a nossa vida* (p. 216). A esse momento de estruturação segue-se o Risorgimento italiano, cujo objetivo mais marcante é colocar a cultura a serviço da independência e liberdade nacionais. Os autores mais marcantes desse momento são Vincenzo Cuoco e Pasquale Gallupi. A consolidação da cultura como a questão mais importante da filosofia italiana é obra de Bertrando Spaventa (1817-1883), completa Protá. Na continuação das idéias de Spaventa é que deve ser inserida a filosofia de Benedetto Croce (1866-1952), que gira em torno de dois princípios: *1. Nada se pode pressupor ao pensamento: o objeto converte-se no sujeito; 2. O pensamento não é objeto, pensamento pensado, mas pensamento pensante, pensamento em ato* (p. 262). Como considerações finais sobre a filosofia italiana, Protá tece dois comentários interessantes. No primeiro explica que a filosofia italiana está marcada por se desenvolver na área que abrigou o Império Romano e onde se localiza a sede da Igreja Católica.

O Império Romano e o Cristianismo constituem dois dos esteios fundamentais do mundo ocidental, o terceiro é o feudalismo, e representam uma herança colossal que não poderia deixar de influir nos rumos da filosofia italiana. O segundo é que herança tão notável convive, durante séculos, com uma grande debilidade política. *Mesmo durante o Sacro Império*, observa Prota, *os principados italianos não tinham maior peso* (p. 265). Essa debilidade dificulta a unificação política e o resultado é que a filosofia italiana possui um período curto de elaboração autônoma, malgrado a rica herança, quando comparada com as filosofias nacionais já examinadas anteriormente. Assim, conclui Prota, o exame dos principais autores e momentos da filosofia italiana revelam uma investigação que *busca aproximar a idéia de espírito do conceito de cultura* (p. 268).

A terceira parte do livro apresenta o que Prota entende por universalidade filosófica. Ele afirma que em nosso tempo não há mais sistemas propriamente ditos, isto é, *propostas filosóficas que se proponham abrigar em seu seio a totalidade do saber* (p. 272). Tentar estabelecer um sistema com propósitos tão amplos levaria, face ao atual estágio do conhecimento humano, a uma unidade superficial. Vários campos do saber, inevitavelmente, não estariam nele representados. No esclarecimento dessa questão, Prota utiliza algumas idéias de Nicolai Hartmann. Hartmann distingue os sistemas construtivos dos problemáticos. Os primeiros trabalham com um esquema antecipado do nexos do mundo e só aceitam aquilo que a ele corresponda. Os outros fazem do problema e da investigação continuada a mola do filosofar. Exemplo de quem adota essa atitude interrogativa é Platão, que, na interpretação de Hartmann assumida por Prota, tem como essencial antes a dúvida que o saber consolidado. As dificuldades da adoção deste modelo aberto à especulação resumem-se a três: 1- a impaciência natural do homem, que para tudo quer solução rápida; 2- a crença de que os problemas que não se podem resolver são inúteis; e 3- a confusão existente entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas, os primeiros mudam com o passar do tempo, e as segundas estimulam pensar as questões de sempre. A percepção do aspecto problemático, que alimenta a investigação, pode ser aperfeiçoada se nos voltarmos para o que sobre o assunto escreveu Rodolfo Mondolfo. Para ele, o filosofar nasce dos eternos problemas metafísicos que a humanidade sempre considerou. O esforço *do investigador é proporcional à clareza e à adequação da formulação do problema, que constitui o objeto da indagação* (p. 285), resume Prota. No que tange às conquistas da razão, observa Mondolfo, embora o filósofo busque verdades eternas, apenas alcança verdades parciais, pois a razão humana é histórica ou temporal. A dificuldade inerente aos sistemas é que neles a criação humana toma um ar de permanência. Sendo temporal a razão, ela trabalha com pequenas e parciais conquistas, o que nos torna devedores de todos os homens que no passado, de algum modo, contribuíram para o nível de esclarecimento que hoje possuímos. A universalidade da Filosofia, conclui Prota acompanhando e generalizando as conclusões de Miguel Reale, está nas perspectivas e não nos sistemas que se estruturaram na história das idéias. O atual estágio de amadurecimento do filosofar nos permite falar de pelo menos duas perspectivas filosóficas: a transcendente e a transcendental. A primeira trabalha com a crença de que além dos fatos empíricos existem paradigmas ideais, modelos eternos e estáticos, que explicam e fundamentam o fenomênico. Em contrapartida, a perspectiva transcendental considera que não há valores em si, desvinculados do processo histórico e da experiência. A primeira perspectiva tem Platão como representante mais destacado, a segunda se

apóia em Kant. Prota cuida de esclarecer que a escolha de uma perspectiva não invalida a outra, a experiência atual revela que elas convivem na história da filosofia.

Se o homem é universal, universal é a Filosofia que ele cria, afirma Prota. Como entender então a existência das filosofias nacionais, indaga-se, voltando à questão de onde partira? A exigência de universalidade não se reduz ao campo geográfico, explica. A filosofia é sempre universal quando *leva o homem a aprofundar a interrogação sobre a sua própria proveniência, na qual está envolvida a história da metafísica* (p. 312). Não há oposição verdadeira, portanto, entre a filosofia nacional e o propósito de criar explicações com validade universal, ou melhor, *são as filosofias nacionais (...) que constituem e formam a filosofia universal* (p. 313). Nesse sentido, o exame dos clássicos da Filosofia deve considerar sua contribuição na gênese e desenvolvimento das perspectivas filosóficas.

O livro é um extenso trabalho de pesquisa sobre a evolução da Filosofia nos tempos modernos, ele aprofunda essa forma de interpretação da modernidade que tem ocupado uma geração de culturalistas. Prota nos mostra qual o sentido de estudarmos o passado da Filosofia, faz parte da elaboração das perspectivas filosóficas e estas estão na base do processo de criação do espírito humano. O livro de Prota aperfeiçoa a discussão que nos últimos tempos tem ocupado os estudiosos dessa questão.

Em síntese, o estudo das tradições culturais e das filosofias nacionais amplia significativamente nossa compreensão dos problemas nascidos no estudo da cultura e da história. Ele auxilia na compreensão da fissura provocada na criação filosófica moderna com a quebra da unidade lingüística. A filosofia moderna não apenas se diferencia da medieval porque valoriza a observação; aplica as categorias de quantidade ao mundo material, entende o movimento como mecânico; promove a geometrização do espaço, traduz o universo como espaço infinito; instaura o pluralismo ontológico, enfatiza a existência, refere-se ao universo como irreduzível a um único ponto de vista, retira a terra do centro do cosmo, busca fundamentar autonomamente a moral. Todas essas são mudanças importantes, mas a opção cartesiana de pensar em língua francesa foi decisão revolucionária, ela abre caminhos e impõe limites. Somada à consolidação dos estados nacionais, constituem os elementos basilares para a criação das tradições culturais das quais as tradições aqui expostas são bons exemplos. O estudo das filosofias nacionais é também importante por explicar em que consiste a universalidade da Filosofia, situando-a nas perspectivas, valoriza a contribuição de todos os autores que ajudaram a consolidá-las.

Eis como a questão deve ser colocada: ao reconhecer que as filosofias nacionais constituem tradições singulares, estamos traduzindo um entendimento moderno, próprio de um tempo que consolidou os Estados Nacionais. Embora a unificação política tenha sido processo demorado e ocorrido ao longo da modernidade, no caso de Portugal iniciou-se mesmo na Idade Média, as filosofias nacionais desenvolvem-se nos grupos que buscam sua autonomia política como resposta à consciência de sua singularidade. Fator importante, mas não exclusivo, que contribui para a formação das filosofias nacionais é a língua na qual se pensa e se explica a realidade. Foi preciso que as nações assumissem uma língua própria, diversa do latim que dominou as manifestações de cultura durante a Idade Média, para que tivessem rumos próprios. As línguas estabelecem horizontes.

A filosofia teve o mesmo apelo em todos os Estados que surgiram? É evidente que não. Embora não conheçamos perfeitamente como se origina uma tradição filosófica, ela se relaciona à meditação em torno do papel que a nova ciência desempenhou na vida dos povos, movimento que se iniciou com a nova Geografia, Astronomia e Biologia decorrentes das grandes viagens marítimas para adquirir configuração madura com Galileu, Kepler e Newton. Esclarecer o que é a ciência moderna, tornar evidente a sua diferença em relação à ciência antiga e aos procedimentos metafísicos dos gregos e medievais, explicar quantitativamente os fenômenos naturais, mostrar como a ciência muda a vida dos grupos nacionais em virtude de seu vínculo à técnica, tais foram os problemas mais marcantes em torno dos quais outros foram surgindo: fundamentação da moral em sociedades com várias religiões, justificativa laica do poder político, novo papel da filosofia etc.

A filosofia moderna adquiriu novo perfil, mas isso não significou rompimento com a reflexão iniciada na Grécia. Contudo, o diálogo assume características próprias em cada canto, quer pela confiança adquirida no método científico, quer pela língua usada na reflexão, quer pela forma e urgência com que os problemas humanos apareceram diante dos povos. O que permanece da filosofia antiga é o que Kant denomina de perspectiva transcendente, que figura ao lado da transcendental iniciada na modernidade, ambas com o mesmo propósito de explicar racional, clara e coerentemente as conjecturas que o homem elabora para dar sentido à sua vida. Assim, o mundo moderno não rompeu com toda a tradição filosófica que veio da Grécia e que se desenvolveu na Idade Média, mas a pensou a partir de circunstância e desafios próprios. As filosofias nacionais assumem configuração singular e têm evolução diferenciada nas diversas nações ocidentais, processo que se transmitiu da Europa para outros continentes com a expansão da cultura ocidental cristã. Em resumo, a noção de filosofias nacionais é um instrumento teórico que ajuda a entender como se deu a reflexão filosófica nos tempos modernos.

b. Tradição filosófica

Tradição filosófica é o modo como designamos a evolução de uma filosofia nacional. Vamos tomar como exemplo o modo como Joaquim de Carvalho abordou a filosofia portuguesa para exemplificar o que é uma tradição nacional.

Joaquim de Carvalho parte da Renascença. Para ele, o antimaquiavelismo é a marca da filosofia renascentista em Portugal, algo que lhe confere uma marca. O propósito de preservação dos valores tradicionais foi articulado nas obras: *Speculum Regum*, de Álvaro Pais (1280-1349), bispo de Silves e na *Virtuosa Benfeitoria*, de D. Duarte (1391-1438). A preservação das virtudes cristãs pelas gerações seguintes baseia-se na confiança depositada no catolicismo como civilizador da humanidade, tema das obras mencionadas. Para estes pensadores o catolicismo consolidou os valores morais marcantes da cultura ocidental.

Na renascença lusitana não ocorre, explica Carvalho, uma continuação pura e simples da filosofia medieval, como pode parecer. As grandes navegações mudaram o entendimento do que o mundo é e provocaram a crítica à Geografia de Ptolomeu, aceita na Idade Média sem contestação. O problema básico daquela época foi o impacto causado pelo novo método cognoscitivo, estabelecido com base nos conhecimentos empíricos e que demandavam justificação. É como resposta a essa provocação que Pedro Nunes (1502-1578) e Garcia de Orta

(1499-1568) sugerem que a experiência é a base do conhecimento. Joaquim de Carvalho também menciona *Ropica Pnefma* (1532), de João de Barros, cuja temática é também a experiência.

O exame da validade epistemológica da experiência ensejou uma mudança na avaliação da história ocidental. A metafísica grega parte de um passado distante, de um mundo das idéias ou do motor imóvel. A filosofia moderna privilegia o futuro. Assim, mesmo sem afrontar a ética tradicional e a sua fonte de sustentação, a religião, a renascença portuguesa enfrenta o problema da experiência. Esse propósito de singular conciliação entre a visão antiga e a moderna é a característica marcante deste debate.

Joaquim de Carvalho explicou que mesmo a pregação dos moralistas cristãos, como Frei Antônio de Beja (1493-?), autor de *Contra o juízo dos astrólogos* (1524), Frei Heitor Pinto (1528-1584), autor de *Imagem da vida cristã* (1563-1572), e Frei Diogo de Murça (que morreu em 1561), contribuem para clarear o problema da experiência. O primeiro combate as previsões astrológicas com base nela, o segundo afirma a autonomia lusitana frente a Castela a partir da experiência histórica e o terceiro organiza uma biblioteca de humanistas que valorizam a experiência natural.

O emprego da experiência como instrumento do saber foi sistematizado, no universo lusitano, por Francisco Sanches (1550-1623). Coube-lhe, no sentir de Carvalho, o mérito de concluir em *Quod nihil scitur* (1581) que o conhecimento válido é aquele que vem da experiência. O resultado é que o conhecimento é muito útil porque os métodos de observação podem ser aperfeiçoados ao infinito. Ratifica-se, com Sanches, o empirismo indutivo, que estimula René Descartes (1596-1650), no *Discurso do Método* (1637), a propor o racionalismo dedutivo.

René Descartes, revela Carvalho, é o pai da filosofia moderna porque estrutura o novo método de pensar, que consiste em aceitar como verdadeiro o que for proposto de forma clara e distinta, dividido em tantas partes quanto possível, ordenado do modo mais simples para o mais complexo e enumerado de maneira a nada omitir. Descartes foi influenciado, segundo Carvalho, pela tradição lusitana. A influência de Sanches sobre suas idéias se mostra na dúvida radical e no propósito de superá-la. Para Carvalho, o racionalismo cartesiano não se compreende sem esse empirismo vindo de Sanches.

A contribuição de Sanches para a Filosofia foi a de negar o acesso a realidades metafísicas e de tratar o conhecimento do mundo como problema experimental. Se Sanches não consegue elaborar a teoria da moderna ciência, trabalho, mais tarde, realizado por Galileu Galilei (1564-1642), foi porque não é possível se chegar a um conhecimento seguro sustentado unicamente na receptividade sensorial. Outra razão é a ausência de vínculo entre a teoria e a prática.

Joaquim de Carvalho nos deixa claro que o estudo da filosofia moderna fica comprometido se não consideramos as tradições filosóficas. Descartes foi influenciado pela tradição lusitana tanto porque estudou o *Cursus Philosophicus Conimbricence* como porque mencionou ao Pe. Mersenne (1588-1648) que conhecia as teses de Pedro da Fonseca (1528-1599), Manuel de Gois (1543-1597), Cosme de Magalhães (1551-1624), Baltazar Álvares (1560-1630) e Sebastião Couto (1567-1639). Essa formação influenciou no sistema que elaborou. Joaquim de Carvalho aponta as semelhanças entre Descartes e os Conimbricenses: o uso das regras lógicas de Pedro da Fonseca, a proximidade do conhecimento da anatomia humana, inclusive a teoria do

coração idêntica à dos Conimbricenses, e a linguagem claramente escolástica. Apesar do diálogo com os filósofos portugueses, Descartes principia, com o racionalismo, uma outra tradição.

A tradição portuguesa deve também ser considerada no exame do destino histórico das idéias cartesianas em Portugal. A ênfase recai nas idéias sobre Deus, responsável, naquele racionalismo, pela transição das certezas sensíveis ao saber objetivo. Na França, ao contrário de Portugal, a filosofia cartesiana é conhecida como um esforço para superar as dúvidas da razão e estabelecer os motivos para nela confiar. É o mesmo Descartes que tradições filosóficas distintas olham como se não o fosse.

O mesmo método é empregado no estudo dos outros filósofos. Carvalho mostra como John Locke se tornou reconhecido, no Reino Unido, como epistemólogo. Suas idéias políticas e educacionais também influenciaram os ingleses, mas foi a solução empirista do problema da experiência o que o torna célebre ali. Joaquim de Carvalho mostra que Locke não era ateu e nunca imaginou nem defendeu o ateísmo. Se combateu a idéia inata de Deus, o fez por coerência intelectual. Se a idéia de Deus fosse realmente inata, disse Locke, não se encontrariam ateus entre os homens e nós sabemos que eles existem. Apesar disso Locke tornou-se suspeito para cartesianos e escolásticos. A rejeição da idéia inata de Deus fornece, acreditavam uns e outros, argumentos para o ceticismo religioso. As discussões, em torno do problema, mobilizaram autores na França e na Inglaterra. Os franceses associaram o empirismo de Locke ao ceticismo epistemológico e teológico, já os ingleses defenderam Locke da acusação de ateísmo. Joaquim de Carvalho explica que a diferença de interpretação se deve à tradição filosófica.

Mesmo levando a interpretações variadas, em nenhum país, exceto Portugal, a preocupação teológica ofuscou a epistemológica nas interpretações das teses de Locke. Tudo começou com a condenação do empirismo de Locke pela Real Mesa Censória. Para confirmar sua afirmação, Carvalho mostra que as teses acadêmicas que foram, na época, defendidas no país, insistem no problema teológico. Em síntese, condena-se Locke por repudiar o dualismo cartesiano e colocar em dúvida a existência da alma. O monismo suscitado pelo empirismo traz como resultado, dizia-se, a negação da imortalidade da alma. Carvalho concluiu que é a tradição filosófica que explica o afunilamento do debate.

A herança cartesiana alimenta o racionalismo. Joaquim de Carvalho explica que uma das principais filosofias modernas, a elaborada por Baruch Spinoza (1632-1677), encampou a solução racionalista do problema da experiência. Spinoza aplica ao mundo do homem o mecanismo que Descartes encontra no mundo natural. O filósofo não considera que existam duas substâncias além do próprio Deus; antes, aproxima o Mundo de Deus, que considera a única substância. Pensamento e extensão eram atributos de Deus e não substâncias distintas, conforme afirmou Descartes. Por atributo, entende o que o intelecto concebe da substância.

As teses de Spinoza nos colocam diante do uso do método matemático no trato das questões filosóficas. Razão e necessidade se avizinham de modo a não se oporem liberdade e necessidade. O próprio Deus, autor de toda liberdade, age segundo os princípios necessários da ordem geométrica que impôs ao mundo.

Esse sistema vigoroso foi apreciado de modo diverso nas diferentes tradições nacionais. Na Alemanha, Spinoza foi tido como místico pelos idealistas. A apreciação que dele fizeram os portugueses foi diversa. A filosofia spinozana foi avaliada pelos portugueses apenas quando foi

preciso dar solução teórica ao problema da tolerância religiosa pela sociedade civil, um problema que viveram no século XIX.

A *Ética*, em Portugal, não é vista apenas como explicação racional do universo, ela representa um paradigma de sabedoria prática que promove, pela dedicação pessoal, a ordem universal, a paz de consciência e o contentamento do homem comum. Essa forma de tratar a vida do homem foi crucial num século onde a instabilidade reinante difundia a insegurança.

Numa época estritamente política, Carvalho enxerga, em Spinoza, as raízes da filosofia da liberdade, que teve em Locke o mais notável sistematizador. O sistema de Spinoza favorece, na leitura de Carvalho, o liberalismo, porque nele a religião é uma forma de relação pessoal com Deus.

No *Tratado Filosófico-Teológico*, o filósofo defende a liberdade de interpretação da Bíblia, o que passa a ser uma realidade para os portugueses no século XIX, quando se compreende que a Teologia possui uma dimensão atemporal mediada pela experiência histórica. Por isso a apreensão de uma obra depende do modo como um povo vê a vida, ensina Carvalho.

O racionalismo moderno teve outro intérprete excepcional: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Somente podemos entendê-lo, afirma Carvalho, se o enxergarmos comprometido com os problemas de seu tempo e do seu povo.

Leibniz examinou a tradição lusitana no *Codex Juris Diplomaticus*, onde descreveu o esforço português para assegurar a independência política. Sua aproximação com a filosofia portuguesa principia com o estudo do Curso Conimbricense, especialmente a parte escrita por Pedro da Fonseca (1528-1597). Leibniz também menciona outros três autores portugueses que leu: Antônio de Gouveia, Francisco Sanches (1550-1623) e o bispo Jerônimo Osório. Na avaliação do filósofo, esses homens foram notáveis porque preservaram o ideal de unidade cultural da Europa, aspecto que não preocupava os filósofos modernos

Recebendo Leibniz alguma influência dos portugueses, grande foi a herança que deixou entre eles, afirmou Carvalho. As primeiras referências ao filósofo são de Jacob de Castro Sacramento (1691-1762), mas foi Luís Antônio Verney (1713-1792), autor do *Verdadeiro Método de Estudar*, quem iniciou o exame de seus conceitos, em especial o de harmonia preestabelecida. Coube a Silvestre Pinheiro Ferreira mostrar como, através da noção de mônada, pode-se explicar cada parte do universo pelas suas leis gerais. Uma avaliação completa do seu sistema, contudo, apenas se deu com Amorim Viana (1823-1901). O século XIX colocou, para os portugueses, o desafio de fundamentar, aos olhos da ciência, a relação entre fé e razão. Foi, então, que a obra de Leibniz se tornou relevante em Portugal. Ela inspira Amorim Viana que, ao contrário de Leibniz, fundamentou a relação entre razão e fé na razão. Outro influxo das idéias de Leibniz pode ser encontrado em Antero de Quental (1842-1891). Coube a Antero explicar a idéia leibniziana de força, o que ele fez propondo a continuidade do real, aproximando matéria e espírito. A obra de Leibniz, portanto, inspira diferentes filósofos, mas cada qual dela se vale para criar sua própria filosofia.

Joaquim de Carvalho considera que explicar as razões da conformidade entre a fé e a razão é uma das linhas básicas da filosofia portuguesa. No século XIX essa problemática estruturou-se em um espiritualismo que confere maturidade ao projeto.

Joaquim de Carvalho nos mostra também que entre os problemas fundamentais da tradição lusitana está a saudade. Desde o século XV, há uma preocupação com a significação, o sentido e o valor da saudade, mas é a partir do século XIX que o problema se torna objeto do filosofar. Embora a saudade seja assunto de vários autores desde os cancioneiros, foi com Teixeira de Pascoais que o tema adquiriu densidade filosófica. O filósofo entende que podemos explicar o mundo através do discurso científico racional, mas a melhor forma de fazê-lo é com o filosofar poético, que lhe sugere quatro intuições fundamentais. A primeira é a irredutibilidade do mundo racional da ciência ao da vida; a segunda é o reconhecimento da hierarquia dos seres, situando cada qual num ponto; a terceira intuição proclama a superioridade do espírito sobre o mineral, o vegetal e o animal na hierarquia do mundo; e a última apresenta a saudade como a suprema expressão do homem. No sentir de Carvalho, a filosofia portuguesa encontra, com Pascoais, um objeto próprio que remata a construção de sua identidade frente às outras tradições nacionais.

Podemos, portanto, concluir que Joaquim de Carvalho foi bem sucedido ao construir a história da filosofia portuguesa tendo como referência as tradições nacionais. Ele também mostra as diferenças entre as principais tradições filosóficas do ocidente. A elaboração da história da filosofia, tendo como pano de fundo as tradições nacionais, indica que Joaquim de Carvalho percebeu que os ideais do ocidente não se realizam senão em espaços culturais singulares, que podem ser comparados. Apesar de possuir um ambiente cultural comum, as diversas comunidades nacionais tem singularidades que interferem no modo como o filosofar se origina e desenvolve.

c. O problema da pessoa humana

A aplicação desse instrumental teórico à filosofia brasileira propiciou identificar uma certa singularidade nos autores nacionais, notadamente a preferência pela idéia de pessoa humana enfocada primeiro como liberdade e depois como consciência, conforme se apreende da obra clássica de Antônio Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3. ed. rev. e aum. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, 1984; reeditada em 1987 e novamente atualizada em 5. ed. sendo publicada em 1997, pela Editora da UEL.

Como o problema da pessoa começou a ser considerado na filosofia? Inicialmente o conceito foi utilizado por Agostinho de Hipona para resolver uma questão relativa ao Ser Fundamental, Deus. Era necessário explicar como o Pai, o Filho e o Espírito Santo formavam um só Deus, sem lhes ferir a individualidade, dignidade e completude e sem lhes transformar em três deuses. Os termos *essência* e *substância* utilizados pela filosofia grega para indicar o fundamento dos seres não resolviam a questão. Pessoa foi então empregado equivalendo substância primeira, fundamento, garantindo a completude das três pessoas divinas, sem cair no politeísmo. Agostinho também utilizou o termo pessoa para se referir ao homem, isto é, para retratar a individualidade humana expressa na idéia de eu. O eu revelava uma existência real, consciente, distinta de tudo o que estava à sua volta. Ela vinha, contudo, contaminada por um limite de origem, isto é, a falta de consideração com a problemática, que Agostinho herdara de Plotino. Aquele filósofo entendera que não se devia preocupar com a individualidade, considerando-a um *vão simulacro*, e esta forma de abordar o assunto marcou as meditações

agostinianas. Foi com Boécio que o problema da pessoa tornou-se uma forma privilegiada de se referir ao homem. O homem criatura refletia a imagem divina, ele também podia alcançar a felicidade partilhada pelas pessoas da trindade santa. O sentido de sua vida consistia nisto, experimentar individualmente tal felicidade. O filósofo elaborou uma definição de pessoa que seria consagrada pelo uso: *a pessoa é uma substância individual de natureza racional*. Sua substância singular garante a autonomia e a capacidade de se autoconduzir. Santo Tomás enriqueceu o conceito de Boécio, sobretudo explicando que a liberdade era fundamental porque exprimia o modo de agir de um ente completo e total. O indivíduo humano estava fechado para o mundo exterior, era como se o que parece singular fosse um gênero, do qual pessoa fosse o distintivo que verdadeiramente individualiza. A pessoa adquiriu, a partir desse ponto, estatuto ontológico, tornou-se senhora de seu destino, dona do próprio ato de ser. Além disso, a singularidade pessoal a que se referira Boécio passou a significar não apenas uma distinção, um modo pelo qual um ser é distinto de outro, mas incorporou a tese da completitude, isto é, a pessoa estava fechada para o exterior, ela era completa em si mesma. Foi assim que a filosofia cristã formulou o conceito de pessoa. Na Grécia Antiga e em Roma não se havia chegado a tal entendimento, isto é, não se compreendeu que o cidadão, o escravo e o estrangeiro gozavam da mesma condição de respeito e dignidade.

As filosofias elaboradas na Idade Média atribuíram dignidade ao homem quando o consideraram único, senhor do seu destino, completo ontologicamente. Pessoa tornara-se representação de uma espécie infinita, cuja dignidade advinha do fato de ser criatura divina; possuir uma unidade inseparável e não se desfazia em uma diversidade de categorias; a pessoa guardava um segredo que a afastava do mundo da natureza, mas essa unidade pessoal não a isolava dos outros entes; ela podia escolher entre as boas e más ações, o que representava uma autonomia moral. Isso significou uma grande novidade quando se compara o que sobre o homem se escreveu na filosofia grega. A pessoa não perdia mais a dignidade como ocorria, por exemplo, com um cidadão que não vivesse utilizando a racionalidade, ou que se desvinculasse da vida coletiva. No sentir de Aristóteles, para esses cidadãos decaídos não havia uma forma de realizar o bem e, portanto, de viver a virtude e ser homem.

Na Idade Moderna o problema do homem mereceu tratamentos diversos. A questão da pertença ao grupo passou a significar outra coisa. Como a dignidade estava garantida para todos, todo indivíduo passou a ser considerado livre e com direito de se proteger dos arbítrios do Estado. O próprio conceito de liberdade alterou-se. Conforme mostrou Ubiratan Macedo, *a liberdade antiga seria o poder de participar no Estado, para os modernos a liberdade seria perante o Estado* (Macedo, 1996. p. 28). A distinção não ganhou consistência apenas no campo político. A idéia de criatura espiritual passou a equivar a ente racional. Com Descartes pessoa perdeu o caráter substancial e significou a forma pela qual o homem se relacionava consigo mesmo. O problema da liberdade do homem significava liberdade de pensar, pessoa equivalia a eu, conceito tomado como consciência. Esse também foi o entendimento de John Locke para quem pessoa é o ente capaz de reflexão e de considerar a si própria. A liberdade que mencionam os filósofos modernos não é mais livre-arbítrio, isto é, possibilidade de adotar um caminho diverso daquele que seu criador teria desejado para ele. A questão de explicar o fundamento do conhecimento tornou-se, então, um tema de primeira grandeza. Os embates entre racionalistas e empiristas

foram retomados pelo kantismo e pelo ecletismo francês, ambos os movimentos preocupados em mostrar a relevância da experiência e simultaneamente garantir uma certa especificidade à ação de pensar. Na medida em que buscou o fundamento do saber, Kant pretendeu considerar o que o homem é. Essa preocupação desdobrou-se num problema moral: *que devo fazer?* e numa pergunta ampla pelo sentido da vida: *que me é lícito esperar?* O modo como Kant encaminhou suas discussões aponta para o fato de que nada importa mais do que o valor que o homem atribui à sua vida. A natureza da pessoa, segundo as lições kantianas, ancorava-se na relação intersubjetiva, nas formas humanas de relação. Liberdade da consciência para conhecer, liberdade moral para obrar.

O relato anterior revela que a noção de pessoa foi uma conquista do ocidente cristão. Podemos mesmo dizer que, com o tempo, pessoa humana tornou-se o valor fonte, o principal valor da cultura ocidental. Relatamos que a noção foi gerada no âmbito do pensamento cristão, embora, no seio da Igreja como Instituição, não tenha sido, pelo menos durante muitos séculos, considerada o maior valor. É o que explica o tratamento vil dedicado a homens e mulheres durante os processos da Inquisição. Foi só a partir do renascimento que a sociedade ocidental tomou a pessoa como o esteio principal da vida social. Mesmo assim foram ainda necessários vários séculos até nos aproximarmos de uma visão mais adequada de pessoa, reconhecendo-lhe as necessidades corporais.

É justamente no contexto suscitado por essas questões que devemos entender os debates levados a cabo na filosofia brasileira. É principalmente o clima gerado pela busca de fundamentação da liberdade de agir e pensar que fomenta as discussões dos autores nacionais.

A preferência atribuída pela filosofia brasileira ao problema do homem pretendeu esgotá-lo, enquanto agente livre. Ainda durante o período imperial, a discussão concentrou-se em torno da consciência, tratava-se, então, de entender o poder criativo, a liberdade, mas a liberdade da consciência. Tanto no primeiro como no segundo ciclo, admitiu-se que houvesse uma dimensão mais profunda, encoberta, ou inconsciente, como mais tarde se passou a designá-la. Até recentemente a questão ficou em torno dessas duas dimensões, privilegiando, os pensadores, ora uma, ora outra. As questões suscitadas pela obra de Maciel de Barros intitulada *O fenômeno totalitário*, levaram Antônio Paim a sugerir que estamos diante de um novo ciclo, pois pela primeira vez alguém mencionou que o empenho ou a defesa de uma dessas dimensões profundas, liberdade ou ausência dela, tivesse uma razão ainda mais radical, conforme sugeriu Maciel de Barros.

A abordagem teórica da pessoa como um valor fonte no seio da cultura ocidental foi estruturada por Miguel Reale. Como o mais destacado representante da filosofia culturalista de sua geração, o filósofo soube colocar a pessoa no centro do debate filosófico. É a pessoa que cria a cultura e nela é a moral quem exerce o papel definidor. Por isso, proclamou Reale, é tão importante entender a pessoa e a sua criação.

O pensamento brasileiro, dando realce ao problema do homem, também considerou de modo especial a problemática política. Nesse sentido, o mais importante foi a aproximação da política do ideal de pessoa desenvolvido no ocidente. Os diversos autores, mesmo sem desconhecer a força do caráter agressivo das disputas humanas, ao insistir na exigência moral veiculada pelo kantismo, ajudaram a manter a pessoa como fim, condenando as teorias políticas

alicerçadas na ética dos fins. O homem emergiu dessas considerações, um ser contingente, único, livre, sujeito da história e de si próprio. Afora esse caráter geral da problemática política, que a insere no contexto amplo de compreensão do modo de ser do homem, existe também um esforço para repensar o peso das manifestações políticas na cultura. Os weberianos, neste último caso, utilizaram um paradigma teórico que propiciou a revisão da história nacional.

Promovendo a questão da liberdade uma acentuada preocupação com a dimensão política, a ênfase nos mecanismos da consciência ensejou, por seu turno, uma atenção com os limites do saber e com a validade científica. O assunto ocupou de tal forma os pensadores que, à primeira vista, pode parecer tratar-se do principal problema da filosofia brasileira. No entanto, situada como uma derivação dos limites da consciência, entende-se que a pessoa humana é o tema central, que comanda a especulação e ilumina o debate levado a termo sobre a ciência.

d. O democratismo

Selvino Malfatti é um dos reconhecidos estudiosos do pensamento político brasileiro. Integra o corpo docente da Universidade Federal de Santa Maria e ali coordena os cursos de especialização em Ciência Política. Publicou entre outros trabalhos *Raízes do liberalismo brasileiro* e *Chimangos e maragatos no Governo de Borges de Medeiros*. A ele cabe a principal contribuição sobre este tema nos últimos anos.

O básico de suas idéias expressa-se de modo organizado em *Gênese do democratismo luso-brasileiro* (1995), onde o autor avalia a trama política que se desenrolou em Portugal no século XIX. Ele conta os episódios do que ficou conhecido como Vintismo/setembrismo. Esquadrinhando minuciosamente os fatos históricos do período vai realizando o que parece ser seu intento fundamental - a caracterização do movimento que pretendia dirigir os rumos da nação portuguesa como alternativa ao liberalismo e em substituição à monarquia absoluta.

Seguindo ao francês François Furet ele vinculou teoricamente o democratismo às idéias políticas de Jean Jacques de Rousseau (1712-1778). No capítulo primeiro apresentou as principais teses políticas da modernidade principiando por Nicolau Maquiavel (1469-1527) e, posteriormente, estudando Jean Bodin (1530-1596), Hugo Grócio (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694), Cristiano Wolff (1679-1754), John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Vicent Toussaint (1715-1772), Claude Adrien Helvetius (1715-1771), Voltaire (1694-1778), Denis Diderot (1713-1784) e Barão de Holbach (1723-1789). O autor indicou como passou a ser considerado o problema político nos tempos modernos. Atenção especial foi dada à fundamentação do poder e é nesse meio que ele demonstra originalidade. Apontou os autores absolutistas que se escoraram no apelo popular e os separou daqueles outros que firmaram a autoridade na tradição. Maquiavel, por exemplo, estaria entre aqueles que se filiaram à vertente populista, embora preservasse o monarca das críticas, deixou expostos os seus auxiliares. Mesmo Grócio, mais conhecido por sua preocupação com o direito natural, e Hobbes, o grande teórico do absolutismo não se desviaram do populismo iniciado por Maquiavel. O autor aproxima essas teorias jusnaturalistas: Maquiavel, Bodin, Hobbes e Grócio. *Todos defendem um absolutismo de origem popular. Assentam-se sobre a lei natural, mas no momento em que ela não se apresentar como limite de poder, este descambará para o absolutismo* (p. 22).

Selvino conferiu destaque especial ao pensamento de Montesquieu, associando-o à origem do democratismo. A autoridade do rei não mais se sustentava na vontade divina, mas nas condições histórico-culturais de um povo. A partir dele os pensadores franceses passaram a questionar a legitimidade e a racionalidade do poder, e como questionaram. O democratismo, contudo, fundamenta-se nas idéias de Rousseau, sobretudo na distinção entre homem e cidadão. O primeiro era puro, casto, bom, generoso e portador das virtudes encontradas no estado natural, mas o homem em sociedade cria as maiores injustiças e mazelas. Considerando que o homem não é naturalmente social ele formulou o conceito de corpo social, do qual todos os membros da sociedade participam. A legitimidade do poder ou soberania do corpo político no Estado moderno adviria do que chamou de vontade geral. Essa é infalível e se sustenta no interesse comum. A vontade geral não é sinônimo de vontade de todos porque esta última pode incorporar os interesses particulares. O democratismo distinguiu-se do liberalismo porque entendeu que a soberania não se delega, está sempre no povo, o povo é o único soberano. O liberalismo falará de representação, o que era inaceitável aos teóricos do democratismo, bem como a admissão da legitimidade dos interesses.

Estabelecidas as diferenças teóricas básicas entre o absolutismo, o democratismo e o liberalismo, o autor dedicou-se, a partir do capítulo terceiro, ao duplo trabalho de aprofundar a caracterização iniciada, bem como de identificá-la nos movimentos que prepararam a Revolução do Porto de 1820. Os absolutistas desejavam manter a moral católica e a divisão social dos estados: clero, nobreza e povo e delegavam todo poder ao rei, que o recebera por delegação divina. Os liberais eram reformistas e pretendiam a modernização do estado, alargamento das atividades econômicas, pretendiam um governo parlamentar, aliado do rei na administração pública. O democratismo associava liberdade e igualdade, uma não vivia sem a outra. O povo estaria no governo. Isso não significava, conforme observou Selvino, que *no democratismo não haja tradicionalismo, ..., que no liberalismo não se fale de igualdade e que no absolutismo não se defenda a liberdade* (p. 84).

Considerando que as diferenças entre os outros dois movimentos e o absolutismo já estava bem indicada restava a tarefa de distinguir adequadamente o liberalismo do democratismo, tarefa a que o autor se dedicou no capítulo 7. Na ocasião estabeleceu as seguintes diferenças: o democratismo é essencialmente revolucionário, prefere chegar ao poder com golpe, ao contrário do liberalismo, que prefere a via eleitoral; enquanto os líderes do democratismo tem predileção pelo apoio vindo diretamente das massas, os liberais apostam na representação e nas maiorias parlamentares; enquanto o liberalismo defende o pluralismo, o democratismo acha melhor a unidade de pensar, sentir e agir; enquanto o liberalismo enfoca a negociação e a busca do consenso, o democratismo é exclusivista; enquanto o democratismo almeja a divisão dos poderes como forma de tudo submeter ao legislativo, o liberalismo, por sua vez, fala da divisão dos poderes para delinear diferentes áreas de competência; enquanto o liberalismo dá prioridade à qualificação do eleitorado, o democratismo propugna a igualdade de todos; enquanto a idéia de homem no liberalismo representa o sujeito concreto, no democratismo, inversamente, enfatiza um ser social a ser regenerado; enquanto o liberalismo é pragmático, o democratismo formaliza uma visão histórico-social utópica; enquanto o liberalismo incorpora a idéia de pessoa gestada na

tradição cristã, o democratismo está indefinido entre o deísmo, a religião natural e o materialismo.

Selvino Malfatti fornece paradigmas muito interessantes para a história e a filosofia política. Ele nos permite distinguir os diferentes movimentos sociais e sua dinâmica a partir das seguintes questões: onde fundamentam o poder, como incluem o povo no jogo político, consideram-no uma massa igualitária e inquieta, apostam na revolução ou defendem a representação, preferem o pluralismo e liberdade ou a unanimidade. Um aspecto importante é que a obra dividiu o pensamento político iluminista em movimentos diferentes. Finalmente nos aponta proximidades na conduta política de brasileiros e portugueses. Nesse aspecto o trabalho suscita muitas dúvidas: a evolução do democratismo no Brasil e em Portugal teve a mesma dinâmica ou seguiu caminhos diferentes, o movimento possui as mesmas características num e noutro país? Os adeptos do democratismo continuam ativos? Quais as principais teses do democratismo contemporâneo? É possível a organização política de sociedades complexas prescindindo da apresentação?

Selvino nos propiciou uma compreensão ampla do problema da soberania na ótica da vontade geral, distanciando-o da tradição e da idéia de pacto ou representação. Em contraposição ao democratismo ganhou nova luminosidade o exame do tradicionalismo como fenômeno político examinado por Tiago Adão Lara e Ubiratan Borges de Macedo. O último cuidou de diferenciar o tradicionalismo brasileiro do movimento europeu. O primeiro examinou a idéia de progresso escorada na mensagem cristã (*As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João del-Rei: F.D.B., 1977). O estudo do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo revelou que os ecléticos católicos interpretaram o progresso, tematizado pelas filosofias modernas, como o simples desenvolvimento do que já estava implícito na mensagem cristã.

Como o conceito *democratismo* influenciou na compreensão do desenvolvimento das idéias no Brasil? A avaliação mais adequada do democratismo, acima descrita, propiciou a Antônio Paim reescrever, na 5ª edição, o item 5 do capítulo primeiro de sua clássica obra *História das idéias filosóficas no Brasil*. Paim adotou o nome democratismo, em substituição a liberalismo radical, para qualificar o movimento político que se seguiu à adoção do denominado empirismo mitigado. O que caracterizara esse empirismo? No entender do conhecido estudioso, o empirismo mitigado provocou a eliminação dos problemas filosóficos trazidos pela física experimental. A consequência foi promover *a suposição de que a incorporação do pensamento moderno podia dar-se sem uma discussão profunda das idéias a que se contrapunha. Essa hipótese de trabalho acarretaria (...) resultados desastrosos quando transplantados para o plano moral.* (Paim, A. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997. p. 323). O conceito *democratismo* foi elaborado por Joel Serrão, mas é de Selvino o mérito de, distinguindo o democratismo do liberalismo português, permitir entender melhor o que se passou no Brasil. A despreocupação teórica com a coerência do empirismo impediu, por parte dos pensadores brasileiros, uma análise crítica das idéias políticas francesas emanadas da Revolução de 1789. Qual foi o resultado? A consequência foi explicada por Paim: *Da incorporação sem crítica das idéias francesas resultaria uma espécie de autoritarismo libertário, tão bem expresso na pregação de Frei Caneca* (idem. p. 332-3). Os estudos de Selvino Malfatti

permitiram entender porque a adição das idéias de Jean Jacques Rousseau com os colorários do empirismo mitigado não significaram penetrar nas questões teóricas da filosofia moderna. Em síntese, uma ampla compreensão do democratismo permitiu avaliar melhor as conseqüências do isolamento ibérico em relação aos movimentos filosóficos europeus, limitação que foi transportada ao Brasil. O fato inspirou a defesa de revoluções violentas, discursos políticos radicais, apologia de governos absolutistas, além de propugnar a dependência da moral à religião. Esse ideário, é claro, nada tem a ver com o liberalismo, nem com a moral que o embasou.

e. O corporativismo

Outro conceito de filosofia política que mereceu uma abordagem sistemática foi o de corporativismo. Coube a Francisco Martins de Souza, membro da Academia Brasileira de Filosofia e autor da obra *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*, empreendê-lo no livro *Raízes teóricas do corporativismo brasileiro* editado, em 1999, pela Tempo Brasileiro.

Para estabelecer as raízes teóricas do corporativismo, ele partiu de Alberto Torres (1865-1917) que pretendeu transpor para o plano teórico a experiência prática dos primeiros republicanos. O esforço intelectual de Torres revela, no entendimento de Francisco Martins, que a intelectualidade brasileira buscava, naquela oportunidade, uma alternativa para o liberalismo antes da ascensão do corporativismo fascista. O pensador acreditou na existência de *um sistema colonialista dirigindo o liberalismo brasileiro, portanto devia ser repensada toda a estrutura política, a partir da revisão da Carta de 1891* (p. 84). A influência de Alberto Torres entre os intelectuais das gerações de trinta e quarenta foi grande. Dentre eles apenas os integralistas constituirão, no sentir de Martins, obra teórica significativa. Cabe, portanto, a questão: o que foi o integralismo? Martins o definiu como uma *corrente política autoritária, aglutinadora de uma tradição precedente que não chegara a institucionalizar-se*. Por que aglutinadora? Porque, afirmou o autor, o que explica o movimento é a tradição precedente e *não aqueles aspectos que o aproximam do salazarismo ou do fascismo italiano. Estes, por si sós, jamais poderiam gerar movimento com amplitude que adquiriu o integralismo nos anos trinta. A experiência brasileira sugere, aliás, que a adoção de um ideário político alienígena – ainda que por contingentes sociais poderosos – não é suficiente para alterar o curso histórico seguido pelo país* (p. 85). Francisco Martins também chamou atenção para o fato de que a Ação Integralista encarnou muitas teses do tradicionalismo, atraindo os católicos para o movimento. Contudo, a hierarquia nunca identificou o movimento com a Igreja, mesmo porque haviam integralistas não identificados com o tradicionalismo, o que fragilizou o movimento. O resultado do enfraquecimento deu-se também porque o Governo Vargas negociou diretamente com a Igreja, sem jamais se valer dos integralistas. Isso colocou o movimento na dependência da palavra oficial da Igreja e a Instituição nunca a deu.

O integralismo assumiu, em síntese, a bandeira autoritária, que era uma prática na República. Sobretudo soube elaborar um conjunto de justificativas a favor do Estado forte, contrapondo-as à argumentação liberal, considerada fraca e decadente. Como parte do pensamento integralista, ainda que no âmbito quase exclusivo das teses políticas, destacou-se a vertente liderada por Plínio Salgado (1895-1975). Francisco Martins afirmou que o sistema político desenhado por Plínio se diferenciava dos seus similares europeus, mesmo do mais

próximo que foi o integralismo português, porque a tradição brasileira era diversa. O integralismo apresentou-se, então, como alternativa ao estado corporativo europeu. Os pontos de sustentação do ideário de Plínio Salgado eram: *o nacionalismo, a doutrina social da Igreja, a falência do liberalismo, o problema da autoridade, a ordem e a busca da reorganização do estado* (p. 34).

O integralismo não foi, contudo, um movimento uniforme. Além desta vertente representada por Plínio, podemos identificar outra liderada por Miguel Reale (nascido em 1910). Essa segunda vertente buscou estabelecer uma conceituação abrangente da esfera social, o seu objetivo foi *justificar a legitimidade do poder na tentativa de superação da ordem política que se achava convulsionada* (p. 45). O corporativismo aí elaborado não foi do tipo estatal, modelo consagrado pelo fascismo europeu. Conforme explicou o autor, na formulação de Reale, *o Estado, sob a nova concepção integralista superadora do liberalismo, não resvalaria para a posição totalitária adotada nos regimes nacionalistas europeus, pois seus fundamentos e ordenamento partiriam da base social – sindicato – para chegar às corporações, culminando na estruturação e legitimação do poder pela real representação dos interesses na legítima organização hierárquica da sociedade* (p. 90).

Há ainda, explicou o autor, uma terceira vertente integralista, que teve em Gustavo Barroso o melhor representante. Esta última foi a *vertente diferenciada do pensamento integralista, que se inclinou para uma adesão às doutrinas desenvolvidas por vários autores europeus filiados ao Nacional-Socialismo alemão* (p. 49).

No sentir de Francisco Martins, coube aos integralistas propagar que cabe ao Estado o papel de agente das mudanças sociais, repudiando como maléfica a idéia liberal de estado mínimo. Essa tese, parece-lhe, continua viva ainda hoje e tem como raiz esse mesmo argumento. Essa tese tem como falha estrutural, como qualquer outra proposta autoritária, a subestimação da sociedade.

Tendo como base a fundamentação teórica do autoritarismo anteriormente referida, o autor revelou como Azevedo Amaral (1881-1942) construiu o conceito de corporativismo que foi essencial ao Estado Novo, aquele modelo de organização do Estado que os integralistas esperavam pudesse realizar suas idéias. Amaral intentara, com o corporativismo, enfraquecer o liberalismo e competir com outra vertente autoritária, o comunismo. Ele desejou colocar o Estado à frente dos destinos da nação. Coube ainda a Amaral, explicou-nos Martins, *conceber a idéia de Estado econômico autoritário para solucionar o problema da decadência político-econômica na conjuntura brasileira de então* (p. 59). Azevedo Amaral entendeu que o corporativismo é uma espécie de evoluir do capitalismo, considerou-o mesmo uma etapa natural da sua evolução. Francisco Martins explicou ainda que o *modelo de organização corporativa* (de Azevedo Amaral) *seria aquele que foi inserido na Carta de 37, em seu artigo 57, que criou o Conselho da Economia Nacional* (p. 63). Apesar do caráter autoritário deve-se ressaltar que a ideologia de Amaral preserva a livre iniciativa, mantém uma relativa liberdade de expressão e reconhece a autonomia da sociedade frente ao Estado.

Para dar consequência ao projeto político autoritário, Francisco Campos (1887-1968), outro importante pensador do período, criou o conceito de Estado Condutor. Campos tem duas etapas bem definidas na evolução de seu pensamento, a primeira em que se apresenta como liberal conservador, a segunda em que assumiu posição anti-liberal e autoritária. É a esta última

etapa que se restringe o exame detalhado por Francisco Martins. O cientificismo, explicou, já se esgotara como elemento de fundamentação política, razão pela qual Campos precisou buscar nas paixões e na exaltação das massas os elementos para fundamentar o seu pensamento político. Esse pensamento constituiu-se numa adaptação do pensamento autoritário então em voga na Europa. Não se deve, contudo, tomar as teses propugnadas por Francisco Campos como simples divulgação daquelas. O pensador tinha como traço singular a preservação de dois aspectos da filosofia política luso-brasileira pós-pombalina: a crença na capacidade de a ciência promover o progresso dos povos e uma idealização democrática, justificada na tradição lusitana municipalista. Os aspectos básicos que refletem o seu esforço são: *a) conscientização mediante a reforma pedagógica; b) denúncia do fracasso do liberalismo econômico, c) apresentação do corporativismo como verdadeiro antídoto do bolchevismo; e d) concepção de um Estado corporativo que atendesse às peculiaridades brasileiras.* Francisco Campos deu especial atenção não apenas ao lado da autoridade ou do Estado, preocupou-se também com a massa que precisava ser educada. Por esse motivo cuidou com especial interesse do problema educacional. A reforma educacional de Campos incluiu a implantação da universidade e a modernização das escolas industriais. Em relação ao funcionamento da Universidade destacou a obrigação de o Estado oferecê-la àqueles que não tivessem os meios econômicos de alcançá-la. As escolas industriais, ao mesmo tempo que atendiam a crescente demanda de mão de obra treinada para a indústria em expansão, permitia aos jovens mais pobres a ascensão social. A oportunidade de ascensão social devia ser oferecida a todos. Essas idéias educacionais estavam de acordo com sua avaliação da decadência do liberalismo, falência que lhe pareceu definitiva depois da crise de 1929. Francisco Campos preocupou-se em mostrar que ser adversário do capitalismo não significava ser adversário da liberdade de pensamento. A liberdade de pensar é uma aspiração humana que poderia ser alcançada no corporativismo, explicou. Esse sistema equacionaria o problema da liberdade na medida em que a vida da nação fosse concebida à semelhança de um organismo vivo, opondo-se, conscientemente, às forças desagregadoras da nacionalidade. No entender de Campos, cabia ao Estado Novo realizar esse modelo político, concretizando o ideal corporativo. No entanto, explicou Francisco Martins, o Estado Novo não se ateu à doutrina de Campos. O autoritarismo de estado pôde prescindir das sugestões de Campos, pois estava alicerçado *em outra carta constitucional, esta obra de Júlio de Castilhos, para o Rio Grande do Sul, e na prática daquele regime por mais de três décadas* (p. 80). As idéias educacionais de Francisco Campos estavam de acordo com o modelo de Azevedo Amaral, que incluía a conquista da democracia orgânica, da economia corporativa e do estado autoritário.

A organização do mundo do trabalho, naquele período, foi obra de Oliveira Viana (1883-1951). Esse pensador também reiterou o papel do Estado Condutor proposto por Campos, teorizando o corporativismo grupalista e o estado instrumental jurídico. Ele tomou-os como meios para a formação dos conglomerados econômicos e das caixas de assistência social, que seriam os fundamentos da nova ordem representada pelo Estado Novo.

Ao caracterizar o corporativismo, Martins revelou que parcela expressiva da intelectualidade nacional fez, na oportunidade, opção pelo corporativismo nos anos trinta e, desde então, esse modelo político tem guiado os rumos da vida brasileira. Ele deixou patente que o corporativismo não foi, como já se veiculou entre nós, cópia dos modelos autoritários existentes

na Europa. Ao concluir, indicou que, ao contrário do que acreditaram os corporativistas, coube ao liberalismo resolver o problema da pobreza, reduzir ao mínimo as diferenças sociais agudas e promover o desenvolvimento econômico. Afirmou o autor: *da ideologia à prática política, a experiência histórica mostrou que o liberalismo fica apontando o novo rumo a ser seguido com mais conveniência, superador que é do corporativismo e do coletivismo conforme o momento da política mundial contemporânea*. Pela consistência da abordagem, pela novidade da interpretação e pelas conseqüências que sugere, a contribuição de Martins deve ser considerada muito significativa.

f. O caráter dinâmico dos problemas

Deve-se realçar a edição da *Obra Completa de Tobias Barreto*, segundo um plano feito há quarenta anos e que permite recuperar o seu significado original: a crítica ao espiritualismo eclético e a recuperação da metafísica contra o pensamento positivista tão marcante das últimas décadas do século passado. O pensamento de Tobias permitiu a abordagem da cultura na perspectiva filosófica, propiciando o acesso ao ser do homem e iniciando uma fecunda trilha de investigação racional. Uma questão pode, assim, merecer aprofundamento continuado por sucessivas gerações. As considerações feitas ao seu redor dão um indicativo de progresso da consciência filosófica. A evolução na filosofia não se mede pelo abandono das antigas formas, mas pela efetiva e contínua compreensão delas.

O aprofundamento dessa perquirição filosófica, de uma perspectiva culturalista, foi proposta por Miguel Reale, mas foi revisada e aprofundada por Antônio Paim na nova edição da *Problemática do culturalismo*. Quando a consciência encontra-se desafiada por uma questão filosófica ou quando se volta para o homem, o pensamento cria uma beleza toda própria. O insondável permanece oculto, mas se deixa ver sob uma de suas possibilidades. O autor retoma para análise o caráter extremamente fecundo dos problemas, situando-os na longa tradição filosófica de onde emergiram. Ele partiu de uma caracterização da corrente culturalista, vinculando-a ao neokantismo e situando-a frente a obra de Herman Cohen (1842-1918). Ao apresentar os diferentes ciclos porque passou o movimento, deixou evidenciada as principais etapas de sua evolução na Alemanha e no Brasil. Perpassando vários momentos da especulação chega-se ao entendimento de que o corpo social possui valores bem definidos, que não são facilmente removíveis e cuja transformação é ainda hoje de muito difícil entendimento. Há de se mencionar como resultado importante da evolução do debate constituir-se a idéia de sistema, como forma de criação filosófica, em algo superado em nosso tempo.

Os pensadores contemporâneos dedicam-se, no sentir de Antônio Paim, ao aprofundamento dos problemas e não à elaboração de sistemas ou ao desenvolvimento das perspectivas transcendente e transcendental, estas últimas edificadas a partir das filosofias de Platão e Kant. A preferência conferida aos problemas evita os equívocos da adoção apologética de posições e do estreitamento decorrente da redução da filosofia ao exame dos clássicos. A identificação do problema examinado pelo pensador faz parte de uma metodologia de investigação que tem em vista elucidar a circunstância cultural do momento. Aprofundar os problemas propicia um encontro com as angústias de um determinado momento da vida de um povo.

Deve-se também lembrar que o culturalismo mantém aberto o diálogo com os neotomistas, existencialistas e marxistas justamente porque privilegia os problemas. Conclusão: a edificação da filosofia não se restringe às perspectivas e sistemas, antes, é dinamizada pelo diálogo em torno dos problemas, conforme explicou Hegel. Idéia seminal! Ela nos remete à gênese do pensar. E como é produtivo se nos colocamos a pensar bem orientados por problemas e sabedores dos limites que nos impedem de entulhar a consciência com aquilo que não é a ela adequado.

g. A filosofia luso-brasileira

O desenvolvimento das pesquisas mostrou que o método proposto por Reale e desenvolvido por Antônio Paim para o estudo da filosofia brasileira não se aplicava, com a mesma eficácia, na comparação de duas tradições culturais. Foi essa questão que Antônio Bráz Teixeira enfrentou. Ele principiou indicando que quando comparamos tradições culturais diversas é necessário reconhecer as singularidades de ambas.

Na medida em que se consolidaram, no Brasil e em Portugal, os estudos das respectivas filosofias nacionais, na proporção em que a filosofia contemporânea tomou como tarefa esclarecer o sentido da vida concreta, aguçou-se a curiosidade sobre o que, explícita ou implicitamente, une as filosofias de língua portuguesa. O conceito de filosofia luso-brasileira ele compartilha com Antônio Paim:

(A filosofia luso-brasileira traduz) a influência e as profundas relações entre as filosofias portuguesa e brasileira, às convergências entre ambas, sem prejuízo das particularidades de cada uma, bem como ao papel que, no desenvolvimento de uma e de outra, tiveram pensadores, movimentos ou correntes especulativas do outro lado do Atlântico (Teixeira, Logos. 1991. p. 541).

Embora dividindo o conceito de filosofia luso-brasileira com Antônio Paim, Teixeira não se viu dispensado de, à luz de uma hermenêutica própria e de pesquisas sistemáticas, apresentar um desdobramento do conceito e um plano de investigação para pesquisas orientadas para comparar as duas tradições filosóficas.

A possibilidade de se falar em filosofia luso-brasileira nasce do fato de essas filosofias nacionais possuem língua comum, o que estimula o diálogo e a influência recíproca, afirma. Essa primeira idéia *decorre do pressuposto de que o pensamento é indissociável da linguagem e de que cada língua contém virtualidades especulativas próprias* (Teixeira, 2000. p. 5). Tal reconhecimento sugere um certo procedimento no estudo dos representantes das duas filosofias nacionais. Deve-se evitar inseri-los em grandes correntes internacionais, expressão de alguma filosofia nacional em destaque ou de algum autor em evidência. Foi porque se ateu a esse procedimento que durante muito tempo as filosofias pensadas em língua portuguesa foram tidas como irregulares e incoerentes. Essa singularidade também explica o desconhecimento geral, em ambos os países, de filósofos brasileiros e portugueses, homens que, malgrado o desconhecimento, possuíram grande vigor especulativo.

O segundo aspecto desse método consiste na identificação de atitudes filosóficas próximas, convergências, semelhanças e afinidades, que não impedem a criatividade individual dos pensadores nem a singularidade de cada uma das filosofias nacionais. Exemplo de influências recíprocas são as de Silvio Romero (1851-1914) e Teófilo Braga (1843-1924), ou ainda o rastro deixado por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), nos inícios dos anos oitocentos. Ele traduz a passagem *da fácil e serena confiança do século XVIII para a austera e dramática inquietação do século XIX* (Teixeira, 1997. p. 29). Pinheiro Ferreira é figura comum das filosofias portuguesa e brasileira e se é um pensador do século XIX seu psicologismo sensista, sua herança aristotélica, sua atenção à metodologia científica e a classificação das ciências resumem os rumos da filosofia oitocentista em Portugal e no Brasil.

No século XX a aproximação e o diálogo continuam, completa Bráz Teixeira:

o diálogo filosófico luso-brasileiro conheceu, até agora, dois momentos particularmente fecundos: o que, em São Paulo, nos anos 50, se travou entre o brasileiro Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e os portugueses Agostinho da Silva e Eudoro de Souza (1911-1987) e o que desde o início do decênio anterior se desenvolveu no domínio da filosofia jurídica, tendo como protagonista, do lado brasileiro, Miguel Reale (nascido em 1910), e, do lado português, Luís Cabral de Moncada (1888-1974), e António José Brandão (1906-1948) (idem. p. 201-2).

Miguel Reale e Cabral de Moncada elaborarão suas filosofias tendo por referência o neokantismo, revigorado pela fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e completado pela ontologia de Nicolai Hartmann (1882-1950). Esta proximidade não significa que não se estabeleçam diálogos no interior de cada tradição, o diálogo luso-brasileiro não nos impede de enxergar os influxos singulares no interior de cada tradição. Ele explica:

Retomando-se a herança espiritualista de Gonçalves de Magalhães, a quem dedicou um penetrante, luminoso e inovador ensaio hermenêutico, Miguel Reale afirma-se, decididamente, sequaz da teoria dualista do composto humano, segundo a qual ao elemento corpóreo estaria estreitamente associada a psique individual ou o eu profundo, advertindo ser errôneo pretender estabelecer entre ambos qualquer separação radical (Teixeira, A antropologia filosófica de Miguel Reale. 2000. p. 139).

Antônio José Brandão sofreu influência de Nicolai Hartmann, mas deu maior crédito à analítica existencial de Martin Heidegger (1889-1976). O primeiro contato pessoal de Reale com Cabral de Mocanda e José Brandão deu-se no ano de 1952, quando o pensador brasileiro esteve em Portugal. Foi na mesma ocasião que também conheceu Delfim Santos (1907-1966), Álvaro

Ribeiro (1905-1981) e Orlando Vitorino, todos filósofos que também se ocuparam da filosofia do direito.

Há ainda a considerar pensadores que pertencem tanto à filosofia portuguesa como à brasileira. É o caso de Antônio Vieira (1608-1697), Matias Aires (1705-1763) e Tomás Antônio Gonzaga (1744-1809).

O exame desses diálogos, pouco a pouco, nos revelaram que cada uma das filosofias possui um caráter típico, tem um movimento interno que a percorre e dinamiza, aproximando seus autores em diálogo contínuo. É o que estamos começando a investigar. Temos, portanto, uma terceira idéia que sustenta o conceito. Eis como a formula: há em cada uma das filosofias, brasileira e portuguesa, um processo singular de meditação. Como exemplo menciona os laços que unem filósofos como *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)*, *Pedro Amorim Viana (1822-1901)*, *Cunha Seixas (1836-1895)*, *Antero de Quental (1842-1891)*, *Sampaio Bruno (1857-1915)* e *Leonardo Coimbra (1883-1936)* (idem. p. 16). Para ele, as semelhanças e aproximações existentes não obscurecem as diferenças entre as posições filosóficas dos principais representantes das duas tradições. Assim, contrapondo-se aos espiritualistas portugueses, os brasileiros Diogo Antônio Feijó (1784) e Monte Alverne (1784-1858) examinarão preferencialmente os dogmas da religião católica. Os portugueses, por sua vez, tinham em vista um horizonte mais amplo da relação entre Deus e o Mundo. Por outro lado, temas como técnica, historicidade e cultura, que são muito marcantes na filosofia brasileira, encontram pouco eco entre os filósofos portugueses.

As diferenças revelam que a filosofia brasileira, nascida do tronco lusitano, adquiriu autonomia por volta do século XVIII. Os nomes de maior destaque nesse processo de emancipação foram, na avaliação de Bráz Teixeira, Pinheiro Ferreira e Diogo Feijó. Eis como se refere à conquista de autonomia da filosofia brasileira:

Pinheiro Ferreira e Diogo Feijó, que marcaram, decisivamente, os rumos da especulação posterior, quer no caminho de um sensismo que o ecletismo procurará superar, mas que o positivismo tornará longamente triunfante, quer em sucessivas e intermitentes formas de um kantismo cuja limpeza e infidelidade ao mestre de Königsberg revelam evidentes, se bem que frustes, tentativas de ir além do seu relativismo ético e gnoseológico e o anseio de uma teoria da verdade (idem. p. 201).

Com essas idéias, Bráz Teixeira sugere um caminho para compararmos diferentes tradições filosóficas. O trabalho a ser executado, no caso da filosofia luso-brasileira, consiste no esclarecimento de temas, problemas, movimentos e correntes que são comuns às duas tradições culturais. Na proporção que este estudo avançar poderemos melhor conhecer os pontos de convergência e divergência entre elas, traçando os marcos reflexivos da filosofia luso-brasileira, conclui.

h. A Escola de São Paulo

Um dos resultados a que levou a meditação sobre a filosofia luso-brasileira é a existência de uma Escola de São Paulo. O assunto, conforme indicamos, foi suscitado por António Bráz Teixeira e António Paim, merecendo cuidadoso estudo de Constança Marcondes César, intitulado *A Escola de São Paulo*, publicado em Lisboa pela Imprensa Nacional, ano de 2000, com 254 p.

A formulação desse instrumento de investigação revela a presença de um pensamento de cunho existencial, aberto a uma matriz gnosiológica sustentada no mito e que se contrapõe às interpretações do culturalismo de inspiração neokantiano.

O ponto de partida desta escola é a obra de Vicente Ferreira da Silva que entendeu a cultura como o produto de um arquétipo primordial melhor revelado pelo mito do que por uma formulação estritamente racional ou ontognosiológica, para usarmos a expressão consagrada por Miguel Reale.

No sentir de Constança Marcondes César, o pensamento de Ferreira da Silva alcança densidade especulativa no diálogo que ele estabelece com os pensadores portugueses Agostinho da Silva, Eudoro de Souza e Delfim Santos. *O pólo deste diálogo é a recuperação dos mitos gregos nas perspectivas de Eliade, Kerényi, W. Otto. É a busca de nossa mais profunda raiz espiritual, a tradição grega, que marca o ponto de encontro destes autores* (César, 2000. p. 11).

Na tentativa de oferecer uma sustentação hermenêutica a essa hipótese interpretativa, Constança procede a um cuidadoso estudo do pensamento dos principais representantes da Escola.

A comparação entre as filosofias de Ferreira da Silva e a dos autores à sua órbita é minuciosamente elaborada. Ela aponta em todos eles a preocupação com a cultura grega, momento fecundo da história humana, significando da vida e a beleza aparecem como paradigmas da Grécia Antiga.

Constança apresenta a obra de Agostinho da Silva e examina seus temas marcantes: o contraponto entre o conformismo proclamado pela ética tradicional e a busca da liberdade (A parábola da mulher de Loth), a elevação espiritual nascida do processo como elemento fundamental da melhora da qualitativa da sociedade (Pólicles), a disputa interior do homem representado pelo dilema de viver entre o caminho da virtude e o do vício (Apólogo de Pródigo de Céus), o amor à arte, à filosofia e à matemática é proposta como forma de libertação das formas e de apor sentido à existência (Conversação de Diotima) e o sacrifício, a lealdade e a democracia propugnados como formas de sabedoria (Diário de Alcestes). É justamente no exame dessa obra agostiana que Constança revela seu propósito de aproximar temática e hermeneticamente as idéias do filósofo lusitano com as de Ferreira da Silva. É esse procedimento de que se valerá para focar os pontos de convergência e de divergência entre Vicente e os seus mais próximos interlocutores.

Constança observa que a reflexão sobre o sentido ético da existência, a preocupação com o sacrifício que é inerente a todo esforço criador, suscita em Agostinho a preocupação com a solidão. Esse foi também um tema caro a Vicente. Em outra oportunidade, ao traçar um retrato intelectual de Vicente, Agostinho da Silva encontra um pensador em continuado debate com o mundo, *imerso no silêncio e na nulidade do absoluto valor, companheiro e só, ponto sem dimensões e a todo o espaço extenso* (*idem*, p. 16). A preocupação de Vicente registrada por

Agostinho encontra-se também nele, pois ele igualmente estava preocupado em aliar a profundidade da reflexão com o sentido ético da existência.

Eudoro de Souza, autor de *Duas perspectivas de helenidade*, aproxima-se de Agostinho da Silva no uso da filosofia como caminho da teologia. Entre 1945 e 1946, publica uma série de artigos nos quais se aproxima de Ferreira da Silva. Neles, Eudoro destaca a importância do mito como revelador mais eficaz da realidade fundamental. Declara que a mitologia foi veiculada através da poesia, instrumento na descrição do mundo depois que os mitos perderam a força ritual para apresentarem-se sob a verbal. Foi Schelling a fonte inspiradora de Eudoro e Vicente, asseverou Constança.

Tendo como pano de fundo o fenomênico religioso, Eudoro tece uma concepção de mito para onde convergem diversos ramos do saber humano, entre os quais a antropologia, a história e a psicologia. Os mitos reúnem a experiência do divino na transcrição verbal do que antes era puramente ritual. Portanto, o mito, tanto quanto o rito, exprimem o encontro do homem com os deuses, um encontro que não encontra na linguagem discursiva a sua melhor expressão. Assim, conclui Constança, Eudoro apresenta o dizer mítico e poético como estratégia para *criar nova expressão, nova visão do mundo* (*idem*, p. 19). Aqui novo ponto de convergência com Ferreira da Silva, também ele compreende a mitologia como poíesis do ser.

Qual a nossa dificuldade em meio a tais referências primordiais? O mundo do mito estava possuído pela presença dos deuses, figuras que nosso tempo colocou fora ou pôs em fuga, segundo a expressão consagrada por Heidegger. A fonte de Eudoro é a mesma de Vicente, e ambos concluem que a humanização do homem esteve associada a esse percurso de abandono do sagrado e do divino.

Essas semelhanças, se já são suficientes para mantê-los próximos, não esgotam as convergências entre Eudoro e Vicente. Para ambos, o corpo humano é revelador de uma expressão transcendente, da qual a poesia deixa ver os vestígios. A poesia é para ambos a forma mais direta de revelação do ser cronologicamente anterior e mais direta que o texto discursivo consagrado pelos filósofos.

No esforço por retomar a forma poética do mito originário, subordinado ao pressuposto de que as imagens plásticas do poema falam por si, Eudoro encontra a morte órfico-pitagórica e platônica e conclui que a filosofia prepara o homem para a morte. Também nisso se aproxima de Ferreira da Silva, que proclamara ser a meditação sobre morte o desembocar inevitável da meditação.

A descoberta do mito originário permite a Eudoro avaliar o homem moderno de um modo muito severo. Ele perdeu de vista a origem e como resultado ficou sem horizontes. É este que pode ressurgir com a crítica desferida por Eudoro, tanto quanto Vicente, interessado em fazer esgotar a experiência desse homem seu centro nascido do denominado mito humanista.

Em torno de Vicente circularam, contudo, outras pessoas que também estabeleceram com ele diálogo profundo e criativo. Como Dora Ferreira da Silva, Adolpho Crippa, Agostinho da Silva e Gilberto Kujawski.

Todos, de algum modo, se apoderam da noção de um mito e poesis divina cuja experiência permite descrever o mundo. *A essência da linguagem, para Vicente, como para Eudoro, a partir de Heidegger, é fundar um mundo; é uma Ur-poesi dos mitologemas, cantos e*

rituais, que estão na base do ciclo da civilização (idem, p. 27). Vicente, Eudoro e Agostinho se encontram neste projeto de construir uma nova hermenêutica valendo-se das descobertas da fenomenologia contemporânea.

Esse roteiro teórico iluminou as investigações de Adolpho Crippa e Gilberto Kujawski que se voltam para o exame da cultura, vendo-a respectivamente como expressão de símbolos e modelos originais e exteriorização do arquétipo original. Essa motivação os vincula a Vicente e faz deles, *a ressonância mais direta do pensamento de Ferreira da Silva (idem, p. 28).*

Miguel Reale também é arrolado na Escola menos por suas afinidades teóricas com Vicente do que por sua capacidade de produzir, ao lado de Vicente, fortes instituições de cultura, o *Instituto Brasileiro de Filosofia* e a *Revista Brasileira de Filosofia*.

O que pensar desse diálogo Vicente, Eudoro e Agostinho com repercussão em outros autores brasileiros? Trata-se de uma forma diversa de enxergar a cultura e explicar o significado do pensar numa perspectiva transcendente, diversa daquela consagrada pelo culturalismo brasileiro de inspiração neokantiana. Estamos diante de um vislumbre transcendente à parte do que foi o eixo central da trajetória de Tobias, Barreto e Reale. Como explicação de vida humana encontra-se diante da dificuldade de revelar porque a matriz originária comum aos povos produziu tão variadas formas de cultura. Além disso, não esclarece o que as diferencia entre si na fascinante e sempre instigadora história humana produtora de culturas tão distintas. De todo modo, a hipótese levantada por Bráz Teixeira e sistematizada por Constança Marcondes César é uma importante contribuição no esclarecimento dos rumos adotados pela filosofia brasileira que, quer pelo diálogo com pensadores portugueses, quer pelo recurso de se valer dos gregos, encontra-se inseparavelmente vinculada à tradição ocidental de pensar.

i. A influência do positivismo italiano nas teses sociais de pensadores brasileiros

No livro *Idéias Médias e Justiça Social; a recepção do positivista italiano Achille Loria na América do sul*, (108 p.) publicado pela EDUEL em 2000, Marcela Varejão refere-se a este novo viés de investigação das teorias sociais nos pensadores brasileiros. Seu trabalho esclarece como idéias positivistas não ortodoxas acabaram admitidas por filósofos do direito que nelas viam uma alternativa para melhoria da situação social e econômica do país.

Este trabalho de Marcela Varejão nos ajuda a aprofundar o diálogo entre Brasil e Itália no campo da filosofia, intercâmbio bastante limitado. Até aqui tínhamos notícia da influência Antônio Rosmini (1797-1835) nos espiritualistas brasileiros, havendo sido suas idéias veiculadas por um outro sacerdote italiano, professor no Recife, de nome Gregório Lipparoni. Também são estudados os clássicos renascentistas Giordano Bruno (1548-1600), Galileu Galilei (1564-1642), Tommaso Campanella (1568-1639). Estuda-se ainda a obra de Nicolau Maquiavel (1469-1527) e do filósofo da história Giambattista Vico (1668-1744). Há, finalmente, um intercâmbio na área da filosofia do direito, havendo a obra de Miguel Reale sido traduzida para o italiano e os professores Mario Lozano, da Universidade de Milão, tornado-se um especialista em Tobias Barreto e Luigi Bagolini, da Universidade de Bolonha, dado vários cursos e tido seus livros traduzidos no Brasil. Como se vê é bem pouco. Marcela amplia este quadro com o exame da influência de Achille Loria (1893-1943) entre os filósofos brasileiros.

Quais pensadores influenciou Achille Loria? Segundo Marcela Varejão foram quatro: Silvio Romero (1851-1914), José Florentino de Menezes (1866-1954), Hermes de Lima (1902-1978) e Pontes de Miranda (1892-1979).

Como situar o filósofo no tempo, isto é, como entender os problemas que ele procurou resolver? No sentir de Marcela Varejão, o filósofo integra a geração italiana do final dos oitocentos e emprega *as noções econômicas associadas a um certo tipo de positivismo sociológico eclético para a promoção de concretas reformas sociais não violentas* (p. 1). O pensador procurou dar uma resposta concreta às dificuldades sociais e econômicas da Itália no início do século XX, adotando como estratégia o ideal positivista da educação das classes mais pobres. O que ele pensou? Em seu projeto de reforma social, Loria mostrou-se um evolucionista, o que o levou a afastar-se do socialismo marxista. O marxismo tinha, para ele, uma visão imóvel do processo econômico, pois afirmava que o capitalismo somente seria alterado pela violência revolucionária.

Loria considerou o tema da justiça social não segundo um paradigma teórico, mas valendo-se da situação concreta da sociedade. Assim, não tentou construir um arquétipo de justiça, mas indicar o caminho a ser seguido para que a sociedade alcance o equilíbrio definitivo. Essa estratégia nos ajuda a entender sua noção de justiça social, uma proporção entre o esforço e a compensação que o grupo fornece. Se a justiça abstrata não existe e esta devia ser buscada na identificação concreta dos critérios de injustiça, suas idéias ancoravam-se em três pontos segundo Marcela: 1º) os produtores podem ser transferidos de uma posição para outra no sistema econômico, 2º) essa transferência depende unicamente do esforço pessoal e 3º) a liberdade para agir é absoluta. A interpretação loriana da vida econômica submetia a *dependência da história social da natureza* (p. 11), isto é, a quantidade de terras livres e disponíveis para o uso em uma determinada comunidade. A falta dessas terras, decorrente sobretudo do aumento da população, promove conflitos e dominação social ao longo da história da humanidade. Esse processo também explica a crise pela qual passava a Itália de seu tempo. Para resolver as dificuldades de então apareceu uma nova proposta de organização social que associava o crescimento demográfico com o aumento da produtividade econômica em virtude do uso da técnica. Tal organização social era denominada coletivista. Eis, em síntese, as principais teses do positivista italiano.

Essas idéias influenciaram nas soluções propostas por aqueles que, no espírito do positivismo, se desencantaram do caráter ortodoxo da doutrina representada, no Brasil, pelas idéias de Miguel Lemos e Teixeira Mendes. O primeiro deles é Silvio Romero que empregou a lei dos três estágios de Comte para estudar a sociedade através de um esquema antimetafísico que associava a força da natureza aos ideais morais, assumidos como núcleo do pensamento social. A grande intuição de Romero é o reconhecimento da mestiçagem cultural, o entendimento de que a mistura de raças se manifesta nas várias manifestações culturais do país. Marcela Varejão esclarece que Romero conheceu as idéias de Loria de forma indireta, através de Gabriel Tarde, autor de *Les transformations du pouvoir* (1899). Inicialmente, foi muito crítico em relação a elas, considerando-as um plágio do marxismo; mais tarde, por volta de 1901, mudou de opinião e passou a se referir a elas de outro modo.

Florentino de Menezes é outro dos autores influenciados pelas teses de Loria. Em sua obra *Escola social positiva*, reconhece o propósito de reforma social do filósofo italiano. Ele aplica as leis sociológicas gerais do positivismo para explicar a decadência então presenciada na sociedade brasileira. Vivia-se um momento de passagem para o último e decisivo estágio da história da humanidade. No entanto, as divergências entre as teorias socialistas contribuíam para o enfraquecimento de suas posições e para o retardo da implantação desse momento grandioso. A fraqueza do Estado contribuíam na realização dos objetivos da burguesia que *tem forte interesse em que a ação do poder coletivo seja limitada, para que assim possa colher à vontade os frutos da produção e do trabalho* (idem, p.74). Assim, entendia Florentino de Menezes, para realizar os objetivos sociais era preciso implantar uma sociedade orgânica, conforme proclamara Loria, uma sociedade onde as forças instituídas atuassem a favor da causa social. Eis, em síntese, o principal das idéias de Loria presentes na obra de Florentino de Menezes.

Hermes de Lima, outro dos autores mencionados por Marcela, aborda as idéias de Loria no capítulo VII da obra *Introdução à ciência do direito*. Depois de expor as teses do pensador italiano, Hermes Lima delas se vale para concluir que o Direito, *longe de ser produto da razão abstrata ou o resultado da consciência social ou emanações da raça, é o resultado necessário das relações econômicas* (idem, p. 79). O Direito exerce sua função de regular a vida coletiva apenas na medida em que traduz a concreta experiência da vida social. No aprofundamento da posição de Loria, Hermes de Lima a compara com a de outro autor italiano, Icílio Vanni, tendo oportunidade de esclarecer qual era o nível de influência entre a Economia e o Direito. Com o passar do tempo as esferas ideológicas adquirem autonomia, mas isso somente ocorre, esclarece, porque *tais movimentos próprios são resultados de fatos econômicos anteriores* (p. 80). A conclusão de Hermes de Lima situa-se no mesmo espaço teórico de Loria.

Numa fase posterior das idéias sociais no Brasil, quando o positivismo já estava em descrédito, a influência de Loria pode ser verificada em Pontes de Miranda, que pretende afastar-se do evolucionismo spenceriano adotado por Romero na confecção de seu culturalismo sociológico. A influência de Loria pode ser observada no livro *Sistema de ciência positiva do direito* (1922). Ali, Pontes assume um conceito amplo de Direito que foi admitido por Loria: *As leis não são o Direito, a regra jurídica apenas está em conexão simbólica com a realidade* (idem, p. 84). Ao admiti-lo, explica, encontrara em Loria os elementos para examinar a visão integral da realidade social. No capítulo V, Pontes de Miranda criticou o materialismo histórico que postulava ser o Direito uma forma separada do conteúdo. No entanto, desejava manter um vínculo entre a criação jurídica e a vida econômica que, segundo entendia, o positivismo afirmava e que a teoria de Loria bem representava. Esses pontos comuns não escondem divergências entre os dois pensadores. Assinala Marcela Varejão que Pontes de Miranda fez questão de marcar sua diferença em relação a Loria. Para ele, o Direito não era apenas o produto da sociedade em sua fase capitalista, mas algo que sempre existiu nas sociedades humanas em virtude da imposição da autoridade. Desse modo, as teses de Loria estavam, na verdade incompletas. No que se refere à propriedade e ao crédito, considerava-os parasitismo social, como Loria também o fazia. Pontes de Miranda vale-se da noção de terras livres para explicar o progresso social, de modo semelhante a Loria, mas julgava que essa tese precisava ser completada com outros dois fatores, o crescimento demográfico e o decréscimo do lucro do capital. Para ele, esses dois novos elementos

explicam melhor porque o capitalismo está em sua fase final. Pontes de Miranda critica o direito de sucessão, recordando Loria e como ele combatia as fórmulas das falsas democracias impotentes para realizar a justiça social. *Pontes e Loria estão desta forma unidos por uma comum concepção de justiça social* (idem, p. 91), conclui Marcela.

A obra de Marcela Varejão contribui para esclarecer mais um aspecto das relações culturais entre Brasil e Itália. Ela ajuda a entender um tipo de socialismo, de caráter não marxista, que associa a organização econômica livre com um rigoroso programa moral capaz de discipliná-la. Essa solução tem sido recorrente em nossa história e nós a atribuímos à insuficiência da modernização pombalina que fez dela uma rota paradigmática.

PESQUISAS EM ANDAMENTO

A pesquisa na área da filosofia brasileira avança de muitos modos, em institutos universitários e fora deles, em torno de temas e autores, alimentando ou não eventos acadêmicos.

A Universidade Gama Filho (RJ) manteve durante duas décadas uma linha de pesquisa voltada para a análise de autores e de temas privilegiados pela filosofia luso-brasileira. A procura do universal mediado pelos valores que integram a cultura precisa constituir uma investigação sistemática para se tornar um esforço digno de registro na compreensão do homem por ele próprio. Essa linha de investigação produziu a maioria das teses e dissertações adiante mencionadas.

Verifica-se, atualmente, paralelo ao aprofundamento da filosofia brasileira, um maior diálogo com o pensamento português, especialmente devido à realização dos Colóquios Antero de Quental e Tobias Barreto, que têm levado adiante a investigação sobre a filosofia luso-brasileira, revelando as convergências e as diferenças.

A Universidade Estadual de Londrina (UEL) mantém desde 1982 um curso de especialização em que os alunos fazem uma monografia final, algumas vinculadas à filosofia brasileira. Poderíamos identificar as seguintes linhas de pesquisa:

1. Filosofia contemporânea - em que a ênfase recai nas idéias filosóficas de Miguel Reale, devendo-se realçar o trabalho de Lourenço Zancanaro voltado para a superação do conceito formal de cultura e o de Josinaldo da Silva Veiga orientado para o exame da relação conceitual dos elementos que integram o direito: fato, valor e norma, tema central da filosofia tridimensional.

2. O espiritualismo do séc. XIX - no qual destacam-se estudos de autores. Merece realce a pesquisa sobre Ecletismo de Gonçalves de Magalhães, realizada por Rita Ivorene Tiepo.

3. Filosofia política - em que se investiga desde as características atuais do Estado moderno, como no trabalho de Teresinha Caetano Goulart Silva até o exame de categorias específicas, como o populismo de Getúlio, operado por Rosimary Piazza, o castilhismo estudado por Cristiano Schinwelski e o tradicionalismo político por José Natal de Oliveira. A questão do poder nos estados modernos e no Brasil foi examinada por Maria Yochimi Shibata e a relação estado sociedade investigada por Jossânia Navolar, Cláudio Aparecido da Silva e Maurício Cesar Vitória Fagundes.

4. Filosofia da educação brasileira - onde se examinam as principais idéias que nortearam as reformas educacionais no Brasil destacando-se os trabalhos de Mariana Josefa de Carvalho Almeida, Luciani Garcia de Moraes, Maria Cesira Lopes Navas e Maura Maria Morita Vasconcelos. A questão específica da universidade e seu papel na cultura aparecem no estudo de Clotilde Ferreira de Oliveira.

Também em Londrina, o Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL), sob a coordenação de Leonardo Prota, tem se dedicado à sistematização da filosofia brasileira divulgando os resultados mais significativos da pesquisa. O essencial desse trabalho consiste em estruturar os produtos de investigação, publicar obras importantes e promover eventos que favoreçam a investigação filosófica.

O Centro de Estudos de Filosofia Brasileira da UFRJ, outro núcleo de estudos de destaque, organizou uma publicação intitulada *Cadernos do Pensamento Brasileiro* destinado a divulgar a meditação filosófica *a partir da história da filosofia em língua portuguesa*. Ali se aprofundam temas como o sentido ontológico da saudade vinculada à *estética de representação do sentido da natureza comum*, nascida de uma tradição de pensar ou se esclarece um conceito, por exemplo, o de ciência na filosofia de Gonçalves de Magalhães (1811-1882). O Centro consolidou recentemente duas linhas de pesquisas bem definidas:

1. Tendências da filosofia brasileira contemporânea, coordenada pelo Dr. Aquiles Cortes Guimarães.

2. O aristotelismo em Portugal e no Brasil, dirigida pelo Dr. Luiz Alberto Cerqueira Batista.

Essas linhas de pesquisa propiciaram a confecção de algumas das 59 dissertações e 21 teses de filosofia preparadas na UFRJ nos últimos cinco anos. Essas linhas de pesquisa foram recentemente ampliadas com a presença do Dr. Luis Alberto Cerqueira na Coordenação do Programa de Pós-Graduação da UFRJ.

Ainda na UFRJ devemos apontar a pesquisa de Luis Sérgio de Coelho que investiga a lógica da diferença. Ele investiga a identidade da lógica da diferença; seria ela uma quarta lógica, considerando-se a existência de outras três: formal, dialética e transcendental, ou integraria a primeira? Ao autor parece que a tradição filosófica justifica a autonomia da lógica da diferença. À medida que ela se deixa ver em suas várias manifestações pode-se observar melhor suas características. São exemplos dela: a razão do coração de Blaise Pascal, o raciocínio paradoxal de Sören Kierkegaard, o eterno retorno de Friedrich Nietzsche e a manifestação inconsciente descoberta por Sigmund Freud. O autor se refere a ela como a lógica do outro, aquela que *só se deixa surpreender pelo avesso, como outra, vale dizer, sempre referida a outra lógica* (*Lógica da diferença*. Rio de Janeiro, eduerj, 2001. p. 20).

Luis Sérgio aprofunda a diferença entre a lógica clássica, formal e originária e a lógica do outro. A primeira é usada para pensar a existência subjetiva no âmbito da identidade, a outra para tratar a existência objetiva: *isto é uma cadeira, aquilo é um fato, tal coisa existe etc.* (p. 26). O princípio básico da lógica da diferença é o do segundo incluído: *penso que o outro pensa, logo pelo menos dois – eu e outro – existem, concomitantemente para si e para o outro* (p. 27). Essa lógica se mostra adequada para enfrentar os problemas da microfísica na qual o objeto da investigação demanda uma forma de observação do interior da Física. A inadequação da lógica

formal para tais assuntos não é surpreendente, pois há uma distância enorme entre a *mecânica quântica – linear, discreta, probabilística – e a relatividade geral – não linear, contínua, determinista* (idem, p. 36).

Para ele, as realizações paraconsistente e paracompleta são expressões da lógica da diferença. Não se trata de demonstrações desconhecidas, mas da manifestação como forma de pensar que se tornou conhecida através de Newton da Costa, à qual se soma a complementaridade da lógica paracompleta.

Luiz Sérgio situa a lógica da diferença entre as lógicas. Começa especificando seu objeto: o mundo das coisas, o inconsciente e o significante. Simultaneamente, mostra que a lógica da diferença permite novos procedimentos de organização das lógicas tais como lógicas fundamentais, pois a considera uma espécie de síntese superior, *excelsa e distintiva característica do ser humano, como o que se alcança, afinal, uma base consistente para a construção de uma antropologia filosófica* (idem, p. 55). A lógica da diferença, esclarece, realiza-se a partir das outras lógicas. Ela se articula com a clássica, a transcendental e a dialética, formando o quarto ângulo de um quadrado sobre o qual se pensam as relações entre a identidade e a diferença. Organizar a lógica desse modo propicia tratar objetos da antropologia cultural, como a sexualidade humana e a organização familiar, além de culminar na lógica hiperdialética quinqüitária, adequada para tratar o modo de ser do homem e, portanto, essencial para uma renovada antropologia filosófica. Até que essa última se instale, é a lógica da diferença o domínio mais amplo onde podemos estar.

Ele igualmente estuda os sistemas axiomáticos da lógica da diferença. Esses sistemas se desenvolveram nos anos vinte com a elaboração das geometrias não euclidianas. O autor, depois de excluir a hierarquia dos tipos de Russell, menciona o intuicionismo de Hilbert e Brouwer considerando-os *a mais importante proposta para enfrentar a ameaça trazida pelos paradoxos àquilo que, depois da teoria dos conjuntos de Cantor, chegara a se configurar como o autêntico paraíso para o exercício das matemática* (idem, p. 72). Esclarece, então, os dois pilares da lógica da diferença: o primeiro, representado pelas diferenças completas representadas pelas lógicas paraconsistentes; o segundo, de diferenças consistentes retratadas pelas lógicas paracompletas. Entre as duas, situa-se a lógica clássica. Na avaliação de Luiz Sérgio, a lógica paraconsistente que Newton da Costa aproxima da dialética hegeliana, de Marx, Engels e Lenin está mais próxima da de Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. Para os primeiros, a negatividade é apenas um momento da síntese otimista; para os outros *é analítica, trágica e intimista* (idem, p. 81).

É muito interessante o modo como discute a inserção da lógica da diferença na tradição filosófica. Luiz Sérgio afirma que a mentalidade moderna está expressa na filosofia cartesiana. De um lado, há o mundo objetivo da *res extensa* retratado pela geometria; de outro, o cogito, que possui ao menos a certeza da própria existência e com a ajuda de Deus de todo o restante. *Newton realizou a incrível proeza de reduzir a enorme diversidade do mundo a apenas três grandezas fundamentais e absolutas: tempo, espaço e matéria* (idem, p. 89). Esse tipo de pensamento predomina nas ciências e atende ao tipo de pensamento masculino usado para refrear o feminino. Na visão do autor, a lógica dialética, aplicada à história e à lógica da diferença para o estudo do desejo, é lógica feminina recalcada pela prevalente razão experimental. Essa forma de pensar retorna, contudo, de tempos em tempos nos movimentos de contestação. Exemplos dessa forma

de pensar são as filosofias de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. O exame desses autores é completado pela referência a Lacan. Do psicanalista vem a percepção de que a lógica da diferença é adequada para verdades parciais e para tratar do significante.

Em seguida, o autor usa a lógica da diferença para fundamentar a matemática.

Um sistema formal suficientemente rico para conter pelo menos a aritmética elementar se for consistente, se não contiver contradição alguma, certamente será incompleto, isto é, possuirá verdades garantidas por construções explícitas que não podem ser demonstradas com os recursos do próprio sistema (idem, p. 117).

A aplicação da lógica da diferença na psicanálise também foi estudada. Luiz Sérgio afirma que, embora Freud tivesse negado o funcionamento lógico do inconsciente, descobriu o caráter não aleatório das suas manifestações. O que Freud percebeu, esclarece, é que há uma lógica própria do inconsciente que pode ser identificada nas *conexões substitutivas que ele mesmo menciona, aproximações no tempo (sequencialidade) e no espaço (superposição imagética)* (idem, p.124). Assim ocorreu mesmo que Freud não tenha se dado conta disso. Os modos formais dessa lógica se manifestam nos chamados mecanismos de defesa do ego, entre os quais realça a condensação e o deslocamento. Os estudos de Freud ganham novo impulso quando Imre Hermann associa, pela primeira vez, a lógica com a psicanálise. A lógica clássica, no plano individual, ele diz, seria fruto da superação do conflito edipiano; no âmbito coletivo, fruto da sublimação do pensamento totêmico. O aspecto mais importante desta aproximação decorre, contudo, do trabalho de Lacan. É ele que aplica a lógica da diferença ao significante, reconhecendo que ele vale tanto que retira do outro o seu significado. *Por isso sua lógica é a lógica do que não é o mesmo, mas pelo outro, ou seja, lógica da diferença* (idem, p. 130).

Ele igualmente aplica a lógica da diferença ao campo educacional, indicando que a sua descoberta não é apenas um episódio da história da lógica, *mas um acontecimento maior da história da cultura* (p. 147). Ele sugere o ensino da filosofia nos dois últimos anos do 2º grau. No primeiro semestre do 2º ano, propõe o estudo da lógica clássica; no segundo, das outras lógicas; no primeiro semestre do último ano, sugere o ensino da história da filosofia; e, no último, uma introdução às problemáticas filosóficas. Sugere ainda o ensino da lógica quinquitéria no curso superior de Antropologia, tornar a lógica o eixo central do curso de Filosofia, discutir os conceitos fundamentais dos cursos de Física e Matemática e ensinar lógica no curso de Psicologia.

Os tempos modernos foram tempos de prevalência da razão experimental e até o inconsciente sucumbiu ao poder da ciência. Luiz Sérgio mostra como vários movimentos importantes da cultura ficaram marginalizados porque tinham um aspecto divergente do racionalismo experimental e da lógica masculina. A lógica da diferença inserida no cenário da cultura ocidental permitiu enxergar e avaliar o que se passou ao mesmo tempo que abre espaço para a mudança de mentalidade.

Para os estudiosos da filosofia brasileira, o que mais interessa na pesquisa de Luis Sérgio é a aplicação do seu esquema lógico na interpretação da realidade brasileira. Para ele o Brasil é o

país melhor preparado para implementar a cultura hiperdialética, isto é, assumir uma teoria da realidade com base na lógica quinqüitária. Melhor preparado não significa que ele liderará a implantação da nova ordem, pois a possibilidade de falha está sempre presente no horizonte da cultura. Ele diz: *se fracassarmos, outro, alhures, ainda que bem menos dotado e pré-destinado, por certo fará vir ao mundo a cultura nova* (*Filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002. p. 284).

A que nova ordem se refere? Não a um aperfeiçoamento dos valores modernos, mas a sua recusa. Para ele, não faz sentido afirmar que o atraso do Brasil decorre dos fracassos em modernizá-lo, pois Portugal liderou o ocidente durante muito tempo. Também não faz sentido atribuir à educação jesuítica o desdém pela ciência moderna, pois os integrantes da Companhia de Jesus foram homens de ciência.

O que caracteriza a nova ordem? Ele entende que é uma tríplice recusa: ao sujeito isolado do liberalismo, ao sujeito coletivo do marxismo e ao sujeito romântico do fascismo. As ideologias modernas mostraram-se inadequadas para oferecer um horizonte ao homem de nosso tempo. O caminho é, então, criar uma nova cultura com base na lógica quinqüitária.

A contribuição de Luiz Sérgio é muito criativa, notadamente na explicitação da lógica da diferença. A maior dificuldade que suscita está na separação do homem e do mundo como nos ensinaram Ortega y Gasset e os culturalistas. Além disso, é discutível a crítica à tradição liberal, por ele associada ao pensamento formal e antidialético, o que reflete uma interpretação, mas não o que pensam os liberais. Outro aspecto controvertido é a aplicação das categorias da lógica da diferença a distintas regiões da realidade, como o são a história, o inconsciente e a matemática. Outro, é a apologia dos movimentos marginais que ganham uma espécie de vida própria, contrariando os principais valores da cultura ocidental. De marcante, fica o seu esforço de aproximar a lógica da cultura.

No que se refere especificamente a realidade brasileira, sua interpretação é diversa da nossa, pois pensamos que nossos problemas decorram da dificuldade em assumir os valores modernos. Portugal perdeu a liderança do ocidente ao aderir incondicionalmente a moral contra-reformista, ao assumir a organização política patrimonial e formular insuficientes propostas modernizadoras, quer conciliando a visão de mundo contra-reformista com a moderna teoria da realidade, quer tornando o Estado um ente moral. Como nossa posição já foi suficientemente apresentada não é necessário voltar a ela.

Na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) tivemos nos últimos anos, ainda que sem qualquer regularidade, dissertações de filosofia brasileira entre as apresentadas no seu programa de Pós-graduação. Devemos destacar as elaboradas por: José Tavares de Barros, Maria José Rago Campos, Marly Siptali de Mendonça Pignataro, Maria das Graças de Moraes Araújo, Maria Heloísa Noronha Barros, Haroldo Santiago e Luciano Furtado Sampaio. A primeira intitulada *O código e o texto; da teoria do cinema à análise do filme Tenda dos Milagres* (1980), a segunda *A memória do mundo de Carlos Drummond de Andrade* (1982), a terceira *Athayde: as multifaces de um artista barroco mineiro* (1983), a quarta *O absurdo na obra de Graciliano Ramos ou de como um marxista virou existencialista* (1986), a quinta *Miguilim e Manuelzão - viagem para o ser* (1988), orientada por Sônia Maria Viegas Andrade, a sexta denominada *A representação do presente - categorias dialéticas na filosofia de J. Artur Gianotti* (1991),

orientada por José Henrique Santos, e a sétima e última *Testemunho existencial e itinerário filosófico de Ernani Maria Fiori no Brasil pós-guerra* (1993), orientada por Manfredo Araújo de Oliveira.

A primeira dissertação se consistiu numa análise do filme *Tenda dos Milagres*, onde o autor tomou como referência a semiologia do cinema elaborado por Christian Metz aplicando-a na análise de uma obra que refletia, em seu entendimento, a realidade brasileira. Ele concluiu que o referido filme serviu de ponte entre as teorias contemporâneas do cinema e a realidade complexa que se manifesta sobre a ótica do cinema nacional. Maria José Rago Campos cuidou de investigar de que modo a linguagem reflete a experiência originária do mundo, aquela mesma que lança o homem na perplexidade filosófica, e utilizou, para levar adiante sua empresa, os poemas de Carlos Drummond de Andrade. Ela entendeu que a palavra de Drummond foi capaz de reconstituir a experiência primeira do mundo, em que pese seja real a distância entre a filosofia (pensamento) e a poesia – discurso ordenado das significações da existência. Marly Spitali procurou demonstrar, através da obra de Mestre Athayde, que o artista introduz em sua obra padrões de conduta, crenças e valores da sociedade de seu tempo, embora a obra de arte contenha também muito da genialidade do autor. Mestre Athayde refletiu, segundo ela, os padrões estéticos da sociedade colonial mineira, mas também muito inovou quando subverteu essa ordem, deixando aflorar o mundo do seu coração negro. Maria das Graças de Moraes Augusto, utilizando o tema do absurdo desenvolvido por Albert Camus, mostra como ele se manifesta na obra ficcional de Graciliano Ramos, que refletia a realidade do homem brasileiro. Maria Heloísa examinou a jornada dos dois personagens de Guimarães Rosa, Miguilim e Manuelzão, identificando o sentido que eles encontraram para a vida e para o mundo. A autora descobriu um universo rico, cheio de símbolos e revelador de questões existenciais. Ela indicou que o sertão de Guimarães Rosa é *o lugar da procura do ser, é o lugar do pensar originário*. Nessa procura, trabalho fundamental da filosofia, o homem que se mostra é o homem todo, não apenas sua parcela inteligível. O sertão, ela explicou, é o lugar histórico, profundo, ontológico, onde se dá a busca humana de sentido. Fez assim uma ponte entre a experiência do sertanejo e a do homem europeu que chegou a conclusões semelhantes partindo de outras experiências. Haroldo Santiago, em sua dissertação, examinou o contrato social de trabalho e apontou três tipos de propriedade que são ilusoriamente tomados como idênticos: a propriedade de terra, dos meios de produção e da força de trabalho. Para realizar a distinção, ele estudou o estado das forças produtivas e o ambiente em que se formulou a teoria do direito de propriedade. Valendo-se das considerações de Gianotti, ele mostrou ser possível fazer uma representação ética do presente que corrija a indistinção que reduziu tudo a mercadorias. Para fazê-lo era essencial recuperar o conceito de valor do trabalho. Ele explicou que o culpado pela indiferenciação era o sistema capitalista, que não se salva com a queda do socialismo real. O problema central da dissertação foi testar a validade argumentativa das categorias da dialética em contraposição aos axiomas da lógica formal. Por fim, Luciano Sampaio tratou em três capítulos do pensamento filosófico de Ernani Maria Fiori. No primeiro ele fez um panorama da filosofia no Brasil entre os anos de 1945 e 1960, no segundo apresentou as idéias políticas do professor e no terceiro e último capítulo, o mais importante da dissertação, examinou as teses filosóficas propriamente ditas. Ele nos revelou que o professor passou por três fases distintas, a primeira de rígida formação tomista, que se abriu

à modernidade graças à influência do neotomismo de Maritain e Marechal, a segunda marcada fortemente pela fenomenologia e pelo personalismo e, finalmente, a terceira e última fase, na qual ele discutiu o problema ontológico no contexto da práxis histórica.

A pesquisa de Rubens de Godoy Sampaio sobre a filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz merece destaque porque é uma dissertação defendida no ano de 1999, depois de algum tempo sem novos trabalhos na área da filosofia brasileira no âmbito do programa de Pós-graduação da UFMG. Segundo Rubens Sampaio, Lima Vaz elaborou uma contribuição original ao promover a substituição da categoria natureza pela relação intersubjetiva como forma de fundamentar o Absoluto. A relação intersubjetiva, na forma elaborada por Lima Vaz, aproxima extremos recíprocos. O horizonte da compreensão filosófica do pensador é a elaboração de uma ontologia do homem, uma investigação sobre a realidade fundamental do existente que não pode prescindir do Absoluto. A pesquisa conduzida por Rubens Sampaio procurou mostrar como o tema da intersubjetividade foi tratado no interior da obra de Lima Vaz, passando por uma referência constitutiva, última e fundante do Absoluto.

Na UERJ, Antônio Alvimar desenvolveu dissertação de mestrado sobre os conceitos básicos de Álvaro Vieira Pinto. Sua pesquisa *Consciência social e realidade nacional em Álvaro Vieira Pinto* foi publicada pela EDUEL. Vieira Pinto é figura de destaque do pensamento nacional. Nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1909 e se formou em Medicina, mas seus interesses o levaram para a Filosofia. Tornou-se professor da disciplina na Faculdade Nacional (RJ), onde trabalhou até a Revolução de 64. Na ocasião, fugiu do país, retornando, mais tarde, em 1967. Embora não estivesse impedido, não voltou ao magistério universitário. Autor de vasta obra onde se destacam: *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão* (1950), *Ideologia e desenvolvimento nacional* (1955), *A questão da universidade* (1962), *Por que os ricos não fazem greve?* (1962), *Ciência e existência – problemas filosóficos da pesquisa científica* e *Sete lições sobre educação de adultos* (1982). Vieira Pinto tornou-se conhecido com a publicação de *Consciência e realidade nacional*, 2 volumes (1960), seu trabalho mais importante.

A obra de Vieira Pinto foi ultimamente avaliada por vários autores: Demerval Saviani, *Sete lições sobre educação para adultos* (1985); Aquiles Cortes Guimarães, *A questão da consciência em Álvaro Vieira Pinto* (1986); Roland Corbisier, *Morte de um sábio* (1987); e Antônio Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997). A pesquisa de Alvimar tem como singularidade, em relação aos estudos antes mencionados, a ênfase no diálogo que o pensador nacional estabelece com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Ele examina *as formas de consciência da realidade nacional tal como esta questão se apresenta na obra de Álvaro Vieira Pinto: Consciência social e realidade nacional* (p. 2).

Alvimar esclarece que Vieira Pinto denomina de consciência social um aspecto da consciência crítica. Crítica é a consciência que procura apreender o movimento da realidade e, nesse empreendimento, utiliza o método dialético. A consciência crítica é uma consciência que não apenas compreende a realidade, mas também a modifica. Julga Vieira Pinto que, propondo esse caráter transformador do mundo, foge da idealidade inerente à filosofia hegeliana. É o mesmo espírito de outros pensadores do *Instituto Superior de Estudos Brasileiros* (ISEB), ao qual Vieira Pinto pertenceu. Alvimar entende que não se pode separar a meditação de Vieira Pinto do ambiente isebiano, onde foi gestado seu projeto de nacionalidade.

No sentir de Vieira Pinto, a consciência crítica é aquela capaz de apreender os movimentos do real, identificando suas contradições. Para ele, a realidade é um processo onde o aparecer e o desaparecer continuamente se sucedem. A consciência que não leva adiante tal análise foi nomeada de ingênua. Alvimar esclarece que estas duas consciências não constituem etapas de evolução histórica, a consciência ingênua convive ordinariamente com a crítica. A consciência ingênua está no limite extremo e é precursora da consciência crítica, precisa ser superada para que esta se efetive. *A consciência crítica só se efetivará quando a consciência ingênua for atingida por sua própria contradição* (p. 78).

A consciência crítica possui, segundo análise de Vieira Pinto, três componentes. No primeiro, ela representa uma realidade que está fora dela, que lhe aparece como alteridade. Aí, percebe que está elaborando uma imagem de coisas concretas, que se encontram fora dela. Em seguida, investiga os condicionamentos concretos que a levam a operar a apreensão do real da forma como o faz. Finalmente, o último componente é constituído pelas idéias gerais ou categorias que lhe servem como princípios de ação e de decisão. Esses componentes revelam que a consciência crítica, justo porque não está condicionada pela realidade, pensa melhor a situação em que se encontra, consegue observá-la de modo mais completo e objetivo. O perfil revelado pelo exame dos componentes indica que a consciência crítica não é uma consciência que se desenvolva só. *Ao contrário, tem seu desenvolvimento no existir em comunidade e na prática social* (p. 78).

No sentir de Vieira Pinto, apenas a consciência crítica dá conta de compreender a realidade e, por isso, apenas ela pode fornecer uma visão coerente do mundo, apenas ela acompanha o mundo em seu processo de modificação continuada. Assim, como o mundo está em processo de transformação contínua, também ela se transmuda. A consciência é a consciência de uma dada realidade, apreende a mudança do mundo. Por outro lado, ela também é capaz de modificar a realidade quando sai de si mesma e transforma o modo como as coisas estão organizadas. É nesse jogo, onde reflete um mundo em contínua mudança e contribui para modificá-lo, que a consciência percebe que o mundo encerra contradições que ela precisa desvelar. A consciência entende que ela é ação e que a estagnação e a imobilidade características da consciência ingênua não se sustentam. Para explicar a ação da consciência, Vieira Pinto emprega o conceito de dialética apreendido da filosofia de Hegel. O movimento da consciência reproduz a transição de uma disposição ingênua para outra crítica, de uma visão estática para uma visão dinâmica da realidade. A consciência crítica é que permite compreender o mundo social e, no nosso caso, avaliar as relações sociais, políticas e econômicas da sociedade brasileira. Em contrapartida, *a consciência ingênua é antidialética, pois não é capaz de se perceber no próprio fluxo do mundo* (p. 83).

Alvimar explica que, no sentir de Vieira Pinto, a exigência de considerar a realidade brasileira não é uma opção possível, é uma exigência. Entre cada um de nós e o mundo está a realidade brasileira. Estamos mergulhados nela e compreendê-la é um passo necessário para ir de encontro ao que o mundo é. E o que nos revela a consciência crítica sobre a realidade brasileira? Que estamos em um país subdesenvolvido, cujas características a consciência crítica ajuda a desvelar.

A consciência crítica, no sentir de Vieira Pinto, nos permite ampliar a visão que temos de nós mesmos, visão constituída pelos estudos que outros pensadores nos legaram. Essas teorias têm limites devido à condição social e histórica desses pensadores, que as elaboraram condicionados por um tempo e uma época onde não se havia alargado a compreensão da realidade brasileira. Essas visões não são fiéis à realidade brasileira pela falta de objetividade em que foram estabelecidas, ou, como esclarece Alvimar, pela ausência de *uma consciência capaz de perceber as reais contradições instauradas no interior do nosso país* (p. 88).

Antes de avançar para as conclusões finais de Vieira Pinto revelando que contradições são essas, Alvimar considerou necessário aprofundar os principais conceitos que o filósofo emprega. Principia com a objetividade, ponto de partida da meditação. A consciência crítica trabalha com a objetividade do mundo, contra o que ele denomina de *atitude ingênua que é deixar-se guiar pela imaginação* (p. 90). É o mundo mesmo que fornece os elementos para o pensamento, que nada cria. A consciência crítica não apenas reconhece a realidade objetiva natural e uma vida social independentes dela, mas refuta a possibilidade de pensar o mundo a partir de exigências suas. O mundo está em contínuo movimento, a fluência é a marca registrada de tudo quanto existe. Esse movimento é que fornece as imagens da sucessão e mutação e da historicidade, que mais não é do que o movimento observado na vida dos homens. A razão quando consegue traduzir o movimento da sociedade é denominada histórica e é a única capaz de exprimir corretamente a realidade dessa sociedade. Conforme explica Alvimar, *a historicidade possibilita pensar a realidade não como algo invariável, exposto à contemplação, porém como fluência e contínua mutação* (p. 108). A idéia de totalidade ajuda a tratar o movimento histórico como formando uma coisa só, onde cada parte do real revela a razão de todo o processo. Outro conceito importante é o de atividade. Uma consciência que apenas admira ou contempla o mundo sem modificá-lo não chega a apresentar uma atitude crítica. Somente quem consegue modificá-lo pode realmente conhecê-lo. A consciência crítica aceita o mundo tal como ele é, pois é só a partir dessa circunstância que poderá modificá-lo. Outro conceito marcante nesse arcabouço teórico é o de nacionalidade. Somente compreendemos o mundo a partir da ótica nacional que nos é dada viver.

Valendo-se desses conceitos, Vieira Pinto intenta compreender a realidade nacional. Ele aplica a dialética do senhor e do escravo formulada por Hegel para considerar a situação do operário industrial em nosso país. Seu trabalho é diferente do dos animais que são guiados, mas revelam uma exteriorização da consciência em qualquer coisa que façam. Essa exteriorização é fruto da alienação. No sentir de Alvimar, o que Vieira Pinto deseja ao lançar mão das categorias de Hegel é discutir como, em nosso meio, se estabelecem as relações de dominação e dependência entre as diversas camadas da sociedade. Mais atraente, mas igualmente alienante, é a situação expressa no coronelismo. No mundo rural, o que o coronel deseja é a prosperidade de sua fazenda, isto é, ver o gado engordando, o cultivo crescendo e o empregado trabalhando, dócil e obediente. É essa ordem que a consciência crítica denuncia ao tratar o patrão como o dono do desejo realizado e o empregado como expressão do desejo reprimido. É essa ordem que a consciência crítica deseja alterar para que o homem não seja despojado dos bens materiais e culturais que a sociedade produz.

Como compreender bem a realidade de nossas relações sociais? É preciso desenvolver categorias próprias para pensar nossa realidade nacional, explica Vieira Pinto. Nada impede que nos inspiremos em conceitos filosóficos de sistemas já consagrados, mas devemos procurar soluções próprias para compreender nossa realidade. Uma consciência crítica, mesmo quando emprega categorias já estabelecidas, busca *incorporar o maior número possível de fatores da realidade para que a mesma possa emitir qualquer critério de julgamento* (p. 118).

Nesse ponto, Alvimar considera que a concepção de Vieira Pinto descamba para um puro praxismo, pois melhor do que uma consciência que busca entender o mundo é a ação capaz de modificá-lo. É o que leva o nosso filósofo a concluir que mais do que os intelectuais, os homens mergulhados na vida cotidiana modificam a realidade. *Esta experiência quotidiana não pode ser dispensada nem substituída pelo estudo, pois a preocupação inicial da consciência social não é descrever a realidade, mas transformá-la* (p. 119).

Essas considerações de Vieira Pinto inspiram Alvimar a concluir que o trabalhador é quem mais sofre com a condição de subdesenvolvimento do país. Seu mundo é diretamente afetado e destruído pelo subdesenvolvimento. A situação do trabalhador somente será diferente, afirma acompanhando Vieira Pinto, se a consciência crítica puder alterar a realidade, transformando as bases de sua organização.

Alvimar afirma que para entender Vieira Pinto é preciso não retirá-lo do contexto em que pensou. Para ele, não só Vieira Pinto, mas os isebianos em geral se aliavam aos membros do Partido Comunista e à Ação Popular para realizar as reformas de base necessárias para transformar o sofrimento do operariado industrial e do camponês em uma vida digna. A atuação do ISEB tinha também um caráter francamente nacionalista, completa Alvimar, vinculando-se aos setores da sociedade que defendiam a nacionalização e o monopólio da exploração do petróleo e dos minerais atômicos. Também desejavam impor restrições ao capital estrangeiro. As mudanças nessa situação social promoveriam o desenvolvimento do Brasil e este foi tomado como um autêntico humanismo. Alvimar parece concordar com Vieira Pinto ao afirmar que o capitalismo é um empecilho ao desenvolvimento nacional.

Com seu nacionalismo e anticapitalismo, Vieira Pinto desejou lançar o país no desenvolvimento, o único meio que julgava capaz de garantir aos homens uma vida digna, explica Alvimar. A filosofia de Vieira Pinto, ainda segundo Alvimar, insere-se no contexto de uma mudança no modo como os latinos passaram a pensar a própria vida e história. Alvimar lembra a teologia da libertação como uma das fontes renovadoras do pensamento do homem latino-americano sobre si mesmo. Empregando as categorias de Marx, a teologia da libertação lança uma nova chave para compreensão da opressão existente nas Américas.

No sentir de Alvimar, a sua pesquisa sobre Vieira Pinto contribui para clarear o modo como hoje fazemos a história da filosofia, considerando os problemas inerentes à realidade de cada nacionalidade. Entende que meditações como a de Vieira Pinto podem não ser a solução para o Brasil porquanto *estabelece uma harmonia na sociedade na qual o patrão continua sendo patrão e o trabalhador sendo trabalhador. A consciência crítica o credencia a transformar a sociedade, mas não o credencia a deixar de ser trabalhador* (p. 142). Como se vê, Alvimar deseja uma transformação ainda mais radical que a preconizada por Vieira Pinto, uma que não apenas mude as relações de produção, mas que procure estabelecer uma sociedade onde não

existam trabalhadores e patrões. Com base nisso, proclama a insuficiência do propósito reformista de Vieira Pinto, pois nenhuma transformação radical virá no capitalismo. Afirma: *Ao contrário do que pensava, o desenvolvimento do mundo capitalista acentua a exclusão e o empobrecimento. Em busca do desenvolvimento, mergulhamos numa profunda dívida externa e num profundo estado de apartação social* (p. 143). Com base nisso, conclui que o fim do nacionalismo acentuou o movimento de globalização e que este consiste na difusão de idéias privatistas *que desfazem o Estado como entidade espiritual e social, responsável pela realização do ideal de justiça entre as classes sociais* (idem. p. 143).

A análise de Alvimar nos fornece, com clareza, qual era o propósito de Vieira Pinto. Tais análises não explicam, contudo, porque as propostas de Vieira Pinto caíram em descrédito tão rapidamente. Nós entendemos que isso tenha se dado porque o nacionalismo mostrou sua face perversa nos principais conflitos deste século, coisa que Alvimar não menciona. Além disso, a filosofia de Vieira Pinto se sustenta em categorias marxistas, que as críticas contemporâneas demoliram. Os filósofos do século XX mostraram como o marxismo era falho como filosofia, como proposta econômica e como esquema de interpretação da história. A filosofia de Vieira Pinto possui muitos limites que uma análise como a de Alvimar poderia ter clareado. A filosofia de Vieira Pinto é uma meditação original sobre a aplicação da teoria do reflexo de Ivan Petrovitch Pavlov (1849-1936) à consciência. No âmbito da ciência, o behaviorismo americano mostrou quão falho é o reflexo condicionado de Pavlov para explicar o comportamento humano. Vieira Pinto se valeu da dialética hegeliana, mas não fez as correções necessárias no método hegeliano para mantê-lo aberto, necessidade revelada por Edmund Husserl e Miguel Reale. Ao tentar ampliar a noção de consciência reflexa, dando-lhe uma relação de intencionalidade, o pensador não percebeu que aproximava visões incompatíveis. O que Vieira Pinto acabou verdadeiramente revelando foi que o modelo pavloviano não serve para explicar qualquer classe de saber. Vieira Pinto criticou o idealismo hegeliano, mas caiu no erro oposto, desconsiderando todas as observações da fenomenologia; aspirou ao desenvolvimento econômico e cultural do povo brasileiro, mas negou o capitalismo que seria o caminho mais promissor; mencionou as contradições do mundo do homem, mas julgou inocentemente possível extirpá-las em uma sociedade constituída sem conflitos de classes; e combateu o subdesenvolvimento, mas não chegou às suas causas mais profundas: nossa herança patrimonial, a ausência de moral moderna e a recusa sistemática do capitalismo, do liberalismo e dos valores modernos. Em resumo, o propósito de *Consciência Social e Realidade Nacional* é adaptar o marxismo ao nosso meio. A dissertação de Alvimar aponta alguns limites do pensamento de Vieira Pinto, mas deixou fora de consideração todos esses problemas. O motivo foi centrar sua atenção no diálogo com Hegel, o que desobrigou Alvimar de aprofundar os elementos inconsistentes do pensamento de Vieira Pinto. Essa dificuldade pode ser, contudo, sanada em novos estudos do autor. Sua dissertação nos fornece, em contrapartida, uma idéia do que pensam os teólogos da libertação e marxistas contemporâneos sobre globalização, capitalismo, desenvolvimento e organização social em nosso tempo.

Na PUC-MG assistimos a um esforço de desenvolver uma linha de pesquisa voltada para a leitura filosófica dos grandes nomes da literatura nacional e de interesse para a filosofia brasileira. O que fica claro é a possibilidade de realizar uma leitura filosófica dos clássicos da

literatura. Deve-se noticiar o trabalho já desenvolvido pelo Prof. João Pereira Pinto e suas alunas Karla Athayde Guedes e Maria Arruda de Faria Flor. A pesquisa ali conduzida tem vários objetivos:

1. examinar o problema da liberdade na obra de Graciliano Ramos, tendo-se presente a importância do tema para a ética;
2. identificar a concepção de homem e a sua condição, tal como foi formulada por Graciliano; e
3. examinar o tratamento que Graciliano deu aos vícios e virtudes pessoais e sociais.

Na discussão do tema da liberdade os pesquisadores desenvolveram etapas bem determinadas de pesquisa: a. em que medida a liberdade contribui para o sentido da humanização, b. de que modo influi na representação e concepção de mundo e c. como interfere na vida social. Entre as primeiras conclusões a que chegaram está a de que as personagens de Graciliano não experimentam a liberdade como poderiam: João Valério (Caetés) desconhecendo a si mesmo não consegue se afirmar como sujeito responsável, Paulo Honório (S. Bernardo), preso ao desejo de posse, somente passa a compreender a presença do mal com a morte de Madalena e é aí que busca dar um novo rumo à sua vida, Luís da Silva (Angústia) angustia-se com a injustiça, mas não consegue realizar ações concretas capazes de promover uma sociedade mais justa, e Fabiano (Vidas secas), limitado por um ambiente hostil, não experimenta a transcendência, a sua vida é esmagada pela resignação, pela aceitação da força e pelo peso da tradição. Esse começo de investigação mostra que muito mais pode ser feito se o trabalho evoluir nessa trilha. *À medida que se segue o curso de uma maior demanda de questões pertinentes ao campo da ética verificamos que esse estudo carece de uma abordagem capaz de reconstituir na sua unidade um posicionamento mais crítico do cidadão diante do mundo e de si mesmo. Pelo terreno filosófico, o indivíduo tem a possibilidade de assumir-se perante a grave responsabilidade do seu próprio destino* (Pinto, 1996. p. 8).

O pesquisador sistematizou sua investigação e a aprofundou no livro *Diálogo entre a literatura e a filosofia em São Bernardo de Graciliano Ramos*. Nesse livro ele mergulhou no universo humano dos personagens de Graciliano Ramos, em *São Bernardo*. Ele examinou as imagens que Paulo Honório construiu de si mesmo, as relações que estabeleceu com os outros homens, o seu relacionamento com Madalena, sua relação com a natureza, com o mundo em geral. Essa representação esteve marcada por um continuado afastamento de si mesmo, por um processo de alienação. A identificação do mundo de Paulo Honório permite discutir a sua reificação, isto é, o processo de alienação, o momento em que o ser do homem se torna típico da realidade objetiva. Para efetivar sua análise Pereira Pinto valeu-se das categorias de Hegel e Marx. Para entendermos o processo descrito devemos estar atentos aos relacionamentos que Pereira Pinto examinou. Ele afirmou: *Na última parte, queremos mostrar que Graciliano Ramos usa a dialética do Senhor e do Escravo, conforme postula Hegel, no processo de caminhada de Paulo Honório, da reificação à consciência crítica* (Pereira Pinto, 1998. p. 3). A que conclusão chegou o pesquisador? Ele entendeu que o drama vivido pelo personagem de Graciliano com a morte da esposa surtiu o efeito do espanto platônico, produziu aquele inconformismo que nos leva a indagar pela razão das coisas. *A partir desse espanto surge um homem novo, capaz de reflexão, que não mais se contenta com o conhecimento ordinário* (idem. p. 71). Foi a partir dessa

experiência que emergiu um novo homem que queria se entender. O livro de Graciliano foi, portanto, lido como um relato, como *investigação que o homem faz de si mesmo. Da investigação de como, na ação humana, ao mesmo tempo o ser se dá e se esconde* (idem. p. 73). O agradável livro de Pereira Pinto merece ser examinado com atenção. Nele podemos reconhecer o desafio do homem de dar à vida um sentido, que Graciliano colocou no personagem Paulo Honório.

Estabelecido o esquema de interpretação dos clássicos de nossa literatura, o que buscou Pereira Pinto? Ele desejou aprofundar a sua pesquisa sobre Graciliano Ramos, cujos resultados foram mencionados acima, traçando um paralelo entre o autor brasileiro e Albert Camus. Para formular as linhas desse paralelo desenvolveu o projeto de pesquisa intitulado *Albert Camus e Graciliano Ramos: o absurdo e a revolta como condição do sujeito ético*. Em artigo publicado na Revista *Anais de Filosofia*, João Pinto explicou o sentido do problema da liberdade em Graciliano. Ele afirmou que *Graciliano tem o mesmo intuito (de Sócrates) e busca realizá-lo a partir do pensamento social e dialético que buscou a idéia de uma vida social mais justa, com a superação das injustiças econômicas mais gritantes* (Pinto. O problema da liberdade em Graciliano Ramos. *Anais de Filosofia*. São João del-Rei, n. 4, jul. 1997).

No desenvolvimento dessa pesquisa João Pereira Pinto contou com a colaboração de João Everton da Cruz, Renata Patrícia Brandão de Andrade e Ricardo Moreira Figueiredo Filho. Eles trabalharam mostrando a semelhança entre a atitude ética proposta por Graciliano Ramos em *Memórias do Cárcere*, permeada, segundo observaram, pela noção de absurdo desenvolvida por Albert Camus em *A peste*. A peste que atormentava os homens era a bubônica, uma metáfora usada pelo filósofo para descrever todos os males que consomem a humanidade. A doença, mesmo depois de controlada, continuava presente entre os homens, espalhando o flagelo da destruição. Isso confirma que Camus tomou-a como representativa dos males do mundo e não como simples moléstia. Coube a Renata Patrícia examinar mais profundamente a obra de Albert Camus e descrever o drama humano deste existente que descobre o mutismo do mundo como resposta ao seu apelo.

A obra de Graciliano Ramos *Memórias do Cárcere*, dividida ao meio, foi examinada, respectivamente, por Ricardo Moreira Figueiredo Filho e João Everton da Cruz. O primeiro destacou como o escritor diante dos desafios propôs solução ética para as mais inusitadas situações da vida, e o segundo referiu-se à atuação social como exigência ética do homem livre e dotado de responsabilidade e liberdade. Ambos revelaram que Graciliano enfrentou o absurdo da existência com um projeto que tinha traços camusianos. Como se vê, a pesquisa tem ainda um vasto caminho a percorrer e pode proporcionar muitas conclusões interessantes.

Consideremos, a seguir, outras pesquisas.

Paulo Moacyr Pozzebon desenvolve pesquisa sobre a influência da *Escola Filosófica de Louvain* na filosofia brasileira, desenvolvida no programa de doutorado da Universidade de Campinas (UNICAMP). A parte já elaborada da pesquisa revela que a influência de Louvain se fez em dois tempos, num primeiro período entre a sua fundação no ano de 1882 até 1950 com orientação tomista e a partir dos anos cinquenta com uma abertura crescente ao diálogo com a modernidade devido à influência da fenomenologia. No sentir de Pozzebon, no primeiro período, a influência de Louvain alimentou um neotomismo rigoroso, atualizado e mais filosófico que aquele desenvolvido no Centro Dom Vital. Durante o segundo período o contato com a

fenomenologia deu uma configuração típica à sua influência, propiciando a ruptura com correntes tradicionalmente fortes em nosso país. Mencionou explicitamente o positivismo, o neotomismo e o cientificismo marxista. A influência de Louvain é importante, destacou, porque ajudou a suplantar certos vícios da meditação nacional como: *traços de diletantismo filoneísta, certa despreocupação com o rigor da meditação e destinação apologética ou política dos esforços filosóficos* (A escola filosófica de Louvain e sua influência no Brasil. *Anais do 5º Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 91).

Luís Oswaldo Leite (UFRGS), Jackson da Silva Lima (Sergipe), João Alfredo de Souza Montenegro (UFC) e José Flávio da Silva (UFPb) exploraram fecundas hipóteses de pesquisa ao propugnarem uma especificidade na problemática filosófica registrada nos diferentes estados da Federação. Estudaram a filosofia desenvolvida no Rio Grande do Sul, no Sergipe, no Ceará e na Paraíba respectivamente. No sul, Oswaldo Leite indicou duas grandes linhas de pesquisa:

1. voltada para uma abordagem global do pensamento filosófico sul rio-grandense; e
2. orientada para temas específicos na qual se inclui uma história da filosofia gaúcha nos séc. XIX e XX.

Luís Oswaldo Leite indicou também alguns dos principais representantes da filosofia gaúcha no século XIX cujas idéias já foram avaliadas. Ele faz um convite para um novo estudo destes autores:

1. José de Araújo Ribeiro, Visconde do Rio Grande (1800-1879), cuja obra traduzida para o inglês foi prefaciada por Charles Darwin;
2. Cândido Batista de Oliveira (1801-1865), que se dedicou ao estudo das relações entre a filosofia e a matemática;
3. Antônio Alvares Pereira Coruja (1806-1889);
4. Joaquim Caetano da Silva (1810-1873);
5. Sebastião Ferreira Soares (1820-1887) autor de duas obras de destaque *Preleções de moral particular e pública* e *Tese filosófica sobre Deus e sobre o Homem*, obras em que cuida da justificação racional do modelo de pessoa e do significado da existência terrena;
6. Antônio Augusto de Arruda (1824-?) ocupou-se de questões ligadas ao direito natural, vinculando-o não à sociabilidade, como fizera Hugo Grócio (1583-1645), mas à natureza boa do homem segundo propôs Samuel Pufendorf (1632-1694);
7. Dr. José Gonçalves Viana (1843-1896), professor de filosofia racional e moral;
8. Graciano Alves Azambuja (1847-1911), autor de um belo tratado de filosofia moderna *Lições de Filosofia Elementar* onde as principais inovações trazidas pela modernidade foram captadas;
9. Francisco Luiz da Gama Rosa (1852-1918), autor de *Biologia e sociologia do casamento*, obra de filosofia social;
10. Artur de Oliveira (1851-1882), estudioso de filosofia da arte e estética.

Jackson da Silva Lima também propugnou uma linha de investigação da história da filosofia sergipana na qual ele identificou fases bem definidas:

- a. fase inicial ou preparatória (1831-1870), onde prevalece a opção espiritualista em que os fatos marcantes são a fundação da imprensa e das cadeiras de filosofia;

b. fase de estruturação ou autonômica (1871-1932), onde o característico é o embate entre os segmentos cientificista e o espiritualista. É o momento Tobias Barreto;

c. fase contemporânea (a partir de 1932), na qual ciência e pensamento católico ainda que distintos não produzem conflitos significativos, antes, abrem linhas promissoras de diálogo.

Apresentamos, a seguir, o trabalho executado por João Alfredo de Souza Montenegro que tem se ocupado das idéias no Ceará e publicou a *História das idéias da Faculdade de Direito* daquele Estado (1996), continuando a tradição iniciada por Djacir Menezes (1907-1996). No livro ele examinou os autores que, segundo entende, integram o grupo dos estudiosos de filosofia, teoria política e do direito. Ele deixou para uma outra etapa as contribuições no âmbito das ciências sociais, econômicas e do direito positivo.

Montenegro avaliou primeiramente o pensamento de Raimundo Antônio da Rocha Lima. Ele e alguns contemporâneos (Tomas Pompeu Filho, Xilderico Araripe de Faria, Araripe Júnior, João Brígido dos Santos e João Ferreira Lopes) constituíram a denominada Academia Francesa, uma espécie de núcleo intelectual que forjou o debate filosófico no Ceará. Rocha Lima associou o progresso dos costumes ao esforço da inteligência humana, contrapondo o esforço humano à confiança no providencialismo defendido pela tradição católica.

Rocha Lima dedicou-se à defesa da mulher, considerando o assunto um importante capítulo da dignidade humana. Nos argumentos que elencou nesse empreendimento demonstrou confiança absoluta na ciência. Era a ciência tanto capaz de enfrentar questões do mundo da natureza como de promover a metamorfose moral na consciência das pessoas. Em nome dos mais nobres interesses da humanidade o pensador combateu as soluções metafísicas, proclamando uma moral científica. A insuficiência de uma moral cientificamente organizada advinha, naquela ocasião, unicamente da falta de maturidade das ciências biológicas e sociológicas. A moral adquiriria, assim acreditava, *validade universal quando fosse possível obter uma dedução segura e extensa dos seus princípios* (Rocha Lima, 1968. p. 142).

O pensamento de Rocha Lima contribuiu para difundir uma adesão ao experimentalismo, movimento que chegou a influir na primeira fase da filosofia de Farias Brito. O naturalismo cientificista marcou a intelectualidade cearense, sendo mesmo um fator de unidade teórica no momento em que se deu a criação da Faculdade de Direito do Ceará. Segundo Montenegro, pode-se perceber *a existência de um vínculo epistemológico comum, cobrindo as correntes filosófico-ideológicas atuantes no período* (1996, p. 29).

Em relação aos autores da Faculdade de Direito que foram examinados, Montenegro os separa em dois grupos, o primeiro de raízes cientificistas e se vincula mais proximamente à tradição deixada por Rocha Lima, mas que agregou elementos que a aproximariam das questões culturalistas postas pela Escola de Recife. Tratava-se no início, é verdade, de *um culturalismo ainda incipiente, manifestação generalizada da vida organizada, institucional, material de um povo* (idem, p. 32). Soriano de Souza foi o primeiro dos examinados. Ele não se deteve na questão cultural em si, mas estabeleceu uma nítida vinculação entre os valores culturais e a norma jurídica. Essa discussão propiciou o desenvolvimento das idéias de Djacir Menezes, que transitou de uma perspectiva positivista para a culturalista.

Montenegro examinou ainda o outro grupo de autores, distinguindo as posições positivistas de Heribaldo Dias da Costa, o social liberalismo de Paulo Bonavides e o

espiritualismo de Arnaldo de Vasconcelos. Pelo exposto, há muito ainda a ser examinado na filosofia de cada um deles. Deve-se destacar as interações desses autores com outros movimentos, tudo a merecer aprofundamento. Além da já assinalada proximidade das teses culturalistas da Escola de Recife, Montenegro mencionou uma convergência das teses de Francisco Uchoa com o espiritualismo de Farias Brito, influência do jusnaturalismo de W. Jellinek da Universidade de Heidelberg no pensamento de Paulo Bonavides e a presença de aspectos do pensamento de Oliveira Martins na denominada corporificação dos fundamentos racionais e morais das instituições propagada por Heribaldo Costa.

Montenegro também pesquisou as idéias filosóficas contidas na obra do literato Rodolfo Teófilo e do historiador Tristão de Alencar Arararipe. No caso do primeiro, ele se ocupou dos romances *A fome* e *O Reino de Kiato*, que permitem uma variedade de interpretação tamanha a riqueza descritiva que ostentam. Apesar da pluralidade temática presente na obra de Teófilo há, pelo menos nos dois romances mencionados, *uma explícita política do corpo*, observou o nosso pesquisador. (Montenegro, *A política do corpo na obra literária de Rodolfo Teófilo*. Fortaleza: UFC, 1997. p. 13). Essa política reflete o determinismo positivista, que, na época, associava o comportamento humano a raízes étnicas, explicando o banditismo do sertão pela composição racial de seu povo e fazendo desaparecer, nos condicionamentos biopsicológicos, a força da liberdade. A redução do real ao dado e a sua absolutização levou o autor a extrapolar o limite aceitável dos estudos científicos. Conforme observou Montenegro: *Aí está um racionalismo que dogmatiza descobertas e aplicações da ciência, elevando-a realmente a um nível de fé, que faz dela uma nova religião. A ratio que se encontrava no princípio da doutrina católica se transfere para o seio da ciência* (idem. p. 18). Se o estudo da obra de Rodolfo Teófilo revela a força do positivismo, ainda que temperada por um componente utópico, o exame do pensamento de Tristão de Alencar Arararipe aponta para a influência geral do iluminismo, que coroa o projeto liberal do historiador. Arararipe foi um estudioso da história que não se ocupou apenas com o registro dos fatos, ele incluiu em seus estudos uma reflexão sobre o ideal de nacionalidade, cujos contornos são postos em discussão na sua obra. A idéia de pátria agrega um ideal ético à história nacional, de modo que a história passa a refletir os valores do povo. Segundo Arararipe, quanto mais um povo é instruído, maior será a sua capacidade de realização e afirmação como povo. As idéias que cada povo cultiva são cíclicas, vêm e vão, ele explicou, exceto duas: a instrução e a justiça. A primeira permite aprofundar a discussão da liberdade, e a segunda fornece o critério para as ações, isto é, *dá luzes para discernir o que é bom e o que é mau para a pátria* (Montenegro, *A historiografia liberal de Tristão de Alencar Arararipe*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998. p. 18). O projeto teórico de Arararipe foi influenciado pela ilustração, nos revelou Montenegro. Os grandes valores humanos e suas realizações *nascem basicamente da razão esclarecida, de um intelecto que concentra em si as virtualidades de toda a práxis, da ação nobre e certa* (idem. p. 79). Arararipe é também autor de *estudos de suma importância para o melhor entendimento da ideologia e da problemática liberais no último quartel do século XIX e no primeiro decênio da República* (idem. p. 12/3). Esses trabalhos de Montenegro ampliam o nosso conhecimento do debate de idéias ocorrido no Ceará.

José Flávio da Silva examinou, em dois artigos e no capítulo da *Coletânea* publicada pelo Conselho de Educação do Estado da Paraíba: *Filosofia na Paraíba, São Gonçalo, um*

colégio na Paraíba no período colonial e Esquecidos filósofos paraibanos, os momentos, figuras e problemas mais destacados da filosofia na Paraíba.

No que se refere à presença da disciplina Filosofia nas instituições educacionais do Estado, observa que o início dá-se no Convento de Santo Antônio, cuja edificação é do final do século XVI (1589). Explica que se trata de filosofia nitidamente Escolástica, ali ministrada com o intento de servir de introdução ao ensino teológico. O ensino autônomo da Filosofia remonta à segunda metade do século XVII, embora ela não tenha deixado de manter suas características escolásticas. Essa situação apenas mudaria com a Reforma de Benjamin Constant, quando o ensino da Filosofia passou a guiar-se pelas diretrizes positivistas. Bem mais tarde, na segunda metade do século XX (1974), o ensino de Filosofia foi suprimido das Escolas Estaduais daquele Estado sob a alegação de produzir adversários do regime militar. Em 1984 ele foi reativado, mas não em toda a rede, apenas em quatro das mais tradicionais escolas do Estado. No nível superior o Curso de Filosofia funciona, na Paraíba, desde 1953, havendo sido implantado na Faculdade de Filosofia do Instituto Nossa Senhora de Lourdes. Em 1954 teve início o Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Campina Grande e em 1955 o da Universidade Federal da Paraíba.

No que se refere ao desenvolvimento do ensino da Filosofia no Estado da Paraíba durante o período colonial, José Flávio destaca o papel desempenhado pelo Colégio São Gonçalo mantido pela Companhia de Jesus. Segundo ele, o Colégio pretendia ensinar a ler, escrever, contar e cantar. O conteúdo básico preparava os alunos para o estudo da Filosofia e da Teologia. O ensino da Filosofia pautava-se na metafísica tomista e na moral contra-reformista como ocorria em outras escolas dos jesuítas no período. José Flávio menciona um livro de moral publicado por um ex-aluno, João Abreu Castello Branco intitulado *Caminhante curioso ou método para fugir os vícios e seguir as virtudes* (Flávio, J. São Gonçalo: um colégio na Paraíba no período colonial. *Coletânea*. João Pessoa, Conselho de Educação do Estado da Paraíba, 2002, p. 16). Além desse livro de moral também foi publicado uma gramática latina de autoria do estudante Matias Rodrigues Portella. Ambos os textos integravam os estudos de Latim e Filosofia que preparavam os alunos para a Faculdade de Teologia. O Colégio São Gonçalo foi desativado com as reformas pombalinas, em virtude do Marquês desejar aproximar a moral tradicional de um novo código de honra voltado para o trabalho e a parcimônia destinado à fidalguia lusitana.

Quanto aos autores de maior destaque, José Flávio menciona: José Soriano de Souza (1833-1895), tradicionalista que passou a maior parte da vida no Recife; Pedro Américo de Figueiredo e Mello (1843-1905), Doutor em Filosofia pela Universidade de Bruxelas e autor de *Da liberdade, do método, e do sistema no estudo da natureza, questões de história, e de filosofia natural*; Alcides Bezerra (1891-1936), o conhecido culturalista; e mais os religiosos Florentino Barbosa (1881-1951), Pedro Anísio (1883-1979) e Aduino Aurélio de Miranda Henriques (1885-1935). José Flávio relata o debate entre Alcides Bezerra e Pedro Anísio, religioso, tomista e autor de *A religião e o progresso social* (1923) e *A filosofia tomista e o agnosticismo contemporâneo*. Ainda no espírito do tomismo descreve a contribuição de D. Aduino A. Miranda Henriques, autor de cartas pastorais de conteúdo filosófico como *Doutrina contra doutrina* (1928), e Florentino Barbosa que publicou *O problema fundamental do conhecimento* (1950). Destaque especial confere a Orris Soares (1884-1964), autor de um primoroso dicionário de filosofia.

O apanhado de temas e autores de filosofia no Estado da Paraíba, que José Flávio promete sistematizar melhor no livro que está preparando, pareceu-lhe importante para identificar singularidades na meditação levada a termo em seu Estado. Essa estratégia permite entender as singularidades da investigação filosófica paraibana frente aos problemas marcantes da filosofia brasileira e mesmo diante dos grandes rumos e correntes da tradição filosófica ocidental.

Considerando agora a evolução da filosofia em Minas Gerais, vamos apresentá-la, ainda que sem formular um quadro sistemático, acompanhando a trilha percorrida pela pesquisa desenvolvida nos últimos anos. Vamos propô-la em partes: primeiramente indicaremos estudos gerais que julgamos importantes para compreender os rumos da filosofia desenvolvida no Estado, depois vamos noticiar a pesquisa nos periódicos da região de São João del-Rei, antiga Comarca do Rio das Mortes, então trataremos de temas gerais propostos pelos políticos mais conhecidos e, por fim, indicaremos alguns autores mineiros representativos dessa tradição de pensamento.

Entre as obras gerais é preciso destacar a tese de doutorado de José Carlos Rodrigues, publicada com o título *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Esse trabalho é importante porque revelou o impacto criado pela repressão à Inconfidência Mineira, uma insegurança intelectual que José Carlos denominou de *crise da consciência mineira*. A reconquista da identidade da consciência mineira foi empreendida através do empirismo português, seguindo as teses de Antônio Genovesi (1713-1769), e com o espiritualismo. José Carlos mostrou o caminho. A insatisfação com o empirismo mostrou-se na aproximação com o espiritualismo de Sigmund Storchenau (1751-1795) e depois manifestou-se nas idéias do Pe. João Antônio dos Santos, reitor do Seminário de Mariana e autor de *Esqueleto das faculdades e origem das idéias do espírito humano*, publicado em Mariana, pela Tipografia Episcopal, no ano de 1845. Esse livro é muito significativo porquanto aponta para uma atitude intelectual que pudemos identificar nos jornais de São João del-Rei na segunda metade do século passado. Pe. João Antônio dos Santos, sagrado bispo de Diamantina em 1864, manteve a moralidade submetida a um absoluto transcendente e simultaneamente reconheceu a autonomia da consciência humana. Abriu-se, assim, para o ideal de progresso presente nas idéias modernas.

Nesse mesmo sentido devemos recordar a tese de doutoramento de Joel Neves, publicada com o título *Idéias filosóficas no Barroco Mineiro*. O pensador orientou-se pela noção de que a arte pode ser investigada por um processo intelectual não verbal. A manifestação artística barroca pretende ser uma linguagem moderna, explicou, embora comunique valores presentes na cultura ocidental no período anterior ao Renascimento. Essa tensão é justamente a assumida pela filosofia na Segunda Escolástica Ibérica, permanecer no espaço humano, mergulhar na imanência do mundo sem abandonar a inspiração transcendente da vida. Joel mostrou que esse conflito cultural inspirou a criação do Aleijadinho, notadamente as estátuas dos profetas localizadas em Congonhas. Pareceu-lhe que a criação artística do barroco mineiro transmite elementos do ideal iluminista, valorização da vida e da figura humanas, misturados com o patético, solene, pesado e austero próprio da religiosidade contra-reformista. Joel Neves encontrou na arte e estética barroca de Minas o drama de quem queria ser contemporâneo de um tempo alicerçado nas coisas humanas, mas que não ousava deixar o transcendente, fazendo-o, antes, o alicerce desta procura e edificação.

Outro trabalho importante com as mesmas características foi a dissertação de mestrado intitulada *O ensino da filosofia em Minas Gerais na República Velha*, defendida por Silvio Firmo do Nascimento em 1992 junto ao Departamento de Filosofia da UFJF. Essa dissertação ajuda a entender o desenvolvimento da filosofia em Minas durante o mencionado período. Silvio Firmo estudou como estava organizado o ensino da filosofia no Estado durante a chamada República Velha (1889-1930). No seu entendimento, embora a Igreja no Brasil, naquele período, estivesse desenvolvendo uma vigorosa reação contra as idéias modernas, reação marcada por teses políticas contrárias ao liberalismo e ao positivismo, em Minas, a intelectualidade e o clero assumiram postura singular. Ao contrário de uma atitude conservadora, defensiva e condenatória do mundo moderno, a Igreja em Minas desejava promover uma reforma interna como estratégia para se contrapor às mudanças sociais vividas no país. No âmbito filosófico isso significou, segundo Silvio Firmo, a prevalência de questões como o primado da consciência, a conciliação entre a liberdade e a autoridade e o reconhecimento da autonomia da ciência. A prova deste esforço de aproximação com as idéias modernas pode ser comprovada pelo exame dos livros adotados nos Seminários de Mariana e Diamantina. Eis os principais: *Elementos filosóficos e escolásticos* do Dr. Reinstadler, *Curso de filosofia* e *Critério*, ambos de D. Jayme Balmes, *Filosofia escolástica* de Farges e Barbedette, *Elementos filosóficos* de Josephus Gredt, *Curso de Filosofia* do Cardeal Mercier, *A filosofia moderna* de Abel Rey e *História da filosofia moderna* de Dott Harald Höffing. Essa aproximação com as questões modernas representou a renúncia da idéia de cristandade, confirmada pela escolha dos manuais modernos de filosofia acima mencionados. Contudo, todo esse ar de renovação, explicou Silvio Firmo, não erradicou a metafísica e a ética tomista que continuaram dando a tônica da cultura filosófica prevalente naquele momento.

Em relação aos periódicos publicados na antiga Comarca do Rio das Mortes no século XIX vamos considerar a temática abordada em cada um deles.

Começamos pelo *O Arauto de Minas*, órgão oficial do Partido Conservador, de responsabilidade de Severiano Cardoso Nunes de Rezende (1847-1920), periódico que circulou entre 1877 e 1888. Nesse jornal, além dos editoriais, destacaríamos a coluna do Pe. Antônio José da Costa Machado (1837-1884) cuja coluna objetiva combater o positivismo reinante *em nome das verdades fundamentais que constituem a base e o fundo da filosofia, da religião e da sociedade*. A tarefa dos filósofos, explicou o padre na edição de 14 de maio de 1881, era lutar *contra a filosofia materialista que inutiliza as crenças e afoga os sentimentos do coração humano*. Além do combate às teses positivistas o editor defendeu teses muito caras à moral católica. Severiano de Rezende assim explicou o que era o sentido ou a finalidade da vida no jornal de 30 de outubro de 1881: *Colocado na terra para chegar a seu fim verdadeiro e único, para o qual somente foi criado, que merecimento poderia o homem ter, se apenas levado pela necessidade, não tivesse a faculdade de escolher o bom ou o mal caminho, que o deve conduzir a esse fim, a bem aventurança eterna, ou a um penar sem termo* (p. 2). Embora orientado pela moral de salvação, Severiano não fugiu do discurso a favor do progresso humano, notadamente material, explicando que o *engrandecimento e progresso dos povos originam-se do seu desenvolvimento intelectual e da cuidadosa educação que recebem* (editorial de 17 de junho de 1877) e considera ainda o progresso o objetivo de toda a humanidade: *olha em especial para os povoados porque o mundo são os homens. Tudo está fervendo em movimentos que acabam e*

começam. O movimento tinha nítida inspiração idealista, conforme explicou no editorial de 19 de maio do mesmo ano, *a marcha na ordem das idéias traz a anarquia na ordem dos fatos*. O esforço de Severiano era para indicar que a base moral católica, que ele assumiu de maneira irrestrita, não o impedia de aproximar-se dos valores modernos. Explicou em 7 de maio de 1877 que *conservar não é prestar culto idólatra às instituições do passado, esquecer as exigências do século e condenar a civilização moderna seria antes imobilidade ou fatalidade islamita que é a negação da natureza humana, ou o aniquilamento da razão* (p. 1). Esse esforço de conciliação que lembra o mesmo espírito das teses propostas por Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859) estudado por Tiago Adão Lara, melhor se manifesta na defesa de um programa político de características liberais. Em 12 de março de 1878, Severiano fez uma apaixonada defesa do sistema representativo próprio dos países desenvolvidos onde o *sistema representativo é uma realidade, a ascensão de um partido ao poder simboliza uma vitória... e as idéias exaradas no programa dos triunfadores, aspirações nacionais, acham-se acercadas de assentimento público* (p. 1). Quando se tratou de identificar a razão das dificuldades vividas pela província, Severiano diagnosticou *o indiferentismo político, o egoísmo e a falta de iniciativa particular, eis os três cancros que nos consomem* (editorial de 8 de março de 1877. p. 1). Severiano defendeu também o estado de direito (19 de maio de 1878. p. 1), o respeito à ordem política pactuada (4 de abril de 1877. p. 1), a livre manifestação da opinião (18 de junho de 1878. p. 1) e a liberdade acadêmica nas universidades, como ocorria na Alemanha (24 de março de 1878). A defesa da liberdade de representação, proposta em várias oportunidades não significa, contudo, *o sufrágio universal que levou a França ao bonapartismo e à intolerância* (2 de dezembro de 1877), teve a oportunidade de explicar. Severiano conciliou, portanto, teses da moral católica com o discurso do progresso material da sociedade, culminando com a defesa de teses políticas liberais (cf. Carvalho. A questão política e filosófica no Arauto de Minas. *Vertentes*. 1: 14-19, jun. 1993).

Mencionemos agora o periódico *O São João del-Rei*, órgão oficial do Partido Liberal no sexto distrito eleitoral de Minas Gerais, durante a primeira fase em que foi editado, entre os anos de 1885-1900, esteve sob a responsabilidade do Dr. Francisco de Paula Pinheiro. Depois de um recesso de vinte anos voltou a circular nos anos de 1920 e 1921, sem vinculação partidária, sob a responsabilidade do Dr. Odilon de Andrade, mas com o mesmo perfil de sua primeira fase. No que se refere ao sentido fundamental da vida explicaram, ambos os editores, que ele era aquele apontado pela religião católica, a saber, obter a salvação. Indignaram-se, os articulistas das duas fases, contra as teses da moral positivista. Foram muitos os artigos dedicados a explicar *a absoluta incompatibilidade entre a moral positivista e a católica, de sorte que não se pode conceber*, afirmou Odilon de Andrade, *ser o positivista sincero defensor da doutrina instituída por Cristo* (n. 101, 1922. p. 1). Desde 1899, Francisco de Paula passara a dar grande importância ao debate de questões morais, *correlacionando-a à felicidade do povo e a nacionalidade* (n. 23, 1899. p. 1), asseverando que *uma população sensata, progressista e verdadeiramente amante da instrução, do belo em todas as suas modalidades e manifestações, é, em suma, uma população verdadeiramente cristã e religiosa* (n. 29, 1899. p. 1), afirmando que *a instrução é a síntese de todo aperfeiçoamento, de todo progresso, de todas as forças, de todas as grandezas e constitui a verdadeira dignidade, civilização e felicidade dos povos* (n. 31, 1899. p. 1). Ao lado do programa moralizante, *executado em nome da justiça, do direito e da liberdade* (n. 18, 1899. p. 1), também

procuraram balancear a importância da ciência moderna. A ciência era vista como responsável pelo progresso da humanidade, como método de investigação. A *ciência*, explicou Francisco de Paula Pinheiro, *não tem pátria, não tem cor, não tem brasões, não tem tempo, nem lugar: é apanágio da humanidade, é o morgadio do trabalho, é legado que as gerações vão legando umas as outras* (n. 29, 1899. p. 1). O principal dos debates esteve, contudo, voltado para marcar posição no debate político, Neste sentido, procuraram, os editorialistas, divulgar as teses liberais *defendendo a liberdade dos cidadãos* (n. 80, 1920. p. 1), *apoiando a divisão tripartida do poder* (n. 2, 1885. p. 1), *afirmando a prevalência do poder legislativo sobre os demais* (n. 40, 1889. p. 1), *associando o desenvolvimento da Europa Ocidental, dos Estados Unidos, de Nova Granada e dos Estados do Prata a mecanismos políticos de negociação dos interesses* (n. 36, 1920. p. 2), proclamando a necessidade de uma atuação organizada dos partidos explicitando que, *sem programas definidos, toda luta pelo bem público será superficial, parasita, inglória, imperará somente a desordem, alimentando o ódio e o interesse pessoal* (n. 46, 1889. p. 1, tema repetido vinte anos depois no editorial do n. 55, 1921. p. 1). O poder era exercido, explicou Francisco de Paula, em nome do povo, sendo o periódico defensor da *soberania popular, sufrágio dos cidadãos válidos, sem o que o sistema governamental será um sofisma* (n. 1, 1885. p. 1). Em vista disso, defendeu o respeito *ao resultado do processo eleitoral e a liberdade de manifestação das idéias* (n. 2, 1885. p. 1) e *o respeito ao mandato popular* (n. 63, 1921. p. 1). O jornal, em suas duas fases, não se afastou do esforço para conciliar teses políticas liberais com o ideal moral veiculado pela Igreja Católica, conforme tivemos oportunidade de indicar no artigo *Moral e política no jornal O São João del-Rei* (*Vertentes*. S. J. del-Rei. n. 7: 38-48, 1996).

Outro jornal de destaque foi *A Gazeta Mineira* de responsabilidade do Sr. Pedro Alves Moreira e que circulou quase uma década entre 1º de janeiro de 1884 e 24 de novembro de 1894. Em geral o tom dos editoriais não se afasta da moral tradicional, condenando *as doutrinas atrofiadas do materialismo, do panteísmo, do politeísmo (...) uns negando a existência de Deus, outros crendo-se participantes da essência mesma de Deus e outros admitindo a pluralidade de seres*. Moreira explicou que as teses filosóficas mais importantes podem ser encontradas nos filósofos antigos, especialmente Platão e Sócrates (n. 140 de 1886. p. 3). O articulista se mostrou adepto do discurso do progresso, uma espécie de liberalismo ético-normativo, afirmando *que o progresso e a perfectibilidade moral eram a doutrina verdadeira* (n. 142, 1886. p. 3). O jornal traz, contudo, uma coluna do Dr. João Martins de Carvalho Mourão que defende o positivismo não como doutrina filosófica, mas como método. Explicou ele que *a doutrina pode cair, a síntese pode ser corrigida e ser falsa, mas o método experimental é uma tendência moderna indestrutível e há de ficar de pé* (n. 418, 1892. p. 1). Pedro Moreira assume a idéia de Carvalho Mourão relativa à importância da educação como agente moral, no entanto, busca fundamentá-la em Georg Wilhelm Leibniz (1646-1716), que dissera: *sempre pensei que se reformaria o gênero humano se se reformasse a educação da humanidade* (n. 208, 1887. p. 2). A adesão ao pensamento germânico trouxe confusão e precisou ser explicada, ao que se dedicaram Maria Dulce, reafirmando o espírito da metafísica tomista em 1894. Ela explica, em longo artigo, que *o finito não pode compreender o infinito, o transitório não pode conter em si o eterno* (p. 2). Por sua vez, Mário Caledônio fez restrições à filosofia alemã, sobretudo a Hegel. A adesão a Leibniz pareceu-lhe mais aceitável. Em seus artigos, Moreira também entrou na polêmica reconhecendo

mérito no espírito germânico que procura no fundo das causas alguma permanente realidade que seja a vida do mundo e a causa de tudo; os filósofos e poetas da nebulosa Alemanha, afirmou, têm a intuição profunda do mistério grandioso que é a alma de todas as coisas e se oculta sob a inquieta onda dos fatos (n. 465, 1892. p. 1). Ele explicou que concordava com Hegel pelo menos num ponto, muitas vezes as guerras e revoluções promovem o progresso dos povos. Afirmou: *As revoluções intestinais, as guerras externas, são, às vezes, o cadinho do aperfeiçoamento moral e intelectual porque passam as nações para sua glória e grandeza* (n. 141, 1886. p. 30). Moreira defendeu ainda a liberdade da vontade como a marca da existência humana (n. 489, 1893. p. 1). A *Gazeta*, portanto, abriu-se para as doutrinas modernas de um modo muito mais claro que o *Arauto de Minas* e discutem teses positivistas e hegelianas, embora com a preocupação de mostrar que semelhante aproximação não comprometia a metafísica e a moral tradicional, segundo explicitamos no artigo intitulado *A história como progresso na Gazeta Mineira* (*Anais de Filosofia*. S. J. del-Rei. 2: 77-88, jul. 1995).

Outro hebdomadário que merece menção é a *Tribuna do Povo*, editado entre os anos de 1881 e 1882 sob a direção de Alberto Besouchet. O jornal articula-se em torno da idéia de que *a cultura intelectual sem consciência da religião não passa de barbarismo civilizado e animalismo disfarçado* (8 de maio de 1881. p. 2). Na coluna *Varietades*, constante nos diversos números, o Pe. Antônio José da Costa Machado abordou uma série de assuntos, mas especialmente combateu a dialética hegeliana, uma *filosofia ruim porque sustenta o sim e o não ao mesmo tempo e que a verdade e o erro são a mesma coisa* (15 de março de 1881. p. 2). Suas críticas tinham em vista ratificar a lógica tradicional e a idéia de que Deus, absoluto fundamento de tudo, era perfeito e não mudava. O homem, este sim, *tinha como seu destino a mudança e a morte* (26 de junho de 1881. p. 1). A moral era importante para a convivência social, porquanto os homens eram naturalmente maus. O padre explicou que *os maus não teriam guarida em uma boa sociedade se o egoísmo e a vaidade não fossem dotes naturais da humanidade* (15 de janeiro de 1882. p. 2). Quanto às questões sociais explicou que *o problema do trabalho, se não for resolvido pela liberdade cristã, o será pela tirania do socialismo* (15 de maio de 1881. p. 2). A ciência, em seu entendimento, não se reduzia à simples catalogação de dados ou à experimentação. Ela, afirmou, *não é um montão de fatos (...), o úmido, o calor, a luz e a vida das plantas são efeitos da presença de Deus, produzidos como causa primária e radicalmente impossíveis sem sua ação perpétua* (15 de maio de 1881. p. 2). Deus era, pois, a causa principal das mudanças e das coisas, embora Ele fosse imutável. Não devia a ciência desconhecer esse fato. A ciência somente seguia um caminho condenável quando se fechava a tal compreensão. Os editoriais de Alberto Besouchet abordaram temas variados, mas se dedicaram, especialmente, a mostrar que o progresso vivido pela humanidade consiste na exteriorização de um ideal. *O progresso, afirmou, resume-se na exteriorização da idéia. Exteriorizar a idéia é passar do mundo subjetivo para o das formas, da inteligência para a realidade objetiva* (17 de julho de 1881. p. 1). A idéia de progresso humano: material e moral, entendido como o desafio básico da humanidade, é o tema constante nos editoriais de Besouchet. O editorialista conclama os homens a prosseguirem na senda do progresso, *pois nela encontraremos um caminho florescido, um lugar de respeito, visitado pela sombra do progresso e pela grande comunhão dos homens que pertencem à imensa falange das idéias progressistas* (29 de maio de 1881. p. 1). No que se refere à política,

Besouchet assume uma postura que ele denomina de liberal, condenou o *abuso dos gastos com o funcionalismo devendo as rendas do estado ter outra e mais útil aplicação, como sejam, proteção à lavoura, criação de núcleos de educação e estabelecimentos industriais, melhoramentos dos transportes* (16 de abril de 1881. p. 1). Para o Pe. Costa Machado essa opção política não deve causar estranheza, pois é *o oráculo dos conservadores do século XIX, o inspirador do liberalismo* (17 de julho de 1881. p. 2). As idéias básicas que devem presidir a política, completaria Besouchet, são *Deus, pátria e liberdade* (17 de julho de 1881. p. 1).

Devemos nos referir também ao jornal *A Verdade Política*, semanário que circulou entre os anos de 1888 e 1889, buscando conciliar teses morais e religiosas com uma visão política liberal. Há no jornal uma coluna interessante denominada de *Problemas importantes*, contínua nos dois anos em que o jornal circulou, de autoria de V. Teixeira, onde ele discutiu questões de natureza moral. Ele explicou que o homem se depara inevitavelmente com dúvidas do tipo *quem sou eu? Donde venho? Para onde vou? Qual é o princípio e o fim da minha existência* (4 de outubro de 1888. p. 1). Ele explicou também que o homem chegará a respostas muito diferentes *conforme tiver reconhecido em si um espírito imortal ou um punhado de pó* (idem). O mundo, explicou Félix, com pseudônimo de infeliz, é um espaço que afasta o homem de suas preocupações morais, *assim como um pássaro do dia perdido na escuridão da noite*. Neste mundo em que vivemos, no artigo *À luz da sátira*, ele afirmou, que o homem se *dedica a fazer política e arrotar as conseqüências do alimento, intriga, infâmias e misérias* (13 de outubro de 1888. p. 1). Afinal, quem é o homem, perguntara V. Teixeira. A resposta que ele elaborou foi a seguinte: *ele é obra de uma inteligência e poder infinito que, existindo só de toda a eternidade, disse no começo dos tempos que o universo e o homem sejam feitos, e o universo e o homem foram feitos* (4 de outubro de 1888. p. 1). Quanto à moral, Teixeira parece referir-se especialmente a Hegel, esta não pode ser considerada coisa séria. *Popularize esta bela moral, afirmou, e o Absoluto se porá a fazer debuxos tão apressadamente (...) que os homens (...) serão reconstituídos à unidade da morte*. E concluiu: *a solução que ele dá a esse problema (...) é indigna de um homem, a menos que a razão e o senso moral não sejam partes integrantes do homem do século XIX* (16 de novembro de 1888. p. 3). Os números seguintes contêm um esforço para demonstrar que se o finito existe, *o infinito, o perfeito, como não haveria de existir? A perfeição, isto é, o ser seria uma razão do não ser* (21 de dezembro de 1888). V. Teixeira elaborou também uma discussão epistemológica, combatendo o empirismo e explicando que *o coração tem também demonstrações sem réplica para todo o homem* (idem). Afirmou a unidade da consciência nos seguintes termos: *a unidade indivisível do nosso ser pensante, e por conseguinte de nossa espiritualidade, se demonstra não só pelo testemunho do eu, mas também pela unidade das operações intelectuais. (...) Pelo eu, tenho consciência não somente de minha existência, mas de minhas operações* (25 de janeiro de 1889. p. 3). As teses políticas do periódico começam por colocar no enriquecimento dos povos a razão da liberdade. Eis o que afirmou V. Magalhães: *A riqueza é a fonte da liberdade e esta é a mãe fecunda do amor e do trabalho* (25 de janeiro de 1889. p. 3). Andrade Botelho defendeu a autonomia do município, *para que possa preencher o seu grandioso fim* (3 de outubro de 1888. p. 3). Esse fim era a liberdade, completou. Avellar Brotero entendeu o municipalismo como a tese política oposta à centralização e explicitou: *centralização e liberdade são idéias antagônicas, a concentração de poderes foi*

sempre, em toda a parte, a base do despotismo. É isto axiomático, dispensa demonstração (16 de junho de 1889. p. 1). O jornal criticou ainda a imposição pela força de certas medidas tomadas pelo Partido Conservador. Brotero afirmou o mal exemplo de afirmações do tipo: *o poder é o poder, pois com ele (...) iríamos cair no absolutismo* (22 de fevereiro de 1889. p. 1). O objetivo da organização política, explicou o articulista, é a liberdade. *A liberdade individual*, escreveu, *é uma das mais belas garantias do cidadão, o respeito pelos fracos é um dever nobre e sagrado. Sem essas duas condições o despotismo tende a dominar necessariamente* (1 de novembro de 1888. p. 1). Ele também propôs *a realização do concurso para acesso aos cargos públicos* (22 de março de 1888. p. 1) e condenou o materialismo e o ódio entre as classes proposto pelos comunistas (7 de fevereiro de 1889. p. 3). O jornal apresentou uma posição política que entendia ser liberal sem julgar necessário afrontar a ética tradicional.

Em relação aos políticos mineiros devemos mencionar João Pinheiro da Silva (1860-1908), objeto de investigação de Adelmo José da Silva. Ele nos revelou duas coisas muito importantes, primeiro que as teses políticas do positivismo, incluindo a forma de governo republicana, foram entendidas em Minas, no final do século XIX, como o caminho natural do desenvolvimento moderno. A luta contra a monarquia assumira, então, o discurso do progresso, mas não afrontava a moral tradicional. A implantação da República representava *um processo evolutivo tendo em vista o surgimento de uma sociedade ideal* (Silva, 1992. p. 93). No entender de Adelmo José da Silva, João Pinheiro insere-se naquele contexto e encampa o ideário positivista. No entanto, sua adesão ao positivismo não se operou incondicionalmente e suas idéias refletem o desejo de liberdade existente na Província. Como prova desse aspecto, Adelmo afirmou *que suas principais preocupações eram a separação entre o Estado e a Igreja, a defesa da liberdade religiosa, bem como a profissional, justiça e democracia* (idem. p. 93). João Pinheiro recolheu-se da vida política ao ver os rumos dos acontecimentos no início da República. Em carta a Gama Cerqueira explicou que *como democrata, não podia conformar-se com o comprometimento dos ideais de liberdade, autonomia e descentralização* (idem. p. 94).

Outro político que merece realce é Milton Campos (1900-1972). Suas idéias foram estudadas por Fábio Rômulo Reis, que ressaltou a luta pelo estado de direito como o núcleo básico da sua doutrina. O político foi um dos líderes do movimento contra a ditadura de Getúlio Vargas e que publicou, em 24 de outubro de 1943, o *Manifesto dos Mineiros*. Em que pese os aspectos ambíguos do movimento, isto é, mesmo sem possuir um perfil exclusivamente liberal, porquanto incluiu, entre outros, os católicos do Centro Dom Vital, o movimento permitiu a aglutinação de políticos e intelectuais liberais. Milton Campos era um deles e esteve, no sentir de Fábio Rômulo Reis, comprometido com a idéia de representação política, vinculando o mandatário à determinação do mandante. Ele também foi um defensor ardoroso da tolerância política, da democracia e da aproximação entre os ideais liberais e a preocupação social.

Matheus Salomé de Oliveira (1907-1955), deputado pela UDN, pode ser apontado como um político de tendência liberal com sólida formação católica. O princípio da realidade era, em seu entendimento, Deus, a ética que ele propôs foi a católica. Sua singularidade em relação ao caminho adotado pelos outros políticos mineiros foi o emprego do senso comum como forma de resolver as dificuldades advindas da objetividade do conhecimento. Procurou no senso comum garantir a racionalidade da vida e a atividade do espírito.

O mais conhecido e celebrado dentre os políticos mineiros foi Tancredo de Almeida Neves (1910-1985). Ele é o melhor representante da tradição que buscou conciliar a ética e a ontologia tomista com práticas políticas liberais, ao mesmo tempo que empreendia uma abertura seletiva para os valores do mundo moderno. De uma perspectiva metafísica defendeu um sólido princípio, imutável e perfeito de toda a realidade do seguinte modo: *O que muda, varia e se transforma não tem em – si razão para viver* (1933. p. 1). Por esse motivo, Tancredo combateu a compreensão materialista, para quem o mundo *nada mais é do que o resultado de transformações sucessivas de um elemento primitivo* (idem). Quanto à epistemologia deu razão aos ecléticos, explicando que a *transformação de uma sensação em pensamento é impossível* (idem). No que se refere ao progresso humano e histórico reconheceu o seu caráter ideal, afirmando que *os povos que não sabem guardar fidelidade aos valores morais de seus quadros históricos, que repudiam os valores autênticos de sua tradição e heroísmo são povos que perdem a consciência humana e social (...) e tornam-se animados tão somente pelos mesquinhos egoísmos de sua natureza interior* (Neves, 1988. p. 3). Quanto ao pensamento político manifestou-se defensor da liberdade: *o primeiro compromisso de Minas é com a liberdade*, afirmou (idem. p. 239). Tancredo explicou que vivia em tempo difícil onde era grande o esforço para preservar *no homem a iniciativa e a liberdade quando o estado era chamado a desempenhar funções cada vez mais variadas e empreender serviços cada vez mais complexos* (idem. p. 7). Entendeu que o principal problema político era estabelecer um novo pacto federativo e criar as bases para uma nova forma de representação política. *Era natural*, explicou, *que o estado mais populoso, com maior área territorial, com melhor índice de produção e consumo, mais rico e mais poderoso tenha uma representação que exprima fielmente este estado de coisas* (Neves, 1934. p. 1). Quanto à forma de governo, explicou, na saudação à FEB quando de seu retorno a São João del-Rei, que devemos perseguir *não apenas a democracia política, do regime representativo e das liberdades essenciais de culto, pensamento e imprensa. Não apenas a democracia de eleições livres e honestas de governantes honrados e eficientes, de legisladores cultos e dignos, mas também e principalmente a democracia social e econômica (...) pois a miséria é uma afronta aos povos cultos* (Neves, 1945. p. 1).

Entre os filósofos e poetas mineiros devemos destacar José Severiano de Rezende (1871-1931), filho do editor do *Arauto de Minas*, que retomou as perplexidades de V. Teixeira. Ele centrou o principal de seus esforços no mergulho no interior do homem para descobrir aí o fundamento de toda a realidade. O principal de seus escritos está reunido nos seguintes livros: *O meu Flos Sanctorum*. Porto: Lello e irmão, 1908 (reeditado em 1970 pela Prefeitura de São João del-Rei), *Mistérios*. Lisboa: Aillaud e Bertrand, 1920 (reeditado em 1971 em comemoração ao centenário de nascimento do autor pela UFMG, com introdução de Henriqueta Lisboa), *Cartas Paulistas*. Santos: Tipografia do Jornal do Comércio, 1890, e *Eduardo Prado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1905. A seguir, vamos situá-lo no pensamento brasileiro, indicar as influências que sofreu e mostrar sua contribuição.

O pensador pode ser inscrito entre os tradicionalistas do terceiro ciclo, o penúltimo dos quatro vividos pelo tradicionalismo brasileiro. Pouco adiante indicaremos quais foram esses ciclos e como podemos caracterizá-los.

O cerne das observações de Severiano está em que pela introspecção chega-se a realidades profundas, inacessíveis por outros meios. Numa primeira leitura, a proposta assemelha-se com a perspectiva espiritualista de Maine de Biran (1766-1824), que tão profundamente marcou os ecléticos brasileiros. No Estado de Minas, na fase de superação do empirismo mitigado, tivemos influência das idéias espiritualistas de Sigmund Storchenau (1751-1759), conforme demonstrou José Carlos Rodrigues no clássico *As idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. No entanto, a temática desenvolvida por Severiano guarda maior semelhança com o surto espiritualista capitaneado por Henri Bergson (1889-1941), especialmente o entendimento de que o conhecimento científico da vida interior prova a existência do espírito. A proximidade do bergsonismo da herança deixada pelo espiritualismo eclético provavelmente favoreceu a adesão de Severiano à sua filosofia. De fato, há semelhanças marcantes entre Bergson e Biran. Bergson elaborou um sistema que repousa sobre a intuição concebida como o único meio de conhecimento e de duração da vida retomando a tradição iniciada por Maine de Biran. Severiano partilhou da mesma preocupação de libertar a biologia e os instintos do cientificismo positivista. Bergson e Severiano desejaram dar à vida do homem um significado mais que materialista. Há também a referência comum a Blaise Pascal (1623-1662), presente no pensamento de ambos. Neles a referência à Pascal foi usada para combater o evolucionismo em nome de um impulso vital, expressão metafísica de toda a realidade.

O principal da contribuição de Severiano de Rezende manifesta-se no seu livro *Mistérios*. Essa obra foi escrita, ou organizada, em seu período parisiense. Severiano viveu em Paris em dois momentos, do final da primeira década do século até 1915 e de 1920 até sua morte. Todos os outros livros, elaborados no Brasil, revelam teses comuns ao tradicionalismo. O que há de inovador em seu livro de poesias é uma formulação espiritualista. De onde retirou essas idéias? Provavelmente de seu contato com o pensamento bergsoniano.

O pano de fundo da meditação de Severiano foi a proximidade com a hierarquia católica, que desde o Pontificado de Gregório XVI (*Mirari vos* e *Singulari vos* de 1832 e 1834) combatia o fideísmo e o liberalismo, posição confirmada pelo Concílio Vaticano I (1869-1870). Sabemos que uma nova leitura do tradicionalismo, temperada pelas advertências da Igreja, ajudou a preparar a Encíclica *Aeterni Patris* (1879) e alimentou o surto tomista do final do século passado e da primeira metade do século XX. Nesse espírito, Severiano acreditou na capacidade de a inteligência humana descobrir verdades fundamentais, inclusive demonstrar a existência de Deus. Como isso seria possível? Mergulhando em si, o homem descobre uma harmonia que o universo esconde daqueles incapazes dessa jornada interior. Somente após descobri-la em si é possível ao homem observá-la no universo. Essa harmonia revelava a presença de Deus, fundamento da ordem cósmica. O universo não possuiria ordem se uma inteligência superior não o houvesse criado.

Há no espiritualismo de Severiano referência explícita a Pascal, especialmente ao propósito de elaborar uma nova síntese entre razão, fé e ciência. Vê-se a influência pascalina no modo como Severiano enfrentou a filosofia positivista e articulou o próprio pensamento. Há, em seu esforço, uma exigência de voltar para o interior do homem como queria Pascal.

Esse mergulho no interior do homem, proposto pela tradição pascalina, encontrou formulação genial na obra de Henri Bergson. É provável que a elaboração filosófica de Severiano

tenha sofrido sua influência. Há semelhanças grandes. O próprio objetivo de Severiano é muito parecido com o de Bergson, isto é, considerar a evolução do universo não como coisa mecânica, mas como manifestação de uma força vital profunda. Adicionalmente existe em ambos o projeto de tratar a vida não como um produto material, mas como realização exterior de um fundamento espiritual. Existem ainda outras semelhanças.

Bergson ocupa-se com a elaboração de um método que pretende ir além do dado, mas não há nesse procedimento nada de irracional. Ao contrário, a intuição bergsoniana não invalida, nem elimina uma racionalidade concreta. É esse procedimento que encontramos em Severiano, ele não vê como negar as forças instintivas que percebe em si, mas não deseja que elas representem toda a realidade do homem. Ora, foi isso o que tentou Bergson desejando captar, através da intuição, o interior das coisas. Este seria, para ele, o objetivo da metafísica. Através da intuição era possível descobrir a realidade de nosso eu, que permanece íntegro no tempo que flui. O eu é uma duração, um contínuo correr que não se perde em função dessa duração ser característica de sua unidade. Bergson afirmou que se fôssemos capazes de ultrapassar as representações psicológicas, ordinariamente contraditórias e fragmentadas, seria possível descobrir uma unidade, um eu profundo e bem integrado. Foi precisamente o que fez Severiano, ele falou de uma harmonia interior capaz de integrar as desconexas forças instintivas e valeu-se desse eu profundo para justificar a harmonia cósmica. Bergson também deu este passo para fora, valendo-se do conceito de impulso vital, que para ele não era uma substância, mas uma força que promovia a harmonia e a evolução de tudo no sentido de uma ordem superior.

O impulso primeiro da evolução universal, tanto para Bergson como para Severiano era Deus. Essa força produz muitos mundos, variedade que Ele retira de si como as cintilações brotam de um fogo brilhante, rápida e naturalmente.

As semelhanças não ficam só no campo metafísico, Bergson fez brotar do conceito de unidade interior uma moral das almas místicas que promovia o desenvolvimento das sociedades. Severiano também apostou nesse compromisso das almas elevadas com a evolução da civilização. Como se observa, as semelhanças entre as idéias de Severiano e as grandes linhas de renovação espiritual desencadeadas por Bergson são muitas. Vejamos, agora, as principais teses de Severiano.

Segundo Severiano, examinando o mundo à sua volta, o homem percebe que tudo está em movimento e que não há uma razão evidente para isso. A ciência descreve o movimento, mas não o explica. Haveria um motivo oculto não revelado nos fatos e não captado pela razão experimental? Estaria o mundo mudando e, se estava, qual a razão? Não existia para Severiano, como não havia para Pascal, um conhecimento humano de ordem perfeita. A impossibilidade de uma resposta imediata para as perguntas enunciadas acima deixava o homem perplexo e envolto em mistério. O nada não podia ser causa de tudo nem podia ser objeto do espírito, apenas o que existe pode ser representado na consciência. A ordem universal sugeria a existência de uma razão divina, mas isso não era facilmente revelado pelos sentidos e pela inteligência. Ao examinar o mistério do universo, o homem buscava o conhecimento racional do mundo das coisas, aí descobria o movimento, também presente na vida.

Severiano encontrou-se conturbado com aquilo que de certa forma dirige e sustenta o movimento da vida. A ordem, se existia neste estrato, não se deixava ver com clareza. No mundo

da vida descobre-se a morte. Ela revela que a vida é um processo finito de calor e movimento, que no caso do homem se realiza em sociedade. Qual seria o motivo? Para ele porque essa era a forma de o homem marcar sua presença no mundo.

Num primeiro momento as paixões pareciam adversárias da harmonia universal, mas não eram. Severiano percebeu que havia uma relação entre a ordem cultural e a disciplina das paixões. Na sociedade humana os indivíduos não podiam dar livre curso aos seus instintos, embora não se tratasse de reprimi-los. Era necessário estabelecer regras, criar uma ordem coletiva capaz de satisfazer os desejos e paixões. As paixões não eram contrárias à ordem social, embora precisassem ser controladas e dirigidas. As paixões seriam um mal apenas se não estivessem sob o controle das normas morais. Sendo a cultura uma forma de harmonizar as paixões, não era ainda suficiente para acalmar a alma humana. O desejo da continuidade da vida era ainda um desejo não resolvido.

Aquela força enorme que jogava o indivíduo no prazer e lhe retirava a preocupação com o fundamento ganhara na cultura uma outra coloração. No entanto, a descoberta de Deus transformou definitivamente as relações pessoais, funcionando como o principal agente civilizador da humanidade. Mergulhando no mistério que envolvia a existência, o homem deparou-se com o Absoluto, processo que promovia espontânea elevação espiritual. Que alterações isso representava na compreensão dos fatos corriqueiros da vida? Os acontecimentos ordinários encontravam a sua solução na fé, crença que não prescindia da razão e dela se valia para redimensionar todas as circunstâncias. A mulher deixava de ser fonte de prazer inconseqüente para simbolizar a presença divina. A relação homem - mulher, inicialmente sem outro sentido além de apaziguar as paixões, emergia idealizada como princípio simbólico do convívio com a trindade divina. Assim como Deus era uma comunidade de pessoas, mas na sua essência permanecia uno, os amantes representavam a unidade perfeita presente no seio de Deus. A vida individual estava justificada em Deus. Eis o principal de sua contribuição.

A experiência do fundamento não elimina os limites do homem, que se esforça para dar um sentido à própria vida. Ei aí a temática de *O meu Flos Sanctorum*, outra importante obra de Severiano. É, para o sujeito humano, impossível realizar tudo o que aspira, porque possui uma vontade limitada. Em seguida, avança, o pensador, outra consideração: o tipo de saber que orienta o homem no mundo e serve para garantir-lhe a sobrevivência e a prosperidade ordinariamente não transmite as experiências mais intensas que ele vive e que deseja compartilhar. Mergulhar no mistério exige uma sabedoria diversa daquela fornecida pelo conhecimento racional. *A sabedoria que mais importa não se resume a um catálogo de hipóteses e um repertório de monomanias*, mas é aquela sabedoria que iluminava os magos descritos no Evangelho, *homens sábios que conheciam as leis do céu e os arcanos da terra* (idem. p. 19). No exercício da ciência o homem não está pessoalmente comprometido, a objetividade do saber experimental apesar de eficiente no controle das coisas do mundo, não comunica aquilo que as pessoas são ou deveriam ser, muito menos o que vivem e o que verdadeiramente lhes toca. Não é possível um conhecimento teórico, mediante conceitos, dos ideais morais que permitem a experiência do fundamento, adiantaria o pensador. A verdadeira sabedoria vem não da objetividade do conhecimento, mas da experiência interior das virtudes e da liberdade. É nesse espaço interior e pessoal que se edifica aquilo que o pensador define como verdadeira sabedoria. A sabedoria salvaguardava a espontaneidade do

espírito para atender o Absoluto, um Deus pessoal e identificado, o fundamento do mundo, que é capaz de mobilizar o homem, tocando-o naquilo que tem de mais profundo, dignificando suas paixões e tornando-as sublime. Apresentados os pressupostos básicos a partir dos quais quer considerar essa sabedoria que povoa o universo íntimo, Severiano de Rezende vai buscar, na coragem dos santos, os indicadores fundamentais do que seja a experiência moral a que se refere. Esse saber decorre de um conjunto de virtudes, que ele cuidadosamente agrupa: *a simplicidade e inocência de Gonçalo do Amarante* (p. 20); *a coragem e lealdade de São Sebastião* (p. 23); *a humildade, a virgindade em nome de uma causa* (p. 44); *a preocupação com os outros* (p. 29); *a fraternidade de Maria de Nazaré* (p. 168); *a castidade, o amor ao trabalho e à família de José* (p. 38); a disciplina, os ensinamentos de São Bento de quem a posteridade guarda o nome, os ensinamentos e relíquias, *porque ele foi um fator de progresso, um benfeitor da humanidade, um obreiro, mas verídico, da civilização* (p. 42); *as pregações de Vicente Ferrer debaixo de neve e de chuva* (p. 92); *a densidade interior de Zita que possuía a piedade dos santos e não passou pela vida sem a meditação que une o homem ao Absoluto* (p. 102); a inteligência de São Jerônimo *cujos tratados sobre a vida espiritual são monumentos de psicologia* (p. 171); a abnegação de Margarida Maria traduzida na fórmula: *tudo em Deus e nada em mim, tudo de Deus e nada de mim, tudo para Deus e nada para mim* (p. 184); e a perseverança e o trabalho honesto de São Crispim e Crispiano *que adotaram o espírito do bom e barato* (p. 159). Muitos outros santos foram mencionados como exemplos de praticantes dessas virtudes constituintes da fundamental sabedoria que devia orientar a vida. Ao reunir tais virtudes, o autor referiu-se a tudo o que acreditava fosse mais sublime e elevado no homem. A sabedoria por ele propagada não se identificava com o acúmulo de conhecimentos, já o vimos, mas se constituía num imperativo de civilização. Ele referiu-se a isso como a sabedoria ética da humanidade, elaborada no caldo do cristianismo, procurando mostrar que sem a experiência religiosa não havia como enfrentar adequadamente a questão do valor da existência, nem avançar na compreensão do mistério que a envolve.

Autor de proposta muito curiosa, Arthur Versiani Velloso (1906-1986) é outro pensador que merece ser aqui mencionado como representante da filosofia desenvolvida em Minas Gerais. Segundo o exame operado por Adelmo José da Silva e Neilson José da Silva, a filosofia, no sentir de Velloso, não é propedêutica, mas fechamento de qualquer meditação rigorosa. Ela também sintetiza os conhecimentos particulares, isto é, trata-se da *scientia rectrix*, que orienta e preside todo o conhecimento. Versiani Velloso partiu do kantismo para construir uma forma singular de realismo. Para ele o realismo tomista e o criticismo kantiano constituíam as duas perspectivas básicas da filosofia. O realismo afirma uma realidade ontológica e a capacidade da inteligência de decodificá-la, o kantismo duvida da possibilidade de conhecer tal realidade. Consubstanciando visões diversas o objeto do saber é, para o realismo tomista, o ser, fundamento da realidade, enquanto para o kantismo o objeto do conhecimento é o fenômeno. Essas visões do problema epistemológico chegam a resultados antagônicos, o realismo propondo uma unidade entre o intelecto e o ser, o criticismo kantiano negando-a em nome de uma dualidade, uma separação intransponível entre o sujeito pensante e o objeto ontológico. O intento de Velloso foi aproximar essas perspectivas e, com tal procedimento, reconstruir a metafísica da realidade sem colocar em segundo plano a função crítica do intelecto. Para o filósofo, nem o realismo ingênuo, nem o

idealismo agnóstico tratam de modo coerente o problema da realidade. Isso significa que o criticismo kantiano e o realismo tomista promoveram antinomias quando considerados em si mesmos, afastados um do outro. O problema da quiddidade do real somente pode encontrar uma solução mais satisfatória no confronto direto do realismo metafísico com o idealismo crítico, numa espécie de posição intermediária entre as duas perspectivas. Na convergência dos dois programas encontra-se o caminho para uma solução mais satisfatória, segundo o entendimento do filósofo. A tensão entre o realismo e o idealismo pode ser resolvida por meio de um princípio intermediário denominado de realismo crítico, uma tentativa de reformular a dimensão crítica do conhecimento sem conduzir a filosofia ao agnosticismo.

Qual o problema inerente ao kantismo que obrigou Velloso a rumar em direção à solução tão inusitada? No entendimento dos dois pesquisadores que avaliaram o seu pensamento, o criticismo kantiano tinha um problema de origem, ou melhor, o criticismo kantiano estava contaminado por dois princípios contraditórios. O primeiro era oriundo da clássica dicotomia herdada do cartesianismo, intransponibilidade entre o mundo inteligível e o pensamento, entre fenômeno e nômeneo, o outro princípio é a de que o objeto cognitivo é o fenômeno. O realismo crítico de Velloso, na linha inaugurada por Joseph Maréchal, fornece uma resposta autenticamente tomista aos limites da crítica kantiana. O realismo crítico propõe-se a superar tanto a dicotomia básica entre fenômeno e nômeneo quando a idéia de identificação entre fenômeno e objeto.

Devemos também mencionar o pensamento de Honório de Almeida Armond (1891-1958), natural de Barbacena e conhecido como *Príncipe dos poetas mineiros*. Segundo Zilda de Castro, que estudou sua obra, o poeta enveredou-se pela trilha da filosofia. Adotou um monismo de inspiração spinozana que reduzia todo o real a um ser, a uma unidade que se manifestava na enorme multidão de entes observados em nosso mundo. Seu credo monista revelou-se de muitas formas, a citada, a seguir, é uma das mais sugestivas:

Creio na vida universal que emana do protoplasma de onde o ser deriva (...)

Creio na eterna essência informe e esquiva, que o fungos fez e fez a espécie humana (...)

Creio na evolução (...) dela dimana o homo sapiens, da ameba primitiva (Obras poéticas. Barbacena: Academia de Letras, 1991. p. 62).

Ao monismo ele associou a idéia evolucionista de onde derivou o entendimento de que o homem é fruto da evolução universal. É o monismo a chave para entender o poema *Filosofando*, que Armond concluiu com a advertência: *Lembra-te homem, que és pó*. Segundo Zilda, a mencionada advertência não se refere à miserável condição humana revivida na cerimônia católica da Quarta-feira de Cinzas, mas a uma visão cósmica de profunda conotação monista. A divinização desse processo exprimiu-se na extensão de seus credos:

Creio, escreveu o poeta, em ti causa primeira:

Deus (...) Acaso a inconsciência das coisas, que nos leva do nada para a luz onde fulguras (idem. p. 6).

No sentir de Zilda de Castro, esse poema demonstra que, para Armond, a força cósmica que reúne os múltiplos setores da matéria confunde-se com Deus, excluindo-se a noção religiosa de criação. Toda a realidade era reveladora da mesma substância infinita. Do monismo advém o repúdio ao Deus pessoal, infinito, criador, transcendente, veiculado pela tradição judaico-tomista. Para o poeta, Deus é o mundo e o mundo Deus. Sua idéia de Deus é semelhante à de Baruch Spinoza (1632-1677), explicou Zilda:

*Uma substância infnita, causa prima, de que todas as coisas derivam à maneira das ondas do mar. Os homens, as coisas estariam para a substância infnita (Deus), como as ondas estão para o mar (Castro. Visão filosófica do homem e do mundo na poética de Honório Armond. *Jornal da AMEF*. 30.06.98. p. 9).*

A visão monista da realidade não aplaca a angústia experimentada pelo homem diante da morte. A morte estava entre as questões últimas de nossa circunstância. O homem, explicou Armond, não pode fugir às questões filosóficas básicas: donde vim, quem sou, onde irei? Como pensador traçou um caminho próprio para responder a essas questões. A morte, por exemplo, era o final de um processo natural, à parte da angústia que provoca, ela significa a passagem para novas formas de vida.

Para Zilda uma das partes mais criativas da obra de Armond é a sua preocupação estética. Os valores estéticos possuem grande importância filosófica. A beleza é a forma plena de manifestação do espírito, um aspecto do processo evolutivo. Por esse motivo a existência encontra alento na criação estética. É nela que a inserção do homem ganha sentido, e a morte, de limite desesperado, torna-se companheira, inspiração e a sonhada paz. Afirmou o poeta que a *morte não é mais que o minuto divino, em que a paixão e a dor hão de ter calma e paz* (Obras poéticas. p. 155). Por esse motivo conclamou: *Sorri à mão que te fecha os olhos* (idem). Essa estética armoniana, não é, contudo, uma construção de beleza oca, explicou Zilda de Castro, mas a descrição da realidade espiritual do homem, *de um espiritualismo que só se interessa pela essência, essência dos sentimentos, das sensações, da dúvida, e da dor* (idem. p. 11).

Como avaliar os rumos da filosofia pensada em Minas Gerais? Ela revelou-se muito influenciada pelo tradicionalismo, embora não se trate de uma visão fechada ao mundo moderno. O que é o tradicionalismo? É um movimento filosófico com características muito bem conhecidas em nosso tempo: *no plano político* os tradicionalistas são elitistas, historicistas, adversários do liberalismo e preferem a monarquia. Entendem que este governo, o mais antigo da humanidade, é o melhor, embora isso não signifique que sejam defensores do totalitarismo. *No plano filosófico* são adversários do racionalismo de Voltaire (1684-1778) e do de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), das reformas pombalinas e do materialismo histórico, aproximam-se do tomismo, defendem o direito natural e são nacionalistas. De modo geral, o tradicionalismo também revela um organicismo e vitalismo, que são marcas do romantismo. Explicitemos melhor essa questão.

Ubiratan Macedo (nasc. em 1927) valeu-se dos estudos de Karl Mannheim para aprofundar o entendimento da filosofia tradicionalista. Em seus estudos cuidou de diferenciar o tradicionalismo como vertente filosófica e política da simples atitude psicológica de defesa dos costumes de uma sociedade. Podemos encontrar defensores do livre mercado, da razão humana e dos mais diversos valores modernos, como a ciência experimental, o trabalho e a sexualidade, entre aqueles que defendem a manutenção de certos costumes em nível familiar ou nos negócios. Essa atitude psicológica não faz deles tradicionalistas. Ubiratan mostrou que não basta uma atitude de hostilidade às mudanças ou uma preferência pela preservação de certos valores tradicionais para alguém se tornar tradicionalista. O tradicionalismo é um movimento filosófico e político contrário ao racionalismo moderno, ao espírito revolucionário e ao liberalismo, características, pois, muito bem delineadas. Poderíamos dizer que todo tradicionalista é conservador, mas nem todo conservador é tradicionalista. Essa distinção é importante para entender que no Brasil, durante o Império, o Partido Conservador era muito mais aferrado aos valores passados que o Liberal, defensor da centralização política, mas politicamente era tão liberal quanto ele.

Os estudos sobre o tradicionalismo no Brasil não somente nos ajudaram a entender o movimento em outros países, como mostrou contornos próprios. Devemos mencionar não somente as pesquisas de Ubiratan Macedo, mas também a conduzida por Tiago Adão Lara, autor de *Tradicionalismo católico em Pernambuco* (1988), a de Dinorah de Castro, *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas* (1983), a de Casiano Cordi, *O tradicionalismo na Velha República* (1984), a de Anna Maria Moog Rodrigues, *A Igreja na República* (1981), e a de Francisco Pinheiro Lima Júnior, *Três compêndios de filosofia* (1973). Esses pensadores nos auxiliaram a pensar dentro de certo balizamento que assim resumiríamos: o tradicionalismo é uma corrente filosófica moderna, o movimento se fez presente no Brasil a partir de meados do século passado e atingiu significativa parcela de nossa intelectualidade.

O que essas pesquisas revelaram sobre a evolução do tradicionalismo brasileiro? Que podemos identificar quatro ciclos mais ou menos bem delineados. O primeiro assume feição luso-brasileira e abrange as décadas imediatas depois de Pombal, em meio à crise geral de que resultou a vinda da Corte para o Brasil. O seu primeiro articulador foi Pascoal José de Melo Freire (1738-1798) e seu resultado principal foi o Miguelismo, que traduz a recusa ao sistema representativo. José da Gama e Castro (1795-1873) tornou-se o principal teórico desse ciclo. Essa posição não durou muito tempo no Brasil em virtude da atuação de D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), que orientou a alta hierarquia da Igreja para apoiar a monarquia representativa. Estamos, pois, no segundo ciclo. O tradicionalismo adquiriu nessa época uma feição eminentemente filosófica. O terceiro ciclo começou com a República. A alta hierarquia da Igreja aderiu ao tradicionalismo político, orientando o melhor de seus esforços para revogar as leis da República: separação entre Igreja e Estado, combate ao casamento civil, laicização dos cemitérios *etc.* Foi o momento em que a hierarquia da Igreja inclinou-se por um Partido Católico. Depois da década de trinta do último século emergiu um quarto ciclo com feição abertamente intelectual, nele o problema da fé católica assumiu dimensão cultural.

A tese do Prof. José Raimundo Batista Bechelaine intitulada *Ética e política na obra de Alceu Amoroso Lima* defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 1984, nos

ajuda a compreender um importante aspecto da evolução do tradicionalismo no Brasil, ela mostra como Amoroso Lima se insere na transição do terceiro para o quarto ciclo, mostrando como mudaram as preocupações dos tradicionalistas no último ciclo.

A tese de José Raimundo esclarece a evolução intelectual de Amoroso Lima e se divide em cinco capítulos: *Introdução a Alceu Amoroso Lima, Fontes e evolução de seu pensamento, A filosofia de Alceu Amoroso Lima, A política e a ética* e, por último, *Algumas questões ético-políticas*. A importância de estudar o pensamento de Amoroso Lima é apresentada logo no início, buscar o significado exato das suas idéias. Para Bechelaine, isso significa apreciar os três pontos fundamentais da reflexão de Lima:

1º) o triângulo indivíduo-sociedade-estado; 2º) a ética como informadora das relações e atividades sociais; 3º) a possibilidade concreta da democracia social-política e econômica (p. 16).

O método de trabalho é o histórico-crítico e o expositivo sistemático.

O capítulo I principia com uma apresentação dos desafios do século XX. Bechelaine mostra como as dificuldades da primeira metade do século repercutiram nas filosofias de então, quase todas menos confiantes nos progressos da ciência e da moral. A guerra fria e as ameaças bélicas sugeriram uma desconfiança das instituições e dos sonhos do século XIX, sendo o existencialismo a corrente que melhor traduziu o espírito desse tempo. No Brasil, Bechelaine identifica três correntes principais: o naturalismo ou cientificismo, o pensamento católico e os herdeiros do surto das idéias novas dos anos 70 do século XIX. A segunda parte é dedicada à biografia de Amoroso Lima com destaque para sua evolução intelectual, de crítico cultural a pensador de inspiração católica.

O capítulo II completa a parte final do primeiro capítulo, apresentando as fontes e descrevendo a evolução de Amoroso Lima. Nas fontes, Bechelaine destaca sua formação humanista, a influência de Jackson de Figueiredo, de Leonel Franca no processo de conversão e de Jacques Maritain no encaminhamento das questões de seu tempo. Outros filósofos que o influenciaram foram: Santo Tomás, Thomas Merton, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Benedetto Croce, Henri Bergson e Ortega y Gasset. Estes últimos ganharão maior significado na medida em que Amoroso Lima evoluiu de uma posição tradicionalista centrada em questões políticas para uma visão mais ampla do processo cultural. No entanto, não parece a Bechelaine que toda a evolução pela qual passou Amoroso Lima possa afastá-lo do neotomismo e da influência de Maritain. Eis como trata dessa evolução:

“O primeiro (período de sua vida) vai até 1930, marcado pela preocupação literária. O segundo foi a fase da reflexão filosófica e religiosa, das idéias gerais. O terceiro, a partir do golpe de 1964, seria voltado para as questões sociais e políticas” (p. 39).

No exame dessa evolução, tem a oportunidade de esclarecer qual era a interpretação católica do início do século XX. O que era para o existencialismo um rompimento com o mundo moderno na

direção de uma abertura para um novo tempo, apareceria aos católicos como o desafio de restaurar a cristandade. “A *nostalgia da Idade Média e o terror do futuro eram muito fortes*” (p. 51). Os pensadores cristãos ficaram sem ação quando se tratou de aceitar o liberalismo, o facismo ou o socialismo. A recusa dos três modelos orientou a preocupação com o passado. Assim, o que era o sinal de mudança foi percebido como “*ruptura, confusão, erro, decadência, crise, desordem, desastre, desgraça, drama, tragédia, catástrofe, abismo*” (p. 80). Foi, nesse contexto, que Alceu juntou forças aos tradicionalistas de seu tempo, combatendo os rumos da República e propondo a unidade entre o poder civil e o religioso. Aos poucos, deixou o que é a marca do tradicionalismo pós-republicano para uma posição democrática. Nessa transição, é visível a influência de Emmanuel Mounier. Na terceira fase reconcilia-se com o evolucionismo influenciado por Teilhard de Chardin. Trata-se, portanto, de um evolucionismo “*espiritualista, personalista, teocêntrico, mas também realista*” (p. 67). Nessa última fase afasta-se de Maritain e desenvolve pensamento próprio que pode ser resumido em seis pontos:

“metafísica realista aristotélico-tomista; centralidade do homem enquanto pensa, sujeito de direitos invioláveis, perante a sociedade e o Estado; primado da liberdade sobre a autoridade; primazia do trabalho sobre o capital e a propriedade; consciência da mutabilidade das culturas e civilizações e de que é dentro desta mutabilidade que o cristão testemunha sua esperança” (p. 73).

No que tange à apreciação que Amoroso Lima fez da história da filosofia, Bechelaine indica que o filósofo sentia a filosofia tomista como um momento luminoso de “*unidade harmoniosa entre o subjetivo e o objetivo, entre o espírito e o mundo*” (p. 81). A destruição do tomismo pela filosofia moderna representou um momento de riscos e descaminhos: Descartes criou um perigoso individualismo, Kant solapou a confiança na razão pura e Hegel iniciou um monismo panteísta que desembocou no historicismo determinista e estatizante. O que se segue é o positivismo e a redução do real do dado. É como reação a tudo isso que Amoroso Lima interpretava as meditações de Scheler, Hartmann, Bergson, Gentile, Unamuno, Ortega y Gasset. Confere destaque às filosofias de Leonardo Coimbra, em Portugal, e Farias Brito, no Brasil. Quanto ao Brasil, dizia que a filosofia ainda não amadurecera a ponto de produzir contribuições significativas, mas que o espiritualismo brasileiro tinha propostas inovadoras.

No capítulo III, Bechelaine expõe o que considera sejam os pontos básicos do sistema filosófico de Amoroso Lima. Este tem uma dimensão gnosiológica, outra ontológica e uma terceira prática. No âmbito gnosiológico, distingue cinco planos: o conhecimento empírico, o científico, o filosófico, o teológico e o místico. O conhecimento empírico é o obtido pelos sentidos; o científico é o que estabelece conexões entre os fatos; o filósofo é o que *fornece “os princípios com que todas as atividades empíricas e as ciências trabalham”* (p. 98); o teológico é o que trata de dados provindos de uma fonte não natural; e o místico é o que vincula a criatura ao criador. Para Amoroso Lima, os conhecimentos filosóficos se dividiam em: Metafísica, Filosofia natural (Antropologia e Cosmologia), Lógica e Ética. As ciências em: Matemáticas, Físico-Naturais (Física, Química, Biologia, Psicologia e Antropologia Aplicada), Descritivas (História,

Geografia, Etnografia, História Natural), Ciências Sociais (Sociologia, Direito, Economia, Pedagogia, Política) e Artes. Esta última se subdividia em Liberais (Advocacia, Medicina, Engenharia, Magistério, Administração, Comércio, Indústria), Estéticas (Cinema, Arquitetura, Pintura, Escultura, Música e Literatura) e Técnicas ou Mecânicas. As categorias da Teologia também são consideradas parte do conhecimento. A Teologia e a Fé não são incompatíveis com as Ciências e as Filosofias se estas últimas se restringirem à sua natureza e limite.

O capítulo IV é dedicado ao exame das idéias éticas e políticas de Amoroso Lima. A política tinha três planos: o filosófico, o da aplicação das idéias ao governo dos Estados e o da prática política. O principal era o filosófico porque é nesse nível que se estabeleciam as diretrizes para os problemas e destinos da sociedade. A abordagem filosófica da política se efetiva no espaço da ética do dever-ser. O filósofo inicia sua meditação política no âmbito do tradicionalismo, referindo-se a Joseph de Maistre. Aos poucos, abre-se aos compromissos democráticos e afrouxa a posição totalitária. Para Amoroso Lima, o homem possui matéria social, isto é, vive em grupo, não por necessidade absoluta, mas específica. Quanto à filosofia política, recusa tanto os idealismos de Hegel, Espinosa e Marx, que desembocam no totalitarismo, quanto no empirismo indutivista, que toma a política por ciência experimental. Na sua visão, a política deve se submeter à ética e através dela à religião. Em que pese esse aspecto através do qual se filia ao tradicionalismo político, sua meditação sobre a pessoa abre a possibilidade de diálogo com a modernidade. Para ele, *“a vida social e política deve, pois, ter como valor e objetivo central o homem, a pessoa humana”* (p. 140). Sendo o homem o objeto central da atividade política, Amoroso Lima dedica atenção especial aos pobres e desamparados. Eram eles que deviam merecer maior atenção. Assim, a política devia conciliar o respeito à pessoa, o direito de propriedade com a preocupação social. Essa síntese foi aprendida de Mounier, que teve muito cuidado com o encaminhamento político no pós-guerra. No desenvolvimento da condição humana, Amoroso Lima atribui atenção especial ao problema do trabalho. Nossa sociedade criou uma triste associação entre trabalho e pobreza, de modo que *“multidões de trabalhadores vivem miseravelmente e são infelizes, eles e suas famílias”* (p. 149). Não lhe parece que os sistemas políticos e econômicos, o socialismo e o liberalismo, pudessem equacionar a questão da pobreza. O problema precisava de consideração moral, deslocar a atenção do campo do fazer para o do ser. Somente realizado num tal ambiente moral, o trabalho poderia cumprir sua finalidade e contribuir para a personalização do indivíduo. Um trabalho que não contribui para a realização do ideal moral do homem e simultaneamente para o desenvolvimento social, não cumpre sua finalidade. No sentir de Bechelaïne, a meditação de Alceu sobre o trabalho se baseia: *“na centralidade da questão do trabalho, independência entre a questão do trabalho e a questão do homem, primazia da ética e coragem de provocar o futuro”* (p. 159).

A meditação sobre a pessoa afastou Amoroso Lima das soluções radicais. A tal sistema denominava socialista, em que pese a impropriedade da designação pela associação entre socialismo e marxismo. Amoroso Lima conclui que sua proposta não se confunde com o socialismo real, é mais uma civilização do trabalho.

O quinto e último capítulo continua orientado para questões de natureza ética e política. Principia com uma crítica à hipertrofia da técnica na sociedade humana. Não lhe passa despercebido que a técnica é necessária para o aumento da produtividade e para libertar o homem

do trabalho penoso. O problema não se restringe ao seu uso, mas ao fato de ela se tornar reguladora de si mesma. Como se vê, é posição diversa de Martin Heidegger uma defesa da soberania da ética sobre o trabalho. Quanto à forma de implantar a sociedade do trabalho, preferia a via pacífica à violência revolucionária. Acreditava que o mundo pós-guerra é mais desconfiado das soluções de força. O melhor caminho para a reforma é a transformação moral das massas. Não cabe propriamente à Igreja a organização da convivência na terra, o que significa a autonomia da ordem político-econômica. Essa parte final de seu pensamento corresponde à transição para uma nova etapa do tradicionalismo, de feição cultural.

Na conclusão, Bechelaine explica que a meditação de Amoroso Lima não perde o sentido filosófico pelo fato de se ocupar do problema religioso. As críticas que apontam tal limitação não podem ser desconsideradas, mas a aproximação entre fé e razão, proclamada segundo o neotomismo de Maritain, não perde o interesse filosófico. Em suas considerações finais, Bechelaine entende que não se pode negar o caráter filosófico da meditação de Amoroso Lima, mas não se pode dizer que tenha constituído filosofia original. A ética política, social e econômica possui vigor e atualidade. Ela se sustenta em proposições filosóficas, preserva o caráter superior regulador das ações humanas, orienta a política para o aperfeiçoamento social. Termina dizendo da atualidade da meditação de Amoroso Lima porque sua análise apesar de tocada pelos problemas de seu tempo “*trata de perenes preocupações do ser humano*” (p. 191).

O que considerar do extenso e detalhado trabalho de pesquisa de Bechelaine?

Alceu de Amoroso Lima é um intelectual de destaque que se integra ao tradicionalismo político, mas que, com a evolução do seu pensamento, contribuiu para dar ao tradicionalismo uma face cultural. Essa nova face de Amoroso Lima se caracteriza pela procura de novas formas de organização sócio-política não restrita ao liberalismo e ao marxismo. Pretende também e, nisso está o que nos lega de mais significativo, realçar o valor da pessoa humana, colocando-a no centro da ética. Ao fazê-lo, abre uma via de diálogo com a especulação laica e com a meditação ética ocidental, que se vê às voltas com a pessoa humana assumida como núcleo da moral ocidental. No entanto, seu vínculo com o tradicionalismo é visível em sua crença de que a meditação filosófica não está em conflito com as verdades reveladas. E mais significativo foi o propósito de conservar a moral sob a inspiração da religião (catolicismo), não se dando conta de que a ética moderna se caracteriza pela busca da autonomia. É, pois, seu propósito ficar na perspectiva transcendente, contrário à qualquer meditação não iluminada pela graça divina.

A interpretação de Bechelaine tem três pontos que merecem comentário. Primeiro, ao negar originalidade às teses de Amoroso Lima escapa-lhe o enorme esforço do filósofo a fim de orientar o pensamento católico para um diálogo com a filosofia contemporânea. Se Lima falhou nesse intento, os autores católicos que lhe sucederam, lembremos de Leonardo Van Acker e Urbano Zilles, tiveram sucesso. Segundo, ao rejeitar a crítica de Paim que alerta para o fato de que uma meditação como a de Amoroso Lima não tem solidez quando se depara com pessoas que recusam o reconhecimento da fé, não percebe que o problema maior de Amoroso Lima é sua visão pré-capitalista da criação da riqueza.

Voltemos a noticiar a pesquisa regional. Dinorah de Castro, estudiosa da filosofia desenvolvida na Bahia, após os resultados a que chegou com a análise do denominado *Cursus Lugdunensis*, está orientando sua atenção para o exame da obra de Antônio Ferrão Moniz (1813-

1887) autor do *Catálogo geral das obras de ciência e literatura e Methesiologia ou História das Ciências e da Filosofia*. Além dessas obras, Dinorah identificou mais de 50 (cinquenta) trabalhos do pensador à espera de um exame mais cuidadoso. Para se entender a riqueza desse material basta ter como referência o manuscrito *Sematologia*, datado de 1874, que conta com 320 folhas, dividido em duas partes: *da linguagem* (p. 25-228) e *origem e natureza e formas da língua* (p. 229-320). Dinorah examinou esse texto tendo como hipótese que as conclusões propostas por Ferrão Moniz acompanharam Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), sem que evoluísse do sensismo para soluções materialistas, como parece haver acontecido, em França, com a filosofia de Antoine Destutt de Tracy (1754-1836). O que ela pretende com essa pesquisa? Ela intenta procurar o valor do trabalho de Ferrão Moniz quanto à elaboração pessoal que deu e as vinculações filosóficas existentes considerando-se: 1. Já se conhece o vínculo doutrinário de nosso autor com o sistema positivista de Augusto Comte, não no aspecto metafísico ou religioso, mas em linhas fundamentais de Filosofia. No sentir da pesquisadora essa seria uma influência que se manteria vida à fora. 2. Ferrão Moniz conhecia bastante profundamente os principais nomes da filosofia francesa de seu tempo. Ele citou Condillac, Jouffroy, Garnier e Augusto Comte. No entanto, não caminharia na mesma direção que o pensamento francês delineou, ele buscou um caminho próprio que Dinorah espera reconstituir.

A evolução da *filosofia em São Paulo* (São Paulo: EDUSP, 1976) foi examinada por Miguel Reale que destacou os seguintes autores: Pe. Feijó, Avellar Brotero, Mendes Júnior, Pedro Lessa e Ferreira da Silva. Segundo explicou tinha um objetivo bem definido: *não se trata de qualquer prurido nacionalista no sentido de sustentar a originalidade de nossas contribuições no plano espiritual* (Reale, 1976. p. 7). Metodologicamente insiste que o estudo filosófico não pode significar apologia ou combate de autores, que ele denomina de *filosofia em mangas de camisa* (idem, p. 11), mas deve ser o aprofundamento temático. Ao que completaria: *Não ignoro que é impossível uma história da filosofia sem certa perspectiva, não fosse a Filosofia sempre uma tomada necessária de posição axiológica perante a realidade das coisas e dos homens, mas o que deve ser evitado é a crítica externa das obras* (idem, p. 11).

Os *Cadernos de Filosofia* do Pe. Diogo Antônio Feijó (1784-1843) representaram um esforço de superação do racionalismo abstrato e do empirismo de Genovesi. Reale demonstra que o conceito de filosofia difundido por Feijó é o de uma teoria crítica do saber, *tendo por objeto o conhecimento humano* (idem, p. 46) no mesmo espírito do criticismo kantiano. As próprias questões em torno das quais Feijó desenvolve suas meditações: *que posso eu saber?; que devo eu obrar?; que me resta esperar?* (idem, p. 47) são aquelas utilizadas por Kant para fugir do ceticismo de Hume e do dogmatismo metafísico de Leibniz. Além disso ficou evidente o abandono da tábua das categorias de Aristóteles para adotar a forma kantiana das condições do entendimento: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Cada uma delas subdividida em outras três, no mesmo modelo kantiano, apesar da confusão entre a tábua das categorias e dos juízos, identificada por Reale. A tábua kantiana, excetuando-se o nome, nada tinha em comum com a aristotélica, porquanto referia-se a esquemas subjetivos do entendimento, enquanto em Aristóteles referia-se à descrição objetiva do ser. O exame da obra de Feijó estendeu-se aos aspectos metodológico e ético, onde Reale também identificou traços do kantismo.

José de Avellar Brotero (1798-1873) escreveu um livro intitulado *Princípio de Direito Natural* impregnado pelo espírito eclético. De um lado, pretendeu se manter fiel ao sensualismo de Condillac, Cabanis e Destutt de Tracy, e de outro, conservar certos princípios do espiritualismo. Reale explicou que o pensador não conseguiu superar as dificuldades nascidas de semelhante projeto, *daí a dificuldade de atingir-lhe a unidade e a coerência das convicções* (idem. p. 79). No entanto, as críticas a ele feitas não pareceram de todo corretas. Reale afirmou: *apesar de seu estilo anacrônico e monótono, de suas contradições manifestas, de sua falta de sistematização e organicidade, e de suas afirmações ingênuas e às vezes grotescas, ..., há um sopro de modernidade, de arrojo e de entusiasmo, que não mereciam as críticas acerbas ditadas pela paixão* (idem. p. 91).

João Mendes Júnior (1856-1922) foi outro dos autores examinados por Reale. O interesse dele pela filosofia adveio das necessidades nascidas do estudo do direito. Todavia Reale acredita que além disso havia a influência lusitana *onde o Organon de Aristóteles não raro prima sobre a Suma de Santo Tomás* (idem. p. 99). Situando-se entre o empirismo e o racionalismo, ele invocaria Sêneca na defesa de princípios fundamentais, sem os quais é impossível o acesso à verdade. Estudando por partes o que o pensador denominou de método empírico-racional, Reale transcreveu os seus aspectos principais. Na defesa da especificidade dos métodos utilizados para as ciências específicas, que permitem a distinção do método utilizado nas ciências morais, por exemplo, o filósofo propôs: *Os princípios da demonstração são comuns a todas as ciências; outros são comuns as ciências do mesmo gênero e outros são próprios de cada ciência* (idem. p. 112). A aplicação do método assumiu caráter circular pelo qual o processo de verificação se eleva dos fatos aos princípios, para voltar aos primeiros numa constante troca. O espírito aristotélico ganhou coloração tomista. *Defende ele arduamente o valor prático de suas distinções escolásticas, com fundamento na afirmada adequatio rei et intellectus* (idem. p. 118). Reale classifica-o, por fim, como um tradicionalista clássico: escolástico nas questões filosóficas, monarquista em política e adepto da Escola de Coimbra em direito.

Pedro Lessa (1859-1921) foi outro dos autores examinados, havendo se dedicado ao estudo da Filosofia do Direito. Para fortalecer suas posições elabora um estudo sobre o desenvolvimento da cultura, que Reale julga ser o primeiro trabalho publicado no Brasil sobre Filosofia da História. Ao que parece seu pensamento foi influenciado pelo espírito naturalista, porquanto sobre ele comentou Reale: *Não se pode recusar, todavia, o mérito de ter redigido uma síntese valiosa das questões essenciais suscitadas pelo programa de converter-se a História em uma ciência rigorosamente positiva* (idem. p. 152). No que toca ao desenvolvimento humano na história prefere o aspecto moral resultante da educação às forças cegas submetidas à rigidez determinística. No âmbito de suas considerações sobre a metafísica ele acompanhou as indicações de Comte no sentido de que esta não era adequada para conhecimento dos fenômenos estudados cientificamente. *Quanto à Metafísica, que só o acanhado espírito de seita repele, o que a constitui é um conjunto de especulações sobre os seres e os fenômenos que não podemos conhecer cientificamente* (Revista da Fac. de Direito. v. IV. p. 13). A singularidade de suas idéias levou Reale a assim avaliá-lo: *Spenceriano, (...), mas sem conceber a evolução culminando no triunfo individualista; admirador de Augusto Comte, mas sem admitir a redução do plano da religião ao da ciência; naturalista sim, mas sem divinizar a natureza (...)* Pedro Lessa poderá

não ter sido um criador, capaz de abrir clareiras novas às especulações filosóficas ou filosófico-jurídicas, mas soube fundir em sua personalidade um conjunto de convicções coevas, segundo uma linha de equilíbrio e coerência (Reale, 1976. p. 155).

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), morto prematuramente num acidente automobilístico, foi considerado por Reale um dos mais notáveis filósofos brasileiros de nosso tempo. A obra que nos deixou não é volumosa, mas, em compensação, é extremamente densa. Reale destacou no pensador uma forte preocupação com a intersubjetividade, que começa a se mostrar nas considerações que fez sobre a idéia de eu. Essa idéia somente se consolida a partir da circunstancialidade concreta da existência, incluindo-se aí os atos espirituais. No entanto, o eu não apenas se define por essa imersão no concreto, inseparavelmente vinculada à sensibilidade, mas também pela abertura ao mundo original das significações, *dimensão dos poderes projetivos desvelantes que constituem o domínio do ser* (idem. p. 169). O pensador combatia toda tentativa de separação entre pensamento e existência, como aquela veiculada pela perspectiva transcendente de quem Platão é o mais notável representante. O idealismo platônico inseriu, conforme sabemos, uma dicotomia no real, atribuindo ao mundo das idéias o *status* de realidade autônoma. Essa dicotomia trouxe profundas dificuldades ao entendimento correto do fazer artístico. Por esse motivo Ferreira da Silva rejeitou *tanto a subjetividade que se verticaliza em si mesma como a objetividade que se desliga das tensões existenciais, rompido o elo com as fontes originais do ser* (idem. p. 169). Dessa noção de eu, partiu o filósofo para elaborar uma fecunda teoria da intersubjetividade, que Reale considerou como sendo uma de suas mais primorosas realizações. Ferreira da Silva *demonstra que a atuação do espírito se dá na forma do encontro e da comunicação existencial, remontando às fontes primordiais da socialidade como concreção e concreação* (idem. p. 170/1). Vencida o que Reale considerou ser a segunda fase de seu pensamento, onde se tornou madura a abordagem do plano do existencial, o filósofo voltou-se para a compreensão da história e do cosmo. *O humanismo deixa de ter como base a subjetividade, para ser visto como a derivação da fonte primeira da realidade, oculta à filosofia tradicional, pois o saber da fonte não é um saber feito-pelo-homem, não é um querer-saber da criatura finita, não é filosofia* (idem. p. 171). Nessa fase de sua vida, vivamente marcada pelo contato com as teses do chamado segundo Heidegger, o pensador superou a solução concebida na primeira parte de sua filosofia, elaborada por volta dos anos 50, quando ainda trabalhava com as categorias da metafísica da subjetividade. O filósofo, nessa nova fase, considerou a filosofia feita no concreto como um momento da filosofia transmundana, filosofia da religião e da mitologia. Tratava-se de uma filosofia teogônica, onde o divino se deixa transparecer na existência. O tipo de saber então constituído afastava-se das formas habituais da reflexão, assinalou Reale. *Poderíamos dizer, nós que aceitamos o processo histórico como a realidade humana única e irreversível que, a essa altura, a filosofia já se converteu em poesia, mas Vicente retrucaria, mais uma vez com uma advertência de Novalis: quanto mais poético, mais verdadeiro* (idem. p. 172). O livro de Reale não apenas fornece os elementos de como pode ser feita a investigação nos diferentes estados da federação, como indica a relevância do desafio aberto pelo contato com as matrizes mais fecundas do saber filosófico. Esse encontro precisa ser, como ele assinala, um reflexo *de nosso modo de ser no mundo* (idem. p. 173).

Antônio Paim estudou a presença do krausismo em São Paulo. Para ele, o encontro com o pensamento de Krause deu-se através da adoção do livro de Vicente Neto Paiva (1796-1886) por Amaral Gurgel (1797-1864), lente da Faculdade de Direito. O livro intitulado *Elementos de Direito Natural* fora publicado em Lisboa em 1844. Qual o contexto em que as idéias de Krause começaram a ser debatidas? O problema principal para a intelectualidade brasileira era encontrar os fundamentos teóricos para o sistema monárquico constitucional. Muitos foram os elementos que empurraram a Faculdade de Direito de São Paulo na direção do pensamento liberal. Paim enumerou alguns. Passado esse momento viria a acontecer um novo influxo do krausismo, dessa feita voltado para a crítica ao liberalismo de índole individualista. Tradicionalmente se denominou esse momento de socialista. Esse segundo momento está representado pelas obras *Teoria transcendental do direito* (1876), de João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878), e *Noções de filosofia* (1877), de Galvão Bueno (1834-1883). Como reação teórica íntegra, no sentir de Paim, o denominado surto das idéias novas, ocorrido por volta da década de sessenta e que pretendia renovar as bases do pensamento nacional. Naquele momento, a filosofia de Krause iria atender a uma nova necessidade, isto é, ao aprimoramento do liberalismo brasileiro na direção do que hoje denominamos liberalismo social. A novidade da hipótese de Antônio Paim consiste justamente em demonstrar que a preocupação com os problemas sociais revelados nessa fase não constituem uma evolução em direção ao socialismo, mas uma guinada para o liberalismo social. As restrições de Xavier de Matos e Galvão Bueno ao intervencionismo do Estado constituem uma prova definitiva de que o movimento não tinha caráter socialista como inicialmente se pensou.

A evolução dessa pesquisa nos esclarecerá se existem singularidades profundas entre o pensamento filosófico desenvolvido nos diferentes estados ou se constituem uma unidade na preferência que dedicam a determinados problemas.

PERSPECTIVAS

A pesquisa é um trabalho de equipe e necessita ser executada através de projetos bem definidos, ainda que preservando a liberdade do pesquisador. Nesse aspecto, sem prejuízo de iniciativas isoladas que atendam a preferências específicas, o essencial é que se constituam núcleos de investigação bem definidos. A simplicidade das ações precisa, nesse sentido, contrastar com a complexidade dos assuntos investigados: questões de natureza moral, acerca dos limites do conhecimento, das relações entre os homens e da razão de ser de tudo o que há. Somente em projetos estruturados é que será possível obter financiamento estável, além de resultados pré-determinados. Eis duas propostas para a consolidação do estudo a partir de uma ótica estritamente prática, a primeira ainda não encontrou espaço de viabilização, a outra começa a ser operacionalizada:

1. O desenvolvimento desse estudo nas universidades poderia abrir-se à pesquisa interdisciplinar de modo a abranger os especialistas em direito, antropologia, política, literatura e história. Nesse caso, o setor dedicado aos assuntos filosóficos deveria estar bem consolidado antes de se abrir ao diálogo e evoluir paulatinamente para examinar as idéias levantadas pelos especialistas e finalmente defrontar-se com o substrato moral. Pensamos na criação de um núcleo

específico dedicado ao estudo da cultura brasileira capaz de congrega em torno de projetos definidos especialistas de formação variada, mas preocupados com a cultura nacional. Do mesmo modo como um curso é um projeto de ensino bem definido, que reúne especialistas de vários campos epistemológicos para a formação de um produto, o núcleo congregaria diversos especialistas voltados inicialmente para a pesquisa. Depois de consolidados certos parâmetros teóricos poderia promover cursos suplementares à formação acadêmica normal ou oferecer disciplinas optativas para a formação de diferentes especialistas.

2. A segunda iniciativa recomendável, que começa a ser implementada, é o desenvolvimento de projetos comuns que envolvam diferentes pesquisadores de filosofia brasileira dos vários institutos. O evoluer da filosofia, como qualquer obra humana, implica em responsabilidade e criatividade. O homem é o construtor do futuro e o artesão do pensamento. No entanto, para que ele possa criar é preciso um mínimo de institucionalização e isso vem sendo feito com a realização de *Encontros Nacionais de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. No caso desses eventos, o desafio do momento é torná-los mais conhecidos e divulgados. Outro esforço digno de nota no sentido da institucionalização da pesquisa foi a criação da Revista *Paradigmas*, uma publicação especializada em filosofia brasileira, editada pela Editora da Universidade Estadual de Londrina. Lançados os primeiros números pode-se perceber que é promissor o processo de institucionalização delineado em sua criação. Na medida em que ela se tornar mais conhecida, certamente se transformará no ponto de referência da área.

De uma outra perspectiva, de caráter mais teórico, eis algumas alternativas interessantes ou sugestões para temas de pesquisa:

a. inventariar o pensamento filosófico nos diversos estados ou províncias (quando se considera o Império) identificando pontos de convergência e divergência. No caso o que se afigura como mais sugestivo é explorar os autores mais destacados e as correntes filosóficas. Pistas muito interessantes foram apresentadas por Luís Oswaldo Leite (UFRGS), Jackson da Silva Lima (SE) e João Alfredo de Souza Montenegro (UFC), às quais já nos referimos. O primeiro revela que os autores gaúchos não foram estudados sistematicamente o que parece ser mais uma regra que exceção. O último fala de convergências e divergências no âmbito da criação filosófica. Poucas pesquisas específicas estão investigando o movimento de idéias nos diferentes estados, mesmo sabendo que aquilo que se fez de modo organizado em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro ajudou a elucidar o fenômeno humano e teria impacto sobre o nosso entendimento da criação filosófica em geral.

Antônio Paim traçou as características básicas do pensamento brasileiro como um todo e enumerou as principais questões nele abordadas. Além de examinar a evolução do pensamento nos estados é também necessário fazer o que ele fez, veicular as pontes que ligam as reflexões regionais ao produto teórico nacional e as contribuições que prestam ao aprofundamento da consciência universal. A historização do pensamento acaba nos informando algo novo sobre o homem, suas categorias, símbolos, crenças, valores e dogmas.

b. Estudar as correntes e pensadores brasileiros no século XX. No século passado os pensadores brasileiros foram influenciados pela herança kantiana, bastando lembrar a repercussão do pensamento de Mme. de Stael (1766-1817), Charles Villers (1765-1815) e dos Cadernos de

Filosofia de Diogo Antônio Feijó (1784-1843) veiculados bem antes da obra de Tobias Barreto. No entanto, foi apenas com este último que a consciência transcendental de Kant mereceu abordagem madura. Segundo Paim o motivo do hiato que se estabeleceu entre Feijó e Tobias foi *a preferência à fundamentação psicológica da liberdade humana, concebida por Maine de Biran (1766-1824), talvez pela tradição empirista iniciada com Luís Antônio Verney (1713-1792) e consolidada graças a oficialização, na Universidade Portuguesa, do pensamento de Antônio Genovesi (1713-1769) (Problemática do culturalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 50/1).*

A filosofia brasileira de nosso século igualmente possui nomes de destaque e um nível de problematização profundo que é preciso explorar. Também é necessário desvendar o diálogo com os grandes filósofos do século: os fenomenólogos (Husserl e seus seguidores incluindo fenomenólogos da natureza como Teilhard de Chardin), os católicos (os neo-socratismo de Gabriel Marcel, o neobiranismo católico, a filosofia da imanência de Maurice Blondel, o personalismo de Jean Lacroix e o neotomismo de Van Acker), os existencialistas (Jean Paul Sartre e Albert Camus), os neo-hegelianistas existenciais (Jean Wahl, crítico da dialética hegeliana, Alexandre Kojève e a ontologia dualista, Jean Hyppolite e a subjetividade contemporânea), os culturalistas (Max Scheler, Nicolai Hartmann), os ontólogos (Heidegger), os orteguianos *etc.* Deve-se incluir nesse item o esforço para redimensionar o significado da ciência moderna notadamente através do desenvolvimento do núcleo temático da lógica e filosofia da ciência, conforme indicou Leônidas Hegenberg. Teremos superado o conceito pombalino de que a ciência é suficiente para solucionar os problemas da sociedade? No diálogo com Husserl cabe avaliar os seus diferentes momentos. Há uma fase de conhecimento e divulgação da obra associada ao trabalho de Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-1979) e Alexandre Correia. Posteriormente o pensamento fenomenológico foi apreendido como método por Nilton Campos (1898-1963), depois distinguido dos sistemas filosóficos clássicos e de uma teoria intuitiva do conhecimento por Creusa Capalbo, além de citado como esforço de recuperar a concepção tradicional de filosofia por Leonardo Van Acker (1896-1986). Há algo de brasileiro nessas soluções? Como avaliar a discussão do conceito de *Lebenswelt* realizada por Miguel Reale (nasc. em 1910)? No que se refere especificamente à fenomenologia, Creusa Capalbo indicaria um conjunto de temas a investigar e a importância de fazê-lo. Os autores vinculados a essa corrente desempenhariam um papel fundamental na compreensão do modo de ser do homem brasileiro. *Como tal esta vertente filosófica (...) que aprofunda os temas da consciência, da liberdade, da história e da cultura brasileira, insere-se na tradição filosófica do ocidente que advoga filosofias da consciência e da subjetividade. Em outros termos, a consciência pode vir a ser plenamente consciência de si, para ela tudo é transparente e translúcido, nada resiste como opacidade às luzes consciente* (Creusa, 1996. p. 120).

Como parte desse chamado diálogo com Husserl, Antônio Paim sugere aprofundar o pensamento de Almir de Andrade (1911-1991), mais conhecido por suas idéias políticas. Partindo do entendimento de que o objetivo da fenomenologia de Husserl era superar a interdição kantiana à impossibilidade intelectual; mediante o aprofundamento da perspectiva transcendental, Paim explicou que era objetivo do fenomenólogo demonstrar que o fenômeno é aquilo que se manifesta por si só. Ao retirar a elaboração do fenômeno da consciência transcendental, Husserl reabriu o caminho para a ontologia. No sentir de Antônio Paim, Almir de Andrade pretendeu seguir essa

mesma trilha. Para início de investigação ele sugere dois textos que indicam a aproximação a que se refere e que reproduzimos, a seguir, começando pelo seguinte: *A experiência pura da consciência parece indicar que o mais marcante e significativo contraste que se manifesta no ser existente do homem não está nem na diversificação dos três êxtases da temporalidade, nem na oposição entre o ser que eu sou e o ser autêntico que se dissimula na minha preocupação antecipadora do futuro (sorge), mas sim, e sobretudo, nesse perene antagonismo entre o passar e o durar - que não é senão a própria alternativa entre o viver e o morrer, transposta para o destino dos nossos momentos de ser e das nossas vivências mais profundas de todas as horas.* Um pouco mais adiante indicaria o outro texto revelador desse componente fenomenológico do pensamento de Almir de Andrade:

*As duas faces dialéticas da temporalidade, que se manifestam respectivamente pelo passar e pelo durar, se projetam no plano ontológico e ali identificam também dois aspectos do ser, que estão em nós, mas que também estão em todos os seres exteriores a nós: o accidental e o essencial. De um lado o que se transforma; de outro o que se conserva. De um lado o que se pode mudar do igual para o oposto, do idêntico para o contrário, no incessante vir-a-ser das existências; de outro o que não é suscetível de contrariedade ou mudança sem que a própria coisa deixe de ser o que é. Assim como não fujo à dualidade paradoxal do tempo, que, embora constante contínuo na duração do meu presente, morre a cada instante que passa e nasce em cada instante que desponta, tampouco escapa à fundamental dualidade do meu ser e modos de ser, onde algo sempre se conserva no que muda, continua sendo no que deixa de ser e dura no que passa (Paim, A. O contexto histórico cultural da meditação de Almir de Andrade. *Revista de Filosofia*. 1 (1): 114/115, jan./ jun. 1998.*

O diálogo com Husserl é, contudo, um movimento amplo e não se restringe às teses de Almir de Andrade. Temos que estar atentos à contribuição de Nilton Campos (1898-1963), conforme lembrou Aquiles Côrtes Guimarães, pioneiro na aplicação do método fenomenológico ao estudo da psicologia no Brasil; apreciar melhor a obra de Miguel Reale que discute o conceito de Lebenswelt, sua polaridade com o eu e o método histórico teleológico; examinar a obra de Creusa Capalbo, especialmente o artigo *A fenomenologia segundo Husserl* (RBF, 1971), onde a noção de que a fenomenologia é um método e não um sistema é apresentada com toda a clareza.

Devemos também estar atentos, como sendo contribuições relevantes segundo assinala Antônio Paim, à interpretação que Leonardo Van Acker deu à fenomenologia, as observações recentes de Urbano Zilles sobre a conferência *A crise da humanidade européia e a filosofia*, examinar o trabalho de divulgação do pensamento de Husserl desenvolvido por Luís Washington Vita (1921-1968) e Evaldo Pauli, além de realçar o trabalho de Machado Neto, especialmente

suas críticas à sociologia procedida no livro *Para uma eidética sociológica*. Salvador: UFBA, 1977).

3. Aprofundar o trabalho de investigação das filosofias nacionais. Os filósofos culturalistas têm ensinado que uma tese filosófica somente ganha força numa determinada cultura quando corresponde a elementos já presentes nessa cultura. O exame dos problemas privilegiados pelas filosofias inglesa, francesa, alemã, portuguesa, espanhola *etc.* ajudarão no entendimento do evolucionar da própria filosofia e das categorias por ela utilizadas, mas terão também algo de muito sugestivo a nos mostrar sobre a criação filosófica em geral. Não devemos temer os resultados, a consciência humana deve vencer a timidez e os tabus para se afirmar.

Não apenas a identificação de problemas definidores das consciências nacionais revela-se promissora. O estudo de filósofos clássicos pode ser revigorado por essa hipótese. Hoje entendemos que a apropriação do universal transita pela circunstância de tempo e espaço do pensador. Conforme observou Ana Maria Rodrigues, retratando esse entendimento, é de crer-se que, *ao encontrarem-se os denominadores comuns entre estas formas particulares de apreensão da temática universal, há de revelar-se o caráter específico e a maneira própria de apreensão da temática filosófica de um povo.* (Rodrigues, A. Maria. A influência de Leibniz no pensamento Luso-brasileiro. *Revista de Filosofia*. 1 (1): 141, jan./jun. 1998). Ao adotar semelhante posição ela acompanhou as sugestões de Miguel Reale e Antônio Paim que, conforme indicamos em outra parte deste livro, explicaram que a identidade da filosofia brasileira não significa um ineditismo absoluto, não representam uma criação completamente separada das raízes ocidentais. Segundo sugere Ana Maria no artigo acima mencionado, a própria ênfase atribuída a certos filósofos ou à parcela de sua obra é indicativo de que ela mexeu com a consciência de um determinado grupo nacional. É assim que ela interpretou a ênfase atribuída a Leibniz na filosofia luso-brasileira, as idéias do filósofo alemão encontraram solo fértil nessa tradição cultural, por isso expandiram-se enormemente. As pesquisas nessa área certamente revelarão muita coisa interessante nos próximos anos.

4. A compreensão do debate moral desenvolvido pelas sucessivas gerações de contra-reformistas e a radicalização que operaram no racionalismo, aplicando-o ao esquema metafísico herdado do tomismo, aproximou o ideal ético da vida comum, promovendo, desse modo, tentativa muito repressiva de controlar as paixões ou anular o que os gregos denominaram apetite. A moral cristã reestruturou a sua visão de homem e da história do mundo, com ênfase na moral tridentina. Este modelo ético tendo por base uma relação específica entre fé e razão atribuiu importância especial ao problema da salvação. O grupo inicial de contra-reformistas foi composto por autores como Frei Heitor Pinto (1528-1584), Frei Amador Arrais (1530-1600) e Pe. Manoel de Gois (1542-1597), entre outros. Viveram todos o clima da filosofia tomista, mas incorporaram um sentido humanista que não os levou a abdicar do projeto transcendente. Isso contribuiu, no entanto, para abrandar o rigor das máximas medievais, pois a filosofia era um saber que unia o homem a Deus.

Na Idade Moderna, sobretudo a partir das filosofias de Bacon e Descartes, a ênfase do debate filosófico recaiu na razão experimental e na tentativa de dominar a natureza. Se esse era o

ideal da nova ciência radicado no cartesianismo, em moral o resultado dessa filosofia foi diverso. Pelo menos contribuiu para radicalizar o afastamento das preocupações terrenas na Península Ibérica ao se associar ao tomismo contra-reformista. Expliquemos melhor essa questão.

Descartes é considerado o pai da filosofia moderna justo porque sistematizou a preocupação construtiva e propôs um método para fundamentar o conhecimento. O método cartesiano é um projeto de criação filosófica que prescindia de outro sustentáculo além de si próprio, apresentando-se, pois, como garantia da verdade. E que verdade ele revela? A funcionalidade do sujeito e do objeto, que passa a ser o modo moderno de enxergar o mundo. Funcionalidade que se apóia nos dois pólos epistemológicos: subjetividade e objetividade, irreduzíveis um ao outro e imprescindíveis ao processo cognitivo. O método cartesiano propõe que o real se determina pela funcionalidade e abre espaço para a emergência de um novo modo de abordá-lo: a ciência moderna. Foi com esse novo método que Descartes abriu as portas para o ideal epistêmico de dominar a natureza. Essa faceta conhecida do cartesianismo representa uma novidade em relação à metafísica medieval e ao modo como se entendia a criação filosófica. No entanto, as pesquisas sobre Descartes revelaram, já em nosso século, uma dependência em seu pensamento, muito maior do que se supunha, da filosofia medieval. Foi o que revelou Delfim Santos em suas *Notas para um estudo sobre Descartes (Obras Completas. v. 1, 1982. p. 403)*. Os nossos estudos do contra-reformismo ibérico confirmam a relação da filosofia cartesiana com as teses medievais, especialmente as suas idéias antropológicas e as considerações sobre Deus. Pois bem, é uma leitura da idéia de Deus sugerida pelo cartesianismo e suas conseqüências antropológicas que radicalizaram o ideal ético construído pelos herdeiros da contra-reforma. Como isso se operou? Na medida em que o racionalismo construtivista ofuscou o jusnaturalismo escolástico a discussão moral voltou-se quase exclusivamente para um propósito restrito, destinado ao controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a anunciar que a conquista da virtude na terra seria um requisito fundamental à obtenção da paz interior após a morte. A ênfase no ideal de perfeição concebido racionalmente enfatizou o problema da salvação trazido para o centro da ética pela cristandade medieval. Abandonaram-se as questões levantadas pelos últimos escolásticos. O propósito moral perdeu em amplitude de horizontes. O Pe. Gois ocupou-se dos seus fundamentos metafísicos, da importância da felicidade, do sentido do agir virtuoso e da natureza do homem. Evidentemente, seguindo a orientação do Concílio na composição dessa moral, enfatizou os seguintes valores: pureza, moderação, humildade, acessibilidade, acolhimento do próximo, limpeza pessoal, castidade, obediência, pobreza *etc.* Não há ainda, de modo explícito, a condenação das grandes teses da moral moderna, a racionalidade, a liberdade e o valor do profano (sexualidade, riqueza, trabalho, poupança, pluralidade de opiniões, estado laico *etc.*).

Ocorre é que a dinâmica moral contra-reformista tentou abafar a espontaneidade da existência em nome de uma racionalização da vida. O que representara para Aristóteles vida interior e para René Descartes era fruto da passividade do espírito foi condenado como rebeldia. As paixões desregulavam o homem e confundiam o seu propósito. Os espiritualistas católicos, notadamente os espanhóis, foram primorosos na demonstração do que significava a renúncia das coisas do mundo. Frei Antônio das Chagas (1631-1682) reproduziu esse propósito dizendo: *não tenhamos nem amor, nem gosto, nem vontade própria, nem escolha ou eleição alguma, nem*

desejo de consolação sensível. O caminho para Deus era o da mais completa anulação do indivíduo. A filosofia desenvolvida pelos contra-reformistas designava uma tentativa de resistência à nova ordem social e política que se desenhava em vários países da Europa. Tratava de manter os elementos básicos do tomismo para, a partir deles, apreciar as questões metafísicas, políticas e morais. Havia um tipo de cumplicidade entre a metafísica e a ética que se desejava manter para orientar a vida humana, mantendo-a distanciada de tudo o que estava ocorrendo em outros lugares.

Embora a moral de Heitor Pinto estivesse voltada para mostrar como os bens desse mundo não são os mais verdadeiros, Frei Amador Arrais em colocar a justiça comutativa na base da sociedade e Manuel de Gois escrito que para a felicidade humana requerem-se valores mais altos que os alcançáveis nesse mundo, há em todos três uma postura mais flexível que as posições medievais quando se tratou de justificar as atividades humanas nesse mundo. Eis o cerne de suas idéias. Para o Pe. Gois havia uma hierarquia nas virtudes e a autêntica felicidade somente se obtinha com os bens da alma, significando uma sobreposição dos valores sobrenaturais aos humanos. Depois de fundamentada a moral, definida a hierarquia dos bens, passou o moralista a compor a tábua das virtudes: as morais e as teológicas. Amador Arrais, no diálogo contra o judaísmo, mostrou como era ruim o vício da cobiça da riqueza, pois foi ele que impediu os judeus de reconhecerem a divindade de Cristo. Deus não era matéria, lembrava, ao contrário, espírito puríssimo e não se devia trocá-lo por cobiça. Cuidou, em seguida, de traçar as bases de uma filosofia da história e de defender uma ética presidindo o governo dos príncipes. Frei Heitor Pinto olhou a vida humana como uma peregrinação errática nesse mundo de aparências, voltada para a contemplação da verdade pela união com Deus. Era uma concepção platônica cristianizada na qual o indivíduo somente se realizaria unindo-se ao ser perfeito, porquanto seu horizonte humano era a morte. O homem concreto voltado para a morte fora preocupação do moralista.

A geração que se seguiu afunilou esse debate moral. Bom exemplo foi o Frei Sabino Bononiense, que depois de descrever os principais vícios da natureza humana decaída afirmou que *pecam mortalmente todos os que desordenadamente e contra a justiça desejam alguma coisa de notável.* Pe. Manoel Bernardes (1644-1710) apesar de sua vasta obra carregou a pena no combate à riqueza comparando a usura à lepra. Esse vício dinamizava a própria maldade, e é, nas palavras do moralista, *o cancro universal, porque consome a honra, a saúde e as virtudes.* Pareceu-lhe mesmo impossível ser rico e ser virtuoso, dizia: *não é muito ordinário essa concordata, porque as riquezas da terra dificultam adquirir e conservarmos as do céu.* É essa a tese central dos moralistas da *segunda geração* onde se incluem Frei Francisco Fernandes, Antônio Feo e outros. Da relatividade humana concluíram que o mundo era o próprio mal e a riqueza o seu símbolo. Era necessário banir as manifestações humanas espontâneas, aquelas que conduziriam, segundo Mandeville, ao progresso material.

A discussão moral desse período comporta uma enorme riqueza teórica, conforme acaba de nos revelar o livro de Antônio Pedro Mesquita intitulado *Homem, sociedade e comunidade política, o pensamento filosófico de Matias Aires.* O estudioso nos mostra que o cerne da filosofia matiana foi a elaboração de um princípio estruturante do homem, o que abre novas perspectivas de pesquisa na filosofia desenvolvida no período. Para a compreensão desse princípio basilar do homem era preciso considerar a antropologia matiana, que Mesquita resumiu em quatro pontos:

1- a precariedade e indigência radical do homem, representando que tudo quanto é humano é transitório; 2- o reconhecimento do fim definitivo de todos os seres temporais, que traduz a consciência da morte como um fenômeno humano; 3- o ceticismo antropológico, significando o teor pessimista da condição humana *por causa de um universal predomínio do vício* (p. 35) e 4- o reconhecimento de uma perversidade natural do homem, uma espécie de desdobramento do tópico anterior, revelando *uma irresistível propensão para o mal de nossa natureza* (p. 38).

O eixo que une os quatro tópicos, ou pilares da antropologia matiana, é o entendimento de que a reflexão sobre o homem não tem força para mudar a sua condição. A natureza possui uma *propensão ativa para o mal, que o conhecimento não pode por isso mesmo combater, mas apenas, precisamente ao contrário, assistir e favorecer* (p. 41).

Retornando, pois, ao princípio estruturante do homem vamos nos deparar com a seguinte formulação de Matias Aires: *Tudo são produções de vaidade* (p. 47). António Mesquita revelou que o reconhecimento da constância da vaidade entre os homens indicava uma postulação de um princípio universal, com validade ontológica, portanto. Na discussão que empreende em torno da vaidade do saber, Aires deu mostras de contradição entre a natureza que entende e o que a natureza anima. Aos poucos emerge dessa aparente contradição o entendimento de que a vaidade propicia um relativo consolo ao homem, bem como a idéia de que ela pode induzir a obrar bem. Isso, contudo, sem abandonar o pessimismo antropológico no qual a virtude vem a ser, *numa paráfrase dramaticamente intensificada de La Rochefoucault, o tributo que o vício presta à hipocrisia* (p. 63). Segue-se uma série de exemplos na qual o exercício de práticas tidas por virtuosas são propostas como sendo originadas na vaidade. Até o isolamento do eremita, hábito considerado santo na época, considerado uma forma de fugir dos enganos do século para alcançar as verdades da solidão, radica, segundo Aires, na vaidade. Essa reviravolta na interpretação da vaidade constitui o que Mesquita denominou de *inflexão fundamental*. O aspecto essencial da inflexão, examinada no quinto capítulo, é o reconhecimento do valor social da vaidade, embora continuando a ser condenável de uma ótica da moral. É no contexto da definição acima, que o autor volta a considerar a vaidade como princípio estruturante do homem. Dirá, então, que não há homem sem vaidade.

No capítulo seguinte, a meditação sobre o homem chega ao reconhecimento de um aparente paradoxo: *não há perversidade natural no homem, há sim uma perversão original da natureza, que consiste na sufocação do amor pela vaidade* (p. 105). O desenvolvimento do problema é extenso e complexo. António Mesquita que vai mostrar aquilo que prevalece no homem é um certo amor à vida, cuja precariedade a consciência reconhece. Para enganar essa consciência, o homem tenta iludir-se com a continuidade do processo da sua existência na lembrança dos outros, na construção da fama e na imortalidade do nome.

A necessidade do outro, como suporte para eternizar o próprio nome, confere importância à dimensão política do pensamento de Matias Aires. Esse é o objeto do sétimo e último capítulo da obra. A mesma condição humana, quando vista pela vaidade, leva-o a explicar a desigualdade social como fruto do poder, pompa e riqueza. A desigualdade não deriva, pois, de nenhum princípio necessário ou universal. Ao contrário, é a igualdade essencial entre os homens o princípio reconhecido. Desenvolvendo o assunto, António Mesquita afirmou que são três os princípios basilares encontrados na obra de Matias Aires. O primeiro é o da liberdade, o segundo

o da igualdade e o último a força da liberdade humana como fundamento das grandes revoltas sociais. A vida em sociedade assume, pois, um sentido, a saber: *conter-se a vaidade dentro de seus estritos limites e escapar à sua tendência naturalmente despótica* (p. 163). Com efeito, Mesquita terminou o seu livro mostrando que, para Aires, a comunidade é o plano em que a perversidade natural do homem se recalca e é, simultaneamente, o lugar em que a sua precariedade se sublima.

A pesquisa de Mesquita nos ajuda a compreender melhor o debate moral que se processou no universo luso-brasileiro no século XVIII. Referindo-se à vaidade como uma paixão, como o fez Mesquita, podemos perceber que Matias Aires não se afastou da temática abordada pelos moralistas lusitanos daquele século, que igualmente tinham a paixão como coisa muito danosa. Aires afirmaria que a sabedoria humana era um tipo de vaidade e muito perigosa, porquanto ocultava a si própria. Ora, essa assertiva era comum entre os moralistas desde o século XVII, bastando lembrar as advertências contidas nas *Cartas Espirituais* de Frei Antônio das Chagas (1631-1682). O entendimento de que as paixões tornavam miserável a condição humana também era ponto pacífico entre os moralistas dos setecentos. O Pe. Manoel Bernardes (1644-1710), além de condenar as paixões, tratou a vaidade do homem como a razão de suas misérias, referindo-se adicionalmente, como fizera Aires, à condição vã das coisas deste mundo (cf. *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa...* Lisboa: Oficina de Manuel e Joseph Lopez Ferreira. p. 256). Tratar da realidade mundana como coisa vã era igualmente comum, bastando recordar Frei Antônio Feo que, no início do século XVII, já mencionara a condição corruptível do mundo material (Cf. *Tratados Quadregesimais e da Páscoa*. Lisboa: Oficina de Jorge Rodrigues, 1609. p. 168). Ele condenara, naquela oportunidade, o apego a todas as coisas vãs deste mundo, a saber: honras, ofícios, riquezas e despachos. O reconhecimento da igualdade metafísica dos homens era tese que também se consolidava na ocasião, devemos lembrar *A epístola à nação francesa* (1823), de Faustino José da Madre de Deus, que, no início do século seguinte, referia-se justo à igualdade dos homens com base em sua comum natureza corrompida. A geração que operou a transição para o tradicionalismo lusitano fora influenciada pelo conceito de utilidade, já o indicamos. Assim, o que Antônio Mesquita observou como sendo uma inflexão na filosofia de Matias Aires revela a sua participação numa mudança mais ampla da mentalidade corrente, nascida de uma nova avaliação do significado das paixões, operada pelos moralistas do período. As paixões deixavam de merecer uma condenação absoluta, pois podiam promover bons resultados sociais, sendo por isso a sociedade o lugar em que a precariedade da natureza decaída se sublima. Foi no desenvolvimento dessas teses que os moralistas do pombalismo, inclua-se aí Bento José de Souza Farinha (cf. *Compêndio de filosofia civil*. Biblioteca da Ajuda, Código 49-I-18, p. 78) encontraram os elementos para justificar a riqueza, a beleza e o luxo, quando colocados a serviço da causa do Estado ou da Igreja. É verdade que Matias Aires não fundamentou a superioridade do governo monárquico, mas talvez seja este o motivo pelo qual o mesmo Faustino José (cf. *Epístola à nação francesa na qual se demonstrou os subversivos princípios das constituições modernas*. Lisboa: Imprensa Régia, 1823. p. 41) tenha defendido a monarquia e condenado, com tamanha ênfase, a igualdade social dos homens, repudiando a tese do pacto social. Os tradicionalistas, a começar por Pascoal José de Melo Freire (1738-1798), foram, no período subsequente, muito zelosos em afirmar que a igualdade metafísica, advinda da comum e

corruptível natureza humana, não equivalia a uma igualdade social, cabendo ao governante regular a ordem social com vistas ao bom funcionamento da comunidade (cf. *Ensaio do Código Criminal a que se mandou proceder a Rainha Fidelíssima D. Maria I.* Lisboa: Maignrense, 1823). Considero que o magnífico livro de António Mesquita irá nos ajudar a melhor conhecer os meandros, pontos e contrapontos, do debate moral ocorrido em Portugal no século XVIII na proporção em que se tornar mais conhecido e estudado.

No Brasil, os representantes dessa pregação são especialmente Nuno Marques Pereira (1652-1728) e Feliciano de Souza Nunes (1730-1808). Ainda que houvesse um vago fundo filosófico na reflexão desses autores nacionais, seu pensamento vem marcado por uma espécie de vivência religiosa da época, que nos parece caracterizadora da *Segunda Geração de Contra-reformistas*. Mesmo na metrópole, onde o debate filosófico era necessariamente muito mais denso do que o realizado na colônia, a meditação filosófica foi dificultada, naquele momento, pela adesão pragmática a um programa de salvação. Completou-se, então, o afunilamento do debate ético em torno da preocupação com a riqueza e no desprezo do mundo. Até mesmo nos sermões, onde o caráter apologético devia prevalecer, enveredavam pela trilha moralizadora com o propósito de condenação da riqueza. Eles traduziam o amor a Deus no *contínuo das esmolas e na compaixão dos necessitados*. Inclusive aqueles pregados em autos de fé, destinados à salvaguarda da divindade de Cristo, possuíam propósito moralizador de combater a riqueza e os vícios a ela associados. Persuada-se, dizia Frei Luís Silva, *a deixar riqueza, desprezar a honra e fugir das delícias*. Ficou banida qualquer manifestação não intencionada da ação individual, e o mundo humano fechou-se em programas de vida, uma espécie de receita pronta, como os encontrados nos compromissos das irmandades de São João del-Rei (MG), Brasil. Assim, a ausência de espírito especulativo decorria menos de uma imposição legal, inexistência de institutos especializados, do que do espírito singelo e redutor das regras morais. Elas ofereciam pronto o fundamento da vida, baniam a perplexidade e o encantamento que os gregos identificaram no pensar, o sentido da existência estava na execução do programa estabelecido, devendo ser feito do melhor modo possível. Aquiles Guimarães entendeu que essa pobreza filosófica pode ser explicada por uma espécie de falta de apetite dos lusitanos pelos desafios do espírito. Ele afirmou a respeito que: *a causa real da ausência de produção filosófica na Colônia deve ser buscada na indiferença com que os portugueses sempre consideraram os vôos da inteligência no plano especulativo* (*Pequenos estudos*. Londrina: Ed. UEL, 1997. p. 21). Preferimos uma explicação diversa, entendemos que a falta de apetite intelectual, que ele constata, é já uma atitude filosófica. Ela se manifesta na ausência de novas investidas no campo especulativo, porque a vida perdeu o poder de maravilhar. Para agravar ainda mais o quadro, a verdade foi apresentada como já estando alcançada, nenhum novo esforço se justificava. A inclinação para a verdade, sentida pelo homem como apelo, é que alimenta as criações do espírito. Quando retiramos do homem a possibilidade de se admirar ou quando o convencemos de que a verdade está descoberta, o resultado é a morte do espírito especulativo. Perdendo a atitude crítica ficamos presos a todo tipo de preconceito, nascidos do pensamento não meditado. É a paixão por uma verdade, nunca perfeitamente conquistada, que alimenta a jornada do espírito. A combinação desses dois elementos, tal como observamos naquela época, não poderia levar a resultado diverso. O produto foi a racionalização da cultura e a sua desvitalização mais completa.

Evidentemente, a meditação filosófica viveu, no período, momentos muito ruins, não pela indolência filosófica lusitana, mas pela submissão do espírito a um discurso sobre a verdade. De resto, deve-se notar que a primeira geração de contra-reformistas produziu um discurso filosófico rico, bem como o movimento que se seguiu ao pombalismo. O problema, portanto, não é a falta do espírito filosófico, mas o seu entorpecimento durante um certo período, atitude deliberada e fruto de uma visão negativa do homem e de suas coisas.

Pode parecer pouco clara a razão pela qual esse afunilamento do debate teórico tenha se dado justamente quando a filosofia fazia, com o iluminismo, uma defesa vigorosa da razão. De fato, embora a filosofia das luzes procurasse minar os aspectos teóricos solidários de uma ordem contrária à livre especulação, em Portugal o movimento das luzes teve um caminho muito singular, conforme tivemos oportunidade de indicar em outra ocasião. O contato com a modernidade, levada a cabo com o iluminismo português, não desejava guardar independência da revelação divina. Talvez possa ser encontrado um pouco do esforço iluminista no conhecimento do mundo natural, mas não nas questões relativas à moralidade. Seja-nos permitido fazer um rápido resumo desta problemática.

A intervenção pombalina já foi bastante estudada. Não há dúvida de que o Marquês patrocinou um tipo de concepção científica que enfrentou a metafísica tomista articulada pelos jesuítas. No entanto, queremos apreciar as reformas pelo seu conteúdo ético. O contato com a ciência moderna propiciara o desenvolvimento do newtonianismo moral. O que foi esse movimento? Ele consistiu na introdução dos princípios morais advindos da prática científica na mentalidade católica, colocando o homem entre as coisas do mundo e as suas essências. Pombal pareceu acreditar que as mudanças no comportamento social decorreriam da incorporação do utilitarismo cognitivo e hábitos de trabalho símbolos da nova fidalguia. Não havia, naquele momento, uma clara distinção entre moral individual e social. O Marquês acreditou que a ciência seria competente para orientar não somente o comportamento dos governantes, mas também o dos cidadãos comuns. Assim permitiu que uma releitura do direito natural, como produto da razão, fosse usada na defesa da submissão da moral aos princípios religiosos, ensejando o aparecimento das filosofias de Melo Freire e do Visconde de Cairu, esta última mediada pela argumentação de Antônio Ribeiro dos Santos (1745-1818). Cuidaram os jusnaturalistas portugueses, notadamente Bento José de Souza Farinha (1740-1820), de resguardar a fundamentação divina do direito natural. Conceberam a justificativa para o ideal moral contra-reformista ficar intacto tanto no que se referia ao reconhecimento do caráter eudemonista da ética como na condenação das ações espontâneas do convívio social, das quais resultavam ambição, deleite e avareza, isto é, riqueza e sexo. Pombal convenceu-se de que a utilidade da ciência operativa podia superar a retórica filosófica com vantagem e, assim, instaurada a ciência, estava garantido, sem mais, o progresso social e moral. Quanto ao desenvolvimento humano ou moral e a organização da sociedade o problema podia ser resolvido mantendo-se Deus como o fundamento último do real e fiador da felicidade eterna. A questão moral teve implicações políticas importantes. Pombal não pretendeu contestar a investidura de Deus ao poder real de que falava São Paulo na Carta aos Romanos - cap. 13,1 e nem contraditar a finalidade do Estado como agente da felicidade interna e paz externa (cf. Carvalho. *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995). O que propusemos, na obra

anteriormente citada, permite afirmar que em Portugal o iluminismo, se é que podemos chamar de iluminista o esforço de aproximação com o espírito moderno promovido pela geração pombalina, não representou o mesmo que no resto da Europa, onde o aparecimento da filosofia das luzes teve outras implicações. Conforme resumiu Paul Hazard, a filosofia contra-reformista *ensinava que a vida era apenas uma passagem, uma preparação, o áspero caminho que conduzia ao céu;* (os iluministas) *pelo contrário, confiavam ao presente todas as possibilidades e todas as alegrias (...) confiavam numa razão totalmente humana* (Hazard, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. v. 1. Lisboa: Presença, 1974).

No livro *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998), o volume III dos estudos complementares à *História das idéias filosóficas no Brasil*, publicado pela Ed. UEL, Antônio Paim mais uma vez examina essa questão. Para ele, as etapas iniciais da filosofia brasileira são marcadas pelas teses contra-reformistas, para o que contribuíram não apenas as ordens religiosas, mas os moralistas do século XVIII. Merece destaque a transcrição que fez dos textos de Nuno Marques Pereira (1625-1728) e Feliciano de Souza Nunes (1730-1808), pois tais escritos são de difícil acesso. A superação do contra-reformismo decorreu, explicou Antônio Paim, da adesão a uma forma de empirismo que garantia a organização de uma teoria do conhecimento, além da introdução de uma filosofia política inspirada em Jean Jacques Rousseau (1713-1778). Os moralistas da era pombalina insistiram que a ciência moderna exigia uma nova forma de avaliação dos problemas da natureza e que isso não afetava as verdades de fé. Já na obra de Luiz Antônio Verney (1713-1792) estava claro, escreveu Paim: *que não era de fé (isto é, dogma religioso) a existência de formas substanciais e acidentais* (p. 140/1). No entanto, esses moralistas não se dariam conta de outra exigência fundamental dos tempos modernos, isto é, o estabelecimento de uma fundamentação autônoma da moral. A fragilidade do empirismo lusitano nascido nessas bases aflorou do debate entre Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835). Veio a independência política do Brasil. Os pontos fundamentais desse debate alimentaram as duas maiores correntes filosóficas do século XIX em terras brasileiras, o ecletismo e o tradicionalismo. O primeiro movimento preservou a dependência da ética à religião e o segundo não ficou somente nisso, foi ainda mais radical, propôs a ampliação das relações entre a Igreja e o Estado, o afastamento do compromisso com o sistema representativo e rejeitou a transformação da monarquia absoluta em constitucional, exigências de tempos que desejavam ter um Estado a serviço das pessoas.

Fica, pois, diante de tudo o que foi dito, renovado o desafio de compreender o substrato moral de nossa cultura, começando pelos impasses do pombalismo até alcançar o caminho trilhado pelo ecletismo no século XIX:

- a. o esforço para fundamentar a moralidade realizado por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Pelo que podemos avaliar a solução eclética do pensador, que já comentamos anteriormente, não teve força para impedir o surgimento de um novo ciclo cientificista.
- b. A tradição inaugurada por Paul Janet (1823-1899).

Durante o século XIX o transcendente foi abandonado, pouco a pouco, como fundamento da filosofia. A perspectiva transcendental de Kant já o colocara fora do espaço epistemológico, mas foi o positivismo comtiano que deu novas cores a essa interdição. O positivismo radicalizou a força da experiência e do objeto em detrimento do sujeito. Ao fazê-lo

destruiu as bases frágeis em que se sustentava o ecletismo. Vejamos, antes, contudo, os aspectos teóricos da filosofia eclética.

O ecletismo ganhou realce no Brasil juntamente por apresentar-se como o sistema capaz de propiciar uma convivência pacífica com a ciência moderna, objetivo perseguido desde o pombalismo. Nesse sentido, tinha o pensamento eclético a vantagem adicional de reconhecer o caráter ativo do espírito, o que o empirismo luso-brasileiro não lograra explicar.

Maine de Biran (1766-1824) referira-se ao comportamento voluntário como aquele cuja origem não podia ser atribuída a um estímulo exterior. Pesquisando a experiência sensível, ele acreditou encontrar o fundamento para as idéias de eu, causa e liberdade. No seu entendimento as duas últimas eram uma espécie de categoria do espírito, sendo ambas fundamentais para permitir a ação voluntária. O conceito de eu, em contrapartida, desenvolvia-se via introspeção, mas as categorias antes enunciadas também ajudavam na sua postulação. A liberdade do eu anunciada assemelhava-se à dos estóicos, estava fora da natureza e da história. A liberdade do eu não tinha ressonância no mundo e não entabulava com ele qualquer diálogo. No entanto, Biran iria propor um espaço de aproximação e contato entre Deus e a experiência do eu. Ao fazê-lo lançava as bases para um novo relacionamento entre a religião e a filosofia. O enfoque não era tanto a perfeição mecânica do universo, ou a inevitável cisão entre o espírito e a matéria, mas o entrelaçamento entre as experiências subjetivas e de transcendência, legitimando-se a via mística como forma de aprimoramento moral.

Essa alternativa trouxe algum alento enquanto pareceu razoável que a relação direta entre Deus e o eu pudesse ser a nova base de sustentação da moral católica. Na proporção em que o conhecimento científico se impôs, a objetividade desqualificou a experiência mística e a fenomenologia da consciência apontou o futuro como um de seus componentes essenciais, as fragilidades dessa solução vieram à mostra.

O próprio Victor Cousin, herdeiro teórico de Biran, contribuiu para reduzir a confiabilidade das idéias do mestre. Mesmo reafirmando a relevância do ato voluntário para o aprofundamento das idéias de liberdade e consciência, Cousin privilegiou a faculdade cognoscitiva, objeto consagrado pela filosofia moderna.

Ao descrever o ato reflexivo encontrou uma operação do entendimento espontâneo e anterior a ele: a intuição. Antes do meticuloso processo de comparação, análise, generalização ou discriminação que integram o trabalho intelectual havia a intuição. O contato irrefletido com a verdade viria posteriormente a ser confirmado através de uma meditação refletida e necessária. A filosofia nascia desse esforço secundário da razão, mas a intuição espontânea e primeira era a verdadeira norma de funcionamento da natureza.

Cousin não aceitou a acusação de misticismo feita a seu sistema. Ele acreditava que a apreensão de Deus via intuição não era um experienciar a transcendência de molde fideísta, mas um conhecimento racional do ser. Embora não atingisse a essência divina, a intuição era testemunha de sua existência pelas maravilhas apreendidas pela razão.

Ao afastar-se de Biran, Cousin evitou cair no misticismo. Entretanto ele não conseguiu permitir que a intuição interior reveladora de Deus se confundisse com as demonstrações de sua existência, tal como haviam propugnado os tradicionalistas. Faustino José da Madre de Deus afirmou:

Todas as coisas visíveis e possíveis me convencem, ou não me deixam dúvidas da existência de uma causa universal, infinitamente sábia e poderosa, mas é evidente, que dessa existência nenhum homem, sem auxiliar sobrenaturais, pode saber mais do que eu (O povo e os reis. Lisboa: Imprensa Régia, 1825. p. 71).

Há muitos pontos de afastamento entre as teses de Cousin e as dos tradicionalistas, mas o conteúdo de suas idéias não eram estranhas aos tradicionalistas lusitanos: os deveres estavam relacionados ao aperfeiçoamento ético, o objetivo da vida era entregar a alma a Deus devidamente aprimorada, a moral nascia deste objetivo último, mas também se referia ao relacionamento entre os homens, a relação do homem com Deus era assunto de ordem pessoal. Este último tópico é um dos temas básicos de N. Bergier em *Examen du materialisme*. Tomo 2. Paris: Humblot, 1771. p. 283-4.

Jules Simon (1814-1896), outro autor de destaque entre os ecléticos, insistiu num aspecto central do tradicionalismo, isto é, o objetivo imediato da ética é favorecer o controle das paixões, pela razão. Para a realização desse objetivo nada contribui tanto como a justiça. Ele afirmou:

A razão é luminosa; conhece o seu objetivo, esclarece sua própria marcha, sabe o seu lugar e de todas as coisas; traz em si a chancela do mandamento. Quando se aplica aos atos da liberdade humana, seu nome é justiça; o que ordena é dever. Cada vez que fala, a paixão, mesmo a mais ardente, deve calar-se, deve ceder. A lei da justiça é a lei de Deus, mesmo desconhecida de muitos e ignorada de alguns (cf. Paim, A. Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira. p. 32).

A questão fora discutida basicamente nos mesmos termos por Juarez Barbosa que a respeito asseverou:

As paixões desordenadas do homem são muito violentas: só podem ser subjogadas por uma razão e poder supremo, que lhe proponha decisiva e seguramente os bens, que deve seguir, e os males que deve evitar. E ao mesmo tempo acompanhe isto com uma certa sanção, certa e proporcionada, que contenha prêmios e castigos (Tratado elementar de filosofia moral. v. I, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1793. p. 91).

A questão dos fundamentos teóricos da moralidade segundo Simon estava, pois, bastante próxima do que vinha sendo proposta pela filosofia católica. A proximidade, ao que tudo indica é que explica o fato de os neo-tomistas adotarem a doutrina moral eclética. No entanto, não

devemos nos enganar quanto ao fato de a Escola Eclética possuir um projeto diverso do projeto dos tradicionalistas, para o que contribuiu decisivamente Paul Janet (1823-1899). Justamente esse autor foi quem paradoxalmente favoreceu a adesão dos neotomistas ao ecletismo, sobretudo devido ao anúncio da aproximação entre dever e felicidade na ética.

Janet não aceitou que a filosofia pudesse originar-se de uma intuição do absoluto, à moda de Biran. Ele desviou-se também do caminho adotado por Cousin para a abordagem das questões epistemológicas, mas procurou recuperar a sua importância como historiador da filosofia. Com base na aplicação do método histórico à moralidade foi-lhe possível rejeitar a argumentação utilitarista em nome de outro princípio de ação: o dever (cf. *Tratado elementar de filosofia*. Tomo II. Rio de Janeiro: Garnier, 1886. p. 77).

Janet não se satisfaz com a argumentação kantiana e, mesmo reconhecendo-lhe méritos, buscou conciliá-la com a concepção eudemonista acalentada pelo neotomismo.

Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantarmos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegarmos a sermos bons (idem. p. 107).

As reservas dos ecléticos brasileiros a Biran, Cousin e Simon não se estenderam a Paul Janet, cujos textos foram adotados no Colégio Pedro II. É a tradição aberta por ele no colégio brasileiro um dos tópicos que precisa ser melhor investigado, inclusive para se esclarecer a facilidade com que o positivismo a desbaratou.

Antônio Paim reorganizou o estudo do movimento eclético publicando *A escola eclética* (1996). Ele reexaminou a obra dos filósofos brasileiros, alguns dos quais já fizemos referência anteriormente. No entanto, apesar do significativo aperfeiçoamento da abordagem da questão, ainda não ficou satisfeito com o estudo. O maior problema a ser ainda investigado parece ser as causas da decadência do movimento. Ele escreveu: *Os ecléticos brasileiros tinham qualidade para debater com os mestres franceses e conseguiram organizar um pensamento coerente. À primeira vista, afirmou Antônio Paim, com a solução dada por Janet à questão mais significativa do Ciclo de Apogeu, a Escola Eclética Brasileira passava a dispor de proposta inteiramente diferenciada dos tradicionalistas, o que a tornaria apta a enfrentar, no terreno das idéias, a onda cientificista* (Paim, 1996. p. 415). As razões do insucesso e da prevalência do positivismo estão ainda à espera de novas investigações.

Para o aprofundamento dessa temática, Paim considerou essencial o estudo dos periódicos, *sem o que, explicou, não teremos um quadro claro no tocante às fases áureas e de declínio daquela Escola, mormente os rumos seguidos pelo debate da questão moral* (Paim, Antônio. *Intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 192). O tratamento à questão moral dada pelos periódicos é ainda um ponto obscuro. Desse contexto faz parte a reação dos ecléticos à expansão do ideário positivista, do qual o livro *Comentários e pensamentos*, de Domingos Gonçalves de Magalhães, é um marco importante.

5. Pesquisar a emergência de novos valores no século XX. Nossa sociedade precisa se organizar em torno de algumas virtudes específicas, sobretudo: a tolerância, a coragem, a honestidade e o amor. É necessário desmobilizar o otimismo acrílico do iluminismo que se encontra embutido na própria tradição kantiana. Afinal, que motivação profunda seria capaz de obrigar a obediência a princípios formais, por que alguém desejaria ser melhor amanhã do que foi ontem, que vínculo torna a pessoa solidária com o destino dos outros, que tipo de compromisso obriga o homem a lutar por um mundo eticamente melhor? Enquanto essas dúvidas não forem profundamente consideradas continuaremos sem atacar o problema deixado por Nietzsche e Hegel com a morte de Deus. Permanece a necessidade de recompor os fundamentos da ética sem recorrer à metafísica, mas também superando o otimismo ingênuo herdado do iluminismo. Nesse aspecto a herança neokantiana ainda tem muito a oferecer, bem como a tradição constituída pelos existencialistas, neotomistas, fenomenólogos *etc.* que muito já contribuíram para a evolução do debate sobre os valores e o futuro do homem. O que se pode dizer do ser do homem quando se enfoca a atividade?

No entendimento de Antônio Paim há ainda uma questão da maior relevância a examinar: a aproximação do ideal socialista com a ética kantiana. *Para compreender o caráter falacioso de sua identificação do Estado Liberal de Direito com a tradição czarista, asseverou, basta consultar um outro marxista eminente: Edward Bernstein (1852-1932). Bernstein entendia que o ideal socialista devia ser aproximado da moral e não da ciência. Além disso, que os postulados morais que mais se aproximavam daquele ideário encontrar-se-iam na ética kantiana (cf. antologia preparada por Joaquim Alberjan, editada pela Tecnos, Madrid, 1990) (Paim, 1996. p. 112).* Fica portanto também posta a tarefa de investigar os fundamentos a partir dos quais os autores nacionais constituíram uma ética totalitária.

6. Desenvolver uma linha de pesquisa sobre a idéia de homem a partir de uma dimensão profunda e radical. A obra *O fenômeno totalitário*, de Roque Spencer Maciel de Barros, tudo indica, significou a descoberta de uma nova realidade. Essa descoberta permitirá o aprofundamento da compreensão que temos do sujeito humano. Abriu-se com o livro a oportunidade de elaboração de uma nova etapa na compreensão do modo de ser do homem. A liberdade não seria mais a categoria suficiente para considerá-lo, mas o produto precário e instável que se forma entre duas dimensões profundas: a inconsciência de ontem e o medo do amanhã. Até onde pode nos levar essa investigação em contraposição à concepção tradicional de que as dimensões da pessoa disputavam o privilégio de se mostrarem prevalentes? Ao que estaria vinculada? Quais os autores ou elementos permitiram formulá-la?

7. O livro *Gênese do Democratismo Luso-brasileiro*, publicado pela Editora da Universidade de Santa Maria (1995), de autoria de Selvino Malfatti, distinguiu o democratismo do liberalismo e do tradicionalismo. O livro revela os meandros da trama política que se desenrolou em Portugal no início do século passado. O autor reconta os episódios do que ficou conhecido como vintismo/setembrismo (cap. 2). Esquadrinhando minuciosamente os fatos históricos do período ele vai realizando a caracterização do democratismo como alternativa ao liberalismo e em substituição à monarquia absoluta. Seguindo as indicações de François Furet,

Selvino vinculou teoricamente o democratismo às idéias políticas de Jean Jacques Rousseau (1712-1778). No primeiro capítulo apresentou as principais teses políticas da modernidade, resumindo as contribuições mais significativas. O problema político possibilitou a discussão sobre o fundamento do poder e é nesse ponto que sua interpretação revela-se muito criativa. Apontou os autores absolutistas que se escoraram no apelo popular e os separou daqueles outros que firmaram a autoridade na tradição. Nicolau Maquiavel (1469-1527), por exemplo, estaria entre aqueles que se filiaram à corrente populista, embora preservasse o monarca das críticas deixou expostos os seus auxiliares. Mesmo Hugo Grócio (1583-1645) mais conhecido por sua preocupação com o direito natural e Thomas Hobbes (1588-1679), o grande teórico do absolutismo, não teriam se desviado do populismo iniciado por Maquiavel. Para Selvino todos eles *defendem um absolutismo de origem popular. Assentam-se sobre a lei natural, mas no momento em que ela não se apresentar como limite de poder, este descambará para o absolutismo* (p. 22).

Selvino conferiu destaque especial ao pensamento de Montesquieu (1689-1755), associando-o à origem do democratismo. A autoridade do rei não mais se sustentava na vontade divina, mas nas condições histórico-culturais do povo. A partir dele os pensadores franceses passaram a questionar a legitimidade e a racionalidade do poder. O democratismo, contudo, fundamenta-se nas idéias de Rousseau, sobretudo distinguindo homem de cidadão. O primeiro era puro, casto, bom, generoso e portador das virtudes encontradas no estado natural, mas o homem em sociedade, cidadão, cria as maiores injustiças e mazelas. Considerando que o homem não é naturalmente social, Rousseau formulou o conceito de corpo social, do qual todos os membros da sociedade participam. A legitimidade do poder político no Estado moderno adviria do que chamou de vontade geral. Essa é infalível e se sustenta no interesse comum. A vontade é de todos porque esta última pode incorporar os interesses particulares. O democratismo distinguiu-se do liberalismo porque entendeu que a soberania não se delega, está sempre no povo, o povo é o único soberano. O liberalismo falará de representação, o que era inaceitável aos teóricos do democratismo, bem como a administração da legitimidade dos interesses, outra tese cara aos liberais.

Estabelecidas as diferenças teóricas básicas entre o absolutismo, o democratismo e o liberalismo, o autor dedicou-se, a partir do capítulo terceiro, ao duplo trabalho de aprofundar a caracterização iniciada no anterior, bem como de identificá-las nos movimentos que prepararam a Revolução do Porto de 1820. Os absolutistas desejavam manter a moral católica, a divisão social dos estados: o clero, nobreza e povo, e delegavam todo poder ao rei, que o recebera por delegação divina. Os liberais eram reformistas e pretendiam a modernização do estado e alargamento das atividades econômicas; pretendiam um governo parlamentar, aliado do rei na administração pública. O democratismo associava liberdade e igualdade, uma não vivia sem a outra. O povo estaria no governo. Isso não significava, conforme observou Selvino, *que no democratismo não haja tradicionalismo... que no liberalismo não se fale de igualdade e que no absolutismo não se defenda a liberdade* (p. 84). A diferença está na ênfase dada a esses temas.

Considerando que as diferenças entre os outros dois movimentos e o absolutismo já estavam bem indicadas restava a tarefa de distinguir adequadamente o liberalismo do democratismo, trabalho a que o autor se dedicou no capítulo 7. Na ocasião estabeleceu as

seguintes diferenças: o democratismo é essencialmente revolucionário, prefere chegar ao poder com um golpe, ao contrário do liberalismo que prefere a via eleitoral; enquanto os líderes do democratismo tem predileção pelo apoio vindo diretamente das massas liberais, apostaram na representação e nas maiorias parlamentares; enquanto o liberalismo defende o pluralismo, o democratismo acha melhor a unidade de pensar, sentir e agir, enquanto o liberalismo enfoca a negociação e a busca do consenso o democratismo é exclusivista; enquanto o democratismo almeja a divisão dos poderes como forma de tudo submeter ao legislativo, o liberalismo, por sua vez, fala da divisão dos poderes para delinear diferentes áreas de competência; enquanto o liberalismo dá prioridade à qualificação do eleitorado, o democratismo propugna a igualdade de todos; enquanto a idéia do homem no liberalismo representa o sujeito concreto, no democratismo, inversamente, enfatiza um ser social a ser regenerado; enquanto o liberalismo é pragmático, o democratismo formaliza uma visão histórico-social utópica, enquanto o liberalismo incorpora a idéia de pessoa gestada na tradição cristã, o democratismo está indefinido entre o deísmo, a religião natural e o materialismo.

O livro de Selvino Malfatti fornece paradigmas muito interessantes para a história e a filosofia política. Ele nos permite distinguir os diferentes movimentos sociais e sua dinâmica a partir das seguintes questões: onde fundamentam o poder, como incluir o povo no jogo político, consideram-no uma massa igualitária, preferem o pluralismo e liberdade ou a unanimidade? Um aspecto importante é que a obra dividiu o pensamento político iluminista em movimentos diferentes, dando importância às suas singularidades. Ao fazê-lo possibilitou a revisão de inúmeras categorias utilizadas na filosofia política, a associação da prática política com o substrato moral da sociedade, a vinculação entre a idéia de homem e a atividade política, a questão dos fundamentos do poder e da soberania dos estados. Permitiu entender de que modo o ideário patrimonialista tradicional aproximou-se do democratismo e confundiu-se com o discurso liberal-democrata. Cabe, pois, um trabalho de precisa identificação das categorias políticas de modo a dispormos de um referencial correto.

Os estudos de Selvino Malfatti tiveram um impacto imediato na nossa interpretação da história da filosofia brasileira. Eles sugeriram a Antônio Paim que democratismo era uma melhor caracterização do movimento que emergiu do empirismo mitigado. Por esse motivo Paim substituiu a categoria liberalismo radical, que anteriormente adotara, por democratismo na quinta edição de sua clássica obra *História das idéias filosóficas no Brasil*. O democratismo desponta, então, como uma conseqüência desastrosa, no plano político, das restrições processadas no contato do pensamento luso-brasileiro como o empirismo. No entanto, os estudos de Selvino Malfatti não apenas ofereceram esse novo paradigma, eles chamaram atenção para outras questões. Vamos enumerá-las, a seguir, deixando-as como sugestões para futuros estudos:

- a. estabelecer a evolução adequada do pensamento liberal e retomar o diálogo com os pensadores liberais de outros países;
- b. identificar os princípios básicos da filosofia liberal, distinguindo-a da simples tendência de liberdade interior ou da atividade econômica; e
- c. pesquisar o liberalismo social, diferenciando suas preocupações do ideário socialista.

8. Os políticos mineiros do início do século herdaram as preocupações do catolicismo liberal do século passado. A partir da década de trinta reúnem-se na defesa da democratização do país. Tancredo Neves (1910-1985) destacou-se nesse grupo de pensadores católicos e liberais. Como se explica o fenômeno diante da opção tradicionalista prevalente entre os católicos no período? Estes últimos acabariam optando pela UDN sem maior compromisso com o sistema representativo. Tancredo, ao contrário, mostrou-se permanentemente preocupado com a democracia e a representação. Definiu certa feita democracia como representação. Como explicar esse fato sabendo que essa se tornaria a opção de vários políticos da região sul do estado (antiga comarca do Rio das Mortes)? Seria decorrência do debate teórico promovido pelos pensadores que publicaram numerosos periódicos em São João del-Rei ao longo do século XIX como acreditamos? A maioria dos pensadores católicos do final do século aderiram à idéia de livre-arbítrio e da liberdade política (cf. Carvalho. *As idéias filosóficas e políticas de Tancredo Neves*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1994). Decorreria da influência de Jacques Maritain (1882-1973)? Seria o novo perfil de intelectual católico pretendido pelo Centro Dom Vital? Tancredo referiu-se às atividades do Centro Dom Vital como fonte de inspiração do pensamento católico.

No âmbito do diálogo com o pensamento mineiro fica aberta a necessidade de examinar as meditações de Georges Bernanos (1888-1948), francês de nascimento, mas que viveu muitos anos no Brasil. Autor de vasta obra na qual se destacam: *Sob o sol de satã* (1926), *A impostura* (1927) e *Grandes cemitérios sob a lua* (1938). O pensador merece ser lembrado por sua preocupação humanista que fez dele adversário do nazismo. Sua crítica aos modelos totalitários em favor da liberdade adquiriram o tom de denúncia contra os crimes cometidos pelos nazistas contra a humanidade. Escreveu: *cada gota desse sangue judeu derramado (...) nos é mais preciosa que toda a púrpura de um manto de um cardeal fascista* (Bernanos, 1943, 1. ed. de Le Franc-tireur). Nas montanhas de Minas levantou questões muito interessantes e que nos permitem indagar: será possível a um homem conviver pacificamente com a brutalidade e a maldade sem esboçar reação? Descobrirá no seu sofrimento algo que o ajude a ser melhor, a tornar melhor os outros? Sentir-se-á mais digno se não se dobrar ante forças brutais, esboçando a reação que conseguir, mesmo que a princípio sua ação pareça pequena e sem poder para modificar os fatos? Descobrir com Bernanos a virtude da reação contra tudo o que é acomodação, limitação, mediocridade é o que espera quem com ele explorar o espírito vivo do homem inconformado com a maldade humana.

9. Aprofundar o exame do denominado diálogo com Heidegger. Havíamos estudado os detalhes dessa influência em Carneiro Leão (nasc. em 1927) e Gerd Bornheim (nasc. em 1929). Naquela ocasião afirmamos que o primeiro manteve-se preso à herança escolástica e o segundo efetivou uma leitura linear da história da filosofia explicando o movimento através da dialética (cf. A influência das tradições luso-brasileiras no diálogo com Heidegger. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. v. XLI, fasc. 170, p. 179-193). Recentemente Marilúze Ferreira de Andrade e Silva e João Bosco Batista chamaram atenção para outro aspecto da influência da filosofia heideggeriana, dessa feita no escritor Carlos Drummond de Andrade. A poesia de Drummond falava, segundo os pesquisadores, de um homem posto no mundo e constrangido por um espaço de objetos no qual se apoiava sua existência, refletindo, desse modo, um outro aspecto da filosofia heideggeriana.

Heidegger denominara facticidade a essa circunstância de estar aí, ser sem razão ou finalidade. Os pesquisadores descobriram na poesia de Drummond os resultados da facticidade, a angústia e suas conseqüências: o abandono, a solidão, o absurdo, a incoerência e a ameaça de ser apenas uma continuidade do passado. Algumas outras dúvidas se levantaram desde então: existe algo singular em Drummond quando menciona essa náusea existencial? A influência de Heidegger é direta ou existe intermediários? A tensão da subjetividade que marca o existencialismo associa-se frequentemente em nossa realidade a uma preocupação com o Absoluto, há algo parecido em Drummond? Esse aspecto da filosofia heideggeriana influenciou outros literatos e poetas?

10. Examinar mais detidamente a influência da filosofia de Ortega y Gasset entre os autores nacionais. Aquiles Guimarães considera o filósofo como o pensador espanhol que maior influência exerceu no Brasil nos últimos cinquenta anos. Sua importância advém do fato de propagar a filosofia da existência com brilho próprio, sem prejuízo de se constituir num intérprete profundo de Heidegger. O que propiciou a filosofia orteguiana em nosso meio? Aquiles Guimarães já adiantou algumas respostas: *ela foi um dos instrumentos fundamentais de combate ao positivismo (Pequenos estudos de filosofia brasileira. Londrina: EDUEL, 1997. p. 168)*. Além disso, a idéia de circunstância, desenvolvida a partir do enunciado *eu sou eu e minhas circunstâncias*, alimentou a formação de uma perspectiva existencial culturalista, constituindo-se o filósofo *no inspirador principal da geração culturalista que se desenvolveu a partir dos anos quarenta* (idem. p. 169). A filosofia orteguiana forneceu também uma espécie de hermenêutica existencial, a despertar no pensamento ibero-americano a preocupação *fundamental com a nossa própria historicidade* (idem. p. 170). Aquiles enxerga igualmente, por detrás da criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, a força do pensamento orteguiano como que a orientar o sentido da nacionalidade brasileira, entende que a Pedagogia de Paulo Freire igualmente recebeu influência da filosofia orteguiana, notadamente do conceito de circunstancialidade, que perpassa toda a pedagogia do reconhecido educador. Deve-se também destacar as possibilidades abertas pela filosofia orteguiana que, ao minar o pensamento católico-conservador, abria para os católicos outras possibilidades, desde que afastasse a ameaça materialista na compreensão da existência. *Em síntese, as idéias de Ortega facilitaram o trânsito de vários intelectuais brasileiros do pensamento católico-conservador ao universo do historicismo culturalista, não comprometido com o materialismo* (idem. p. 174). Pelas inúmeras frentes que abriu e porque ainda hoje influencia na crítica que se faz do uso da técnica como agente de controle do meio natural, o diálogo com a filosofia orteguiana merece estudo cuidadoso e sistemático entre nós.

11. Estudar os rumos do pensamento socialista no Brasil contemporâneo, que se avizinha do modelo cubano. Isso pediria uma revisão do conceito de comunismo como última etapa do desenvolvimento humano e da idéia de revolução européia sugerida por Karl Marx. Paim indica que o socialismo que vigora no PT, por exemplo, não guarda vínculos nem com uma evolução econômica segundo o modelo marxista, nem com os rumos assumidos pela social democracia alemã. Por isso é preciso *examinar outros modelos se queremos identificar a natureza última do socialismo petista* (Paim, Antônio. *Os intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 206). Uma coisa parece ser, contudo, já suficientemente clara. As

metas propostas no projeto de governo do PT revelam as novas bases em que se articula o antigo patrimonialismo herdado de Portugal. Adicionalmente seria preciso também considerar a transformação da doutrina marxista pela Internacional Comunista, encampada por Stalin, e sua compatibilidade com a tradição imperial russa; os resultados do estalinismo e a mudança no entendimento do socialismo daí decorrente. Pode-se perguntar se esse modelo faz sentido desvinculado do contexto expansionista russo.

12. Continuar o diálogo com os principais filósofos brasileiros. O encontro com os grandes autores sempre nos ajuda a penetrar nos principais problemas humanos. No caso de Silvestre Pinheiro Ferreira, por exemplo, já bastante estudado, o aprofundamento da problemática que ele nos legou pede uma melhor compreensão do diálogo que estabeleceu com seus alunos. Existem ainda fontes inexploradas no Arquivo Histórico do Itamarati e no próprio Arquivo Nacional.

13. A universidade constitui-se numa agência privilegiada de produção e transmissão da cultura. Leonardo Prota mostrou que o seu destino está vinculado, desde o início da modernidade, à gênese da ciência experimental. O processo demonstrou uma desvinculação do aristotelismo e uma simultânea adoção do humanismo renascentista. Esse pano de fundo representou o cenário em que se edificou a ciência experimental de saber operativo e valorização das hipóteses. Prota revelou que não parece razoável esperar o produto da universidade, a criação científica, sem uma base cultural adequada. Nesse aspecto deixa duas questões de grande relevância: a importância da universidade como agente de florescimento da cultura e a urgência de se elaborar um novo enfoque, com outros valores, do serviço prestado na universidade. As considerações de Prota suscitam e estimulam muitas outras dúvidas: podemos aspirar a um único modelo de universidade? Qual o papel da universidade na dinâmica cultural? Quais as tarefas básicas da universidade? Deve a universidade brasileira buscar um caminho próprio?

14. Aprofundar a meditação sobre a cultura nos trará certamente muitas novas referências sobre o homem e seu mundo. O conceito de cultura englobou desde a Grécia Antiga a noção de que o homem modifica o universo e a si mesmo. É verdade que não era o conceito de cultura tal como hoje o entendemos, mas uma exigência da doutrina da virtude. Mesmo aí as mudanças que ele introduz não são alterações a esmo, implicam um grau de consciência ou intenção. Esses homens buscavam a virtude e para eles organizava-se o conhecimento. Esse conhecimento tinha uma dimensão prática, do fazer, que integra o modo humano de existir, propiciando a melhoria da vida. É interessante se indagar sobre o que se projeta nos sonhos de humanização do homem já nesse período. A resposta à semelhante questão exige que se traga ao centro do debate a compreensão de uma certa realidade, que se deseja concretizar, que os gregos traduziram e explicitaram na filosofia. Ela respalda e dá valor a vida humana. Nesse sentido, como desenvolvimento dessas preocupações, passamos a entender cultura como efetivação da ordem onde se misturam valores, costumes, convenções, linguagem, instituições, normas de convivência e formas de controle da natureza. O conceito de cultura, tal como está posto hoje pelos culturalistas, desenvolveu-se ao lastro aberto pelo kantismo. Kant buscou um sujeito

transcendental de atribuição, mas não completou seu pensamento. O assunto somente amadureceu com os idealistas, sobretudo Hegel, que elaborou a idéia de espírito objetivo.

Os filósofos brasileiros mergulharam fundo nesse espaço teórico e associaram a cultura à formação do homem. Os culturalistas contemporâneos explicaram que a cultura englobava a linguagem, a produção técnica, a consciência científica, os costumes, os valores, a educação, as teses relativas ao homem e ao mundo, a noção que se tem da história e da religião. Cada um desses assuntos é um espaço de desvendamento que propicia o encontro com o homem, pois em cada um deles se concretiza um universo de significação.

Os filósofos brasileiros deram ao tema atenção privilegiada porque encontram no universo cultural uma fonte de desvendamento da singularidade humana. Os movimentos culturais incluem ainda um fator de interação, de modo que se influenciam e aperfeiçoam o sonho humano de fazer um mundo melhor. Como convivem muitas culturas em nosso tempo, há ainda o peso do inevitável diálogo intercultural, ampliado pelas exigências da universalização. No contato entre as culturas, a meditação filosófica torna-se um instrumento essencial da razão, tão mais importante quanto for a necessidade de cotejar com os valores gerais daquilo que de dentro se leva para fora e de lá se traz para dentro de cada cultura. Como os movimentos simultâneos e complementares deixam ver um pouco do homem, o mundo modificado precisa continuar a ser pesquisado, pois torna-se ele próprio um mundo humanizado e sempre novo.

A meditação sobre a cultura pode ainda ajudar-nos a entender as dificuldades contemporâneas. Os problemas de hoje não possuem uma, mas muitas causas. Vivemos um tempo em transformação tão profunda e tão indefinido que ainda não se explicitou de todo. Portanto, pensar a cultura nos ajudará a superar as antigas explicações e valores para prepararmos o que está por vir. Tais dificuldades são fruto de nossa civilização, no sentido de que a humanidade está prestes a alcançar um novo estágio, por certo bastante diverso do atual.

Olhando para o trabalho dos autores nacionais, Eduardo Abranches de Soveral reconheceu neles o desafio de humanizar o mundo como o objetivo maior da reflexão sobre a cultura. Evidentemente isso impõe explorar a atitude ética capaz de garantir a dignidade dos seres livres, que também são finitos e limitados.

De muitos modos podemos expressar o propósito humano de criar o seu mundo. Os culturalistas brasileiros divergiram, mas reconheceram que a cultura não será compreendida se for separada do modo humano de ser, projeto forjado pela tradição neokantista. Na execução desse projeto o homem produz boas e más coisas. A reflexão da cultura até aqui nos permitiu melhor entender o homem e seu mundo, cumprindo aprofundar a pesquisa. De modo bastante resumido as principais questões que parecem nos trazer melhores perspectivas são:

14.1. a relação entre a historicidade do homem e sua pertença a um grupo cultural.

14.2. A relação entre a cultura e os valores. Uma cultura organiza-se em torno de valores centrais insuperáveis, ainda que sempre aperfeiçoáveis.

14.3. Quando entendemos que a filosofia da cultura revela os diferentes aspectos da criação humana, notamos que ela pode nos ajudar a melhor compreender essa criação. Progresso humano não equivale a desenvolvimento técnico, questão que continua a merecer novas considerações. Contudo, a humanização do homem não equivale a uma condenação da técnica.

14.4. Incluindo não só o produto material objetivado, mas integrando o sentido teleológico da vida, a filosofia da cultura nos deu elementos para separar o resultado concreto da ação, estrato inferior da cultura, de seus outros aspectos. Há ainda muito a fazer nesse aspecto.

14.5. Integrando valores, símbolos verbais, estruturas de convivência e costumes, uma cultura tem sempre uma dinâmica imaterial. Entender a força de sua presença no âmbito geral da cultura é, ainda hoje, uma questão fundamental cujo exame alimenta a esperança de melhor entender o homem.

15. Em que pese exista hoje um entendimento mais amadurecido da contribuição dos grandes filósofos brasileiros no século passado, o que nos permitiu enxergar a história da filosofia brasileira de um modo muito mais profundo e exato, restam ainda lacunas a investigar. Para a mudança de atitude anteriormente citada muito contribuiu o abandono da crítica externa em favor da interpretação interior da própria obra pesquisada. No entanto, esse é um trabalho nunca completamente concluído. O processo de entendimento da criação filosófica não pode prescindir de um aprofundamento continuado, ele é um trabalho de organização paciente que completa a atitude crítica ante o real e a vida. Um exemplo disso é a lacuna em torno do período que Silvestre Pinheiro Ferreira esteve no Brasil. Foram cerca de onze anos entre 1810 e 1821. Antônio Paim indica algumas fontes não suficientemente exploradas no Arquivo Nacional, que se referem à vida funcional do filósofo na Corte e nos momentos que antecederam o seu retorno a Portugal. No entanto, o que nos parece mais interessante é o questionamento que levanta em torno do processo de criação das *Preleções Filosóficas*. Ao lado do aprofundamento temático do livro deve-se tentar descobrir quem participou do curso de Silvestre. Paim reconhece a proximidade entre as idéias do filósofo e os ideais liberais moderados, motivo adicional para justificar a investigação (Paim, Antônio. *Os intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 191).

As *Preleções Filosóficas* foi obra elaborada por Silvestre de modo a sistematizar o seu pensamento com vistas a um curso que pretendia ministrar no Rio de Janeiro. A duração do curso não está ainda esclarecida. Além disso, as *Preleções* foram escritas ao longo de vários anos. Inicialmente foram elaboradas apenas oito, editadas em 1814, posteriormente, foram edificadas as de número nove a vinte, isso por volta de agosto de 1816. O trabalho não foi concluído nesta etapa, no final de 1816 saiu a 23^a *Preleção*; em 1818 foram elaboradas da 26^a à 29^a e, apenas em 1820, foi escrita a de número trinta. Esse é um período razoavelmente longo. A ausência de informações mais detalhadas dificultam o entendimento do processo de criação do pensador e das contribuições para ela do curso que ele ministrava e dos diálogos que estabelecia.

Paim entende, a nosso juízo com razão, que Silvestre Pinheiro Ferreira constitui um marco na meditação brasileira, quer pela problemática abordada, a busca de um sentido para a vida humana inspirada na tradição liberal, quer pelo esforço para sistematizar o ensino da filosofia. O referido filósofo incorporou o principal do empirismo pombalino, as ciências se fundamentam na experiência, mas esforçou-se por dar coerência a esse empirismo. Valeu-se para tanto do reconhecimento da identidade da razão, que assegurava a unidade dos conhecimentos empíricos e da correspondência entre a linguagem e a realidade, que permitia uma ponte entre o real e o pensamento. Lembramos que o empirismo inglês havia, com David Hume, eliminado

todo vínculo entre o pensamento e a realidade, havendo atribuído ao hábito aquilo que antes era explicado segundo leis específicas abstraídas do real. Devido à importância dos assuntos examinados, as fontes não investigadas no Arquivo Nacional precisam de um estudo sistemático. Paim escreveu acerca disso: *Ao promover essa sistematização das informações dispersas acerca da estada de Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro tive apenas a pretensão de chamar a atenção, do notável grupo de estudiosos da filosofia brasileira, para uma lacuna que deveríamos nos esforçar para entender* (Paim, Antônio. Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Filosofia*. 44 (187): 385-394, jul./ set. 1997. p. 393). Acreditamos que um estudo desta natureza possa ajudar a entender melhor as questões relativas à origem da filosofia brasileira, sem deixar de contribuir para o aperfeiçoamento de nossa compreensão do processo de criação filosófica.