

José Maurício de Carvalho

Prof. Titular do Departamento das Filosofias e Métodos da FUNREI

**Antologia do culturalismo
brasileiro;
um século de filosofia.**

**Londrina, 1998
Ed. da UEL**

Carvalho, José Maurício de.

Antologia do culturalismo brasileiro, um século de filosofia.

Londrina: Ed. UEL, 1998.

1. Filosofia da cultura - 2. Filosofia Brasileira

Os homens individualmente e até mesmo povos inteiros mal pensam que, ao seguirem as suas próprias intenções - cada qual à sua maneira e muitas vezes uns em oposição aos outros - prosseguem sem dar por tal um desígnio da natureza, que lhes é desconhecido, avançam como que guiados por um fio condutor e trabalham na realização de um propósito, ao qual, mesmo que dele tivessem conhecimento, pouca importância dariam.

Immanuel Kant . *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.*

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza há muito os libertou de uma direção estranha (...), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam porque é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor que por mim decide a respeito de minha dieta, etc, então não preciso de esforçar-me por eu mesmo.

Immanuel Kant. *Resposta à pergunta: Que é o esclarecimento?*

Assim, e por exemplo, se alguém ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivos para estranheza. Sim, ___ é natural a existência da escravidão; há até espécie de formigas, como a polyerga rubescens, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista.

Tobias Barreto. *Variações anti-sociológicas.*

Parece-me não padecer dúvida que o mundo da cultura - o que quer dizer tudo aquilo que se tornou ou venha a se tornar momento de participação ou de consciência humana e objeto de seu trabalho criador e transformador - os fenômenos naturais, inclusive, enquanto objetos de ciência - tudo, em suma que é constituído pela espécie humana através do tempo, é intrinsecamente dialético.

Miguel Reale. *Experiência e cultura.*

Desse modo, o primeiro passo afirmativo da filosofia culturalista da história - em relação a seu antecedente neokantiano, de que se pretende herdeira - consiste na tese de que a historiografia constitui uma objetividade que é permanente, sem embargo de que possa e deva ser enriquecida, na medida em que a própria historiografia se proponha preservá-la.

Antônio Paim . *Problemática do culturalismo.*

*À geração de filósofos talentosos, que criou
um modo particular de pensar os
grandes problemas do homem, da cultura
e ensinou que a filosofia não se faz à parte da
vida e da história dos homens.*

Sumário

	Página
Prefácio	9
Introdução	10
I. Considerações gerais para o um diálogo produtivo com os autores	21
1- Tobias Barreto (1839-1889).....	22
2- Silvio Romero (1851-1914).....	26
3- Alcides Bezerra (1891-1889).....	32
4- Djacir de Menezes (1907-1996).....	35
5- Miguel Reale (nasc. em 1910).....	40
6- Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914).....	44
7- Luís Washington Vita (1921-1968).....	47
8- Paulo Mercadante (nasc. em 1923).....	53
9- Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927).....	56
10- Antônio Paim (nasc. em 1927).....	62
11- Nelson Saldanha (nasc. em 1933).....	68
12- Ricardo Veléz Rodrigues (nasc. em 1943).....	72
II. Textos selecionados	
1. Tobias Barreto	79
a - Dissertação de concurso.....	79
b - Item V das Notas sobre a evolução emocional e mental do homem.....	79
c - Item IV das Glosas heterodoxas.....	82
d - Item V da Recordação de kant.....	84
e - O direito é um produto da cultura humana. Conceito do direito.....	89
2. Silvio Romero	91
a - A filosofia da história de Bukle e o atraso do povo brasileiro.....	91
b - A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro.....	93
c - kant e a metafísica.....	94
d - Natureza, cultura e direito.....	96
3. Alcides Bezerra	99
a - A filosofia no Brasil no século XIX.....	99
b - Introdução às Conferências.....	101
c - introdução à Achegas à história da filosofia.....	102
d - O problema da cultura - aspecto evolutivo e base biológica.....	103
e - Silvio Romero, o pensador e o sociólogo.....	107
f - A revelação científica do direito.....	108
g - Vicente Licínio Cardoso, sua concepção da vida e da arte.....	109
4. Djacir Menezes	110

a - A cisão.....	110
b - O movimento social.....	111
c - Ser e devenir.....	112
d - Concepção social da natureza.....	113
e - Glosas anti-heideggerianas.....	115
f - Como escrever a história do Brasil.....	117
g - Teses.....	118
h - Teses sobre o racionalismo.....	118
i - A paisagem intelectual dos fins do século XIX.....	120
j - Filosofia e diálogo.....	121
5. Miguel Reale.....	123
a - Minha trajetória filosófica.....	123
b - O amor do saber e exigência de universalidade.....	125
c - Moscas.....	127
d - Criticismo ontognoseológico.....	128
e - objetividade e historicidade dos valores.....	130
f - A pessoa como valor fonte.....	131
g - Especificidade da conduta ética.....	132
h - Dialeticidade do mundo cultural.....	132
i - Liberdade e cultura.....	134
j - A metafísica e o universo da cultura.....	135
k - Meditação sobre o horizonte metafísico.....	139
l - Menotti del Picchia, um homem do renascimento.....	141
6. Evaristo de Moraes Filho.....	142
a - O surgimento do estado de direito.....	142
b - Expansão do mundo ocidental.....	143
c - Rui e o desenho industrial.....	144
d - Posição de Augusto Comte na história da filosofia.....	145
e - Um caso de sincronismo cultural - Tobias Barreto e Miguel Lemos.....	145
f - Relações da literatura com a filosofia no Brasil.....	146
g - História do positivismo no Brasil.....	147
h - Concepção do mundo e filosofia em Goethe.....	148
i - Discurso.....	149
7. Luís Washington Vita.....	150
a - A origem da filosofia.....	150
b - Filosofia e cultura.....	151
c - Filosofia e vida.....	152
d- Os problemas filosóficos.....	154
e - A filosofia e sua história.....	155
f - O sentido imanente da história.....	157
g - Estética fenomenológica.....	159
h - A maioria do pensamento filosófico brasileiro.....	160

i - Filosofia da filosofia no Brasil.....	161
j - A cultura brasileira.....	164
k - Reflexões sobre autonomia cultural no plano da história das idéias.....	165
l - Determinações culturais da personalidade.....	166
8. Paulo Mercadante.....	167
a - O germanismo de Tobias Barreto.....	167
b - Tobias Barreto, enquanto evolucionista.....	170
c - A filosofia eclética no Brasil.....	171
d - O espírito civil e a ética relativa.....	174
9. Roque Spencer Maciel de Barros.....	176
a - Drama do eu.....	176
b - Perdido vou, perdido vou, perdido.....	176
c - culpa.....	177
d - introdução - 3.....	177
e - 4.....	178
f - 9.....	178
g - Elementos para elaboração de uma teoria sobre o totalitarismo.....	180
h - Ética e cultura.....	181
i - O nacional e o universal na cultura brasileira.....	186
j - A ilustração brasileira.....	187
k - Da poesia à filosofia: a doutrina do espiritualismo eclético.....	188
l - Epílogo.....	189
10. Antônio Paim.....	190
a - A meditação contemporânea.....	190
b - A hipótese culturalista.....	191
c - A questão teórica da moral moderna.....	192
d - Questões periféricas basilares que se estruturam em torno do núcleo da moral.....	193
e - O que se deve entender por crise moral de nosso tempo.....	194
f - A moralidade como fundamento da cultura e valor heurístico dessa descoberta.....	196
g - Ontologia e teoria dos objetos.....	198
h - A filosofia culturalista da história.....	199
11. Nelson Saldanha.....	201
a - Filosofia e literatura.....	201
b - Cultura popular e cultura de massa.....	202
c - Cultura e filosofia na América Latina.....	203
d - Temas de filosofia da Escola do Recife.....	205
e - Introdução de O pensamento político no Brasil.....	206
f - Formas e figuras do liberalismo brasileiro.....	208
g - História, cultura e concepção de mundo.....	209

h - Sobre o âmbito cultural da questão.....	210
i - Filosofia portuguesa e brasileira no séc. XX. Proposta para um estudo comparado. Comentário.....	212
12. Ricardo Veléz Rodriguez.....	213
a - Psicologia política: uma ética patrimonial.....	213
b - Filosofias nacionais e pensamento moderno.....	214
c - Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo.....	216
d - Dimensão messiânica da ética Castilhistas.....	217
e - Notas sobre a moral social na cultura brasileira.....	218
f - Alexandre Herculano e Domingos G. Magalhães: uma síntese comparativa.....	220
g - O fenómeno do cientificismo na cultura brasileira.....	221
h - A problemática das relações entre humanidades e tecnologia, na cultura brasileira.....	221
i - Bioética, poder e direito.....	222
Bibliografia	224

Parte I – Introdução e Textos

Introdução

Nos últimos anos olhamos mais criticamente a filosofia brasileira. Parece que fomos tocados pelo convite hegeliano, voltamos nossa atenção para o caráter íntimo da filosofia e deixamos de lado o culto aos grandes nomes. Aprendemos que a filosofia está no nosso meio, mesmo que não tenhamos tido filósofos situados entre os primeiros no reconhecimento universal. A filosofia se desenvolve ainda quando não conta com essas figuras universais, instruiu-nos Hegel, pode avançar menos, mas avança. Além disso, ensinou igualmente Hegel, é preciso entender que esse desenvolvimento não é uniforme, ele é mais ou menos intenso nos diversos períodos do tempo. A idéia de progresso na filosofia não significa *a persistência dum conteúdo simples e completo, nem o processo dum pacífico aumento de novos tesouros aos anteriormente conquistados* (Hegel, 1988. p. 94).

Destes ensinamentos herdados da filosofia hegeliana é possível retirar os elementos para uma análise mais madura dos autores brasileiros e de suas idéias. O material aqui agrupado constitui um capítulo da filosofia brasileira, trata-se de um conjunto de textos dos autores conhecidos como culturalistas. Conseguimos, hoje, entender melhor suas questões, compreender suas dúvidas, identificar os rumos que apontam suas meditações e observar, com proveito, o modo como enfrentaram os problemas que ocupam, com relativa regularidade, a consciência humana em todos os tempos. É que os problemas filosóficos não se renovam a cada época, eles permanecem durante gerações conclamando ao esforço especulativo. Quantas perguntas e quantas respostas. Em todas elas há o mesmo propósito de referir-se à verdade que está presente entre aqueles que são tocados pelo fogo da razão. De fato, observando o homem ao longo da história, vemos que ele não se conforma em viver sem procurar uma razão para o que o cerca, para o que faz, para o que espera. Em síntese, ele pensa buscando o significado da própria existência e do mundo que o cerca.

Num tempo preocupado com a rotina, com o pragmático, verificamos crescente interesse pela filosofia. Como parte deste processo aumenta a curiosidade pelo que postularam os culturalistas. É para atender a esta dupla curiosidade que apresentamos uma série de textos escolhidos de modo a ajudar o leitor a penetrar no apaixonante universo da filosofia e simultaneamente indicar o modo de abordagem culturalista dos problemas do homem e do mundo. Devemos explicar que não julgamos possa a filosofia reduzir-se a uma única perspectiva, nem a um só sistema, a criação filosófica recebe a contribuição de pelo menos duas perspectivas e muitos pontos de vista no interior delas, nenhum deles é possuidor da verdade. Com os culturalistas brasileiros iremos aprender que a filosofia grega elaborou uma perspectiva filosófica que revela extrema fecundidade e que se contrapõe a um ponto de vista oposto edificado nos tempos modernos. Esse último encontra uma formulação completa na filosofia transcendental de Kant.

Muitos são os modos de construir a filosofia. Mesmo dentro de uma única escola, se ela está ligada ao que de mais importante existe na filosofia, não existe unanimidade no reconhecimento dos autores e textos. Por isso uma seleção como a aqui apresentada reflete o gosto e as preferências de quem a realizou. Ficará também evidente ao leitor que uma paixão não escondida pelos problemas do homem, ou da pessoa se preferirem, influíram no material recolhido. Outros talvez pedissem mais representantes do movimento ou diferentes trechos destes mesmos autores, mas, se isto ocorrer, o essencial

terá sido alcançado, estimular o debate com os autores em contínua abertura para o universo da filosofia. Semelhante discordância possuirá efeito fecundo, terá cumprido o que temos aqui em vista. O fundamental, nos parece, é que o material aqui justaposto é intensamente provocador. Ele trás à consciência muitas perguntas e muitas respostas. Ninguém conseguirá ficar indiferente ao modo como foram tratados os problemas do homem e da cultura nos trechos aqui reproduzidos. Eles nos revelam que a reflexão sobre o homem, para ser verdadeira filosofia, tem que possuir excelência, tem que buscar uma razão, não pode se contentar com o trivial ou o imediato. É esse compromisso quase sagrado com o que não se mostra de imediato que devemos guardar, como dizia Hegel, com a mesma dedicação que revelavam *os Eumólpidas de Atenas a quem foram confiados a conservação dos mistérios eleusinos* (Hegel, 1988. P. 83/4).

Nosso tempo aprendeu que não se deve somente falar de um pensador, mais interessante é conhecê-lo diretamente pelo que nos deixou, permitir que ele se mostre sem intermediações, que revele o modo como enfrentou os grandes problemas que povoam a consciência humana, que indique sua relação com aquilo que lhe toca como essencial. A verdade não é propriedade de nenhuma escola ou pensador, logo nenhuma destas reflexões é definitiva, nenhuma é absoluta. Elas podem, contudo, contribuir para nosso próprio processo de esclarecimento. Estamos certos da importância das trocas de experiências e reflexões, quando nos dispomos a considerar os dramas do homem. Esse é o espírito que orientou esta coletânea, deixar cada filósofo se apresentar, deixar transparecer o seu modo de ver o homem, deixá-lo falar de nós para nós mesmos, aprender com ele a aprofundar o desafio de compreender o homem e o mundo. Descobrir com cada um o que há de magnífico no universo da filosofia.

O homem descobre-se jogado neste mundo, mas justamente devido a essa situação aprende que sua condição é sublime e seu existir uma aventura incomparável.

Para a reflexão filosófica, para o amadurecimento do conhecimento racional, é muito importante o diálogo que se tem com o material já elaborado e, para dialogar, é necessário conhecer o que os pensadores criaram. Com eles poderemos ir longe, talvez até mais longe do que foram. Perguntar é caminhar para a liberdade, criar também. Criar é a mais comum das ações humanas. A coletânea que se segue instaura o clima da meditação filosófica, e o faz oferecendo a oportunidade de ricos encontros. Por que não dizer fecundos? Essa reunião de textos de diferentes pensadores propiciará uma autêntica comunhão com o que de melhor, a nosso juízo, elaboraram os principais culturalistas brasileiros no enfrentamento das questões do homem, da filosofia e da cultura. Nós nos sentiremos muito bem recompensados se cada leitor descortinar o ponto central de cada texto, caso procure o nexos essencial que o vincula à tradição filosófica e com os grandes problemas do homem e de seu mundo.

Poderemos sentir nos textos um pouco de cada autor. Vivamos estes encontros com entusiasmo, como um convite, façamos a maravilhosa experiência da descontinuidade reveladora da singularidade de cada filósofo, saibamos entender sua peculiar contribuição para a aventura espiritual da humanidade através destas palavras escritas. Embora partilhemos da mesma humanidade isto não significa que tenhamos projetos idênticos. Na descontinuidade temática e de compreensão da realidade tentemos fazer nascer aquela continuidade que nos liga ao destino de todos os homens sem com isso nos destruir como sujeitos livres e criadores de nosso destino.

Os textos apresentados foram selecionados para instaurar a revigorante atitude especulativa, mas ao relê-los encontramos um outro aspecto importante. Eles são fontes renovadoras do pensamento, já o mencionamos, eles revelam um pouco do modo de fazer filosofia brasileira. Estes textos nos situam no nosso tempo à partir de nosso universo de referência. Maravilhosa descoberta é esta que não nos afasta de todos os outros homens, nem nos coloca fora de sintonia com a exigência de universalidade da filosofia. Enquanto cria o mundo, enquanto tece a cultura, o homem deixa ver algo que é ele. Existe em cada cultura mais do que coisa objetivada, nela encontra-se um indicativo de transcendência, uma marca do homem. É que fazendo cultura o homem exterioriza valores e isto está diretamente relacionado à consciência da sua finitude, à compreensão de suas carências, ao esforço de conviver com elas. De seus limites vem a força que o impele a transcender-se, a lançar-se num projeto histórico renovador e este nasce justo dos valores que ele projeta enquanto cria o mundo da cultura. Eis aí um pouco do que vamos encontrar nos textos selecionados.

Estamos diante de uma constatação fecunda. A ontologia culturalista não desconhece o sentido trágico imposto pela finitude do homem, ao contrário parte dela. No entanto, não transforma a vida numa tragédia angustiada, numa aventura desconfortável. Ao contrário, aposta na capacidade humana de melhorar o mundo em que vive e de encontrar alento nesta sua obra. Esta é uma importante *contribuição* culturalista. Vamos observar isto na explicação da singularidade humana elaborada por Miguel Reale: *o homem é o ente que é e deve ser*, ela revela que da finitude humana nasce sua transcendência. O mesmo vamos encontrar nas considerações de Maciel de Barros sobre o significado da liberdade para o homem. O valor do risco e a atualização histórica de si próprio é, para esse último pensador, um compromisso com a liberdade. Há nos culturalistas, de modo geral, uma preocupação com o aspecto circunstancial que envolve a existência. É assim que chegam ao problema da circunstancialidade humana, é desta forma que enfrentam o significado da transcendência. A existência é uma forma de criação, de expressão de um modo de ser, da tentativa de elaborar um sentido para a vida. Vamos entender que o homem faz isto quando ele projeta seu modo de ser no mundo que edifica, o seu mundo, o espaço da cultura. Vamos descobrir, com estes pensadores, que este mundo é um espaço distinto das outras dimensões da realidade.

Uma dúvida pode aflorar na consciência de quem nos acompanha nesta introdução. Será importante reproduzir textos de filosofia que se ocupam de temas ligados homem e a seu mundo, não é este um problema já desgastado pelo tempo? Não terão dito tudo sobre o assunto os filósofos que nos legaram uma longa herança de especulação sobre o homem? Embora antiga essa temática sempre se mostra renovada, especialmente nestes dias em que o homem parece haver perdido a segurança de um rumo. Além disso, ocupar-se com o próprio ser é problema sempre atual para a consciência humana, mas nosso tempo deu um perfil muito singular a esta preocupação. Na cultura vamos encontrar um espaço privilegiado para considerar a realidade de um ente que está em atividade. A cultura, olhada nesta ótica, é um importante instrumento de revelação do que o homem é.

O que isto significa? Para os autores aqui apresentados falar da cultura é falar do homem. Cultura é um espaço onde a procura de sentido da existência ganha força para emergir, ela nasce do que o homem edifica para realizar o seu mundo. Mirar a cultura

com os olhos da filosofia tem propiciado considerações muito criativas sobre o sentido da existência. Isto é uma realidade desde Tobias Barreto, que começou a olhar a cultura com interesse filosófico já no final do século XIX.

Vivamos o apelo à ultrapassagem das regras do mundo. Caminhemos além do imediato em companhia destes filósofos. Os culturalistas elaboraram contribuições muito interessantes sobre a vida do homem. Saibamos escutá-los. A importância do homem, por exemplo, é identificada no reconhecimento do valor absoluto que ilumina seu esforço estimativo. No entanto, advertem, estes pensadores, que este valor absoluto é inacessível e não se deixa vislumbrar senão enquanto provocador da procura. Este é o modo culturalista de reconhecer aquilo que em nosso tempo aparece como uma unanimidade, a filosofia é uma construção que transcende escolas. Iremos encontrar nas considerações escolhidas uma fonte de água fresca na árida caminhada humana: a descoberta da humanidade do homem, o seu desabrochamento nas coisas que cria.

O clássico problema do ser ganha uma forma específica de abordagem no pensamento do mais destacado culturalista deste século. O ser, segundo Reale, é uma virtualidade originária captada por diferentes categorias. O principal de suas lições é que se voltando para o ser, o homem se descobre a si próprio como espírito e elabora um modo de falar da realidade circundante que comporta domínios diferenciados. A realidade ganha o caráter plural, enquanto a razão, que oportuniza seu reconhecimento, continua o fogo a iluminar a presença humana no mundo.

O problema do ser é muito importante, mas não é único. Ao apresentar estes textos pretendemos deixar emergir considerações ricamente elaboradas sobre a ciência, a educação, os interesses humanos, a política e outros temas tão importantes para a compreensão de nossa humanidade e que são privilegiados por uma geral filosofia da cultura.

É próprio do culturalismo tomar o homem em contínuo processo de superação, já o indicamos. O homem não se satisfaz apenas em viver, a transcendência é a expressão de um desejo de fazê-lo cada vez melhor. Os culturalistas nos ensinaram que a exigência de progresso concretiza-se numa organização ética e jurídica mais complexa da vida coletiva. É o antigo sonho de progresso humano traduzido em forma de organização do ambiente humano, da cultura. É a ampliação do sonho kantiano de submeter a velhacaria e esperteza as limites legalmente arranjados e construídos pela razão prática. Desejamos viver, mas desejamos mais do que isto quando estamos criando o nosso mundo. A existência é mais do que viver, é o que fica como básico destas lições. Não é de surpreender que, no meio destas considerações, acabemos sempre recordando o velho Immanuel Kant. Estas lembranças não serão fruto do acaso, o pai do criticismo é o esteio do culturalismo. Ele tratou, com especial interesse, dos motivos que nos levam a pensar o mundo, modificando-o e aperfeiçoando-o continuamente. Vêm de Kant a separação entre a natureza e o espírito cuja conseqüência é a singularidade da experiência ética frente ao saber da natureza e o reconhecimento das condições transcendentais do conhecimento.

O estudo da cultura revela muitas coisas curiosas. Partindo daquilo que o homem objetiva, pode-se chegar a significações muito inquietantes sobre o seu modo de ser. Esta nos parece a questão básica. O resto vem depois. Saber quais são as categorias do entendimento, o que é a história, o que são os valores, qual o significado dos interesses,

qual a força das idéias no processo de criação, tudo isto completa a primeira questão. As experiências objetivadas ajudam a compreender o inevitável distanciamento que o homem mantém com tudo que o circunda. Não é qualquer explicação criada, neste contexto, que tem valor filosófico, mas sem dúvida que se pode tirar da cultura aquela inspiração para pensar e admirar a realidade. Pode-se também percorrer com proveito as muitas páginas que o homem escreveu quando se viu tocado pela inquietação de explicar aquilo que possuía, de início, pouca evidência, mas representava muita dúvida. Aprendamos a perguntar, isto nos alçará ao espaço intrigante da filosofia. Fazendo perguntas aos autores que aqui apresentamos vamos construir o nosso espaço de liberdade.

As dificuldades para estabelecer contornos precisos para o culturalismo, sem dogmas ou posições fechadas, nasce do fato de que, a tradição crítica neo-kantiana que inspira esta maneira de olhar o mundo da natureza e o universo social, renuncia, ela própria e na origem, ao propósito sistêmico. Notou-o com sutileza Schelling ao separar a dimensão crítica do kantismo de seu projeto de criar um sistema. Ele explicou: *Se se acredita que a **Crítica da razão pura** deve fundar apenas o criticismo, então, justamente nesse ponto, não há como salvá-la, ao que entendo, da acusação de inconseqüência. Mas, se se pressupõe que a **Crítica da razão pura** não pertence com exclusividade a nenhum sistema, logo se descobrirá a razão pela qual ela deixa subsistir ambos os sistemas, o idealismo e o realismo, um ao lado do outro.* (Schelling, 1989. p. 15).

A existência não cabe no pensamento, isto também é conseqüência das lições de kant. Deve-se relevar a esperança do filósofo alemão de sonhar com um sistema, que ele não realizou nem nenhum dos herdeiros de sua filosofia transcendental. A ausência de unidade sistêmica, no espírito da meditação de Schelling acima mencionada, levou os culturalistas ao reconhecimento de que não é nela que está o caráter universal da filosofia, mas nos problemas. É claro que isto é uma novidade para todos os que associavam a perenidade da filosofia à um sistema, ainda que adaptável às exigências dos novos tempos.

É sempre difícil desaprender, mas este é um importante desafio da existência. Desaprender é o primeiro passo para a renovação, para a mudança. Estes textos podem nos ajudar a desaprender uma falsa imagem da filosofia, a de que ela é uma sobreposição de sistemas ou que se resume numa reunião de opiniões desconexas que se sucedem no tempo. Neste aspecto é Hegel o inspirador, a filosofia não é uma galeria de opiniões como se pode ter impressão numa leitura mais apressada dos diversos autores. Os culturalistas dão, contudo, sua própria interpretação deste ensinamento de Hegel, reconhecendo a historicidade do homem e de suas obras, preferem situar a universalidade da filosofia na capacidade de problematizar a verdade por uma consciência transcendental e não pela afirmação da descoberta de um espírito absoluto. Os problemas filosóficos, esclareçamos, são aqueles que geraram polêmica no próprio curso da filosofia, mas também aqueles que emergiram do desenvolvimento cultural.

O reconhecimento da historicidade do homem foi fundamental na formulação da maneira de pensar os grandes temas da filosofia: o cosmo, a história, o sentido da existência e o significado das relações humanas. Kant deu elementos para nós nos desembaraçarmos da antiga metafísica, os culturalistas souberam dar-lhes uma ordem relativa à partir das condições transcendentais do conhecimento. Eles propiciam o

reconhecimento de uma interioridade criadora capaz de dar coerência ao pensado sem necessitar agrupá-lo num sistema. Caberia à consciência o papel de agente criador do mundo humano. Depois de Kant a idéia de liberdade nunca mais foi a mesma. Aprendamos com estes autores a tirar lições do diálogo com os grandes mestres da humanidade. Saibamos construir a liberdade. A liberdade não é um estado interior desvinculado do que se exterioriza, mas também não é um projeto político ou religioso já construído, fora e independente de nós, como ocorria nas propostas metafísicas clássicas. A liberdade tornou-se proposta de criação de uma ordem de existência que não se prende nos acontecimentos, mas os transcende.

Quais as conseqüências de se abandonar o projeto sistêmico? A compreensão de que estão interditados os caminhos humanos para chegar à verdade, conclusão a que é possível chegar por outras trilhas. Esta é outra contribuição interessante da filosofia culturalista. O homem é um ente finito, sua possibilidade de criação também. Assim não parece razoável supor que ele possa assumir um único projeto para revelar tudo o que é essencial. O homem se admira enquanto sujeito consciente e esta admiração assume a forma de interrogação. Ele vai percebendo, enquanto constrói seu futuro, que a verdade absoluta nunca se revelará de modo perfeito, o acesso a ela está interdito em virtude dos limites inerentes a seu modo de ser. A finitude é, pois, nossa morada. O que isto significa? Que não temos razão para escolher de antemão um único sistema, a filosofia produz muitos.

O culturalismo insiste que nosso saber é um permanente processo de elaboração, por isto privilegia o valor heurístico. Se não há um sistema ou uma perspectiva inquestionável, o que parece mais razoável é estimular que cada um vá em busca da verdade. Isto não pode nos desanimar, nem significa um descarte da filosofia como indicaram alguns existencialistas. Este fato coincide com o entendimento de outros pensadores contemporâneos de que o essencial na meditação filosófica é o apelo da causa, ou melhor, a preocupação em procurar, por nossa própria conta, uma explicação cada vez mais profunda, ainda que nunca definitiva, para tudo o que seja importante nesta nossa jornada terrena. Este chamamento permite ultrapassar os limites que estão presentes num certo momento da existência, possibilita formular novos conceitos. A racionalidade humana adquire sentido. Mas o caráter heurístico oferece outras coisas, além de permitir que cada um chegue a determinadas respostas para os problemas, ele dá uma nova dimensão ao relacionamento, introduz na existência a magnitude do valor, que é a raiz da criação. E não parece fora de propósito lembrar que o amor é a síntese dos valores. O ideal ético de respeitar incondicionalmente a humanidade do homem não é mais que uma expressão de amor, de amor no sentido pleno.

A filosofia que vamos descobrir com estes pensadores é portanto, fruto da perplexidade do homem diante do mundo que ele encontra, mas também é fruto do propósito de construir o seu mundo. Nasce da dúvida sistemática e enfatiza o processo de busca. Durante os atos pelos quais se realizam as buscas para as grandes questões que tocam a humanidade é importante saber dialogar com o material já criado, daí nasce a possibilidade de imprimir força ao já pensado, emerge a capacidade de reunir toda a herança que mais merece admiração. Dialogar é uma trilha para transcender, dialogar é dar uma nova vida ao que nos foi legado. Saibamos dialogar aprendendo a ouvir, saibamos construir nosso próprio modo de pensar sobre tudo o que seja essencial.

Porque foi grande a insistência destes autores com o problema filosófico? É que aquilo que melhor representa o espírito filosófico é a capacidade humana de fazer perguntas. O homem vive perguntando. Perguntando promove a autonomia do espírito. Indagando alcança a significação de sua liberdade. Pergunta sobre o mundo, o que o fundamenta, sobre as coisas, sobre o que lhes propicia realidade, o que são, sobre como proceder para conhecer de modo confiável e/ou à respeito dos limites do conhecimento, questiona o princípio que deve regulamentar suas ações, enfim está sempre refazendo suas clássicas dúvidas e fazendo novos questionamentos. Nós sempre entendemos que a filosofia somente ganha força quando o homem, admirado com o que observa, torna-se um incontinente indagador.

Aprofundando as dúvidas que a consciência teceu em sua história o homem construiu o seu mundo. Ele elaborou muitas considerações sobre o universo em que vive, isto é, objetivou muita coisa. Ao considerarmos este fato compreendemos que a atitude de contínua perquirição é a mola do pensamento, os culturalistas chegaram à seguinte conclusão: é a raiz desta prática que chamamos de filosofia. Eles também nos deixam importante ensinamento sobre esta dinâmica investigativa. É que o homem mesmo não se desvinculando de suas necessidades e nem se separando completamente das outras dimensões da cultura segundo insistem, leva avante a jornada que chamamos filosofia de um modo autônomo dos demais elementos da cultura. A filosofia portanto, tem uma dinâmica própria e as questões em torno das quais se desenvolve promove múltiplas possibilidades. A singularidade culturalista no que se refere ao reconhecimento da autonomia do espírito manifesta-se na ênfase dedicada aos problemas filosóficos. A autonomia do espírito exprime-se no aprofundamento dos problemas de caráter filosófico. Esta é a herança de Nicolai Hartmann, o entendimento de que a filosofia transcendental nos impede de considerar como definitivas, fórmulas somente válidas para determinadas regiões da realidade. Qual o caminho principal percorrido pelo espírito para alcançar semelhante compreensão? Permitam-nos um rápido resumo.

Primeiro o homem desejou explicar como acontecem as mudanças observadas pelos sentidos. Supôs que precisasse de um fundamento fora da sensibilidade para dar firmeza ao mundo. De fato, a sensibilidade fornece uma imagem pouco consistente das coisas, as coisas percebidas fogem de nós rapidamente. O homem aprendeu, naquela mesma ocasião, a não esperar uma explicação mágica de tudo, mas a buscar uma resposta racional para isto que insistia em fugir de sua compreensão. Ele pensou que aquilo que observava, aquilo que flui e escapa através dos sentidos não era toda a realidade, havia a necessidade de algo mais. Então ele abandonou a sensibilidade e explicou que a realidade essencial estava no plano dos inteligíveis puros. Estamos em plena metafísica realista. Aos poucos ele descobriu que este não era um caminho necessário e que seria mais importante investigar a via de acesso do que este mundo de idéias puras. Neste contexto de investigação metodológica descobriu novamente a sensibilidade, agora posicionada na origem de todo conhecimento. Ele entendeu que aquilo que supunha fosse toda a realidade era apenas uma representação dela. Voltando-se para a racionalidade, o homem descobriu a subjetividade e começou a articular uma nova perspectiva filosófica. O homem ocupou-se, então, consigo mesmo. Foi este o motivo pelo qual tornou-se um chavão considerar a modernidade o território do antropocentrismo. Mas o velho problema da objetividade e confiabilidade do saber construído emergiu de novo à espera de

solução. Já estamos no coração dos tempos modernos e aí a busca de confiabilidade do conhecimento estava atrelada a uma nova necessidade. O homem tentava não apenas entender o mundo, desejava transformá-lo. O homem passou a interessar-se por aquilo que era capaz de modificar em seu próprio benefício. É nesta nova mentalidade que se consolida a moderna perspectiva filosófica, um novo modo de pensar a filosofia não mais como um saber das coisas, mas como um saber relativo ao modo de conhecer as coisas. Depois desta orientação, o homem compreendeu-se o criador das representações, identificou o peso da sensibilidade neste processo e entendeu que tudo que existe assim o é porque ele próprio criou. No meio a tudo isto o homem tomou consciência de sua autonomia e de sua liberdade. A solução de Kant foi o elemento de aproximação dos homens entre si com a idéia da subjetividade transcendental, uma espécie de consciência comum situada acima das individualidades. Husserl compreendeu que este elemento não tinha um caráter puramente lógico formal, conforme desejava Kant, mas achava-se comprometido com a intencionalidade. Desde Husserl o desafio de criação do mundo do homem ganhou folêgo. Conhecer passou a significar conhecer algo. Não se podia mais falar de matéria ou espírito, como se fossem substâncias definitivas e incomunicáveis. A correlação entre sujeito e objeto impede a retoma da metafísica idealista ou materialista. Tudo passou a ser reformulado.

Este rápido relato da evolução da compreensão humana é muito singelo para indicar as dificuldades que circundam o homem, foi por isso que o problema dos limites do conhecimento criou uma nova forma de falar do ser, instaurou uma nova forma de referir-se aos compromissos humanos e de vinculá-los a um absoluto. O mundo do homem emergiu como o ponto de partida para a jornada investigativa. Toda esta trajetória, que representa o plano ideal da cultura, tem para os filósofos aqui referidos um sentido próprio, isto é, não foi determinado por qualquer outro elemento da cultura, ao contrário, a jornada denominada filosofia ocorre de modo autônomo.

Essa autonomia da componente espiritual é que os filósofos culturalistas considerarão muito fecunda. Deve-se reconhecer que a autonomia do espírito é algo a que todas as grandes correntes de filosofia chegaram em nosso século. Mas o culturalismo permitiu que as indagações, fundamentais para o desenvolvimento da filosofia, significassem um encontro de cada estudioso com qualquer pensamento já elaborado em qualquer tempo. Autonomia da componente espiritual é uma lição de profundas consequências. Ela é a manifestação de confiança na racionalidade. Que implicações isto tem?

Poderemos chegar a entender o que sejam os problemas filosóficos? Arrisquemos uma resposta preliminar: problemas filosóficos são todos aqueles que criaram controvérsias profundas ao longo do processo de sua elaboração. Estamos desafiados a desenvolver as conclusões de semelhante modo de pensar.

Outro ensinamento importante que pode ser obtido com os culturalistas se refere ao reconhecimento da ciência como o único discurso objetivo, universalmente reconhecido e válido para o controle da realidade. O problema da ciência é um capítulo da racionalidade humana. A objetividade científica é obtida com as restrições a que se impõe a ciência, como sabemos ela abdica de fazer discursos sobre a totalidade e elimina o valor. Isto significa que a ciência é constituída por um conjunto de idéias definitivas ou paradigmas insuperáveis? Não, uma coisa não equivale a outra. Reconhecer a validade

das ciências não significa absolutizar leis e princípios científicos. Não significa transformar a racionalidade experimental em razão absoluta. Ao contrário, significa saber olhar de modo crítico para os paradigmas da ciência.

Por que os culturalistas consideram tão importante este trabalho de renovação dos paradigmas que as ciências efetivam? Porque aquilo que sabemos do mundo é sempre uma forma de representação imperfeita e que pode ser melhorada. Foi muito duro descobrirmos que a lógica clássica, por exemplo, não se adequava às representações da realidade trazidas pela nova física dos quanta. Heisenberg quis mais do que falar da inutilidade de continuarmos a repetir uma concepção determinista e mecânica do universo, ele pretendeu indicar que não havia como traduzir uma escala de grandeza contínua numa lógica que reduzia o real à dicotomia verdadeiro e falso. As geometrias não euclidianas e a teoria da relatividade, adicionadas às observações de Heisenberg, eliminaram o entendimento de que havia um espaço único. Essa tese do espaço único é onde se sustentavam tanto o postulado de Euclides quanto o entendimento de um *a priori* no entendimento, conforme postulava Kant. O problema da intervenção humana nos experimentos também tornou-se um assunto muito complexo, pois nas condições reais não é possível garantir que a presença do homem ou de variáveis não desejadas não tenham importância, ou melhor, que não interfiram nos experimentos. Por sua vez, o controle genético e a criação dos clones estão produzindo, em nossos dias, um novo modo de olharmos os processos de criação e perpetuação da vida. Tudo isto não nos assustaria se tivéssemos sempre presente que uma coisa é a realidade, outra é o discurso que tecemos para representá-la, e uma terceira ainda, as formas pelas quais intervimos no real. E são estas distinções fundamentais que o culturalismo acabará nos oferecendo nos trechos que escolhemos.

Na medida em que reconhecem ser a ciência um procedimento adequado para tratar de uma parcela do real, os culturalistas precisaram ocupar-se dos limites do saber científico. A realidade é possuidora de muitos domínios, cada um pede categorias próprias. Estas categorias referem-se ao modo como explicamos cada região da realidade. As dificuldades anteriormente mencionadas têm chamado os físicos, os matemáticos e os filósofos a estabelecerem os limites de sua atuação. Culturalistas como Miguel Reale insistirão que, independente do estágio de avanço a que vierem a atingir o direito, a história e a moral, estes domínios epistemológicos deverão guardar vínculos inseparáveis e profundos com a filosofia. Assim, se a ciência é nossa força no que se refere ao domínio da natureza, os culturalistas insistem que existem certas regiões da realidade que sempre comportarão investigação filosófica. Ao tratar dos limites da ciência eles abrem, simultaneamente, um espaço para a filosofia.

Ainda que a conceituação da ciência, o estabelecimento de seus limites e vínculos com a filosofia não seja o mais importante para os culturalistas, eles foram levados a examinar os paradigmas da ciência, sobretudo no século passado, quando estiveram às voltas com o referencial positivista. Sabemos que a atenção principal destes filósofos esteve sempre orientada para investigar o ser do homem, mas as dificuldades experimentadas na compreensão do problema da ciência, obrigaram a enfrentar as generalizações inadequadas por ela efetivadas, notadamente no século passado. Este enfrentamento ratificou a compreensão fenomenológica de que não era legítimo reduzir a realidade à sua dimensão de objeto material, como postulava o positivismo.

Que problemas trouxe o positivismo ao se tornar uma espécie de alma das ciências? O positivismo veiculou uma filosofia da ciência na qual a verdade científica era uma cópia da realidade. Isso significava que toda a realidade podia ser explorada pelo mesmo método, ou melhor, que não havia especificidade nas diversas regiões da realidade. Essa confiança num método único mostrou-se falsa quando foi preciso explicar os princípios que regulamentavam a vida social. Tobias Barreto chegou a apontar que o fato natural não era um princípio válido para o espaço social. Não que a luta pela vida não fosse observada entre os homens, ela o era tanto quanto entre os animais. A questão era que se o homem se organizava em sociedade, o objetivo era justamente para modificar a luta pela vida, alterar as regras da disputa pela força para dar-lhe um caráter próprio, diverso da seleção natural. Isto se faria com a moral. Para que os ideais humanos possam enfrentar as ameaças da violência e se apresentem como força modificadora do futuro é necessário que se formulem na esfera da moralidade. Esta é uma lição muito auspiciosa, não nos ilude em relação ao que o homem é capaz de fazer, mas também não nos lança na triste desesperança de viver sem esperar um futuro melhor.

O positivismo gerou uma reação contrária que também precisou ser enfrentada pelos culturalistas. Referimo-nos às filosofias de René le Senne e Leon Brunschvig. Para eles o mundo era o único verdadeiro e constituía uma barreira intransponível, além da qual nada mais havia. Esse mundo não se comunicava com os outros domínios da natureza. Semelhante postura levou-os a falar do homem sem afetar o saber sobre a natureza. Diríamos que o positivismo propiciou o nascimento de um idealismo que se lhe opunha. Esse idealismo também foi combatido pela fenomenologia de Husserl e pelos culturalistas. Ao enfrentar a autonomia e a especificidade do mundo do espírito os culturalistas não deixaram de revelar que a atividade humana é orientada pela necessidade. Embora seja uma tese que se generalizou entre os culturalistas não é inútil enfatizar o esforço de Silvio Romero. Ele esteve especialmente atento a este problema, não desejando que o combate ao positivismo pudesse orientar a especulação filosófica no sentido de uma metafísica subjetivista. A natureza da qual o homem participa, impõe necessidades que não podem ser desconhecidas, ele ensinou. A singularidade desta posição em relação a outros filósofos preocupados com as necessidades humanas, Marx, por exemplo, é que a questão ficava restrita ao plano individual, ou melhor, não eram de uma classe. No entanto, é preciso ressaltar que o fato de ser individual não significava uma perda de vínculo com o contexto histórico-cultural de cada homem, ou para usarmos uma linguagem mais contemporânea, com as circunstâncias.

A questão da necessidade na existência está diretamente vinculada a outras importantes *teses* também presentes na filosofia culturalista: a violência do curso histórico e a violência encontrada no universo da política. A constituição do mundo da cultura não as elimina. Embora o homem procure criar o seu mundo tendo como referência a moralidade, ou melhor, sejam morais os fundamentos que orientam a organização humana, ele não perde o vínculo com a natureza. Ainda que a história humana não seja uma continuação pura e simples da evolução da natureza, ela também está longe de ser uma tranqüila realização dos ideais éticos. A conseqüência disso é o que, como explicou Antônio Paim, o curso histórico não é racional. Este é um outro aspecto importante onde o culturalismo se aproxima do existencialismo. Devemos lembrar Karl Jaspers que comparava o homem a um vulcão prestes a explodir. Se o homem não era

racional todo o tempo, também suas obras não o seriam. Foi ainda Jaspers que asseverou estarem soltas na história as forças da corrupção, embora ele mesmo procurasse encontrar no homem os elementos para superá-las.

O que isto nos revela? Que o espaço social onde a disputa pelos interesses encontram de frente com os ideais éticos é na política. A política vive da tensão entre as esferas da racionalidade e da violência, nos revelou Antônio Paim. A disputa tem seus limites numa determinada compreensão da dignidade humana, que é o ingrediente filosófico que a instrui. A política é o espaço da conquista da liberdade e da superação da violência ensinou Jaspers. Não há muita diferença entre estes autores no que toca a esse conjunto de questões. Para ambos a violência presente no homem retira da história o sentido racional, para ambos a política é o espaço da disputa dos interesses e a oportunidade para o controle da violência. Para ambos o ideal de pessoa é o limite para a prática política. De fato, a política é esta forma de ação que pretende superar a violência pelo debate, pelo cumprimento de regras previamente acordadas, pelo respeito a limites legais e pactuados. Para ambos ainda, a filosofia ocupa uma importante tarefa na defesa da liberdade humana e no questionamento das regras da disputa dos interesses.

Foi, portanto, as confusões promovidas em torno à ciência que instauraram a necessidade de bem situá-la no espaço humano e isto foi o que procuraram fazer os filósofos culturalistas. Foi olhando os limites da ciência que eles descobriram o espaço da filosofia, identificaram diferentes domínios na realidade. Foi na multiplicidade de domínios que eles identificaram a singularidade humana. Ao atribuir à ciência a posse do discurso válido sobre a realidade, a geração de Miguel Reale precisou situar as relações que ela mantém com a filosofia e com os domínios que pertencendo a esta última não podiam ser invadidas pela primeira. Os objetos culturais, explicaria, não se desvinculam dos valores e esses não são quantificáveis, ficando o plano da cultura no domínio estrito da criação humana. A cultura é o conjunto dos bens objetivados pelo homem para a realização dos seus fins únicos, isto é, aqueles determinados pelo espírito. Estamos de novo do centro da preocupação culturalista, tentar entender o modo de ser do homem enfocando a atividade. O principal esforço da filosofia culturalista dirige-se, conforme já indicamos, no início desta introdução, para o exame da criação humana.

Ao apresentar, de modo muito resumido, algumas contribuições dos filósofos culturalistas estamos convencidos de que elas podem fornecer explicações muito interessantes para pensarmos nosso próprio destino. À partir delas será possível que cada um descubra o sentido da própria vida, medite sobre a realidade em que se encontra, investigue a singularidade do mundo humano. Estamos convencidos de que a questão do sentido da vida coloca-se de modo mais acessível quando se relaciona ao que o homem cria. E por que ele cria? O pano de fundo da existência continua sendo o de descobrir a razão da dor, da angústia, dos limites, da solidão, razão à qual se vincula o sonho humano de criar o sentido. Em meio a tudo isto o homem continua sendo o grande desconhecido para si mesmo, com pequenos lampejos de claridade no meio de uma noite de dúvidas sem respostas.

I. Considerações gerais para um diálogo produtivo com os autores

A filosofia da cultura nos ajuda a entender o homem, considera portanto um tema essencial de nosso tempo. O culturalismo nos mostra um homem irreduzível à subjetividade pura e aos denominados processos objetivos. Daí decorre que criar não é uma decisão puramente racional, a criação humana é uma projeção plena da humanidade do homem. Ela está associada a valores, segundo nos ensinou Miguel Reale, o que nem sempre coincide com a lógica pura. Isto, contudo, não significa que seja uma reação contra ela. Creio que talvez possamos aplicar aqui a conhecida afirmação de Heidegger: *o homem é o poema começado do universo*, principiado apenas. A questão é que a continuidade do poema depende do seu personagem. Miguel Reale nos diria a seu modo que *no homem existe algo que representa uma possibilidade de invocação e de superamento*.

Estamos certos de que podemos aprender muito sobre o sentido deste fazer a humanidade do homem com os pensadores adiante mencionados. Há em todos eles uma preocupação com o homem, com a filosofia e com a cultura em todos os textos que aqui se destacou. Os culturalistas tiveram a intuição de que este fazer o mundo não era uma criação idealista, nem um projeto metafísico, no sentido que lhe atribuíram Platão e Aristóteles. O ponto mais elevado do homem advém justamente de sua possibilidade de fazer um mundo projetando valores. A vida é compreendida como uma ação continuada, embora contenha, sem dúvida, momentos especiais. Em algumas ocasiões criar tem conseqüências muito vastas, em outras nem tanto. Como nós experimentamos isto em nosso existir? Quando conseguimos distinguir as ocasiões especiais do restante de nosso fazer o mundo. São raros estes momentos, no entanto apesar da força deles, estamos ao longo da história construindo o nosso próprio mundo e também enriquecendo o universo humano. A criação humana corresponde aos bens objetivados pelo homem em busca das respostas que tanto almeja.

Quais os autores sugeridos para o diálogo? Vamos apresentá-los rapidamente a seguir, bem como realçar alguns aspectos que os textos deles suscitam. O restante, e que nos parece o principal, ficará por conta do leitor. Será necessário, para lê-los com proveito, não apenas repetir os textos como o faz um ator, será preciso colocar nele o próprio sangue, fecundá-lo com a própria inteligência. Será necessário buscar o essencial que liga os tempos passados com o nosso próprio tempo, segundo ensinou Hegel na sua magnífica *Introdução à história da filosofia*. Se assim for feito os textos aparecerão como jamais foram apreciados, emergirão com força única, eles tornar-se-ão especiais.

Uma advertência nos parece útil nesse ponto. Muitos dos que defenderam teses culturalistas nem por isso se fizeram culturalistas. Outros que não se consideravam culturalistas acabaram depois se tornando adeptos do movimento. Respostas para estas questões não serão encontradas nessa antologia. Para responder a tais inquirições seria preciso elaborar uma história do culturalismo o que está muito além do objetivo deste trabalho. Nosso propósito é bem mais modesto, desejamos tão só colocar o leitor em contato com algumas teses fundamentais do movimento e diante dos autores mais conhecidos.

Vejamos, pois, os autores e alguns de seus temas:

1 - *Tobias Barreto (1839-1889)* escreveu muitos trabalhos. Mesmo quando consideramos unicamente seus estudos filosóficos, ainda assim é rica e diversificada sua obra. Os textos escolhidos para esta antologia integram os chamados ensaios filosóficos, os quais foram escritos na terceira e última fase de evolução do seu pensamento. Ele foi um pensador que amadureceu no trabalho especulativo, como é usual acontecer. Foi nos últimos anos de vida, de uma vida intensa, que o pensamento de Tobias ganhou luminosidade que aqui se mostrará. Foi nesta fase que se consolidaram as críticas que teceu ao positivismo, foi nela que o combate à doutrina de Comte assumiu uma elaboração construtiva baseada no kantismo. Quais os estudos filosóficos elaborados nesta fase? São eles: *Dissertação de concurso* (1882), *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem* (1884), *Relatividade de todo conhecimento* (1885), *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas* (1887), *Recordações de Kant* (1887), *A irreligião do futuro* (1888) e a *Introdução ao estudo do direito* (1887/1888). As teses culturalistas foram desenvolvidas especialmente nestes trabalhos. Neles vamos encontrar preciosidades das quais os trechos selecionados constituem uma pálida amostra.

Que idéias se manifestam nestes textos selecionados? Mesmo longe de esgotar as discussões não parece inútil chamar atenção para um ou outro ponto nestas referências gerais. Os comentários introdutórios não tirarão o gosto de apreciar o autor mesmo. Digamos que o que se fornece é um aperitivo, nada mais.

No texto *Dissertação de concurso*, Tobias explicou que não existem direitos naturais. Pressupor a existência deles implicava em também reconhecer os direitos deles derivados, o que já era admissível. A filosofia de Kant ensinara a olhar com desconfiança às categorias metafísicas. Assim, todos os direitos, explicou, eram fruto da organização social. Para explicar o motivo pelo qual algo próprio do homem ganhava realidade no mundo, o filósofo criou o conceito de *força*. Era a força a responsável por tudo o que o homem criava, *inclusive o direito, que em última análise não é um produto natural, mas um produto cultural, uma obra do homem mesmo* (p. 287). Começou pois, a se delinear o entendimento de que o mundo do homem era aquele que ele próprio criava e que, de alguma maneira deixava ver o que o homem era.

Em *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem*, o filósofo observou que o desenvolvimento humano não é simétrico no que se refere ao pensamento e às emoções. As duas dimensões não têm o mesmo ritmo de desenvolvimento, é sempre possível encontrar obras de grande talento intelectual em uma geração que não se ocupou dos sentimentos e de ideais morais. Pessoas que professam intelectualmente o ateísmo, são crentes praticantes. O mais importante neste trabalho, contudo, não é a descoberta desta dicotomia interior que se espelha nas ações diárias, é que ele começa a situar na ação do homem a força promotora do progresso, indicando que ela devia se formular na esfera da moralidade. É ainda tímido o seu reconhecimento de que são morais os fundamentos últimos da evolução da cultura, mas já se principiam as linhas deste lineamento. Há um parágrafo particularmente interessante e que revela esta nova forma de considerar o progresso humano como a procura de um ideal que nunca se realiza perfeitamente no dia a dia da geração que o concebe. Ele afirmou: *Como em todos os tempos da cultura humana, o amor em nossos dias também tem um ideal, mas também, como em todos os tempos, está muito aquém desse ideal, seja ele qual for, cavalheresco*

ou romântico, filosófico ou naturalístico. (p. 309). Este reconhecimento situa Tobias no veio mais fecundo da tradição kantiana.

Examinemos, então, alguns aspectos desta filiação teórica, vejamos como Tobias descobriu Kant. No texto *Recordação de Kant*, ele revelou que se valendo de Schopenhauer os alemães realizaram um movimento fecundo de retorno a Kant. Este retorno, explicou, teve a força de verdadeira descoberta porque Kant foi ficando meio obscurecido na imagem que dele propagaram os idealistas Schelling, Fichte e Hegel. Tobias entendeu que era possível retirar do kantismo os elementos necessários para dar um novo sentido à meditação filosófica e realizar uma avaliação melhor da ciência do que a empreendida pelo positivismo. Sim, a filosofia estava diante de uma nova realidade, não se tratava mais de especular abstratamente à respeito de fundamentos transcendentais para o saber, era preciso explicar o que tipificava as ciências experimentais, além de indicar criticamente o que seria possível esperar desta nova forma de tratar as coisas, uma vez que o positivismo, que a esta tarefa se propunha, incorria em erros primários.

A filosofia de Kant inspirou os idealistas a falar de um mundo criado pela razão, mas o kantismo não é idealista, explicou Tobias. O entendimento, para Kant, não é o autor da forma e da matéria daquilo que elabora. O que Kant afirma com clareza, e Tobias estava corretíssimo em sua interpretação, é a origem sensível de todo conhecimento. Ainda que a *Crítica* possa mergulhar nas formas puras do entendimento, ainda que indique a relevância das formas a priori da intuição, todo conhecimento nasce da sensibilidade. O que o filósofo pretendeu fazer foi aproximar o entendimento puro da sensibilidade humana para fazer nascer deste encontro as representações. O texto de Tobias trás claro esta problemática. Ele percebe que são os sentidos que dão as imagens aos objetos.

Tobias considerou fundamental o retorno a Kant promovido por Schopenhauer. Foi a partir dele que a filosofia transcendental pode se apresentar sem o obscurecimento idealista. Assim, se os positivistas denominavam Kant de idealista, explicou Tobias, isto era fruto da sua ignorância dos ensinamentos do pai do criticismo. Os esquemas puros do entendimento são requisitos para a criação dos juízos, mas a origem de todo entendimento são os dados sensíveis, isto é, algo que é captado da realidade exterior. Portanto, Kant considera a sensibilidade aquilo que, no nosso conhecimento, é próprio de cada sujeito, é fruto de suas experiências. Nisto não há nada de idealista, nota-o claramente o filósofo, *pois para os idealistas, desde os eleáticos até o bispo Berkeley (...) todo conhecimento adquirido por meio dos sentidos não é mais do que simples aparência, e só nas idéias do entendimento e da razão pura existe a verdade* (p. 382-3). Diante disto conclui Tobias: *Nada mais falso, do que a opinião que ainda hoje vigora entre nós, de ter sido Kant um perfeito idealista* (p. 383).

A simples avaliação mais precisa do kantismo já teria sido uma grande realização do nosso filósofo, mas isto era pouco para uma inteligência tão produtiva. Ele iria se valer de Kant para fundamentar o pensamento científico e o principal de sua argumentação está voltada para demonstrar que coube a Kant e não a Comte a destruição da metafísica. Ao dizê-lo colocou o mestre de Königsberg no centro da filosofia moderna. A análise criteriosa do kantismo permitiu-lhe indicar que, devido à ação de Kant, a metafísica tornou-se uma teoria do conhecimento, ou uma disciplina voltada para determinar os limites do saber. Explicou Tobias: *Em mais de uma passagem das suas obras o filósofo*

insiste na idéia de que a utilidade da crítica da razão pura é de caráter negativo, pois que ela serve de órgão para aumentar o nosso saber, porém de disciplina para determinar os seus limites; em lugar de descobrir verdades, tem apenas o merecimento de prevenir erros (idem. p. 384). É verdade que a questão do que é *a priori* no conhecimento não se encontra minuciosamente investigado nos textos do mestre sergipano, mas esta preocupação com o problema somente ocorreu no início deste século. Tobias parece dar razão a Schopenhauer que entendia ser a causalidade a única idéia *a priori*.

Apesar deste limite interpretativo o ensaio apresentado trouxe uma outra distinção essencial. Se consideramos o criticismo uma teoria da sensibilidade, ela não podia se reduzir ao empirismo puro e simples. Tobias mostra as diferenças que separaram Kant de Hume, aquele que fora, segundo o seu próprio mestre, o mais talentoso de todos os céuticos. Kant soube indicar de que modo a sensibilidade era o alimento indispensável para que as formas puras da intuição pudessem estruturar um saber com confiabilidade universal. Pelas possibilidades implícitas no criticismo, Tobias entendeu que ele seria a filosofia do futuro.

Filosofia do futuro que ele adotou e começou a organizar justamente para combater as imprecisões do positivismo comteano. Ao precisar o sentido da metafísica como epistemologia, Tobias estruturou suas idéias mais fecundas. Ele indicou que a superação do positivismo abriria espaço para uma nova forma de avaliar a criação humana. Ao se propor a superar a tese comtiana da existência de uma física social, o filósofo enveredou pelo campo da cultura. Aí elaborou considerações muito interessantes sobre o universo humano. Vejamos os seus componentes mais relevantes.

Nas *Glosas heterodoxas* o filósofo levou adiante uma discussão sobre a liberdade humana. O mundo da natureza possuía um curso previsível, a inteligência era capaz de reproduzi-lo com fidelidade. No entanto, havia um outro ritmo de acontecimentos não tão previsíveis ou regulares. Era o mundo humano. A existência de dois mundos irreduzíveis um ao outro: o apreendido pelo saber científico e o da liberdade, fora uma descoberta de Kant. As meditações de Tobias levaram-no a radicalizar a separação deles. No mundo da vida, aquela parcela que ficava sob o comando da natureza, ou melhor, afastada da liberdade, era guiada pela seleção natural. Muitas eram as formas de seleção, ele explicou, entre as quais menciona: a espartana, a militar e a medical. Os efeitos delas são distintos, mas nenhuma destas três toca no essencial, a contradição que existe entre o mundo humano e o da natureza. Elas, talvez um pouco menos a última, atendem a propósitos específicos, no interior de intrincadas teorias dedicadas a justificar a brutalidade.

Além das formas de seleção acima mencionadas, Tobias refere-se a outras formas de seleção: a religiosa, a moral, intelectual e estética. Estas últimas eram presididas por uma lógica diversa das anteriores, elas englobavam valores humanos como o da preservação da vida e respeito aos mais fracos. Tobias iria condenar abertamente aquelas formas de seleção, presentes no mundo humano, cujo objetivo fosse a eliminação dos mais fracos. A eliminação dos fracos era uma das faces da violência e a violência não é o que o homem projeta como regra ou ideal de vida. Não parece que o filósofo tivesse qualquer ilusão quanto a eliminação da violência do espaço humano. A luta para ganhar o pão de cada dia, a disputa nos concursos, os seus trabalhos quotidianos eram

demonstração de que as disputas diárias guardam muito da violência presente na natureza. No entanto, isto não era tudo. O fundamental é que, a busca do pão de forma heróica e obstinada tinha em vista alimentar não só a si, mas toda a família. Era pois um ato de amor, de doação, de entrega, de tentativa de mudar a lógica da natureza. As famílias que têm membros doentes cuidam deles com maior zelo e dedicação. Não é esta forma de dedicação um contra-senso? Gastar o melhor da família, a saúde de uns, a tranqüilidade de outros, o descanso dos demais, para manter viva e relativamente confortável pessoas fracas não parece um absurdo?

Para o pensador sergipano é justamente este ideal, que norteia a vida humana, ele é o alimento da cultura. Cultura é, portanto, a reunião de ideais que alteram o livre curso da natureza no sentido de nela introduzir a algo diferente. A natureza, ao contrário, é a seqüência de eventos ainda não modificados pelos ideais humanos. A particularidade da cultura é que ela congrega ideais, finalidades e não pode ser reduzida àquela lógica que preside a natureza, não podendo, por conseqüência, ser examinada pelo esquema da ciência experimental, que é o reino das causas eficientes.

Estava aí o eixo da experiência filosófica de Tobias. A superação da brutalidade, das lutas, das mutilações era um propósito que pedia a adesão ao mundo da liberdade. O mundo da liberdade é aquele que não é guiado de fora, ele nasce das próprias escolhas, o que está perfeitamente de acordo com a descoberta genial de Kant: agir moralmente é obedecer a um princípio estabelecido pela própria consciência. Este projeto kantiano não significava um arbítrio idealista, uma liberdade sem conteúdo. Tobias esforçou-se para dar conseqüência a tais conclusões. É isto o que emerge de sua *Introdução ao estudo do direito*: A cultura apareceu, assim, no discurso tobiático como um conjunto de propósitos estruturados de modo a eliminar, ou pelo menos diminuir aqueles mecanismos que norteavam a luta pela vida no reino animal. O fato de ser natural não livra de ser imoral. Ao contrário, normalmente o que é natural é abertamente imoral. Nas palavras do pensador *a cultura é, pois, a antítese da natureza, no sentido de que ela importa uma mudança no natural, no intuito de fazê-lo belo e bom* (idem. p. 433). Por isto não se pode transpor para o mundo da cultura aquilo que é a norma, que preside a natureza. É desta distinção magistral que Tobias se valeu para radicalizar a contradição existente entre a natureza e a cultura.

A distinção entre os mundos expresso no conhecido antagonismo existente entre o natural e o moral manifesta-se com estas palavras tão precisas: *Sim- afirmou-, é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a polyerga rubescenses, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista* (idem. p. 330). O texto revela a distinção essencial, a escravidão pode ser natural, mas isto não a faz moral. A moral é um conjunto de regras que impõe limites ao curso da natureza. Esta conclusão coloca-o em oposição direta ao que falara Rousseau e Tobias enuncia-o precisamente ao se referir ao que o mestre genebrino escrevera na quinta carta do quarto livro da *Nouvelle Héloïse*. A distinção entre natureza e cultura, operada desta forma, o livrou das limitações inerentes ao positivismo. Não foi mirando-se na natureza que o homem construiu a cultura, ao contrário, foi insurgindo-se contra ela.

A vida absurda aos olhos da moral é a vida da natureza. A vida, a história não podem ser mirados pela ótica da natureza, elas são construídas pelo homem para atender uma finalidade. Na medida em que reconhece que o homem vive para realizar um plano

que ele próprio traçou, Tobias fez da cultura uma obra de realização concreta. A cultura é reveladora do que o homem é. As regras que dirigem a vida não estão apenas no pensamento, mas na ação. O ideal humano acabará, com o tempo ganhando a forma jurídica, que não é, em virtude de sua origem, uma entidade metafísica.

A abordagem da cultura de um ponto de vista filosófico propiciou-lhe não apenas estabelecer uma relação superadora da seleção natural, mas traçar uma distinção entre cultura e civilização. Esta última representa apenas o lado exterior da primeira. Um povo pode ter aprendido bons costumes, suas elites podem falar várias línguas, ter um comportamento polido e respeitoso à mesa. Tudo isto pode ajudar a defini-lo como um povo civilizado, mas isto não faz dele um povo culto. Cultura é mais. A cultura está relacionada ao processo de diferenciação do homem. A cultura nobilita o homem na medida em que o liberta da selvageria.

A cultura é a forma na qual se exprime o desejo humano de progresso, segundo Tobias. Para o filósofo o homem quer mais do que puramente existir. A forma como o sonho de progresso pode exprimir-se é na realização continuada de seu ideal moral. O aperfeiçoamento do ideal moral somente ganha forma no estabelecimento da ordem jurídica. Esta é a razão pela qual o direito é um produto da cultura.

Em síntese, o projeto tobiático coloca a vida humana nas mãos do homem, apresenta-a como um plano a ser levado adiante, distingue-a da animal justamente porque seu intento é o de dominar a ferocidade original, embora não possa extingui-la definitivamente. Finalmente, ele reconhece que a cultura é um conjunto de componentes e não um todo uniforme. Este último aspecto é que permite distinguir uma cultura militar, de uma cultura médica, esta de uma outra industrial ou religiosa. Todas estas manifestações convivem num projeto mais amplo denominado cultura.

Há muito a aprender com Tobias sobre o que seja a jornada humana. Façamos isto nos valendo de seus estudos sobre a cultura. Se nos mantivermos na trilha que ele elaborou, a cultura preservará o caráter de problema filosófico.

2- *Silvio Romero (1851-1914)* nos deixou considerações muito interessantes sobre a cultura. Também ele fez do mundo da cultura uma forma de falar da vida humana. Seus trabalhos mais importantes, numa perspectiva filosófica, são *Doutrina contra doutrina* (1878), *Ensaio de filosofia do direito* (1908) e *Ensaio de sociologia e literatura* (1901). Deve-se ainda mencionar os opúsculos *Interpretação filosófica dos fatos históricos* (1880) e *A filosofia no ensino secundário* (1886).

Um balanço histórico de suas reflexões revela um estudioso preocupado em continuar a investigação sobre a cultura iniciada por Tobias Barreto. Desejou retirá-la de um enfoque sociológico, poderíamos dizer determinista mesmo, que o positivismo lhe conferia para dar-lhe uma feição mais ampla. No entanto, não desejava que o progresso dependesse unicamente da vontade dos indivíduos, nem enxergou que o ideal de progresso pudesse ser algo puramente moral ou ideal. Este componente ideal seria apenas um dos fatores do progresso, conforme indicaremos, a seguir.

As reflexões sobre a cultura assumiram, aos poucos, um brilho próprio, distinto daquele elaborado por seu mestre, ficando conhecidas como culturalismo sociológico. Esse culturalismo teve como ponto de partida o combate às explicações positivistas e ao determinismo ambiental. Romero discordaria das tentativas de explicar o

desenvolvimento dos povos por causa de suas condições naturais. Ele afirmou, ao contrário, *que um país pode possuir um clima melhor que outro, e ser menos civilizado*. Por outro lado não desejava tratar as questões da cultura como expressão do livre arbítrio. Não, haviam muitos limites no processo de criação da cultura. Para ele os fatores capazes de explicar o nível de desenvolvimento de um povo eram os primários ou naturais, os secundários ou étnicos e os terciários ou morais. Por isto concluiria seu exame do progresso dos povos afirmando *que para explicar o andar e progresso da civilização de hoje é mister pesar as três categorias de fatores que deixei enumerados* (ROMERO, Silvio. A filosofia da história de Buckle e o atraso do povo brasileiro. In: *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980. p. 88).

O culturalismo elaborado por Tobias Barreto foi transmitido para os filósofos deste século graças ao incansável trabalho de divulgação de Silvio Romero. Contudo, apesar do esforço despendido e acima mencionado, Romero não conseguiu superar a idéia positivista de que a filosofia se reduzia a síntese das ciências, nem aprofundou o diálogo com a filosofia alemã que fora iniciado por Tobias. Vejamos como elaborou o principal de seu pensamento nesta tentativa, que levou adiante, de estudar a cultura.

O problema da vinculação entre o progresso dos povos e os fatores morais que norteiam a conduta humana surgiu entre suas preocupações depois da análise que efetivou da obra de Kant, como também ocorrera, antes dele, com Tobias. Romero se pergunta se haveria uma teleologia no mundo ou se o movimento observado era fruto do acaso do mecanismo. Desde o início de suas reflexões o problema era entender o movimento como o suporte do mundo. *Tais questões, explicou, que não puderam nunca constituir uma ciência particular, que também não são da alçada da filosofia considerada como simples síntese das ciências particulares... Kant despojou-a do caráter de ciência, mas achava-a legítima como anelo e disposição natural do espírito. E tinha razão* (ROMERO, Silvio. Kant e a metafísica. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, 5 (3), jul./set. de 1955. p. 464-5.)

Reconhecendo a presença de uma teleologia na natureza não havia mais como deixar de considerar a capacidade humana de organizar o próprio futuro. Teleologia era sinônimo de uma tendência ao desenvolvimento que era, para ele, significava a expressão de uma lei natural da vida. Não há nada aqui que possa lembrar o livre-arbitrismo. A cultura passou a ser considerada no âmbito do universo humano, mas esse, ao contrário do que tematizara anteriormente Tobias, não estava sustentado nos valores, restringia-se à ação humana. No espaço da cultura, Romero privilegiou a investigação sobre o fundamento do direito. Vejamos como o faz: *Qual porém é a verdade com relação a este ponto, perguntou, o direito é natural, cultural ou racional? Ou é as três coisas ao mesmo tempo? Responderemos, tomando este último partido, pela afirmativa* (idem. p. 465). Este é o caráter mais amplo que desejou dar ao culturalismo. Foi porque se afastou da novidade inaugurada pelo kantismo, que Romero perdeu aquilo que julgamos seja a trilha mais fecunda para analisar a problemática cultural, a vinculação essencial entre a criação humana e o universo dos valores. Quando criamos, vivemos uma experiência profundamente humana, interferimos no mundo de modo intencional para nele introduzir uma certa ordem e aí não importa se a criação é trabalho de um artista ou se não é, se é um ato de pensamento ou de ação, se é movido pela utilidade ou pelo amor. A criação é uma obra do homem, do homem completo. Ao fugir do fundamento moral para explicar o progresso humano que caminho buscou? Ele adotou uma síntese do que seria a concepção

tobiática com aspectos do evolucionismo historicista que no século XIX promovera a destruição do livre-arbitrismo. Ele explicou o que entendia com esta síntese: *a civilização e todas as suas grandes feitura são produto da atividade humana; mas esta atividade mesma, e aqui é que vai tudo, obedece também a leis, a forças que lhe são impostas pela natureza do meio externo e interno em que se desenvolve o próprio homem* (ROMERO, Silvio. *Ensaio de filosofia do direito*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: s. e., 1908). O que podemos observar sobre esta solução? Sem o entendimento da liberdade como problema prático, nascido da terceira antinomia, que não inviabiliza o saber objetivo ou a validade do saber científico, segundo ensinara Kant, Romero olhou para a cultura como expressão do sentido profundo da natureza. Entretanto, sua meditação ainda que não fosse uma decorrência natural do criticismo de Kant, também não foi uma afronta a ele. O impulso evolutivo do monismo romeriano era uma única força que ao exprimir-se, o fazia de modo tal, que produzia o múltiplo. Esse monismo, na trilha daquele já apresentado por Haeckel, evitava a denominação de materialista, porque podia ser tomado num sentido plural e complexo. *Ele busca substituí-lo pelo nome de realismo, que se limita a procurar a verdade relativa, e a conhecer simplesmente os fenômenos sensíveis* (ROMERO, Silvio. *A filosofia no Brasil*. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 64).

Ao aderir ao evolucionismo, Romero pensou livrar-se do conceito metafísico de livre-arbitrário, ou da substancialização do eu, que seria uma guinada estritamente metafísica e indesejável a seu ver. No entanto, ao desconsiderar o sentido amplo e intencional da criação para situá-la na natureza, ele perdeu de vista que o progresso é um ideal que formula na esfera da moralidade. O que ele desejou com isto foi constituir uma filosofia que, sem fugir da tradição kantiana, não tomasse o caminho idealista. A razão deste projeto pareceu-lhe simples, a convivência dos indivíduos não se fazia na mediação pura do espírito, mas na vida social concretamente experimentada. A vivência grupal antecedia a percepção da individualidade - é esse o seu modo de conferir historicidade aos conteúdos materiais da moral. Com esta solução perdeu a fecunda intuição de Tobias, isto é, o fato de que algo por ser natural não se livra de ser ilógico ou absurdo. Assim explicou a sua ótica do problema: *Nem o direito, nem a educação devem ser puramente uma espécie de seleção artificial; ao contrário cumpre-lhes ser o mais possível um auxiliar da seleção natural* (ROMERO, Silvio. *Ensaio de filosofia do direito*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: s. e. 1908).

Entendido o desvio do kantismo operado por Romero, que abandonou a subjetividade prática e a esfera moral da determinação pela liberdade, nós o observamos elaborando um monismo evolucionista, amparado numa idéia ampla de natureza, que retira, de si mesmo, a matriz geradora do elemento heterogêneo produtor da cultura. Tudo indica que o dinamismo evolutivo, ao produzir a atividade espiritual, constituía um impulso cognoscitivo capaz de produzir diferentes manifestações culturais e tornar-se, desse modo, a força fundadora de todo o universo. Ficou sem uma abordagem convincente a advertência kantiana segundo a qual a unidade do universo é uma hipótese imponderável. Por outro lado, ficou clara a sua rejeição à existência de uma finalidade na natureza, aquela que, para Kant, devia-se apenas à regulamentação do juízo. Para ele, este afastamento do kantismo não alterava o reconhecimento da dignidade humana expresso no imperativo categórico do filósofo alemão. Era tão somente a incompletude

ontológica do kantismo que exigia uma aproximação com o spencerismo, de modo a fundamentar a dinâmica funcional da lógica transcendental, concebida pelo Mestre de Kögnisberg na articulação a-temporal entre as categorias do entendimento e os dados da intuição. Tal era o seu modo de reconhecer a individualidade sem cair no subjetivismo espiritualista e simultaneamente afirmar o caráter temporal do conhecimento. Melhor solução ao problema deu Husserl, mas Romero não a conheceu. Husserl conseguiu falar desta multiplicidade de regiões da realidade sem perder de vista a perspectiva kantiana, o que Romero não conseguiu. Como o filósofo resolveu a questão de se situar entre a perspectiva transcendente e transcendental? Ele explicou que nenhuma forma de falar do ser podia voltar a Aristóteles desconsiderando Kant, mas não se podia, em nome do criticismo, parar na análise do fenômeno, pois o produto resultante seria ontologicamente neutro. Para o pensador era razoável identificar, por detrás dos acontecimentos, a evolução como um aspecto que perpassava toda a realidade. Diria Romero: *Sabemos que a lei máxima de todos os fenômenos do mundo físico é a lei da evolução, cuja fórmula mais completa é aquela que é devida ao gênio de Herbert Spencer, ..., sabemos que não podem existir fatos sem antecedentes imediatos, sem a passagem de um estado homogêneo e incoerente a um estado de diferenciação e coerência* (ROMERO, Silvio. Doutrina contra doutrina. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 264).

Ao indagar-se sobre os componentes do mundo da cultura, Romero chegou a formular cinco espécies de fenômenos que o integravam constituindo a civilização, número alterado, posteriormente, para sete. O motivo foi porque dele considerou, depois de criteriosa reflexão, a moral e o direito como produtos específicos, criações irredutíveis da humanidade e não somente integrantes da esfera política. Apesar de sua raiz humana, a cultura não se define a priori. Ele explicou: *após um exame desses, podemos afirmar, sem medo de errar, que sete são as classes, as espécies diversas dos atos e fenômenos culturais que constituem a civilização humana, como ela se tem desenvolvido desde os mais remotos tempos da pré-história até os dias de hoje. E chamam-se elas: ciência, religião, arte, política, moral, direito, indústria* (ROMERO, Silvio. Ensaio de filosofia do direito. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 596).

O problema da cultura exigia que enfrentasse a questão sobre o ser do homem. O que é este ente? Um soma de aspectos. O criador de sete fenômenos culturais, um animal que elaborava um saber científico e filosófico sobre o mundo e sobre a sociedade, um ente de fé que reconhecia a existência de Deus, um admirador do belo que construía objetos com preocupação estética, um cidadão consciente de seus interesses que disputava o poder no grupo social, um ente capaz de fazer distinção entre o bom e o ruim, um elaborador de leis para regular a vida social e o trabalho. Eram estas as facetas do homem, abordagem suscetível da crítica que Hegel fazia ao indivíduo pluridimensional cujas propriedades complementares jamais se reuniam. Ao que parece o filósofo brasileiro supunha que o homem se exprimia melhor por seu caráter multifacetado do que por uma unidade artificial de cunho metafísico ou circunscrito às leis fixas da história, expressão do espírito absoluto.

Ao reduzir a estes sete fenômenos toda a produção cultural da humanidade, o filósofo combateu o positivismo comteano e outros historicismos que defendiam a transição entre as etapas de criação humana. No positivismo, por exemplo, uma cultura

presidida pela religião era considerada histórica e evolutivamente inferior a uma outra edificada em torno da ciência. Romero entendia, ao contrário da filosofia positivista, que a criação humana possuía bases diferenciadas, dirigindo-se a objetos distintos e irreduzíveis, percorrendo trilhas singulares em cada fenômeno cultural. A religião, como qualquer outro fenômeno tinha uma trilha própria, seguia um ritmo específico de desenvolvimento ao transitar do primitivo politeísmo para o monoteísmo metafísico até atingir o indeterminismo contemporâneo. Com isto ele quis explicar que o desenvolvimento ocorrido no interior de um aspecto da cultura não se transferia para nenhum outro. A irreduzibilidade das expressões humanas a um estado definitivo inspirado na ciência foi um tema importantíssimo do culturalismo romeriano. *Toda arte, afirmou, é produto da cultura, é um resultado evolutivo da nossa inteligência, não se apanha à mão no mundo exterior, como os frutos das árvores ou as aves do ar* (idem).

Como este culturalismo enxergou a história? O sentido da história era o aperfeiçoamento sistemático do homem, o que não equivalia para o pensador, a cumprir um sentido teleológico inerente ao curso histórico, mas um sentido anterior e muito mais abrangente fruto da natureza que nutria a vida humana. O que separou Romero do historicismo de Hegel e Comte foi a ausência de um alvo ou direção pré-determinada do processo evolutivo, além do repúdio de enxergá-la sob o prisma de uma subjetividade absoluta ou totalidade social. A sociedade e o homem tinham raízes naturais, mas eram transnaturais no sentido de que não se reduziam à mesma lógica do mundo dos objetos. Afinal não parece que as pedras, plantas e animais tenham experiência religiosa, filosófica, artística ou científica, explicaria o pensador. O fenômeno social era muito específico e a idéia de um sentido para ele foi criado depois que os fatos se deram. A raiz desta posição o filósofo atribuía a Kant, referindo-se tanto a crítica do conhecimento como o *devenir constante do universo, que também teve um soberbo representante no grande gênio de Königsberg* (idem. p. 553).

A categoria evolução representava, para o filósofo, um meio termo entre o mecanismo cego e a teleologia, ou melhor, representava a transcendência possível. No universo cultural o impulso evolutivo manifestava-se como força de auto-superação. Transcendência que não se fundamentava na teologia nem constituía uma causa transcendente, nascia da emergência do espírito no mundo fenomênico. Com este conceito encontrou coerência no fluxo universal sem precisar valer-se de causas finais empregadas pela metafísica e pelo historicismo teleológico. O aspecto essencial desta filosofia da história é a ausência de um estado definitivo onde o fluxo estivesse interrompido. Os homens não viveriam simultaneamente os mesmos estágios. Ele escreveu: *A simples consideração filosófica de que a lei geral da evolução rege também a história, mostra-nos que é uma afirmação fátua, para não dizer estólida, a determinação de um estado humano final e definitivo. A evolução tem sempre mantido e manterá uma constante desigualdade espiritual entre os diversos povos e raças* (ROMERO, Silvio. Doutrina contra doutrina. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 469).

A história da humanidade explica-se não apenas pela evolução, mas também pela consciência temporal que o homem elabora deste processo. A história fornece padrões indispensáveis de auto-referência. Em cada época o sujeito pensa a si e ao mundo. Ele reavalía a herança de que dispõe com o intuito de perceber se os problemas de ontem

continuam os mesmos, mas sobretudo quer saber se as soluções já encontradas podem permanecer as mesmas. É claro que não, novos tempos, novas exigências, esta é a lei da vida humana. Romero reconheceu o caráter temporal da existência ao dizer que *o homem não tem duas missões históricas, duas tarefas a cumprir nos fatos de um povo* (idem. p. 254). Neste aspecto Romero reconheceu à possibilidade sempre presente para cada povo de interferir no seu destino, construindo as bases de seu desenvolvimento.

A evolução histórica não deixa de contemplar os valores ou o que a eles se associa. Assim, se não há oposição entre o mundo da natureza e o do homem é porque seus componentes, embora distintos, possuíam os mesmo fluxo primitivo, o mesmo impulso gerador. De todo modo a sociedade não se fortalece sem a prática de valores. Para ele os povos definham à mingua de justiça e de verdade: só podem ser facilmente duráveis os governos de largas vistas, capazes de contentar com aquele alimento a alma das nações (ROMERO, Silvio. *Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. p. 272).

Que lições tirar de um diálogo com este culturalismo? O principal talvez seja entender a vida humana como um universo em mudança. A evolução representava o reconhecimento da mudança como norma universal. A vida é um processo, a existência é um processo. Processos distintos mas que se encontram no homem. Por isto, o que o tipifica o culturalismo romeriano é o impulso inesgotável para agir. A formulação da idéia de uma soberania popular fundada na atividade do grupo e não em princípios abstratos. Isto é um modo de mostrar que o homem é um ente inquieto, insaciável e mutável. E o homem é realmente um ente de mudanças. As mudanças inerentes ao universo cultural revelam o caráter histórico do homem. Voltado para o futuro, o homem procura resposta para suas angústias, mas isto, no sentir do filósofo, não significa submeter-se a um caráter teleológico presente no processo histórico. Até tanto não chegou Romero, mas podemos afirmar que ele não ficou longe de reconhecer que não há sentido diverso daquele que o próprio homem cria. Além disto, outra lição interessante foi sua explicação de que identificar uma origem no universo não significa adotar uma postura materialista. O universo humano constituía-se de componentes autônomos que se faziam presentes nas manifestações culturais. As meditações sobre o homem conduzidas por Romero lembram a fase madura de Nietzsche, quando a solução conceitual superou o dualismo e acenou para um impulso de ação ou vontade, único motor da natureza. Fazer o homem senhor de seu destino é o grande projeto da filosofia deste século, pensando, claro, criteriosamente todas as conseqüências deste fato. Por este motivo Silvio Romero tem sempre muito a nos dizer. Suas meditações sobre a cultura acabaram favorecendo a transição do culturalismo primitivo para as versões contemporâneas do movimento, fazendo o futuro do homem obra de suas mãos. Este caminho favoreceu o encontro dos culturalistas contemporâneos com Husserl, era urgente encontrar uma solução para as questões levantadas por Romero, mas insuficientemente fundamentadas por ele na idéia de natureza.

O culturalismo sociológico tornou-se um elo de transição entre o culturalismo primitivo de Tobias e a contemporânea filosofia da cultura graças à intermediação de Alcides Bezerra. Este processo de transição foi estudado por Francisco Martins de Souza. O que ele nos indicou a respeito? Ele explicou que com Alcides Bezerra o problema moral voltou a ser o elemento caracterizador do estudo da sociedade, ocupando,

novamente, o primeiro plano da meditação filosófica, como desejara Tobias. Apresentemos, então, os principais culturalistas deste século.

3 - Alcides Bezerra (1891-1938) editou uma trilogia onde concentra o principal de suas idéias: *Ensaio de crítica e filosofia* (1919), *Revelação científica do direito* (1933) e *Achegas à história da filosofia* (1936). Além destes livros escreveu várias conferências publicadas nos *Volumes de Publicação do Arquivo Nacional*. São elas: *A Paraíba na Confederação do Equador* (1925) - v. XIII, *Os historiadores do Brasil no século XIX* (1926) - v. XXIX, *A filosofia fenomenista de Harold Höffding* (1928) - v. XXXIII, *A Paraíba no século XVI* (1929) - v. XXVI, *O problema da cultura* (1929) - v. XXXIII, *Silvio Romero, o pensador e sociólogo* (1929) - v. XXXIII, *Evolução psicológica da humanidade* (1931) - v. XXXIII, *Vicente Licínio Cardoso, o ensaísta, o filósofo* (1931) - v. XXXIV, *Tese ao Segundo Congresso de História Nacional* (1931), *Idéia moderna do direito* (1933) - na Sociedade Brasileira de Filosofia, *Aspectos antropogeográficos da Constituição* (1935) - v. XXXIII, *As secas na futura Constituição* (1936) - v. XXXIII, *Morfologia de um século de História Brasileira* (1937).

Os estudos filosóficos de Alcides Bezerra estiveram voltados para explicar a metodologia adequada no exame da cultura. Tobias Barreto repudiara o método positivista de estudar os fenômenos sociais e associara a temática moral da gênese da cultura. Ficara em aberto a questão de saber se isto implicava na elaboração de uma ontologia e, nesse caso, com que características. Essa questão somente seria plenamente respondida pelos culturalistas posteriores.

Alcides Bezerra divulgou o pensamento de Tobias Barreto, mas sua contribuição fundamental foi preservar a moral como fundamento da cultura. Ao fazê-lo tornou-se o principal elo que ligou o pensamento tobiático com as meditações dos culturalistas mais conhecidos deste século, entre os quais destacaríamos Djacir de Menezes, Miguel Reale, Nelson Saldanha e Antônio Paim. Esses filósofos puderam explicar melhor de que modo a cultura revela o ser do homem, porquanto tiveram à disposição a ontologia de Nicolai Hartmann e suas regiões da realidade. Essa ontologia validou estudos específicos sobre o homem sem risco de restauração da metafísica dogmática.

Ainda que não entrasse nas questões suscitadas pela ontologia de Hartmann, a cultura pareceu a Alcides Bezerra um espaço específico onde o homem realizaria seu projeto existencial. Distanciando-se do que propusera o positivismo, a cultura afigurou-se portadora daqueles ideais de humanidade irrealizáveis no dia a dia, mas sempre presentes como condutores das mais altas aspirações do homem. É nela que o homem aperfeiçoa a sua humanidade. É nela que os ideais podem promover a superação continuada dos obstáculos que o impedem de efetivar seus ideais.

A moralidade é que fundamenta as normas consentidas sob as quais pode o convívio humano realizar-se em paz. Estabelecida a base da convivência podem os homens melhorá-la infinitamente. Também a moral, como de resto toda a criação humana, modificam-se na linha deste desenvolvimento. O progresso moral seguia, no entendimento de Bezerra, fases sucessivas como afirmaram antes dele Saint-Simon, Augusto Comte e tantos outros. A moral transitava de uma fase empirista para o dedutivismo metafísico, alcançando, por último, o indutivismo.

Apesar dos ciclos históricos de desenvolvimento, o que poderia supor uma espécie de determinismo científico como deixou subentendido no positivismo, o principal esforço de Bezerra recai na tentativa de descrever o ser do homem, ficando o esquema histórico submetido à esse projeto. A influência das novas ciências, especialmente da antropogeografia, pode ser sentida na filosofia de Bezerra. Ela revela-se no influxo que as teses de Leo Frobenius (1873-1938) tiveram em suas idéias, notadamente a teoria dos círculos culturais como forma de comparar a evolução da cultura com o desenvolvimento de um ser vivente. Aquela tanto quanto esse teria estágios, sendo lícito falar-se de juventude, maturidade e velhice de uma cultura. No interior da cultura o filósofo iria buscar o homem moral, no fundo o seu criador, que transferia à criatura a mesma característica evolutiva. Ele explicou: *Verei a história da civilização através da filosofia da história e da sociologia, sem desprezar também as contribuições da antropogeografia. O homem é o centro dos meus estudos, não o homem físico, mas o homem moral, dotado de forças espirituais, criador de culturas e civilizações* (O problema da cultura. v. XXXIII das Publicações do Arquivo Nacional. p. 257).

Para fugir do determinismo do meio geográfico, isto é, para evitar tomá-lo como determinador da conduta, Alcides Bezerra utilizou o conceito de adaptação. O fenômeno moral decorria de um processo de adaptação social, era uma criação humana como de resto também o eram o direito e a religião. Como nasciam estas criações? Elas não eram a realização de um projeto natural como se poderia supor numa leitura apressada. A moral se formava como esforço de adaptação à natureza, como uma tentativa de atribuir sentido e organização à realidade humana. A moral permanecia a questão de fundo a tecer as relações humanas, embora os comportamentos observados possam ser examinados numa perspectiva científica. É o que afirmou o filósofo: *Os fatos morais não escapam ao determinismo estatístico e por isso podem ser apreciados do ponto de vista científico* (A revelação científica do direito. Rio de Janeiro: Tese, 1933. p. 83).

Ao examinar o problema da cultura na obra de Alcides Bezerra, Francisco Martins, um dos primeiros a cuidar desta problemática, situou o filósofo entre os culturalistas, explicando *que é da história que surge a responsabilidade de entender-se o problema da cultura* (Alcides Bezerra e o culturalismo sociológico. São Paulo: Convívio, 1981. p. 36).

Esta tradição encontra precursores conhecidos entre os filósofos modernos. Para Bezerra, Hegel e Comte são os pioneiros do projeto de acompanhar a evolução do pensamento na história. A historicidade, consolidada na idéia de evolução, precisava ser reconhecida como um aspecto essencial da atividade reflexiva. *Assim como não podemos pensar as coisas fora do espaço e do tempo, explicou o filósofo, também não podemos considerá-las mais desprezando o seu aspecto evolutivo* (A revelação científica do direito. Rio de Janeiro: Tese, 1933. p. 15).

O reconhecimento da historicidade como categoria cognitiva fundamental serviu para o filósofo distinguir os movimentos distintos experimentados pelos grupos sociais. *Cada grupo vive seu próprio processo de desenvolvimento, ou melhor, cada povo tem seu tempo próprio, muito embora os povos, cujo conjunto forma a humanidade viva, sejam contemporâneos abstratamente* (idem. p. 25). Deste modo, reconheceu o pensador, que as diferentes culturas podiam estar em ciclos de desenvolvimento diversos sem, com isso, ameaçar a sua pertença à humanidade. No que tange à realidade brasileira revelou que a

filosofia aqui edificada, insere-se na mesma dinâmica da filosofia européia, especialmente a francesa, *com influência do sensualismo de Destut de Tracy e Laromiguière e do ecletismo de Cousin e Jouffroy (A filosofia no Brasil no século XIX. Conferência. p. 73).*

Não poderia ser diferente, pois o pensamento filosófico brasileiro tem sua raiz na mesma cultura ocidental, embora seus desdobramentos estejam vinculados ao desenvolvimento de nosso povo. Ainda que não tivesse produzido uma figura de projeção universal, a filosofia brasileira do século XIX foi avaliada como importante porque ela foi a possível de ser realizada naquele estágio de desenvolvimento. A situação do país assemelhava-se, então, à de todas as outras nações americanas onde igualmente se desconhece qualquer filósofo de projeção universal. Ainda assim *os autores tiveram a virtude de agitar idéias filosóficas e manter o fogo sagrado do estudo e do ensino da filosofia* (idem. p. 74). Fica, portanto, o reconhecimento de Bezerra ao valor da filosofia, à parte do momento histórico vivido pelo povo. A filosofia cumpre sempre um papel de destaque na vida de um povo. O positivismo brasileiro, por exemplo, explicou, *enriqueceu a nossa história mental de três grandes nomes, modelos extraordinários de virtudes morais e cívicas* (idem. p. 81). O grande desafio que temos neste século, concluiu, *é o de construir nossa autonomia mental* (idem. p. 86) sem esquecer que isto não nos afasta nem do projeto universal da filosofia, nem dos laços culturais que nos aproximam da Europa. Os filósofos brasileiros do século XIX e do início da atual centúria construíram uma base que será importante para o desabrochar da filosofia em nossa terra. Base que é pouco visível como todo alicerce, mas nem por isto sem importância.

Quanto ao ritmo e o impulso com que os povos desenvolveram suas respostas para os desafios da vida, o filósofo explicou que estavam condicionadas pelas dificuldades ambientais. Os limites interpostos pela natureza funcionavam pois como um desafio e tinham papel fundamental na promoção de respostas e compromissos morais desenvolvidos como estratégias de sobrevivência. Como tal, a preocupação com a liberdade e os direitos individuais desenvolvidos na Noruega advinham da mobilidade que os homens desenvolveram como estratégia de sobrevivência num clima inóspito e agressivo. A moral era criada como estratégia para a superação das dificuldades.

O vínculo entre a moral filosófica e as formações culturais foi estabelecido por Bezerra seguindo a sugestão do filósofo dinamarquês Harald Höffding (1843-1931) . É que os desafios a serem superados eram formulados à partir da sociedade familiar e do Estado. Nelas estavam os desafios da conduta, da mesma forma que as regras de coexistência consolidavam-se no direito.

A posição de Bezerra é oposta a de Tobias Barreto, o fundador da *Escola de Recife* e iniciador do culturalismo filosófico no Brasil, no sentido de que esse último julgava que a cultura era uma forma de reação à natureza. Ele, ao contrário, preferirá nela enxergar uma espécie de resposta continuada aos desafios da natureza. De todo modo, o principal é que ele, como Tobias, considera que o ideal humano exprime-se em valores que se formam na esfera moral. Para ele a criação humana era livre, acompanhava a natureza apenas no sentido de que partia dela um desafio que instigava múltiplas respostas. Devido a seu apreço pela liberdade partiu, mas afastou-se do positivismo de

Comte e de sua perspectiva historicista, tornando-se um defensor, como Tobias, de que é a moralidade que sustenta a organização humana.

A confiança na liberdade e na moralidade fizeram dele um inimigo dos sistemas despóticos, destinados a desaparecer, segundo avaliava, do curso da história.

4 - *Djacir Menezes (1907-1996)* escreveu vasta obra. Os principais textos em que desenvolve a temática culturalistas são: *O sentido antropógeno da história* (1958), *Teses quase hegelianas* (1972), *Motivos alemães* (1977), e *Premissas do culturalismo dialético* (1979). Nestas obras ele chama atenção para alguns aspectos muito interessantes sobre a criação que é a marca do homem. Criar é um ato humano do qual não podemos abdicar ou esquecer, explicou, sempre estamos criando. Não é preciso considerar como criação apenas as grandes obras artísticas, científicas ou literárias. Sempre que criamos estamos construindo uma nova realidade, talvez não trabalhada da forma como deveria, mas ainda assim uma nova realidade.

A meditação filosófica participa, ele nos ensina, deste esquema geral, ela é um produto do homem, mas ela guarda uma especificidade em relação às outras formas de criação. O que ela possui de singular? Um tipo de consciência dos problemas do homem e do mundo que não se conforma com a banalidade do dia a dia, mas que se nega a eliminar as dúvidas pela adesão algum princípio absoluto. O mundo humano é o espaço da incerteza. Esta ausência da posse de um princípio absoluto de certificação é indicativo da influência kantiana, ele assumiu ser um defensor da consciência transcendental. Para ele estas lições magníficas do criticismo vêm de Hegel. Não devemos perder de vista o propósito de alimentar o criticismo que nutria os jovens idealistas alemães Fichte, Schelling e, o maior de todos eles, Hegel. É isto que tocou Djacir Menezes, um Hegel discípulo de Kant. Um filósofo que o inspirou a buscar a liberdade de consciência, mas a liberdade de uma consciência em movimento, histórica.

Menezes entendeu que a filosofia é uma forma de comprometimento com a verdade que não se deixava perturbar por outros compromissos. Os grandes filósofos revelaram-se admiráveis justamente por esse amor pela verdade e pela genialidade de associá-lo com as dificuldades de seu tempo. É isto o que ele nos diz em seu estudo de Rodolfo Mondolfo : *Não me teria seduzido a idéia de estudar (...) o humanismo socialista na obra de Rodolfo Mondolfo se nela não estivessem palpitando as mais graves e desconcertantes interrogações do seio da vida contemporânea (Mondolfo e as interrogações de nosso tempo. Rio de Janeiro : Faculdade Nacional, 1963. p. 13). Esta preocupação com o próprio tempo não se separa do compromisso com a verdade, e isto Djacir enxergou no trabalho do professor emérito da Universidade de Bolonha (idem. p. 16). O comprometimento com os problemas do homem de todos os tempos mostram-se no entendimento das questões que atormentam o homem num certo período histórico. Esta ocasião pode ser perfeitamente um momento de crise. Caberá então ao filósofo entendê-lo, como o fez Mondolfo. Ele nunca abandonou o propósito de pensar livremente as dificuldades que o envolviam. Mencionar estes problemas nos parecem importantes porque indicam o diagnóstico que Djacir fez do século XIX, como pano de fundo de seu estudo do mestre italiano. Que problemas eram estes? Primeiramente uma generalização inadequada do modelo evolucionista e biológico para a história. Estes movimentos, pelo menos até certo tempo, prepararam o advento do materialismo histórico. Segundo, a*

tentativa de constituir uma unidade espiritual a ela submetendo todas as criações culturais e, terceiro, as mudanças profundas que ocorreram na ordem material. Essas modificações da ordem social se alimentavam na *esperança das massas, encurraladas nos regimes econômicos, com esperanças do próximo Reino do proletariado* (idem. p. 15). O marxismo trouxe muitas contribuições para enfrentar as dificuldades acima mencionadas, no entanto, pesaram contra ele a crescente intolerância que dirigiu aos dissidentes. Os limites do sistema somente puderam ser examinados pelos espíritos livres, por aqueles que não se deixaram intimidar pela coerção e violência. Por aqueles que não separaram o pensamento de uma época do compromisso com a verdade. Foi em nome desta liberdade para pensar que Mondolfo orientou sua atuação, por causa dela construiria uma magistral crítica ao marxismo. Nas meditações de Mondolfo, Djacir encontrou, o compromisso com a verdade, anteriormente mencionado, imerso nos problemas de um tempo que se ocupou, com empenho extraordinário, da dignidade humana. Ele afirmou: *estamos em face de um pensador de alto sentido humanístico, dotado de clara intuição do instante histórico e movido por uma nobre consciência de estudioso* (idem. p. 19). Djacir construiu nesse estudo uma tese importantíssima a que deu desenvolvimento em seus trabalhos posteriores. Ele abordou o compromisso com a liberdade inserido nas incertezas da história.

Foi em nome da filiação à herança kantiana, ainda que intermediada por Hegel, que Djacir construiu sua crítica a um dos grandes filósofos contemporâneos: Martin Heidegger. Para o brasileiro todo o esforço filosófico do mestre alemão esteve orientado para afastar o núcleo principal do pensamento da percepção. Esta era, de antemão, uma tarefa destinada ao fracasso. De onde Heidegger retirou tal inspiração? De sua proximidade com a tradição aristotélica, principalmente da fase platonisante de seu pensamento. Desta forma, Djacir filiou Heidegger à tradição transcendente, ou platônica de filosofar. Em que consiste essa tradição? Justamente no entendimento de que é possível o acesso a uma realidade fundante mais profunda e situada além da experiência. Heidegger trabalhou este afastamento entre o sensível e o supra-sensível, o que não poderia ter uma solução aceitável porque esta trajetória provoca, aos olhos de Djacir, a cisão da inteligibilidade do real. O resultado deste processo, explicou Menezes, foi apenas a transformação de uma metafísica clara num raciocínio obscuro, que piora sua condição de compreensibilidade na proporção em que mergulha num racionalismo místico. Como o pensador brasileiro explicou a falta de clareza do heideggerianismo? O motivo é que a superação do sensível através do pensamento não pode significar uma extrapolação da experiência, que é o modo adequado de captar o universal concreto. A crítica à Heidegger, conforme se vê, está centrada naquela fase em que o filósofo orientou seus esforços para uma compreensão do ser em geral, aquilo que os especialistas chamam de segunda fase do pensamento heideggeriano.

A crítica acima referida deixou intacta, a nosso ver, a primeira fase do pensamento heideggeriano, aquela em ele que descreveu a condição existencial do homem. A existência, depois das considerações de Heidegger, passou a ser conhecida não mais como um fato, mas como uma inquietude. Esta compreensão da existência é que permitiu, ao filósofo alemão, descrever semelhante realidade de um modo muito fecundo, como uma emergência do nada, como uma projeção em direção ao futuro, como um risco permanente de cair no que ainda não é, porque o homem não tem nenhum sustentáculo

além dele mesmo. Esta distinção nos parece muito importante porque se não podemos desvincular o culturalismo da herança kantiana, transcendental, da preocupação com a complementariedade entre a percepção e o pensamento, esta circunstância não invalida o reconhecimento da condição existencial do homem. Aliás, esta condição existencial seria sucessivamente retomada por outros culturalistas sem evoluir no rumo tomado pela ontologia heideggeriana.

Feita esta ressalva podemos acompanhar o filósofo brasileiro em seu esforço para dar um perfil próprio à consciência transcendental, o que culminou numa visão singular da cultura que ele próprio denominou de dialética. Djacir procurou garantir não apenas a unidade da consciência, mas dela tratar como o fermento da criação, como a estrutura basilar, sobre a qual, ele entende, tudo o mais será concebido. O pensador reconhece aqueles rudimentos biológicos sobre os quais o espírito se organiza. A realidade comporta estratos, que são conhecidos não por um ato cognitivo puro, mas por um processo de constituição do pensamento que inclui a práxis e se espraia para a cultura.

Para ele a história da filosofia foi a história da separação do que não devia nunca ter sido separado. A indesejável cisão principiou na Antiga Grécia, mas foi na Idade Média, com a filosofia escolástica, que a cisão ganhou uma configuração mais explícita. A que cisão se refere? À separação do pensamento e da realidade que a escolástica consolidou. Para realizar semelhante empreendimento postulou uma base, a substância, conceito trazido da metafísica grega, onde estão os aspectos essenciais do ser. Sobre ela estão as propriedades, que mesmo não integrando àquele núcleo essencial dele não se afasta e, por último, há os acidentes. Esses são caracteres aleatórios, nem sempre presentes na substância, ou pelo menos nem sempre presentes do mesmo modo. A cisão plantou a fixidez, perdeu de vista o movimento. Foi preciso superar a fixidez promovido pela cisão.

Foi justamente quando voltou a olhar o movimento, liberto da cisão edificada pela metafísica aristotélica, que a consciência pôde entender melhor o mundo do homem. Foi preciso construir a dialética. Por quê? Porque o mundo do homem é o mundo do movimento, porque a questão da objetividade não comporta uma separação entre o homem e o mundo. Vai assim Djacir, a seu modo, desafiando o entendimento de que o homem não pode ser separado do mundo, como o sujeito não pode desvincular-se do objeto. A bipolaridade sujeito - objeto foi decorrência lógica da cisão que a metafísica elaborou e que hoje urge superar.

Para ele havia como evitar a cisão valendo-se da linguagem matemática. Quanto se toma o *jecto* como grandeza matemática, nota-se que ela somente ganha direção quando se adiciona o prefixo. É a grandeza vetorial que aponta o sentido. A construção do sentido, no espaço humano, significa a criação de um universo de significações. Este é o espaço material da cultura. O homem deixa fluir de si aquilo que se materializa como obra sua, um quadro, uma vacina, uma casa, um ato de carinho.

O espaço da criação pelo qual a filosofia existencialista liberta o homem da abstração metafísica foi utilizado por Djacir. Mas ele convida à essa libertação mais do que pela simples indissociabilidade entre o eu e o corpo, pela presença singular no mundo, ele evoca sobretudo o reconhecimento do movimento como expressão da historicidade. As relações humanas tecem o tempo histórico. Os fatos históricos guardam o que foi feito, mas não do mesmo modo. Como nos dispomos a perguntar? Através da

consciência das transformações, explicou. O movimento não é sempre o mesmo, não tem sempre a mesma força. Isto significa que, no espaço social, dez anos de impulso revolucionário podem mudar mais que um século de acomodação. Fica a sugestão de que isto também seja o típico da criação filosófica. Um autor genial poderia dar solução a problemas que dormiram na cabeça da humanidade por décadas a fio. A força do gênio é dinamizar o movimento. O gênio expande a ação criativa.

Não há porque negar o movimento, embora ele não seja sempre perceptível como na manifestação dos fenômenos. Muitas vezes o movimento somente é percebido em virtude de uma teoria que nos permite entendê-lo. Se isto foi importante para entendermos o movimento dos planetas nos valendo da teoria copernicana, o mesmo pode ser dito da ação do pensamento.

A ênfase no movimento fez com que o pensador pudesse ler a história da filosofia como um estímulo muito curioso para quem se dedica a pensar em todos os tempos. Menezes lia Hegel de modo a dele aprender que a ação de criar na filosofia somente tem sentido na medida em que permita compreendê-la como voz de um tempo próprio. Não faz sentido retirar as considerações do seu universo de referência, de seu momento. A reflexão se refere sempre a uma forma de elaborar problemas que se explicitaram num certo momento da história.

Atribuindo a Hegel o reconhecimento da heterogeneidade do movimento, Djacir iria evitar, no entanto, uma dificuldade que o hegelianismo não parece haver superado. Pode-se ter a sensação de que tratar a dimensão universal da filosofia acabe levando ao equívoco de supor que o movimento da razão seja sempre no sentido do menos ao mais, em linha constante e ascendente. Não, o presente sempre contamina o passado e nunca o faz da mesma maneira. Quando encontramos o pensamento de algum filósofo sempre inserimos nele o espírito de nosso próprio tempo. Na alegoria que ele utilizou *o sistema de pensamento está para o pensamento social de onde emergiu pelo esforço de um pensador como o esqueleto do saurio para o saurio vivo* (*Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro; Cátedra, 1979. p. 36). A consciência filosófica é histórica, mas o que isto significa? Que a matéria criada não necessariamente melhor do que a anterior, que é sempre possível enxertar num velho sistema um sangue novo e produzir uma nova leitura. O mundo criado pelo pensamento é uma forma de atualizar o saber da realidade. Há nisto uma leitura muito fecunda do hegelianismo, não é tanto o passado que condiciona o presente, mas é este que é capaz de inocular vida no passado, atribuindo-lhe novo referente conceitual. Quando o passado surge ele oferece novos elementos de compreensão, ou melhor, *é como se o passado também se transformasse e vivesse à luz da experiência do presente. - Desta maneira nós temos o passado que convém aos interesses do presente* (idem. p. 38).

O hegelianismo de Menezes nos sugere uma compreensão muito contemporânea da criação filosófica. Pensar é abrir novas trilhas, é sempre razoável entabular diálogos novos com sistemas antigos. Lição magnífica. O ato de criação do pensamento, permite a compreensão e a renovação do passado. Assim como a organização continuada dos valores objetivada como instrumento, o espírito manifesta, em cada etapa, o que há de único no homem. A criação é sempre um ato de renovação plena, de revitalização do passado na unicidade de um momento. O passado sempre que alimenta o presente o distingue e o singulariza.

A marca da filosofia culturalista revela-se, para Menezes, no entendimento de que a sociedade se estrutura em torno à valores. Vários biólogos tentaram explicar as relações humanas, a organização familiar, as instituições criadas na sociedade, à partir de teorias científicas que apostavam nalgum tipo de determinação biológica. Caminho inútil explicou o filósofo. Reconhecer a origem material do universo não significa reduzir tudo o que existe às explicações desta natureza. Djacir procurou mostrar que muitas teorias científicas, que apostavam na organização naturalmente monogâmica da família humana, eram na verdade a projeção pura de um ideal moral. Não havia nestas teses nada que garantisse efetivamente o que afirmavam. Portanto, a explicação das relações humanas presentes no universo social, mesmo quando elaborados sob o rigoroso parâmetro das ciências, podem e são facilmente contaminadas pelos valores. Certas formas de organização social, a família monogâmica, por exemplo, *não resultam de qualquer desenvolvimento natural antes vêm do aperfeiçoamento moral, o ideal ético mais alto. A sensibilidade espiritual, que se desenvolve no curso da civilização é esforço ascendente e criador* (idem. p. 62). O que o homem projeta idealmente e vai construindo no espaço social atende a um programa de ação, a um conjunto de expectativas e valores que ele cria. Assim ele se projeta no tecido de relações que vai edificando, ele se revela nos valores que passa para o meio. Assim conhecer a cultura significa conhecer a própria humanidade do homem, aquilo que o diferencia, aquilo que não se reduz ao puramente biológico.

O movimento presente no mundo humano cria a história. Djacir entende que ela nos revela coisas extraordinárias sobre o mundo do homem. Assim aprecia, entre os estudiosos, aqueles que olham a história com os olhos largos do filósofo. No texto reproduzido sobre a história do Brasil, o filósofo comenta a posição adotada por um historiador conhecido, seu nome era Martius. O que nela havia de tão fecundo? O respeito à humanidade do homem. A dignidade do sujeito foi encontrada de modo tão singelo por aquele historiador, retirada do inferno da escravidão e do preconceito. O bom historiador sabe ter presente o sentido mais intenso do mundo da vida, os grandes valores que norteiam o universo humano. Nenhum homem pode ser excluído do compromisso com a perfectibilidade da história. Aqueles que o fazem, pior quando o realizam em nome da ciência, demonstram apenas ignorância e preconceito. Eles não merecem ser bem acolhidos pelos estudiosos da história, assumiram o papel de inimigos da humanidade porque a dividiram de um modo como não deveriam, como o ideal humano não deseja que seja feito. O ideal da humanidade, ele assim acena, para que não se torne um projeto estéril e se transforme em força interpretativa fecunda e em força impulsionadora do futuro deve ser formulado na esfera moralidade. Ele encontrou no texto de Martius o ideal moral que deve presidir a história, desde que percorre todo o universo da cultura.

A compreensão de que a cultura é o espaço que une o homem à natureza expressa-se na obra *Teses quase hegelianas*. Este é um trabalho que revela o nível de aprofundamento teórico a que chegou o culturalismo dialético. O conjunto das teses expostas dão conta que na tentativa de resolver suas necessidades naturais o homem constrói a cultura. Por isto o pensador não tem dificuldade em afirmar que *o objeto natural se humaniza pelo trabalho* (*Teses quase hegelianas*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1972. p. 37). Ele indicou, pois, que a ênfase na criatividade do espírito não pode desconhecer que a atividade humana nasce do interesse e da luta para suprir suas

necessidades. Segundo seu modo de exprimir esta questão *no processo das necessidades do animal está o fundamento vital da antropogênese* (idem. p. 37). O processo de criação para atender as necessidades do homem nasce do trabalho e este é, portanto, o fruto de *uma relação dialética entre o homem e a natureza* (idem. p. 105). Assim, para ele a cultura nasce das necessidades humanas que vão se sofisticando na proporção em que o homem aprimora sua capacidade de criar e desenvolver idéias e técnicas.

5 - Miguel Reale (nasc. em 1910) é reconhecido como o mais importante culturalista brasileiro deste século. Dentre seus trabalhos de maior importância, numa ótica filosófica, estão: *Teoria do direito e do estado* (1940), *A doutrina de Kant no Brasil* (1949), *Filosofia do direito* (1953), *Filosofia em São Paulo* (1962), *Pluralismo e liberdade* (1963), *Experiência e cultura* (1977), *Estudos de filosofia e ciência do direito* (1978), *O homem e seus horizontes* (1980), *Verdade e conjectura* (1983 e *Introdução à filosofia* (1989).

A atenção do filósofo esteve voltada para a cultura, a quem ele desejou considerar numa perspectiva filosófica, seguindo a herança kantiana. Para realizar sua análise julgou ser necessário primeiro rever o problema do conhecimento tratado de modo insuficiente no kantismo. Ele preferiu falar de ontognosiologia, processo de concreção e de complementariedade cujos fundamentos deviam estar a cargo da filosofia. Ao aprofundar seus estudos sobre a questão do conhecimento procurou entender o homem à partir de suas ações, isto é, do que ele objetivava em sua vida. Desenvolvendo esta idéia passou a tratar da realidade cultural como produto de intencionalidades objetivadas. No seio do processo cultural formulou uma noção de pessoa que passou a presidir todo o processo, pessoa era o ente em mudança, transformação que alcançava tanto sua dimensão corporal e psíquica, como o mundo espiritual. Essa circunstância humana pressupõe, no sentir do filósofo, uma interação entre valor e liberdade.

A vida do homem é uma existência dialógica, uma troca com as circunstâncias que o cercam. No convívio com o que o circunda ele vivencia a estranheza, isto é, o mundo passa a ter caráter problemático. É para responder às estas dúvidas que atormentam a existência que o homem cria a filosofia. E por que a cria? Para tentar explicar o que o envolve. E o que é a filosofia? Defini-la não pareceu, ao filósofo, o mais importante, mas mergulhar nas dúvidas que atormentam a consciência humana sim. *Devemos, afirmou, procurar atingir o conceito de filosofia através de demorado e progressivo exame das exigências que suscitaram os problemas historicamente reconhecidos como sendo de ordem filosófica* (Reale. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1989. p. 3). Ao assumir semelhante posição seguiu a sugestão de Emile Bréhier que associou a gênese da filosofia à capacidade humana de problematizar, de fazer perguntas. No entanto, complementou as sugestões do conhecido filósofo francês. Ele não só enfatizou a força da dúvida na existência, mas explicou que a criação espiritual do homem tinha autonomia em relação às suas outras formas de criação. A filosofia não é, contudo, apenas um conjunto de perguntas, mas uma forma de criação que se concretiza nos conceitos. No entanto, explicou o filósofo, a sua atualidade e sua força está na capacidade de articular as dúvidas. Ele afirmou: *A universalidade da filosofia está de certa forma mais nos problemas do que nas soluções, o que não deve causar*

estranheza, se lembramos (...) que a filosofia mesma é, (...), o primeiro de seus problemas, revertendo o seu problematismo sobre a sua própria essência (idem. p. 5).

Com base na necessidade de independência desta criação humana e valendo-se de componentes da filosofia contemporânea elaborou a noção de criticismo ontognosiológico. Qual a novidade presente neste conceito? A principal é que o inteligível não pode ser concebível fora de um componente transcendental, ficando evidente a sua vinculação à tradição kantiana e ao pensamento crítico. *Criticar, explicou, é penetrar na essência de algo. (...) Tais pressupostos apresentam, pois, necessariamente, um caráter transcendental, no sentido de que se põe logicamente antes da experiência, sendo condição dela e não mero resultado de sua generalização (idem. p. 49).*

Pensar era para ele avaliar, ou melhor, colocar sob o crivo estimativo o conhecimento. Avaliar, pois, não é um simples ato de comparação, mas uma escolha. Pensar e escolher, são dimensões fundamentais do homem. Quando se pensa acaba-se tomando posição diante dos grandes problemas que povoam a existência. O sentido de ontognosologia, no entanto, somente se explicita quando o filósofo começa a apresentar os tipos de objetos. O algo ou a coisa-em-si, a que se referia Kant, torna-se um objeto para entendimento e, de modo diverso, conforme o objeto seja natural, ideal ou um simples fato da razão. O filósofo complementou as condições transcendentais do conhecimento com a circunstância concretas do sujeito e a idéia de intencionalidade. Eis o que afirma:

Se no plano dos objetos ideais há identidade entre algo e objeto, que se distinguem apenas como posições do pensamento mesmo, já os objetos naturais ou culturais suscitam o problema da adequação entre um e outro, entre o que é objeto (conteúdo e pensamento) e algo de extrínseco ao pensamento, a que o pensamento se dirige, em uma intencionalidade que é traço essencial da consciência (idem. p. 93).

O ato de conhecer enriquecido por essa fulguração concreta enobreceu a subjetividade kantiana com o *apriori* material, sem perder o que havia de mais relevante no kantismo, que é a capacidade do espírito de ordenar os dados que, diante dele, se mostram ou manifestam. A sensibilidade é a origem do conhecimento, mas o saber é mais que simples exposição a uma seqüência de fatos.

Este problema foi examinado em outra obra importantíssima, verdade e conjectura. Nela o filósofo explicou que o conhecimento do ser, que desde a antigüidade se denomina metafísica, permite-nos apenas conjecturas. Reale explicou que o raciocínio problemático, tomado como equivalente de conjectural, não é exclusivo da metafísica, mas é o único a ela adequado. Reale cuidou de diferenciar o reconhecimento da possibilidade conjectural dos caminhos seguidos pela metafísica clássica. O filósofo explicou que *mesmo sem transitarmos do espaço epistemológico para o ontológico a correlação ser e dever-ser não prescinde de certa referência ôntica, uma vez reconhecida a veracidade fenomenológica de que conhecer é sempre conhecer algo (idem. p. 248).*

O criticismo ontognoseológico, elaborado deste modo, acaba desembocando no desafio de entender o ser do homem. A abordagem ontognoseológica combina a função transcendental do conhecimento com a espessura concreta da existência, ficando o

desafio de explicar o que é o homem. Este é um problema a que Reale se dedica com especial interesse.

O criticismo ontogenesiológico mostrou, seguindo a sugestão da fenomenologia, que o objeto conhecido só é possível no homem que conhece. O fenômeno é aquilo que aparece por si mesmo, mas a consciência traz do mundo até ela mesma. Logo, a consciência é uma fenda do espírito sempre preenchida, ela nunca está vazia. Assim o conhecedor se experimenta em todo ato cognitivo, o que deu especial relevo às meditações sobre o homem.

O pensamento de Reale inseriu-se no propósito de considerar o homem concreto, situado num presente preenchido de futuro. *O homem não é, nem está aí, como uma coisa de contornos definidos ou mensuráveis* (idem, p. 251). Como entender, então, a doutrina realiana do homem e seu seguimento axiológico? Através do ideal de pessoa. O ideal de pessoa preside o comportamento ético e foi sistematizado em duas assertivas: *o ser do homem é o seu dever ser, a pessoa é o valor fonte de todos os valores* (Reale, Miguel. *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p. 251).

O que tipifica a existência humana é, para o filósofo, o estado de permanente mudança, um contínuo fazer-se que nunca se completa. A capacidade do homem de transcender-se encontra limite na sua historicidade, mas mira um valor infinito na medida em que permite ou é condição da transcendência do outro. Ele afirmou: *O indivíduo se transcende e põe-se perante outros indivíduos, os quais, por sua vez, transcende, surge uma relação entre um e outro, que converte o indivíduo em pessoa* (idem. p. 251).

O movimento que preside a existência é de fundo moral. É preciso enfrentar o trágico que comanda os acontecimentos do dia a dia. O problema do valor não se separa, pois, do processo histórico. A projeção no mundo do modo de ser do homem relaciona-se a elaboração da cultura. A cultura um conjunto de bens criados pelo homem, na realização de seus propósitos. Essa questão examinada em várias obras ganha destaque em *Experiência e Cultura*. Neste livro ele explicou *que as experiências culturais que incessantemente se renovam em complicação perene com o espírito que em tais experiências não se exaure* (São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 100).

Seguindo a sugestão de Tobias Barreto, Reale explica que as experiências culturais representam o sêmen fecundante pelo qual o homem humaniza a natureza. *A cultura está para o espírito como as águas de um rio estão para as fontes de que promanam* (idem . p. 166). Quando identifica os valores na cultura, o sujeito depara-se com um dever, obrigação nascida de si próprio. É por isso que ela não é conhecimento livresco mal incorporado, ao contrário, integra a dimensão do próprio ser do homem. A razão, explica o filósofo, é que a cultura é um processo de sucessivas sínteses *que a consciência intencional vai realizando com base na compreensão operacional dos dados hiléticos* (idem. p. 134).

O vínculo entre a ética e a cultura permite à pessoa um contínuo desenvolvimento. Reconhecendo a força deste ideal, a pessoa se reconhece devedor da humanidade e do povo a que pertence. Suas mudanças orientam-se pelo ideal que experimenta na cultura, o que não significa o desconhecimento da liberdade. O homem permanece livre diante do ideal que recebe. O vínculo do homem com a cultura trás para o debate o problema da liberdade criadora.

Toda cultura é histórica como o próprio homem. As suas diferentes expressões revelam diversos modos pelos quais as pessoas organizam seus valores. Essa teia de valores forma uma hierarquia, uns se subordinam aos outros. Cada agrupamento de valores corresponde a uma concepção de universo e da vida, mas em seu bojo há um valor central que funciona como suporte dos demais. *Há um valor que deve ser reputado valor fundamental, ou valor fonte, como condição que é de todos os demais valores* (idem. p. 181).

Miguel Reale entendeu que a cultura ocidental alimentou-se da civilização européia e destaca a Idade Média como o marco inicial desse processo. Foi nela que começou a amadurecer um modo de *pensar que reunia o Logos grego com a Voluntas romana e a Caritas judaico-cristã* (Menotti del Picchia, *um homem do renascimento*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1982. p. 3). Estes elementos estão, no sentir de Reale, na base da cultura ocidental. O Renascimento, estruturou-se à partir destes elementos medievos, mas os organizou em torno a dois grandes eixos aparentemente divergentes, que Reale tratou como complementares. Eram eles os seguintes: de um lado o intento de traduzir objetivamente, com o método científico, os fenômenos da natureza, de outro, empregando a criação artística, olhar diversamente essa mesma natureza. O filósofo brasileiro enxergou no espírito renascentista o propósito de conhecer o mundo através da ciência e de retratá-lo através da arte. Desta dupla maneira de olhar a existência emergiu uma nova forma de criação espiritual, nela a vida humana foi reconhecida como possuindo valor em si mesma. Assim, reconheceu Reale que os ciclos civilizatórios organizam-se em torno a diferentes valores, mas guardam uma relação de continuidade entre os diversos momentos que os constituem.

Entendida a aventura humana como um projeto válido em si mesmo, a modernidade tratou de universalizar a confiança na razão e no propósito de usá-la no controle do mundo. A racionalidade revelou-se um aspecto importante de valorização do homem. Descartes deu voz a esse projeto, descrevendo a racionalidade como a relação funcional entre o sujeito e o objeto. Trata-se da gênese de uma preocupação com o homem, com o seu modo de entender o mundo e a si mesmo, questões que seriam trabalhadas nos séculos posteriores. O que de mais importante ficou da herança cartesiana? De um lado, a modernidade organizou o saber científico, para tratar da natureza, de outro considerou o espaço humano, somente percorrido pela filosofia. Foi apenas com Kant que esta divisão tornou-se mais clara: mundo interior e mundo exterior. Posteriormente com os neo-kantianos o espaço do homem tornou-se um universo próprio de criação.

A cultura é, assim, o espaço do homem em contraposição ao mundo da natureza. Cultura é o ambiente da pessoa, o lugar da liberdade. É na cultura que se exprime a diferença entre os homens e os animais, estes últimos possuidores de um comportamento orientado *de antemão pela natureza de seu ser* (idem. p. 195).

Em síntese Reale começou sua trajetória filosófica examinando as questões sociais e políticas e nunca mais abandonou semelhantes preocupações. Os problemas práticos relacionados à dimensão política foram ganhando complexidade teórica na proporção em que se abriram para tratar o homem como ser circunstanciado. Ao tratar da circunstancialidade do existente percebeu a insuficiência da teoria kantiana. Quem lhe forneceu a chave para avançar nesta direção foi Edmund Husserl. O fenomenólogo

superou o problema epistemológico do kantismo, radicalizando a perspectiva transcendental ao postular que o fenômeno é aquilo que aparece por si mesmo, indicando uma identidade entre o ser e o fenômeno. No entanto, este ir às coisas mesmas tinha um caráter estático que o filósofo desejou superar. Isto Reale conseguiu distinguindo pensamento e realidade, mas tecendo entre ambos uma co-implicação dialética que não se fechava em nenhuma síntese de termos contrários.

A superação destes problemas inerentes ao kantismo e ao hegelianismo, permitiu-lhe elaborar uma nova compreensão do fenômeno cultural. O ponto de partida fora o reconhecimento da historicidade do homem e uma nova referência aos valores. O homem, para Reale, era um ente que não abdicava de pensar do mesmo modo que não podia deixar de escolher. Estas exigências existenciais combinavam-se de modo que o pensamento não se divorciava da prática. Esta co-implicação teoria e praxis significava uma correlação entre ontognoseologia e axiologia que se exprimiu na definição *o homem é o único ente que é enquanto deve ser*.

A conjunção teoria e praxis levou-o a uma nova compreensão da cultura, entendida como o mundo das intencionalidades objetivadas. Essa compreensão supera o entendimento de cultura como experiência histórica, para introduzir nela um projeto geral ou ideal. Ao vincular homem, valor e experiência, Reale concebeu a teoria das sínteses abertas, segundo a qual, ao contrário da dialética dos opostos, os elementos somente podiam ser compreendidos em função de uma mútua correlação.

6 - *Evaristo de Moraes Filho* (nasc. em 1914) é autor de uma vasta obra que alcança diversos campos. De uma perspectiva filosófica merecem destaque *Profetas de um mundo que morre* (1946), *Marcel Proust e o realismo dos dois lados* (1956), *Francisco Sanches e a dúvida metódica na Renascença Portuguesa* (1953), *A contribuição de Joaquim de Carvalho para a compreensão de Francisco Sanches* (1958), *o ensino da filosofia no Brasil* (1959), *Liberdade e cultura* (1980), *Rui Barbosa e a filosofia existencial* (1983).

O filósofo, como outros culturalistas, dedicou-se a examinar a origem do conhecimento especulativo. Distinguiu a ação criadora, o construir o pensamento, do seu resultado, o sistema já elaborado. No momento da criação está presente o que a filosofia tem de mais fecundo, a liberdade absoluta de movimento, o compromisso exclusivo com a verdade. Muitas vezes a criação filosófica tem um interlocutor ou vários. No entanto, o produto do filosofar, estruturado em sistema, perde a vitalidade original e se torna um problema. O que acontece nesta passagem entre a criação cognitiva e a estruturação do sistema? Os sistemas filosóficos, por sua própria característica, perdem o compromisso com a verdade, tornam-se dogmáticos. Por este motivo o sistema aprisiona o espírito crítico, mata o que há de fecundo na filosofia. Ele explicou que não era preciso muito esforço para entender o que se passava com os sistemas: *basta sua simples noção de concepção unitária, total e fechada, como quem procura incluir dentro de limites precisos todas as possibilidades do pensamento humano* (Posição de Augusto Comte na história da filosofia. *Revista Brasileira de Filosofia*. 5 (2): 222. abr./jun. 1955). Por este motivo, Evaristo julgou que quem se dedica ao estudo da filosofia se expõe a uma situação difícil. De um lado encontra defensores dos sistemas, militantes que no afã de protegê-lo, evitam que se identifiquem os seus inevitáveis limites acabando, sem querer,

por sufocá-lo; de outro depara-se com os defensores dos outros sistemas. Esses últimos, de maneira intransigente, desejam destruí-lo, porquanto esta é a condição para promover o sistema que defendem. Por este motivo, Evaristo defendeu um diálogo direto com os grandes filósofos, somente assim é possível apreender o que é verdadeiramente importante no pensamento de cada um. Apenas deste modo é possível criar algo de relevante para a filosofia.

Um capítulo importante da criação filosófica, explicou Evaristo, é o vínculo entre os problemas investigados e as dificuldades de um determinado momento. Nada que comprometa a autonomia da componente espiritual no seio das atividades gerais do homem. O que ele quer enfatizar é que a filosofia não é um conjunto de pensamentos abstratos sobre coisas sem valor. A filosofia não é fruto de sonhos ou de cabeças separadas dos graves problemas de uma época. Pelo contrário, ela procura responder a dificuldades muito específicas, *os filósofos fazem parte da sua época, da sua problemática, dos desejos, dos enigmas e dos mistérios do seu tempo* (História do positivismo no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15 (57): 62. jan./abr. 1965).

Este vínculo, isto é, a força da situação em que se encontra o homem e o pensamento que ele produz é algo não apenas estudado e reconhecido pela filosofia contemporânea. Não brota unicamente do conceito de circunstância cuidadosamente elaborado por Ortega y Gasset. A sociologia do conhecimento de Max Scheler, afirmou Evaristo, também propôs *o vínculo genético e lógico entre as idéias, as ideologias, as concepções do mundo e a realidade concreta de cada um como pessoa situada* (Um caso de sincronismo cultural - Tobias Barreto e Miguel Lemos. *Revista Brasileira de Filosofia*. 32 (126): 165. abr./jun. 1982).

Mesmo integrando o componente espiritual da cultura, a filosofia constitui um capítulo muito específico dela, possui singularidade. A filosofia participa do estrato ideal da cultura, como a religião e a criação artística (poética, em especial), mas perfaz um caminho próprio. Esta trilha singular configura-se no afastamento progressivo que mantém em relação às outras formas de criação ideal do homem. Sua especificidade está, no sentir do filósofo, *no seu propósito universalista, na tendência anímica que consiste em emprestar firmeza e conexão à própria atividade* (Concepção do mundo e filosofia em Goethe. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15 (60): 471. out./dez. 1965). Esta especificidade da filosofia em relação à outras formas de criação espiritual da cultura, que algumas vezes foi traduzida como cosmovisão, também foi explicada devido a seu caráter crítico, racional e libertador. *A filosofia é sempre uma meditação crítica, uma sistematização racional dos problemas totais que apresenta a realidade, mas sempre um exame da razão, mesmo quando se trata de uma filosofia irracionalista ou anti-intelectualista, como a de Bergson, por exemplo* (Relações da literatura com a filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 8 (3): 292. Jul./set. 1958).

Seus estudos sobre o direito do cidadão e do trabalho são muito importantes, especialmente devido ao cuidado de fundamentá-los filosoficamente. Os estudos filosóficos mais importantes do Evaristo de Moraes acima mencionados revelam um estudioso de história das idéias em cujo terreno tem dado contribuições na compreensão de figuras de destaque da cultura ocidental e de intelectuais brasileiros.

Evaristo de Moraes indica que a estruturação jurídica que culminou com a defesa dos indivíduos esteve vinculada a uma discussão moral sobre a necessidade de controle

do poder concentrado numa autoridade absoluta. Este poder nos tempos modernos passou a se identificar com o Estado dentro do espírito cartesiano de uma ordem universal.

Que homem e que sociedade se pensava existir naquele momento? Os tempos modernos significaram uma adesão ao indivíduo e a sua racionalidade. Descartes estava na raiz desta nova realidade. A separação entre natureza material e espírito favoreceu a idéia de funcionalidade, que com a ciência experimental ganhou definitivamente espaço na cultura. O racionalismo cartesiano foi o protótipo de uma época que se encantou com a ordem universal e com sua representação matemática. A realidade se mostrava como objeto, conhecida através da funcionalidade orgânica de seus dispositivos. Este desejo de ordenação racional do mundo inspirou governos centralizados, capazes de garantir para as sociedades humanas o mesmo princípio de ordem que o cartesianismo indicava existir na realidade material. Neste espaço ordenado, o homem livre precisava construir o seu habitat, é o que explica Evaristo. Afirmar-se perante o Leviatã.

Foi no contexto de uma filosofia voltada para o indivíduo, preocupada com o significado da experiência pessoal, sensível aos argumentos da liberdade, no meio de uma filosofia que descobriu a importância da subjetividade como intermediação do saber do mundo, *que se traçou os elementos básicos das garantias dos indivíduos diante do Leviatã, as liberdades públicas, os direitos públicos subjetivos* (Evaristo de Moraes. *Temas de liberalismo e federalismo*. p. 6). Para ele a luta pela instauração das constituições fez parte deste processo de conquista da liberdade política, ou de defesa da cidadania. Não há distinção entre estes aspectos. Evaristo destacou uma frase de Benjamin Constant que exprime esta idéia: *Uma Constituição é a garantia da liberdade de um povo* (idem. p. 8).

Nos estudos que realizou de Rui Barbosa, Evaristo fez questão de assinalar que o conhecido escritor tinha o espírito aberto para aprender as principais idéias de seu tempo, enfocando não só o caráter histórico da criação humana, mas revelando um personagem comprometido com o fundamento teórico de suas posições. Como defensor do federalismo entendeu a importância de fazer do espaço nacional uma realidade diversificada, capaz de enfrentar o regime da centralização ferrenha, iniciada com a interpretação restritiva do Ato Adicional de 1841, *com ênfase num unitarismo inflexível, verdadeiramente sufocante, e que só faria aperfeiçoar-se dali para frente* (idem. p. 86). A defesa da liberdade e do progresso regional não significaram, contudo, quebrar a espinha dorsal da nacionalidade. Rui referiu-se à nacionalidade como intermediação da presença humana no mundo, e nisto estava correto, pelo menos assim o é à partir dos tempos modernos, explicou Evaristo. Neste ponto, Rui estava muito próximo do projeto romântico de Goethe, pois para o conhecido pensador e poeta alemão o indivíduo conserva vínculos muito estreitos com o povo a que pertence.

A vida na ótica de Rui Barbosa é uma realidade extremamente rica. A sua complexidade estava vinculada a uma dinâmica intensa que não se deixava apreender perfeitamente nas idéias ou nos paradigmas criados pelo homem. A vida era mais ampla, forte, encantadora do que qualquer forma de representá-la. Toda teoria sobre o homem ou sobre as sociedades humanas devia levar isto em consideração. Esta posição de Rui assemelha-se, no sentir de Evaristo, ao argumento de um conhecido filósofo contemporâneo, seu nome Ortega y Gasset. Evaristo o cita: *Lo esencialmente confuso, intricado, es la realidad vital concreta, que es siempre única* (idem. p. 102).

O projeto de nacionalidade elaborado por Rui Barbosa pretendeu, segundo Evaristo, deixar um campo livre para as manifestações vitais que o povo brasileiro conservava e transmitia de geração em geração.

7 - *Luís Washington Vita (1921-1968)* foi autor de importantes textos de filosofia, embora sua presença no meio filosófico ultrapasse a condição de escritor. Ele esteve ligado ao trabalho de recuperação das fontes do pensamento brasileiro, organizando um programa de re - edições que seria executado por outros membros do Instituto Brasileiro de Filosofia desde sua prematura morte aos 47 anos. Entre seus trabalhos mais conhecidos estão o *Compêndio de Filosofia* (1954), *Introdução à filosofia* (1964), *Pequena história da filosofia* (1968), *Panorama da filosofia no Brasil* (s.d.)

Há cerca de dois mil anos começou entre os homens a jornada intelectual que nós conhecemos como filosofia. Esta atitude intelectual marcou decisivamente a humanidade desde que começou a ser praticada, pois ela exigiu, desde o principiar, o empenho pessoal e o compromisso individual de todos os que a ela se dedicaram. A filosofia é uma atitude teórica que não visa outra coisa a não ser o desenvolvimento espiritual dos que a ela se entregam. Vita explicou que esta atitude interrogativa estava associada ao universo cultural grego. Foi na Grécia que se deu a origem do filosofar, porque ali se reuniram certas condições que permitiram a preocupação com o pensamento e com a busca analítica do fundamento de tudo quanto existe. Isto aconteceu porque *é a partir dos gregos que data a crença racional na ordem e a busca metódica da sabedoria e da verdade, onde reside a essência da filosofia* (Vita. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 2.). A filosofia começou misturada com a mitologia e com múltiplas formas de mitos cosmogônicos, mas aos poucos separou-se destas formas de representação do mundo para se tornar uma forma distinta de perguntar porque há o ser, o que ele é e se tudo é verdadeiramente tal como nos aparece. Esta forma racional de investigar a razão de tudo teve sua origem na Grécia, explicou o filósofo, e modificou a vida daquele povo desde o momento em que começou a ser praticada.

Washington Vita nutria a convicção de que o debate das idéias influi no modo como as sociedades pensam a própria existência, sendo, inclusive capaz de elevar o nível de exigência moral de seus membros. A filosofia mudou o perfil da sociedade grega. A preocupação com a filosofia brasileira levada a termo pelo pensador foi conduzida dentro deste mesmo espírito. Ele acreditou que o exercício da filosofia mudou e mais ainda mudaria a sociedade brasileira. No entanto, a filosofia não é um instrumento qualquer de modificação social, ela trás em seu bojo o projeto maior de aprofundar a experiência humana fundamental, isto é, compreender o sentido da vida, a razão pela qual nascemos, mergulhamos neste espaço natural, trabalhamos e construímos as sociedades. Ao examinar o que sobre o assunto escreveram os filósofos brasileiros, o filósofo entendeu que havia neste ambiente uma forma nova de pensar a filosofia.

Uma meditação sobre a gênese da filosofia levou Washington Vita à falar de uma produção situada, o que significava olhar para a filosofia elaborada nas diferentes nações como possuidora de algo singular. Essa filosofia circunstanciada, nascida em diferentes culturas, ensejou uma meditação específica. Nesse contexto, o filósofo chegou a mencionar uma filosofia da filosofia no Brasil, o que o levou a conclusões muito interessantes. As questões filosóficas, explicou, mesmo com origem em outras praças,

acabam por se tornar de uma nação na medida em que nelas são *testadas e convertidas em condicionadoras de ação mais que em categorias abstratas* (Vita. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, s. d. , p. 3). No processo de assimilação das grandes questões universais cada povo imprime suas próprias características nas discussões filosóficas. No caso específico da filosofia brasileira, os filósofos criavam teses como reação à atmosfera existente, explicou Vita, ao contrário dos europeus que eram, em sua maioria absoluta, uma espécie de extensão quase natural do ambiente. No entanto, a singularidade da Filosofia Brasileira não significa falta de sintonia com a filosofia universal, nem a perda do compromisso com a universalidade da filosofia. Há uma Filosofia Brasileira, mas não se deve perder de vista que ela se situa na tradição ocidental, explicou o filósofo. Esta se caracteriza, em grande parte, por haver engendrado uma forma do pensar filosófico, portanto, não se deve esquecer que a autenticidade e a peculiaridade brasileiras não pode ocultar que aquilo *que em última instância importa na filosofia é a verdade* (idem. p. 8).

Ainda no âmbito da criação filosófica muito importante era, para o filósofo, o papel desempenhado pelos problemas. Na origem da filosofia estavam os problemas. A filosofia é praticada não em virtude das respostas que o homem elabora para as grandes dúvidas que o acompanham, mas em razão dos próprios problemas. São estes problemas que ampliam a compreensão que se tem do que é essencial e são eles que revelam a extensão da ignorância do mundo, ao mesmo tempo em que elevam a grandeza do espírito que investiga. Assim, ele explica, um problema filosófico não se exprime através de uma pergunta qualquer. Ele não esconde apenas uma ignorância sobre um assunto, mas instaura uma problematidade. Este aspecto significa que o problema filosófico somente adquire status de verdadeiro problema quando requer um homem que o pense e para quem a solução do mencionado problema assuma o compromisso vital. O simples fato de desconhecer a solução de um assunto qualquer não é suficiente para torná-lo um problema filosófico. Uma pergunta somente ganha o caráter de problema quando desde sua formulação deixa ver uma resposta que começa a ser elaborada. Ou então como ele preferia dizer: *as questões só se problematizam quando estão em vias de solução* (idem. p. 8). A distinção entre a filosofia e as outras formas humanas de entender o real, a ciência por exemplo, guardam, neste aspecto, uma distinção essencial. Enquanto as ciências procuram responder as questões que propõe, a filosofia tem como tarefa básica problematizar continuamente todo o real. O que a filosofia deve fazer é enxergar os problemas como problemas, ou melhor buscar *a significação de todos os problemas e de todo o problemático* (idem. p. 8). Assim chegou o filósofo a entender a filosofia como uma especulação em torno aos grandes problemas que atormentam o homem, o mais problemático, concluiu, é a própria filosofia. A filosofia emerge, pois, como o reconhecimento supremo dos problemas que povoam a consciência humana.

Neste aspecto, o filósofo defendeu uma compreensão ampla do campo de abordagem da filosofia, pois muitos são os problemas que preocupam a humanidade. No contexto de suas idéias a concepção problemática resulta no entendimento da filosofia como um saber amplo, um saber que ultrapassa as preocupações com a existência singular. A filosofia é mais que o estudo da existência, embora parta dela. É que o espaço do homem é uma teia de relações e uma experiência coletiva de construção do mundo. Problemático não é apenas o existir singular.

Com base neste entendimento chegou a formular uma filosofia da cultura que comportava três momentos: o processo de objetivação dos valores, a teia de objetos culturais elaborados e uma contínua relação que entre esses dois momentos. Vejamos como desenvolveu esta problemática.

Vita indicou que cultura significava inicialmente, algo bastante restrito, isto é, a posse de certas habilidades ou conhecimentos adquiridos por uma pessoa. No entanto, a idéia de cultura, com o passar dos anos, ampliou-se e passou a englobar o conjunto de ações e sentidos que presidem a vida de todo ente espiritual. A compreensão desta evolução do conceito, ele atribuiu a Eduard Spranger. Foi este filósofo quem explicou que aquilo que antes significava o cultivo de campos, passou posteriormente a representar também o preparo do espírito.

Vita revelou que cultura, numa perspectiva filosófica, significava um mundo diverso daquele representado pela natureza. A distinção entre os dois mundos estava relacionado a posse de certos valores atribuídos pelo homem, presentes no mundo da cultura, mas não na natureza. A raiz desta diferenciação está em Kant, mas seu processo amadurecido Vita atribuiu a Rickert, embora entendesse que a distinção mais preciosa e elegante tenha sido elaborada por Ortega y Gasset. A diversificação entre estes dois mundos não tem fronteiras absolutas explicou. Uma estátua, de uma ótica natural, é um pedaço de mármore estudado pela física e a mineralogia, mas *de uma perspectiva cultural, é uma forma valiosa, um objeto ao qual está incorporado o valor da beleza ou o valor da utilidade* (Introdução à filosofia. São Paulo: Melhoramentos, 1964. p. 242). Aquilo que numa atividade humana qualquer não puder ser atribuído à natureza pertence à cultura, asseverou, diferenciando um mundo do outro.

Essa distinção entre natureza e cultura, Vita utilizou para aprofundar sua meditação sobre a história e seu sentido. Apenas aquela parte da realidade onde há consciência de um certo progresso, o mundo humano portanto, era agente criador da história. A natureza com seu ciclo de eterna repetição não forma história no sentido como a entendemos. Esta distinção, explicou, *reside na oposição entre o progresso histórico e o processo evolutivo, entre o que tem uma finalidade e o que é pura e simples sucessão de estados* (O sentido imanente da história. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (4): 528-532. out./dez. 1954). No entanto, nem todos os fatos humanos formam a história, completou o filósofo. É verdade que o homem vive na história, tudo que realiza o faz como ente histórico. Então poderíamos indagar: O que faz de um acontecimento humano um fato histórico? Para ele um acontecimento temporal torna-se um fato histórico somente quando não se restringe ao individual, apenas quando toca o homem ou atinge o *universal humano*, como preferiu afirmar. O que seria tal universalidade? Nada que recorde um juízo eterno ou uma ordem imutável, universal *é a solidariedade existencial dos homens no seu comum transcender para o eterno* (idem. 531). A história permite unificar os destinos dos homens e dar um sentido ao que produzem em sociedade. A história relaciona-se com o mundo humano e nos ajuda a responder às questões essenciais como: *o que somos?* ou *para que existimos?* Assim a história, como a própria cultura, estão relacionadas com o ser do homem. Em que o filósofo se baseou para chegar à semelhante aproximação? No pensamento de Martin Heidegger, que ele considerou um dos mais expressivos filósofos de nosso século. *Heidegger mostrou que a temporalidade do homem é a razão de ser de sua historicidade, e não vice-versa. O ser do homem se*

estende do nascimento até a morte por um estar aí (idem. p. 531). A história nasce desta condição existencial do homem, ajuda a elucidar o que ele é, o que ele cria, a cultura, também ajuda.

Por este motivo precisamos entender melhor o que são os objetos culturais. Eles não precisam ser originalmente um objeto da natureza, como o pedaço de mármore do exemplo da estátua, ou as tripas das cabras, as madeiras e metais dos instrumentos que criam a sinfonia de Beethoven. Em boa parte dos casos os objetos culturais podem não ser redutíveis a uma entidade natural, como ocorre no caso de mitos, lendas, crenças religiosas, etc.

O que é a cultura? Por cultura deve-se entender, afirmou o pensador, não apenas o que foi criado ou transformado, o que ficou pronto, mas também o que está em processo de formação. Cultura é tanto ato de criação, o ato que permite a objetivação dos bens, como o próprio objeto criado. Para distinguir um momento do outro, ele denominou à ação de criar espírito subjetivo, para diferenciá-lo do espírito objetivo, o produto desta ação. Deve-se, ainda, perceber que ambos os momentos preservam relações continuadas entre si, dando origem a um terceiro momento. Esses momentos, explicou o filósofo, demandavam formas diversificadas de pesquisa, segundo explicou:

A primeira dessas investigações supõe uma teoria da vida, uma determinação da essência da vida no marco de uma antropologia filosófica; a segunda comporta um exame do espírito objetivo, de seus estilos e possíveis, de suas formas e classificações; a terceira é, como culminação de toda a Filosofia da Cultura, o resultado das anteriores investigações (idem. p. 242/3).

A intermediação da cultura pareceu-lhe importante para abordar até mesmo indagações clássicas da filosofia como, por exemplo, o problema de sua origem. A filosofia elaborava, em virtude do acima especificado, não só uma teoria da existência, mas formas múltiplas de abordar todos os momentos anteriormente especificados. Pensando desta forma, Vita aproximou a criação filosófica do universo representado pela comunidade humana a que pertence o pensador. A criação filosófica era um ato individual, não poderia ser de outra forma, mas não nascia de uma cabeça descontextualizada, é o que desejava dizer. Ao criar novas formas de representar os problemas que afligem o homem, cada pensador está não apenas condicionado pelos problemas de seu tempo, segundo já observara Hegel, mas também encontra-se limitado pelo modo como espírito do tempo lhe é apresentado no universo cultural em que vive. Para Vita esse modo de dialogar com o seu tempo equivalia a uma forma de intermediação da presença humana no mundo. *Cada pensador, asseverou, é um produto de sua posição dentro de uma época (Que é filosofia. São Paulo: USP, 1965. p. 88).*

Este é um tema importantíssimo e precisa ser melhor explicado. Para Vita não há filosofia sem a preocupação com a totalidade, que ele entendeu como sendo a relação entre existência e pensamento. Justo por este motivo, semelhante preocupação não tinha um caráter de isolamento, antes traduzia o que o filósofo produziu à partir dos problemas vividos em seu tempo e no espírito do seu povo. Como este meio vital influía na criação filosófica? Vita explicou que a influência do meio verifica-se na seleção dos problemas, o que é uma forma de indicar que as culturas privilegiam certos problemas no meio da enorme multidão que povoa o universo do homem. Na tentativa de traduzir esta

influencia de um modo mais preciso, Vita chegou à idéia de situação. Com ela o filósofo pretendeu traduzir o ponto geométrico e único de interseção existente entre o sujeito e seu grupo. Ele explicou: *Quando entramos em nós mesmos, descobrimo-nos numa situação que nos pertence constitutivamente e na qual se encontra inserido nosso peculiar destino, eleito algumas vezes, imposto outras* (*Compêndio de filosofia*. - 2ª ed. - São Paulo: Melhoramentos, 1955. p. 15).

Ser situado no grupo ou na vida, significa que cada pensador edifica uma interpretação das atividades em que está envolvido ou da posição que assume diante do mundo. A idéia de ser situado, explicou Vita, vem de encontro à noção de circunstância desenvolvida por Ortega. Não há como entender o produto da reflexão filosófica à parte da circunstância. *Se ao querer desenvolver uma idéia prescindimos da circunstância que a provoca e do desígnio que a inspirou, teremos dela apenas um perfil vago e abstrato* (idem, p. 15). A razão pela qual uma filosofia somente se explicita nas circunstâncias em que foi concebida é que a sua compreensibilidade está sempre associada à função para que foi construída. Portanto, toda teoria filosófica torna-se compreensível através do esclarecimento das circunstâncias na qual foi elaborada.

O conceito de situação elaborado por Vita ajuda a explicar o aspecto passageiro, ou melhor, provisório de qualquer sistema filosófico. Cada filosofia é uma etapa da cadeia do pensamento e contribui para que o porvir esteja mais próximo. Por isto chega a afirmar, no desenvolvimento do conceito de situação que *a filosofia, no que tem de realidade, concentra-se na vida humana e deve ser referida sempre a esta para ser plenamente compreendida, pois só nela e em função dela adquire seu ser efetivo* (idem. p. 15/6).

Afirmar a provisoriedade das filosofias significa dizer que elas guardam especificidade em relação ao momento em que são elaboradas. De fato, explicou Vita, quando falamos de filosofia falamos de uma forma atual de considerar a totalidade da existência, mas também nos referimos a tudo o que foi feito até aqui. Toda a dificuldade presente no exame da herança filosófica deve-se ao sentido próprio que adquire o chamado progresso filosófico. De fato, explicou o filósofo, a filosofia mantém com sua história uma relação muito específica. Enquanto nas outras formas de conhecimento humano, especialmente nas ciências, estabelecido o objeto, assiste-se a um avanço continuado, exceto em alguns raros momentos que uma espécie de parada acaba se traduzindo em grandes saltos, na filosofia não se verifica este avanço. Ao contrário, cada filosofia começa de novo a examinar as mesmas questões já avaliadas por outra filosofia. A distinção entre as histórias da filosofia e da ciência explica-se pelo fato de que a ciência é coisa muito diversa de sua história. A ciência pode assim ser constituída à parte de sua história. A filosofia não, a realidade é diversa. A filosofia não se distingue de sua história. A filosofia é um problema para si mesma e este problema tem o sabor de renovação cada vez que um novo pensador depara-se com o que a filosofia é. Neste caso o passado filosófico acaba se fazendo presente e influenciando na meditação que vai começar. Assim, cada filosofia começa de novo pelo exame de seu princípio constitutivo, desde que será sempre diferente a situação histórica em que o fundamento procurado passa a ser olhado. Para o filósofo isto significa que a filosofia tem que ser formulada e realizada integralmente em cada filósofo, mas não de qualquer modo, senão em cada um de modo insubstituível: como lhe vem imposto por toda filosofia anterior (*Introdução à filosofia*.

São Paulo: Melhoramentos. p. 28). Este eterno retorno à filosofia e a seus problemas fundamentais pode dar a impressão de imobilidade ou de inutilidade. Por que razão se deve ficar voltando sempre ao mesmo ponto? Vita lembrou que esta questão já foi enfrentada por Hegel com relativo sucesso. No entanto, atribui a Rickert a compreensão do verdadeiro sentido do progresso filosófico. *Pela história livramo-nos da história*, dizia aquele filósofo. Olhando o modo como a filosofia tornou-se um problema para si mesma é possível, explicou-nos Vita, entender melhor a razão humana e compreender os principais instrumentos do espírito: os problemas, as hipóteses, as teorias, etc. Por isto o estudo da história da filosofia é tão importante *ele nos faz patentes as atitudes da consciência ante a realidade, as relações reais entre estas atitudes e o desenvolvimento que assim surge* (idem. p. 29). A história da filosofia é um modo de penetrar no universo da filosofia, uma vez que ela não se esgota em nenhum dos seus sistemas.

Aplicando o conceito de situação, associando-o ao entendimento de que a filosofia progride mais no aprofundamento das questões do que na repetição dos sistemas, Vita explicou que a filosofia no Brasil chegara finalmente a uma etapa amadurecida. Os indicativos deste amadurecimento podiam ser observados em vários pontos aos quais explicou um a um: 1. *a diversidade de objetos*, as múltiplas universidades, faculdades e institutos tem acentuado a pluralidade de tendências no exame da filosofia e esta pluralidade é algo sempre desejável de ser perseguida; 2. *a orientação metodológica*, que traduz uma melhor formação do estudiosos no conhecimento das questões filosóficas, que deixam de ser tratadas como construções artificiais e passam a ser olhadas *como idéias-forças integradas concretamente nos diversos ciclos da cultura* (Luís Washington Vita. *Pequena História da Filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. P. 212); 3. *o sentido das pesquisas*, fruto da compreensão de que a universalidade da filosofia está mais nos problemas, tanto nos antigos quanto nos novos, e menos nas soluções já elaboradas apenas aparentemente definitivas; 4. *na substituição da polêmica pelo diálogo*, que reflete uma atitude mais aberta e orientada para captar o real do que para a refutação pura e simples dos argumentos de outro pensador. Todos estes elementos indicam, segundo o filósofo, a aurora de um novo tempo no tratamento da filosofia no Brasil.

Vejamos outro grupo de questões. Como se forma a personalidade humana? Que importância tem a cultura para sua formação? Vita revelou que o homem não pode ser compreendido fora do universo cultural. Ao adotar este posicionamento entrou na polêmica sobre o que seria mais importante na determinação da personalidade: o meio cultural ou o substrato biológico-psíquico. Em virtude do reconhecimento da preponderância da cultura, ele considerou um despropósito as posições assumidas por certos seguimentos da antropologia e da psicologia de seu tempo, menciona explicitamente Gregory Bateson, Kardiner, Ralph Linton e os gestaltistas, que perdem de vista uma realidade óbvia. Para se formar uma pessoa é preciso o convívio, é preciso o relacionamento humano. Ele considerou que não se pode explicar a personalidade humana por algum tipo de substrato biológico, nem através de alguma interpretação mágica do psiquismo. Isto não significa que o que o homem é não seja importante na composição de sua personalidade. Para ele a questão precisava ser posta nos seguintes termos para ser tratada de um modo mais adequado: *A personalidade humana da cultura, é determinada pela cultura, mas, por sua vez, imprime à cultura sua marca*

indelével, num processo de interação social interessante (Determinações culturais da personalidade. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (2): 254. abr. jun. 1954).

Um dos aspectos mais importantes da cultura era, segundo Vita, a criação artística. Apresentemos o que o filósofo considerou sobre o assunto. A arte, produto desta criação, é um objeto privilegiado da estética, entendida essa como a ciência que estuda o que é belo e o que não é. O trabalho de reflexão sobre a arte é, portanto, o que realiza a Estética. Entendida desta maneira a estética, a ciência dos valores vinculados ao belo, não esgota as meditações sobre o universo da arte. Apenas uma filosofia da arte pode examinar o seu significado no meio das muitas formas de saber e fazer do homem. Neste campo particular, o filósofo apresentou significativa contribuição. Uma filosofia da arte precisa considerar o significado da criação artística para a vida humana, explicou. O que o filósofo concluiu sobre esta significação? *Que observada à partir da existência humana, a arte é uma função dessa existência* (Estética fenomenológica. *Revista Brasileira de Filosofia*. 3 (4): 647. out./dez. 1953). Inserindo a arte na existência humana, como foi feito por Vita, verifica-se a conexão vital entre a criação artística e as circunstâncias do artista. A arte está, pois, radicalmente mergulhada na cultura onde é produzida. Ao considerar o problema desta forma, Vita ajudou a esclarecer o entendimento orteguiano de que o homem reage às circunstâncias fazendo arte. *Por isso a arte está determinada pelo tipo particular de situação que lhe deu origem* (idem. p. 647). Todas estas observações sobre o vínculo da arte com a cultura puderam se efetivar, segundo o filósofo, por causa da distinção entre estética e filosofia da arte, o que nem sempre é feito, mas que se lhe afigura como essencial. Entende o pensador brasileiro que quando se trata a arte deste modo, simultaneamente se abre uma nova forma de esclarecimento da existência. Este modo de retratar o homem não se confunde com os proporcionados pela filosofia, pela religião, ou pela ciência. A arte, explicou Vita, não tem em vista a salvação da alma, não se guia pela utilidade e nem se destina a fornecer conhecimento. A arte é um modo próprio de exprimir algo do homem, ainda que mantenha vínculo com as demais formas de criação. Ao levar o debate sobre a arte para o esclarecimento da circunstâncias humanas, o filósofo não apenas se mostrou um discípulo de Ortega y Gasset, mas deu vitalidade aos estudos da cultura. Ele revelou que não havia como separar a criação artística e a existência humana.

8 - *Paulo Mercadante (nasc. em 1923)*, usou da discussão weberiana relativa à ética da responsabilidade para indicar que a ética possuía uma dimensão histórica ou cultural. A obra onde levou adiante esta investigação foi *Militares e civis: a ética e o compromisso*. Ele explicou que a cultura ocidental desenvolveu-se em torno a uma ética absoluta, de inspiração religiosa, como os princípios emanados do evangelho de Cristo, ou os dez mandamentos apresentados por Moisés no Sinai, para indicarmos apenas dois exemplos. Os princípios ordenados nestes dois casos são absolutos, não permitem nenhum tipo de ajustamento à circunstância. Mesmo sem abandonar de todo esta tradição, as democracias modernas, explicou, somente puderam avançar porque alguma forma de relativização foi introduzida no debate ético. Que tipo de relativização? O reconhecimento da força da cultura, pois a ética não se realiza à parte das vicissitudes da história, explicou o pensador. Assim, ao lado deste referente absoluto emanado dos princípios religiosos, ele julgou que era necessário uma certa dose de adaptação à

circunstância como fundamental para uma convivência respeitosa numa sociedade plural. Ou melhor, a ética da responsabilidade elaborada por Weber ampliou o debate ético, de modo que ele não mais ficou restrito a imperativos absolutos herdados das normas religiosas, perdendo de vista, por causa desta vinculação, o contexto cultural de sua origem. A relativização na ética era essencial ao regime democrático, explicou, porque implicava no reconhecimento de que ninguém tinha o monopólio da verdade, estando todos na obrigação de buscá-la conjuntamente. Assim, o relativismo moral era uma exigência das modernas democracias, asseverou Mercadante, o que não equívale a falta de princípios capazes de obrigar eticamente. Relativismo implicava apenas no reconhecimento da dimensão histórica e cultural da ética. Implicava, em outras palavras, no reconhecimento de que as normas morais não foram introduzidas na vida das sociedades de modo aleatório, antes tiveram origem na religião ou em alguma outra forma de autoridade poderosa. Semelhante poder que foi capaz de exigir obediência não é nenhuma forma de abstração social. Assim, a gênese da moral chama atenção para a sua dimensão histórica e social. Para Mercadante, uma sociedade livre decorre da compreensão da ética como edificação social.

Além destas considerações sobre a ética da responsabilidade e sobre os fundamentos de uma sociedade livre e democrática, o pensador examinou a contribuição de alguns filósofos mais significativos para o desenvolvimento da filosofia brasileira. A desenvolvimento da cultura estava, como vimos, associada à formação ética da nacionalidade. Este assunto era, sobretudo, importante porque a ausência de moralidade nas inclinações naturais do homem revelava que a cultura era uma construção oposta à natureza, esta lição Mercadante retirou dos estudos sobre Tobias Barreto. A impossibilidade do homem individualmente tornar-se um ente perfeitamente moral, não implicava na ausência de necessidade de normas éticas objetivas. Era imprescindível construí-las. O ideal ético era importante, é o que seus estudos sobre a cultura brasileira vieram a indicar. Entre esses estudos merece destaque: *Tobias Barreto na cultura brasileira*. Sua leitura dos pensadores brasileiros foi imprescindível na inauguração de um novo tempo para o estudo da filosofia nacional. No estudo indicado sobre Tobias Barreto, por exemplo, Mercadante indicou o cerne do seu método de estudo: a necessidade de examinar o pensamento de cada filósofo à parte do que sobre ele tivessem escrito os comentaristas. Os comentaristas, observou, ordinariamente alteram o que o filósofo desejou transmitir, motivados por exageros, tanto na defesa como no ataque de idéias que não concordam ou a que se submetem a - criticamente.

No caso específico de Tobias, Mercadante fez questão de examinar o que o próprio filósofo escrevera. O que ele concluiu deste exame? Ele descobriu que o mestre sergipano não se entregara à influência descuidada de outros autores, nacionais ou estrangeiros. Todas as idéias que adotou foram precedidas de metucioso estudo.

A influência alemã, especificamente, não significou uma adesão sem mais a um tipo de cultura que nos era desconhecida, tanto por causa das dificuldades da língua como pela distância dos hábitos. A aproximação com as teses alemãs fizeram parte, segundo Mercadante, não de uma descoberta solitária de Tobias, mas de um movimento mais amplo de encontro com a Alemanha vivido, no século XIX, em todo o ocidente. Numerosos autores universalmente reconhecidos: Carlyle, de Sanctis e Renan voltaram-se, naquele tempo, para a Alemanha e procuraram, nos pensadores tedescos, uma

inspiração diferente daquela a que já estavam habituados. Para Mercadante a aproximação com a cultura alemã foi essencial para Tobias, porque lhe propiciou superar os impasses do positivismo comteano. O abandono do positivismo comteano da parte de Tobias foi precedido de uma reflexão criteriosa e do reconhecimento de que a vida social não podia se submeter, como objeto puro e simples, a métodos adequados à natureza. Assim, a descoberta de Kant, propiciou a nosso filósofo o reconhecimento de que o natural não era sinônimo de ideal, ao contrário, o natural não é algo a ser buscado, mas uma realidade a ser evitada no mundo humano. O encontro com Kant foi extremamente fecundo porque forneceu um instrumental teórico precioso para enfrentar o naturalismo científico, *o que foi ainda mais importante devido ao caráter descolorido de nossa filosofia tradicional* (MERCADANTE, Paulo. *Tobias Barreto na cultura brasileira*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1972. p. 156).

Mercadante mostrou que Tobias, ao encontrar no germanismo uma forma de ultrapassar o positivismo comteano não estava de costas voltadas para os autores nacionais. Ao contrário, ele usou dos novos paradigmas para entender *a realidade nacional e submeteu a exame toda a literatura positivista e escolástica de seu tempo* (idem. p. 157). Olhando com os olhos iluminados pela filosofia alemã pode enxergar a cultura nacional de modo mais crítico, sem elogios descabidos nem condenações preconcebidas. Paulo Mercadante mostrou a importância desta reflexão conduzida por Tobias Barreto.

No conjunto de suas contribuições deve-se destacar a correlação que estabeleceu entre a adoção do ecletismo espiritualista durante o Império e a preferência de nossas elites por soluções conciliatórias nos diversos planos da cultura. Eis, em síntese como apresenta a filosofia eclética e o modo como ela foi avaliada pelos intelectuais brasileiros do século XIX.

O ecletismo de Cousin foi edificado à partir do diálogo com vários autores, explicou Mercadante. No entanto, à medida que o sistema foi ganhando organicidade passou a centrar-se no espiritualismo de Maine de Biran, Ampère e Roger Collard. O espiritualismo afirmou-se como reação ao sensualismo de Condillac, uma vez que Cousin considerava a sensação passiva insuficiente para explicar as funções da alma. Além da atividade do espírito, concebido à partir do ato voluntário de Maine de Biran, Cousin organizou um método histórico para o exame dos caminhos do espírito na história. Mesmo sem dirigir-se para a análise ou especulação, o método auxiliava na compreensão dos sistemas. Conforme explicou Mercadante, Cousin adotou um ecletismo ilustrado que buscava o equilíbrio das várias escolas *delas procurando retirar o que houvesse de verdadeiro e eliminando o que houvesse de falso* (MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. 201).

A história da filosofia representava, para Cousin, uma sucessão de sistemas que se completavam. Tomados isoladamente nada podiam revelar dos rumos do espírito, mas em conjunto indicavam um roteiro específico cujo sentido era identificável. A história da filosofia mostrava que na evolução do espírito havia uma sucessão de quatro sistemas: o sensismo, o idealismo, o ceticismo e o misticismo. Sendo a verdade a soma das contribuições parciais, a verdadeira filosofia significava a busca da conciliação dos sistemas enunciados. Como chegar a verdade? O ecletismo tinha no conceito de força o cerne do método histórico e o instrumento para chegar à verdade. Força era a capacidade

de escolher nos sistemas o que existe de conformidade como o sentimento comum e evitar-se o que oferecem de exclusivo (idem. p. 202).

O método de Cousin contrapunha-se à sugestão cartesiana que não levava em consideração o que havia sido pensado ao longo da história.

O mais importante no exame do ecletismo foi a leitura objetiva de sua influência no Brasil, que Mercadante realizou. Ele revelou que o sistema influenciou decisivamente no modo como a intelectualidade brasileira pensou a vida no século XIX. Gonçalves de Magalhães utilizou em suas teses o arcabouço eclético, apesar de se afastar de Cousin, que considerava a sensibilidade um fenômeno da alma e a sensação uma manifestação da consciência. Salustiano José Pedrosa foi outro a adotar as idéias ecléticas e Eduardo Ferreira França também o fez. Este último partiu do sensismo para chegar às idéias ecléticas, procurando conciliar o espiritualismo com as últimas descobertas da biologia. Esta era a direção que o movimento iria seguir entre os discípulos de Cousin, explicou Mercadante, após examinar as soluções apresentadas por Destut de Tracy. A singularidade da interpretação de Ferreira França pode ser aquilatada nos inúmeros pontos que adiantou em relação, por exemplo, à filosofia de Bergson.

9 - *Roque Spencer Maciel de Barros* (nasc. em 1927) dedicou boa parte de seu tempo a ensaios e livros de filosofia brasileira. Escreveu *A evolução do pensamento de Pereira Barreto* (1967), *A ilustração brasileira e a idéia de universidade* (1986), *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães, Estudos brasileiros* (1997), *Razão e racionalidade* (1993) e *Poemas* (1993). O cerne de suas teses foram veiculadas em *O fenômeno totalitário* (1990), a sua obra mais importante.

Nesta última obra o pensador levanta a hipótese de ser a totalidade uma forma constitutiva do homem, perspectiva que contraria o entendimento anterior de que dimensões como a liberdade, consciência e outras formas menos amplas como política e religião disputariam o papel mais importante. Desde modo, as meditações de Maciel de Barros significam uma nova etapa no tratamento do problema do homem.

Qual a questão central em torno da qual desenvolve-se o debate antropológico elaborado por Maciel de Barros? O principal de suas teses está vinculada ao reconhecimento de que o homem é um ente em crise, cindido, em ruptura. Esta crise está associada à própria condição humana, simultaneamente imersa nos acontecimentos e ao mesmo tempo com possibilidade de ultrapassá-los. O problema humano resume-se na questão da individuação, isto é, no modo como cada indivíduo pensa a sua presença diante da totalidade cósmica e no modo como se afirma frente ao universo.

O filósofo entendeu que o reconhecimento da liberdade é uma experiência tardia na história da humanidade, além de muito frágil. Tardia porque somente se consolidou quando o homem superou o vínculo com a natureza e com as primitivas formas de organização social, frágil porque a liberdade não é uma conquista definitiva. A existência é uma busca continuada da liberdade, mas esta procura está permanentemente ameaçada. O homem tem medo, sentimento que se manifesta não apenas diante do perigo real, mas tem um medo que nasce da consciência de que ele é um ente desamparado, que perdeu o abrigo protetor da natureza. A perda da segurança estava vinculada à falta de controle do tempo, da sua fragilidade frente ao contínuo fluir da natureza. Este fluir dá ao homem uma sensação de desamparo, pois nada parece ter solidez, tudo está em continuada

modificação. A compreensão de que a vida é um mergulho no mutável, fez do filósofo brasileiro um admirador de Heráclito, pois o Grego relatou esta mesma experiência de falta de fixidez no universo. Afirmou o pensador: *Heráclito simbolizava para mim a angústia humana diante do fluir das coisas que inexoravelmente, nos conduz para alguma parte que não sabemos qual seja* (Barros. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. p. 24).

A preocupação com a liberdade acima mencionada, não se vincula, contudo, à filosofia antiga. A referência a Heráclito não pode esconder que para Maciel de Barros, o problema possui contornos claramente modernos. O homem livre, além do medo (*fobos*), partilha, com seus semelhantes, a compaixão, porque de algum modo reconhece uma certa unidade metafísica que vincula os destinos de todos os existentes. A questão da liberdade trás embutida a dialética finito - infinito presente no idealismo romântico, especialmente no idealismo ético de Fichte e no *Fausto* de Goethe que postulava que a ação era a origem do movimento. A idéia de transcendência, por seu turno, é contemporânea, representa um ultrapassar-se no tempo, mas não um por-se fora do mundo. A existência continuava sendo um conjunto de tramas e uma jornada insegura. A consciência da liberdade estava associada à compreensão do sentido trágico da vida, pois o que é singular é o que está continuamente ameaçado.

O problema da liberdade como consciência da singularidade frente à totalidade é o problema que transborda do idealismo alemão para a antropologia ôntica. No entanto, o caminho do finito ao infinito postulado por Maciel de Barros não seguia a dialética hegeliana. Ele preservou a tensão bipolar como o fator motivador da existência humana, concordando com a observação de Reale de que a dialética hegeliana realizava uma síntese do que não devia. A ênfase na tensão bipolar foi algo postulado pelo ecletismo espiritualismo, para superar a síntese dos contrários. Aliás, vem também dos ecléticos o entendimento de que a política é incompreensível sem uma visão ampla do significado da existência. É isto o que veiculou Maciel de Barros, o totalitarismo, como a própria liberdade, que se exprimem mais visivelmente nas ações políticas, encontram um respaldo mais amplo no próprio modo humano de ser.

A consciência do sentido trágico da vida pode manter o homem em liberdade, mas pode também levar ao oposto. Tudo depende do medo que a liberdade promover. O medo da liberdade induz ao mergulho no seio protetor do grupo social. Muitas são as formas que podem ser assumidas pelos grupos sociais. De todo modo, a substituição da pluralidade de eus por um único nós equívale à destruição da liberdade. Isto pode acontecer na sociedade em diversas ocasiões e trás sérias conseqüências.

Se a liberdade é tão desejável porque o homem a abandona ou a ela não adere de modo definitivo? É que a liberdade é muito difícil de ser alcançada e mais difícil de ser assumida. O pensador indicou que é extremamente difícil conviver com a idéia de que se está absolutamente só no universo e é esta a condição do existente livre. Nem os amantes se livram da indesejável solidão, da solidão existencial. *Boca na boca, mas entre as bocas, mas entre os beijos a solidão do eu* (Barros, *Poemas*. 1997 . p. 15). A consciência da solidão desvela a falibilidade do eu, a solidão indica finitude. A morte é o desafio da solidão. Todos estamos morrendo, cada um a própria morte, ninguém pode morrer pelo outro, embora algumas vezes possa-se morrer no lugar do outro. O simples fato de existir é já um processo de morte que o filósofo assim descreve: *o apetite de morte é apenas o*

convite necessário para morrer (idem. p. 51). Esta consciência da morte é importante para a vida presente. A consciência da morte não equivale ao desenlace da vida, exceto como o processo que tem em cada dia uma etapa lenta e continuada, a morte não se antecipa, como nada do futuro também não. O futuro está posto somente como possibilidade do presente, como projeção de fatos na consciência que não leva o sujeito para fora de seu tempo. *O amanhã só existe hoje*, (idem. p. 71) explicou o pensador.

A descrição da condição humana deixa ver a inquietude, a angústia de uma consciência que suporta o peso do mundo, dos instantes cruciais da existência do nada, da aparência das coisas. Nada pode tirar o homem deste seu destino, nem o amor pode aliviá-lo. Este é o verdadeiro problema de viver a liberdade, a consciência da solidão, se coerentemente examinada, é muito dura de ser assumida. Por isto a liberdade é tão difícil.

A dificuldade de viver a liberdade leva o homem a procurar diferentes formas de fugir de seus compromissos. O abandono da liberdade na política é expressão deste medo mais profundo que atormenta cada homem. Esta é a razão que levou ao surgimento de diferentes formas de totalitarismos, a razão mais profunda está no próprio homem. Assim, o estudo da realidade política, quando considerado idealmente, tinha, para o filósofo, um valor heurístico, isto é, ajudava a revelar o que o homem era. O pensador orientou a investigação política para o caráter fundante do homem, assim ela revelava uma dimensão constitutiva da pessoa. A ênfase na política podia ser explicada porque, para o filósofo, *ela era uma vertente mais importante do que a metafísica ou a religião* (Barros. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990).

Esta meditação sobre a realidade do homem recebeu do filósofo o nome de antropologia ôntica. Ela significava uma nova forma de considerar a pessoa humana tomando como referência a política, pois neste campo manifestam-se os componentes arcanos do homem.

No espaço dessas considerações, entendemos por dimensão um aspecto da natureza, em cuja base radica o conflito principal da sua essência. O fenômeno totalitário é uma das conseqüências da prevalência de uma das dimensões da pessoa humana. A consciência livre, ao contrário, explicou Maciel de Barros, resulta do equilíbrio instituído no cerne da natureza humana ante a percepção de que o existente é um ser simultaneamente único, indivisível e irrepetível, mas ao mesmo tempo também dividido, uma parcela do todo. A simultânea percepção de ser íntegro e ser parcial corresponde às duas dimensões fundamentais do homem e refletem o conflito primordial a que havíamos feito referência. A prevalência de uma das dimensões, no caso o mergulho no todo com o conseqüente abandono do componente subjetivo, é uma das possibilidades inerentes ao existente e cujo resultado se manifesta, pela adesão a uma organização política totalitária (idem. p. 13).

O regime totalitário é, pois conseqüência primordial de uma luta que se estabelece no bojo da natureza humana e somente pode manifestar-se onde a consciência subjetiva tenha amadurecido, não sendo possível naqueles casos em que a singularidade humana ainda não tenha se afirmado (idem, p. 20). A possibilidade de entranhar na infinitude sempre presente no horizonte das alternativas humanas, porquanto radica na sua própria natureza, contrapõe-se, na hipótese de Maciel de Barros, à consciência do valor singular, que é a outra opção de duas posições reciprocamente exclusivas.

A individualidade encontra-se vinculada com as categorias de tempo e de espaço, categorias tão intimamente ligadas ao eu que a sua anulação equivaleria ao aniquilamento da própria singularidade humana. Roque denuncia e combate os projetos de supressão do indivíduo decorrentes das crenças que ressaltam o retorno ao início ou o avanço ao fim da história, etapas nas quais as citadas categorias de tempo e espaço perderiam importância. Esta descoberta permite-lhe apontar com clareza uma das versões totalitárias que ele denomina de totalitarismo do devir, como o grande adversário do homem de nosso tempo. O totalitarismo do devir revive o sonho humano de um paraíso originário, mas ao invés de um retorno a ele propõe um avanço em direção ao futuro, a uma época que se anule as atuais condições da liberdade. Vejamos como isto ocorre. Ancorado no desejo primitivo de desintegrar-se no mundo, o totalitarismo do devir apresenta o futuro como a realização de um novo paraíso em substituição ao perdido, um lugar onde o homem não teria mais problemas, não mais se angustiará com qualquer tipo de escolha. Suas escolhas já estariam feitas.

Após enunciar que o totalitarismo é tão só a expressão de um aspecto da natureza humana, Maciel de Barros empreende substancial análise da ordem totalitária nos capítulos 2 e 3, denunciando não só a violência e o desrespeito aos indivíduos como algo característico, mas a preferência pela espécie em detrimento dos mesmos, como o objetivo primordial dos regimes políticos totalitários. Na execução deste intento, tais regimes movem todas as armas, da força física ao domínio do pensamento, através de sofisticados mecanismos de controle intelectual e da difusão maciça da ideologia. O medo da liberdade enseja a criação de *governos totalitários e estes são adversários do homem livre* (idem. p. 249). Seguindo a sugestão de Alexandre Zinoviev e Michel Helles, concluiu, Maciel de Barros que o fenômeno totalitário não se impõe de fora, ainda que tais circunstâncias sejam importantes, mas se explica pela dinâmica presente no interior do homem.

A problemática acima enunciada constitui-se também num poderoso fascínio sobre todos aqueles que, por não conseguirem viver na precariedade do equilíbrio que a natureza impõe como condição de sobrevivência subjetiva, mergulham no absoluto. Neste grupo incluem-se os insatisfeitos com as conclusões que formulam a partir dos desafios da vida e escolhem *o confortável caminho da totalidade* (idem. p. 384). Indicam, por isso, a rota para a completa ruptura entre o pensamento e a realidade, inaugurando e consagrando uma existência na má-fé, onde a única verdade possível é aquela veiculada pelo partido político ou pelo grupo religioso. Em síntese, a realidade torna-se a versão que lhe dá o poder.

Este é um dos motivos pelos quais Maciel de Barros mostra-se um ardoroso defensor da liberdade. Uma existência livre é não apenas uma realidade arriscada, ela tem compensações, o livre pensar e falar restabelecem o contato entre o homem e o real, dando destaque à função do logos. O mundo livre é aquele no qual a linguagem não se encontra tolhida e a realidade não se restringe ao que é veiculado pelo poder. Em sua análise do Gorbachevismo ficou claro que o governo totalitário retira o homem do risco e da imprevisibilidade da existência, mas cobra um preço demasiadamente alto para realizar esta tarefa. O preço é a perda do sentido da realidade. A defesa da liberdade tem, portanto, sua justificativa na preservação do sadio contato com o real, *em lugar da*

surrealidade, insípida ou esquizofrênica, característica da ordem totalitária (Gorbachevismo; hipóteses e conjecturas. São Paulo: Convívio, 1988. p. 127).

Maciel de Barros parte do indivíduo livre para falar da história como espaço das possibilidades. Considerando a questão da totalidade como uma espécie de desejo natural, ao qual nunca é razoável ceder completamente, mas ao qual não é possível igualmente negar, pode-se chegar ao grande epílogo da antropologia ôntica tematizada pelo filósofo, o equilíbrio é condição da liberdade e a prevalência de uma das dimensões a via para a nulificação do eu, quer por sua dissolução simples numa ordem totalitária, quer pelo mergulho no mundo das fantasias psicóticas.

Enfim, sujeito de sua vida e da história, o indivíduo de Maciel de Barros expressa no equilíbrio racional as marcas de uma natureza cujos limites representam a despersonalização e o centro a consciência subjetiva. A consciência livre é fortaleza segura na árdua batalha da personalização e baluarte contra o desejo de retorno à indiferenciação primitiva, que a partir do século XIX abandonou o passado como esquema preferencial para voltar para o futuro. Este projeto representa uma inovadora interpretação da evolução cultural e da existência humana. Ele revela que se vai consolidando a preocupação com a existência entendida como um mundo criado pelo homem. A novidade da meditação de Maciel de Barros consiste em falar do mundo humano à partir do fenômeno totalitário. O filósofo sugere que não existem estruturas onde o sentido da vida esteja forjado, ao contrário. É no homem, enquanto ser que atribui sentido e faz o seu mundo, que se pode encontrar a explicação do sentido. Por isto a liberdade é tão importante. É para o homem, enquanto espaço de liberdade e atribuição de sentido, que a reflexão de Maciel de Barros nos dirige. Tal é o eixo de sua argumentação no magnífico livro *O fenômeno totalitário*.

Em *razão e racionalidade*, Maciel de Barros apresenta um conjunto de ensaios de filosofia, sendo as duas primeiras partes as mais interessantes. Na perspectiva de uma filosofia da cultura, os ensaios da segunda parte são os principais. Desejaríamos chamar atenção para a discussão que o filósofo leva a termo no principal deles intitulado *ética e cultura*. De um lado cuida de indicar o sentido de cultura no mundo ocidental, rasteando as origens gregas do termo, de outro instaura uma argumentação para combater a tese de que tudo o que se produz tem o mesmo valor. O cerne do ensaio é o reconhecimento de que cultura está relacionada aos valores que um grupo humano cria, na proporção em que adensa sua realidade espiritual. Portanto, a cultura é uma obra humana, o que não é motivo para considerar todas as criações humanas, de uma perspectiva cultural, igualmente valiosas. Também não lhe parece adequado falar em objetividade no universo dos valores. Esta geração aprendeu que os valores constituem hierarquias e que estas representam certas escolhas que o homem faz. Foi com base nisso que criticou a idéia de que tudo o que o homem produz seja cultura, ou que tudo se equívale no universo cultural, como preferiu indicar. Esta tendência de tudo reduzir ou equiparar faz parte de um propósito de autodestruição presente no próprio ocidente, sem contar o fato de que foi incorporado pelos inimigos do mundo ocidental, sobretudo por causa da defesa que este realiza da pessoa e da liberdade. O conceito simplificador da cultura é uma forma de destruição do ocidente e da liberdade do homem, concluiu o filósofo.

O que faz com que certos valores sejam preferíveis a outros para invalidar de vez o projeto de equivalência cultural? Para Maciel de Barros o caminho mais interessante é o

que privilegia os valores associados à liberdade humana, isto é, a aventura, o risco, em contrapartida com a utopia ou promessa de salvação, associada à destruição dos indivíduos. Um mundo moral, explicou o filósofo, é aquele em que o cerne das decisões estejam orientados pelo respeito incondicional à liberdade do homem e à sua dignidade. Isto representa a vivência do princípio básico da ética kantiana, que coloca todos os homens igualmente diante da grandeza da aventura compartilhada por toda a humanidade. Qual a razão disto? Assim nos explica o pensador: *Usamos deliberadamente uma expressão kantiana porque, ainda que vindo, muito diferentemente de Kant, no mundo moral uma construção humana (...), não podemos consistentemente concebê-lo baseado em hierarquias de bens ou de fins, como na ética clássica, ou de valores (...), já que os critérios dessa hierarquização, como já procuramos mostrar, não resistem a uma análise mais detida, pelo vício da circularidade que envolvem. O mundo ético e a ação ética não estão ligados direta e especificamente aos valores, na sua multiplicidade e pluralidade, mas ao fundamento de todos os valores e significações que é o ente humano.* (Barros. *Razão e racionalidade*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. p. 81). O cerne do mundo dos valores é, então, a pessoa humana. Centrando no ensinamento de Kant e fazendo dele o cerne da ética, pôde o filósofo explicar que a produção cultural dos povos tinha valores diferenciados, e mesmo o cultivo interior das pessoas era diverso, embora elas, do ponto de vista ético, mantivessem o mesmo valor.

Maciel de Barros distinguiu, nesta mesma obra, uma entidade absoluta, a razão, da racionalidade. A razão, mesmo nascendo das exigências da racionalidade era dogmática, enquanto a racionalidade conservava-se crítica. Portanto, uma não era sinônimo da outra. Esta distinção pareceu essencial a nosso pensador, que seguindo a trilha apontada por Jaspers, Ortega, Cassirer e Popper, falou da urgência de abandonar a crença na Razão, para nos situarmos na modéstia fecunda da racionalidade. Tal distinção cumpre uma finalidade especial no culturalismo de Maciel de Barros. Seu culturalismo parte da desnecessária condição existencial de cada um de nós, filhos que somos do acaso e da indeterminação, para reconhecer o papel da racionalidade na organização da vida, no estabelecimento da ordem racional do mundo da natureza e na formulação de padrões de convivência ou de regras que permitam a vida em grupo. A distinção entre razão e racionalidade era essencial porque o reconhecimento da condição humana, levada a cabo pelo existencialismo, desembocava, ao contrário do que ele entendia, no *pensamento humilhado* ou no *suicídio filosófico*. Para combater o que postulou este existencialismo da desesperança, Maciel de Barros quer partir da circunstancialidade e da precariedade do existente para valorizar a vida do homem. Ele usa para isto a distinção entre a racionalidade e razão. Foi a razão absoluta que perdeu força em nosso tempo, mas não a racionalidade, explicou.

A importância da racionalidade humana como elemento civilizador foi indicada numa obra magistral de Maciel de Barros: *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. A ilustração brasileira, elaborada na trilha do neo-kantismo de Tobias Barreto e Silvio Romero, não significou uma reedição do iluminismo europeu do século XVIII, mas cumpriu, entre nós, finalidade semelhante. Os resultados práticos, que Maciel de Barros considerou fundamentais, foram o estabelecimento da confiança na ciência e a certeza de que a formação intelectual era importante para melhorar os homens, inclusive capacitando-os para um destino moral. Além desta confiança na racionalidade, ou em

seus efeitos mais visíveis, dela também derivou o entendimento de que o universo do homem é marcado pela historicidade, o que foi fundamental para reconhecer que a história era essencial na gênese de uma concepção de mundo. Assim, a racionalidade, embora não a razão absoluta, revelou-se pilastra da ciência e da cultura, sendo capaz de transformar os homens e o destino das nações. Deste modo, a racionalidade mostra o seu papel como agente de modificação humana, isto é, nosso filósofo não cai na desconfiança absoluta dos efeitos da razão, veiculada pelo existencialismo. À parte disso, a idéia de racionalidade parece-lhe indicadora de que o progresso humano formula-se no âmbito moral, embora o desenvolvimento técnico seja muito importante para a sobrevivência da humanidade.

Como parte de seus estudos sobre a vida cultural, o filósofo deu relevo ao exame de autores brasileiros. A vida cultural, explicou, é a vida dos povos e a história é uma trama nascida das relações entre as nacionalidades. Esta é uma lição romântica que Maciel de Barros acolheu. Nada de uma história geral, *vinculada a uma razão intocável, com seus cânones eternos e não incomodados pelo tempo*. (*A significação histórica do romantismo brasileiro*. São Paulo: EDUDP, 1973. p. 18). O espírito com que retornou ao estudo dos pensadores foi inspirado pelo romantismo, ele explicou. Fazendo coro com Fichte, afirmou que um homem ou um povo que não conquistou sua liberdade não tem ainda noção de tempo. No magnífico trabalho sobre Gonçalves de Magalhães intitulado *A significação educativa do romantismo brasileiro* (1973), ele explicou que desejava aventurar-se pelo passado para nele apreender o significado da formação humana que estava inserido no projeto nacional. O pressuposto básico para a execução deste plano é que exista um projeto nas diferentes nações. Magalhães seria o ponto de referência para seus estudos, para o exame aprofundado da cultura brasileira. Em lugar de tecer comentários estanques sobre a história das idéias, deste ou daquele campo epistemológico, o filósofo desejou entender o ideal de vida do povo brasileiro, *ideal em função do qual fomos balizando os nossos caminhos e nos situando perante o problema da existência* (idem. p. 20). O próprio Magalhães, a viga mestra das reflexões de Maciel de Barros, formulou uma doutrina edificadora do homem brasileiro, detentora de uma função educativa da consciência nacional. É ela que Maciel de Barros desejaria examinar. Ele a tomaria como pano de fundo para suas próprias considerações sobre a cultura brasileira no Império. Trata-se de olhar para *um pensador e refletir sobre o mundo e o homem, de conceber uma história nacional* (idem. p. 22). Isto é o que inspirou seus estudos sobre Domingos Gonçalves de Magalhães, entender a cultura brasileira e, através dela, o próprio homem.

10 - *Antônio Paim (nasc. em 1927)* é o principal historiador da filosofia brasileira, sem deixar de ser um grande filósofo. Sua obra é extensa destacando-se *Cairu e o liberalismo econômico* (1968), *O estudo do pensamento filosófico brasileiro* (1979), *A questão do socialismo* (1981), *Os novos caminhos da universidade* (1981), *Pombal na cultura brasileira* (1982), várias unidades do *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro* (1982), *Evolução histórica do liberalismo* (em colaboração), várias unidades do *Curso de Humanidades* (1988), *Oliveira Vianna de corpo inteiro* (1989), *A filosofia brasileira* (1991), *Das filosofias nacionais* (1991), *Modelos éticos* (1992), *A querela do estatismo* (1994), *Problemática do culturalismo* (1995), *O liberalismo*

contemporâneo (1995), *A escola eclética* (1996), *História das idéias filosóficas no Brasil* (5ª ed. em 1997).

Como historiador das idéias ele indicou que a filosofia brasileira constitui-se numa das virtualidades da filosofia portuguesa. Nossa proximidade com os portugueses, explicou, está na partilha de certa tradição cultural e, sobretudo, no uso da mesma língua. Por isto, na sua atividade de historiador, revelou estar atento à esta circunstância para evitar a *crença ingênua de que se pode renegar as origens, notadamente quando se perdem no tempo e foram longamente sedimentadas.* (*A filosofia brasileira*. Maia: Breve, 1991. p. 9).

De um debate amplo da cultura, que aqui é o que mais nos interessa, Paim realçou primeiramente a discussão política. Graças a ela pareceu-lhe possível explicar o motivo pelo qual certas nações do ocidente alcançaram maior nível de desenvolvimento do que outras. Para ele, o evoluir das nações ocidentais estava vinculado à uma base moral, a um substrato ético que esses povos encontraram para sustentar o desenvolvimento capitalista. As demais nações não chegaram a formar uma sociedade desenvolvida e são justamente *aquelas que não conseguiram superar as tradições patrimonialistas, apresentam contingentes de pobres, geralmente contrapostos a burocracias poderosas e privilegiadas* (*A querela do estatismo*. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 23). O desenvolvimento das idéias patrimonialistas e sua aplicação à realidade cultural de nosso tempo, serviram para explicar o atraso de certas nações do mundo, o que foi muito importante para elucidar trilhas diversas de evolução histórica. Este esquema complexo acabou inspirando um estudo amplo dos problemas culturais.

De suas reflexões sobre o homem e a cultura é difícil indicar um ponto de partida. Começamos pela criação filosófica, quando o filósofo retoma a discussão iniciada por Luís Washington Vita, mas cuja inspiração maior ele aproxima de Kant e dos primeiros kantianos. Friedrich Schelling (1775-1854), por exemplo, abordou o assunto nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Para Schelling o kantismo, ao redefinir o espaço da reflexão filosófica, condenou à metafísica, pois ela alimentava dúvidas situadas além das possibilidades da razão. A discussão retomada por Antônio Paim buscou restabelecer o discurso de Schelling, enriquecendo-o com as descobertas da ontologia contemporânea, notadamente da meditação elaborada por Nicolai Hartmann. As contribuições mais notáveis de Antônio Paim são suas observações sobre o ideal de pessoa e relativas à filosofia da história. A tese de Reale sobre o ser do homem, por exemplo, fica difícil de explicar sem o conceito de ideal de pessoa humana que ele desenvolveu. Paim pode avançar várias teses dos principais culturalistas porque estudou estes autores com grande atenção e profundidade.

O filósofo resumiu as teses da filosofia da cultura elaborada por Miguel Reale, Djacir Menezes e Nelson Saldanha em quatorze pontos, que ele comentou em mais de uma oportunidade.

Mais interessante que a organização temática de pontos gerais é o modo como o filósofo dela se valeu para elaborar suas próprias idéias. Vamos acompanhá-lo neste trabalho. (*A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995). Podemos adiantar desde logo o que ele entende como sendo o núcleo central da filosofia culturalista. Para ele são *de índole moral os fundamentos últimos da evolução da cultura, razão pela qual as civilizações são modos de hierarquização de valores. A alteração dos*

fundamentos morais é que ocasiona os rumos da cultura. (Liberdade acadêmica e opção totalitária. São Paulo: Artenova, 1979. p. 127). Semelhante modo de abordar a questão aproxima de modo definitivo a cultura da ética. À partir da observação deste vínculo, dois eixos irão movimentar as preocupações do filósofo, a pesquisa sobre a moral e a historiografia das idéias. Essa última estava especialmente destinada a investigar a autonomia e a força das idéias no âmbito das gerais criações do homem.

Como parte essencial do culturalismo está vinculado à moralidade, ou melhor, alguns dos pontos centrais tocam no problema ético, Paim decidiu entender como a questão moral ganhou autonomia em relação aos outros componentes da cultura. Ele o fez em *Fundamentos da moral moderna* (1994) livro no qual indicou que o momento principal da conquista da autonomia moral foi o surgimento da ética social na Inglaterra. Ainda assim, na meditação inglesa considerada, *a moralidade individual aparece como indissociável da religião, não se tendo realizado plenamente o projeto de Bayle. Aqui precisamente se insere a solução kantiana* (*Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Champagnat, 1994. p. 12). A partir do encontro com o criticismo transcendental, a discussão moral alimentou, aí sim, uma abordagem mais ampla da cultura, levada a termo pelos seguidores de Kant.

De posse deste referencial, o filósofo realizou um exame da cultura brasileira. Para ele o fato de termos vivido durante séculos sob a hegemonia do catolicismo romano dificulta a formulação de uma moral social de base consensual, à semelhança do que ocorreu em vários países da Europa, especialmente a Inglaterra. O que se entende, em nossos dias, como uma crise moral da sociedade brasileira, reflete a brusca mudança de valores que estamos experimentando, mas que em nada faz lembrar o processo de discussão moral levado a termo nas sociedades mais evoluídas. Ele afirmou: *Assim, se é que se pode falar em crise moral da sociedade brasileira esta certamente não se identifica com o fenômeno que se apresenta nas sociedades altamente desenvolvidas, embora possa ter traços comuns* (Os problemas da moral social contemporânea. *Ciências Humanas*. 4 (15): 8. out./dez. 1980). Grande parte de nossas dificuldades, no âmbito econômico, advém não propriamente do consumo desenfreado das massas, da despersonalização, mas do fato de não termos conseguido generalizar o bem estar material. A maioria da sociedade brasileira ainda não tem acesso aos principais benefícios que o progresso material e a ciência tornaram disponíveis para a humanidade neste final de milênio.

No âmbito social a mudança maior dos valores opera-se nas avaliações processadas da vida sexual. O que aí se observa? Uma maior tolerância, por exemplo, com as relações sexuais antes do casamento. Essa tolerância não havia sido experimentada até aqui provavelmente em virtude do posicionamento católico de valorização do celibato, da avaliação negativa das relações sexuais e do menosprezo à condição da mulher. No entanto, se ele considera a abertura a estas questões como um avanço, isto não corresponde a uma apologia à destruição da família. Muito ao contrário. A problemática familiar guarda maior densidade que os assuntos sexuais. Neste ponto ele concordou com Djacir Menezes que se refere à crise vivida pela família como sendo um processo de transformação estrutural da sociedade. Paim condenou tanto a redução da família a interesses sexuais, quanto a preservação de funções que hoje não parecem necessárias. Igualmente considerou sem justificção aceitável a destruição da família com

a correspondente diluição da responsabilidade social dos pais pelo destino dos filhos, como propagam os utópicos que sonham com casamentos coletivos.

Como o debate ético ampliou-se de modo a incorporar, além da preocupação com o fundamento, estas outras questões? Para chegar a uma resposta, Paim realizou um estudo dos diferentes modelos éticos e distinguiu o núcleo da moral do que ele denominou de questões periféricas. Explicou que a cultura ocidental propiciou o aparecimento de múltiplos paradigmas, todos elaborados, em torno a um núcleo central, o ideal de pessoa humana. Esse ideal não se alterava no tempo, embora fosse aplicado diversamente em circunstâncias variadas ao longo da história. Nem sempre todos os homens foram considerados pessoas, na Grécia Antiga, por exemplo, apenas os cidadãos eram merecedores de respeito. Durante o processo de colonização da América não se reconheceu imediatamente aos nativos a condição humana. O ideal ético ganhou, finalmente, uma formulação madura no imperativo categórico elaborado por Kant. A exigência de aplicá-lo à situações concretas do dia-a-dia indicou ao filósofo brasileiro a necessidade de também cuidar daqueles aspectos genéricos que se apresentam ao redor do mencionado núcleo básico. É então que o debate moral abre-se para as questões periféricas. O debate moral deve ser mais amplo que o realizado em torno ao fundamento central e incluir aquelas dificuldades relacionadas com as relações econômicas e sociais anteriormente mencionadas. Entre as questões que mereceram atenção especial estavam justamente a família e a propriedade, assuntos que se relacionam com o núcleo básico, *embora simultaneamente o transcendam* (*Modelos éticos*. Curitiba: Champagnat, 1992. p. 74). Essas questões periféricas são importantes e aparecem no próprio Decálogo, elas constituem regras voltadas para disciplinar as relações sociais.

Entendidas estas reflexões orientadas, no sentido geral, para fundamentar a cultura, podemos nos voltar mais especificamente para a criação filosófica, que é apenas uma parte da cultura. A filosofia, no sentir de Antônio Paim, *desenvolve-se em três planos, o das perspectivas, o dos sistemas e o dos problemas* (*História das idéias filosóficas no Brasil* - 5. ed. - Londrina: EDUEL. p. 23). O primeiro e o mais radical deles é o das perspectivas e corresponde a uma espécie de ponto de vista irreduzível, oscilando entre a concepção platônica de que algo subjaz ao que aparece e uma visão transcendental cuja categoria básica é o fenômeno. Segundo Paim, não há como se decidir inequivocamente por uma dessas perspectivas, isto é, não há como refutá-las teoricamente. Por sua vez o sistema filosófico é um esforço *de estruturar a totalidade do saber a partir da perspectiva que o sustenta* (*Problemática do culturalismo* - 2. ed. - Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 138). Por este motivo os sistemas são passageiros na história, permanecendo, por fim, os problemas como os elementos animadores da perquirição filosófica. Em nosso século, explicou o filósofo, desapareceram as tentativas de elaborar sistemas e a filosofia, onde se manteve fiel ao espírito de independência, desenvolveu-se em torno a problemas. Estes últimos não apenas são os responsáveis pela dinamicidade da filosofia, mas configuram um plano essencial que a ênfase nos sistemas não permitia apreciar devidamente até bem pouco tempo. Para Paim, coube a Hegel observar a relação entre a ênfase nos problemas e a questão da criação filosófica. No entanto, Hegel não conseguiu tirar daí todas as conseqüências porque fez a descoberta dos problemas com intenções sistemáticas. Isto somente viria a acontecer com o trabalho de autores contemporâneos como Rodolfo Mondolfo e Nicolai Hartmann. Um aspecto

essencial desta diferenciação entre perspectivas, sistemas e problemas é que por elas Paim chegou a formular o conceito de filosofias nacionais. Ele afirmou: *O reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente a questão das filosofias nacionais* (Paim. 1997. p. 34).

A criação filosófica possui um sentido que se torna complexo com o tempo. Para Paim, coube a Hegel propor uma nova maneira de pensar o ser desvinculada da tradição clássica. O filósofo considerou a criação filosófica em si mesma, isto é, ao defender e explorar a liberdade do espírito deixou para trás a exterioridade filosófica. Ele compreendeu a produção filosófica como um ato livre do homem, que por ser um ente circunstanciado não realiza um saber definitivo. A razão defronta-se, nesta hora, com o mistério do ser. O tempo na consciência tornou-se dimensão ontológica fundamental e a consciência temporal é o espaço da liberdade. É precisamente por este motivo que se pode apreender a autonomia das idéias.

A questão da criação filosófica desemboca no problema da elaboração de uma teoria dos objetos. Para Paim, a epistemologia moderna separou a questão da objetividade do problema da realidade em si. O mérito maior nesta empreitada coube a Hume e Kant. O mundo possui distintos domínios ou modos de ser, esses se revelam em três estruturas de objetos diferenciadas. Ele reconheceu o compromisso ontológico dos diversos estratos da realidade, conforme propusera Hartmann. Vinculou, então, o *estudo do ser ao conhecimento não cabendo reivindicar uma teoria do ser desvinculada do processo histórico-cultural* (*Problemática do culturalismo*. p. 153).

Os objetos naturais, explicou, eram aqueles que se deixavam captar pelo princípio da causalidade. Não os devemos reduzir aos corpos físicos, pois abrangem também os desejos e emoções. Os objetos ideais possuem uma estrutura que os diferencia dos anteriores, compõem o espaço do pensamento e constituem o reino da lógica e da matemática. Suas verdades são, ao contrário das anteriores, a - temporais e não espaciais. Por último, o filósofo mencionou os objetos culturais cuja singularidade é o de se referirem aos valores. Este seria o campo de atuação da filosofia, o universo da cultura. Aqui ele afasta-se de Hartmann para quem o universo dos valores integrava os espaço dos objetos ideais. Paim utilizou os valores para particularizar o universo humano, seguindo neste ponto, a um outro filósofo de destaque, Miguel Reale, para quem os objetos culturais formam o mecanismo principal da explicitação do ser do homem.

Para Paim, o mundo da cultura é o lugar dos valores e singulariza-se dos demais *porque se subordina à idéia de finalidade, escapando a todo esquema que se proponha resolvê-lo em termos de causas eficientes* (*O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. São Paulo: Convívio, 1985. p. 89).

Como moveu-se na perspectiva transcendental de Kant, ele não considerou nenhuma força natural para falar do modo de ser do homem. O desenvolvimento do homem era de ordem puramente moral, explicou. Os projetos de humanização do mundo correspondem à efetivação de um ideal de pessoa. Assim, chegou a indagar-se sobre o ser do homem, embora privilegie, nesta questão, a atividade. *Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica* (*História*, 1984. p. 581).

Paim também dedicou-se ao exame das mudanças trazidas por esse novo conceito de ontologia. Ela não teve apenas repercussão no domínio do mundo, ou melhor, dos objetos naturais, mas chegou ao universo cultural. A filosofia moderna, ao privilegiar a

investigação epistemológica, não apenas oportunizou um novo momento de unidade, mas retomou as noções de intencionalidade e o apriori material (*O pensamento filosófico brasileiro*, 1977.p. 32). Propiciou, inclusive, o reconhecimento da autonomia da componente espiritual no universo do homem. O problema inevitavelmente coloca a questão da história.

No exame desta questão o filósofo dedicou atenção especial. A história não pode ser reduzida a uma intenção racional. Paim entendeu que estão condenadas ao fracasso todas as tentativas de laicizar a filosofia escatológica da história (*Problemática do culturalismo*, 1995. p. 231). Mesmo quando se submete os fatos passados a procedimentos científicos, entendida como globalidade, a jornada humana não é um objeto natural, ela não pode ser bem examinada com os métodos dedicados à essa parcela do real. Todas as mudanças na história estão acompanhadas, para o filósofo, de uma prévia mudança na valorização dos fatos.

Como parte de seu exame da história, Paim elaborou um magnífico trabalho de recomposição das idéias na cultura brasileira. Neste aspecto tornou-se figura de destaque. Examinou as idéias filosóficas difundidas no Brasil colônia, especialmente o debate moral que culminou na crítica da riqueza e na apologia da pobreza, estudou em detalhes a reforma pombalina e o quanto ela significou, quer na incorporação do novo saber da ciência, quer como limite das alterações morais. O filósofo avaliou também a gênese da filosofia brasileira, que ele atribuiu a Silvestre Pinheiro Ferreira, pesquisando também as contribuições de Cairu, que, como o próprio Silvestre, desejou uma aproximação com as teses liberais. Delineou os grandes nomes da Escola Eclética, a primeira corrente filosófica plenamente configurada no Brasil, bem como discutiu suas teses principais, em França e aqui entre nós. Indicou os limites do ecletismo no momento em que esse se dedicou a fundamentar a moralidade e elucidou os motivos pelos quais os tradicionalistas acabaram levando a melhor naquele embate. Investigou, ainda, os grandes nomes da Escola de Recife, descobrindo nela as raízes da filosofia da cultura elaborada, na atual centúria, por Miguel Reale, Djacir de Meneses, Nelson Saldanha e outros grandes pensadores. Indicou a ponte entre Tobias e os filósofos da segunda metade deste século, ela foi o culturalismo sociológico de Silvio Romero e Alcides Bezerra. Estudou os problemas considerados pelo pensamento católico, bem como os seus principais representantes no século passado e no atual, além de realçar os problemas mais agudos da meditação brasileira contemporânea. À este trabalho de historiografia das idéias dedicou o principal de seu tempo entre os anos de 1958 a 1989, produzindo uma vastíssima bibliografia. O que o estudo de tantos autores e temas lhe indicou? Primeiramente a autonomia da componente espiritual, mas também a impossibilidade de laicizar o sentido da história, ou melhor, de propor um sentido escatológico para ela. Ele entendeu que a história é a casa do homem, que ela lhe permite constituir sua humanidade, mas que também reflete outras realidades do próprio homem. Como debateu esta problemática?

Paim encontrou na história a presença de componentes irracionais, independente da boa vontade dos protagonistas, o que significa que o curso histórico conserva muito da violência e brutalidade nascidas no homem. Vista na sua totalidade a história não possui um plano racional, nem pode, em sua totalidade, ser apreendida através de esquemas rígidos. O filósofo reconheceu uma relativa objetividade no estudo deste curso, em

oposição àqueles que entendem se tratar a historiografia de um estudo de pura interpretação.

Para Paim a irracionalidade não se mostra apenas no curso histórico, ela também pode ser observada nas disputas políticas. A política está longe de ser apenas o exercício da força e da brutalidade, mas não deixa de revelar uma disputa que não é racional. A irracionalidade do homem alimenta a tensão política, explicou: *A filosofia política se constitui como uma tensão entre as esferas da racionalidade e da violência. (História das idéias filosóficas no Brasil, 1984. p. 582)*. A política também é espaço para as tentativas de melhorar a organização social em que pese a sobrevivência de incontáveis mazelas (*Problemática do culturalismo, 1995. p. 197*). Este desejo ancora-se no ideal ético que a cultura conserva para dar realidade ao esforço de aperfeiçoamento institucional.

Assim, podemos concluir que, ao elaborar sua ontologia, o filósofo estava preocupado, principalmente, em desvendar o modo de ser do homem. Para levar adiante seu projeto dialogou com o que de mais criativo a filosofia criou neste século. Preservou a liberdade de consciência como elemento de criação, reconheceu as necessidades concretas da pessoa, reconheceu que o homem é um ente circunstanciado, realçou a autonomia e criatividade do espírito, identificou a irracionalidade da conduta presente na totalidade do curso histórico, deixou aberta a porta para um diálogo entre a política e a moralidade.

11 - *Nelson Saldanha (nasc. em 1933)* foi um estudioso da influência dos problemas filosóficos na cultura. Pareceu-lhe que essas questões se clareiam ou se renovam segundo a capacidade do pensador e o espírito de sua época. Esta chave ele usou para explicar a contínua possibilidade de avaliação do passado. Diferentes formas de avaliação do passado podem ser elaboradas, cada uma com suas características específicas. Com isto o pensador deixava a filosofia no seu próprio espaço. Ele explicou que as aproximações das diversas produções são fator de enriquecimento, apesar dos riscos que podem trazer. Filosofia e Literatura são duas formas diversas de produção do espírito, embora os existencialistas as tenham aproximado, facultando alguns a afirmarem que a filosofia é apenas um gênero literário. Esta forma de se referir à filosofia é um mal em si? Não lhe pareceu. Isto não seria uma dificuldade, explicou, se se considerasse literatura num sentido amplo e também se notasse que a filosofia, após o idealismo alemão, adotou a forma de ensaio, e não mais de tratado, como fora comum na Antiga Grécia. No entanto, ele advertiu para os problemas advindos de uma aproximação pouco cuidadosa entre estes dois campos do espírito: *a tentação da facilidade. Muitos autores se embaralham na prolixidade e na retórica perdendo o rigor conceitual necessário para a reflexão filosófica (A tradição humanística. Recife: UFPe, 1981. p. 30.)*. A advertência de Saldanha tem um significado importante na proporção que indica que a filosofia é uma elaboração conceitual, tecida sobre argumentos. Além disto, ele deixou implícito uma outra observação importantíssima, a dificuldade da filosofia não está na forma rebuscada, ou nas sentenças lapidares. A dificuldade da filosofia se situa noutro ponto, na dificuldade de falar daquilo que não se deixa apreender perfeitamente. A tentação da facilidade, que ele mencionou, é perder de vista este aspecto e acreditar que a filosofia se faça pela sofisticação da forma.

Sua principal contribuição parece, contudo, residir no esforço para preservar a autonomia dos componentes ideais da cultura e elucidar seu significado, em contraposição aos historicismos teleológicos, unilineares e as leituras puramente interpretativas da história. Neste sentido, ganha importância a crítica que fez aos marxistas por *não reconhecerem a autonomia da dimensão ideal da cultura* (idem. p. 37). Fecundo para marcar a diferença com estas últimas visões da história foi o conceito de exemplariedade, utilizado, por ele, para a interpretação dos fatos históricos. Seus trabalhos mais conhecidos são *As formas de governo e o ponto de vista histórico* (1960), *História das idéias políticas no Brasil* (1968), *O pensamento político no Brasil* (1979), *A tradição humanística* (1981), *A Escola de Recife* (1985), além da participação em obras coletivas como *As idéias políticas no Brasil e Idéias filosóficas no Brasil*.

O combate às diversas formas de filosofias historicistas tinha por base a idéia de que uma filosofia da liberdade ou liberal era uma conquista efetiva do ocidente moderno, ou melhor, *era algo imanente ao homem ocidental como potencialidade* (Formas e figuras do liberalismo brasileiro. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. p.175). Entender à liberdade como um valor fundamental da vida era algo que o ocidente construía desde a Idade Média, tese de Ortega y Gasset que Saldanha encampou. No entanto, além da liberdade como valor, questão assinalada por Ortega, a filosofia ocidental construiu outros valores que vieram a servir de base de uma filosofia liberal. Para Nelson Saldanha estes valores eram o reconhecimento da pessoa humana, *incluindo o sentido cristão da subjetividade ligada à transcendência* (idem. p. 175); o valor da singularidade individual como uma espécie de guia da consciência e o valor da justiça, *desvestido e despojado das conotações ontológicas clássicas* (idem, ibidem). Todos estes valores deviam ser considerados no exame das grandes questões culturais.

Seu pensamento filosófico começou, propriamente, a se delinear em sua tese de doutoramento intitulada: *As formas de governo e o ponto de vista histórico* defendida na UFMG em 1958 e publicada dois anos depois no caderno da *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, cuja temática inspirou uma obra magnífica denominada *Humanismo e história. Problemas de teoria da cultura* publicada no Rio de Janeiro pela editora José Olympio, em 1983.

Para o filósofo a civilização ocidental vive uma fase de auto-reconhecimento, uma etapa de sua vida onde a temporalidade é percebida de modo valorativo, heterogêneo e como parte integrante da história cultural. Essa forma de apreensão do temporal propicia uma atitude crítica contra o historicismo do século XIX. Naquele momento acreditava-se numa perspectiva linear da história alimentada pelo sonho de progresso econômico e moral contínuos. O reconhecimento da riqueza multifacetada do processo histórico propiciou a Nelson Saldanha ultrapassar o otimismo romântico sem cair numa visão anárquica do curso dos acontecimentos. Com esta interpretação foi possível superar o *monolinarismo ingênuo e acabar com os relacionamentos arbitrários e inorgânicos entre os fatos históricos* (*As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: UFMG, 1960).

As formas historicamente adotadas por um povo constituem uma mundivisão, uma cosmovidência. Este conjunto de referências forma a história e essa é o mundo do homem. No sentir do filósofo a história tudo significa para o homem: *ocasião de quanto exista ou aconteça com interesse humano* (idem. p. 17). Saldanha compreendeu que uma

das maneiras mais fecundas de olhar a história é mirá-la *como uma sucessão de concepções de mundo* (idem. p. 19). Qual seria o motivo? O auto-reconhecimento do homem no tempo adquire força e visibilidade quando se considera a história como uma sucessão de modos de ver o mundo. Ele entendeu que esse problema possui aspectos que transcendem a abordagem filosófica, incluindo uma dimensão histórico-cultural e sociológica, que se implicam e se completam. Afirmou a respeito que, do mesmo modo como se alteram as concepções de mundo, igualmente se modificam a alma da cultura e as situações culturais, assim *as manifestações de vida cultural hão de revelar - em menores ou maiores graus - a concepção de mundo dominante* (idem. p. 19).

Considerando que a interpretação histórica, aplicada à evolução dos sistemas de vida concreta na cultura, torna-se mais rica na relação que entabula com as múltiplas concepções do mundo, o paradigma criado é importante porque permite melhor entender as transformações ocorridas nos sistemas políticos, solidários que são com as significações histórico-culturais. O pensador vai ainda mais longe ao propugnar que cada momento histórico-cultural propicia a organização de modelos de estruturação política. Estes últimos *são sempre solidários com as significações histórico-culturais* (idem. p. 20).

O estudo da história deve considerar que esta é um processo multiforme. Não lhe pareceu adequado tratar a história como um bloco único, uma única realidade. A história é a soma de muitas partes. Era necessário evitar referir-se à história como um conjunto único para não cair nas simplificações provocadas pelo evolucionismo. Este modo de enxergar a história a empobrecia substancialmente e tinha um defeito de origem. *O que se chama história total se faz das relações de contato e passagens de cultura a cultura, e a própria referência a tais contatos e heranças implica a irredutibilidade* (idem. p. 29).

Este reconhecimento da pluralidade de movimentos do processo histórico não significava que não se pudesse estabelecer uma comparação entre as múltiplas culturas ou soluções por elas elaboradas. Quando mais o estudioso estivesse imbuído da necessidade de retomada dos fatos, melhor saberia selecionar os momentos necessários para a compreensão histórica do problema. Esta capacidade de interpretar o momento vivido significava saber mergulhar naquilo que Ortega y Gasset denominava *a altura dos tempos*. Saldanha aproximou seu conceito de compreensão histórica desta capacidade de decodificar o mundo vivido de Ortega. Para levar adiante a compreensão do curso histórico era preciso criar elementos de referência para propiciar as comparações e foi o que ele fez.

Nelson Saldanha elaborou uma maneira muito engenhosa de referir-se aos elementos estáveis do curso histórico. Nada que assemelhasse ao propósito metafísico dos gregos de encontrar a solidez das essências no fluxo do devir. O próprio processo histórico facultava não regularidade, mas exemplaridade. Cada figura exemplar era um ponto de diálogo com a história, primeiramente com o seu tempo e depois com todas as figuras que já existiram na terra. Ele explicou que quando situamos um personagem na história o fazemos em relação a outros eventos e personagens, o que o torna um exemplo. *Um exemplo é algo que se coloca num nível, numa linha* (*Humanismo e história*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983).

Ao propor a exemplaridade como a chave teórica pela qual avaliamos os momentos históricos e os comparamos entre si, o filósofo apontou um caminho para

solucionarmos a clássica dificuldade posta em curso pelo historicismo romântico, isto é, a convivência simultânea e tanto ambígua entre a regularidade do processo e a singularidade dos momentos. A provável existência de ciclos ou períodos não descaracteriza a unicidade e a riqueza de cada momento. O sujeito que vive é concreto, é individual, mas não deixa de ser também uma lente pela qual é sempre possível olhar a história. O exemplo é uma espécie de óculos colorido que permite olhar para as coisas, porém altera a coloração de todo o quadro. Assim, o filósofo chegou à compreensão de que o passado só faz sentido em função do presente, concordando, por razões diversas, com esta visão existencialista da força do presente. É isto o que explica o motivo pelo qual *os conteúdos culturais, políticos econômicos, sociais, etc. se transfiguram na história segundo moldes cuja aparição sucessiva o olhar do historiador capta, mas capta de forma variável* (idem. p. 50).

No exame da cultura, a tese da exemplariedade ou dos padrões funciona como o eixo básico. Esta exemplariedade se aplica na inserção dos fatos e pessoas na história geral ou universal. Saldanha derivou dessa tese outros elementos e atitudes que ele desenvolveu como necessárias para o estudo das idéias na cultura. Vejamos quais são elas. A primeira é que universalidade não equivale a cosmopolitismo, é preciso estar atento ao significado das expressões locais, pois a importância das nações projeta seus pensadores e idéias. Outras filosofias, em si mesmas, de igual densidade ou elaboração conceitual, geradas numa nação de menor destaque, podem ficar prejudicadas por causa desta origem.

Algumas considerações sobre a aplicabilidade da exemplariedade e de questões correlatas foram trabalhadas em *O pensamento político no Brasil*. O exame das idéias inserem-se, ele explicou, num conjunto de intenções culturais. O resultado é que é preciso dialogar com o passado, quer para não desfigurá-lo, quer para iluminá-lo pelo saber do presente. Esta atitude equilibrada é que garante a objetividade do estudo, o que não equivale à neutralidade científica, que é um ideal inalcançável, pelo menos pelas chamadas ciências sociais. O desafio do pesquisador, explicou, *é manter o senso de veracidade e o respeito à exatidão documental - onde couber -, mas a interpretação e a compreensão entram em seu trabalho como momentos necessários e nelas se dá o outro lado da objetividade* (*O pensamento político no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 1978. p. 1).

Ao estudo histórico das idéias somam-se a análise dos textos, tendo como pano de fundo as situações culturais. Acrescente-se, a este fundo, as interpretações e valorações do pesquisador. Pareceu-lhe que este seu modo de considerar a questão estava de acordo com o que a respeito escrevera Ortega y Gasset. O filósofo espanhol afirmara que *a historiografia de idéias é sempre, em certa medida, a historiografia de crenças* (idem. p. 2). São estas crenças que permitem esclarecer os símbolos e atitudes, ou as circunstâncias, de um determinado momento da história.

O exame dos filósofos trás sempre o problema do corte. De algum modo quem examina um autor separa suas idéias, identifica o processo de elaboração conceitual, mas também cuida das relações destas questões com os problemas de seu tempo e de seu povo. De alguma maneira esta situação introduz a problemática da periodização da história das idéias. A divisão dos períodos tem, para Nelson Saldanha, um sentido não cronológico, ou melhor, o cronológico funciona apenas como uma demarcação geral. Ele

entendeu que a seqüência do debate teórico pode sugerir trazer para frente de determinado pensador um outro que cronologicamente o sucedeu, mas que *corresponde a um posicionamento que vem tratado primeiro* (idem. p. 4). Assim, a questão da exemplariedade é o elemento fecundo que ilumina uma série de outros procedimentos importantes no exame da história das idéias e do significado delas para a cultura.

Depois de captarmos o sentido da exemplariedade como a forma estável, mas não metafísica, de enumerarmos os procedimentos complementares para o estudo historiográfico, de nos referirmos ao curso histórico e suas divisões, podemos considerar o que Saldanha escreveu sobre a cultura. A cultura é sempre uma forma de avaliar a totalidade, é sempre uma forma de criação vinculada a valores, isto é, *algo cujo ser ou cujo significado pode encontrar-se expressado em elementos materiais, mas que não se confunde com a materialidade destes* (*A tradição humanística*. Recife: UFPe, 1981. p. 37). Por isto, ele concordaria com Gilson, para quem a cultura estava mais nas obras, creio que podemos traduzir nas ações, do que nas coisas.

Nelson Saldanha enfrentou também o difícil problema da criação filosófica. A filosofia sempre foi um problema para ela mesma. Para Saldanha esse assunto devia ser tratado no contexto da dependência, que é insuperável, entre *a noção geral de filosofia e a realização da experiência especulativa em cada âmbito cultural* (*Filosofia portuguesa e brasileira no século XX. Proposta para um estudo comparado. Comentário. Filosofia e Comunicação*. 7 (2 e 3): 122. abr./ set. 1981). O filósofo cuidou de explicar como entendia a mencionada conexão entre um certo produto da cultura e o movimento para um ideal universal e amplo que está na raiz da meditação filosófica. A filosofia criada em certa cultura precisa ter uma conotação de universalidade para ser filosofia, mas apesar desta exigência ela não perde os vínculos com as circunstâncias culturais onde é produzida. O pensador, então, julgou desejável, numa perspectiva didática, explicar separadamente cada uma das dimensões. Para fazê-lo utilizou o conceito de exemplariedade já mencionado acima. A imagem universal da filosofia manifestava-se justamente nas exemplariedades constantes e regulares. A singularidade advinha, por seu turno, dos contextos culturais diversos onde os problemas filosóficos eram examinados. Essa particularidade não refletia uma diferença de nível, mas de orientação ou de preferência no pensamento filosófico. Por isto ele considerou importante estudar os movimentos presentes na cultura brasileira.

Entre os seus estudos relativos à cultura nacional um dos de maior destaque foi o que procedeu da *Escola de Recife*, onde ele apresentou uma curiosa interpretação da filosofia de Tobias Barreto. Ao contrário do que habitualmente enfocam outros autores culturalistas, que enfatizam de Tobias Barreto a chamada fase neokantista quando ele rompeu com o monismo naturalista, Nelson Saldanha considera que o principal daquele pensador seja justamente a primeira fase. Para ele a distinção entre natureza e cultura, o cerne das considerações neo-kantianas elaboradas por Tobias, não mereceram aprofundamento sistemático. Assim, a simples menção do problema foi *apenas um vislumbre sem continuidade, prevalecendo um pensamento basicamente naturalista e haeckeliano, orientado pelo darwinismo e pelo zoologismo* (*A tradição humanística*. Recife: UFPe, 1981. p. 143).

A aplicação das teses construídas para o exame da historiografia das idéias aos movimentos culturais permitiu-lhe examinar, além da contribuição de Tobias Barreto, as

grandes questões teóricas da Escola do Recife. Muitos foram os assuntos abordados pelos integrantes da Escola que deram especial destaque aos problemas filosóficos. Neste campo eles marcaram posição, embora isto não significasse *ortodoxia nem grande coesão doutrinária, fez-se e sustentou-se de constantes temáticas e apegos pessoais* (*Escola de Recife*. - 2. ed. - São Paulo: Convívio; INL, 1985. p. 94).

A ausência de coesão doutrinária da Escola não significou, contudo, inexistência de constantes temáticas, as quais Saldanha preferiu chamar de variantes. As mais importantes foram a monista, a spenceriana e a comtista. O mais comum não foi entretanto, a adoção exclusiva de uma ou outra variante, mas a opção de princípios de uma variante combinados com os de outra. Alguns integrantes da Escola acharam forma de acasalar, explicou Saldanha, *a lei biogenética fundamental com a crítica comtiana da metafísica; outros se sentiram no dever de optar entre ser comtista e ser evolucionista, ou entre ser monista e ser positivista* (idem. p. 94). Deste modo, o eixo teórico preparado por Saldanha para o exame das questões ideais no âmbito da cultura foram aplicados no estudo da Escola de Recife.

Voltemos à avaliação que Saldanha procedeu do Tobias jovem, com um pensamento pouco amadurecido, ainda comprometido com uma adesão parcial ao positivismo. Ele não considerou a aproximação com o neo-kantismo operado pela última fase do pensamento tobiático. Aqui pode-se utilizar a teoria da exemplariedade do próprio Saldanha para indicar que a melhor compreensão do pensamento do mestre sergipano propiciou recentemente uma avaliação mais ampla da *Escola de Recife*. Saldanha nos mostrou que as sucessivas leituras da história podem ampliar nosso conhecimento do passado num continuado processo de aproximação do que se passou. É o que desejamos fazer, afastarmo-nos de Saldanha neste ponto e reconhecer, com a maioria dos intérpretes, a relevância da distinção tobiática entre natureza e cultura.

12 - *Ricardo Veléz Rodriguez* (nasc. em 1943) é um conhecido estudioso da cultura e da filosofia brasileira, centrando seus estudos e reflexões na organização política e social das sociedades ibero-americanas. O pensador desenvolveu considerações muito criativas sobre o denominado patrimonialismo latino-americano e à respeito de suas origens ibéricas. Suas obras mais importantes são: *Castilhismo, uma filosofia da república* (Est - EDUCS, 1980); *O Castilhismo* (Ed. UnB, 1982), *A propaganda republicana* (Ed. UnB, 1982); *O trabalhismo após 1930* (Edit. da UGF, 1985); *a ditadura republicana segundo o apostolado positivista* (Edit. da UGF, 1995); *Tópicos especiais de filosofia moderna* (Ed. da UEL/ UFJF, 1995) e *Oliveira Vianna e o papel modernizador do estado brasileiro* (Ed. UEL, 1997).

Para explicar o funcionamento das sociedades humanas, Ricardo Veléz contrapôs o desejo de liberdade ao de segurança que, em seu entendimento, coexistem no homem. Os sistemas totalitários refletem o desejo de proteção, os abertos exprimem a expectativa de liberdade. Estes dois aspectos não apenas convivem, eles se alternam na vida concreta das culturas. O patrimonialismo corresponde a um tipo de sociedade fechada muito especial, com características familiares. Para explicar o funcionamento delas, Ricardo Veléz atualizou o conceito weberiano de estado patrimonial, que passou a funcionar iluminado por uma espécie de *ética do jeitinho ou do atalho*, através da qual se burlam as regras ordinárias da organização social para garantir algum benefício pessoal ou familiar

aos dirigentes. A metodologia utilizada, ou melhor os conceitos da sociologia weberiana, revelaram-se uma estratégia fecunda para entender o problema político ibero-americano. A organização político-burocrática destas nações foi por ele examinada à partir de seus mecanismos, evitando, assim, reduzi-la a outros aspectos do universo cultural, como fez, por exemplo, o marxismo. O patrimonialismo possui, segundo o pensador, uma psicologia política denominada de ética patrimonial. O que a tipifica? O fato do homem projetar, nesse espaço cultural, a consciência de seus limites e desejar encontrar o útero protetor desta organização política familiar, afetiva, aquilo que o dia a dia parece lhe negar, produz uma organização social que reduz o povo à massa. Como o patrimonialismo entende o homem? Apenas como parte do grupo social. É unicamente nesta condição que ele pode ser considerado agente da história e somente no grupo que adquire sentido sua liberdade civil.

O que é afinal, o patrimonialismo a que se refere Ricardo Rodriguez? Na sociologia Weberiana corresponde a um tipo de denominação política tradicional pelo fato do soberano *organizar o poder de forma análoga a seu poder doméstico* (Oliveira Vianna e o poder modernizador do estado brasileiro. Londrina: Ed. UEL, 1997. p. 22). Esta forma de exercício da autoridade sofre modificações ao longo da história. De uma perspectiva puramente histórica é possível que ela tanto evolua em direção à formas de governo que adotam a democracia representativa, quanto simplesmente modernizar a administração burocrática sem caminhar neste sentido.

Esta forma administrativa, o estado patrimonial, teria prevalecido na Rússia e nos países do Leste Europeu, tal foi a compreensão de Max Weber. Os conceitos elaborados por Weber foram substancialmente enriquecidos pelos weberianos brasileiros, o que os tornou muito mais complexos quando aplicados no estudo das sociedades ibero-americanas. Quais as contribuições mais significativas?

Ricardo Veléz explicou como o referente weberiano foi tratado e ampliado pelos estudiosos brasileiros. Salientou que coube a Raimundo Faoro levantar o instrumental weberiano para explicar a realidade nacional, mas ainda eivado de vícios, porquanto mantinha-se sob inspiração de uma visão liberal oitocentista. Simon Schwartzman foi outro estudioso que deu ao tema grande atenção, sendo o seu mérito olhar a organização burocrática nacional sem preconceitos. Foi, contudo, Antônio Paim quem associou o projeto modernizador do patrimonialismo brasileiro às reformas pombalinas e tirou daí as maiores conseqüências. Finalmente, Ricardo registrou a contribuição de Wanderley Guilherme dos Santos para quem a vertente modernizadora do patrimonialismo se arvora em agente condutor da modernização das instituições políticas, notadamente as liberais. A principal característica desta versão patrimonial, que Guilherme dos Santos denominou de autoritarismo instrumental, é a crença no desenvolvimento planejado ou sistemático do grupo social. Cabe ao estado o papel de agente deste desenvolvimento. O teórico que melhor formulou esta filosofia política foi, em seu entendimento, Oliveira Vianna. Ricardo Veléz acompanhou Guilherme dos Santos para quem o próprio movimento de 64 reflete esta forma de autoritarismo, tendo como ideal último a conquista das instituições liberais. O fechamento político correspondeu apenas a um estágio transitório, enquanto a democratização da economia era completada.

Ao examinar o pensamento de Oliveira Vianna, Ricardo Veléz observou que o modelo proposto estava orientado para a abertura política e a consolidação da

democracia. Semelhante conclusão foi extremamente original em relação às idéias de Max Weber e Ricardo Veléz soube tirar dela conseqüências muito interessantes. Vejamos como se valeu destas referências para marcar uma posição singular no exame da organização e da tradição político-administrativa das sociedades ibero-americanas.

Historicamente, explicou Ricardo Veléz, o patrimonialismo desenvolveu-se como uma espécie de centripetismo privatizante que se estruturou em torno da figura do monarca, herança política de um meio cultural igualmente absorvente, a cultura muçulmana. Ali, como na sociedade ibérica, a religião universalista e dirigente protetor, constituem o contraponto de uma vida insegura e instável. A novidade anunciada pelo estudioso em pauta é que, para ele a opção patrimonial não destruiu a tradição contratualista ibérica, afastando-se da clássica interpretação de Alexandre Herculano. Assim, a idéia de patrimonialismo pareceu-lhe uma vertente destacada, porém secundária em relação ao espírito da liberdade, que entre os ibéricos se exteriorizou no direito consuetudinário visigótico, sob cujas bases desenvolveu, hoje em dia, a democracia ibérica. O que permitiu que o pensador se afastasse da clássica solução de Herculano? Parece-nos que sua interpretação filosófica da evolução do patrimonialismo, que, para ele, não possuía o caráter estrutural e desfecho inevitável que lhe atribuiu o pensamento de Herculano. O patrimonialismo modernizador, no sentir do filósofo, tanto podia caminhar em direção a uma sociedade aberta, quanto permanecer no esquema do patrimonialismo tradicional. O próprio patrimonialismo ibérico não teria destruído o espírito de liberdade, herança do direito visigótico. É isto que dá ao pensamento de Veléz Rodriguez, um nítido conteúdo filosófico, que não é tão evidente na interpretação mais sociológica, que Herculano realizou da sociedade ibérica. Como as instituições sociais espelham a dualidade encontrada no homem, a liberdade e o desejo de proteção tanto se alternam como convivem na vida social. As sociedades se singularizam pelo modo como combinam estes aspectos do mundo do existente.

O estudo do patrimonialismo, sugeriu a Veléz Rodriguez que a moral social desenvolvida no Brasil foi verticalmente formulada. Não importa se elaborada pela Igreja Católica ou pelo Estado Centralizador, em ambos os casos ficaram fora de sua gênese as forças sociais. Para o filósofo, a superação do patrimonialismo, ou moral onde se confunde os bens públicos com os particulares, supõe a capacidade de negociar interesses. O patrimonialismo está tão profundamente impregnado na cultura ibero-americana porque foi sedimentado pela ética contra-reformista. O modelo contra-reformista concebeu um ideal de salvação que não se ocupava dos assuntos terrenos, deixando o problema da república para Deus. Foi neste contexto, que tolerava apenas o enriquecimento a serviço do Estado ou da Igreja, que se desenvolveu como legitimação do Estado como ente moral, o modelo de moral social denominado pombalino. O modelo Castilhistas estava fundamentado no princípio da ética comtiana de que o saber legitima o poder, o modelo messiânico populista, trabalhava com a hipótese do salvador da pátria e encontra explicação na herança ibérica, ou explicando melhor, no desejo de retorno do rei D. Sebastião, morto ainda jovem combatendo os mouros. O modelo salvífico militar atribui aos militares o papel de guardiães morais da sociedade, o estetizante é basicamente relativista. Para o filósofo, enquanto estivermos aferrados à esses modelos de moral social, quer patrocinados pela Igreja, quer organizados sob a tutela do Estado, quer concebidos no seio das massas pouco críticas, dificilmente venceremos nossa

herança patrimonial ou trilharemos os caminhos do desenvolvimento econômico e do liberalismo político. Em síntese, Ricardo Veléz enxergou oito tipos de modelos de moral social, todos eles se fazendo representar na cultura brasileira. Listou-os do seguinte modo: o de saber de salvação, pombalino, castilhistas-getuliano, messiânico-populista, salvador militar, patrimonialista, estetizante e consensual. O caminho para a superação de nossas dificuldades estaria na adoção deste último modelo, adequado às modernas democracias, o que não é simples, nem encontra respaldo em nossas tradições. Contudo, ele enxergou, no movimento que afastou o Presidente Collor da Presidência da República, o início de uma nova realidade. Assim, acabou concluindo, como outros filósofos brasileiros também o fizeram, *pela urgência de levarmos adiante a discussão dos princípios da moral social, bem como com o pressuposto de que ela deva ser formulada consensualmente* (Rodríguez. Notas sobre a moral social na cultura social brasileira. *Carta Mensal*. 43 (506): 14, maio de 1997).

O estudo do patrimonialismo levou-o a examinar um movimento político de caráter autoritário denominado Castilhismo. Esse movimento forneceu a base teórica para o autoritarismo republicano. No que se refere ao fundamento proposto para o poder, o movimento iniciado por Júlio de Castilhos (1860-1930) alimentou-se da crença positivista de que este advinha do saber. O autoritarismo Castilhista não teve qualquer compromisso com a representação dos interesses, nem com qualquer outro elemento da filosofia liberal, essa última condenada sem mais sob o argumento de que suas vigas mestras eram metafísicas. Tão importante foi esta filosofia política para o entendimento de nossa realidade que o pensador afirmou: *Não compreender a obra de Castilhos e seus seguidores, é não entender o Brasil Republicano* (Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo. *Carta Mensal*. 43 (515): 34, fevereiro de 1998).

Ricardo Veléz entendeu que o Castilhismo fez parte de uma onda mais ampla, de uma maré alta do messianismo político, que se iniciou no Ocidente nos tempos modernos com Saint-Simon (1760-1825). Essa formulação ganhou com Augusto Comte (1798-1857) um acabamento mais trabalhado, cabendo à nova elite científico-industrial o papel de messias. Era-lhe atribuída a tarefa de desenvolver as técnicas capazes de impulsionar o progresso material da humanidade e simultaneamente eliminar as instituições corruptas geradas pelo liberalismo. As semelhanças entre o Castilhismo e o positivismo comteano são enormes, explicou Ricardo, o que não significa que a mística preconizada por ambos os movimentos tenha levado a resultados comuns. Para Comte a salvação proposta orientava-se para regenerar as mentes e as vontades, para o Castilhismo era o meio adequado à consolidação do regime da virtude: *buscava-se o estabelecimento de um Estado forte, que impusesse a regeneração almejada*. (*O Castilhismo. Curso de introdução ao pensamento político*. Brasília: Ed. UnB, 1982. p. 67). Para alcançar semelhante objetivo não hesitaram os castilhistas em promover as mais sanguinolentas guerras da república. Estavam convictos de que o faziam em nome de um apostolado, a sagrada causa da república.

A referência às modificações da cultura, entendida essa como projeção de aspectos do homem, revela uma inegável preocupação com o modo de ser do homem, dando ênfase à atividade. O mundo objetivado da cultura está em contínuo processo de transformação, o que permite, por exemplo, que a sociedade ibérica contemporânea se organize e se reformule continuamente, tendo como pano de fundo os grandes temas da

cultura ocidental. O dinamismo das culturas é o dinamismo do próprio homem, podemos concluir. Essas questões propostas pelo pensador projetam-no como um estudioso de destaque da cultura e dos problemas humanos em geral.

Ricardo Veléz também entrou na discussão relativa à gênese das chamadas filosofias nacionais, em cujo bojo se situa o problema da existência de uma filosofia brasileira. Do exame da cultura européia no início da modernidade concluiu pela realidade das chamadas filosofias nacionais. Esta conclusão pareceu-lhe justificável devido a dois aspectos que enumerou e comentou: *o primeiro*, a crise da unidade cultural européia decorrente da quebra da unidade lingüística e *o segundo* a emergência de novos problemas a que se dedicaram as elites modernas. Como o filósofo explicou estas duas questões?

O primeiro dos problemas, isto é, a quebra da unidade lingüística ele associou à crise da própria escolástica medieval. Como o latim fora a língua oficial das universidades e atendia, sobretudo, a estabilidade do ensinamento da denominada filosofia católica, tanto as contestações doutrinárias surgidas no seio da escolástica, cujo exemplo é a crise provocada pelos nominalistas, como a própria quebra da unidade religiosa, contribuíram para o esfacelamento da unidade lingüística da Europa. Esta quebra verifica-se no fato dos filósofos preferirem a língua vernácula para comentarem os problemas mais palpitantes, ou melhor, aqueles que mais profundamente os tocavam. O outro argumento apresentado a favor das filosofias nacionais parece ainda mais consistente. A questão é que os filósofos modernos começaram a enfrentar problemáticas até então desconhecidas dos autores medievais. Maquiavel, na Itália, propôs a separação entre a moral e a religião, esta discussão ensejou a formação de uma moral social laica e consensual na Inglaterra, onde a filosofia privilegiou a questão da experiência. Na França, o problema mais candente foi entender a racionalidade de uma unidade pensante. Os países ibéricos buscaram alargar suas fronteiras culturais, ainda que mantendo a inspiração tomista. Em síntese, a filosofia instaurou múltiplas questões e elas ganharam mais força num ou noutro ponto da Europa, dependendo do quanto tocavam a vida geral da cultura. Ricardo Veléz entendeu que esta não é uma questão já suficientemente estudada e sugeriu a continuidade da pesquisa, de modo a indicar, com maior precisão, como se deu a formação de uma filosofia alemã, inglesa, francesa, italiana, espanhola, etc. De todo modo, o que ele enumerou já mostra que determinados problemas assumiram maior importância numa e menos em outra nação.

Valendo-se do mesmo esquema teórico, isto é, da influência da situação do pensador no produto que ele cria, Ricardo Veléz conseguiu diferenciar as principais abordagens da chamada bioética. Essa problemática ele levou adiante no artigo intitulado Bioética, poder e direito, publicada na *Revista Brasileira de Filosofia*. 42 (175): 343-346. jul./ set. 1994. No estudo Veléz explicou, primeiramente, que bioética é aquele setor da ética que examina as questões relativas à vida, ou que investiga os assuntos relacionados à biologia e a prática médica. Asseverou que as três correntes principais são: a norte-americana, a alemã e a espanhola. Os principais representantes da primeira corrente são: A. R. Jonsen, S. Toulmin, J. D. Arras e R. Rorty; os mais destacados membros da corrente alemã são: Jürgen Habermas e Karl Otto Apel e, finalmente, os representantes da corrente espanhola são: Diego Garcia, Pedro Laín Entralgo e Xavier Zubiri. Os norte-americanos têm como características principais: a desconfiança na racionalidade, que

invalida a metafísica, por consequência, as éticas metafísicas e, em contrapartida, defende as éticas procedimentais elaboradas pela prática de atuação dos homens envolvidos com as questões específicas. Os alemães centram sua discussão na experiência histórica dos grupos humanos, considerando-a importante para solucionar os problemas da bioética. Eles defendem que uma ética procedimental precisa levar em conta os interesses de todos os homens, interditam qualquer ação que não reconheça a dignidade de todos os homens. Os espanhóis, por seu turno, diferenciam o conteúdo formal da ética, que é trans-histórico, dos conteúdos morais revelados na história, pois esses últimos são temporais. Identificam o conteúdo da ética com *esboços* (máximas morais transmitidas pela cultura) e com um *sistema de referência* (identificado com o imperativo categórico). Explicam que o esboço será tanto melhor quanto mais se aproxime do sistema de referência. Como se vê as diferentes correntes apontam para trilhas diversas para o desenvolvimento das questões relativas à bio-ética.

Ao explicar as diferenças entre as várias escolas de bio-ética valendo-se da pluralidade cultural, Ricardo Veléz indicou a possibilidade de estender o esquema das filosofias nacionais para um ramo ainda novo da criação filosófica. As diferenças entre os grupos humanos são suficientemente fortes para diferenciar os estudos de bio-ética, isto é, para explicar como são fundamentados, em nosso tempo, os valores que se referem a vida.