

José Maurício de Carvalho

CONTRIBUIÇÃO CONTEMPORÂNEA

À HISTÓRIA DA

FILOSOFIA BRASILEIRA;

Balço e Perspectivas

Editora UEL - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ

LONDRINA , 2003

Ficha catalográfica

CARVALHO, José Mauricio de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. - 4. edição revista e ampliada - Londrina: ed. UEL/CEFIL, 2003.
1. Filosofia - Brasil. I. Título CDU 1(81).

Índice para Catálogos Sistemáticos

1. Filosofia: Brasil

1(81) (CDU)

JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO

*Professor Titular do Departamento das Filosofias e Métodos da
Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei - FUNREI*

Não há dúvida, porém, que existe na doutrina de Hartmann um ponto positivo que é a sua concreta compreensão da cultura (...) O espírito objetivo afirma ele, só pode ser e viver enquanto conduzido pelo corpo vivente de um povo, assim como o espírito pessoal só existe sobre o fundamento de um corpo vivo.

Miguel Reale (nasc. em 1910)

A racionalidade como determinação essencial da natureza humana é determinação histórica. A essência humana não é algo invariável, mas algo plástico, formado lentamente no curso da evolução do phylum.

Djacir Menezes (1907-1996)

A filosofia desponta no momento de desenvolvimento da cultura. Contudo, os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo, está em íntima relação com elas e delas constitui o fundamento.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

A história, no entanto, com justiça, ou sem, mas em geral com, vai deixando inexoravelmente à margem os escritos de menor valor. Seu papel, de resto, não consiste em substituir-se aos textos originais, mas, ao contrário, em encaminhar para eles o leitor

Silvio Romero (1851-1914)

Aos meus pais
José de Carvalho (*in memoriam*)
e Nilza Alvim de Castro Carvalho

SUMÁRIO

Prefácio da primeira edição.....	10
Nota introdutória à primeira edição.....	12
Nota introdutória à segunda edição.....	13
Nota introdutória à terceira edição.....	14
Nota introdutória à quarta edição.....	15
Introdução.....	16
Parte I- Principais autores plenamente estudados.....	25
1. Observações preliminares.....	25
a. <i>O método de estudo</i>	25
b. <i>Momentos marcantes da filosofia brasileira</i>	36
b.1. <i>Cultura e filosofia na Colônia</i>	37
b.2. <i>A filosofia no Império</i>	42
b.3. <i>A filosofia contemporânea</i>	45
2. Silvestre Pinheiro Ferreira.....	48
a. <i>Vida e obra</i>	48
b. <i>Idéias fundamentais</i>	48
3. Eduardo Ferreira França.....	55
a. <i>Vida e obra</i>	56
b. <i>Idéias fundamentais</i>	57
4. Domingos Gonçalves de Magalhães.....	60
a. <i>Vida e obra</i>	60
b. <i>Idéias fundamentais</i>	61
5. Antônio Pedro de Figueiredo.....	71
a. <i>Vida e obra</i>	72
b. <i>Idéias fundamentais</i>	74
6. Pedro Américo de Figueiredo e Melo.....	74
a. <i>Vida e obra</i>	74
b. <i>Idéias fundamentais</i>	75
7. Luís Pereira Barreto.....	79
a. <i>Vida e obra</i>	79
b. <i>Idéias fundamentais</i>	81
8. Diogo Antônio Feijó.....	85
a. <i>Vida e obra</i>	85
b. <i>Idéias fundamentais</i>	87
9. Tobias Barreto.....	90
a. <i>Vida e obra</i>	90

b. <i>Idéias fundamentais</i>	92
10. Silvio Romero.....	96
a. <i>Vida e obra</i>	97
b. <i>Idéias fundamentais</i>	99
11. Raimundo de Farias Brito.....	107
a. <i>Vida e obra</i>	107
b. <i>Idéias fundamentais</i>	108
12. João Alcides Bezerra Cavalcanti.....	119
a. <i>Vida e obra</i>	119
b. <i>Idéias fundamentais</i>	120
13. Considerações complementares.....	122
Parte II - Problemas e estudiosos contemporâneos	123
1. Miguel Reale.....	124
a. <i>Vida e obra</i>	124
b. <i>A filosofia: origem e conceituação</i>	128
c. <i>Criticismo ontogenoseológico</i>	130
d. <i>Experiência e cultura</i>	133
e. <i>Metafísica e conjectura</i>	133
f. <i>O a priori cultural</i>	136
g. <i>Pessoa humana, ser dever-ser</i>	137
h. <i>Ética e cultura</i>	138
i. <i>Ética e direito</i>	140
j. <i>Ética e ecologia</i>	142
k. <i>Ética pública e cultura</i>	142
l. <i>Os valores e a estética</i>	142
m. <i>O eu profundo e a consciência</i>	144
n. <i>Existência e cultura</i>	144
o. <i>Filosofia jurídica</i>	146
p. <i>Filosofia política</i>	147
q. <i>Filosofia brasileira</i>	148
r. <i>O método para estudo da filosofia brasileira</i>	149
s. <i>Considerações finais</i>	150
2. Antônio Paim.....	147
a. <i>Vida e obra</i>	147
b. <i>Planos da criação filosófica</i>	150
c. <i>Objeto da ontologia</i>	150
d. <i>Tecendo uma teoria dos objetos</i>	151
e. <i>A moral e a ontologia</i>	153
f. <i>Irracionalidade e ontologia</i>	154

g. <i>Imprevisibilidade e história</i>	154
h. <i>Irracionalidade e política</i>	155
i. <i>Balanço da filosofia culturalista</i>	156
j. <i>O desenvolvimento da meditação ética em Portugal</i>	158
k. <i>A filosofia brasileira</i>	161
l. <i>Considerações finais</i>	167
3. Roque Spencer Maciel de Barros.....	167
a. <i>Vida e obra</i>	167
b. <i>Filosofia</i>	168
c. <i>Antropologia ôntica</i>	173
d. <i>A adesão à teoria dos três mundos de Karl Popper</i>	177
4. Djacir de Menezes.....	178
a. <i>Vida e obra</i>	178
b. <i>O culturalismo dialético</i>	180
Parte III - Outros autores de destaque.....	181
a. <i>Ivan Lins</i>	181
Vida e obra.....	181
Idéias fundamentais.....	181
b. <i>Ubiratan Borges de Macedo</i>	183
Vida e obra.....	183
Idéias fundamentais.....	184
c. <i>Emmanuel Carneiro Leão</i>	187
Vida e obra.....	187
Idéias fundamentais.....	187
d. <i>Gerd A. Bornhein</i>	189
Vida e obra.....	189
Idéias fundamentais.....	190
e. <i>Creusa Capalbo</i>	191
Vida e obra.....	191
Idéias fundamentais.....	192
f. <i>Paulo Mercadante</i>	197
Vida e obra.....	197
Idéias fundamentais.....	197
g. <i>Ricardo Veléz Rodríguez</i>	199
Vida e obra.....	199
Idéias fundamentais.....	200
h. <i>Nelson Saldanha</i>	208
Vida e obra.....	208
Idéias fundamentais.....	209

i. <i>Benedito Nunes</i>	219
Vida e obra.....	219
Idéias fundamentais.....	219
j. <i>Leônidas Hegenberg</i>	221
Vida e obra.....	221
Idéias fundamentais.....	226
k. <i>Urbano Zilles</i>	226
Vida e obra.....	226
Idéias fundamentais.....	227
l. <i>Tarcísio Padilha</i>	238
Vida e obra.....	238
Idéias fundamentais.....	239
m. <i>Vicente Ferreira da Silva</i>	240
Vida e obra.....	240
Idéias fundamentais.....	241
n. <i>Maria do Carmo Tavares de Miranda</i>	245
Vida e obra.....	245
Idéias fundamentais.....	246
o. <i>José Osvaldo Meira Penna</i>	250
Vida e obra.....	250
Idéias fundamentais.....	251
p. <i>Tiago Adão Lara</i>	257
Vida e obra.....	257
Idéias fundamentais.....	258
q. <i>Aquiles Côrtes Guimarães</i>	261
Vida e obra.....	261
Idéias fundamentais.....	262
r. <i>Vamirech Chacon</i>	266
Vida e obra.....	266
Idéias fundamentais.....	267
s. <i>Gilberto de Mello Kujawski</i>	271
Vida e obra.....	271
Idéias fundamentais.....	272
Parte IV- Contribuições em torno de problemas específicos.....	271
a. <i>As filosofias nacionais</i>	271
b. <i>Tradição filosófica</i>	287
c. <i>O problema da pessoa humana</i>	290
d. <i>O democratismo</i>	293
e. <i>O corporativismo</i>	296
f. <i>O caráter dinâmico dos problemas</i>	299
g. <i>A filosofia luso-brasileira</i>	300
h. <i>A Escola de São Paulo</i>	303

i. <i>A influência do positivismo italiano nas teses sociais de pensadores brasileiros</i>	305
Pesquisas em andamento	309
Perspectivas	345
Parte V- Bibliografia	368
1. Estudo de pensadores e correntes.....	369
a. <i>Teses acadêmicas</i>	369
b. <i>Dissertações</i>	373
c. <i>Estudos monográficos</i>	379
d. <i>Artigos</i>	382
e. <i>Livros</i>	416
2. Obras gerais.....	429
3. Reedição de texto.....	436
Apêndice.....	441
<i>Teses acadêmicas em andamento</i>	441
<i>Dissertações em andamento</i>	441

Prefácio da primeira edição

Nos *Encontros de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, que se realizam em Londrina, a cada dois anos, sob a coordenação de Leonardo Prota, José Mauricio de Carvalho tem se incumbido de balancear a pesquisa. Ao mesmo tempo, dele tem sido exigido que apontasse lacunas e sugerisse temas para a continuidade da investigação. Nesse trabalho sucessivo deu-se conta de que as gerações contemporâneas de estudiosos conseguiram aprofundar o conhecimento, de modo satisfatório, dos principais ciclos e autores. O que obviamente não significa inexistam aspectos a pesquisar. Muito ao contrário, a investigação reveste-se de crescente complexidade, o que por sua vez impõe aprimoramento dos métodos que se têm revelado eficazes.

Na visão de José Mauricio de Carvalho, estamos hoje de posse de uma visão aprofundada da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que se considera seja o ponto de partida de nossa meditação. Além disso, parte substancial de sua obra veio a ser reeditada em Portugal e no Brasil; ali, graças ao empenho de José Esteves Pereira, principal estudioso de seu pensamento político e social.

Segue-se o momento da Escola Eclética, que é um dos movimentos mais importantes da cultura brasileira. Justamente a incapacidade de reconhecer esse fato reflete-se no brutal atraso da historiografia brasileira, de forma geral. De todos os modos, os pesquisadores da filosofia brasileira estabeleceram suas mais relevantes etapas com os respectivos temas e autores primordiais. Embora não concluído, o programa de reedições avançou bastante. A continuidade da pesquisa exigiria que se inventariasse e analisasse as publicações periódicas. Aqui, o tema em debate reside em saber-se qual o melhor modelo de apresentação e estudo daquelas publicações. Estudiosos de grande renome, como Hélio Viana e Plínio Doyle, detiveram-se no assunto e nos legaram proposições que mereceriam ser meditadas, quando nos propomos isolar aquilo que seria inquestionavelmente de cunho filosófico.

A Escola de Recife está relativamente bem estudada. Dispomos hoje de uma primorosa edição da *Obra Completa*, de Tobias Barreto, cuidada por Luiz Antônio Barreto. Mereceram estudos, além de Tobias Barreto, os principais representantes da Escola (Silvio Romero, Clovis Bevilacqua, Artur Orlando, o grupo sergipano *etc.*). Precisariam ser sistematizadas e analisadas suas contribuições no âmbito da filosofia política e também os balizamentos que se fixaram para a sociologia brasileira, iniciada justamente sob os auspícios da Escola. Farias Brito, como um de seus desdobramentos, acha-se também muito estudado.

Vejo dois grandes temas para investigação futura: aquilo que poderíamos denominar de Escola Cientificista e o período contemporâneo.

No tocante ao cientificismo, talvez coubesse visitar o empirismo mitigado em Portugal. Os seus principais desdobramentos no Brasil (o que antes se denominava de liberalismo radical e hoje chamamos de democratismo e sua preservação na Real Academia Militar) estão fixados. Quanto ao positivismo, que lhe segue, a investigação bibliográfica está por concluir. Embora haja sido programado, nunca se conseguiu editar o catálogo das publicações do apostolado. No que se refere à versão positivista do marxismo - que se encontra na mesma

vertente -, os estudos limitam-se aos principais representantes. Outros segmentos também precisariam ser identificados e analisados.

No que se refere ao período contemporâneo, cada um deve estudar o que lhe parece porquanto só a posteridade dirá o que vai sobreviver. A nossa responsabilidade maior está em preservar o que for sendo editado, tarefa que temos procurado nos desincumbir no Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro.

José Mauricio de Carvalho aponta aqueles que seriam os principais estudiosos contemporâneos da filosofia brasileira, além daqueles que também deveriam ser mencionados em destaque. Como é inevitável em empreitadas deste porte, há algumas omissões. Creio que o melhor entendimento da Escola Eclética muito deve a Tiago Adão Lara. Nesse particular, a distinção fixada por Ubiratan Macedo entre o conservadorismo liberal e o tradicionalismo é, sem dúvida, fundamental. Graças à Dinorah Berbert de Castro, João Alfredo Montenegro e Cassiano Cordi, além naturalmente dos mencionados Ubiratan Macedo e Tiago Adão Lara. O inventário da produção filosófica estadual mobiliza grupo expressivo (Francisco Pinheiro, José Carlos Rodrigues, Jackson da Silva Lima, João Alfredo Montenegro e outros). Cabe destacar ainda o esforço desenvolvido por Aquiles Cortes Guimarães para focar a meditação brasileira do ponto de vista fenomenológico. Sem embargo, a bibliografia é das mais completas de que dispomos.

Finalmente, enfatizaria que há dois personagens essenciais no aspecto considerado: Miguel Reale e Leonardo Prota. O Prof. Reale fixou os balizamentos que as pessoas mencionadas procuraram desenvolver. É certo que das sementes por ele lançadas nem todas desabrocharam plenamente. Assim, os nossos professores de filosofia, em sua esmagadora maioria, até hoje não compreenderam o significado profundo do conceito de filosofia nacional, fixado por Reale, razão pela qual não sabem explicar as diferenças radicais existentes entre as filosofias inglesa, alemã e francesa, nem muito menos porque escolheram uma ou outra.

O fato de que os estudos da filosofia brasileira não hajam soçobrado aos ataques e ao cerco dos elementos totalitários - que souberam enxergar devidamente no inventário daquela tradição um poderoso obstáculo por ele pretendida à conquista das consciências -, além naturalmente do desinteresse da universidade pela pesquisa, deve-se sobretudo à criatividade de Leonardo Prota, que concebeu e tem sabido dirigir o intercâmbio entre os diversos estudiosos.

Estou certo de que o notável esforço efetivado por José Mauricio de Carvalho, consubstanciado nesta obra, será reconhecido por todos aqueles que entendem a filosofia como um patrimônio comum ao qual nós brasileiros temos proporcionado contribuições assinaláveis.

Antônio Paim

Rio de Janeiro, janeiro de 1998.

Nota introdutória à 1. ed.

*Este trabalho atualiza a comunicação apresentada no **Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira** que teve em setembro de 1997 a quinta edição. Naquela ocasião, o apresentamos com o título de **História da filosofia brasileira; balanço e perspectivas**. Nosso propósito era sistematizar as principais contribuições ao estudo da filosofia brasileira realizado pela presente geração, noticiar o produto de sua contribuição, o resultado do diálogo que empreendeu com os pensadores brasileiros do passado, bem como examinar o entendimento e o aprofundamento dos temas clássicos a que se tem dedicado a filosofia brasileira.*

*A dinâmica do V Encontro foi tão intensa e fecunda que passou a demandar uma atualização dos dados apresentados, quer em função da exposição dos resultados das pesquisas, quer devido ao volume de publicações lançadas ou noticiadas no evento. O estímulo e sugestões dos pesquisadores, a oportunidade oferecida pela **Ed. da UEL** e o auxílio da **FAPEMIG** nos permitiram atualizar e reorganizar os dados apresentados originalmente. Para ser mais fiel ao nosso propósito inicial preferimos alterar o nome do texto, rebatizando-o de **Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira; balanço e perspectivas**.*

O cerne desta contribuição reside no reconhecimento de que a idéia de uma filosofia brasileira não atenta nem contra o projeto universal da filosofia, que continua tendo em vista entender o homem e o mundo, nem contra o método de trabalhar conceitos e justificá-los adequadamente. A filosofia desenvolvida sob o nome de brasileira é, como não poderia deixar de ser, uma aventura do pensamento humano. A vitalidade da filosofia está na criação de novos modos de pensar, capazes de melhor traduzir os dilemas humanos, presentes desde sempre em nossa vida.

Quando somos tocados pelo inconformismo diante do rumo dos acontecimentos e nos colocamos a pensar, nos sentimos flutuando num universo de dúvidas. Essas interrogações são profundas, elas nos atingem naquilo que nos distingue de tudo o mais; porém, encontra limites muito curiosos no próprio universo de referência de cada um, na língua, nos valores, numa certa tradição investigativa. Essas variáveis, entre outras, parecem dar à criação filosófica moderna um ritmo e uma caracterização não experimentada na Grécia Antiga, nem na Idade Média. É isso o que estamos lentamente constatando e procurando expressar. Em nome da liberdade do espírito e do amor à verdade devemos continuar tentando.

*Finalmente, uma palavra de agradecimento à **FAPEMIG**, pelo auxílio que nos tem prestado financiando nossas pesquisas e participações nos Encontros Acadêmicos, à **FUNREI**, Fundação a que temos a honra de pertencer, e ao **CEFIL** e a **UEL**, que decidiram publicar este trabalho.*

O autor

São João del-Rei, Natal do ano de 1997.

Nota introdutória à 2. ed.

O lançamento de *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* parece haver cumprido sua finalidade, isto é, reunir as últimas conclusões e estudos sobre a filosofia brasileira. O objetivo central do livro era mostrar que tínhamos alcançado maturidade na avaliação de nossos principais pensadores, no reconhecimento dos principais ciclos constituintes da filosofia brasileira e avançado em relação a certos temas, invalidando como preconceituosa a hipótese da inaptidão dos brasileiros para a filosofia ou a noção de que filosofia brasileira era uma cópia pouco original da filosofia européia.

O livro procurou também indicar que filosofia brasileira não era uma espécie de saber sectário, feito à parte e sem compromisso com os dramas do homem universal. Isso não seria mesmo filosofia. Filosofia brasileira é a meditação conduzida para enfrentar problemas específicos a partir de uma também específica tradição cultural. Por outro lado, o mergulho nas questões fundamentais do homem nos vincula às tradições européia e grega sem que daí decorra falta de criatividade e/ou valor.

É evidente que reunir contribuições é um trabalho constante, porque as pesquisas vão ampliando continuamente nosso conhecimento e mudando nossa avaliação daquilo que denominamos de filosofia brasileira. Ao prepararmos a atualização dos dados tivemos em conta que é desafio humano fazer melhor o que não era tão bom, adicionar informações ao que não é completo, enriquecer e renovar as criações na busca de dar sentido à nossa vida. É evidente que esta edição sai com um número muito maior de informações, sem que, por isso, possa ser tomada como definitiva. A característica básica deste empreendimento é o de ser sempre parcial, informando resultados obtidos quando, muitas vezes, outros já estão chegando.

Quero exprimir meus agradecimentos ao **CEFIL/UEL**, pela confiança que tem depositado em nosso trabalho, à **FUNREI**, a cujo quadro temos a honra de integrar, bem com à **FAPEMIG**, que tem nos auxiliado de muitos modos na condução destas pesquisas e na participação regular nos **Encontros de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira** que são efetivados a cada dois anos.

O autor

São João del-Rei, maio de 1999.

Nota introdutória à 3. ed.

*A presente edição do livro Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira atualiza os dados veiculados na anterior. O lançamento da segunda edição coincidiu com o **VI Congresso Brasileiro de Filosofia**, realizado na USP – São Paulo, em setembro de 1999, e com o **VI Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira**, realizado na UEL – Londrina, na mesma data. Integralmente dedicados à filosofia brasileira, aqueles dois eventos ampliaram significativamente o número de trabalhos editados e o nosso entendimento de vários problemas e autores. As comemorações ao 90º aniversário de Miguel Reale e dos 50 anos da Revista Brasileira de Filosofia, somadas às festividades do 50º aniversário do Instituto Brasileiro de Filosofia, também foram momentos fortes na divulgação de trabalhos dedicados à filosofia brasileira.*

Desejaria agradecer aos pesquisadores, professores e estudiosos da filosofia brasileira que tão bem acolheram a nossa modesta ordenação do material por eles produzidos. São eles os responsáveis pelo reconhecimento da filosofia brasileira como uma proposta diferenciada das outras filosofias nacionais. Perceberam que os movimentos filosóficos, em todo o mundo, não se orientavam para a criação de um único sistema, capaz de englobar toda a filosofia ocidental. Essa noção, que prevalecera até recentemente, mais precisamente até meados do século XIX, hoje está abandonada, abrindo margem para o exame das tradições nacionais.

*É necessário renovar os agradecimentos ao **CEFIL/UEL**, pela confiança neste projeto de pesquisa, à **FUNREI**, a cujo quadro pertencemos e à **FAPEMIG**, pela ajuda na condução destes estudos e na participação nos **Encontros de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira**, efetivados, a cada dois anos, na cidade de Londrina.*

O autor
São João del-Rei, julho de 2001.

Nota introdutória à 4. ed.

O registro do andamento das pesquisas na filosofia brasileira nos permite observar como do interior da grande tradição filosófica ocidental a filosofia brasileira emergiu e colabora para fortalecê-la. As diferentes filosofias, quando deixam de ser registro de teses intelectuais desvinculadas da vida, mostram-se explicações com grande interesse público, respostas de um povo, de uma época, enfim, de uma cultura e de suas civilizações. Somente quando se capta a historiografia filosófica como um diálogo do pensador com as circunstâncias, chega-se, com mais fidelidade, ao material por ele produzido.

O produto das pesquisas aqui reunidas nos revela que as criações filosóficas não perdem contato com a tradição nacional, que para os filósofos aparece como a realidade mesma a ser instigada e explicada. Conforme tivemos oportunidade de lembrar na última edição, os filósofos brasileiros de nossos dias perceberam que os movimentos filosóficos, em todo o mundo, não se orientam para a criação de um único sistema capaz de englobar toda a filosofia ocidental. Essa noção, que prevaleceu até recentemente, mais precisamente até meados do século XIX, hoje está abandonada, abrindo margem para o exame das tradições nacionais.

As edições anteriores deste livro nos permitem identificar duas tendências importantes na filosofia brasileira nestes últimos anos. A primeira é que os estudos continuam trajetória crescente, passamos da milésima publicação, contado o registro dos produtos de meados do século XX até nossos dias. A outra tendência é a ampliação do número de publicações na área nos últimos anos. Esse crescimento das obras editadas revela uma crescente curiosidade sobre o assunto. A sociedade brasileira manifesta maior interesse pela filosofia, que é uma forma de explicação do mundo e de resposta aos desafios da vida, fazendo os seus produtos emergirem como necessidade pública.

*Para levar adiante este projeto, temos contado com o continuado apoio da **FAPEMIG**, do **CEFIL**, na pessoa do Dr. Leonardo Prota, da **EDUEL** e da **UFSJ**, universidade onde trabalhamos. A todas essas entidades e seus dirigentes somos muito gratos.*

O autor

São João del-Rei, julho de 2003.

INTRODUÇÃO

A Filosofia é uma forma de pensar a existência, de tratar o sentido do mundo e de nossa presença nele. Ela nasce de uma realidade própria homem, de uma experiência de estranhamento diante do mundo, *pois o homem existe indagando, uma vez que se encontra perdido entre as coisas e diante das coisas* (Vita, 1968. p. 7). Não há, portanto, filosofar fora de um explícito comprometimento com o que nos toca intimamente enquanto nos julgamos perdidos entre as coisas.

Historicamente, este saber que denominamos Filosofia nasceu na Antiga Grécia como estratégia de superação dos mitos. Ela começou misturada com a mitologia e com a cosmogonia. Por esse motivo é comum os historiadores da filosofia associarem a sua gênese às imprecisões dos mitos cosmogônicos de Hesíodo (séc. VIII a.C.) e Ferécides. O período mais importante desse momento original parece ser, contudo, o séc. V a.C., naquilo que se convencionou chamar de momento socrático, pois a anterior procura de um arquétipo racional para explicar a natureza em sua totalidade é mais exigência religiosa, ainda vinculada à disputa e afirmação frente aos mitos. O perfil da filosofia se desenhou mesmo a partir do século V a. C.

O que ocorreu na experiência social dos gregos por volta do século V a. C.? Um esplendor de criatividade, momento de paz, prosperidade e confiança na democracia, marca do século de Péricles (495-429 a. C.). A vida política dos gregos sugeriu-lhes que os rumos da existência coletiva deviam ser decididos em conjunto, por todos os cidadãos. É verdade que o estreito conceito de cidadania que ostentavam não incluía todos os habitantes da cidade, deixava de fora as mulheres, os estrangeiros e escravos. De todo modo, foi um grande avanço em relação à prática política das teocracias guerreiras e monarquias autoritárias que, como forma de organização política, antecederam a Polis grega. Foi um avanço extraordinário considerar que o debate político pudesse ser realizado pelos cidadãos nas praças da cidade. A necessidade de explicar, naquele contexto, o próprio ponto de vista e defendê-lo perante pessoas vividas ou mesmo com visão diversa dos problemas estimulou os gregos a se prepararem para defender as próprias idéias. Para aprender a fazê-lo, contrataram mestres (*sofistê*), que ensinavam a defesa das opiniões, geralmente de forma brilhante, mas sem qualquer comprometimento com a verdade. Por esse motivo, os sofistas perderam prestígio social, e sofisma passou a designar a argumentação apenas aparentemente correta. A razão é que os Sofistas falavam sobre tudo, sem a preocupação de explicar com clareza e objetividade o que diziam. Martin Heidegger relata um episódio esclarecedor do perfil dos Sofistas. Sócrates encontrou-se com um deles que regressava das conferências que ministrara na Ásia Menor. O Sofista vendo Sócrates perguntou:

Ainda continuas sempre às voltas na rua e a falar sempre do mesmo? Com efeito, respondeu Sócrates, eu faço isso; tu, pelo contrário, com as tuas constantes novidades, não és de todo capaz de dizer o mesmo acerca do mesmo (Heidegger, 1999. p. 113/4).

A conclusão de Heidegger é que filosofar é dizer o mesmo de algumas poucas coisas. Para nós o principal deste episódio é que Sócrates chama atenção para a necessidade de falar o mesmo do mesmo, isto é, viver um pacto com a verdade, fugindo da comodidade e da falta de

compromisso com o que o homem de melhor pode produzir. Este compromisso é difícil, muitas vezes ao longo da história dos homens a dissimulação prevaleceu e a mentira se sobrepôs à racionalidade.

Desde sua origem a Filosofia vive às voltas com a corrupção do pensamento. Essa ameaça original nunca a abandonou. Sócrates (470-399 a.C.) chamou atenção para a importância de preparar as pessoas não apenas para aprender a discutir, mas para fazê-lo no espírito da sabedoria. Sabedoria é, afirma, uma forma de tratamento dos juízos, de explicação da realidade. A *maieutica*, o método que ele criou para ensinar a filosofar, permitia aos aprendizes definir com precisão o objeto do debate. A Filosofia aparece, desde então, como uma forma de explicar o mundo de modo racional, e a sabedoria filosófica tornou-se estratégia para lidar com a argumentação mendaz. Através dela é possível rejeitar as explicações sem rigor conceitual, pode-se contraditar os poderosos sem escrúpulos e os inescrupulosos sem poder. A sabedoria ensinada por Sócrates é uma forma de racionalidade que propicia o desenvolvimento do espírito crítico, justamente por isso ele foi condenado a beber cicuta. É que ensinar a pensar é uma ameaça a ordens sociais injustas e aos privilégios dos poderosos, considerado conduta desviante pelos governantes, quase sempre, punível com a morte.

A Filosofia teve várias definições ao longo da história do ocidente, aquela que melhor traduz o espírito que Sócrates lhe imprimiu a apresenta como uma amizade pela sabedoria que se exprime pelo pensamento.

A Filosofia mudou a vida dos gregos desde quando começou a ser praticada e exigiu que se distinguissem as explicações racionais dos ideais éticos, embora ambas as formulações concorressem para aquele objetivo socrático de construir a racionalidade do mundo. Esta é uma questão importante.

Por que começamos falando da origem grega da Filosofia, quando desejamos fazer um balanço da filosofia no Brasil? Primeiro, porque pudemos mostrar que a Filosofia transformou a sociedade grega desde que começou a ser praticada, podendo mudar também a nossa; segundo, porque a origem do filosofar na Grécia elucida as razões do caráter ou o compromisso pessoal do filosofar, o que continua válido em nosso tempo; terceiro, porque põe a ênfase do filosofar no ato de investigar, na busca da sabedoria mais do que na sua posse, conforme desejou Sócrates, o que é mais importante num tempo pluralista como o nosso. Tratemos melhor de cada item.

A Filosofia mudou a vida dos gregos e depois toda a cultura do ocidente porque forneceu um novo instrumento para abordar o problema da existência e o sentido dela, questão fundamental para o homem em todos os tempos. Ficou claro, desde a Grécia, que filosofar é um pensar que se faz com a própria cabeça, ainda que seus elementos, a linguagem, conhecimentos científicos, artísticos e os problemas, por exemplo, integrem a cultura de um povo. O filosofar é, neste ponto, como qualquer ação radical de criação cultural, um produto que dá forma pessoal ao que brota da experiência de um grupo. O elemento que julgamos seja universal da Filosofia é o problema, a busca de explicação para as inquietações do homem, e não os sistemas que se formaram e que estão, como dizia G.W.F. Hegel (1770-1831), destinados à superação. Mesmo quando constatamos que o produto do filosofar é superado por formas melhor elaboradas de dizer os problemas, ainda assim a atividade filosófica, pela história afora, não perde a importância. Hegel afirmou que *todas as histórias da filosofia que expõem e tratam as idéias da filosofia como*

se fossem opiniões deixam imediatamente transparecer a sua aridez (Hegel, 1988. p. 96). É que para irmos adiante de onde outros já foram é preciso estar consciente das dificuldades já enfrentadas, ou melhor, conhecer a forma como foram tratados, no passado, os problemas humanos. A consciência que temos dos problemas amadurece com o tempo e na própria atividade de pensar.

O confronto com o passado da consciência humana é para o homem de hoje o alimento da reflexão. Hegel nos ensinou a olhar o passado da Filosofia desta forma, ensinou a não vê-lo como coisa morta, afirmando que *o patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano* (idem. p.87). Essa afirmação não quer dizer que novos problemas não surjam no âmbito da cultura, eles aí nascem, mas mesmo para tratar os novos é fundamental conhecer os antigos. Por isso, já tivemos oportunidade de comparar esta visita ao passado da Filosofia com o encontro de uma fogueira fumegante por um viajante do deserto. O nômade aprende a aproveitar as fagulhas escondidas sob as cinzas, aprende a separar a cinza inútil da lenha ainda acesa e pacientemente aproveitá-la. Também nós fazemos algo semelhante na Filosofia, somos viajantes na existência, nossa vida é como uma marcha e precisamos saber tocar nos sistemas antigos para encontrar o fogo da razão que o alimentou num certo tempo. Há muitos modos de comparar a jornada histórica da razão, mas basta esta. Os acampamentos dos beduínos, que são levantados e desfeitos periodicamente, lembram o esforço das gerações de homens que andam pela história a construir o seu rumo, a sua trajetória, a fazer o seu caminho tentando entender o acampamento e o caminho.

A lembrança da origem do filosofar na Antiga Grécia e as lições aprendidas na história da Filosofia nos sugerem uma nova forma de falar da origem da Filosofia. A Filosofia nasce do esforço de cada homem que se ocupa em pensar a razão para a própria vida. Ao se deparar com esta tarefa, ao pensar o que é a Filosofia significa em nosso tempo, descobrimos que não podemos deixar de dialogar com o produto filosófico criado nos últimos dois mil e quinhentos anos. Ele é a matéria prima que temos para trabalhar.

Pudemos indicar que o filosofar está relacionado a uma tradição cultural, emerge na Grécia e ali se desenvolveu como investigação de certos problemas, porque existiam condições para o seu florescimento. Além disso, indicamos, embora sucintamente, que novos problemas emergiram como resultado das mudanças ocorridas na cultura. A necessidade de explicar as razões de validade da ciência experimental, por exemplo, mobilizou os filósofos na Idade Moderna, estando a preocupação com a experiência associada ao surgimento e ao sucesso da ciência experimental. A filosofia moderna precisou conceituar a experiência natural porque ela era a base do novo método de estudo da natureza. Esse trabalho deu como resultado as obras magistrais de John Locke (1632-1304), David Hume (1711-1776), G.W. Leibniz (1646-1716) e Emmanuel Kant (1724-1804), para recordarmos apenas alguns autores célebres.

A dimensão pessoal da criação filosófica, anteriormente mencionada, será agora melhor explicada. É que os problemas filosóficos já descritos, buscar a felicidade pessoal na participação política, ou conhecer as razões do sucesso da ciência foram, cada um a seu tempo, problemas que mobilizaram pessoalmente os filósofos. A Filosofia é um compromisso vital dos pensadores, não

é um luxo desnecessário. Na Grécia, aprender a argumentar, participar da vida na pólis não foi supérfluo. O cidadão sentia o problema como essencial, não tinha como dele se livrar, sob pena de perder aquilo que o sustentava na existência, o ser cidadão grego. O mesmo se diga do homem moderno, para quem a ciência era o diferencial do seu tempo, uma nova forma de tratar a natureza que garantia a sobrevivência para uma comunidade cada vez mais numerosa.

Em cada tempo, o compromisso de pensar só é levado adiante porque toca o homem na sua humanidade, ele sente que não há como viver sem considerar seriamente o que para ele é visto como um desafio. Se assim não fosse, a Filosofia não teria sobrevivido, tantos foram os períodos da história em que a falta de estímulo para pensar eram enormes. No entanto a Filosofia não se separa dos problemas vividos e só podemos compreendê-la considerando a circunstância dos filósofos.

O esforço para explicar a experiência natural ensejou uma prolongada meditação na Idade Moderna. O problema da validação da ciência e da experiência sensível alcançaram o ponto culminante, nos tempos modernos, com a filosofia de Kant. O criticismo do mestre de Königsberg pode ser considerado o ponto de chegada do esforço para justificar a validade universal da ciência. O criticismo articulou-se em torno a três questões: *o que posso conhecer?*, *o que devo fazer?* e *o que me é lícito esperar?* Para que estas três questões permitissem um avanço da razão, elas foram reunidas em uma quarta: *o que é o homem? É essa a questão que Martin Heidegger (1889-1976), no século que termina, retoma por um outro caminho* (Stein, 1997. p. 105). Entre Kant e Heidegger existe a contribuição de Edmund Husserl (1859-1938), a ele coube deixar a compreensão mais subjetiva da representação do real, própria do kantismo, para realçar o aspecto objetivo, *na ida intencional às coisas mesmas* (Reale, 1999. p. 14). Husserl nos ensinou que a experiência do mundo natural, pela qual podemos estudar as causas e submetê-las a leis, guarda um sentido originário de vivência direta. Esta nova realidade é a base da experiência cultural, descoberta como uma ampliação da experiência natural.

Foi assim que o homem se tornou o centro da preocupação de nosso tempo. O existir passou a significar um modo especial de ser, o modo pelo qual o homem é. É a partir da existência humana que se pode pensar o que tudo é, este é o legado de Husserl e Heidegger. José Ortega y Gasset (1883-1955) deu cores vivas a este problema ao dizer que *a primeira coisa que há de fazer a Filosofia é definir este dado, definir o que é a minha vida, nossa vida, a vida de cada qual* (Ortega y Gasset, 1971. p. 155). A idéia de experiência natural abriu-se, no século que termina, e sugeriu a existência da experiência cultural.

A filosofia em nosso século se deparou também com a existência e sua missão consistiu em esclarecer a situação do homem, em elucidar o seu modo de ser e as bases do seu viver. Aí está onde estamos, a descrição do modo de ser do homem revela uma condição singular, mostra os limites que o cercam e as suas possibilidades. O que a filosofia mostrou? Antes de tudo o significado trágico do existir. Os limites do homem foram tratados de muitos modos: circunstância, finitude, facticidade foram as formas de traduzir a ausência de justificação metafísica do homem.

Este movimento que desembocou no homem quando considerava o problema da experiência natural aconteceu também porque foi ampliado o conceito de experiência. A discussão sobre o conceito de experiência natural levou a admissibilidade da conceituação da

experiência moral ou cultural. A cultura é o mundo que o homem cria a partir dos valores aos quais adere. E o que é o valor? É aquilo que preferimos em nossa existência, o que escolhemos como marca de nossa presença.

A vida humana, apesar de seu caráter trágico, tem como característica esta realidade única originada nas suas ações. Através delas a natureza se modifica, o ambiente natural é adaptado, o espaço inóspito torna-se um ambiente favorável à presença humana. Dada as características desta forma de criação ela se torna objeto de preocupação da Filosofia. Assim, os caminhos da razão contemporânea, que descobriram no homem o seu objeto, desembocam nesta forma especial de considerá-lo, isto é, através do exame daquilo que ele objetiva como próprio de sua presença no mundo. Nada há aqui a acrescentar ao que Reale disse sobre esta forma de presença do homem no mundo: *o mundo da cultura é, em suma, o mundo que é, que se tornou realidade, em função do ser do homem e dever ser em razão de sua valia primordial* (Reale, 1991. p. 143).

Tendo como referência o que foi dito, podemos indagar: qual a importância contemporânea da Filosofia? Integrar a busca do sentido da existência pessoal, o conhecimento da espessura concreta do existir, na experiência cultural. A cultura, entendida aqui como concretização do que o homem é, emerge objeto privilegiado a ser desvelado. A cultura é o mundo humano à espera de elucidação e exame.

O debate sobre a inserção do homem na circunstância, a atenção aos problemas do existente concreto, o exame da trajetória da Filosofia moderna sugeriram que a filosofia ganhou um perfil singular desde então. O que melhor a caracteriza são as filosofias nacionais, entre as quais está a filosofia brasileira.

Entendemos que nossa geração tenha amadurecido a discussão sobre a cultura e simultaneamente acerca da originalidade da filosofia brasileira, entendendo que originalidade não significa um rompimento com tudo o que já se fez, ou se faz, no Ocidente sob o nome de Filosofia. Conforme dissemos anteriormente, nenhum trabalho filosófico o será de fato se não for original no sentido de inovar e explicitar o que já foi pensado, isto é, se não for adiante na compreensão dos grandes problemas que formam uma tradição cultural no ocidente. Observe-se que ir adiante em Filosofia não é idêntico a acumular informação, antes é a ampliação do entendimento, retorno, com maior densidade ao já pensado, ao que dá sentido ao nosso existir.

A compreensão da cultura como reveladora do homem nos colocou numa condição privilegiada para identificar o propósito universal do discurso filosófico. Ele se dá nos limites do mundo ocidental, que desde a modernidade vive o processo de afirmação das nações. A gênese das nações e a substituição do latim como língua culta no ocidente estabeleceu, nos últimos séculos, uma diferenciação palpável entre as principais filosofias européias. Na revisão que elas procederam da herança grega vão se ampliando as diferenças que guardam entre si. Essa circunstância nos incomoda, muitas vezes nos perguntamos se o que fazemos não é uma repetição do que já foi feito em outros tempos ou por outros povos. As tradições nacionais renovaram a preocupação com a originalidade da filosofia.

Jorge Jaime (nasc. em 1925) apontou, de modo muito feliz, que esta impressão de empréstimo, este entendimento de que aquilo que se pensa e faz não é novo, é intuição que atormenta ou já preocupou a muitos filósofos. Ele mencionou especificamente o artigo de Peter Burke, historiador inglês, que se referiu a ocasiões em que os ingleses reclamavam da influência

francesa no século XVI e do mesmo sentimento dos franceses em relação à Itália Renascentista. Este mesmo sentimento manifestou-se antes, na Idade Média, quando os espanhóis tinham a força do pensamento árabe. O homem parece sempre incomodado quando não julga responder com qualidade os desafios que a vida lhe impõe.

A possibilidade de herdar e de criar a partir do que se herda não é negativo, antes indica a única possibilidade do homem. Face à herança recebida é possível pequenos e grandes avanços, ou mesmo rompimentos memoráveis. Retornando ao artigo de Burke, citado por Jorge Jaime, encontramos este trecho muito sugestivo:

Basílio, o Grande Arcebispo de Cesaréia, também argumentou em favor de uma apropriação seletiva da Antigüidade pagã, tomando por exemplo as abelhas que não se aproximam de qualquer flor, nem tentam carregá-las, por inteiro, mas retiram apenas o que convém ao seu trabalho e deixam o resto intocado. Nós mesmos, se formos sábios, concluiu, saberemos tomar a esta literatura o que nos for conveniente e próximo da verdade, desprezando todo o resto (Jaime, v. II, 1999. p. 27).

O desdobramento desta meditação aparece no exame das filosofias nacionais. Trata-se de problema em relação ao qual os filósofos brasileiros contribuíram ao lado de outros filósofos não brasileiros, que também se ocuparam da questão.

A diferenciação que principiou com a emergência dos estados modernos, produzindo a substituição do latim pelas línguas nacionais e a preferência por determinadas questões, estabeleceu uma clara diferenciação entre as filosofias européias. Esse fenômeno se espalhou pelo mundo com a expansão dos ideais ocidentais. O continente americano se integra nesse processo de expansão do mundo ocidental. O aprofundamento temático das diferentes tradições nacionais, inclusive do que se passa na América, corresponde à possibilidade fecunda de desenvolvimento da filosofia em nossos dias.

O trabalho reflexivo necessário para investigar as tradições filosóficas, como de resto para levar adiante qualquer investigação filosófica, exige, mesmo sendo possível a todo homem, um aprendizado prévio. É necessário empregar os instrumentos teóricos adequados e desenvolver disciplina intelectual. Há muitos modos de obtê-los, mas é imprescindível fazê-lo de algum modo. O fato de todos espontaneamente pensarem, a vocação, diríamos com Kant, natural do homem para a Filosofia, não significa que se possa prescindir de um cuidadoso processo de preparação sem o qual não é possível ir muito longe na aventura do pensamento. O contato com o material já produzido, o exame criterioso do que já foi pensado e o diálogo entabulado em torno dessas conclusões têm sido os procedimentos mais comuns no preparo para o encontro com os grandes temas da Filosofia.

Os comentários sobre os nossos filósofos, o balanço de sua obra, querem mostrar o principal do esforço dispendido por eles para formular um sentido amplo para a vida e para o mundo. A compreensão que se tem hoje em dia desses autores, dos temas que abordaram, deve muito ao trabalho da presente geração, que se debruçou atenta e sem preconceitos sobre a história

da filosofia brasileira. Verificar o que se fez na filosofia brasileira é muito importante, mostra a falibilidade dos sistemas, como de resto revela a limitação de todas as obras humanas. Já foi o tempo em que nos julgávamos capazes de estabelecer um sistema perfeito e com validade universal. Tivemos que aprender a ser mais modestos. De todo modo, o estudo da Filosofia pede um diálogo com os esforços mais significativos do passado e é o que tem sido feito. O exame dos diversos sistemas justifica nossa afirmação anterior de que a verdade não se revela nunca de modo completo num único projeto. Espera-se, contudo, que a avaliação edificada pela presente geração sobre os principais autores brasileiros funcione como um convite para a participação na magnífica jornada de pensamento, que, ao longo da história dos homens, foi reconhecida como pertencente à filosofia.

Como vimos, a filosofia nutre-se da diversidade. Muito do seu encanto advém do fato de os filósofos construírem raciocínios variados, às vezes estruturados em sistemas antagônicos. A meditação filosófica, por outro lado, comporta sempre o propósito de renovar a compreensão dos problemas. Como entender isso que aparenta contradição? Não existe contradição de verdade nesse processo. Uma vez iniciada a atividade filosófica, renovam-se as dúvidas; muitas questões colocadas pelos gregos, por exemplo, perderam atualidade; em contrapartida, hoje em dia, novos problemas estão surgindo a desafiar o espírito. A filosofia tem problemas antigos e outros mais novos oriundos da evolução da cultura. Se entendemos, com Sócrates, que a Filosofia é um esforço de aprimoramento conceitual no âmbito da amizade pela sabedoria, ela nos aparece como um processo de aprofundamento continuado da razão. A aparente contradição que parece aí existir desaparece completamente quando notamos qual é o tipo de desenvolvimento presente no filosofar. Não falamos, é claro, de uma linha evolutiva do menos ao mais complexo, de modo constante e ascendente.

Na história da filosofia desenvolveram-se pelo menos duas grandes perspectivas em torno das quais se orienta a maior diferença entre o que pensam os filósofos. Georg W. F. Hegel (1770-1831) já se dera conta disto. Afirmou:

Em geral devemos distinguir somente duas épocas na história da filosofia, a filosofia grega e a filosofia germânica, como se distingue a arte antiga e a arte moderna. A filosofia germânica é a filosofia dentro do cristianismo, enquanto este pertence aos povos germânicos (...).

Importa precisar as definições destes dois contrastes principais. O mundo grego levou o desenvolvimento do pensamento até a Idéia; o mundo cristão germânico compreendeu o pensamento como Espírito; Idéia e Espírito, daí a diferença (Hegel, Introdução à história da filosofia. 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 148).

Com os culturalistas contemporâneos aprendemos a tratar esta questão de um modo um pouco diferente. Entendemos que para uns, filosofar é desvendar uma realidade supra-sensível, que ilumina o cotidiano e os limites do concreto; para outros, um tal esforço não é realizável,

restando-nos um plano menos pretensioso para os vôos da razão. A primeira atitude surgiu com Platão (438-384 a. C.), a outra deriva do projeto crítico amadurecido com a filosofia transcendental de Kant. Para Platão, filosofar era conhecer através das idéias, nelas estaria a explicação para o mundo sensível. No sentir de Kant essa era uma tarefa irrealizável, pois existe aí uma falha, a crença de que a razão possa esclarecer as questões metafísicas. Kant pretendeu, com o criticismo, ultrapassar os limites do que denominou de atitude dogmática, mas cuidando para não cair no ceticismo veiculado pelo empirismo de David Hume. A diversidade de perspectivas propiciou outras diferenças. Para Platão, filosofar é tarefa para poucos iluminados; para Kant, é condição de todo existente, sem a qual não é, nem mesmo possível, falar-se de vida humana. Tais diferenças, paradoxalmente, não desorientam nem desanimam, antes conclamam a filosofia a renovar suas concepções. O homem lança-se nessa empresa a cada momento que se abre para as dúvidas que dele se aproximam, elas afugentam as certezas. Esta razão, freqüentemente tão acomodada nos espaços apologéticos, revigora-se na imprecisão, alimenta-se do incerto, rejuvenesce no aleatório, levanta-se no ambíguo. É que a razão encontra no homem não só um espaço de acomodação, mas de partilha.

Falar da filosofia brasileira significa referir-se a um procedimento especulativo singular no seio da cultura ocidental cristã. Não que exista um rompimento com o propósito de se chegar a explicações com valor universal. O que falamos é que existe uma tradição que aclimata os problemas que emergiram em nossa cultura, dando maior destaque a uns do que a outros.

Até John Locke, o que prevalecia era o conceito de experiência nascida do contato com o mundo da natureza. Foi somente no final do século XVIII que a filosofia passou a considerar a experiência moral ou cultural. A aplicação do conceito experiência ao universo humano mostrou que havia diferenças fundamentais entre o funcionamento da natureza e o do mundo do homem. No plano das ações humanas, o que se nota é um esforço para criarem regras diferentes daquelas observadas na natureza. As regras que norteiam a vida nas sociedades humanas são opostas às verificadas no mundo natural. Foi Kant quem primeiro distinguiu as duas formas de experiência. Depois dele, Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) afirmou que a cultura se opõe à natureza. Esse entendimento propiciou um exame da idéia de experiência aplicada à cultura, o que será explorado, no século XX, pela chamada Escola Culturalista. Para os culturalistas, as tradições nacionais têm-se afigurado um problema de primeira grandeza que cumpre enfrentar. Esse trabalho contempla estas questões nascidas no seio da filosofia culturalista. As tradições nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência aos problemas, podendo até mesmo dar origem a civilizações diversas quando se sustentam em uma singular hierarquia de valores.

Não é inútil fazer, neste ponto, uma advertência. Esse pequeno trabalho é um registro singular, um panorama da filosofia brasileira nos últimos cinquenta anos. Ao mesmo tempo que apresenta alguns temas que tem merecido estudo recente, traz um balanço das contribuições dos principais filósofos brasileiros. Para tanto fornece uma síntese dos autores e problemas que nos parecem mais relevantes.

O estudo contém uma multidão de estímulos, um grande número de provocações. Como tal, termina com um levantamento bibliográfico que contempla as monografias acadêmicas da área, artigos, livros, ensaios e até as obras reeditadas. Ele ambiciona, contudo, ser mais que um catálogo, procura extrair as principais conclusões a que chegaram os autores brasileiros. A vida

nos apresenta inúmeras questões. Aquelas mais importantes são comuns a todos os homens e se repetem ao longo de sua história. Se as perguntas são mais ou menos comuns, as respostas são inevitavelmente diferentes. Essa conclusão, que não é inédita, sai fortalecida da leitura efetivada pelos estudiosos da filosofia brasileira. A filosofia não se resume a uma única resposta, produz muitas. A pluralidade dos sistemas e abordagens nos cobra cautela. Interpretações rápidas somente servem ao desencontro indesejável, conduzem à confusão. A assimilação das contribuições dos filósofos precisa passar por um processo de amadurecimento, desafio renovado pelas dificuldades presentes na filosofia brasileira. Saberemos torná-las os elementos de um diálogo com outras filosofias nacionais? Essa compreensão das filosofias nacionais como um capítulo da circunstancialidade humana terá muito pouco significado se não conseguirmos nela enxergar o que é próprio de todo homem e não será verdadeiro diálogo se não olharmos as outras filosofias nacionais como uma parte de nós, uma possibilidade não vivida que completa o que nos falta. A filosofia é, assim, elaborada pelo existente concreto com os olhos numa explicação aceita universalmente.

Para encerrar, uma palavra sobre o plano da obra. No texto que se segue referimo-nos aos antecedentes, aos filósofos brasileiros que viveram até o início deste século, porque o passado vive de alguma forma no presente. Ele nos permite tomar consciência de nossa posição na história. O passado filosófico é sobretudo essencial na tarefa da criação teórica, não é conhecimento supérfluo. Também falamos de perspectivas, pois o futuro é inovação e transcendência. A elaboração filosófica é uma obra de liberdade, de diálogo não fatalista com o passado. O encontro com o passado, alimentado pelos desafios de hoje, confere ao ato de criação do espírito inúmeras alternativas. O futuro está aí como um campo aberto de possibilidades, fecundo pelas alternativas que oferta. Devir inovador que cobra nossa participação e não apenas repetição à parte de nossas escolhas. O futuro nos pede o mesmo compromisso que os pensadores que nos precederam tiveram no passado. Em vista disso, do passado, fizemos um balanço dos momentos mais significativos, um panorama dos resultados assinaláveis; do presente, um relato das contribuições mais notáveis e uma sistematização da pesquisa; para o futuro, listamos um conjunto de temas a investigar. Nem a referência ao passado foi simples descrição, apesar da procura da objetividade, nem o olhar para o futuro exaure todas as alternativas ou esgota todas as perguntas que inquietam os pensadores brasileiros de nossos dias. A filosofia permite novas interpretações e nos convida a empreendê-las. Desse modo, elaborar novas leituras da realidade é ir tomando partido em relação aos grandes problemas que afligem o homem, sabendo sempre que essa é uma tarefa interminável tanto no plano da criação filosófica quanto no da sua sistematização.

PARTE I - PRINCIPAIS AUTORES PLENAMENTE ESTUDADOS

1. Observações preliminares

a. O método de estudo

Nos últimos anos pudemos formar uma idéia mais madura da filosofia brasileira, entender os momentos básicos de sua evolução e os seus principais autores.

Essa nova mentalidade se revela, conforme observou Antônio Paim, a partir do desenvolvimento de um novo método de estudo da história da filosofia. O método foi desenvolvido por Miguel Reale e consiste em *identificar o problema que tinha pela frente o pensador (...); em abandonar o confronto de interpretações (...)* e em *ocupar-se preferentemente da identificação de elos e derivações que permitam apreender as linhas de continuidade real de nossa meditação (O estudo do pensamento filosófico brasileiro. - 2. ed. - São Paulo: Convívio, 1985. p. XVI)*. Esse entendimento da filosofia como estudo de problemas tem-se revelado fecundo e dado nova dimensão à idéia de originalidade em filosofia. Por outro lado, a aplicação do método revela a existência de uma temática própria na filosofia brasileira, cujo contorno vai-se precisando com o avanço dos estudos.

A filosofia brasileira é um capítulo da filosofia moderna. A filosofia moderna voltou-se para o exame da experiência. Os primeiros filósofos procuraram dar uma explicação ao que significava esse novo procedimento de investigação que se tornou eficaz no entendimento do mundo. A experiência natural tornou-se a base da ciência da natureza. Tiveram então, os filósofos, que explicar o que a nova ciência era. Quando os métodos científicos utilizados no estudo da natureza passaram a ser aplicados à vida social notou-se a sua inadequação. Compreendeu-se que a vida em sociedade organiza-se em torno de valores. O novo problema a explicar passou a ser a experiência cultural, que é diversa da anterior. Foi Kant quem abriu esse caminho, mas foram os neokantianos que transformaram o problema dos dois mundos no entendimento da cultura, ou das criações humanas em sociedade. A discussão filosófica voltou-se então para o que significa ser pessoa e para o que distingue a sua criação, a cultura.

Como começou a ênfase nos problemas? O estudo dos problemas principiou-se com a descoberta de que é impossível penetrar no espírito vivificador da filosofia quando se vive num arraigado relativismo que paralisa a atividade especulativa. Kant o percebera, não basta apenas desconfiar da razão, também é preciso vencer os limites do ceticismo. A fecundidade das questões, das dúvidas, é ofuscada pelas conquistas do espírito ou pela grandiosidade dos sistemas, que a elas ordinariamente se atrelam. Foi Nicolai Hartmann (1882-1950) que explicou existir um dinamismo oculto nos problemas, mesmo quando *se os toma tão pouco a sério como a verdade que se aponta com eles*. (Hartmann, Nicolai. *Ontologia*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1965). Hartmann dedicou-se aos motivos pelos quais a multiplicidade de concepções filosóficas não havia reduzido o ímpeto especulativo, isto é, desejou entender porque os problemas continuavam a impulsionar a atividade intelectual mesmo não permitindo uma solução definitiva. Diante dessa dúvida, o pensador concebeu uma explicação para o progresso filosófico como uma espécie de aprofundamento sistemático frente à enigmaticidade do mundo. Ao fazê-lo, conferiu uma dignidade à dimensão interrogativa antes atribuída aos sistemas.

Fortaleceu-se o significado das dúvidas na criação filosófica, problemática assim descrita por Hartmann:

Teoria, no sentido eminente, é a visão panorâmica do contemplado na unificadora entrega à multiplicidade do objeto. Em tal sentido, há nela, indubitavelmente, uma tendência natural para o sistema. Mas, apenas uma tendência, não a antecipação; tampouco a garantia de que o pensamento finito chegue a alcançar um sistema (Auto-exposição sistemática. México: Centro de Estudos Filosóficos da Universidade Autônoma, 1964).

Foi a partir disso que *Miguel Reale* (nascido em 1910) desenvolveu o método antes mencionado. O filósofo examinou as teses de Hartmann e as aplicou no contexto singular de nossa especulação. O seu método não se reduziu, contudo, a essa pura aplicação. Eis um aspecto importantíssimo do método elaborado por Miguel Reale, a impossibilidade de separar a ontologia da teoria do conhecimento, não se podendo afastar a teoria do ser do processo histórico cultural nem preconizar, com base na história, o relativismo. Esta última conclusão ele apreende diretamente de Kant, para quem o objetivo gnosiológico, relativo à origem do objeto, não se desvinculava do objetivo metafísico referente à natureza do objeto. É impossível, contudo, ir adiante na compreensão do seu método sem entender as etapas da evolução do pensamento filosófico, sem ouvir a advertência de Reale: a verdade não é apreendida definitivamente; logo, a apologética não é um apelo válido. Logo adiante indicaremos o que nos parecem ser as principais etapas da filosofia brasileira.

Antônio Paim (nascido em 1925), estudando a história da filosofia brasileira, aperfeiçoou o método realiano. Ele mostrou que poderíamos examinar a história da filosofia no ocidente penetrando-a por três portas diferentes: os sistemas, as perspectivas e os problemas. Os *sistemas* consideram a filosofia como criação global; porém, na modernidade, perderam consistência, além de não garantirem a perenidade da filosofia. As *perspectivas* representam um ponto de vista último, para além do qual não há como avançar, mas isso as torna muito amplas aproximando, assim, autores muito diferentes. Finalmente, os *problemas* são os que garantem a dinamicidade da produção filosófica. Fazem, contudo, muito mais, pois nos permitem falar de filosofias nacionais na proporção em que nos incitam a debater as doutrinas no seio de uma determinada tradição cultural. Os detalhes dessa diferenciação serão apresentados adiante quando discutirmos o que ele entendeu por filosofias nacionais.

Criar métodos de investigação exige, algumas vezes, que se rompa com os antigos paradigmas para a criação de novos. Algumas vezes isso propicia uma melhor compreensão dos problemas, outras é a única alternativa para sair de dificuldades insuperáveis. Kant nos animou a ousar quando os instrumentos teóricos de uma época não fossem capazes de impedir os retrocessos que anulavam os esforços do espírito. O pensar se faz com vistas ao aperfeiçoamento, embora já tenhamos visto que essa forma de progresso não representa acumulação de conhecimento. Sabemos mais ou sabemos melhor não apenas quando acrescentamos algo novo ao antigo, mas quando podemos refazer a nossa anterior compreensão dos entes, de nós próprios, de

nosso modo de agir, pensar, conhecer e viver. Parece ser essa a lição do mestre de Königsberg quando afirmou:

Ao primeiro a demonstrar o triângulo equilátero (...) acendeu-se uma luz, pois achou que não tinha de rastrear o que via na figura ou o simples conceito da mesma e como que aprender disso suas propriedades, mas que tinha de produzir (...) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se apresentou a priori e que, para saber de modo seguro algo a priori, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que ressaltava necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito (Kant, Crítica da razão pura. 1988. p. 13).

Antônio Paim usou as referências metodológicas descritas acima para escrever a principal *História das idéias filosóficas no Brasil*, de nosso tempo, obra que chegou à quinta edição em 1997 (766 páginas). Como forma de atualizá-la ele está organizando sete estudos complementares: *Os intérpretes da filosofia brasileira*, *As filosofias nacionais*, *Etapas iniciais da filosofia brasileira*, *A escola eclética*, *A escola do Recife*, *A escola cientificista* e *A filosofia brasileira contemporânea*. A esta altura, os cinco primeiros encontram-se publicados e os dois últimos encontram-se em fase final de preparação. O que ele revelou com suas pesquisas? Antônio Paim mostrou que a primeira corrente filosófica plenamente constituída no Brasil foi a Escola Eclética. As dificuldades que teve para fundamentar a moral de ensino a uma reativação tradicionalista de um lado e ao fortalecimento do positivismo de outro. Foi como reação ao positivismo que se estruturaram as principais correntes contemporâneas da filosofia brasileira: o culturalismo, à qual se filiou, a fenomenologia, o existencialismo e o neotomismo.

Luís Washington Vita (1921-1968) foi outro que aplicou a metodologia iniciada por Miguel Reale, pois insistiu na fecundidade de voltar a meditação filosófica para o exame dos autores. No confronto que sugeriu e realizou, emergiu o entendimento de que a filosofia evolui historicamente e que nesse processo é crucial não apenas o esforço individual, mas uma certa tradição. O produto coletivo não está associado à gênese do filosofar, efetivamente individual e dependente da capacidade crítica e reflexiva do pensador, explica. A origem do filosofar permanece relacionada à capacidade humana de realizar a *busca analítica das razões das coisas pelos meios racionais de que dispõe* (*Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 2). Coletivo é, afirma, o destino do filosofar, trata-se de um produto da humanidade dirigido a todos os homens, como desejava Emmanuel Kant. Na criação filosófica assume importância fundamental o conceito de cultura, que Vita desenvolveu distinguindo-o da atividade individual e explicando cuidadosamente, em seguida, a relação entre ambos.

O aspecto a realçar é, contudo, o caráter dinâmico dos problemas que Vita, do mesmo modo que Reale, admitiu. Para o filósofo, a atenção maior deve estar centrada não nas respostas precisas que os problemas proporcionam, mas neles próprios. Os problemas filosóficos, explicou-nos, não são da mesma natureza dos científicos. Importa-nos menos o conteúdo neles inseridos do

que a confusão das coisas e as dúvidas presentes no homem. É através da meditação sobre elas que o sujeito valoriza sua existência empírica, considera sua realidade sem mutilá-la:

Nesse sentido, afirmou, um problema deve ser entendido tanto pelo seu conteúdo (...) quanto e, principalmente, por sua problematicidade (...). Isto significa, antes de tudo, que um problema requer um homem que o pense e para quem o problema existe (idem, p. 7).

Vita considerou a dinâmica profunda da convivência humana com os problemas. Estavam presentes na própria realidade do problema, pelo menos de modo incipiente, as vias de solução necessárias para enfrentá-lo. As respostas ou sistemas continuam a preservar a fecundidade da dúvida humana que motiva a sua articulação. Algumas questões conservam permanentemente o caráter de insolubilidade como: a origem do universo, da vida, do homem, mas nem por isso são menos relevantes. Vita nelas descobriu um aspecto positivo, formulando-o como se segue:

Desta concepção de problema resulta o entendimento da filosofia como uma espécie de consciência suprema de toda a crise, enquanto crise, como uma atividade ela mesma crítica, perpetuamente aberta diante de qualquer ação ou de qualquer pensamento, em suma, mais como um compromisso do que como uma atividade (idem, p. 8).

O filósofo nos sugere, em seguida, a importância de se registrar a evolução do debate filosófico. Apesar das divergências contidas nos sistemas, da inexistência apreensível de um sentido único na evolução da razão, da ausência de uma direção pré-determinada do conhecimento e da falta de uma lei meta-histórica, a filosofia também não é, como já o observara Hegel, *um arbitrário amontoado de opiniões e sistemas inteiramente isolados e contraditórios* (idem, p. 9). É, portanto, imprescindível fazer um estudo cuidadoso da história da filosofia, merecendo consideração o que havia sido produzido no Brasil como parte da jornada do espírito. Eis o motivo proposto:

A investigação pormenorizada na história da filosofia permitiu averiguar que todo saber filosófico nasce num meio cultural que forma o horizonte a partir do qual cada época histórica tende a pôr-se de acordo consigo mesma (idem, p. 9).

Devemos mencionar, ainda, outras contribuições importantes no desenvolvimento da metodologia de estudo da filosofia brasileira. Em artigo publicado em 1986 intitulado *A filosofia contemporânea no Brasil*, Constança Marcondes César acompanhou Antônio Paim, reconhecendo que os movimentos filosóficos contemporâneos no Brasil representam uma reação

ao positivismo em nome de um novo conceito de ciência e com o propósito de desenvolvimento de uma nova metafísica. O acompanhamento da discussão permite chegar a essa conclusão.

Urbano Zilles (nascido em 1937), autor de *Grandes tendências na filosofia do século XX e sua influência no Brasil*, obra de 1987, também elaborou um método de investigação. Ele entendeu que a filosofia contemporânea possui duas grandes tendências: *uma restauradora*, à qual se filiam o neotomismo, o neokantismo, o neo-idealismo, o marxismo e o positivismo, e outra *inovadora*, integrada pela fenomenologia, pelo existencialismo, pelo personalismo, pela analítica e pela pragmática. Para Urbano Zilles, a filosofia brasileira não foge desse esquema geral que se pode observar na filosofia ocidental. Ela tem seus representantes e oferece uma contribuição singular no desenvolvimento da filosofia.

Tiago Adão Lara (nascido em 1930) dedicou à filosofia brasileira um capítulo de sua obra *Caminhos da razão no ocidente*. Ele observou, com muita propriedade, que não precisamos justificar o direito a uma filosofia brasileira no sentido de podermos partilhar *com o resto da humanidade, da grande tarefa de construir também pelo pensamento explícito a racionalidade da história* (p. 144). Tiago apresenta o nascimento da filosofia brasileira como parte da crise representada pelo rompimento com a *Segunda Escolástica Portuguesa*. As dificuldades trazidas por um pensamento voltado para o primado da salvação, fora de sintonia com o sentido crítico da razão desenvolvido na modernidade, dificultou o nosso contato com o empirismo e com o liberalismo com os quais nos defrontamos. Desse encontro nasceu o eclecismo. Assim, com uma justificativa própria, Tiago também chegou ao que já propusera Antônio Paim, *A escola eclética* foi a primeira a se organizar no Brasil. As dificuldades de resolver as dificuldades no campo da moral propiciaram, assim nos indica, o fortalecimento do tradicionalismo. Ele explicou que foi *em torno do pensamento tradicionalista, especialmente francês, que se organizou a reação católica ao eclecismo e ao liberalismo* (p. 153). Tiago afirmou igualmente que os movimentos inspiradores da República assumiram o discurso moderno, porquanto a Monarquia então vigente era vista como comprometida com o pensamento católico e com a tradição. O positivismo, que inspirou esse movimento, teve o objetivo de modernizar a cultura brasileira. O positivismo teve, contudo, dois problemas: popularizou uma visão oitocentista de ciência e confirmou a tendência política autoritária. A reativação do liberalismo e a abertura para uma nova visão da ciência vieram com a Escola de Recife. O pensamento contemporâneo assumiu, para Tiago, três caminhos principais, acompanhando a reflexão ocidental. O primeiro esteve associado a uma revisão do conceito positivista de ciência, buscando aproximar-se das conquistas obtidas pelos neopositivistas. O segundo grupo é integrado pelos neotomistas, que deram ao pensamento católico uma feição mais cultural e menos apologética nos últimos cinquenta anos. E o terceiro grupo é constituído pelos culturalistas voltados para o estudo da cultura, entendendo-a como *instância de criação dos valores, como lugar gerador de significações humanísticas* (p. 162).

Finalmente, devemos lembrar Aquiles Cortes Guimarães (nascido em 1937), autor de *A formação do pensamento filosófico brasileiro* (1981) e *Pequenos estudos de filosofia brasileira* (1997), para quem a filosofia brasileira possui como marca a preocupação com o homem. Essa característica deve presidir aos estudos de filosofia brasileira, ele insiste. Essa metodologia explica por que a problemática da consciência se tornou objeto privilegiado de suas pesquisas, bem como sua dedicação ao estudo de Farias Brito, que assume, no contexto de sua leitura, uma

função paradigmática. Para Aquiles, o ecletismo e a Escola de Recife representam etapas de amadurecimento da consciência brasileira, nascida sobre os frágeis alicerces da metafísica contra-reformista. Entre as contribuições mais notáveis de nosso tempo Aquiles Guimarães destaca a de Miguel Reale. Esse filósofo e o já mencionado Farias Brito representam o principal da nova metafísica desenvolvida neste século e revelam a maturidade da filosofia brasileira.

Todos esses estudiosos ajudaram a compor uma metodologia para o estudo da filosofia no Brasil. O que eles nos sugerem? Primeiro, que a história da filosofia não deixa de apresentar cortes e saltos, as explicações seguem um ritmo próprio. O diálogo dos filósofos com seu tempo quase sempre projeta algum conflito. A apreciação do que produziram os pensadores é também dificultada por esse motivo. Não há na história da filosofia a unicidade de interpretação, nem sobre o papel dos diversos pensadores concordam todos os estudiosos. É verdade que todos procuram distinguir as principais contribuições das secundárias; a seleção, porém, não nasce do consenso. Isso explica por que a filosofia não é uma ciência, no sentido como modernamente ela foi concebida. A filosofia tem uma vinculação íntima com as dificuldades, valores e problemas que inspiram cada pensador. Aquilo que toca mais os historiadores da filosofia acaba influenciando nas listas por eles compostas, em que pese existirem nomes mais ou menos comuns: Sócrates (470-399 a. C.), Platão (438-348 a. C.), Aristóteles (384-322 a. C.), Agostinho de Hipona (354-430), Boécio (480-524), Tomás de Aquino (1225-1274), René Descartes (1596-1650), Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Nicolas Malebranche (1638-1715), G. W. Leibniz (1646-1716), Baruch Spinoza (1632-1677), Emmanuel Kant (1724-1804), J. G. Fichte (1762-1814), F. v. Schelling (1775-1854), G. W. F. Hegel (1770-1831), Augusto Comte (1798-1857) e Karl Marx (1818-1883) são exemplos de pensadores sempre mencionados. De fato, esses são nomes imprescindíveis para se entender a evolução do filosofar no mundo ocidental. Temos também os contemporâneos: Albert Lange (1828-1875), Herman Cohen (1842-1918), Wilhelm Windelband (1848-1915), Heirinch Rickert (1863-1935) Paul Natorp (1854-1924), Ernest Cassirer (1874-1945), Max Scheler (1874-1928), Maurice Blondel (1861-1949), Nicolai Hartmann (1882-1950), Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), José Ortega y Gasset (1883-1955), Rudolf Carnap (1891-1970), Jean Paul Sartre (1905-1980), Gabriel Marcel (1889-1973) e Jacques Maritain (1882-1975).

Essas observações gerais, válidas para a História da Filosofia Européia são também válidas para a constituição da História da Filosofia Brasileira, pela mesma razão, também ela nasce de uma inevitável escolha. Como procedemos em nossas escolhas? O que dizer de nosso próprio método de trabalho? Ele se insere na tradição iniciada por Miguel Reale e desenvolvida por Luís W. Vita e Antônio Paim. Trata-se de deixar os filósofos falarem, de dialogar com eles, examinando os problemas que enfrentaram.

Estamos conscientes de que a absoluta isenção não é própria de homem algum, porém procuramos nos manter próximos dos nomes mais comentados. Procuramos nos guiar pela consistência do discurso, mas também pelo rastro que deixaram. A tradição criada pelos autores tem, de certo modo, a força da autoridade. Na tradição é que o diálogo com a verdade parece mais contundente. Nesse depositário fica o que de melhor o homem parece haver produzido tanto na filosofia universal quanto na filosofia brasileira, muitos são os autores, múltiplas as preocupações. Pode-se, contudo, organizar as contribuições da filosofia brasileira em torno de

três grandes temas que formam a nossa tradição: o homem, a ciência e a política. Em cada um desses problemas há sempre um universo de dúvidas a explorar. Quando escolhemos alguns por proximidade, porque refletem as condições e circunstâncias de nossa própria vida, não significa que possamos nos fechar ao que não nos é tão próximo. Mesmo aquilo que está distante de nossas preocupações mais imediatas, quando elaborado no espírito do amor à verdade, acaba nos dizendo algo importante sobre o homem de sempre e a respeito de cada um de nós. O diálogo com essa tradição universal, nos marcos do mundo ocidental, deve vir inspirada pelo compromisso com a verdade e a transcendência, que nos libertam do peso do passado.

Parece-nos que só começaremos a entender o espírito que anima a filosofia brasileira se conseguirmos compreender os diversos filósofos, o mundo de cada um deles mediado pelas circunstâncias em que pensou. A proximidade que deles estamos nos ajuda nessa tarefa, que nem por isso é fácil. Parece-nos tão mais difícil compreender o mundo de um filósofo quanto mais estamos distanciados dos referentes e valores em que se baseou para meditar sobre seus problemas. Essa tarefa não pode ser, porém, abandonada. A compreensão da filosofia brasileira somente faz sentido como um capítulo da história da filosofia universal, história que já possui mais de dois mil anos de existência. O que isso quer dizer? Estudar a filosofia brasileira não significa se fechar à filosofia universal, pois é preciso conhecê-la bem para salientar as circunstâncias próprias em que se desenvolveu. Trilhas entre os pensadores podem ser permanentemente edificadas. É bom que o sejam. A vida é a arte dos encontros, disse o poeta, a filosofia não prescinde deles. É essa possibilidade contínua do diálogo, cujo pano de fundo é a história do pensamento universal, que alimenta as tradições filosóficas nos diversos países hoje em dia. As tradições nacionais formam-se todas no caldo da cultura ocidental, não se separam dela.

Ainda não é possível saber se o desenvolvimento das filosofias nacionais possui algum tipo de ritmo próprio ou se acompanham os grandes movimentos da cultura ocidental. Pode ser que ambas as assertivas sejam verdadeiras. O principal parece ser, contudo, que acompanham a historicidade do homem e não revelam qualquer tipo de trajetória previamente traçada ou racionalmente apreensível. Elas são influenciadas de muitos modos e meios tanto pelo que se cria dentro de cada uma como pelo que se forma como pano de fundo de seu desenvolvimento. Os grandes momentos de cada tradição cultural e suas crises são etapas da vida. A dinamicidade da vida é que altera as condições em que o homem faz e pensa.

Existem ainda outras formas de entender o que seja a História da Filosofia Brasileira. Pode-se adotar como definitivas a preocupação com os problemas, a referência às filosofias nacionais e a despreocupação sistêmica no estudo da história das idéias filosóficas como sugeriram os autores até aqui mencionados? Parece que não. Deixando de lado tais paradigmas, Jorge Jaime também elaborou uma metodologia para a *História da filosofia no Brasil*. Ele referiu-se a todos os que aqui viveram desde o início da colonização, motivo pelo qual em seu extenso estudo enumerou uma série de autores desde o período colonial até os nossos dias. Embora tenha executado um extenso trabalho de pesquisa que precedeu a publicação de sua obra, dificuldades operacionais impediram a sua publicação na íntegra, de modo que, sem os textos suprimidos por razões de ordem prática, o livro perde muito de sua força. Em compensação, os assuntos são abordados de modo claro e elegante. A contribuição mais significativa desta

História da filosofia no Brasil está, pois, situada na pesquisa bio-bibliográfica, a base de seu método, e na abertura de novas frentes de pesquisa, que ele sugere em grande número. Jorge Jaime não se dedicou a aprofundar os problemas filosóficos com os quais se defrontaram os pensadores brasileiros, mas realizou extenso trabalho de pesquisa dos autores e de suas teses principais. O livro é uma boa introdução ao estudo da filosofia brasileira.

Outro que diverge da metodologia iniciada por Reale é Luís Alberto Cerqueira Batista. Ele preferiu adotar um outro método de estudo e chegou a uma interpretação singular da filosofia brasileira, ainda que sem chegar a contestar a sua existência. O que ele postulou? Cerqueira Batista, ao contrário da tradição que assumimos, não considerou Silvestre Pinheiro Ferreira como o iniciador da filosofia brasileira. Para ele, o filósofo foi desqualificado, desde Sampaio Bruno (1857-1915), *quer como moderno, quer como opositor consistente do tradicionalismo português* (Batista, *Introdução à filosofia brasileira*. Tese, 1998. p. 91/2). Como ele não considerou a origem da filosofia brasileira vinculada ao esforço teórico de Pinheiro Ferreira, entendeu que o ponto de partida estava em outra ocasião, situava-se na filosofia de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Para Cerqueira, a originalidade da filosofia brasileira está no fato

de que a sua emancipação começa pelo empenho de resgatar à própria formação da consciência de si (...) sem falseamento de sua verdadeira origem, remontando aos tempos em que o sentido helênico da filosofia renasce em Portugal sob o influxo da espiritualidade renascentista (idem. p. 44/5).

Ao situar a origem da filosofia brasileira em Gonçalves de Magalhães, Cerqueira tentou retirá-la, quer da órbita de Silvestre Pinheiro Ferreira, tido como um dos filósofos portugueses estrangeirados, quer do empirismo de John Locke, veiculado por Silvestre, que defendia a experiência em detrimento das idéias inatas. Considerar a origem nesse momento significaria, explicou Cerqueira Batista, apostar na dependência cultural da filosofia brasileira. Ao tomar Magalhães como ponto de partida, ele acreditou que se livrava da pecha de dependência cultural e podia explicar, adicionalmente, o caráter de conciliação pelo qual a filosofia aqui desenvolvida não apenas ganhava autonomia frente às correntes anteriores, mas também se vinculava à tradição neotomista que se estruturou com o contra-reformismo lusitano.

Cerqueira permite-se também rever a interpretação da idéia de cultura elaborada por Tobias Barreto de Menezes (1839-1889), que, no seu entender, foi desenvolvida com base na mentalidade cientificista, não contradizendo o sentido de natureza encontrado no pensamento de Magalhães, mas introduzindo uma tensão que não estava presente nas idéias daquele pensador.

Para Cerqueira, a natureza de nossa formação intelectual está vinculada ao aristotelismo português. Por esse motivo, a filosofia de Magalhães simplesmente representa a adoção do espiritualismo moderno sem negar o antigo. Na medida em que propôs uma atitude diversa da metafísica tradicional, Cerqueira enxergou no esforço de Tobias uma simples continuação do que fora iniciado com Magalhães, é verdade que introduzindo uma tensão não encontrada antes. Foi essa tensão que estimulou Farias Brito a buscar uma conciliação dos dois autores, Gonçalves de

Magalhães e Tobias Barreto, sugerindo, assim, uma unidade na história da filosofia brasileira em relação ao seu suporte originário.

No que se refere ao reconhecimento de expressões singulares da filosofia, por exemplo, filosofia alemã ou francesa, ele não adota essa distinção, apenas enxerga o propósito universal da filosofia, o que não legitimaria a idéia de que existam tradições filosóficas nacionais. O que aproxima a filosofia brasileira e a portuguesa é, no seu entendimento, o conjunto lingüístico, o mesmo sistema de significação. No restante, pertencem ambas ao mesmo movimento universal da filosofia.

Como se vê, é uma interpretação muito distinta das demais. Ao contrário do que ele afirmou, para nós o que prevalece é a compreensão de que a filosofia brasileira nasceu não como uma conciliação com o espiritualismo lusitano, como sugeriu Cerqueira, mas para superar os limites que ele trouxe. O espiritualismo dos seiscentos foi um movimento neotomista que ganhou impulso sob o nome de *Segunda Escolástica*, período que se iniciou, na Península Ibérica, com Pedro da Fonseca (1528-1599), e se estendeu até o século XVIII. Santo Tomás havia dado uma interpretação muito singular à excelência moral e entendera, diversamente de Aristóteles, o ideal de vida e felicidade, pois o transmudou, seguindo Boécio, *em busca da felicidade eterna após a morte, quando Aristóteles cuidava da atividade ajustada à satisfação de bem viver na polis*, conforme explicamos em *Caminhos da moral moderna* (Cf. Carvalho, 1995. p. 51).

Não estamos afirmando que o espiritualismo lusitano foi apagado da filosofia brasileira, o ponto de partida da filosofia brasileira está justamente nas tentativas de justificar a existência humana, compreendê-la, enfim, superar os impasses trazidos à cena intelectual pela geração pombalina. Por esse motivo, parece-nos justificado que os esforços principiam não com Gonçalves de Magalhães, mas com Pinheiro Ferreira. Quanto ao argumento de que assim procedendo não se garante a autonomia da filosofia brasileira, ele não tem consistência. A novidade da filosofia está nos novos caminhos que empreende o pensamento, o que não é sinônimo de uma ruptura com a tradição ocidental de pensar sobre a vida e o mundo. Nem isso significa o abandono do projeto de criar explicações universais, como ocorre desde a origem da filosofia na Grécia. Por sua vez, a raiz ocidental não esconde a diferença de valor atribuída aos diferentes problemas. A singularidade da filosofia brasileira não permite que dela se forme uma visão de totalidade, como parece desejar Cerqueira, mas pode ser um caminho para chegarmos à verdade proposta pela filosofia. A tentativa de Cerqueira de abordar os diversos filósofos brasileiros num único movimento do espírito nos parece falha por pretender utilizar o esquema idealista e hegeliano, que o pensamento contemporâneo descartou desde que reconheceu a autonomia da componente espiritual e a ausência de uma progressão linear e ascendente no processo especulativo. Toda a história da filosofia, inclusive a brasileira, é um espaço de avaliação, um diálogo entre pensadores, um encontro com problemas, nela se mostra o que já foi tentado como procura de explicar o que vivemos no dia-a-dia.

A referência de Cerqueira Batista à contribuição de Tobias Barreto perde justamente de vista que o filósofo rompeu com a idéia de natureza formulada pelos positivistas e não que dela se valeu. Apenas numa primeira etapa de seu pensamento ele esteve próximo do positivismo, não depois. O essencial em Tobias é sua compreensão de que o ideal humano é de natureza moral e

corre em direção oposta à lógica da natureza, seguindo a tradição transcendental criada por Immanuel Kant.

As considerações de Cerqueira Batista possuem, contudo, a virtude de sugerir que os problemas suscitados pelo espiritualismo lusitano emergem aqui e acolá nas diferentes regiões do país. Em Minas Gerais, por exemplo, vários autores revelam influência do espiritualismo e do tradicionalismo lusitano, mas isso parece ser uma questão pontual, nunca a principal vertente do que foi formulado pela filosofia brasileira. Ficando nos detalhes, perde-se de vista o principal. A separação do Brasil de Portugal exigiu novos referenciais teóricos, a descoberta do kantismo pela Escola de Recife oportunizou uma alternativa de valorização da vida humana, pois o ecletismo não conseguira levar até as últimas conseqüências semelhante projeto. Conforme observou Antônio Paim, *na medida em que deixa de dar conta de fenômenos de tal magnitude, a hipótese de Luiz Alberto Cerqueira dificilmente apaziguará os espíritos* (Paim. Resenha. *Revista Brasileira de Filosofia*. 44 (187), 1997. p. 404).

As criativas observações de Cerqueira Batista mostram, contudo, que é muito complexo o processo de criação de uma história da filosofia e que há muito ainda a argumentar a favor dos métodos e esquemas de interpretação da história da filosofia brasileira. Apesar das diferenças entre os paradigmas aplicados à filosofia brasileira, temos que distinguir os que, admitindo-a, não aceitam o modelo de interpretação que utilizamos daqueles que simplesmente não a admitem. Entre estes últimos destaca-se Gerd Bornheim. Na obra *O idiota e o espírito objetivo* (1980), reeditada no Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAP, 1998, Gerd Bornheim explicitou os motivos de sua posição. No capítulo intitulado *Filosofia e realidade nacional* indagou-se sobre o sentido em que se pode entender que uma filosofia é brasileira, francesa, alemã ou inglesa. O argumento de que categorias específicas ajudam a desvendar a realidade do país não lhe pareceu suficientemente forte, ainda que de início pudesse parecer banal que um país fosse capaz de exprimir seus problemas e seu modo de ser através da linguagem filosófica. Como entender, no âmbito dessa hipótese, a gênese grega do filosofar, que é sabidamente uma preocupação com a explicação ampla, com o universal e que ultrapassa as fronteiras da nacionalidade grega? A origem do filosofar na Grécia invalida a tese de uma filosofia nacional, explica o filósofo. Seria possível que as filosofias nacionais representassem formas diversas de aprofundamento de um mesmo espírito? Também não, responde Bornheim, isso provocaria não a particularização de uma mentalidade, mas uma generalização inadequada do pensamento, como a germanização do mundo no espírito, por exemplo, veiculado na obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). O filósofo alemão afirmou que o espírito cosmopolita se alcança através da nacionalidade, no entanto, explicou Bornheim, é apenas no primeiro que o segundo *consegue descobrir sua medida e sua própria possibilidade de ser, de desenvolver-se de acordo com o sentido da história* (ob. cit., p. 167).

A tentativa de estabelecimento de uma filosofia nacional pareceu-lhe uma tentativa infrutífera porquanto não apenas parte do particular, mas no particular encontra toda a sua medida e sua razão de ser. A postulação de uma filosofia nacional revela-se como um esforço compensatório, diríamos quase um mecanismo de defesa, pelo qual a intelectualidade de países subdesenvolvidos, especialmente na América Latina, reivindicam uma filosofia nacional como estratégia de afirmação no universo das nações. Não há fenômeno semelhante nos países

desenvolvidos. Ele afirmou: *Que os Estados Unidos sejam visceralmente caudatários do pensamento europeu, e isto exatamente nas correntes mais representativas da filosofia americana - o pragmatismo e o neopositivismo -, parece não colocar problemas para os norte-americanos* (idem. p. 180).

Com o objetivo de melhor situar a gênese da preocupação com o problema da existência das filosofias nacionais, o pensador operou uma avaliação dos estudos recentes sobre a cultura. Está num certo conceito de cultura, assim entende, a raiz desse projeto filosófico. O conceito diferencial de cultura considera justamente que a pluralidade de culturas seja indicativo de que uma não pode ser padrão de medida das outras. Em contraposição, há o entendimento oposto de que a cultura revela uma qualidade genérica do homem, paradigma esse edificado pelo estruturalismo. *O atributo universal da humanidade residiria em sua peculiar capacidade de impor novas estruturas ao mundo* (idem. p. 169). À parte da contribuição de ambas as tendências, sem desconhecer a força dos argumentos a favor da pluralidade de culturas, a tese estruturalista tem a vantagem de corrigir o exclusivismo diferencial, *ao menos no sentido de que a fragmentação absoluta que ronda as perquirições diferencialistas acarretaria o perigo de esbarrar no absurdo da incomunicabilidade, de esfacelar o mundo numa seqüência de ilhas justapostas* (idem. p. 170).

O filósofo não desconsidera a realidade nacional, que não é uma mística volta às origens ou a busca de uma essência perdida, mas uma circunstância a ser construída. No entanto, é importante separar esse esforço de adaptação regional, realizado por diferentes povos, da criação filosófica propriamente dita. Ambas parecem conter conceitos opostos, a realidade nacional afirmando o particular, a filosofia buscando o universal. A singularidade, explicou o filósofo, *para que chegue a ser do interesse da Filosofia, deve expressar de algum modo alguma forma de universalidade, e é somente porque a universalidade se encontra por assim dizer inscrita na singularidade que o labor filosófico consegue ancorar-se no singular* (idem. p. 183).

A oposição que trazem em seu interior impede que a realidade nacional, como dimensão singular, seja critério para a Filosofia, que é o reino do universal. Ela pode estabelecer exigências para a Filosofia, mas igualmente pode dela receber exigências, o que não equivale a uma filosofia nacional. Em que lugar a particularidade nacional encontra a universalidade filosófica? O lugar desse encontro é a própria realidade nacional, com sua dimensão singular, embora os conceitos filosóficos sejam irredutíveis ao que é diferencial ou singular.

Dos argumentos propostos para fundamentar sua posição, Bornheim, em síntese, afirmou que a dimensão universal da filosofia é oposta à singularidade nacional; construiu um argumento psicológico na análise da consciência nacional, uma espécie de mecanismo de defesa desenvolvido pelos povos subdesenvolvidos para compensar o próprio atraso e, finalmente, considerou a gênese da discussão relativa às filosofias nacionais como decorrentes do embate que se estabeleceu em torno de duas concepções de cultura, uma diferencial, outra global.

Os problemas relativos à filosofia nacional serão abordados adiante, e as respostas às objeções acima enumeradas serão melhor consideradas naquele momento. De todo modo é preciso dizer logo de entrada que as tradições filosóficas identificadas nos tempos modernos não se opõem à pretensão de elaborar um discurso universal. Ainda que a filosofia projete explicações com propósito universal, a experiência revela que ela tem-se deixado marcar por tradições

nacionais. Os ingleses, por exemplo, continuam enfrentando o problema da experiência no mundo natural e da ciência moderna, deixando de lado a experiência cultural, que é a grande preocupação de nosso tempo.

O argumento de que se trata da projeção de um sentimento de inferioridade das nações latino-americanas caiu por terra com a simples enumeração de pensadores europeus, especialmente espanhóis e portugueses, envolvidos no exame do assunto. É evidente que discordamos completamente do uso da filosofia como instrumento de afirmação política, como infelizmente já ocorreu. Essa não é, contudo, a tônica contemporânea dos estudos relativos às filosofias nacionais.

Uma posição semelhante a de Bornheim foi assumida por Antônio Joaquim Severino na obra *Filosofia contemporânea no Brasil*. Para firmar posição contrária à existência de uma *filosofia brasileira*, ele começou por explicar que a expressão *filosofia brasileira* algumas vezes usada, não pode representar uma peculiaridade substantiva. Existe mesmo um condicionamento cultural que interfere no modo de pensar, mas sem mudar o sentido da busca de compreensão do real, que apenas se efetiva num plano universal. Eis a conclusão a que chegou:

Assim sendo, jamais poder-se-á determinar, a partir de condicionantes vinculados a particularidades histórico-sociais, o exercício em si da atividade filosófica, do filosofar, não cabendo pois falar, propriamente, de filosofia brasileira, de filosofia americana, de filosofia francesa, etc. Expressões como estas são muito usadas, mas nunca em seu sentido fundamental, referindo-se antes a aspectos secundários que culturalmente caracterizam o conjunto das formas filosóficas que se desenvolveram nos vários países e regiões (Severino. A filosofia contemporânea no Brasil; conhecimento, política e educação. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 27).

Qual é a característica de seu método de trabalho? O que ele denomina de filosofia brasileira nada mais é do que o produto do pensamento universal, desenvolvido no contexto brasileiro, qualquer que tenha sido sua ligação com formas de expressão elaboradas fora da fronteira de nosso país.

O que podemos responder a semelhantes objeções? No que tange ao conceito de cultura, a questão não parece estar na oposição entre o que postula uma visão estruturalista e diferencial, conforme entendeu Bornheim. Os estudiosos que admitem a filosofia brasileira não negam uma dimensão universal ao discurso filosófico, mas entendem que a circunstância em que o legado filosófico é pensado dá-lhe um perfil próprio, forma uma tradição. No que se refere às observações de Antônio Severino, o maior problema consiste na sua separação radical entre as tradições nacionais e o propósito universal do discurso filosófico. Parece que já deixamos claro que uma coisa não invalida a outra. As filosofias nacionais formam uma tradição porque privilegiam certos problemas, os quais, no entanto, não deixam de ter preocupação ou valor universal.

Luiz Sérgio Coelho de Sampaio elabora um método diverso para estudar a cultura brasileira. No livro *Filosofia da Cultura, Brasil: luxo ou originalidade*, ele desenvolve uma interpretação lógica da evolução da cultura ocidental. Na avaliação do autor, a história do ocidente se desenvolveu sobre diferentes concepções lógicas: *a judaica*, sustentada num Deus único; *a grega*, voltada para estabelecer o fundamento de tudo; *a cristã*, sustentada pela esperança da ressurreição e *a moderna*, que reduz a realidade à tríade tempo, espaço e matéria. O autor encontra na fenomenologia e na lógica hegeliana os elementos de uma nova lógica capaz de incorporar as anteriores. Ele a denomina de quinqüintária. Em seguida, Luiz Sérgio examina a lógica prevalente nos tempos modernos, entende que foi a da ciência e a considera uma lógica da morte. Como reação a ela surge o transcendentalismo protestante e renovação do judaico. Vê-se que ele não enxerga com bons olhos os tempos modernos, julgando mesmo o século XX disfarçado de pós-moderno, um tempo perdido da história humana. De posse destes pressupostos teóricos e metodológicos afirma que a parte não moderna do Brasil não resulta de tentativas frustradas de modernização, mas da deliberada recusa da adesão ao que ele denomina de lógica da morte. Tal circunstância abre para esses setores não comprometidos com a lógica moderna a tarefa e a perspectiva de renovação cultural. Na conclusão da obra emerge uma teoria da realidade de fundo religioso, na qual o homem se integra, de forma harmoniosa e por elevação espiritual, no cosmo. O que dizer da hipótese estabelecida no livro? Ela é contrária ao que temos defendido, além de representar, com alguma variação, a recusa da modernidade tão forte em nossa cultura, quer pela manutenção da ética contra-reformista, quer pela sobrevivência do Estado Patrimonial. A hipótese faz lembrar o mito sebastianista atualizado em uma linguagem científica e através de uma visão espiritualizada da vida humana no cosmo. Mesmo sem aprofundar nossa interpretação da evolução cultural do Brasil, vale a pena recordar a influência do contra-reformismo e a persistência do patrimonialismo entre nós.

Denominamos moral contra-reformista a que se articulou depois do Concílio de Trento. No mundo ibérico teve desenvolvimento singular. Podemos caracterizá-la a partir dos seguintes enunciados: o homem está na terra por simples castigo; neste mundo, cabe-lhe exclusivamente cuidar da salvação de sua alma, o que ele consegue, sobretudo, renunciando aos prazeres e à riqueza; e sua condição pessoal é a de um vil bicho da terra. Parece que a sobrevivência desses preceitos morais se perpetuaram porque as soluções para enfrentá-los nunca foram adequados. Isso significa que tais princípios nunca foram submetidos a uma avaliação crítica e continuada. Para empreendê-la Antônio Paim, elabora uma profunda análise da situação histórica e religiosa do homem do antigo testamento, mostrando as razões pelas quais aos olhos de uma sociedade pobre, tecnicamente frágil, agrícola e sujeita a todo tipo de intempéries, era importante o perdão das dívidas depois de grandes catástrofes e combater a avareza. Entende Paim que embora a avareza e o ócio devam continuar a merecer condenação, vivemos hoje na sociedade da abundância e a conquista destes bens se faz, para a grande maioria da sociedade, através do emprego. Aparece então a necessidade social dos empresários que, embora não diretamente preocupados com o bem-estar geral, desempenham papel importantíssimo porquanto geram um grande número de empregos. Assim ele explica uma espécie de rejeição cultural ao capitalismo como indica que, do ângulo estritamente religioso, a preservação da moral contra-reformista

corresponde a uma brutal distorção do espírito da lei moral que herdamos de nossos mais remotos ancestrais.

Podemos passar adiante e perguntar o que é o patrimonialismo? Na sociologia weberiana, corresponde a um tipo de dominação tradicional caracterizada “pelo fato de o soberano organizar o poder político de forma análoga a seu poder doméstico” (Rodríguez, 1997, p. 22). A hipótese weberiana foi enriquecida pelos estudiosos brasileiros, que a tornaram mais complexa ao aplicá-la às circunstâncias ibero-americanas. Entre eles mencionamos Raimundo Faoro, o primeiro a empregar a hipótese weberiana para explicar os problemas vividos pelo Brasil, mas sua interpretação perdeu densidade porquanto se manteve sob a inspiração de uma visão liberal oitocentista. Simon Schwartzman foi outro que deu atenção ao tema, sendo seu o mérito de 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. Também devemos considerar a contribuição de Wanderley Guilherme dos Santos, para quem a vertente modernizadora do patrimonialismo se arvora condutora do desenvolvimento 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 e que cabe ao Estado o papel de agente desse desenvolvimento. O teórico que melhor formulou essa filosofia política foi Oliveira Vianna.

Parece-nos, ao contrário do que sugere Luiz Sérgio que nosso atraso econômico, político e social decorra justamente da relutância em seguir as intuições modernas. Não há nesses elementos antigos nada que possa significar uma boa perspectiva para o futuro.

Apresentadas essas considerações iniciais sobre os métodos de estudo da filosofia brasileira, podemos apontar os que nos parecem ser seus momentos mais marcantes.

b. Momentos marcantes da filosofia brasileira

O que observamos ao examinar a tradição filosófica que denominamos de brasileira? Que ela se desenvolveu em torno de problemas estreitamente ligados aos desafios que enfrentamos em nossa história. A filosofia é uma criação cultural singular, tem ritmos e métodos próprios, mas nossos dramas de algum modo influem na preferência por certos problemas e nos instrumentos mobilizados para resolvê-los. Tudo isso se dá sem que se percam as referências com os marcos da cultura ocidental, isto é, sem deixar de buscar explicações que possuam valor universal.

b.1. Cultura e filosofia na Colônia

Quais os rumos desse debate? Até o início do século XIX, a filosofia brasileira ainda não se desvinculara da tradição lusitana. Preocupava-se sobretudo em situar o sentido da existência posicionada diante de um bem supremo, imerso numa realidade entendida como representação do próprio mal. Tratava-se de um projeto metafísico, solidário do eudemonismo contra-reformista, que procurou criar novas bases para os compromissos humanos, considerou os problemas da cristandade instigada pelos desafios modernos de renovar o saber da natureza e promover o desenvolvimento do estado nacional.

Para se ter uma noção de como era a vida cultural e do que se lia no Brasil Colônia tomamos como referência o livro de Jorge de Souza Araújo intitulado *Perfil do leitor colonial*, publicado em Ilhéus pela Editus em 1999. O livro nos apresenta um cuidadoso trabalho de campo com suporte principal nos arquivos públicos dos Estados da Bahia, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, na casa Setecentista de Mariana, nos arquivos públicos das cidades de Ouro Preto e São João del-Rei (MG).

O objetivo do autor foi preparar um panorama dos livros encontrados no Brasil Colônia para, a partir da amostragem obtida, elaborar um perfil do leitor colonial. Os autores com quem dialoga para ordenamento dos livros são: Rubens Borba de Moraes, Serafim Leite, Fernando de Azevedo, Carlos Rizzini e Laurence Hallewell.

O tratamento dado ao assunto é o que ele denomina de Sociologia da Literatura, entendendo-o na linha proposta por Maria Beatriz Nizza da Silva. Ele afirma *que para estudar as relações entre literatura e sociedade é preciso examinar não só o que essa sociedade produz, mas também o que ela consome* (p. 13). No capítulo primeiro, o autor estuda os livros que circulavam no Brasil, no capítulo dois, lista os encontrados nos inventários de bens, no seguinte, analisa as leituras dos religiosos, no outro, investiga as bibliotecas de homens inseridos em projetos revolucionários, no último, trata as leituras do século XIX. Todos os capítulos referem-se ao que se passou no Brasil Colônia. Esse foi o plano da obra.

O autor inicia o seu estudo mostrando que no séc. XVI o quadro geral da cultura brasileira era muito frágil, o que explica a pequena circulação de livros no período. Além disso, observa que o controle restritivo da moral católica contra-reformista dá o tom geral das leituras. O século XVII é um período de difícil investigação, ele diz, quer pela deficiência dos registros, quer porque tivemos três experiências administrativas diferentes: a espanhola, a portuguesa depois que se desfez a União Ibérica e a dos Países Baixos, em Pernambuco. As autoridades portuguesas proibiam na ocasião acesso a muitos livros, principalmente os de caráter científico, fato que afetou muito a metrópole e foi verdadeira trava cultural no Brasil. O século XVIII foi distinto do anterior no que se refere à vida cultural da colônia. Contribuíram para isso muitos fatores: a organização de importante malha urbana em Pernambuco, Bahia e Minas Gerais, o fato de que muitos brasileiros passaram a estudar em Coimbra elevando o nível de formação das elites locais, as reformas pombalinas que mudando a vida da metrópole afetaram também a nossa e, finalmente, a difusão das idéias iluministas, especialmente as francesas. No século XIX, no curto período em que o país manteve o vínculo com Portugal, ocorreram mudanças importantes. Algumas transformações foram conseqüências das alterações administrativas decorrentes da transferência da Corte para o Rio de Janeiro, outras resultantes da própria organização e do desenvolvimento da sociedade brasileira.

O quadro social do país, as obras encontradas nos inventários e o crescente número de bibliotecas e de livros nas mãos de leitores particulares sugerem uma mudança no perfil do leitor colonial. No século XVI os leitores foram quase exclusivamente os jesuítas, e suas leituras se concentravam em matéria religiosa, nas obras didáticas, técnicas para o ensino da língua e da história lusitana. O século XVII mostra um quadro distinto com predomínio de obras de cunho apologético e moralizador, revelando um leitor místico e ascético, mas que paulatinamente se abre ao estudo das línguas portuguesa e latina, e que apresenta, ainda que de modo incipiente, o

gosto pelos humanistas clássicos e pelo teatro espanhol. O século XVIII é ainda mais complexo e diferente dos anteriores. Aumentam o número de bibliotecas e o de obras de cunho histórico, literárias, os estudos lingüísticos, filológicos, gramáticos, os dicionários e cartapácios de sintaxe, de sílabas, de gêneros etc. Aumentam também os livros relacionados à vida administrativa lusitana e os de natureza científica. Entre os leitores comuns ainda prevalecem as leituras moralizadoras e de reflexão mística, das quais são exemplos *Peregrino da América* (Nuno Marques Pereira) e *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (Matias Aires), que constituem o que Jorge Araújo chama de “*Best-sellers coloniais*”. O leitor é, no entanto, bem mais aberto que o dos séculos anteriores e mais variado é o seu interesse de leitura e debate. O século XIX fixa essa tendência, diríamos com o crescente interesse por livros de ciência e de organização administrativa, incluindo-se os de Economia Política, dos quais os de Cairu são exemplos. O período pós-pombalino, que inclui o final do século XVIII e os primeiros anos do XIX nos mostra obras de caráter científico ou literário e dedicadas à reforma política e de cunho moralizador. Uma amostragem como a apresentada por Jorge Araújo não nos fornece a frequência com que todos esses livros foram lidos, o autor menciona apenas que algumas obras foram mais citadas ou podem ser mais encontradas. De todo modo é possível entender qual era o tipo de leitura realizada no período colonial e entender as mudanças que se passaram, conforme também transmudavam as condições gerais do Brasil.

Esse livro de Jorge de Souza Araújo, apesar de estar na linha da sociologia da literatura, interessa aos estudiosos da filosofia brasileira. As suas observações comprovam aspectos destacados na literatura filosófica da época. Que aspectos são esses? A prevalência das discussões morais submetidas à ortodoxia católica e contra a difusão do protestantismo. No que se refere à interpretação dos livros filosóficos, notadamente de moral, julgamos necessário distinguir três gerações. Foi o que indicamos no livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira* (1995).

O perfil do leitor colonial também nos permite observar o que se passou na cultura luso-brasileira a partir do pombalismo, segunda metade do século XVIII e início do XIX, quando houve a efetiva incorporação da ciência moderna, embora sem contestar o absolutismo político e a moral católica. As discussões morais e políticas avançam em ritmo próprio naquilo que ficou denominado por Joaquim de Carvalho de empirismo mitigado e que consiste no estudo da ciência moderna sem o correspondente aprofundamento das idéias éticas e políticas. O empirismo mitigado desenvolvido no período pombalino e pós-pombalino foi a forma possível de aproximação de Portugal com a filosofia moderna. A superação do empirismo mitigado só ocorreu no início do século XIX, na geração que prepara a independência do Brasil e a aproximação do país com o liberalismo político e econômico.

Como aproximar essas informações gerais sobre a cultura brasileira da reflexão filosófica propriamente dita? A meditação nacional, no período colonial, não se afastou dos temas abordados na Segunda Escolástica Portuguesa. Precisamos acompanhar pelo menos as linhas gerais do movimento, para entender como se constituiu a tradição que denominamos de filosofia brasileira. O ponto de partida consistiu na defesa da ortodoxia católica contra os influxos do protestantismo. Ao acompanhar a argumentação mobilizada com esse fim, identifica-se uma

evolução na forma de tratamento dos problemas que permite reconhecer pelo menos três gerações de contra-reformistas. Vamos apresentá-las de modo resumido.

A primeira delas foi integrada por Frei Heitor Pinto (1528-1584), Frei Amador Arrais (1530-1600) e Pe. Manuel de Góis (1542-1597), entre outros. Viveram o espírito do tomismo e os objetivos da Reforma Católica, ao contrário do que ocorria noutras tradições filosóficas européias. Eles, contudo, proclamaram uma aproximação entre a fé e a razão, mas o fizeram num clima humanista que lhes abriu os olhos para os problemas deste mundo. Isso contribuiu para abrandar, nos seus discursos, o rigor com que os radicais condenavam as preocupações terrenas.

O que houve na geração seguinte? Na medida em que o racionalismo construtivista se sobrepôs ao jusnaturalismo escolástico, a discussão centrou-se na moralidade. A preocupação voltou-se quase exclusivamente para o propósito restrito, destinado ao controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a anunciar que a conquista da virtude era condição para a felicidade na outra vida. O homem ibérico mergulhou fundo na tradição católica como defesa contra a mentalidade protestante. O que aí encontrou? O desespero com essa nossa vida, o entendimento da nulidade deste mundo e de seus propósitos, a necessidade de viver noutra realidade mais firme e menos volátil. Revivida essa experiência, toda a vida que se segue será iluminada por tal perspectiva. O resultado desta mentalidade foi resumido por um filósofo conhecido: *O homem se dispõe a viver de costas para esta vida e de frente para a ultravida* (Ortega y Gasset, 1989. p. 136).

A filosofia voltou-se, naquele contexto, contra a espontaneidade do viver, em nome da obtenção de um comportamento ético irretocável. A filosofia ficou restrita ao desespero contra as coisas do mundo. O que representou para Aristóteles (384 a. C. - 322 a. C.) vida interior e para René Descartes (1596-1650) foi um fenômeno passivo do espírito, passou a ser condenado como inimigo do comportamento ético. As paixões foram combatidas porque retiravam o homem de seu juízo e confundiam os seus propósitos. Esses moralistas constituíram o que denominamos de Segunda Geração de contra-reformistas. Eles foram primorosos na demonstração do que significa a renúncia das coisas deste mundo. Entre os nomes de maior destaque está o de Frei Antônio das Chagas (1631-1682), que se referiu a esse propósito dizendo: *não tenhamos nem amor, nem gosto, nem vontade própria, nem escolha ou eleição alguma, nem desejo de consolação sensível* (Chagas, 1939. p. 130). O Pe. Manoel Bernardes (1644-1710), por sua vez, embora tenha escrito obra vasta e variada, foi ainda mais específico e comparou a riqueza à lepra. Da mesma forma que a moléstia consome o corpo, a riqueza é vista como um cancro universal que corrói as virtudes, consome a honra, a saúde e a vida.

A meditação levada a cabo no Brasil, neste momento, assim como ocorria em Portugal, não se abriu aos problemas modernos: a investigação da experiência, dos fundamentos da ciência e das bases do Estado Moderno. Houve, é verdade, uma participação do clima moderno durante a renascença, mas o movimento não teve fôlego para vencer as forças mais tradicionais e Portugal fechou-se às novidades. A Europa não deixara de ser cristã, mas o homem moderno abandonou aquele desespero do mundo que estava presente na fase inicial do cristianismo e que se prorrogou durante a Idade Média. Luís Washington Vita (1921-1968) denominou essa forma de pensamento de *saber de salvação*. No Brasil, destacam-se, no período, Nuno Marques Pereira (1652-1735) e Feliciano Joaquim de Souza Nunes (1730-1808). O *Compêndio Narrativo do Peregrino da*

América, obra do primeiro, reproduz a visão teórica da denominada Segunda Geração de contra-reformistas, isto é, entende que o homem não encontra felicidade nesta vida, enfoca o caráter negativo das preocupações corporais e a vacuidade das tarefas terrenas. Os *Discursos político-morais*, de Souza Nunes, também não fogem desse espírito. O livro é constituído de sete discursos: dois contra a riqueza, três sobre a família, um aponta os perigos da vida conjugal e o último trata da amizade. O autor defende que a maior riqueza a que o homem pode aspirar é obter a salvação, a liberdade e a vida. Explica que a riqueza e as delícias levam a perder a liberdade, a arriscar a salvação e a estragar a vida. Ora, esse é o clima geral do debate teórico da Segunda Geração em Portugal, razão pela qual entendemos que esses autores, ainda que vivendo em momento posterior ao dos integrantes portugueses desta geração, podem ser identificados com eles.

Um novo esforço de aproximação com a mentalidade moderna ocorre em Portugal durante o século XVIII e foi a marca da Terceira Geração de Contra-reformistas, que coincide com o momento pombalino. Alguma coisa desse arejamento é anterior ao período pombalino, isto é, começara sob D. João V. Foi, contudo, durante a administração do Ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo – Marquês de Pombal (1699-1782), que essa nova mentalidade ganhou força para se afirmar. Tratou-se de um esforço de aproximação com o espírito moderno, embora não se contestasse o absolutismo e a moral religiosa. A obra que melhor reflete esse projeto é *O Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís Antônio Verney (1713-1792), escrito em fase anterior à administração pombalina, mas que nela ganhou força para circular.

Entre as mudanças modernizadoras do Marquês de Pombal, o esforço de erradicação do aristotelismo com a reforma na Universidade foi a que teve maior impacto no sistema educacional. A substituição do aristotelismo pelo empirismo parece, à primeira vista, a transição de uma forma de pensar antiga, própria do homem grego e medieval, para uma maneira de pensar moderna. No entanto, em que pesem as transformações obtidas, o empirismo português não produziu as mesmas questões que provocou em outros países, sobretudo na Inglaterra e França, onde a reflexão, nos tempos modernos, culminou no exame da experiência. Na Inglaterra, John Locke e depois dele David Hume tratam a experiência como a chave para resolver problemas futuros, na crença de que estes repetirão o passado. Essa forma de abordar o problema não apenas prepara o entendimento das chamadas verdades probabilísticas, como abre o caminho para a poderosa perspectiva crítica de Emmanuel Kant. Na França, a radicalização empirista sugere que o homem é uma máquina, o que leva ao estudo do ato cognitivo e à fundamentação empírica das categorias do eu, causa e liberdade, temas que serão examinados pelos espiritualistas ecléticos.

A forma como o problema da experiência foi examinado em Portugal foi diferente do que se passou nos países acima mencionados; além disso, deixou intocada a justificação dos atos morais, razões pelas quais Joaquim de Carvalho, o conhecido historiador da filosofia, denominou a corrente de empirismo mitigado. No âmbito epistemológico, o desconhecimento de que a filosofia moderna era uma indagação que buscava compreender a ciência moderna fez com que a investigação filosófica se reduzisse à ciência e concluísse pela ilegitimidade da metafísica. O problema epistemológico somente ganharia exame sistemático, mais tarde, com a filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira.

É nesse ambiente teórico que *O verdadeiro método de Estudar*, de Luís Antônio Verney, encontra ambiente e expectativas favoráveis para circular. Verney não apenas abandona a metafísica, como reduz o ensino da filosofia à sua história. Os livros *Instituições de Lógica*, de Antônio Genovesi e as *Instituições de Filosofia*, de Eduardo Job, são propostas de substituição do sistema aristotélico como o era o próprio sistema de Verney.

O que se passa em Portugal é deveras curioso porquanto a obra de Genovesi e, pode-se dizer também as outras duas, pretendia inaugurar uma nova forma de pensar o mundo, um procedimento a ser submetido à contínua avaliação, o que não ocorreu. A substituição do sistema aristotélico não promoveu o debate nem estimulou o exame crítico das teorias filosóficas. Assim, o sistema empirista foi apresentado como algo a ser simplesmente assimilado, fato que contribuiu para dificultar a continuidade da reflexão, não bastasse o isolamento proposital a que ficara submetida a moral, mantida sua subordinação à religião, como ocorrera durante a Idade Média. Esse quadro dificulta o contato com a mentalidade moderna e não contribui para o entendimento da ciência, mas cria, em contrapartida, o cientificismo. O cientificismo é uma espécie de apologia do discurso científico, sustentado na crença de que a ciência é a responsável pelo progresso dos povos, capaz de orientar as decisões em matéria política e econômica. Como se vê, trata-se de compreensão muito diferente do que os historiadores da filosofia apresentam como característico do empirismo moderno.

Apesar dos limites do sistema proposto, as *Instituições de Lógica* de Genovesi colocam no foco das investigações o problema da origem do conhecimento. Dessa forma busca entender o que sustenta o conhecimento, isto é, em que consiste a impressão primeira de que fala David Hume ou a estruturação da linguagem mencionada por Silvestre Pinheiro Ferreira.

Conforme indicamos, o esforço de modernização observado na incorporação da ciência moderna e de sua lógica não se estendeu para os outros campos da vida espiritual; a moralidade e a política ficaram intactas, já o dissemos. Essa é uma circunstância importante, pois se trata de uma aproximação apenas parcial com a mentalidade moderna. Pouco foi feito no sentido de estimular a confiança nas possibilidades humanas de se viver feliz nesta terra. As dificuldades experimentadas no período foram grandes porque não é possível assumir a ciência e permanecer no desespero que orientava a visão contra-reformista. O homem ibérico não conseguiu superar em profundidade o seu passado, e os valores dele se antepuseram à tentativa de explicar o que era este mundo. Foi assim que emergiu esse tipo de empirismo que marcou o momento inicial do pensamento filosófico no Brasil. O maior problema desse empirismo, conhecido por mitigado, consistiu na falta de aprofundamento das idéias éticas e políticas. Adotado no Seminário de Olinda, por iniciativa de Azeredo Coutinho (1742-1821), o empirismo mitigado marcou a intelectualidade de então. A superficialidade no tratamento dos assuntos de ética e política levou a adoção das teses do democratismo, uma interpretação unilateral do liberalismo.

O empirismo mitigado foi a forma como a aproximação com a modernidade pôde ser realizada em Portugal do século XVIII. Não se pode desconhecer, que mesmo dentro dos limites apontados, a adoção moderada do sensualismo teve uma importância inegável na Filosofia praticada em Portugal. O empirismo mitigado inspirou muitos intelectuais brasileiros no período. A sua superação começou a ser articulada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que veio para o Rio de Janeiro no momento da mudança da Corte para o Brasil em 1808.

Pelo que representou no trato dos problemas que preocupavam o homem de então, tomamos esse filósofo como o ponto de partida da filosofia brasileira. Pinheiro Ferreira aproximou a lógica aristotélica do empirismo de John Locke (1632-1704) e formulou um sistema estruturado em torno de três eixos: a teoria do discurso, o saber do homem e a visão de mundo.

Para a filosofia brasileira, a obra de Silvestre foi essencial porque marcou o caminho da renovação política. Graças ao tratamento teórico do problema da representação, os brasileiros passaram a dispor de uma alternativa ao democratismo, fortalecendo a opção parlamentar que vigorou durante todo o período imperial. A meditação de Pinheiro Ferreira não conseguiu, no entanto, afrontar de modo satisfatório o problema da liberdade humana e política e isso era essencial para superar os impasses de uma tradição absolutista tocada pelo liberalismo. No ambiente inglês, o problema da liberdade da consciência não precisou ser enfrentado por Locke e pelos primeiros liberais porque o homem estava na terra para construir uma obra digna da glória de Deus e não para, valendo-se do livre-arbítrio, obter a salvação.

b.2. A filosofia no Império

O esforço para justificar a liberdade e a consciência como marcas da presença humana na terra foi a tônica do esforço filosófico que se seguiu. Essa realidade se explica pela necessidade de aproximação com as outras tradições filosóficas do ocidente. Superada a etapa do empirismo mitigado, especialmente devido ao esforço de Pinheiro Ferreira, floresceu um espiritualismo apoiado na tese hegeliana de continuidade da verdade. Ela propiciou desviar a fundamentação moral da metafísica e conferir-lhe uma sustentação moderna. Para isso, foi importante a divulgação da tese espiritualista que distinguiu a razão teórica e a razão prática. Nessa separação se sustentava o comportamento moral desvinculado da metafísica. Foi Kant o principal articulador desse projeto. No entanto, nossas referências vieram de Victor Cousin (1792-1867), provavelmente pela maior proximidade cultural com a França. Suas idéias então difundidas no país, anunciavam que o homem tinha um coração capaz de um amor desinteressado. Dada essa sua capacidade, naturalmente altruística, ele podia diferenciar o bem do mal moral. Essas teses estavam na base do que foi veiculado pelos espiritualistas brasileiros.

De uma perspectiva histórica, podemos distinguir três momentos marcantes vividos pela Escola Eclética durante o século XIX. O primeiro corresponde ao ciclo da sua formação nos anos trinta, o segundo acompanha praticamente todo o Segundo Reinado e o último dá-se na segunda metade dos anos oitenta, em virtude da ascendência do positivismo e do culturalismo. O ecletismo desapareceu do cenário intelectual durante a República.

Entre os nomes mais conhecidos do chamado ciclo de formação estão o do franciscano Monte Alverne (1784-1858), no Rio de Janeiro; José do Espírito Santo (1812-1872), na Bahia; e Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), em Pernambuco. Aí também se insere a meditação filosófica de Pedro Américo de Figueiredo e Melo (1843-1905), paraibano que se tornou famoso pelos quadros que pintou. Esses homens promoveram uma efetiva valorização do debate filosófico, o que contribuiu para o prestígio da Filosofia em nosso país.

A trajetória do espiritualismo brasileiro é muito interessante. Embora nossos pensadores tenham partido da filosofia de Cousin para superar os impasses deixados pelo empirismo mitigado, eles criaram uma forma própria de pensar. Isso vale tanto para a fundamentação da

moral proposta por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), como para o projeto político delineado por Antônio Pedro de Figueiredo. Por essa razão, o espiritualismo brasileiro não foi uma escola fechada; ao contrário, propiciou diferentes abordagens. O problema principal que os aproxima é o propósito de inserir o debate sobre a liberdade num sistema filosófico coerente. Essa foi a questão que também mobilizara Silvestre Pinheiro Ferreira, mas que ele não dera conta de resolver de modo satisfatório.

O sucesso obtido pelos ecléticos decorreu de empregarem o método da observação rigorosa, que tão bem funcionara no estudo da natureza, no exame do problema do eu. Maine de Biran (1760-1824) demonstrou que o empirismo não explica satisfatoriamente o que é o eu. Numa avaliação que não feria os conhecimentos psicológicos da época, o filósofo francês descreveu os denominados *atos voluntários*, aqueles que nascem da deliberação do sujeito, sem a presença de estímulos do mundo exterior. Tal demonstração foi aceita como a comprovação empírica da existência do sujeito, que o empirismo reduzira a um feixe fenomênico e o sensualismo transformara numa máquina. A aplicação dessa descoberta na fundamentação da moral projetou Gonçalves de Magalhães no cenário nacional e sua utilização na política fez o mesmo com Antônio Pedro de Figueiredo.

Entre os ecléticos espiritualistas também deve ser recordado o esforço de Eduardo Ferreira França (1809-1857), que sistematizou o debate ocorrido no período anterior. Evoluindo de uma posição naturalista, por influência da filosofia de Maine de Biran, ele desenvolveu o método introspectivo e o empregou no exame da consciência. Ferreira França entendeu ser possível comprovar, através desse método, a existência do espírito. Justificando a liberdade do espírito ficariam salvas, por consequência, a liberdade de ação e a liberdade política. Em síntese, o filósofo atribuiu à vontade o papel de promover a consciência pessoal. Tudo isso ele fez sem abandonar os princípios de sua formação científica, que aprendera na Faculdade de Medicina de Paris.

Pedro Américo de Figueiredo e Melo mostra que o espiritualismo não impede o desenvolvimento da ciência, antes pelo contrário o favorece com o clima de liberdade que propicia. Simultaneamente defende o uso do método experimental e mostra como a ciência avançou mais quando pode conciliar a observação sistemática com a liberdade de investigar.

A especificidade da filosofia espiritualista permitiu a emergência de certas teses anunciadas pelos positivistas. Adiou-se, por causa delas, o exame mais aprofundado do empirismo, que levasse à filosofia política da liberdade, conforme ocorrera na Inglaterra. Em relação ao problema da ciência, apenas em meados do século as idéias positivistas retomaram a herança cientificista do momento pombalino. Devemos recordar que o pombalismo apostara que o exercício da ciência seria capaz de promover a riqueza da nação e sustentar uma moral científica. Essa tradição preparou as pessoas para aceitarem a identificação anunciada pelos positivistas entre o real e o dado sensível, aliás, tese básica do positivismo comtiano. A filosofia ficou encantada por essa visão defeituosa de iluminismo, gerada pelo positivismo, e sem uma avaliação crítica em virtude da singularidade de nossa aproximação com a filosofia moderna. O pensamento filosófico perdeu importância e acabou transformado em saber secundário. O reflexo disso pode, ainda hoje, ser observado.

A expansão do positivismo, em que pesem seus inegáveis limites, representou uma nova tentativa dos pensadores brasileiros de se aproximarem do ideário moderno e de um modo aberto e sem medo. A tanto não nos levara o espiritualismo eclético. É difícil explicar, de modo inequívoco, o seu estrondoso sucesso e a vitalidade de sua permanência entre nós. No entanto, pelo menos parte de seu sucesso alimenta-se da tradição cientificista que se formara com as reformas promovidas por Pombal. No seio dos positivistas aprendemos a distinguir os ortodoxos, entre os quais se destacam Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927), fundadores, em 1881, da Igreja Positivista e da corrente ilustrada. A estes últimos é que cabe propriamente o principal do esforço de aproximação com a modernidade. Entre os nomes de maior destaque estão os de Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921) e Ivan Lins (1904-1975).

O positivismo brasileiro teve, pois, três vertentes bem delineadas: *a religiosa*, contida no Apostolado positivista; *a política*, cuja versão amadurecida seria o castilhismo; e a *ilustrada*, de difícil caracterização, mas comprometida com o progresso material e com a laicização do Estado, incorporando valores que a filosofia política moderna trabalhava há muito tempo, mas que ainda não tinha tido força entre nós.

A *vertente religiosa* foi liderada por Miguel Lemos e estimulava uma relação de obediência com os chefes da Igreja Positivista porque eles haviam alcançado um elevado nível moral, haviam superado o orgulho e a vaidade. Pressupunham, portanto, uma hierarquia social com base no mérito moral. Defendiam, ainda, uma reforma da legislação civil, visando a passar para o Estado o registro dos casamentos, óbitos e nascimentos e a abolição do escravidão. No âmbito político não faziam concessão à democracia, defendiam um chefe supremo para a nação e a supressão do parlamento.

A *vertente política* exprimiu-se no castilhismo. A tese central do movimento é a elaboração do autoritarismo republicano, de índole modernizadora, com grande influência na vida futura do país durante boa parte do século XX.

O *positivismo ilustrado* é a última das vertentes assumidas pelo positivismo brasileiro. Entre seus representantes destacamos Luís Pereira Barreto e Ivan Lins. O primeiro anunciou o poder do conhecimento como agente de evolução cultural. Ele afirmou que a grandeza política de uma nação acompanha a sua grandeza intelectual. Esse entendimento reproduz o cerne do que foi proclamado pelo positivismo ilustrado. Trata-se de aderir à razão experimental sem pactuar com um projeto político autoritário. Ivan Lins elaborou um estudo brilhante da evolução do positivismo brasileiro, tomando-o como elemento de aproximação com os valores modernos.

Os positivistas confiavam que o sistema fornecia um corpo de idéias adequadas às necessidades do homem moderno. Entendiam ser natural acreditar na superação das etapas metafísica e religiosa da história da humanidade. Esperavam que o esforço intelectual que moviam contra os metafísicos pudesse superar o desespero do mundo, articulado pela mentalidade contra-reformista. Adicionalmente, entendiam que o positivismo fundamentaria uma nova ordem social própria do mundo moderno.

As inconsistências do positivismo comtiano, contudo, logo se fizeram notar. Coube a Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) e a outros representantes da denominada Escola de Recife indicar os limites do movimento. Os outros representantes dessa Escola foram: Silvio

Romero (1851-1914), Clóvis Beviláqua (1859-1944), Martins Júnior (1860-1909) e Artur Orlando (1858-1916). Tobias entendeu que era válido o saber científico, mas que sua admissão não eliminava a especulação filosófica nem esgotava todas as possibilidades humanas de pensar. Os representantes da Escola de Recife rejeitaram um tipo de filosofia cultivado pelo ecletismo espiritualista, mas conservaram a filosofia salva dos ataques dos positivistas. Esse seria o eixo básico da Escola de Recife, especialmente enquanto a investigação teve Tobias Barreto como o articulador central.

A Escola de Recife representou a aproximação com o neokantismo e a perspectiva transcendental de Kant. Sem dúvida, esse mérito coube principalmente a Tobias Barreto e Artur Orlando, que prepararam a aproximação com tais teses.

b.3. A filosofia contemporânea

No século XX, ao mesmo tempo que as sugestões tobiáticas entravam em compasso de espera, especialmente devido às tentativas de elaborar, como sugeriu Silvio Romero, uma filosofia da cultura sem abandonar o conceito comtiano de filosofia, uma outra tentativa de afirmar a autonomia da consciência foi tentada por Raimundo de Farias Brito (1862-1917). O caminho que escolheu para contraditar a leitura naturalista da consciência foi o espiritualismo. À medida que o século avançou, o legado tobiático inspirou novas meditações, especialmente devido às meditações de João Alcides Bezerra Cavalcanti (1891-1938), que propiciaram uma retomada dessa herança.

O reencontro com Tobias Barreto promoveu um momento muito fecundo para nossa meditação na medida em que ensejou um novo exame da cultura. A crítica ao determinismo positivista, que apostava numa visão naturalista da consciência e da liberdade humanas, teve como primeiro efeito eliminar o projeto de uma física social. O principal efeito dessa renovada investigação foi o surgimento de uma corrente filosófica denominada culturalismo. Seus principais representantes são Miguel Reale (nascido em 1910), Djacir Menezes (1907-1996) e, mais recentemente, Antônio Paim (nascido em 1927). A reflexão culturalista foi substancialmente enriquecida por Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999), que indicou uma nova forma de se referir ao homem, entendendo-o como totalidade. Ao descobrir um novo sentido para a liberdade, Maciel de Barros deu oportunidade a que as discussões sobre o culturalismo tivessem o cunho de uma discussão moderna, francamente liberal. De algum modo os principais culturalistas se tornaram eles próprios defensores do liberalismo, embora com visões diferentes do que seja uma filosofia liberal. A diversidade de posições, apresentadas e comentadas por Roque Spencer em *O significado do liberalismo brasileiro, uma controvérsia brasileira*, revela que não podemos reduzir o movimento culturalista a uma discussão política, menos ainda entendê-lo expressão da filosofia liberal. No final da vida Maciel de Barros evoluiu através de um diálogo com Karl Popper para uma posição não culturalista. De todo modo, sua meditação filosófica permanece como uma das principais contribuições do seu tempo e sua passagem pelo culturalismo enriqueceu o movimento.

O principal da filosofia brasileira neste século esteve nas mãos dos culturalistas. Além dos mencionados no parágrafo anterior, devemos ainda apontar Evaristo de Moraes Filho (nascido em 1914), pertencente à geração de Miguel Reale e Djacir Menezes. Devemos também

lembrar Luís Washington Vita (1921-1968), Paulo Mercadante (nascido em 1923) e Antônio Paim (nascido em 1927), que constituem uma segunda geração de culturalistas formada pela primeira. Nesta altura parece legítimo falar-se também de uma terceira geração, formada principalmente por Antônio Paim, que tem como representantes mais destacados Ricardo Veléz Rodriguez (nascido em 1943) e Leonardo Prota (nascido em 1930).

O culturalismo, em virtude de suas teses gerais, acabou contribuindo para uma nova leitura da história da filosofia brasileira efetivada sem complexos. Em síntese, suas teses são, no sentir de Antônio Paim, as seguintes: o reconhecimento da diversidade de pontos de vista na origem do filosofar, em que se diferenciam as perspectivas, os sistemas e os problemas; o reconhecimento de que é a ciência que faz o discurso válido sobre o real, embora algumas ciências humanas, pelo menos, conservam laços insuperáveis com a filosofia; o principal esforço teórico está direcionado para examinar o ser do homem e, nessa tarefa, privilegia a atividade; finalmente, no exame da ação humana, entende que ela se objetiva na cultura e, na cultura, distingue a idealidade pura das outras realidades culturais. Trata-se de recuperar o projeto inicialmente posto por Hegel, reconhecendo os problemas filosóficos como aqueles que não só nascem da própria perplexidade do espírito, mas também em decorrência da evolução cultural. Por esse motivo, os culturalistas entendem serem morais os fundamentos últimos da cultura, e, nesse universo de criação humana, reconhecem que alguns valores alcançaram validade inquestionável. Miguel Reale a eles se referiu como *invariantes axiológicos*. Esse mesmo pensador identifica o modo de ser do homem com o seu dever-ser. O seu objetivo foi considerar o ser em sua forma predicativa, para, assim, explicar o sentido da existência temporal do homem. Finalmente, a definição do ser do espírito *como contemporaneidade elimina o risco de identificação com o idealismo absoluto hegeliano*, evitando (...) *também os compromissos com a hierarquização preconizada por Nicolai Hartmann* (Paim, 1997. p. 726).

Com os filósofos culturalistas instaura-se a possibilidade de promover a unidade do espírito, pois eles se voltam para a experiência cultural e não apenas para a experiência natural, aquela que ocupara os pensadores modernos de Descartes a Kant. Da perspectiva culturalista há três correntes de objetos: os naturais, os ideais e referidos a valores e os culturais. A experiência cultural faculta justamente se falar da unidade da consciência que ordena e examina esses três tipos de objetos.

O positivismo comtiano, por sua vez, à proporção que se aproximou do marxismo, propiciou uma espécie de versão positivista do marxismo, que teve e continua a ter muita popularidade nos meios acadêmicos. Seus representantes mais significativos foram Leônidas de Rezende (1889-1950), João Cruz Costa (1904-1978) e, mais recentemente, José Arthur Giannotti (nascido em 1930). Esse grupo, composto por intelectuais e pesquisadores, não se limitou ao papel de divulgadores do marxismo. Esses intelectuais constituem uma vertente marxista que deve, no âmbito de um curso de filosofia brasileira, distinguir-se de outras duas vertentes. A primeira delas, constituída por Caio Prado Júnior (1907-1990), baseia-se no entendimento de que a economia é o fator preponderante da cultura. Ainda que limitada por uma tal preocupação oitocentista, Prado Júnior evitou situar o Brasil no rígido processo evolutivo descrito nos ciclos comunismo primitivo – escravismo – feudalismo – capitalismo, usados pelo materialismo histórico dialético. A outra vertente nasceu da ação dos representantes do Partido Comunista, que

divulgou, entre nós, vários autores. Assistimos assim a ciclos representados pela influência de Antônio Labriola (1843-1904), Louis Althusser (1918-1990) e, mais recentemente, Antônio Gramsci (1891-1937) e Georg Lukacs (1885-1971).

A aproximação com a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e com a filosofia de Martin Heidegger (1889-1976) ensejou outro importante grupo de pensadores que teve à frente Luiz Machado Neto (1930-1977), Creusa Capalbo (nascida em 1934), Vicente Ferreira da Silva (1916-1973), Emanuel Carneiro Leão (nascido em 1927) e Gerd Bonheim (nascido em 1929). Adicionalmente, o contato com a fenomenologia permitiu o arejamento do tomismo, acompanhando o movimento ocorrido em Louvain, e que propiciou o entendimento do tomismo como perspectiva.

Essa nova forma de ver o sistema de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), aberto ao diálogo com o mundo moderno, tem permitido uma atitude nova por parte de quem a adotou. Leonardo van Acker (1896-1986) e Urbano Zilles (nascido em 1937) são exemplos dessa nova atitude e das possibilidades que ela representa para os filósofos católicos. Em relação ao pensamento católico devemos mencionar o tradicionalismo pela força que teve e por sua persistência entre nós.

O tradicionalismo experimentou vários ciclos, atualmente bastante estudados. O detalhamento desses ciclos foi por nós apresentado no capítulo primeiro de *A vida é um mistério* (1999). Em síntese, podemos dizer que o primeiro teve feição luso-brasileira e abrange o período posterior à queda do Marquês de Pombal. Ele inclui a crise que resultou a vinda da Corte para o Brasil, sendo José da Gama e Castro (1759-1873) o seu principal teórico. Essas teses não duraram muito tempo entre nós devido à atuação de Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), que orientou a alta hierarquia da Igreja para apoiar a monarquia representativa. O tradicionalismo assumiu, então, feição filosófica. Historicamente, esse segundo ciclo coincide com a maior parte do período imperial. O terceiro ciclo começou com a República. A Igreja aderiu ao tradicionalismo político, orientando o melhor de seus esforços para revogar as leis da República. Depois da década de trinta podemos falar de um quarto ciclo com feição intelectual. Nele a fé católica assumiu uma dimensão cultural, passando a ser discutida nos centros universitários. É justamente nessa última etapa que se situam Leonardo van Acker (1896-1986) e Urbano Zilles (nascido em 1937). A atitude intelectual desses dois pensadores oferece novos caminhos para a filosofia católica.

A seguir, apresentamos os autores em relação aos quais se chegou, em nosso tempo, a uma compreensão amadurecida de sua obra.

2. Silvestre Pinheiro Ferreira

a . Vida e obra

O filósofo, filho de fabricantes de seda, nasceu em Lisboa a 31 de dezembro de 1769. Por vir ao mundo no dia de São Silvestre foi batizado com o nome do santo. Estudou na Casa de Nossa Senhora das Necessidades, que pertencia à Congregação do Oratório, com objetivo de seguir carreira eclesiástica, e o fez por aproximadamente dez anos. Abandonou esse projeto no ano de 1791 e se tornou Professor de Filosofia Racional e Moral no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra a partir de 1794. Esse cargo, ele o obteve por concurso público. Como

professor, tornou-se crítico do sistema prevalente na Universidade. A ausência de liberdade de cátedra e o sectarismo então reinantes podem explicar muitas acusações que se levantaram contra ele. Para não ser preso, teve que fugir de Portugal, fato que ocorreu em 31 de julho de 1797. No exílio, tornou-se amigo de António de Araújo, futuro Conde de Barca, que o introduziu na carreira diplomática. Nessa função de diplomata serviu como secretário na Embaixada de Paris, em Haia, na Holanda, e, posteriormente, na Corte de Berlim (1802). Na Alemanha tomou conhecimento das inovações filosóficas promovidas pelo kantismo, tendo assistido a debates e conferências de Fichte e Schelling, além de frequentar os cursos dos filósofos naturalistas Karstens, no ano de 1803, e Werner, em 1804. Apesar dessa proximidade com as novidades da filosofia alemã, preferia o sistema Wolf-Leibniz, que ainda prevalecia nos centros acadêmicos mais tradicionais daquele país. Ali se casou com Dorotéia von Leithold e teve três filhas, duas das quais morreram, e apenas Joana Carlota sobreviveu, constituindo família no Brasil. Isso ocorreu porque Silvestre regressou da Alemanha para o Brasil em 1810. Na corte, não foi inicialmente bem aceito em virtude de suas teses liberais. Por causa delas chegou a ser exilado em 1812 para a Ilha da Madeira, pena suspensa quando ele já estava a bordo do navio que o levaria ao exílio. A Revolução Espanhola fez a Corte perceber que novos tempos rondavam à Europa. Em 1813, com o objetivo de orientar os cursos que passou a ministrar, publicou na Imprensa Régia *Preleções filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*. Logo depois D. João VI nomeou-lhe responsável para elaborar um projeto de reforma da Monarquia, tarefa que executou nos anos de 1814 e 1815. O objetivo de suas propostas era alterar o perfil da monarquia absoluta de modo a evitar a radicalização dos movimentos contrários à monarquia. Depois desse trabalho ocupou cargos importantes no governo português, especialmente no início dos anos 20 quando se tornou Ministro do Exterior e da Guerra. Foi nessa condição que retornou a Portugal no momento em que a Corte para lá voltou. Em Portugal, contudo, percebeu que suas tentativas de superar o absolutismo reformista não foram bem aceitas, assumiu, então, um exílio voluntário em Paris. Durante o período setembrista foi escolhido deputado, mas não retornou a Portugal. Permaneceu por muitos anos na capital francesa até que, por volta de 1842, tendo sido eleito deputado pela terceira vez e já bastante doente, regressou a Portugal. Nessa ocasião foi bem acolhido pela intelectualidade mais jovem e aprofundou a reflexão teodicéica, assunto que o preocupou nos últimos anos de vida. Tudo indica que ao aceitar o cargo de deputado no início da década de 40, o que não fizera em outras duas oportunidades em que fora igualmente eleito, optasse por morrer em solo pátrio. De fato, ele morreria logo depois, em 1 de julho de 1846, havendo sido sepultado no Cemitério dos Prazeres.

A parcela do pensamento de Pinheiro Ferreira que merece maior destaque, pela influência que deixou no pensamento brasileiro, está voltada para o exame do empirismo e dos assuntos ligados à política. Suas idéias foram sistematicamente estudadas e suas principais obras reeditadas recentemente: *Preleções filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a Estética, a Dioceósina e a Cosmologia*, publicadas em fascículos a partir de 1813, *Categorias de Aristóteles* (1814), *Ensaio de Psicologia* (1826), *Constituição política do Império do Brasil e Carta Constitucional do Reino de Portugal* (1830), *Manual do cidadão em um governo representativo* (1834), *Noções elementares de ontologia* (1836), *Noções elementares de filosofia*

geral e aplicada às ciências morais e políticas (1839), Teodicéia ou tratado elementar sobre a religião natural e a religião revelada (1845).

O aprofundamento das idéias de Pinheiro Ferreira pode ser feito com a consulta aos seguintes trabalhos: *À memória de Silvestre Pinheiro Ferreira (1846)*, de João Vicente Martins; *O pensamento filosófico em Portugal, Silvestre Pinheiro Ferreira (1946)*, de Delfim Santos; *Silvestre Pinheiro Ferreira, aspectos de sua atuação filosófica (1957)*, de Maria Alice de Queiroz Gouveia; *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira (1958)*, de Maria Luiza Cardoso Rangel de Coelho; *Silvestre Pinheiro Ferreira e o desenvolvimento da filosofia no Brasil na primeira metade do século XIX (1963)* de Francisco José Peixoto de Costa Félix; *Subsídios para uma futura tese de dissertação sobre Silvestre Pinheiro Ferreira (1963)*, do mesmo Francisco José; *Silvestre Pinheiro Ferreira, seu pensamento político (1974)*, de José Esteves Pereira; *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria (1975)*, de Maria Beatriz Nizza da Silva; *Silvestre Pinheiro Ferreira (1977)*, organizado por Pinharanda Gomes; *O pensamento filosófico-jurídico português (1983)* de António Braz Teixeira; *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira (1990)*, de Nady Moreira da Silva; *A filosofia política de Silvestre Pinheiro Ferreira (1977)*, de Armando Marques da Silva; *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira: uma contribuição para a doutrina liberal (1994)*, de José Fernando Dias da Silva; *História das idéias filosóficas no Brasil (1997)*, de Antônio Paim, o verbete no *Dicionário Bibliográfico de Autores Brasileiros (1999)*, da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo que lhe dedicamos no *Curso de Filosofia Brasileira (2000)* e o artigo *Apontamentos inéditos sobre a obra de Silvestre Pinheiro Ferreira*, de Rodrigo S. Cunha (2001).

Recentemente uma polêmica envolvendo a obra de Pinheiro Ferreira se tornou pública. Antônio Paim em sua clássica *História das idéias no Brasil*, 5. ed. pela ed. da UEL no ano de 1997, reafirmou uma tese que defende há vários anos. Ele considera Silvestre Pinheiro Ferreira o ponto de partida da filosofia brasileira, o que foi questionado no *II Colóquio Tobias Barreto* e, notadamente, pela tese de Luís Alberto Cerqueira Batista intitulada *Natureza e cultura: a idéia de origem da filosofia brasileira (1996)*. No entanto, nem em uma nem em outra ocasião os argumentos parecem poder contestar que foi o filósofo português quem apresentou uma reflexão filosófica sistemática, voltada para resolver os impasses sobre o que seria o homem e desvendar os problemas do conhecimento e da ação humanas de uma forma que preparou a discussão filosófica que seguiu no Brasil. De fato, desejou o filósofo encontrar uma solução para as dificuldades advindas da aproximação da tradição aristotélica com o jusnaturalismo de Hugo Grócio (1583-1645) e Samuel von Pufendorf (1632-1694) operada pela geração pombalina. Bento José de Souza Farinha (1740-1820) valera-se do jusnaturalismo de Pufendorf para propor uma conciliação das razões humana e divina, o que exigiu um aparato teórico capaz de aproximar a teoria da sensibilidade de Aristóteles (384-322 a. C.) com as teses do empirismo britânico, sobretudo de John Locke (1632-1704). Silvestre realizou esse empreendimento reinterpretando o conceito aristotélico de substância.

b. Idéias fundamentais

Vejamos, inicialmente, o que o mestre grego designava por substância antes de examinar as marcas teóricas fundamentais do pensamento silvestrino. Aristóteles examinando os

entes concretos enxergou-os compostos de matéria e forma. A primeira, *hylé*, era a base, a coisa primeira da qual todos os entes eram feitos. No capítulo IV, do Livro V da *Metafísica*, o estagirita tomou a *hylé* como *physis*, indicando que a matéria-prima da qual todas as coisas ganhavam existência tinha uma origem natural e era a base a partir do que elas realizavam o seu fim. Contudo, era apenas na forma que esse fim adquiria propriamente realidade. É pela forma que *algo é, ou se torna, ou se conhece* (*Metafísica*, Livro V). A forma é que determina a essência dos seres individuais, aquilo que faz a coisa ser o que é. O estagirita reuniu as idéias de matéria e forma, que é como os entes concretamente existem e como nós os apreendemos. Chegou, então, ao conceito de substância primeira, referindo-se a esta unicidade de matéria e forma. A forma, no entanto, por determinar a realidade material, sustentando-se do seu interior, é propriamente a substância, aquilo que sub-está, a *ousia*. Aristóteles a ela se referia como substância primeira justamente porque sub-estando, ela era a responsável pelos entes, tanto no plano ontológico, o da existência dos seres, como no plano gnosiológico, no âmbito do pensamento. A substância é que resguarda os seres em última instância.

Mergulhando no plano gnosiológico exercitamos a maneira de apreender isto que é, e, fazendo-o, compreendemos a primazia da essência, isto é, a quiddidade da forma. A ciência do ser coloca-nos, pois, a questão básica e inicial: o que o ser é? Antes de aprofundarmos nesse inquirir é preciso bem determiná-lo para, posteriormente, nos voltarmos para as suas determinações secundárias, que também o qualificam e especificam, porém subsidiariamente. Estas últimas determinações referem-se à qualidade, quantidade, lugar etc., as quais somente podem ser concebidas secundariamente em relação à essência, sem esta última sequer podem ser imaginadas.

Depois de pensadas, existe ainda o problema de comunicar as essências. Também aí a substância tem anterioridade, primazia, excelência. A substância é, como forma essencial, a garantia da univocidade da linguagem. Ela permitirá que os conteúdos cognitivos possam ser comunicados, transmitidos sem a perda do que faz as coisas serem como são. A substância é a garantia de que nenhum desvio será introduzido no discurso, dando a entender, mesmo que metaforicamente, a existência de uma estrutura cognitiva universal.

A idéia de substância cumpre ainda outra função no pensamento aristotélico, ela ajuda a entender como se dá a relação entre a multiplicidade dos entes concretos e a unicidade da espécie. A substância é que unifica os diversos sentidos ou determinações do ser. Parece mesmo haver uma certa equivalência entre o ser e a substância, pois o primeiro também é a causa fundamental, o sustentáculo do que existe. Num sentido estrito, contudo, essa identidade não é perfeita, pois o ser em si mesmo não pode ser reduzido a uma definição já que ele é condição não apenas de qualquer conceito, mas de toda determinação do ser. Assim o ser é o fim último para que tendem todas as coisas e ele é a causa última de tudo quanto há. Aristóteles cognominou-o Motor Imóvel, aquele que sem ser tocado ou causado, garantia a todos os entes o sentido de sua determinação.

A ontologia aristotélica alicerçava o conhecimento, bem como a sua adequada transmissibilidade, na medida em que apostava no acesso à substância entendida como determinação primeira, presente na natureza e cognoscível em si mesma.

O grande problema enfrentado por Silvestre era que essa compreensão ontológica formulada por Aristóteles, que ele recebeu dos padres do Oratório, vinha misturada ao atomismo

gassendista e precisava levar em conta o mecanismo da física newtoniana. Na verdade o problema urgente a pedir explicação era como se estruturava a ciência e porque ela tinha tranquilizado os espíritos.

Juntamente com a visão mecânico-quantitativa, a física de Isaac Newton desenvolveu a preocupação com a experiência. Ela tornou-se critério de validade epistemológica e cresceu em importância juntamente com a preocupação cartesiana de desenvolver um procedimento sistemático na edificação de um saber universalmente admitido. A compreensão da experiência como método transcende a noção de experiência intuitiva, onde os objetos eram postos na consciência como unidades elementares, ficando, no cartesianismo, a questão por aí. No caso do empirismo inglês existe a compreensão da experiência como intuição dos objetos externos e das experiências interiores, mas já está amadurecida a utilização da experiência como limite e sustentáculo do saber, o que consolida a experiência como método. Nessa condição ela fornece não apenas as idéias, mas os nexos possíveis de serem estabelecidos pela razão, tópicos dinâmicos de um projeto de vastas pretensões. Silvestre desejava justamente organizar a experiência, possibilitando a elaboração de um método capaz de integrar coerentemente as idéias de causa, razão e consequência dos fenômenos. Essa preocupação de seu tempo sobrepunha-se à gnosiologia aristotélica, que somente poderia continuar a fornecer ensinamentos válidos se pudesse adaptar-se às novas circunstâncias teóricas. O problema tornara-se crucial sobretudo a partir de David Hume (1711-1776) quando a experiência reduziu-se à compreensão da intuição, o que fechava as portas da razão para o que de fora vinha. Tornava-se urgente, para o filósofo português, recuperar as bases transcendentais do conhecimento. Nesse sentido, parece-nos adequada a observação de Esteves Pereira para quem *o posicionamento de Pinheiro Ferreira relativamente à organização dos fatos da experiência está nas antípodas da estruturação a priori, formal, do entendimento em Kant* (Introdução às Preleções, 1995. p. 17).

Para levar adiante esse processo, Pinheiro Ferreira nos apresenta o sentido originário do *logos* enquanto linguagem, que ele procura em Aristóteles. Nessa condição, a linguagem não é apenas uma técnica ou forma de comunicação, ela deixa vir o mundo, permite desabrochar o que nele há de essencial. Assim, a purificação retórica e gramatical não tem um fim em si mesmas, mas estão a serviço do real e dos compromissos que o indivíduo tem para com o próprio Absoluto. Pinheiro Ferreira partiu de uma concepção empirista de conhecimento para dar ao entendimento um papel de destaque no raciocínio. Na expressão de Esteves Pereira, a linguagem favorece o *travejamento ontognosiológico* do seu sistema. Esse compromisso anuncia-se do seguinte modo na obra silvestrina:

Todo homem, qualquer que seja o seu estado e profissão, precisa de saber discorrer com acerto e falar com correção. Todos precisam de conhecer o Mundo, tanto o físico com o moral, de que fazem parte: isto é, as leis gerais do corpo, que compõem o Sistema do Mundo: e os deveres que cada um de nós, considerado como homem e cidadão, tem para consigo mesmo, para com a sociedade e para com o Ente Supremo, de quem havemos recebido a

existência (Pinheiro Ferreira. *Preleções Filosóficas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1995. p. 35).

Em seu entendimento, essência, substância e natureza equívalem a qualidades dos corpos apreendidos pela sensibilidade. A essência englobava as qualidades atuais de um corpo, a substância além dessas referia-se às passadas, enquanto natureza perspectivava ou projetava qualidades futuras como o fazia o conceito aristotélico de potência. Não há, pois, distinção entre a noção de indivíduo e de substância, ficando à parte o conceito de natureza pelo que ele aponta em relação ao devir. Estabelecida a base do conhecimento foi preciso indicar como se constituía sua ordenação. Organizar o pensamento é uma obrigação de todo homem, independente de seu estado ou profissão, conforme pudemos constatar no texto acima.

Para levar adiante seu propósito, Pinheiro Ferreira adotou solução original e curiosa ao anunciar uma espécie de correspondência entre realidade e linguagem, esperando, assim, superar as dificuldades modernas advindas do dualismo cartesiano. Superpõem-se, dessa forma, as dimensões ôptica, lógica e gramatical. Esse fato torna possível a aproximação entre a prática experimental e a teoria da sensibilidade tradicional, tão desejada pelos teóricos do pombalismo e que encontrara, finalmente, uma solução. A recusa da solução escolástica permitiu um reencontro com o pensamento aristotélico. Pinheiro Ferreira entendeu que pelas sensações é possível descrever a realidade, organizando-se as palavras e frases, elas se tornam adequadas expressão do pensamento, permitindo a consolidação das ciências. Este objetivo, explicou Pinheiro Ferreira, a organização do pensamento que torna possível a ciência, era aceito, sem contestação, entre os filósofos do seu tempo. *Os filósofos*, afirmou, *que hoje respeitamos como mestres, assentam suas doutrinas sobre a base de que a teórica do raciocínio e do discurso é inseparável da teórica da linguagem* (idem. p. 36). Resumiu-nos o problema Antônio Paim:

Estabelecida a origem sensível do conhecimento dos fatos, as ciências - tanto físicas como morais - identificam-se como tais pelo grau de precisão, respectivamente, da nomenclatura, do sistema, da teoria do método (História das idéias filosóficas. São Paulo: Convívio, 1984. p. 264).

A nomenclatura refere-se à definição. É necessário estabelecer um acordo sobre o que significam as coisas, ou melhor, padronizar as definições. Para se chegar à *nomenclatura* é preciso observar os *fatos*. Por fatos, o filósofo denomina as observações isoladas das quais podemos ter experiência. Para descrever os fatos, explicou o filósofo, é preciso especificar *cada uma das circunstâncias de que eles se vêm revestidos* (Pinheiro Ferreira. *Preleções Filosóficas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1995. p. 37). O sistema constitui o terceiro elemento da ciência, depois dos *fatos* e da *nomenclatura*. No entanto, mesmo nos sistemas os fatos organizados são ainda observações de pouca extensão ou generalidade. Somente quando eles podem exprimir as causas e conseqüências dos fenômenos é que podemos falar em *teoria*, o grau mais elevado da atividade científica. No entanto, somente a teoria não basta para constituir a ciência, é preciso indicar os *métodos* usados para organizar os dados no espírito. Cada ciência segue o seu próprio

caminho de sistematização. Esses caminhos possuem, explicou, pontos comuns de passagem, aspectos semelhantes, que é possível identificar. É a essa tarefa que se dedica uma espécie de filosofia, a da ciência. Os filósofos ocupam-se, nesse caso, das regras de arranjo dos sistemas que são comuns a todos eles.

A análise da sensibilidade permitiu ao filósofo distinguir a ação passiva da alma, quando ela recebe as impressões de fora, da sua ativa atuação, quando ela modifica o corpo de modo intencional, isto é, com vistas à execução de um propósito. Essa discriminação é crucial no seu pensamento, porquanto abre as possibilidades humanas no âmbito moral, dando um tratamento coerente à ação das pessoas. Esse problema seria esmiuçado pelos ecléticos no momento posterior vivido pela filosofia brasileira. O problema dos ecléticos se encontra, no entanto, em germe na distinção silvestrina de alma passiva e ativa. Devemos observar que o mestre lusitano é um anti-idealista convicto, que não admite as concepções éticas de tipo voluntarista como a formulada por Jean Jacques Rousseau.

Pinheiro Ferreira desenvolveu uma concepção cosmológica que se integra bem no seu sistema. Nela se fundem as informações da ciência experimental com uma visão global da natureza, tal como postularam Leibniz e Schelling. É verdade que o idealismo de Schelling abordou a natureza como uma totalidade viva e dotada de alma, o que é mais do que afirmou Silvestre. No entanto, Silvestre pretende, como Schelling, ampliar o conceito de natureza, indo além do modelo mecânico, concebido por Isaac Newton. Asseverou também, como Schelling o fizera, que a filosofia descreve o íntimo da realidade, que não pode ser compreendida pelos métodos utilizados pela física experimental. A concepção cosmológica de Pinheiro Ferreira, na qual ele integra os compostos orgânicos e inorgânicos, dividindo os primeiros em animais e vegetais e os segundos em brutos e cristalizados, só se entende segundo a noção de harmonia. Ao empregá-la o filósofo lusitano reportou-se diretamente a Leibniz, com quem as semelhanças são maiores, posto que vinculou os acontecimentos de hoje aos resultados futuros. Para Pinheiro Ferreira nada que ocorre no cosmo, por menor que seja, deixa de afetá-lo integralmente, hoje e sempre: *qualquer fenômeno, afirmou, por mais pequeno que seja, assim como é feito da reunião de todos os que lhe têm precedido na vasta extensão do universo, assim também está ligado a todos os futuros, como razão parcial deles* (idem. p. 63). Vê-se que o conjunto do que constitui o universo está presente e influenciando os acontecimentos mais banais. Assim, o filósofo concebe uma visão do universo que incorpora as noções de ação e reação descritas pela física moderna, reconhece o papel da ciência experimental para tratar o movimento, mas preserva uma compreensão cósmica, onde a totalidade se faz presente, em cada fenômeno, problema que apenas a filosofia é capaz de penetrar e elucidar. É assim que a filosofia congrega a preocupação do que, na metodologia das ciências, parece forma comum de abordar o mundo.

Maria Luísa Couto Soares chamou atenção para um aspecto importante do diálogo que Silvestre entabulou com Aristóteles. Segundo entendeu, Pinheiro Ferreira esteve particularmente interessado na questão das categorias. Eram as categorias que estavam na base de sua discussão sobre a *nomenclatura* já referida anteriormente. A novidade veiculada pela pesquisadora é que a análise da nomenclatura não significava uma retomada pura e simples de Aristóteles ou de um projeto de conciliação mal costurado com idéias modernas, mas era uma releitura da obra aristotélica, operada a partir do ideal enciclopédico de Diderot e d'Alembert. Quais as

características de um saber enciclopédico? Um saber será enciclopédico se assumir a condição de totalidade e só o assumirá se incorporar as exigências de exaustividade e de unidade; *o que pressupõe por um lado um princípio de fechamento, uma dimensão conclusa, e por outro lado um princípio de organização* (Soares. Heterogeneidade dos discursos. In: *Cadernos de Cultura*. n. 1, 1997. p. 36). É justamente esse propósito que ela enxergou na concepção de filosofia como organização de observações isoladas, que se acumulam no tempo, tal como foi exposta nas *Preleções Filosóficas*. Um tal projeto filosófico deixa ver sua raiz empirista já suficientemente comentada, ficando as idéias associadas às palavras. A pesquisadora destaca que esse aspecto confirma a influência de Condillac sobre o pensamento de Silvestre, porquanto foi o filósofo francês quem preparou o programa semiótico através do qual as idéias associam-se aos símbolos. Também Silvestre, como o próprio Condillac, não examinou idéias para as quais não haviam palavras, antes concentrou seu esforço em idéias que os homens convencionaram abordar através de certas expressões. É através desse exame que chega a diferenciar as ciências físicas das morais, estas últimas organizadas sobre uma linguagem vulgar, compreensível claramente, muito mais que a difícil terminologia criada pelos cientistas. Desse modo, considera a moral um assunto importante, merecedor de exame cuidadoso. Ao contrário do que se dizia em sua época, não entendia que a moral fosse um saber estático, uma disciplina que não tivesse se desenvolvido nos últimos séculos.

A abertura ao problema moral deixou vislumbrar a preocupação com o Absoluto, que tanto expressa uma expectativa de harmonia cósmica quanto os compromissos do homem para com Deus, agente e ordenador do cosmo. Essa idéia seria o fechamento natural de seu sistema, solução já anunciada no início das *Preleções*, do seguinte modo:

Mas quem diz mundo diz criação, e portanto os estudos do filósofo ficariam muito aquém do grau de perfeito a que podem aspirar, se se não remontassem a contemplar as relações dos entes criados com o Criador (Pinheiro Ferreira. *Preleções Filosóficas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1995. p. 40).

A repercussão do sistema na ética permitiu-lhe manter Deus no centro da moral, conforme observou Esteves Pereira. *O empirismo, no plano gnosiológico, justificará a sua adesão ao utilitarismo de Bentham e de uma moral filosófica atenta aos móveis da ação, sem hipotecar, todavia, a moral mais preceptiva que a palavra de Deus permite* (Esteves Pereira, 1994. p. 11/2). Silvestre procurou estabelecer aquele ponto de equilíbrio desejado pelos teóricos do pombalismo, associando uma finalidade última da ação aos compromissos sociais. Acerca desse propósito observou o mesmo Esteves Pereira: *A par de uma matriz teológica, há espaço para uma ética da ação mesmo que, no fundo, através desta, reencontremos, de novo, Deus, de quem recebemos existência* (Esteves Pereira, introdução às *Obras Escolhidas* de Silvestre Pinheiro Ferreira. Lisboa, Banco de Portugal, 1996. p. 15).

Há ainda um aspecto interessante envolvendo a Moral. Lembramos que as ciências são constituídas, no entendimento do filósofo, quando se estabelecem os métodos empregados na sistematização dos dados que a alimentam. O método é o último passo na estruturação de uma

ciência, o primeiro, conforme já indicamos, é a observação dos fatos. Para o filósofo, a edificação das teorias propicia uma comparação das ciências e, ao fazê-lo, chega à conclusão inusitada. Ele considera que as Ciências Morais estão, ou estavam no seu tempo, mais adiantadas que as Físicas. Eis o que afirma a respeito:

pelo número de casos que ela resolve: pela facilidade; e pela certeza com que os resolve, com razão se nos pode perguntar, em qual destes três sentidos é que a teoria se acha mais adiantada nas Ciências Morais do que nas Físicas. Eu respondo que em todos três e creio que não é difícil demonstrar (idem. p. 191).

Não nos importa reproduzir os argumentos de Silvestre sobre o adiantamento comparativo das Ciências Morais, mas gostaríamos de realçar que na demonstração de sua hipótese ele se vale de um exemplo do campo do Direito. Ao fazê-lo, o filósofo assume a trilha já percorrida por Pascoal José de Melo Freire, não separando a Moral do Direito, bem como fundamentando-a na religião. Trata-se de posição pouco comum entre os liberais, pelo menos entre os ingleses, com os quais Kant concorda. Apesar disso, Pinheiro Ferreira defende uma concepção política liberal, segundo indicaremos adiante, revelando que as tradições filosóficas interferem no modo como os problemas são tratados e as soluções elaboradas.

Sigamos adiante. Quais as principais características da Teodicéia formulada por Pinheiro Ferreira? Na avaliação de António Bráz Teixeira, os aspectos fundamentais dessa problemática foram considerados nas principais obras especulativas do filósofo: *Preleções filosóficas*, *Essai sur la Psychologie* e as *Noções elementares de filosofia geral*. As questões principais foram reunidas posteriormente em *Teodicéia ou Tratado elementar da religião natural e da religião revelada* (1845).

Bráz Teixeira afirmou que Pinheiro Ferreira desejou elaborar uma Teodicéia fiel ao pensamento cristão. Para levar adiante o seu intento precisou demonstrar a existência de Deus a partir da teoria da causalidade, pois, apostando no empirismo como fundamento epistemológico, não tinha como descartá-lo na hora em que fosse examinar o problema de Deus. A observação da ordem e da harmonia universal era um indicativo da perfeição divina, que se mostrava pálida no mecanismo universal. A raiz da filosofia de Pinheiro Ferreira completava a idéia de harmonia que ele retirou da Teodicéia de Leibniz. Somente através da sensibilidade o homem não chegaria a contemplar a perfeição divina; logo, para completar o que os sentidos mostravam, era necessária a revelação.

A Teodicéia de Pinheiro Ferreira conjuga, pois, o conhecimento da harmonia universal com a revelação para considerar os atributos divinos, as suas relações com o mundo criado e, em especial, com o homem, enquanto ser moral e desafiado a agir bem. Ele principia tratando dos atributos de Deus numa perspectiva puramente racional e completa sua análise com os elementos trazidos da revelação judaico-cristã, ainda que esclarecidos e examinados racionalmente.

A razão natural mostrava um conjunto de deveres morais que nos são ensinados pela experiência e que fornecem o conteúdo ético da religião. A religião mesma seria produto da

revelação, ainda que nenhum conflito pudesse existir entre a fé e a razão, porque as verdades de uma não eram antagônicas às da outra.

Estabelecida a compatibilidade entre a fé e a razão cumpre esclarecer de que modo o filósofo abordou três temas fundamentais: a noção de profecia, de milagre e de mistério. Para Silvestre era possível que Deus concedesse a certos homens o dom de antever o futuro, bem como excepcionalmente interviesse no curso da natureza, operando o milagre. Deus tudo podia. Quanto ao mistério ele o entendeu como resultado da impossibilidade de uma apreensão clara, pelo homem, da magnitude de Deus. A realidade divina era ampla e transcendia os limites da razão humana, embora isso não significasse que a natureza divina fosse irracional.

Um aspecto da Teodicéia silvestrina que se tornou bastante conhecida, sobretudo pelas repercussões que teve no debate filosófico posterior foi sua explicação do sentido da oração. Esta serve apenas para afastar o crente do pecado uma vez que Deus não precisa ser sensibilizado de nossas necessidades. Ele conhece todas elas melhor que o próprio crente seria capaz de verbalizar e sabe do que ele precisa. Essa postura suscitou animada polêmica com Antônio Feliciano de Castilho. No entanto, salienta Bráz Teixeira, o principal da Teodicéia de Silvestre foi haver propiciado as críticas de Amorim Viana, Cunha Seixas e Antero de Quental, e, posteriormente influído nas filosofias de Sampaio Bruno, Basílio Teles e Leonardo Coimbra. Com este último o teísmo cristão teria merecido uma profunda abordagem especulativa.

As considerações de Bráz Teixeira revelam que Silvestre propiciou, em Portugal, o aprofundamento do espiritualismo e da reflexão sobre Deus, bem como de suas relações com o mundo imperfeito. Por outro lado é esse mesmo filósofo que promoveu, no Brasil, animado debate sobre o sistema representativo e o sentido da vida terrena. A maneira como Silvestre formulou suas idéias liberais propiciou um avanço na organização e no aprofundamento do pensamento político brasileiro, mantendo-o, conforme indicou Antônio Paim, longe do democratismo e do conservadorismo católico.

A sistematização teórica do universo interior permitiu-lhe adotar posições moderadas no espaço político. Na política, Silvestre Pinheiro Ferreira desejou propor uma teoria capaz de justificar a liberdade e propiciar a implantação do direito constitucional. Antônio Paim explicou os principais pontos da filosofia política de Silvestre. Adicionalmente afirmou que sua preocupação com a liberdade era um problema essencial para a circunstância lusitana que tinha sólida tradição católica. No contexto protestante, onde foi gerado o liberalismo, era indiferente que o homem estivesse privado do livre-arbítrio, porquanto estava no mundo unicamente para glorificar a obra de Deus. Seu destino na eternidade já estava traçado. Diversa era a realidade ibérica. Como Silvestre examinou a idéia de liberdade? Ela brotou de um entendimento próprio da relação do espírito com o corpo, da sua capacidade ativa, a que já fizemos referência. Pinheiro Ferreira contrapôs a sensibilidade ao exercício ativo da alma. Nestas últimas, o indivíduo obra às vezes de uma forma, outras de maneira diversa. Esse leque de possibilidades era indicativo de liberdade. Em outras palavras, como situações semelhantes provocavam opções diferentes, isso é suficiente para caracterizar a ausência de controle dos estímulos exteriores sobre o homem, quando o movente da sua ação é a vontade. As escolhas feitas com base na vontade são opções livres, afirmação que traz à cena uma confiança no sistema, que apostava na liberdade e afastava as soluções providencialistas. O filósofo concluiu pela transcendência do espírito e acreditou

justificada a liberdade política. Foi assim que pôde defender a monarquia constitucional como um sistema capaz de garantir a unidade do Estado, a organicidade dos poderes e simultaneamente introduzir a idéia de representação dos interesses tal como a estavam construindo, em outro contexto, os filósofos britânicos. Pinheiro Ferreira deixou lições de aperfeiçoamento humano e social que foram a base das discussões teóricas da geração seguinte e o ponto de partida da filosofia brasileira. A busca do bem coletivo ou social foi desenvolvido com base no utilitarismo de Bentham, mas essa tese mereceria uma leitura crítica. Não seria legítimo, explicou, em nome do bem do maior número, sacrificar os interesses de uma expressiva minoria aos da maioria. Vê-se que o pensador desejava evitar os desvios do democratismo, raiz de muitos conflitos sociais. A procura da negociação dos interesses tinha em vista o fato de que *o maior bem do maior número (sem uma ponderação crítica) é um erro de transcendência (...) pois basta refletir que por esta definição, numa sociedade composta de duzentos sócios, noventa e nove serão sacrificados a cento e um* (Esteves Pereira, 1996. p. 16). Essa consciência dos problemas nascidos da instabilidade política, ligada à disputa pelo poder, torna muito interessante a noção de Poder Moderador, que ele desenvolveu. Esse instituto seria capaz de fazer uma mediação entre os elementos em conflito, mesmo que se tratasse de uma séria disputa entre os poderes do Estado.

Antônio Paim considerou Silvestre Pinheiro Ferreira o primeiro filósofo brasileiro porquanto, mesmo não havendo tido seguidores a sua altura, a intelectualidade brasileira seguiu outros rumos, *é a grande figura que lhes formou o espírito, entre outras coisas por haver aberto o caminho ao ecletismo, no plano estritamente filosófico* (Paim, *História das idéias*, 1997. p. 370). Aderiram ao ecletismo os filósofos que, a seguir, mencionaremos.

3. Eduardo Ferreira França

a. Vida e obra

Ferreira França, médico e filósofo, autor das *Investigações de Psicologia* publicada na Bahia em 1854 e reeditada em 1973 pela EDUSP, foi um dos grandes nomes da filosofia eclética no séc. XIX. O pensador nasceu em Salvador, capital da Bahia, em 1809, e faleceu, em viagem de tratamento de saúde à Europa, aos 48 anos de idade, em 1857. Aos 15 mudou-se para Paris com o objetivo de estudar, passando uma década na capital francesa e somente regressando ao Brasil após formar-se médico no ano de 1834.

Como médico recebeu sólida formação naturalista, escrevendo, então, uma tese sobre a influência dos alimentos e bebidas na moral do homem. No entanto, em sua reflexão posterior, superaria o naturalismo cientificista. Ao examinar a atuação do homem no campo político percebeu que, pelo menos ali, a liberdade era uma variável presente escapando a todo automatismo. Tendo em vista essa descoberta procurou rever os seus principais conceitos. A partir daí buscou demonstrar a autonomia do espírito, ainda que sem abandonar o método da observação rigorosa preconizado pela ciência. O principal de suas meditações seria resumido em sua obra mais significativa e já mencionada, *Investigações de Psicologia*. Ao empreender essa investigação desejou fugir do propósito positivista de construir uma moral científica, sugestão principal da vertente naturalista do cientificismo que, como pensamento associado à ciência, ganhara força, na França, a partir do saint-simonismo.

Suas obras filosóficas mais significativas foram: *Influência dos Pântanos sobre os homens* (1850), *Influência das emanações pútridas dos animais sobre o homem* (1850) e *Investigações de psicologia* (1854).

A geração pombalina procurara incorporar, ainda no séc. XVIII, o conceito de utilidade no debate moral. Ao fazê-lo não alterou substancialmente a moral contra-reformista, que condenava os valores ligados à riqueza e aos bens materiais, mas ampliaram a tolerância às paixões a eles associadas, tendo em vista as vantagens públicas daí advindas. Em nome desses benefícios abriram gradual e continuamente as portas à ciência moderna, evidenciando a necessidade de justificá-la e conciliá-la com os aspectos nucleares da idéia de pessoa, pilar da ética neotomista e da própria tradição cristã. Tal foi a herança teórica a partir da qual se desenvolveu o espiritualismo eclético em terras brasileiras no século passado. Era necessário continuar o diálogo com a ciência sem perder o que de mais valioso o homem agrupara no seu universo axiológico, o respeito por si mesmo e por sua capacidade de organizar a vida segundo os cânones da liberdade.

A filosofia moderna nascera sob a égide do dualismo cartesiano, isto é, uma teoria que distinguia a substância material da espiritual. Separadas entre si, tais realidades apenas podiam ter um ponto de contato onde Deus as unissem. O empirismo suscitara, no seu esteio, mas diversamente, uma interpretação mecânica da questão. O movimento atribuiu à experiência sensório-motora o papel de fonte do conhecimento, diferenciando a experiência interna, a que o sujeito sentia intimamente, da externa, aquela advinda do ambiente social ou natural. A singularidade de nossa herança neotomista impediu-nos de adotar, na íntegra, essa solução empirista. Ao contrário, pareceu ser um aspecto fundamental defender o livre-arbítrio, uma moral de forte inspiração religiosa e uma espécie de ordem universal de base espiritual.

Chegamos à avaliação que hoje possuímos de Ferreira França consultando os seguintes trabalhos: *A filosofia no Brasil* (1878), de Silvio Romero; *Eduardo Ferreira França* (1938), de Paulo Augusto; *História da literatura baiana* (1949) de Pedro Calmon; *Noções de história da filosofia* (1955) de Leonel Franca; *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956) de João Cruz Costa; *Dicionário Biobibliográfico brasileiro* (1970) de Sacramento Brake; *Baianos ilustres* (1979), de Antônio Loureiro de Souza; *A escola eclética* (1996) e *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; do verbete do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; e do capítulo que lhe dedicamos no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000).

b. Idéias fundamentais

Ferreira França entendeu haver entre as experiências externa e interna uma vinculação inseparável. Sua obra básica estabeleceu as bases fisiológicas da sensação antes de considerar os instintos e os atos da vontade. A percepção exterior, que Hegel explicara ser o critério de verdade do empirismo, desde que ela devia ser encontrada fora do eu, somente era possível ao homem em virtude do sentimento fundamental. Ao procurar distinguir a sensação exterior da base corporal do sujeito sensível, o pensador intentava explicar qual era a realidade do espírito. Embora distintos os dois mundos, de algum modo o que se passava no corpo tinha implicações no funcionamento do espírito. Ao formular o referente homem a partir das sensações, Condillac

colocou para as inteligências do seu tempo, o problema de diferenciar a sensação vivida do corpo. Era necessário encontrar explicação para os fenômenos da consciência, os quais aparecem ao homem como integralmente seus.

O que entendeu o filósofo por *sentimento fundamental*? Ferreira França o definiu como um conjunto de experiências interiores, tais como fome, sede, atividade de respirar, dores, enfim, todo o grupo de movimentos internos do organismo que atuam sobre a consciência. O conjunto das sensações simultâneas forma uma ambiência interior, que influi na percepção dos dados advindos do meio externo, embora ordinariamente não sejamos conscientes dela. *De ordinário, asseverou, estas impressões espontâneas ou vitais ficam estranhas à consciência, e, quando se manifestam a ela, é quase sempre obscuramente* (França, Eduardo F. *Investigações de Psicologia*. 2. t., 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1973. p. 103).

Assim posto, ficam patentes as diferenças em relação ao empirismo lockeano. Para o filósofo britânico, o conhecimento legítimo somente se constituía a partir dos estímulos externos. Em Ferreira França existe uma base interior, que, sem ser emocional, livre ou dinâmica, influencia na percepção exterior e na formação das idéias. Essa base condiciona o que se capta através da sensibilidade e atende ao empenho metodológico do espiritualismo, não há como simplesmente transpor de fora para dentro o que lá se passa. Pessoas diferentes submetidas às mesmas experiências podem formar percepções diversas dos acontecimentos, podem se posicionar distintamente com relação aos fatos. Isso ocorre porque os objetos dados à consciência encontram realidades diferentes, que de algum modo influenciam na forma como são capturados. Já existe aí uma compreensão de que o que somos, o nosso estado do momento, influencia no modo como entendemos os fatos e o mundo. É já um avanço, ainda que isso esteja longe de significar que o mundo interior seja singular, que possua um ritmo e um tempo próprios.

Essa versão do universo interior, que também não contempla as emoções livres e dinâmicas, quer ir adiante da interpretação de Etienne Bonot de Condillac (1715-1780). O mundo interior possuía sensações que, embora privadas, podiam ser cientificamente observadas. As sensações eram a porta de entrada pela qual chegavam os influxos sobre os quais obrava a consciência. A razão era simples: *passiva, a consciência seria nula, e todavia antes de se separar de suas modificações, ele (o homem) se acha no estado da estátua de Condillac, que se torna em todas as suas sensações, que se identifica com todas elas, que não as distingue, porque não as distingue de si* (França, 1973. v. II, p. 58).

O obrar sobre os dados permitia à consciência chegar ao conceito de eu, através do qual o sujeito diferenciava-se do mundo exterior. Esse exercício intelectual Ferreira França denominou de vontade e é através dele que a distinção subjetivo-objetivo se forma na mesma direção anunciada por Baumgarten em 1739. Subjetivo tornara-se, desde então, uma referência ao eu, discriminação que se fazia entre as coisas e quem as pensa. Podia-se perceber também modificações pessoais, as quais ainda não eram entendidas como próprias do homem, mas como alterações no conceito primitivo de eu, *distinguindo-nos perfeitamente de nossas modificações, e do que não é nós* (idem, p. 59). Nas palavras de Ferreira França:

É depois dos atos da vontade que o eu se estabelece verdadeiramente distinto de tudo o que não é ele, é então que se

distingue bem do não-eu e de suas próprias modificações, depois dos atos da vontade começa uma nova era para o eu, tudo se esclarece na consciência (Idem, p. 59).

Apesar das fraquezas dessa forma de abordar a questão, sabemos que os empiristas nunca conseguiram dar uma explicação coerente para a experiência exterior, o pensamento de Ferreira França representou um importante momento da meditação nacional. Ele permitiu incorporar a ciência, manter a moral católica e desenvolver as idéias liberais, que eram os grandes problemas com que se defrontavam os filósofos brasileiros daquele momento. O inventário dos dados da consciência propiciou-lhe falar de um caráter finalista ou providencial na história e na vida humana, não atentando para as advertências de Kant de que isso implicava *uma série infinita de males, que, embora sem dúvida seja superada pelo maior bem, não permitem realizar-se a satisfação, que ele só pode pensar sob forma de haver atingido finalmente a finalidade última* (O fim de todas as coisas. In: *Textos Seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 170). As advertências de Kant significavam que o pensamento se fazia com um tipo de ordenamento que unicamente podia se efetivar no tempo, o que não considerou o pensador brasileiro.

O reconhecimento do espírito, a auto-referência ou a consciência de si como fator determinante da atividade cognitiva não justificava nenhuma forma de espiritualismo, nenhuma redução do real ao espírito, nisso Ferreira França seguiu a tradição inaugurada por Kant, mas ele afastou-se da trilha neokantiana na compreensão de que o eu é um sujeito com possibilidades limitadas. Segundo Kant a união do sujeito e do predicado nos juízos não autorizava inferências sobre a realidade que a ultrapassava. Ferreira França, ao contrário, admitiu o conhecimento de um *fenômeno produzido por uma causa que não observamos, tem duração e é uma substância que não vemos, estes conhecimentos não derivam da observação, que nos mostra o fenômeno e o corpo, mas não nos mostra a causa, o espaço, o tempo e a substância* (idem, p. 80). Preconizou, desse modo, um tipo de saber que não tinha origem na experiência, era *a priori*, uma espécie de razão intuitiva.

A simples admissão desse tipo de conhecimento permitiu a Ferreira França acatar e defender a idéia de Deus. Ele aceitou que a organização interna da consciência deixava transparecer uma subjetividade infinita, causa de tudo quanto há, embora inacessível a um contato corporal. Portanto, a organização do mundo interior remontava a Deus, lembrando a prova cosmológica de sua existência que a herança tomista solidificara entre nós. Essa forma de propor a questão lhe conferia um caráter especulativo. Deus nem era exigência interior do mundo moral, nem uma intuição pura. A demonstração de sua existência conservava, pois, o mesmo prestígio que tinha entre os moralistas portugueses dos séculos anteriores (cf. *Caminhos da moral moderna*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995). No entanto, Ferreira França utilizou um procedimento muito caro à tradição empirista para explicar sua percepção do assunto, fugindo da estratégia neotomista de apresentar Deus como causa necessária da ordem cósmica. O homem, desde muito cedo, aprende que precisa confiar na experiência dos outros. Resguardada a prudência, que o leva a procurar em mais de uma pessoa a confirmação do que lhe é ensinado, a aprendizagem a partir da experiência alheia é um fator cultural da maior relevância. A partir da verificação de que não é preciso testemunhar um fato para confiar na sua veracidade, Ferreira França formulou o conceito

de *faculdade de fé*. Quando um pai ensina ao filho que seu avô foi um homem honrado, o filho não lhe pede provas, confia no pai. Esse é outro aspecto da faculdade de fé, os ensinamentos são assimilados com base na confiança em quem nos ensina. *Existe, afirmou, (...) em nós uma faculdade, a fé, pela qual aceitamos os conhecimentos adquiridos pela observação de outrem. Confiamos mais ou menos nesses conhecimentos, conforme o crédito que nos merece quem nos transmite* (idem. v. II, p. 276). A faculdade de fé não representava, como pode parecer, uma adesão instintiva e irracional do homem a um princípio que ele não podia justificar ou compreender de todo. Cumpria a finalidade de amadurecer as experiências interiores que se possa ter do divino, quando a pessoa atinge os limites da temporalidade, que não consegue nunca suplantar, vislumbrando algo ou alguém além deles:

Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e liberdade, não chegasse a conhecê-lo senão usando dessa mesma inteligência e liberdade de que o havia dotado, para que o amor que lhe tivéssemos fosse um amor refletido e livre, fruto de uma razão calma e esclarecida e não objeto de um instinto (idem, p. 280).

Eduardo Ferreira França pode ser considerado um eclético. Ele arrumou as condições para que a procura dos princípios pelos quais atuava a consciência, na busca das verdades, não prejudicasse a tese da liberdade frente a Deus (ética) e diante do Estado (política). Ao fazê-lo, cumpriu, segundo Paim, o papel de fundamentador *do liberalismo político e integrando-o num sistema que se tinha por coerente* (História das idéias filosóficas no Brasil. 3. ed. São Paulo: Convívio, 1984. p. 309).

4. Domingos Gonçalves de Magalhães

a. Vida e obra

Domingos José Gonçalves de Magalhães, literato e filósofo, filho de Pedro Gonçalves de Magalhães Chaves, nasceu no Rio de Janeiro a 13 de agosto de 1811, e morreu em Roma, capital da Itália, no dia 10 de julho de 1882. Com 17 anos se matriculou no Colégio de Medicina e Cirurgia da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Em 1821 estudou filosofia com o sacerdote Francisco de Monte Alverne (1784-1858), no Seminário Episcopal São José. Estudou, mais tarde, o Curso Superior de Medicina na Universidade de Coimbra, onde se formou em 1832. No entanto, foi o seu interesse pela filosofia que o fez viajar para Paris, onde freqüentou os cursos de Theodore Jouffroy (1796-1842). Na ocasião serviu como adido na Legação Brasileira, mas desentendimentos com a chefia levaram-no a pedir demissão do posto. Em 1836, estando ainda em Paris, redigiu um manifesto em defesa do romantismo intitulado: *Discurso sobre a história da literatura no Brasil*. Foi ainda em Paris que ele editou o livro de poesias que o ligaria ao movimento romântico: *Suspiros poéticos e saudades*. Retornando ao Brasil tornou-se professor de filosofia no Colégio D. Pedro II e escritor apreciado. Naquela época, junto com Porto Alegre e João Caetano, deu novo impulso ao teatro nacional. Escreveu as tragédias: *Antônio José ou o poeta* e *a Inquisição* (ambas em 1838) e *Olgiato* (1841). Em 1845 foi eleito deputado pelo Rio Grande do Sul, embora não tenha atuado muito tempo como político. Em 1847 foi nomeado

Cônsul Geral e Encarregado de Negócios no Reino das Duas Sicílias, passando a viver, desde então, a maior parte da sua vida no exterior. Em 1854 foi removido para o Reino da Sardenha. Depois de passar pela Espanha e Rússia, Magalhães foi Ministro Residente na Embaixada em Viena, onde trabalhou durante oito anos. Entre 1867 e 1871 atuou como Ministro Plenipotenciário em Washington, capital dos Estados Unidos da América. Entre 1876 e 1882, na condição de diplomata, representou o Brasil junto à Santa Sé, ocasião em que tratou pessoalmente com o Papa Pio IX sobre a questão religiosa, problema que perturbava a vida institucional do Brasil. D. Pedro II nobilitou-o com o título de Barão (18 de julho de 1872) e depois de Visconde de Araguaia (25 de junho de 1874).

Magalhães viveu sua infância no momento em que o Brasil se afirmava no cenário internacional. Primeiro com a presença de D. João VI, cuja vinda para o Rio de Janeiro transformou a sociedade brasileira, depois com o surgimento do Estado Brasileiro. A formação intelectual de Magalhães iniciada sob D. João VI continuou durante as intensas mudanças que se seguiram à independência, durante o primeiro império, no período das regências e na proclamação da maioridade de D. Pedro II. Somado ao ambiente internacional, onde o romantismo nacionalista se sobrepôs ao classicismo, o desafio de pensar a nacionalidade brasileira apareceu-lhe como irrecusável tarefa. Para responder aos problemas suscitados por esta circunstância procurou renovar a literatura e a cultura brasileiras, dando-lhes visibilidade e autonomia no cenário internacional. Os seus textos filosóficos, que comentaremos a seguir, empreendem um aprofundamento da sua discussão poética, notadamente das idéias antropológicas propostas em *As noites melancólicas* onde ele fez *reflexões sobre o homem, seu sentimento de amizade, a miséria de sua condição e a morte* (Castello, J. A. Apresentação, In: MAGALHÃES, D. G. de. *Trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1961. p. 7). O romantismo também lhe propôs como questões: o sentimento religioso, o impenetrável mistério da vida e a companhia incômoda da morte. Tal temática sugere-lhe o exame das virtudes, tratadas como parte da filosofia moral. A discussão filosófica que ele empreende procura aprofundar a temática moral e antropológica, esclarece o que é a dimensão espiritual do homem, elucida o que ela tem a ver com a existência de Deus e como devemos entender o que é a natureza.

As principais obras poéticas e literárias de Magalhães foram escritas antes da década de sessenta: *Poesias* (1832), *Discurso sobre a história e a literatura no Brasil* – um manifesto romântico (1836); *Suspiros poéticos e saudades* (1836); *Confederação dos Tamoios* – poema indígena (1856). Esse poema foi criticado por José de Alencar, suscitando a defesa de Monte Alverne e do próprio Imperador D. Pedro II que se posicionaram ao lado de Magalhães.

Seus trabalhos filosóficos são da segunda metade do século: *Fatos do espírito humano* (1858), reeditado em 1865 e com terceira edição pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda de Portugal (2001), *A alma e o cérebro* (1876) e *Comentários e pensamentos* (1880), ambos reeditados pela EDUEL (2001).

Para um aprofundamento da contribuição de Gonçalves de Magalhães para a filosofia brasileira examine: *Contribuição contemporânea à história das idéias no Brasil* (1967), de João Cruz Costa; *A consciência conservadora no Brasil* (1972), de Paulo Mercadante; *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães* (1973), de Roque Spencer Maciel de Barros; *A crítica filosófica e o livro Fatos do espírito humano* (1974) e *A filosofia no Brasil*

(1976), de Geraldo Pinheiro Machado; *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães* (1976), de Maria Helena Pessoa de Queiroz; *A liberdade no Império* (1977) e *A idéia de liberdade no século XIX* (1997), de Ubiratan Borges de Macedo; *O tema da consciência na filosofia brasileira* (1982) e *Pequenos estudos* (1997), de Aquiles Côrtes Guimarães; *Domingos Gonçalves de Magalhães, de poesia com filosofia* (1987), de Edson Sendim Magalhães; *Magalhães e a psicologia* (1987), de Antônio Gomes Penna; *O pensamento de Domingos Gonçalves de Magalhães* (1994), de Fernando Cristóvão; *O pensamento de Domingos Gonçalves de Magalhães* (1994), Atas do II Colóquio Tobias Barreto, obra coletiva dedicada ao estudo de suas idéias; *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, ensaio de Antônio Braz Teixeira publicado em *Espelho da razão* (1997); *História da filosofia no Brasil* (1997), de Jorge Jaime; *A filosofia brasileira* (1991), de Antônio Paim, o capítulo que ele dedicou a Magalhães na quinta edição de sua *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997) e, em especial, o capítulo IV, denominado *Os ciclos de apogeu e declínio* da segunda edição do livro *A escola eclética* (1999); o verbete dedicado a Magalhães do *Dicionário Biobliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal, o Prefácio de Luís Antônio Cerqueira à terceira edição de *Fatos do Espírito Humano* (2001). Finalmente, gostaríamos de mencionar, o capítulo que lhe dedicamos no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000) e as introduções que preparamos de seus livros *Comentários e Pensamentos* e de *A alma e o cérebro* ambos reeditados em 2001 pela EDUEL.

b. Idéias fundamentais

Como filósofo, Magalhães retomou o problema da existência de um vínculo entre o corpo e o espírito de onde o empirismo deixara a questão. No sentir de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), como para os empiristas britânicos John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), o grande problema a resolver era a atividade e a passividade do espírito, isto é, como ele influía no corpo e era por ele influenciado. Como a correspondência entre pensamento e matéria não é perfeita, ou melhor, como nem sempre as ações e estímulos sensíveis correspondem ao efeito esperado, há uma falta de simetria entre eles, assimetria que Pinheiro Ferreira explicou com a liberdade humana. O comportamento do homem, para ser entendido, devia ser contraposto à conduta mecânica dos animais. Magalhães chegou a tal conclusão com base no espiritualismo eclético de Victor Cousin (1792-1867). Também entendeu que a filosofia possui os desafios de sempre, o que modifica, no correr da história, são as formas de abordá-los. Essas formas podem ser agrupadas em quatro grandes grupos: sensualismo, ceticismo, espiritualismo e misticismo. Julgou que todos eles possuíam algo de verdadeiro, incorporando, nessa avaliação, o espírito do ecletismo. Foi no desenvolvimento destas idéias que ele orientou seus estudos filosóficos.

Magalhães examinou o objeto e o valor da filosofia numa aula inaugural pronunciada no Colégio Pedro II, intitulada *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*. Ali, explica que a ciência somente realiza sua finalidade se não se afasta da filosofia, isto é, se procura, além da observação e experimentação, investigar a causa ou a razão pela qual as coisas são como são. O vínculo com a filosofia não exclui os métodos usados pela ciência moderna, mas a ciência não pode ficar apenas nos fatos, pois:

*os fatos são mudos e por si só não dão verdadeira ciência, como os títulos e os pergaminhos (digamos de passagem) não dão verdadeira nobreza e saber, com esta diferença que sem fatos bem observados não podemos concluir ou deduzir coisa alguma; porque necessário é, segundo a nossa natureza, que marchem de acordo, e mutuamente se expliquem, os elementos a priori e a posteriori; necessário é interrogar os fatos, descobrir as leis que os regem e indagar as causas; e isto é filosofar (Magalhães, Discurso sobre o objeto e importância da filosofia. In: *Fatos do espírito humano*. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.*

Magalhães reconhece que é interessante a divisão dos fenômenos em materiais (físicos) e espirituais (morais) efetivada por Mr. Jouffroy, mas entende que é difícil separar os fatos físicos e morais e, mesmo que o conseguíssemos, isso pouco contribuiria para circunscrever o objeto da filosofia. Isso se deve ao fato de que a filosofia não se ocupa apenas em aprofundar o conhecimento dos fenômenos e de suas leis, mas também estuda os vínculos que essas leis têm com um princípio maior da realidade. Esta é a forma pela qual a inteligência, indo além dos fenômenos, se depara com as seguintes questões:

Por que as coisas são assim? O que são esses fenômenos em si mesmos? Quem lhes prescreveu essa ordem a que chamamos lei? O que é essa substância sem a qual não podemos conceber a possibilidade mesmo desses fenômenos? Donde viemos? Para que vivemos? E para onde iremos? Eis uma nova ordem de questões da maior importância, que o homem julga-se com direito a propor, ainda que lhe faleça a possibilidade experimental para resolvê-las (idem. p. 328).

Como as questões se interligam às preocupações específicas das ciências, a filosofia tem a primazia entre todas elas. Para articular as respostas que a ciência consegue, para dar-lhes coerência e sustentação, a filosofia desenvolveu quatro grandes teorias da realidade: o sensualismo, o espiritualismo, o ceticismo e o misticismo. Esses sistemas, que a história mostra se sucederem ao longo do tempo, não são falsos, apenas incompletos. Magalhães aposta assim na solução de Victor Cousin, isto é, pretende aproximar os diferentes sistemas através de um cuidado ecletismo. *Essa filosofia eclética é a única que pode satisfazer as necessidades do espírito humano e salvar-nos do rigoroso ceticismo que marcha ao lado de cada um deles como um terrível adversário (idem. p. 331).* Finalmente, cuida Magalhães de mostrar que o ecletismo tem por base o espiritualismo e que é essa doutrina a que está mais de acordo com o rumo da ciência de seu tempo.

O ecletismo espiritualista, que permitia reunir os grandes sistemas filosóficos não era ele mesmo um sistema, mas uma atitude do espírito, uma crítica que supõe o conhecimento de vários sistemas e escolas diferentes, onde ele discrimina o que lhe parece verdadeiro do que se lhe

apresenta como falso. O ecletismo é a atitude positiva de elaboração do espírito que se opõe ao ceticismo, explicou o filósofo. Foi a tese que ele aprofundou no livro *Fatos do espírito humano* (1865), onde Magalhães destaca dois dentre os sistemas enumerados: o sensualismo e o espiritualismo. É na combinação deles que busca resolver os problemas que nos afligem. Ele assim se explicou:

Temos fatos que não podem ser negados e dos quais pediremos explicações às duas teorias; temos questões para propor-lhes; e se esses sistemas não resolveram nossas dúvidas, procuraremos resolvê-las por nós mesmos, sem sair do domínio da experiência e da razão (Magalhães, 1865. p. 40).

Ao reconhecer essas duas atitudes como sendo básicas no filosofar, ele não esconde sua preferência pelo espiritualismo. Justifica sua opção pela impossibilidade de explicar as idéias de que nos valem exclusivamente através da sensação. Valendo de seus conhecimentos de medicina, Magalhães distingue a sensibilidade e a consciência do material percebido. Relata um episódio conhecido da história médica em que um paciente, mesmo anestesiado, gritava ao ser operado. Mais tarde, indagado por que gritara, afirmou não possuir, desse fato, nenhuma consciência, de nada se recordava durante o tempo em que fora operado. Embora a medicina não conseguisse explicar o episódio de um modo inequívoco, esperava que um dia os avanços científicos pudessem ajudar a explicar episódios como esse. O fato era suficiente, contudo, para diferenciar a sensação da consciência dos fatos sentidos. Eis como informa a distinção:

Eu distingo a sensibilidade propriamente dita, que é uma propriedade essencial da força vital, que sente sem consciência e sem memória, da percepção externa, ou perceptibilidade do espírito, que recebe, refere e objetiva essas sensações, as quais lhe servem de sinal de alguma coisa. A perceptibilidade é a faculdade do espírito que se corresponde com a sensibilidade vital, e se serve das sensações, as reúne e as conserva em memória, e o faz parecer sensível, pela consciência da percepção imediata (idem. p. 159).

Assim, para explicar a reação interior a um estímulo externo, reação que se manifesta ao nível dos sentidos e do sistema nervoso, Magalhães afirmaria a necessidade de um espírito ativo, anterior à sensação e que, a recebendo, esteja consciente de sua distância dela. É esse espírito que permite ao homem conhecer. Ele assim explicou:

O espírito humano pode atribuir-se o exercício de sua inteligência e vontade, desde o momento que se conhece, pode gloriar-se de ter descoberto as leis do movimento harmônico dos astros e dos fenômenos da natureza; pode atribuir à sua própria experiência e vontade o ter edificado milhares de cidades, inventando centenas de máquinas, achado as matemáticas, a poesia, a medicina, a pintura,

a escultura, enfim, todas as suas ciências e as suas artes; mas ele não pode atribuir a sua própria reflexão e experiência os princípios necessários e a priori da razão absoluta, sem os quais nada pode perceber, achar ou inventar (idem. p. 235).

Ao proclamar esta base espiritual subjacente ao conhecimento humano, Magalhães supõe justificada a realidade substancial do espírito, tese contrária ao materialismo que ele deseja combater. Esse é seu principal objetivo em *Fatos do espírito humano*.

Num pequeno artigo intitulado *A origem da palavra*, Magalhães reafirma sua posição espiritualista. Ele adota postura semelhante a dos tradicionalistas, para quem a linguagem é obra divina, ensinada diretamente por Deus aos homens. O filósofo rejeita a posição dos materialistas, para quem é o próprio homem o responsável pela linguagem. Então, o homem não articula os sons, conforme ensinam esses últimos? Sim, mas isso também fazem os animais, sem que os sons assumam qualquer significação. Em seguida, o filósofo explica que, embora Deus seja o responsável último pela linguagem, a fala nasce no espírito humano atendendo às regras de seu funcionamento. Eis o que afirma:

*O dom da palavra está na faculdade que tem o espírito humano de se servir desses sons articulados como sinais de seus pensamentos; e essa faculdade que não possuem os irracionais, posto que articulem sons. Essa faculdade o espírito não adquiri-a pela experiência, ela se manifesta espontaneamente ao espírito, como a faculdade de pensar e de sentir, por uma revelação divina. Entre o som como som e o som como sinal do pensamento há um abismo que o espírito humano não venceria por seus próprios esforços se Deus o não permitisse (Magalhães, A origem da palavra. In: *Fatos do espírito humano*. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001. p. 338).*

O texto acima nos revela que, embora Magalhães tivesse posição semelhante a dos tradicionalistas no que se refere à origem da linguagem, ele cuida de dar-lhe uma explicação espiritualista compatível com a Psicologia da época, além de coerente com um espiritualismo que funda a existência do indivíduo na consciência de si como liberdade. Nesse aspecto, vai além do que afirmou, por exemplo, o tradicionalista de Bonald, para quem a revelação divina é a responsável pela aprendizagem da linguagem, que foi ensinada diretamente por Deus aos homens. O artigo esclarece o propósito espiritualista de Magalhães, sem afrontar as conquistas da medicina e de se mostrar em dia com a psicologia do seu tempo.

O principal representante brasileiro do ecletismo espiritualista aprofundou essas idéias quando asseverou em *A alma e o cérebro* (1876) que lesões no segundo podem afetar a primeira sem que essa seja uma função cerebral. Ao adotar semelhante posição, ele combateu as principais conclusões do sensualismo em nome de uma revelação do eu. Esse elemento espiritual não dependeria do corpo, mas de uma dinâmica espiritual que era antes a promotora da existência das

coisas materiais. A imagem que ele emprega para representar o mundo é a de uma lanterna que projeta para fora as imagens que estão dentro dela. O mundo é uma constituição do espírito, o que, no contexto de seu pensamento, soa como afirmação espiritualista.

Em *A alma e o cérebro*, Magalhães examina o que entende ser a fragilidade da frenologia, isto é, a hipótese de que o funcionamento cerebral é responsável pela conduta humana. A fisiologia de então aplicou o método das ciências naturais aos problemas morais e explicou esses últimos com base em estruturas cerebrais. A proposta sensista, tomada como representativa desta mentalidade, é a do médico alemão, criador da frenologia, Franz Joseph Gall (1758-1828). Magalhães assim a resume:

Notando Gall que o encéfalo se compõe de duas partes distintas; que as circunvoluções do cérebro propriamente dito aumentam de número à medida que se passa dos animais inferiores aos superiores, que certos instintos e inclinações naturais dos indivíduos da mesma espécie, ou de espécies diferentes, coincidem com determinadas semelhanças na conformação de suas cabeças (...) para cada sentimento moral, para cada instinto animal há de haver um órgão especial, uma circunvolução cerebral distinta; que o cérebro é, por conseguinte, um órgão múltiplice, um complexo de muitos órgãos (Magalhães, 1876. p. 67).

A argumentação de Magalhães contra a frenologia de Gall é que não se pode comparar o comportamento animal com o humano e concluir, com base nisso, que as ações humanas obedeçam às mesmas regras comportamentais. A vida sexual da espécie humana não pode, por exemplo, reduzir-se a um simples influxo instintivo. Ela implica consciência do ato, logo não pode ser dissociada do conhecimento que acompanha as ações voluntárias. A classificação de uma ação como boa ou má também implica consciência e não pode ser associada a um sentimento, nascido, por sua vez, do movimento físico-químico do cérebro. No desenvolvimento de sua argumentação, Magalhães examinará virtudes e vícios classicamente avaliados pelos moralistas, como coragem e inveja.

Considerando que as ações humanas não podem ser reduzidas ao funcionamento das estruturas biológicas do cérebro, nosso filósofo afirma a existência de faculdades espirituais responsáveis por elas. A vontade, explica, é o poder que a alma tem de empregar as suas faculdades, sustentar a atenção, o movimento do corpo e de resistir aos impulsos sensíveis.

A conclusão a que chega é a da autonomia do espírito, responsável pela consciência e pela livre vontade. Essas disposições do espírito, encontradas nos homens, é que explicam as forças distintas, intencionais e criadoras que eles possuem.

O espírito não é como a matéria, possui autonomia. A liberdade do espírito frente aos outros entes se revela na consciência da individualidade. O conhecimento da natureza, independente da atividade psíquica, nasce da transcendência de si mesmo, origina-se do entendimento dos limites do que é sentido como não-eu. Tal postura já aparecera em *Fatos do*

Espírito Humano (cf. pág. 29). É porque o sujeito pensante sai de si que a filosofia surge, afirmou Magalhães, pela oposição que daí nasce entre o universo interior e o exterior.

Nesse livro, ele abandona a idéia de força vital, o eu ganha autonomia como entidade espiritual. Essa autonomia é ainda mais significativa porque mesmo sem se valer da força vital, Magalhães preservou o que lhe parecia essencial: a liberdade do eu, o imaterialismo da vida interior e a independência das atividades do espírito em relação ao aparelho cerebral. Em seus aspectos gerais, o esforço intelectual trata-se de uma espécie de revelação do eu. O projeto de Magalhães está bastante próximo da tese desenvolvida posteriormente em *Matière et Memoire* por Henri Bergson (1859-1941). Não é o espírito uma entidade alojada no corpo, mas ao contrário, tudo que há de corporal ganha sua existência porque está no espírito ou diante dele. Os espíritos, entre eles Deus, são a base onde se acomodam os objetos e fora deles nenhuma coisa é possível existir.

O projeto teórico de Magalhães tinha, contudo, outras implicações. Ele pretendia afastar-se dos filósofos lusitanos e se aproximar dos franceses. Adotou uma filosofia da história, de inspiração cousiniana, segundo a qual são as idéias que regem o destino dos povos.

O repúdio à cultura portuguesa se exprime de muitos modos na obra de Magalhães, como, por exemplo, na indagação existente no prefácio de *Poesias* (1832). Ali perguntou: *Quem sabe mesmo se este germe de ingratidão e desprezo para tudo que é nobre e elevado, para tudo o que sente e, respira a liberdade é um legado de morte, que nos deixou essa Nação de que fizemos parte?* Como poderíamos explicar semelhante antipatia? Maciel de Barros sugeriu que ela estivesse influenciada pelo historicismo cousiniano. Para o filósofo francês, explicou, *a criação de uma cultura autenticamente nacional deve, antes de tudo, cortar as amarras com a pátria de origem* (Barros, 1997. p. 33). O rompimento com o universo teórico lusitano era, pois, para Magalhães, etapa necessária da afirmação de autonomia brasileira. Na política, aposta ainda na capacidade de aperfeiçoamento moral da humanidade e na superioridade das teses liberais. Essa aproximação com o liberalismo foi sugerida a Magalhães pelos ecléticos franceses.

A contribuição teórica de Magalhães atinge outros aspectos além da política. O filósofo sentia-se instigado pela procura de respostas para os dilemas da existência humana. De um lado, haviam as dores vindas dos limites do homem e, de outro, o esforço para justificar a fé como uma resposta para tais limites. O sentimento religioso é a manifestação do inefável que nos envolve, ou melhor, o modo pelo qual o que é inexprimível pode ser trazido ao convívio humano. Nenhuma linguagem humana ou pensamento é capaz de expressar adequadamente tal realidade, e aqui mergulhamos na esfera do sagrado e do mistério. Parece ser a mesma inspiração que alimentou os primeiros movimentos da filosofia da existência, embora sem os mesmos comprometimentos.

Em *Cantos Fúnebres* a existência é apresentada em toda a sua absurdidade e é Deus quem retira o homem da circunstância miserável em que está lançado. Essa situação pode nos mostrar as bases de uma metafísica espiritualista, que não se separa da crítica ao empirismo. O cerne, o principal, o que ele possui de mais íntimo não é, contudo, a crítica, mas o esforço afirmativo para reconduzir o homem a fundamentos confiáveis para o espírito. Seu dilema se revela no ensaio já citado *Filosofia da religião*; (Opúsculos históricos e literários, Livraria Garnier, 1865). Nele repudia a moral do interesse e a teoria das sensações de Condillac em nome

da moral tradicional. Para ele a religião é a base de todos os sentimentos nobres de que é capaz o homem. Sobre isso afirmou: *Os que contra a religião pleiteiam, curam primeiro de a desligar da moral, cuidando deste jeito aniquilar o seu fim, e provar por conseguinte sua inutilidade* (Magalhães, 1865. p. 285).

O desenvolvimento dessa tese afastou Magalhães do filósofo francês Victor Cousin. A religião não era, para o pensador brasileiro, apenas um momento de passagem para uma etapa mais aprimorada do espírito, a ser preenchida pela filosofia. Cousin adotara esta última posição de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Magalhães, ao contrário de Cousin, considerou a religião como manifestação do que de mais profundo guarda a vida humana, uma espécie de alimento natural de tudo que o homem é capaz de construir, sendo, portanto, o fundamento da cultura.

O livro *Comentários e Pensamentos* (1880) é o último dos textos filosóficos de Gonçalves de Magalhães. Considerado integrante da reação eclética ao cientificismo emergente, pode-se dizer que não conseguiu liderar a mudança de mentalidade, pois prevaleceram, entre nós, os ideais positivistas.

Composto por um conjunto de ensaios, o livro refuta as críticas à metafísica espiritualista formuladas pelo evolucionismo materialista. O objetivo de Magalhães com a obra foi mostrar que o progresso nas ciências não autoriza a postular, com base nele, uma nova ordem moral e social. Nosso filósofo reconhece os méritos da ciência, mas espera que os homens a ela dedicados se limitem a falar daquilo que a experiência corrobora. Sua postura anti-evolucionista e contrária ao materialismo explicita-se desde o início do texto. Já na dedicatória a seu filho, conclama:

Saibamos distinguir os fatos demonstrados pela observação e a experiência das conjecturas sobre as causas que estão fora do seu alcance, e que pertencem ao domínio da razão e da fé, e lembremos que todos os progressos e descobrimentos da ciência se reduzem ao conhecimento de mais alguns fatos, e de mais algumas leis, que não resolvem o problema da causa e da origem das coisas, e não autorizam as induções do materialismo moderno.

No primeiro ensaio intitulado *Hipótese da metamorfose das espécies*, Magalhães examina as teorias evolucionistas em voga naquele momento. Com o título sugere que as idéias de Maillet e Jean Baptiste de Monet, cavaleiro de Lamarck (1744-1829), autor de *Filosofia zoológica* (1809) e *História natural dos animais sem vértebras* (1815-1822), criador da teoria da geração espontânea e do transformismo, teses que foram retomadas por Charles Darwin (1809-1882), são hipóteses desprovidas de sustentação fatural e isso porque: as espécies não geram outras espécies, a semelhança dos embriões não prova sua origem comum, a observação isolada das espécies não invalida a existência de uma finalidade no processo natural ainda que não perceptível pela observação, a utilidade não é regra válida para justificar as formas assumidas pelas espécies. A conclusão a que chega é que o problema da origem da vida *não se resolve pela fantástica teoria da evolução* (p. 13). Ao contrário, a complexa formação orgânica dos embriões, a multidão de elementos anatômicos e tecidos variados desenvolvem-se atendendo um plano

previamente estabelecido, não são frutos do acaso. Não faltaram, na história humana, hipóteses poéticas e metafísicas sobre a origem do mundo e das espécies. Os naturalistas modernos propuseram mais uma explicação, tão fantasiosa quanto aquelas, porém menos graciosa e poética.

No ensaio seguinte, o pensador apresenta o conceito de *força vital* e os argumentos dos naturalistas para contraditá-lo. Por força vital denomina a orientação finalista observada no funcionamento dos organismos. A orientação finalista só se deixa ver através dos seus efeitos, mas é dedutível do desenvolvimento orgânico dos seres vivos. Assim, não há sentido no fato de a química pretender explicar os fenômenos da vida, *sem admitir uma força vital* (p. 24). Pior ainda, entende, é *explicar a origem do pensamento através de mudanças químicas e a quantidade da ação mental pela oxidação do fósforo que entra na composição da substância cerebral* (p. 27). No entender do pensador, o espírito não pode ser objeto nem dos sentidos, nem de explicações químicas, físicas e mecânicas. Ao contrário, o pensamento, bem como o sentimento e a vontade, precisaria ser baseado em outra parte que não nas forças e propriedades da matéria.

Ao considerar justificada a irreducibilidade do pensamento à matéria, o filósofo entra no outro ensaio disposto a retomar o problema da existência de uma finalidade na natureza. O espírito descobre disposições teleológicas na natureza, já o admitiu. As causas finais explicam o destino dos processos observados no funcionamento dos organismos. A existência dessas causas demonstram a realidade de uma inteligência universal ordenadora do cosmo. Supõe, com a demonstração da necessidade de uma inteligência superior: a validação do espiritualismo, a refutação das teses morais dos materialistas e a independência da moral dos mecanismos da natureza. O espiritualismo é muito mais coerente para explicar a beleza das flores do que as teses de adaptação biológica da teoria da evolução. A beleza não depende de nenhuma adaptação dos seres, trata-se de qualidade que somente se justifica pela natureza do espírito e das idéias inatas presentes no espírito. Finalmente, o pensador revela que se a teoria da evolução não prova mudanças nas espécies inferiores, animais e vegetais, é porque a existência delas é função das espécies superiores.

Depois de refutar a possibilidade dos movimentos da matéria serem a causa do pensamento pareceu-lhe necessário ir mais fundo nessa investigação. Para os materialistas, lembrou, as atividades espirituais são da mesma essência dos movimentos materiais e só aparentemente têm aspecto diverso. Por isso dedicou o ensaio sobre a inteligência para dizer que todas as invenções do homem, suas criações diversas não podem ser explicadas por movimentos cerebrais *ou movimentos análogos das massas atômicas* (p. 61). Como os materialistas explicam o movimento? Eles falam de uma ação que modifica o estado de repouso, oriunda e unida inseparavelmente à matéria. Ao exame da mudança dedicou o quinto ensaio. Como os materialistas rejeitavam uma força espiritual e superior e encontravam na matéria esta mesma força misteriosa, eterna e incriada? O materialismo, explicou, voltou ao ponto de partida e abraçou o que desejava negar. Não se pode explicar a causa dos fenômenos da natureza e do espírito com a evolução da matéria. Admiti-lo é voltar ao panteísmo que os materialistas modernos afirmam rejeitar. No entanto, conclui, admitir uma força única e eterna, cujas transformações explicam tudo quanto existe, *é concepção mesma fundamental do panteísmo, menos o nome* (p. 70).

O ensaio seguinte é voltado para o estudo das sensações. Magalhães faz um rápido resumo do modo como a fisiologia de seu tempo explicava o processo de transformação das impressões percebidas pelos sentidos nas sensações do cérebro. No entanto, distingue as impressões das sensações, estas últimas consideradas modos de consciência. Se a sensação é a impressão transformada, quem é o responsável pela transformação, indaga. Não há na ciência nenhuma resposta para tal pergunta, adverte. O pensamento e as impressões cerebrais não são de natureza material, são fenômenos vitais de outra natureza. As idéias de tempo e espaço, empregadas na compreensão das *coisas são leis subjetivas do entendimento, sem objetividade alguma fora de nosso espírito* (p. 75).

O exame dos limites do materialismo continua no ensaio denominado de *Leis do movimento*. Nesse texto explica que entender o movimento como propriedade da matéria, como querem os materialistas, não encontra sustentação nas lições da ciência moderna. A Física considera a matéria inerte e incapaz de dar movimento a si mesma, de o suspender ou mudar de estado. *A inércia, explica, é a base fundamental da mecânica* (p. 76). Se todos os átomos tivessem quantidade igual de movimento o resultado seria o equilíbrio advindo desses movimentos idênticos e nenhuma movimentação seria observada nos corpos. A ciência chega desse modo à situação absurda de negar a existência de uma ordem racional no universo e, em seguida, a justifica com as leis eternas e necessárias da matéria, conclui.

Entramos, depois, no ensaio dedicado às *Leis da natureza*. Seu estudo é necessário para explicar como trabalha a ciência. As leis da ciência não nascem das idéias que temos da matéria. Por isso não adianta os materialistas negarem que o cosmo é produto de uma ordem racional, ao reconhecerem racionalidade nas leis da natureza e se mostrarem incapazes de explicar coerentemente as razões dessa racionalidade, apenas confirmam as teses espiritualistas.

Julgando suficientemente esclarecidas as razões de sua condenação do materialismo, bem como da teoria da evolução, cuida, em seguida, de refutar a teoria cosmológica de Pierre Simon Laplace (1749-1827). O matemático, astrônomo e físico francês elaborou uma *teoria cosmogônica* (1796) segundo a qual o sistema solar seria originado de uma nebulosa primitiva, de núcleo concentrado, que gira em torno de um eixo que passa pelo seu centro. A existência dessa hipótese, assevera, em nada contraria a noção de um caos primitivo, ordenado por uma inteligência superior. Essa inteligência superior é uma razão mais plausível para explicar o movimento dos astros no espaço do que as supostas propriedades da matéria e leis naturais.

O esclarecimento da posição adotada no final do ensaio sobre as *Impressões e sensações* reaparece no ensaio dedicado ao *Espaço e tempo*. Nele o pensador reafirma a base subjetiva da objetividade do conhecimento humano. Cabe ao espírito ordenar a natureza, explica. Essa tese é amplamente veiculada pela filosofia, especialmente a moderna, e conhecidos filósofos a proclamam. Magalhães cita; (Platão 483-348 a. C.), René Descartes (1596-1650), G. W. Leibniz (1646-1716) e Emmanuel Kant (1724-1804), todos propostos como exemplo de filósofos notáveis que explicam a objetividade do conhecimento através da ação do espírito. Esses filósofos nunca proclamaram que espaço e tempo eram *realidades infinitas e necessárias que existem por si mesmos* (p. 101). O que se passa para que alguém considere o que Kant denomina de formas *a priori* da sensibilidade como atributos inseparáveis das coisas? Magalhães explica que é um erro de avaliação, em nada justificado pela filosofia moderna, que trabalha com os conceitos de

imensidade e eternidade independentes das coisas suprimidas. O mesmo ocorre nas ciências, também ela não justifica o objetivismo realista. O próprio Issac Newton (1642-1727), descobridor da lei da gravitação universal (1687), afirma Magalhães, vale-se de Deus para explicar as noções de tempo e espaço infinitos. O fato de que nem todos os homens reconheçam Deus e, mesmo assim, sejam capazes de formular os conceitos de tempo e espaço, não é incompreensível e nem pode ser invocado como prova da inexistência de Deus. Essa forma de raciocínio é comum nas teorias científicas. Nem todos têm conhecimento do éter, mas ele é necessário para a ótica explicar a propagação dos raios de luz, comenta. Os cientistas utilizam o conceito éter sem receio de confusão.

No ensaio seguinte, o filósofo examina o que seja a matéria. Começa distinguindo matéria de corpo, esse último *compreendido como um complexo de fenômenos ou qualidades que se apresentam a nossos sentidos* (p. 113). Matéria, por sua vez, é o que subjaz à impenetrabilidade do corpo. Essa substância não parece contínua, ela se identifica com a extensão especial não fornecendo uma explicação para os fenômenos. Abre-se, com tal insuficiência, o caminho para o reconhecimento do espírito como o supremo organizador da realidade.

Como decorrência da negação do materialismo, Magalhães reafirma a liberdade humana expressa no conceito de *Livre-arbítrio*. Por Livre-arbítrio, qualidade do espírito, considera uma vontade capaz de determinar-se por si mesma. O materialismo não aceita a liberdade do espírito. Para Stuart Mill (1806-1873), autor de *Lógica indutiva e dedutiva* (1843) e *Princípios de economia política* (1848), a liberdade não é um fato de que tenhamos consciência. No entanto, observa Magalhães, o homem pode escolher determinar-se e é tal capacidade que ele denomina de Livre-arbítrio. Não se pode reduzir as escolhas humanas a movimentos determinados, como os de uma balança que oscila para um lado ou para outro conforme o peso que recebe em seus pratos. Não se pode reduzir a ação humana à determinação de forças naturais porque uma psicologia positiva, e não a metafísica, a impede. Os materialistas repudiam a idéia de liberdade, mas admiti-la em nada contraria o que a ciência moderna descobriu.

Os fenômenos da natureza são vastos, complicados, contraditórios e confundem os observadores. A afirmação do espiritualismo e do Livre-arbítrio em nada afrontam a ciência moderna. No entanto, a ciência moderna não pode ser invocada como justificativa das teses materialistas. Eis onde o pensador desejou chegar, separar as conclusões da ciência positiva das da filosofia positiva:

Ciência positiva e filosofia positiva são duas coisas muito diferentes. A ciência positiva é o conhecimento dos fenômenos e das suas leis, adquiridas pela observação e a experiência; a chamada filosofia positiva é a exclusão sistemática de tudo o que excede a esse conhecimento, a pretexto da incapacidade do nosso espírito para saber além dos fenômenos e das suas leis. É a negação mesma da filosofia. Mas a razão humana não se submete a essa disciplina, contrária à sua vocação, e inventada no nosso tempo em favor das negações do materialismo (p. 134).

A ciência não pode justificar-se a si própria e é essa tarefa que a filosofia busca realizar. O que está fora do alcance do método experimental pode ser pensado, embora não experimentado, conclui.

No último ensaio denominado *Religião, Moral e Política*, Magalhães critica o propósito de Augusto Comte (1798-1857) canalizar o sentimento religioso, natural do homem, para uma veneração abstrata. De fato, o filósofo francês proclamou, inicialmente, que a ciência era a única forma válida de pensar. Disse que a razão não pode ir além dos fenômenos, motivo pelo qual deve ser abandonada a investigação das causas últimas anunciadas pela metafísica. A prática da ciência e o aprimoramento da inteligência mostraram posteriormente, disse Comte, que é vantajoso para a sociedade humana cultivar o altruísmo, embora naturalmente os indivíduos sejam egoístas. Por esse motivo, o positivismo proclamou que viver para outrem é a norma suprema da moralidade, o ideal moral. Comte chega, por essa linha de raciocínio a uma inspiração mística, onde a humanidade assume o papel de *Grande Ser*, ou novo *Ente Supremo*. Magalhães rejeita toda essa argumentação mística do positivismo. A adoração da humanidade, como já ocorreu durante a Revolução Francesa, longe de levar ao altruísmo, conforme sonhou Comte, *culmina no egoísmo violento* (p. 137), adverte. Outra, não a Igreja Positiva, é a Instituição destinada a estabelecer os laços de fraternidade universal. A Igreja Católica é que *tende a confraternizar os homens e a aproximá-los pelos mesmos preceitos da moral e princípios da justiça* (p. 155). A estratégia de Comte reflete, apenas, a exigência de uma autoridade suprema para validar as regras morais. Substituir Deus pela humanidade, observou Magalhães, arvorada em Ente Supremo, *é na verdade uma dessas escandalosas aberrações do espírito humano, não distante da loucura* (p. 138). As teorias materialistas não conseguirão suprimir a idéia de espírito, bem como não destruirão a idéia de Deus, quer porque *essa é uma idéia necessária ao entendimento, quer porque é disposição natural do espírito* (p. 139). Magalhães admite que as ciências físicas podem se limitar ao estudo dos fenômenos, mas não aceita que esse método seja adequado para estudar toda a realidade. Há muita coisa que fica fora desse procedimento, o espírito, a liberdade e a ordem social, por exemplo, que seriam objetos das ciências filosóficas e morais. No sentir de Magalhães, o que a História revela sobre a organização social dos povos? Ela ensina que as nações que têm sólidas convicções religiosas na base de sua moralidade prosperam, as que não as têm, fenecem. É o espírito religioso, conclui, a base das obras sociais, da caridade tão necessária à vida dos povos. Onde ele não reina ali se produz *a corrupção dos costumes e grandes desordens* (p. 152). Progredir intelectualmente não sugere melhorar eticamente, explica contraditando Comte, *muitos dos apregoados progressos da civilização se reduzem em progressos da desmoralização* (p. 164). Além de combater as teses positivistas, Magalhães repudia igualmente os ideais utilitaristas em nome do sentimento de justiça e do amor à verdade. Esses sentimentos estariam perdidos *se a utilidade individual fosse o motivo fundamental das ações humanas* (p. 157). O liberalismo político, proclamado pelos utilitaristas, é um bom sistema de governo, mas não pelos motivos propostos pelos liberais modernos, que fazem causa comum com os materialistas. O liberalismo autêntico está sustentado na tradição cristã e encontra amparo na doutrina de Cristo sobre a liberdade. Com base nisso condena a perseguição aos Jesuítas, homens tão dedicados à fé e tão ilustrados na ciência dos homens quanto nas de Deus. Finalmente, parece-lhe bizarro que os membros da Companhia de Jesus

possam ser tidos como inimigos dos liberais depois de serem perseguidos pelo absolutismo monárquico em diversos países da Europa.

Façamos, para finalizar, uma apreciação de sua contribuição. Embora seja um literato reconhecido, nem sempre Magalhães foi olhado, entre nós, como filósofo. No entanto, o que acima indicamos é suficiente para mostrar que não se pode negar o valor da sua contribuição filosófica. Sua reflexão o credencia como um dos principais representantes do ecletismo filosófico. É verdade que ele não se deu conta do interesse despertado, em nosso país, pela obra de Paul Janet, mantendo-se na linha do psicologismo que é a marca do ecletismo clássico. Também é fato que ele não percebeu que a adoção do espiritualismo, bem como a adesão à tese de um Criador inteligente da ordem cósmica, não o desobrigava de continuar investigando os limites da ciência. Apesar dessas dificuldades, ele enfrentou, com méritos, alguns dos problemas da filosofia de seu tempo. Ele também compreendeu que estava em curso, no Brasil, uma reativação do cientificismo e reagiu aos ideais materialistas do movimento, reafirmando as posições do espiritualismo eclético.

Uma avaliação mais amadurecida da Escola Eclética no século XIX somente se completou no século XX. Foi então que pudemos entender mais claramente o legado de Magalhães. A própria evolução dos movimentos filosóficos do século XX nos ajuda a apreciar melhor sua obra. Magalhães não chegou a postular a consciência como criadora do mundo, o que faria se fosse adiante com sua crítica da ciência moderna. Essa foi a trajetória teórica escolhida, pouco depois, por Edmund Husserl (1859-1938), que chegou através dela ao método fenomenológico. A psicologia, explicou Husserl, é uma ciência dos dados, seu objeto pertence ao mundo dos fatos, mas a fenomenologia não o é, ela é uma ciência eidética. A fenomenologia se ocupa de retirar, dos dados da consciência, suas características empíricas. Ao proceder à mencionada distinção, Husserl superou o dualismo presente na filosofia moderna. Para suplantar o psicologismo e o materialismo, o criador da fenomenologia reconheceu o caráter intencional da consciência, pelo qual o objeto nela representado, mesmo sem fugir da perspectiva transcendental inaugurada por Emmanuel Kant, possui algo do objeto mesmo. Foi procedendo assim que o fenomenólogo foi além do espiritualismo de Magalhães.

Apesar dos limites acima enumerados, o pensador realizou análises profundas da consciência psicológica. Em vista da fecundidade de suas idéias sobre o eu, Antônio Gomes Penna concluiu que *Magalhães merece ser considerado, pelo espírito crítico de seu trabalho, um verdadeiro pioneiro da psicologia como o foi também, da filosofia no Brasil (Magalhães e a Psicologia. Rio de Janeiro: ISOP, 1987. p. 14).*

5. Antônio Pedro de Figueiredo

a. Vida e obra

Outro pensador de destaque do momento eclético foi Antônio Pedro de Figueiredo, para quem Gilberto Freire (nascido em 1910) chamou atenção. O filósofo era mulato, de família pobre e nasceu em Igarassu no ano de 1814. Poucas notícias temos de sua infância e de seus primeiros estudos. Tudo indica que não chegou a obter nenhum título de formação superior, somente começando a se destacar na vida cultural de Pernambuco no ano de 1843, quando procedeu à tradução das obras de Victor Cousin. Em 1844 tornou-se professor adjunto de geometria no

Ginásio de Pernambuco, mas foi demitido logo depois em 1846 por Antônio Pinto Chichorro da Gama, que governou a Província de Pernambuco entre os anos de 1845 e 1848. Voltou ao magistério daquele estabelecimento de ensino, mas somente em 1849, como professor de Língua Nacional, quando o novo Presidente da Província, Honório Hermeto Carneiro Leão, reparou a injusta demissão. Alguns anos depois, em 1855, seria nomeado para uma segunda cadeira no mesmo estabelecimento de ensino, a de história e geografia. No período de 1846 e 1848 tornou-se redator chefe da revista *O Progresso*, ocasião em que teve oportunidade de veicular muitas de suas teses. Mais tarde, entre 1856 e 1858 manteve uma coluna semanal no folhetim *A Carteira*. Deixou de escrever a coluna por motivo de doença e faleceu aproximadamente 8 meses depois em 21 de agosto de 1859 na cidade do Recife.

O balanço da obra do filósofo foi realizado recentemente por Tiago Adão Lara em *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. A Tiago coube o mérito de mostrar uma outra característica do ecletismo brasileiro, a proposição do ideal cristão como guia da história. O catolicismo foi uma das marcas da cultura brasileira e repensar sua influência foi o desafio de Figueiredo. A este problema dedicou o principal de seus escritos. Outros estudos importantes sobre o filósofo e que esclarecem sua imersão nos problemas de seu tempo são: os artigos *Antônio Pedro de Figueiredo*, de Amaro Quintas (1967), *Antônio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica*, de Vicente Barreto (1979), e o capítulo que lhe dedicou Antônio Paim em *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997). Foram esses estudiosos que avaliaram, de modo objetivo, o principal do legado de Figueiredo.

b. Idéias fundamentais

Qual a face de Figueiredo que emergiu desses estudos para os estudiosos da filosofia brasileira? Eles indicaram que vivendo um pensamento de inspiração historicista, o filósofo encontrou em Victor Cousin uma referência para compreender o homem. Cuidando de início em preservar a liberdade humana, que o empirismo lockeano não fundamentara, ele sentiu-se livre para evitar as polêmicas que envolveram o empirista britânico. Tratou, então, de examinar a diretriz filosófica que utilizava a experiência como norma de verdade. Figueiredo pôde, assim, retomar a linha de avizinhamento com o utilitarismo britânico. É nessa circunstância que se entende a preocupação do filósofo com o significado do prazer ou com a satisfação que cada objeto tinha para o homem. A necessidade de produzir novos objetos explicava-se pela desproporção entre os bens disponíveis e a procura por eles.

Ocupando-se da atividade humana, Figueiredo revelou o aspecto moderno da ética que pretendia construir. O homem devia ser o árbitro em relação aos bens que almejava, devendo aprofundar a compreensão dos valores que intentava alcançar e difundir. Seguindo o veio anti-romântico do ecletismo, sobretudo a oposição entre o subjetivo e objetivo, o pensador considerou a existência humana como um pôr-se entre objetos concretamente presentes. Na existência ocorre uma aproximação com os objetos, embora ela seja, em verdade, um ideal irrealizável. Esse modelo reflete o que ocorre no mundo da criação, e Antônio Paim o denominou de tensão bipolar. Eis aí a explicação que Figueiredo deu aos vários momentos da ação criativa do sujeito humano. Essa tensão, originada na tentativa de entendimento da criação humana, reflete-se

igualmente na análise da certeza humana, problema epistemológico da maior importância, conforme percebeu Antônio Paim:

Entende Figueiredo que Cousin estabeleceu as premissas para o justo encaminhamento de uma solução ao tentar conciliar as posições dogmáticas dos sensualistas e racionalistas. Mas, ao invés de manter o equilíbrio, de contentar-se com uma síntese que absorvesse todas as conseqüências legítimas das duas posições extremadas, quis o ecletismo introduzir nova espécie de dogmatismo, ao dividir as idéias em necessárias e absolutas, de um lado, e contingentes e relativas de outro. Enveredou, assim, segundo supõe Figueiredo, pelo caminho do estabelecimento do idealismo, apoiando-se num postulado, a seu ver insustentável, o das apercepções puras (História das idéias filosóficas no Brasil. 3. ed. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, 1984. p. 315/6).

A atividade humana na história revela-se de modo progressivo. Figueiredo referiu-se ao progresso em inúmeros artigos e mencionou as características de um tempo em movimento, de um período marcado pela ciência, pela técnica, pela máquina. O progresso a que se refere o filósofo não se identifica com o sucessivo acréscimo de novas técnicas em substituição a outras, que se envelheceram com o tempo. Progresso inclui o entendimento da vida humana como um suceder de fatos em contínuo aperfeiçoamento. A mudança significa um fluxo e este reflete o aprimoramento epistemológico e ético da humanidade. Há nesse pensamento a crença de que os fatos históricos comportam um sentido, revelam um aperfeiçoamento continuado. A tensão existente na atividade humana indica, num primeiro momento, uma luta entre os homens, mas o conflito é apenas a primeira face de um equilíbrio que os compromete com o progresso moral:

Como as línguas de fogo da escritura, novas palavras se colocaram sobre as nossas cabeças: associação, garantias, socorros mútuos, extinção da miséria, etc. etc.; eis a glória do tempo em que vivemos, o caráter que assinala a nova geração, a tendência desse século (A carteira. Diário de Pernambuco, Recife, 14/6/1858).

Considerando que o homem obra no intuito de satisfazer as carências que lhe são próprias, o esforço para entender as implicações coletivas dessa ação lança o filósofo no universo da política. A política dedica-se a examinar e a criar condições para a busca de satisfação coletiva daquelas carências que o sujeito individualmente também percebe e que se estendem ao corpo social. Possui a política um inegável compromisso ético com o futuro que o filósofo assim considerou: *Esta ciência que se liga mais diretamente do que outra qualquer ao movimento das paixões humanas, é o foco e o alvo comum de todas as outras, as quais se lhe devem reunir para terem um sentido prático e progressivo* (O progresso. Reedição de Amaro Quintas. Recife:

Imprensa Oficial, 1950. p. 171). O aspecto principal desse discurso do progresso estava no seu caráter ideal, isto é, ele não advinha da experiência concreta. Essa compreensão do progresso foi uma novidade moderna. Já Francis Bacon (1561-1626) referia-se a formas mais maduras de pensar do homem nos diferentes períodos da história, mas o conceito ficava no campo do estritamente empírico ou verificável. Foi com os idealistas alemães que a idéia de inevitabilidade do progresso foi posta para a consciência, originando a necessidade de entendê-la e justificá-la. O idealismo também repudiara considerá-la a partir de um caráter empírico. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) falara de uma necessidade puramente racional do progresso histórico. Para Hegel o regresso e/ou estagnação histórica era aparente, eles preparavam um progresso mais intenso. A idéia de progresso para Figueiredo era, contudo, de cunho moral, refletia o que estava embutido em potência na mensagem cristã, havendo sido estimulada pelo ideário iluminista e as conquistas de então. A idéia de progresso estava fora da experiência e do saber científicos, traduzia somente uma esperança ou um ideal ético para o futuro. Não se entendia possível estendê-la ao universo inorgânico ou irracional, diferenciando-se do conceito de evolução proposto pelo darwinismo. Observou, a nosso juízo, corretamente Tiago Lara esse caráter ideal do progresso:

Nada do que realmente é bom, verdadeiro e humano, nas conquistas da humanidade, pode ser contra o cristianismo verdadeiro. Antes o cristianismo está na raiz mesmo do moderno, naquilo que ele tem de válido (LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João del-Rei: FDB, 1977. p. 156).

Existe na obra de Figueiredo aquele propósito conciliador da modernidade com a tradição cristã tão característica da geração pombalina. Esse pensamento conciliador reaviva o conceito de história como progresso, que o iluminismo e o ecletismo construíram. O conceito exigia, no entanto, uma medida do progresso. Figueiredo, como já o fizera Giambattista Vico (1668-1744), foi buscá-la num ideal que a história concreta procura imitar. A diferença é que enquanto para o filósofo italiano esse ideal transhistórico acompanhava passo a passo o tempo histórico das nações, para Figueiredo era um ideal de cunho ético, introduzido nos espíritos pela mensagem cristã.

Ao estabelecer o progresso como ideal, o filósofo evitou uma série de dificuldades denunciadas, em seguida, pelos pensadores de nossa época. A idéia de progresso não encontra apoio na observação dos fatos históricos, tenha-se em conta as brutalidades e atrocidades cometidas durante as duas grandes guerras mundiais; não pode representar a aquisição concreta e definitiva de um novo estágio social, bastando lembrar as dificuldades de se justificar teoricamente o materialismo dialético. Não parece possível hodiernamente nem mesmo conceber o progresso como um vínculo sucessivo de etapas mais altas da vida do espírito, dignificando igualmente todos os momentos da história unicamente porque as fases mais primitivas foram condição necessária das posteriores. Assim, parece-nos, que ainda hoje permanece válida a compreensão de Figueiredo segundo a qual o progresso é apenas um ideal moral que alimenta a

esperança e estimula o empenho ético na construção de um futuro que possa ser mais digno da humanidade.

6. Pedro Américo de Figueiredo e Melo

a. Vida e obra

Pedro Américo nasceu em Areia, Estado da Paraíba, em 7 de outubro de 1843, e morreu pobre em Florença, Itália, no dia 29 de abril de 1905. Quando tinha nove anos acompanhou o naturalista francês Louis Jacques Brunet em missão científica pelo interior do nordeste. Na ocasião desenvolveu suas habilidades de pintor e se tornou um admirador da natureza. Mais tarde tornou-se doutor em ciência pela Universidade Livre de Bruxelas, frequentou cursos de filosofia e literatura na Sorbonne (Universidade de Paris) e em Bruxelas. Depois da proclamação da República foi eleito deputado à Assembléia Constituinte.

Notabilizou-se como pintor, professor de desenho, história da arte e estética na Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro. Em 1865 obteve o primeiro lugar no Concurso para a cadeira de desenho daquela Academia com a tela *Sócrates afastando Alcebiades do vício*. Entre seus quadros mais conhecidos estão: *Batalha do Avaí*, exposto com sucesso em Florença, em 1877, *Grito do Ipiranga*, encomenda do governo paulista e exposto em Florença em 1888, *Judith e Holofernes*, *Rabequista árabe*. No Museu Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro estão os seguintes quadros: *Davi e Abzag*, *A noite com gênios do estudo e do amor* e *Carioca*. No Museu Imperial de Petrópolis estão: *A batalha de Campo Grande*, *Casamento da Princesa Isabel*, *D. Pedro na abertura da Assembléia Geral*.

Suas múltiplas habilidades e atividades revelam um cultor das artes e da ciência, um homem guiado pelo ideal renascentista de cultura, que ele aprendeu e/ou cultivou em sua estada na Itália.

Seus principais escritos são: *A reforma da Escola de Belas Artes e a oposição* (1863), *A ciência e os sistemas – questão de história e filosofia natural* (tese de doutorado – 1869), *Memória sobre a conjugação da spyrogyra quinina e teoria da polaridade dos sexos* (1869), *Hipótese relativa à causa do fenômeno chamado luz zodiacal* (1869), *O ensino livre das ciências naturais* (1882), *Discurso acadêmico* (1870) e *Discursos* (1892). Foi também autor de romances: *Holocausto* (1882), *Amor d`esposo* (1886), *O foragido* (1899) e *Na cidade eterna* (1901). Ao morrer deixou o texto *Refutação à vida de Jesus*, de Ernest Renan, que permanece inédito.

A obra mais importante para o entendimento de suas idéias filosóficas é a tese de doutorado defendida na Universidade Livre de Bruxelas. Nela, revelou sua adesão ao ecletismo espiritualista de Victor Cousin e defendeu o ecletismo dos ataques dos materialistas e positivistas. Seu intento é mostrar que a ciência não se restringe ao que estabelece certos sistemas científicos, melhor seria dizer filosóficos. Cuida de revelar que o desenvolvimento da ciência depende da liberdade de investigação e que o tema da liberdade deve permanecer a salvo da metodologia experimental. Sua obra, escrita no momento em que o ecletismo perdia espaço na cultura nacional, é importante para esclarecer como os ecléticos evoluíram no conhecimento da ciência, cuidando de resguardar a autonomia do espírito. É o mesmo propósito de Gonçalves de Magalhães e Ferreira França, mas seguindo uma trajetória singular, o exame dos fatos marcantes da história da ciência no ocidente.

Apresentando um exame da evolução da ciência desde a antiga Grécia, Pedro Américo esclarece que o conhecimento sobre a natureza somente evoluiu quando se pautou na observação sistemática e na liberdade de pensamento e expressão. Quer defender a necessidade de preservar a liberdade na interpretação dos fatos históricos e na moral como requisito para a evolução da ciência, tese que era rejeitada tanto pelo materialismo de Condillac como pelo positivismo de Augusto. No entanto, a defesa da liberdade do espírito no âmbito da filosofia era uma exigência da sociedade brasileira desde que se adotaram as instituições do governo representativo de Pinheiro Ferreira.

Para o aprofundamento das idéias de Pedro Américo, leia o artigo *La science et les systèmes, o ecletismo de Pedro Américo* e a apresentação da obra *La science et les systèmes*, ambos de José Flávio da Silva, o estudo introdutório existente no mesmo livro de Silvano Alves Bezerra da Silva e o capítulo que a ele dedicou Silvio Romero em seu conhecido ensaio *A filosofia no Brasil*.

b. Idéias fundamentais

O cerne das idéias filosóficas de Pedro Américo estão em sua tese de doutoramento *La science et les systèmes* (1869), publicada em 3^a edição no ano de 1999 pela Editora da Universidade Federal da Paraíba. Ela vem precedida de uma apresentação elaborada por José Flávio da Silva, que explicou se tratar de tese em ciências defendida na Universidade Livre de Bruxelas. Outra informação importante ali mencionada é a simpatia de Pedro Américo Figueiredo e Melo (1843-1905) pelo ecletismo de Victor Cousin (1792-1867), o que ajuda a situá-lo no movimento eclético. Sabemos que Victor Cousin foi um dos mestres da primeira geração de brasileiros que, após a independência, rumaram para Paris. O filósofo francês parte do método psicológico criado por Maine de Biran (1760-1824) e desenvolve a fundamentação empírica das noções de eu, causa e liberdade. Ele também desenvolveu a noção hegeliana de que as filosofias não brotam, por acaso, na cultura. As filosofias sempre representam determinada compreensão da vida que é solidária com outras manifestações culturais do povo. Essa temática toca fundo aqueles intelectuais que se empenhavam em criar as bases da nacionalidade brasileira. Os discípulos de Victor Cousin criaram um movimento que se tornou a primeira corrente filosófica perfeitamente estruturada no Brasil. Os filósofos ecléticos tiveram o mérito de elaborar uma meditação autônoma, desvinculada da religião e da política.

Silvio Romero examinou a obra de Pedro Américo no ensaio *A filosofia no Brasil* (In: *Obras Filosóficas*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1969). Silvio identifica a filiação de Pedro Américo à vertente espiritualista do ecletismo francês e menciona a semelhança de suas teses históricas com as de Michelet e Quinet. Ele concentrou suas observações no inadequado conceito de ciência e seu método que Pedro Américo possuía. Principia suas observações mencionando a inadequação do título da tese acadêmica de Pedro Américo. Segue-se a crítica da hipótese de que a liberdade artística é necessária para a evolução da ciência. Distingue arte de ciência explicando que a primeira *se nutre principalmente do sentimento e da imaginação que, para tomarem um vôo sublime e fecundo, basta acharem-se de posse de organizações bem formadas e diante de um céu majestoso* (Romero, 1969. p. 46). A ciência, ao contrário, vale-se da observação rigorosa,

nutrindo-se principalmente de raciocínio, precisa de tempo e do labor de muitas gerações (idem. p. 46).

Silvio Romero observa que Pedro Américo possui um conhecimento limitado do que é a ciência e que sua descrição do método científico não leva em conta a contribuição dos filósofos britânicos. Diz que nos estudos sobre *a indução e o método geral é onde se revela todo o atraso e incompetência do insigne esteta brasileiro* (idem. p. 48). Esclarece que a ciência há muito já deixou de ser empirista, da forma como Pedro Américo a entende. Em seguida, rejeita o uso do método racional como fundamento da verdade científica. Assevera que o positivismo não rejeita a razão, mas o caráter de infalibilidade que o racionalismo francês lhe atribui. Finalmente, rejeita o espiritualismo em nome das idéias materialistas que circulavam na Inglaterra e na Alemanha. Diz que Pedro Américo não conhecia Spencer e Bain, por exemplo, cujos principais trabalhos já eram de vulgar notícia na França e na Bélgica.

Como entender a avaliação de Romero? O filósofo nota que Pedro Américo não tinha contato com os ingleses e alemães, o que mostra o relativo isolamento das filosofias nacionais. Se a concepção de ciência de Pedro Américo não contempla as contribuições mais notáveis de seu tempo, conforme afirmou Silvio, sua meditação não é destituída de valor como ele parece sugerir. Para entender Américo é preciso compreendê-lo no meio do esforço dos ecléticos de fundamentar a liberdade pessoal ao mesmo tempo em que mostra que ela não contraria os avanços científicos. O eixo principal da reflexão de Pedro Américo passou despercebido por Romero. O problema que ele pretende abordar é a importância da liberdade social para o desenvolvimento da ciência. Para instaurar o clima de liberdade, as artes eram fundamentais, o que não significa que os cientistas deveriam ser artistas. Para entendermos melhor as idéias de Pedro Américo, precisamos examinar quais os problemas desejou resolver e quais as soluções apresentou para eles. É o que pretendemos fazer no texto que se segue.

Na introdução do livro *La science et les systèmes*, Pedro Américo revela que seu objetivo é mostrar que a autonomia do espírito e o uso da razão não contrariam o desenvolvimento da ciência em seu tempo, como não contrariaram no passado. É, portanto, o mesmo tema enfrentado por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) em seus livros filosóficos. A diferença é que, enquanto Magalhães concentra sua atenção na desqualificação do materialismo, contraditando os resultados da frenologia, Pedro Américo efetiva um estudo histórico amplo do método científico, defende a observação e a experiência no exame da natureza, mas mostra os limites do método quando se trata de abordar o espírito humano.

Quais questões Pedro Américo desenvolve em sua tese? Para ele, *a ciência é um conjunto sistemático de conhecimentos verdadeiros e certos* (Américo, 1999. p. 5), necessitando de um ambiente livre para florescer. Como se chega à certeza? Para o pensador, de duas formas: através da consciência, dentro de nós, e pela evidência, fora de nós. É a experiência que tudo nos ensina sobre o mundo, mas sem *o controle dessa faculdade, sem esse trabalho interior da reflexão, pelo qual o pensamento discute o valor e a legitimidade de suas aquisições, nossos conhecimentos jamais seriam certos, nem consequentemente científicos* (p. 6). Pedro Américo esclarece que a certeza não se confunde com a probabilidade que, mesmo em grau elevado, não chega a ser certeza. A probabilidade é fruto de um processo de indução, um método muito importante para se conhecer a natureza, embora não suficiente. De modo especial, quando se trata de examinar o

mundo interior, é necessário muito cuidado para *não reduzir o homem a um ser passivo, recebendo tudo de fora, sem encontrar nada nele mesmo* (p. 11).

Em síntese, parece-lhe necessário distinguir, seguindo Victor Cousin, uma filosofia da natureza, calcada na ciência experimental e uma filosofia da consciência, com base na responsabilidade e liberdade humanas. Vejamos como ele desenvolve o problema.

No capítulo primeiro, o filósofo investiga como era o método experimental antes do renascimento. Revela que quando o homem desejou investigar o que a natureza é, somente conseguiu bons resultados quando se valeu da observação. Os gregos foram notáveis filósofos, mas como suas teorias eram pouco fundamentadas na observação, foram rapidamente superadas. Aristóteles (384-322 a. C.), que valorizava a experiência, pouco falava de mudança no mundo. *Fora dele não há mudança, nem tempo, nem espaço. Ele próprio é eterno e imutável. O primeiro ser, que é a causa de todo movimento, não faz parte do mundo: este é uno, forma um todo limitado pelo céu, sem começo nem fim, e de forma esférica* (p. 21). Apesar das características assumidas pela metafísica grega, os gregos produziram conhecimentos muito importantes sobre vários campos, entre os quais o corpo humano. Esse talento é encontrado entre os artistas gregos que, como poucos, retrataram o corpo humano, suas proporções e formas. Os gregos também deixaram contribuições importantes na matemática, física e mecânica, do que são bons exemplos os escritos de Arquimedes (287-212 a. C.). Depois da Grécia Antiga, Roma e a Idade Média produziram, na avaliação de Pedro Américo, pouco conhecimento sobre a natureza. Mesmo a arquitetura medieval e a arte gótica, aparentemente extraordinárias, não se sustentavam em nenhum cálculo. As edificações renascentistas, estas sim, sustentavam-se no cálculo e planejamento rigoroso.

O capítulo seguinte é uma apologia da liberdade de criação. Para Pedro Américo, a renascença cumpre o papel histórico de abrir espaço para a ciência, o espaço de liberdade. Os artistas mostraram-se observadores atentos da natureza e, com liberdade para criar, legaram-nos obras fabulosas. A ciência não teve, naquele momento, um valor equivalente; é que a redescoberta dos clássicos ofuscou a atenção para com a natureza. Em compensação, a arte foi esplendorosa não só porque criou o ambiente de liberdade, mas porque refuta o ascetismo que para Pedro Américo é uma *espécie de amputação moral* (p. 43). A arte renascentista prepara, portanto, a emergência da ciência nova. Ela é incompreendida e *pôde fundar, sob os próprios olhos desta, o espírito de liberdade sem o qual o progresso da ciência seria impossível* (p. 45).

No capítulo terceiro, Pedro Américo considera a criação do método científico. Esse método consiste no ordenamento da observação e, em certa circunstância, na sua retificação. Esse trabalho ganha forma com Nicolau Copérnico (1473-1543), que desmentiu o testemunho dos sentidos. Desloca, ainda, o eixo de atenção para a razão. Eis como aprecia a contribuição do astrônomo:

Ter apontado esse instrumento invencível do poder humano com um feito notável, evidente, gravado para sempre nos arquivos da ciência, essa é a glória de Copérnico(p. 50).

Na trilha de Copérnico, Galileu Galilei (1564-1642) acabou estruturando o verdadeiro método científico, ao mesmo tempo experimental e racional, distinto de outros saberes. O método

criado por Francis Bacon (1561-1626) não estabelecia o equilíbrio necessário entre a experiência e a razão. Ele afirma que nem mesmo René Descartes (1596-1650), que focalizou a razão de modo especial, trouxe contribuição tão notável quanto a de Galileu. O *Discurso do método não é hoje mais do que uma obra teórica, pouco consultada nas pesquisas experimentais* (p. 73). Foram muitos os homens de religião que reconheceram o mérito de Galileu, o que significa que *a guerra à ciência era uma matéria não de religião, mas de simples intolerância* (p. 57). A ignorância dos inquisidores e a humilhação a que submeteram Galileu mostram a verdadeira face do que Pedro Américo considera *a mais odiosa instituição de intolerância e da crueldade humana* (p. 59). O desenvolvimento da ciência somente se tornou possível onde e quando a liberdade de pensamento e expressão pode se manifestar. Por isso, o nosso filósofo a considera o aspecto essencial para a constituição do método científico. O sucesso do método experimental tornou-se patente com a obra de Isaac Newton (1632-1727).

O último capítulo é dedicado a distinguir a ciência das diferentes teorias, mesmo as científicas. Muitas vezes, as teorias científicas são fontes de erros. Assim, a ciência produziu teorias sensualistas, que culminam *num apego irrefletido à hipótese materialista que pretende fazer calar a razão humana* (p. 89). Pedro Américo relata como as doutrinas sensualistas, baseadas em Étienne Bonot de Condillac (1715-1789), foram, no início do século XIX, substituídas pelas doutrinas espiritualistas de Maine de Biran e Victor Cousin. Pedro Américo considera que o materialismo é positivo quando esclarece o funcionamento da natureza, mas que a própria ciência revela que ele não é adequado para o estudo do espírito humano. Nada há de científico, por exemplo, na doutrina de Jacob Moleschott (1822-1893), que afirma ser *a matéria que governa o homem; que a vontade é a expressão necessária de um estado do cérebro produzido por influências exteriores; que não há vontade livre* (p. 94). A defesa da razão não é fruto de estudos de psicologia, a razão ajusta a observação e isso em todas as ciências, mesmo na Física, como mostraram as experiências de Antoine Laurent, conhecido por Lavoisier (1743-1794). A noção de necessidade, de largo uso da ciência, não é obtida sem o concurso da razão e impossível de ser obtida apenas com a experiência. No âmbito da psicologia, com maior razão, não há como provar experimentalmente que o pensamento e os sentimentos estão unidos ao corpo. Todas as tentativas de prová-lo redundaram em fracasso. Não há como defender experimentalmente que a forma, peso absoluto ou relativo do cérebro expliquem o pensamento. O sistema materialista falha *na tentativa de demonstrar a não-existência da alma imaterial* (p. 120).

Podemos portanto recapitular os pontos centrais da exposição, de modo a justificar, como queria o autor, que sem a liberdade social e política a ciência não se desenvolve. Considera que o método experimental tão importante no conhecimento do mundo é insuficiente para o estudo do espírito humano. Em seguida, deriva das afirmações anteriores que o avanço da ciência não justifica nem o ateísmo, nem um sistema religioso qualquer, cujos objetos não são verificáveis experimentalmente. *Adotando o método experimental, como sendo ao mesmo tempo o mais seguro e o mais fértil para o estudo dos fenômenos, ele não se arroga o direito de impor esse método às ciências que têm outro objeto* (p. 134).

O livro de Pedro Américo é muito importante porque se insere no esforço para barrar, na ótica do espiritualismo eclético, a evolução do positivismo no Brasil, ao mesmo tempo que reafirma a linha de pensamento central daquela corrente, a preservação da liberdade de

consciência não dificulta o progresso científico. Pedro Américo é ainda mais enfático nessa questão: a liberdade é fundamental e o avanço da ciência somente se deu nos lugares onde ela existiu.

7. Luis Pereira Barreto

a. Vida e obra

Pereira Barreto nasceu em Resende, estado do Rio de Janeiro no ano de 1840 e morreu em São Paulo em 1923. O principal de sua formação foi realizada na Bélgica para onde se mudou em 1855 aos quinze anos de idade. Doutorou-se em Ciências Naturais e depois em Medicina, concluindo este último curso em 1864. Tais estudos o fizeram aproximar-se do positivismo. Concluídos os estudos que o levaram à Europa retornou ao Brasil, fixando residência em São Paulo. Na década de 70 participou de intensa campanha cultural para divulgação do positivismo comtiano, ocasião em que publicou seus livros: *As três filosofias, filosofia teológica* (1874) e *As três filosofias, filosofia metafísica* (1876). Outras obras do filósofo são: *Positivismo e teologia, uma polêmica* (1880) e *O século XX sob o ponto de vista brasileiro* (1901).

A atual meditação levada a cabo sobre a filosofia brasileira não apenas nos permitiu entender as múltiplas implicações inerentes ao universo da cultura, ao pensamento eclético e à meditação levada a termo pelos autores cristãos. Também possibilitou avaliar melhor a relação entre as raízes científicas herdadas de Portugal e as teorias positivistas. O positivismo adquiriu formas próprias em nosso país à semelhança do que ocorreu em quase todas as nações do mundo ocidental. Não deixa de ser um sonho muito apreciado a possibilidade de prender o real em rígidos esquemas cognitivos e reduzir a problemática humana aos mecanismos da ciência.

O que ficou da filosofia positivista? Ela propiciou uma mistificação da ciência e de seus produtos, tidos como única forma de saber válido e inspiradores de uma nova religião e moral. Refletindo a proposta saint-simoniana, o comtismo estimulou a constituição de um novo ordenamento social fundamentado na unicidade da religião da humanidade.

O método científico proposto por Augusto Comte baseava-se tanto na descrição e previsão rigorosa dos fenômenos quanto se escorava na evolução histórica da consciência.

A confiabilidade do método científico foi assim explicada pelo mestre francês:

Não há liberdade de consciência em astronomia, física, química, fisiologia, porquanto cada indivíduo consideraria absurdo não aceitar, em confiança, os princípios estabelecidos nessas ciências (Opúsculos de Filosofia Social. Porto Alegre: Globo, 1972. p. 61).

A validade da observação e exposição rigorosa dos fatos advinha dos resultados obtidos. Esse procedimento científico amadureceu na consciência humana ao longo dos séculos. Comte identificou três grandes fases nesse processo de contínuo aperfeiçoamento do espírito. Na primeira o homem buscava respostas seguras, pressionado pela instabilidade e insegurança material. Nessa etapa estava à procura de princípios absolutos e causas sobrenaturais. Buscava respostas para sua insaciável necessidade de conhecer. Comte denominou-o de estado teológico. A esse período seguiu-se o metafísico em que a explicação dos fenômenos perdeu o caráter

religioso, mas não o abstrato. Finalmente, o terceiro e último degrau de evolução do espírito constituía o estado positivo. Aí o espírito perdia a inocência primitiva e submetia-se à evidência dos fatos, buscava, então, constituir as leis descritas das relações e semelhanças. A organização política típica desse estado de maturidade intelectual era a República positivista.

Augusto Comte descreveu o processo evolutivo do espírito como o cumprimento da lei dos três estados. Por eles passam os espíritos individualmente, bem como as nações, em trajetória progressiva de amadurecimento. O comtismo representa uma versão do historicismo ao preconizar que o conhecimento passa por etapas históricas. Afasta-se, contudo, do idealismo romântico, pois não considera a coincidência entre a história humana e a evolução do Absoluto.

A aplicação das teses positivistas de Comte à realidade social foi tentada, no Brasil, por Júlio de Castilhos (1860-1903) na Constituição Gaúcha de 1891. Nela temos a justificação das leis em nome da família, da pátria e da humanidade, tal como o preconizara Comte, a centralização do poder nas mãos do executivo, em nome da autoridade, a preferência pelo "referendum" como forma de desenvolvimento da responsabilidade, uma das virtudes centrais do positivismo. A constituição defendia ainda o livre exercício das atividades profissionais, a liberdade de imprensa e de pensamento, mas as associavam à responsabilidade, além de referir-se expressamente à ordem como condição necessária do progresso.

Tudo leva a crer, contudo, que o positivismo tenha adquirido características próprias nos diversos estados da federação, segundo a força maior ou menor da religião católica ou de outra manifestação filosófica aí presentes.

Para um aprofundamento das idéias de Pereira Barreto deve-se consultar os seguintes trabalhos: *Pequenos ensaios positivistas* (1877) e *Primeira circular anual* (1891), ambos de Miguel Lemos; *A filosofia no Brasil* (1878) e *História da literatura brasileira* (1949), ambos de Silvio Romero; *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* (1899), de Antônio Gomes d'Azevedo Sampaio; *Esboços e fragmentos* (1899), de Clóvis Beviláqua; *Biografia de Luís Pereira Barreto* (1915), de Eduardo Guimarães; *Resumo cronológico da evolução do positivismo* (1930), de Teixeira Mendes; *Preciso de história da filosofia* (1938), de Paulo Augusto; *A evolução do pensamento de Pereira Barreto* (1967), de Roque Spencer Maciel de Barros; *História do positivismo brasileiro* (1967), de Ivan Lins; *Biografia de Pereira Barreto* (1975), de Eduardo Guimarães; *Dicionário Biobibliográfico* (1970), de Sacramento Brake; *Plataforma ilustrada do positivismo brasileiro* (1980), de Antônio Paim; o verbete do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal. Pode-se ler também o capítulo que lhe dedicamos em *Curso de Filosofia Brasileira* (2000). O que esses estudos nos revelaram?

Esses livros mostraram um intelectual que procurou rever os fatos da ciência de seu tempo à luz do eixo básico do positivismo. Mais especificamente Ivan Lins listou os principais estudos sobre Pereira Barreto concluindo que, mesmo sendo obrigado a abandonar um ou outro ponto do Comtismo, Pereira Barreto preservara a lei dos três estados como a suprema regra que regia o desenvolvimento do espírito. Nesse sentido, ele fortaleceu o positivismo abrindo-o às contribuições da ciência de seu tempo e dele retirando as ilusões de um governo de sábios, atuando para além das disputas dos interesses dos grupos.

Coube, por sua vez, a Roque Spencer Maciel de Barros o trabalho de separar os textos de Pereira Barreto. Dividiu-os em livros e opúsculos, artigos publicados em *A Província de São Paulo*, polêmica com José Bonifácio, com Nash Morton, sobre o darwinismo, a viticultura, com D. Miguel Kruse, Eduardo Prado, Arthur Mendonça, Nuno de Andrade, Antônio Prado e Eduardo Cotrim. Ao proceder a essa divisão Maciel de Barros propiciou uma melhor compreensão dos múltiplos aspectos de sua obra. Eis o plano que preparou para aparecer em quatro volumes: O primeiro contém a *Correspondência com Pierre Lafitte*, a *Teoria das Gastralgias e Nevroses em geral* e a primeira parte do clássico *As três filosofias* (filosofia teológica). O seguinte traz a segunda parte de *As três filosofias* (filosofia metafísica), o terceiro *As soluções positivas da política brasileira*, *Positivismo e teologia* e artigos publicados no jornal *O Estado de São Paulo*. O último volume apresenta o exame do século XX, outros artigos publicados no jornal já mencionado, documentos e índices. O primeiro volume foi editado em 1966 com a supervisão do próprio Maciel de Barros, o segundo somente veio a público em 2001, depois da sua morte. Esperamos que os próximos números possam ser editados para mostrar, por inteiro, a contribuição de Maciel de Barros no estudo e classificação dos escritos de Pereira Barreto.

b. Idéias fundamentais

As considerações que se seguem foram elaboradas a partir de suas obras *As três filosofias*, *Filosofia teológica* (1874) e *Filosofia metafísica* (1876) e servem para caracterizar o principal de sua meditação filosófica. Devemos realçar que Pereira Barreto não chegou a escrever o terceiro volume dedicado ao positivismo, conforme inicialmente planejara fazer, provavelmente porque considerou esgotado o tema nos dois primeiros volumes de seu trabalho. Desse texto nos valem para apresentar, a seguir, o básico de suas idéias.

Pereira Barreto anunciou o poder do conhecimento como importante agente de evolução cultural, esse foi o ponto de partida de sua reflexão. Afirmou que *a grandeza política de uma nação jamais procede, mas sempre segue a sua grandeza intelectual* (*As três filosofias*. v. II. Rio de Janeiro: Larmmert, 1874. p. VII). Nessa linha de consideração o desafio principal daquele momento era abandonar os aspectos metafísicos do pensamento a fim de melhor aderir à razão moderna. Somente um pensamento penetrado pela ciência haveria de *converter uma soberania nominal e fictícia em uma soberania real e definitiva* (idem, p. XIV).

A razão experimental associada às virtudes praticadas pelo espírito ilustrado eram *a condição fundamental do progresso* (idem, v. I, p. XIII) sendo urgente ultrapassar o conceito de nacionalismo associado à cultura militar típica do séc. XVIII.

Pereira Barreto dedicou parte de seus esforços a demonstrar que eram inadequadas as considerações do ecletismo sobre as sensações e os sentimentos. Retomou a tradição empirista buscando estabelecer conexão entre os estados do corpo e os sentimentos e emoções. A confiança nas emoções e sentimentos para entender o mundo era uma crença que contraditava o progresso do espírito humano e dificultava a utilização *do domínio da inteligência* (idem, v. II, p. 76). O motivo era que o sentimento *conduz ao indefinido das opiniões* (idem, v. II, p. 79) contrário *ao espírito de nossos dias que não aspira senão a um saber relativo, mas positivo, o único que interessa ao bem estar da humanidade* (idem, v. II, p. 80).

Na proporção em que expôs uma perspectiva eminente naturalista, apontando com competência a evolução da Psicologia e o entendimento dos estados interiores, Barreto contrapôs-se às conclusões de Ferreira França, notadamente à evidência da revelação interior da idéia de Deus. Expondo o equívoco do dualismo cartesiano, o pensador supôs destruir a intuição dos ecléticos. Ele apontou a fragilidade da lógica do argumento ontológico e do pensamento metafísico, em geral. Segundo explicou:

A metafísica é uma tentativa, um esforço para passar da idéia à existência, e fazer do espírito humano ou uma emanção do espírito infinito ou uma identidade com o espírito absoluto, o que uma vez admitido implica com efeito que as nossas idéias têm a universalidade, a necessidade e a objetividade (idem, v. II, p. 145).

A metafísica procura transformar esses objetos puramente racionais em fatos objetivos, o que não tem qualquer justificativa como, aliás, o demonstrou Immanuel Kant.

Havendo avaliado os limites e equívocos do pensamento metafísico e considerando o estado interior como um produto do organismo, tal como o indicara o darwinismo, o pensador julgou que podia rejeitar o deísmo, o espiritualismo e as conclusões da filosofia eclética. Apenas um tipo de saber permanecia válido: a ciência. *Só ela tem visto crescer, e crescer seus limites, o seu prestígio, quando o espírito teológico-metafísico desceu rapidamente o declive de suas ruinosas construções* (idem, v. II, p. 34). Ele possuía confiança absoluta na ciência para promover o progresso do conhecimento humano.

A ciência ajudava a colocar precisamente os fatos e a precisar o sentido e significado da história humana. Ao fazê-lo removia *as utopias com o passado por ideal, utopias com o futuro sem passado, ou utopias de um presente sem passado e sem futuro* (idem, v. II, p. 49).

Nesse ponto cabe indagar o modo pelo qual o positivismo abordava o problema da sensação e do mundo interior. Pereira Barreto explicou-o a partir de quatro leis, três estáticas e uma dinâmica. A primeira vinha desde Aristóteles e encontrara em Kant o interlocutor moderno, *nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos*. Comte, segundo ele, completou as considerações dos filósofos antes citados ao notar que *o espírito não permanece passivo e que a ação do ambiente externo provoca sempre mais ou menos uma necessária reação interna* (idem, v. I, p. 211). A segunda lei refere-se à força da sensação externa frente às internas e lembra-nos Hume. Ela enuncia que *a pressão do mundo externo prevalece sobre a nossa economia mental* (idem, v. I, p. 213). A terceira é uma derivação da segunda e assim se enuncia: *a imagem normal é a mais viva do que as que a agitação cerebral faz simultaneamente surgir* (idem, v. I, p. 216).

Essas três leis de funcionamento do intelecto eram presididas por um princípio dinâmico que é justamente a pedra de toque do comtismo. *Todos os nossos conhecimentos vão do estado teológico ou fictício ao estado positivo, passando pelo estado abstrato ou metafísico* (idem, v. I, p. 224). Esse processo evolutivo era uma lei que se aplicava indistintamente ao indivíduo e à espécie, *todas as nossas concepções, quaisquer, tanto individuais como coletivas, passam por três estados teóricos diferentes, que são o teológico, o metafísico e o positivo* (idem, v. I, p. 3).

Explicado o funcionamento do entendimento, redimensionada a questão do sentimento, indicados os equívocos e limites da metafísica e do deísmo, resta-nos entender as características e vantagens da filosofia positivista.

O pensamento positivista representava para Pereira Barreto, uma fase especial de desenvolvimento do espírito humano. Nessa fase é que se compreendia adequadamente as novas condições do progresso em contraposição *aos dogmas do ... século anterior*" (idem, v. I, p. XIII), *nela se avaliava o saber falso, de virtudes falsas e de anarquia certa* (idem, v. I, p. XXIII), revelava-se que a humanidade deve todo progresso *às ciências positivas* (idem, v. I, p. XXIX), superava-se *o otimismo supersticioso, que na maior facilidade degenera em retrogradação* (idem, v. I, p. LXVII).

O positivismo representava, pois, o ponto alto da filosofia moderna. *A filosofia moderna não pode deixar de assenhorear-se deste alto domínio: é de sua missão assinalar as tendências positivas da humanidade e marcar o alvo ao progresso, tendo sempre por base a ordem* (idem, v. I, p. LXXXIV).

A originalidade de Pereira Barreto, nosso maior positivista na avaliação de Luís Washington Vita, foi interpretar as dificuldades do país à luz da teoria comtiana. Seu esforço intelectual ajudou a divulgar um referencial teórico de onde sobressaía a unidade da natureza e o imanentismo fenomenológico.

A história humana possuía, no sentir do nosso autor, a mesma inflexibilidade da natureza, o mundo social estava submetido à estrutura mecânica, isto é, era *um vasto centro da natureza* (idem, v. I, p. 36). Por isso declarou:

A história se apresenta à nossa vista como um vasto fenômeno natural, que se obedece a leis fixas e invariáveis, e que se deixa estudar pelos métodos e processos positivos tão vantajosamente como qualquer outra ordem de fenômeno (idem, v. I, p. 4).

O objetivo fundamental do positivismo não era de cunho epistemológico. Ao valer-se da ciência e anunciar a sua validade como a forma mais elaborada de conhecimento, Comte tinha em vista que o saber científico modificaria o homem e alteraria a sociedade. Comte possuía, pois, uma intenção ética. Ele elaborou um projeto de reforma espiritual da humanidade buscando razões sólidas para fundamentar os valores sem precisar valer-se da autoridade da religião. Essa perspectiva moralizante do positivismo esteve presente na filosofia de Pereira Barreto. A posse da ciência tinha indiscutível propósito ético na reforma da sociedade. Ela organizaria o progresso antes obtido através de procedimentos pouco sistemáticos, agilizando os avanços preliminarmente obtidos por formas inferiores do conhecimento:

Em resumo, asseverou, melhoramentos sociais realizados apesar da teologia e sem teologia, descobertas encadeadas umas às outras, engrandecimento do domínio do espírito e da ação da sociedade, movimento determinado da vida política para um alvo puramente humano, o pensamento da posteridade substituindo as

preocupações da salvação eterna, substituição da filantropia à caridade, extensão da história, diminuição das aspirações aos conhecimentos absolutos (idem, v. I, p. 33).

Pereira Barreto dedicou-se a explicar o modo pelo qual o aprimoramento moral ocorria. Os valores não se transmitiam do mesmo modo como se ensinava uma técnica ou outra forma de conhecimento. Ainda assim era possível transmitir, sob a forma de princípios ou noções éticas, hábitos e valores elaborados na vivência concreta das pessoas e dos grupos. Destacados como ideal e elevados à condição de norma moral, os hábitos sociais tornavam-se passíveis de permanente aperfeiçoamento. O vínculo entre os comportamentos e sentimentos associados aos valores contribuía para erradicar a falsa *oposição entre a razão e o coração* (idem, v. I, p. 67).

Podemos considerar apresentado o essencial desse pensador, em resumo, uma epistemologia calcada na experiência externa, confiança na ciência para explicar a natureza e o mundo social, uma idéia de desenvolvimento ético advindo das relações humanas nascidas e elevadas à condição de princípios ao longo da história, uma lei dinâmica capaz de explicar esse processo e um diagnóstico da validade nacional à luz desse referencial teórico.

Para terminar, uma palavra sobre o legado positivista. Embora sem o mesmo destaque de Pereira Barreto, deve-se mencionar entre os positivistas brasileiros pelo menos outros dois pensadores. O primeiro é Pedro Lessa (1859-1921), autor de *É a história uma ciência* (1906), *Discursos e conferências* (1912) e *Estudos de filosofia do direito* (2. ed., 1916). Ele distinguiu a religião, objeto da fé, do saber científico, objeto do conhecimento. Essa posição fez dele um positivista muito singular, pois não reduziu a religião a uma etapa preliminar do conhecimento, como enunciava a lei dos três estados de Comte. O outro nome a realçar é o de Vicente Licínio Cardoso (1889-1931), autor de *Filosofia da arte* (1918). Seu pensamento estético esteve vivamente influenciado pelo positivismo, entendendo a criação artística como um produto social das civilizações. Ao fazê-lo valeu-se da compreensão positivista de que a criação do homem é um resultado maior do nível de desenvolvimento social do que da sua genialidade ou autonomia frente a esse processo.

8. Diogo Antônio Feijó

a. Vida e obra

Diogo Antônio Feijó nasceu na cidade de São Paulo a 3 de agosto de 1784 e ali morreu em 10 de novembro de 1843. Foram seus pais Félix Antônio Feijó e Maria Gertrudes de Camargo, viúva, que o tiveram mesmo sem serem casados. O menino, por esse motivo, foi criado pelo tio Pe. Fernando Lopes de Camargo, pela avó e pelo padrinho, o Pe. João Gonçalves de Lima. Por influência do tio e do padrinho seguiu a carreira eclesiástica. Ordenou-se em 25 de fevereiro de 1809, no mesmo ano em que recebeu, como herança da avó, uma chácara com doze escravos. Antes de receber a ordenação sacerdotal trabalhou como professor de latim, francês, história e geografia em Campinas e Parnaíba. Tudo indica que Feijó escreveu seus *Cadernos de Filosofia* entre 1818 e 1821, período em que viveu na cidade de Itu e ali ministrou um curso de filosofia. Para aquela localidade fora em profunda crise espiritual com o intento de frequentar os

exercícios espirituais dos Padres do Patrocínio, especialmente para ouvir as pregações de Jesuíno de Monte Carmelo.

Passada a inquietação interior, Feijó ingressou na política. Eleito deputado às Cortes Gerais e Extraordinária da Nação Portuguesa, dirigiu-se para Lisboa em 13 de novembro de 1821, ali chegando em 11 de fevereiro de 1822. Durante os trabalhos da Corte, os deputados brasileiros perceberam que seria difícil manter, em igualdade, a união Brasil e Portugal. Decidiram, então, se recusar a assinar a nova carta constitucional. Fugiram de Lisboa em 6 de outubro de 1822 no navio Malborough de bandeira inglesa. Chegando à Inglaterra deram publicidade aos constrangimentos a que foram submetidos durante o trabalho constituinte. Logo depois, Feijó regressou ao Brasil, desembarcando em Recife no dia 21 de dezembro de 1822. Em território brasileiro retomou a carreira política, sendo eleito deputado em 1826 e reeleito em 1833, então para o Parlamento do Brasil independente. Quando D. Pedro I renunciou ao trono em 1831, sendo um dos principais líderes liberais, Feijó foi nomeado Ministro da Justiça, cargo que ocupou durante a Regência Trina entre julho de 1831 e agosto de 1832. Em 1832 houve uma revolta na capital e Feijó acusou José Bonifácio de Andrada, tutor de D. Pedro II, de liderar o movimento. A Câmara aprovou o seu pedido da condenação de Bonifácio, mas não o Senado. O desenrolar do episódio culminou com o pedido de exoneração de Feijó do posto de Ministro. Em 1833 foi eleito Senador por São Paulo e entre outubro de 1835 a setembro de 1837 chegou a Regente do Império. Ele venceu a disputa eleitoral com o deputado pernambucano Antônio Francisco de Paula e Holanda Cavalcanti de Albuquerque.

Como sabemos em 1834, o Ato Adicional transformara a Regência Trina em Una. Como Regente, Feijó enfrentou várias revoltas regionais e nunca pode contar com o apoio decisivo do Parlamento. Em 1837 as disputas com a Câmara tornaram-se mais agudas e ele não conseguiu organizar o ministério. Renunciou, então, ao posto de Chefe de Governo em 19 de setembro e foi substituído por Pedro de Araújo Lima, futuro Marquês de Olinda. Depois da renúncia retornou ao Senado, mas adoeceu e passou a residir em São Paulo. Mesmo com a saúde abalada participou de uma revolta contra o Ministério Conservador. A revolta liberal eclodiu em Sorocaba no ano de 1842. Naquela ocasião as forças liberais foram vencidas pelas tropas do Governo comandadas pelo Barão de Caxias, Feijó acabou preso e exilado para Vitória. Ali permaneceu preso cinco meses. Posto em liberdade voltou ao Senado para fazer um firme discurso contra o governo conservador. O Processo contra ele continuou tramitando, mas ele morreu logo depois, em 10 de novembro, antes que o Processo fosse concluído.

A obra filosófica de Feijó foi intitulada *Noções gerais de filosofia*, embora não se possa ter certeza do título. Foi inicialmente elaborada para servir de texto ao curso que ele ministrou durante sua estada em Itu. Além desse trabalho de interesse filosófico, o sacerdote escreveu também a *Demonstração da abolição do celibato sacerdotal*. Neste último trabalho defendeu a extinção do celibato para os padres e a designação dos bispos pelo Estado, contraditando a orientação da Igreja.

A incerteza do título da obra filosófica levou Miguel Reale, ao publicar o Compêndio, em segunda edição, no ano de 1967, a preferir a denominação de *Cadernos de Filosofia*. A outra razão da escolha desse nome, Reale explicou na introdução que escreveu para os *Cadernos*. Os escritos do Regente Feijó haviam sido primeiramente publicados pelo Professor Eugênio Egas, no

ano de 1912, juntamente com uma biografia do Padre Regente. O texto de Feijó, o Prof. Eugênio o recebera do Dr. Jorge Tibiriçá, antigo Governador do Estado. Um dos antepassados do Governador fora aluno do Padre em Itu e preservou o que, em seu círculo familiar, denominava de *Cadernos de Filosofia*.

Examinando a primeira parte do Compêndio observa-se que Feijó tomou conhecimento das idéias do filósofo alemão Emmanuel Kant (1724-1804). Como Feijó conheceu essas idéias? Miguel Reale relatou que Feijó esteve em São Paulo em 1808 para receber as últimas ordens. Ele as poderia ter assimilado na ocasião em que estudou com o Pe. Francisco de Paula Oliveira, que ensinava Metafísica e Lógica. Embora Pe. Francisco se valesse do conhecido Genunense, conhecia as idéias do filósofo alemão. O difícil é precisar se já as conhecia quando Feijó foi seu aluno, disso, observou Reale, não há qualquer indicação. Por essa razão, Reale afirma que o mais provável é que Feijó tenha aprendido as idéias de Kant de Martins Francisco, a quem coube o mérito de primeiro divulgar as idéias de Kant no Brasil. Miguel Reale cita, como indicativo de sua preferência, o uso comum da grafia Cant para se referir ao filósofo das *Críticas*. O criador da filosofia transcendental usou essa forma de gravar seu nome apenas na juventude, todas as obras que publicou traziam seu nome da forma como se tornou conhecido mundialmente, isto é, Kant. Assim, é uma coincidência muito significativa usarem ambos, no mesmo período, a forma Cant para se referir ao filósofo alemão. Embora, como o reconheça Reale, tal coincidência não seja prova definitiva de que Feijó estudara as idéias de Kant pelos textos de Martins Francisco, trata-se de uma hipótese.

Para um conhecimento do que hoje sabemos de Feijó é bom examinar: *Diogo Antônio Feijó* (1912), de Eugênio Egas; *Feijó um paulista velho* (1936), de Novelli Júnior; *Padre Diogo Antônio Feijó* (1940) e *Feijó e sua época* (1940), de Alfredo Ellis Júnior; *Feijó, vida, paixão e morte de um chimango* (1942), de Victor de Azevedo; *Diogo Antônio Feijó na tradição da família Camargo* (1942), de Ricardo Daum; *Padre Diogo Antônio Feijó* (1948), de Deusdet de Araújo; *O sacerdote Diogo Antônio Feijó* (1951), de Castanho de Almeida; *A doutrina de Feijó e suas relações com a sede apostólica* (1954), de Padre Luiz Talassi; a introdução dos *Cadernos de Filosofia de Feijó* (edição de 1967), elaborada por Miguel Reale; o item 6 do capítulo II da *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed. de 1999), de Antônio Paim; e o verbete sobre Feijó no *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal.

b. Idéias fundamentais

Feijó iniciou suas reflexões sobre a metafísica fazendo as três perguntas consagradas por Kant: *que posso saber?* (Crítica da Razão Pura), *que devo fazer?* (Crítica da Razão Prática) e *que me é dado esperar?* (Crítica do Juízo), o que não pode ser considerado fato desprezível. É também importante que Feijó se refira ao objeto da metafísica tal como o fizera o filósofo alemão e não como propusera Antônio Genovesi (1713-1769). Para Feijó, metafísica era a ciência de questões ligadas ao conhecimento humano (*conteúdo, objeto e origem*) e não uma teoria do ser, como entendeu Genovesi no melhor estilo da metafísica tradicional. Eis como se refere ao objeto da filosofia:

Da filosofia: seu objeto e sua definição

Definições de alguns termos:

Kant explica a filosofia por esta maneira: para a escola é a ciência, sem outro fim que o saber, sem outra ocupação que a de reduzir o saber a um todo sistemático, ligado e estribado em princípios fundamentais; para o mundo tem o nome de sabedoria, denominação distinta de ciência, designando não só o saber, mas também tendendo à prática.

O objeto geral da filosofia é o saber humano, isto é bastante para dar a conhecer a sua utilidade.

A filosofia encerra em si três questões de um considerável interesse:

1. Que posso eu saber?

2. Que devo eu obrar?

3. Que me resta esperar? (Feijó, 1967. p. 43).

Feijó desenvolve o seu conceito de filosofia como investigação sobre o entendimento humano, mas já não acompanha Kant quando inicia a discussão dos problemas morais. A concepção de moral veiculada por Feijó revela que ele se aproximou, nesse aspecto, do eudemonismo aristotélico e tomista e das teses de Genovesi. Kant não queria uma vontade dirigida para fins outros que não a execução dos atos morais. Agir moralmente era, para ele, agir pelo dever. Quando uma ação não é comandada pela vontade de obedecer a lei, não é autônoma, logo não é moral. Quando se orienta para o cumprimento da lei a ação é moral e foi denominada de *boa vontade*. Portanto, moral é aquela escolha que orienta para o cumprimento da lei que comanda a ação. Que lei é essa? O filósofo a denominou de *imperativo categórico* e lhe deu esta forma: *Age de modo que a máxima de tua ação possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio universal de conduta*. Não se trata, como pode ser observado, de cumprimento puro e simples da norma jurídica, pois esta é sempre exterior. O comando moral, segundo Kant, ao contrário, é interior, significa agir por dever. A tentativa de adaptar o legado de Kant a noções incompatíveis com ele é, em nossa circunstância cultural, herança das reformas pombalinas. Elas prepararam a intelectualidade para discutir as modernas teses epistemológicas, mas não para enfrentar as discussões modernas sobre moral.

A intervenção pombalina já foi bastante estudada. Pombal favoreceu a aproximação com as idéias iluministas que começavam a ser veiculadas em Portugal, mas apenas naquilo que não afrontasse a organização política absolutista e as suas bases de sustentação. Assim, patrocinou o que José Esteves Pereira nomeou de *newtonianismo moral*, uma confiança na capacidade de a ciência promover o progresso material e moral desde que sustentado, em última análise, na religião.

No âmbito do iluminismo de Genovesi a questão se coloca como uma propensão para buscar a felicidade, associada ao dever de fazê-lo. A essas duas propensões, Genovesi denominou de *cupiditas* e *socialitas*, a primeira orienta o homem a cuidar de si e a segunda a preocupar-se e ocupar-se dos demais homens. A vida moral advém, pois, do equilíbrio que se estabelece entre

essas duas tendências, para o filósofo italiano, naturais do homem. Observemos como Feijó discute a questão moral seguindo o caminho indicado por Genovesi, ainda que não tão fiel ao seu pensamento como o fora Monte Alverne. É que a influência de Kant deu ao discurso de Feijó um caráter deontológico, que não se verifica no eudemonismo mais puro de Monte Alverne.

Para Feijó a filosofia moral é a ciência que trata dos deveres e meios de o homem alcançar a felicidade. Por natureza, o homem dispõe de um conjunto de forças que o levam à ação. Feijó distingue duas em constante disputa, o desejo de felicidade e amor, que orienta para os próprios interesses, e o dever, que obriga a agir nobremente. O homem é também dotado de sensibilidade para o prazer e para a dor, buscando o primeiro e fugindo da segunda, a sensibilidade moral é que estabelece o equilíbrio necessário nessa busca e sobretudo instiga a buscar o justo e as outras orientações do dever. Vive o homem entre estas duas forças, uma que cuida do seu bem estar e a outra que o permite reconhecer fins elevados, cuja busca o aproxima do próprio Deus. O senso moral funciona como o guia para esses fins elevados. A realização deles também causa prazer ao homem, assim ele aprende que quando obra bem alcança satisfação e bem-estar, mas não quando age mal. O comportamento moral se fortalece com o exercício, explica Feijó, do mesmo modo que a razão se aprimora com o raciocinar. Nesse processo de fortalecimento da conduta moral a consciência do que se faz é importante. Assim, para o filósofo, o auxílio da razão, esclarecendo as razões da conduta, também contribui para o fortalecimento do senso moral. Estimulado pelas propensões e esclarecido pela razão, o homem torna-se senhor de suas ações. Sendo livre, age ou não age, ou seja, escolhe entre o bem e o justo o que melhor lhe convier.

Em resumo, assim é a natureza moral do homem: *desejo da felicidade*, fundado no egoísmo e amor da justiça, *sentimento nobre e desinteressado*, fundado na estima de si; tudo iluminado por uma razão que descobre os fins dessas propensões e pela capacidade de agir livremente. É devido à liberdade que o homem abraça ou rejeita os objetos indicados pelas propensões ou oferecidos por sua razão.

As nossas ações, explica o pensador, são guiadas por uma lei superior que resulta das relações que têm os entes entre si. Essa lei é que nos leva a reconhecer Deus como Criador e a nele confiar. Descobrimos, olhando a natureza, que tudo tem uma razão, uma finalidade. Os corpos funcionam com vistas à manutenção da vida e às faculdades humanas para promoverem a perfeição moral. Tomar consciência dessa ordem, conhecer o seu funcionamento, é o trabalho do moralista, explica Feijó:

O homem moral, portanto, será aquele que entender esta ordem, o obrar a respeito de cada ente, segundo a natureza própria e as relações que encerra, tendo sempre em vista que da harmonia dos fins particulares com os fins gerais de cada série e desta com o fim é que nasce o conhecimento das propriedades de cada ente em toda sua extensão (Feijó, Cadernos de Filosofia, 1976. p. 29).

Depois de tratar o comportamento moral de modo tão cuidadoso, Feijó elaborou uma espécie de guia moral. Suas orientações foram reunidas em *O retrato do homem de honra e*

verdadeiro sábio, que corresponde a uma abordagem da questão moral muito menos elaborada do que a formulada no 3º Caderno de Filosofia. De todo modo, o guia completa o entendimento das teses morais de Feijó e vincula o seu pensamento à moral católica. Nesse guia, Feijó explicou que a verdadeira sabedoria e felicidade consistem em temer a Deus e obter a salvação. Eis como apresenta o ideal da vida:

O sábio e homem honrado põe a sua felicidade em temer a Deus, e em lhe ser fiel, olha o pecado como o maior dos males e quisera antes perder tudo que cometê-lo.

Fala sempre com o maior respeito de Deus, de religião, das coisas santas, e dos maiores: nem murmura contra eles, nem o consente fazer, se pode. Não se envergonha de ser devoto, nem de o parecer, mas evita exteriores, que faria ridicularizar sua piedade.

Nenhum interesse é capaz de o fazer mentir e faltar à verdade; mas não jura por ela: e sabe guardar segredo a tempo, e sem mentir jamais (Feijó, 1967. Apêndice dos Cadernos de Filosofia. p. 165).

Ele afirmou que há um programa moral a ser seguido para alcançá-las. A felicidade humana e o objetivo básico da existência, alcançar a salvação eterna, é a razão última de todas as ações do homem sábio. Ele não deixou de evidenciar o primado da salvação como o objetivo básico da vida. Nesse particular aproxima-se dos contra-reformistas ibéricos do século XVIII. No entanto, sua posição não se assemelha aos representantes brasileiros do contra-reformismo como Nuno Marques Pereira (1652-1735), autor do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, e Feliciano Joaquim de Souza Nunes (1730-1808), autor dos *Discursos político-morais*, estes integrantes do que denominados de segunda geração de contra-reformistas. Pela temática assumida no texto, Feijó apresenta semelhanças com o discurso dos moralistas do que denominamos de terceira geração de contra-reformistas, porquanto ele não tem como objetivo privilegiar de modo unilateral e exclusivo a religiosidade do homem. Feijó ofereceu um programa de vida, como também fizeram os moralistas da segunda geração, mas não está fechado às necessidades materiais do homem, antes, procura integrá-las, com equilíbrio, no modelo ético assumido pelos contra-reformistas.

Foram muitas as suas indicações para uma vida moral. Desde o comer e beber com moderação, fugir dos jogos de azar, trabalhar com parcimônia, descansar o tempo necessário para recobrar as forças e voltar ao trabalho, respeitar a natureza do corpo e do espírito e até evitar discussões inúteis e caprichosas. O sacerdote se empenhou em mostrar que o trabalho é importante, que as riquezas materiais não são detestáveis se são usadas com fins nobres, que a moderação nos usos e costumes é o que melhor convém ao homem, que todos devem ser previdentes e buscar bens que garantam uma velhice tranqüila. Esse guia, se seguido, é o retrato do sábio, *seguir-lo é receita de felicidade* (idem. p. 172).

A fragilidade do guia moral consiste justamente em acreditar que a valorização da existência humana e dos bens deste mundo podiam ser feitos sem contraditar os valores solidários

do discurso contra-reformista anterior, voltado exclusiva e unilateralmente para a religiosidade do homem e contaminado pela mais profunda desconfiança do mundo.

9. Tobias Barreto

a. Vida e obra

Foi apenas no século XX que conseguimos entender e bem dimensionar o esforço dos nossos pensadores mais notáveis do século XIX, como o sergipano Tobias Barreto de Menezes. O filósofo nasceu em Campos no Estado do Sergipe, em 7 de junho de 1839, e morreu em Recife em 26 de junho de 1889. Teve uma formação filosófica básica na Bahia, onde foi aluno de Frei Antônio da Virgem Maria Itaparica, em 1861. Em 1862 transferiu-se para Recife, capital de Pernambuco, ingressando em 1864 na Faculdade de Direito daquela cidade. Concluiu seus estudos em 1869, aos trinta anos de idade e voltou para o interior em 1871. Nesse ano passou a viver na cidade de Escada, onde atuou como advogado, sem perder, contudo, o contato com a vida intelectual da capital. Esse período de Escada durou até 1881 e foi importante porque nele Tobias procedeu à revisão crítica do espiritualismo eclético e iniciou a aproximação com a filosofia alemã, que marcaria sua trajetória intelectual e o principal de sua contribuição filosófica. Retornando à Recife, Tobias Barreto participou de um concurso memorável tendo como concorrentes José Augusto de Freitas, formado na Faculdade do Recife em 1879, Lomelino Drumond, diplomado em 1872, e mais Gomes Parente e Machado Portela Filho. Aprovado em primeiro lugar tomou posse como professor substituto em 14 de agosto de 1882. Nessa fase, na condição de professor, aprofundou o seu conhecimento da filosofia alemã, aderindo ao monismo de Ludwig Noiré (1829-1889). Esse fato serviu para desacreditar a Escola do Recife, entendida como o desenvolvimento de uma filosofia que a posteridade relegou ao esquecimento. No entanto, a partir de 1886, Tobias Barreto parece haver entendido as principais novidades trazidas pela filosofia de Emmanuel Kant (1724-1804). Nessa etapa de sua vida escreveu trabalhos importantes inspirando-se no criador da filosofia transcendental. No entanto, muitos de seus projetos foram interrompidos devido à doença que o acometeu pouco depois, devido à vida boêmia que levava. Em 1888 seu estado de saúde agravou-se e ele caiu de cama. Praticamente não mais se levantou até sua morte em 26 de junho de 1889.

O pensamento de Tobias Barreto evoluiu passando por três ciclos bem definidos: o inicial de 1868-1874, caracterizando-se pela adesão ao ecletismo espiritualista e pela aproximação ao positivismo, o segundo de 1875-1882, no qual começou a tomar forma uma meditação mais madura que se distanciava do positivismo, e finalmente o terceiro, que cobre os últimos seis anos de sua vida, quando se esboçou uma aproximação ao neokantismo. O principal da contribuição tobiática, no que se refere ao mundo do homem, vem dessa terceira fase e está no reconhecimento do distanciamento entre o homem natural e o cultural. O homem dominado por instintos, que não reconhece normas ou convenções é muito diferente daquele que constrói o mundo moral, segue uma religião e elabora normas jurídicas. A precisa compreensão da cultura na forma como vinha sendo estudada pelos discípulos de Kant na Alemanha decorre dos estudos que Tobias realizou dos pensadores alemães.

Os escritos da primeira fase, ocasião em que rompeu com o ecletismo espiritualista e aproximou-se do positivismo, foram: *Guizot e a escola espiritualista* (1868), *A propósito de uma*

teoria de Santo Tomás de Aquino (1868), *Teologia e teodicéia não são ciências* (1868), *Fatos do espírito humano* (1869), *Sobre a religião natural de Jules Simon* (1869), *Sobre a motricidade* (1869), *A religião perante a psicologia* (1870), *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (1871) e *Sobre a filosofia do inconsciente* (1874). Os escritos da segunda fase, quando rompeu com o positivismo foram: *Deve a metafísica ser considerada morta* (1875), *O partido da reação em nossa literatura* (1879), *O haeckelismo na zoologia* (1880), *Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881), *Sobre uma nova intuição do direito* (1881) e *Uns traços ligeiros sobre a vida religiosa no Brasil* (1881). Foram nos últimos anos de vida que se consolidaram as críticas que teceu ao positivismo e se desenvolveram suas teses sobre a cultura, no que se resume o principal de sua contribuição filosófica. Quais os estudos elaborados nessa terceira e decisiva 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).

O aprofundamento da filosofia proposta por Tobias Barreto poderá ser realizado com uma consulta aos seguintes trabalhos: *Época e individualidade* (1895), *Esboços e fragmentos* (1899) e *História da faculdade de direito do Recife* (1927), todos de Clovis Beviláqua; *Tobias Barreto* (1934) e *Minha formação no Recife* (1955) de Gilberto Amado; *Tobias Barreto, o homem pêndulo* (1937), de Roberto Lira; *Tobias Barreto, poeta* (1939), de Dário de Bittencourt; *Tobias Barreto e sua época* (1939) e *O pensamento vivo de Tobias* (1943), de Hermes Lima; *Inteligência no Brasil* (1935), de José Maria Belo; *Preciso de história da filosofia* (1938), de Paulo Augusto; *Tobias Barreto* (1943), de Nelson Romero; *A doutrina de Kant no Brasil* (1949), de Miguel Reale; *Tobias Barreto* (1952), de Paulo Dantas; *Tobias Barreto e Machado de Assis* (1954), de Abelardo Fernando Montenegro; *Casa de Tobias* (1955), de José F. Menezes; *Da escola de Recife ao Código Civil* (1969) e *História das idéias socialistas no Brasil* (1981), de Vamirech Chacon; *A escola do Recife, em gestos e vozes de Pernambuco* (1970), de Luís Delgado; *Tobias Barreto na cultura brasileira* (1972), de Paulo Mercadante e Antônio Paim; *Conceito ideológico da Escola do Recife* (1980), de Francisco Alcântara Nogueira; *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto* (1985), de Lilian de Abreu Pessoa; *Um pensador da Escola de Recife* (1987) e *Tobias Barreto e a revolução jurídica alemã* (1988), de Virgílio Campos; *Tobias Barreto, antologia de idéias, uma revelação* (1974) e *A concepção filosófica de Tobias Barreto* (1980), de Paulo Campos Côrtes; *A Escola do Recife* (1985), de Nelson Saldanha; *Um estudo sobre Tobias Barreto* (1989), de Anoar Aiex; *A filosofia da ciência na Escola de Recife* (1989), de Aluizio Bezerra Coutinho; *Tobias Barreto, a abolição da escravatura e a organização da sociedade* (1988), *Tobias Barreto e a filosofia no Brasil* (1990) e *Tobias Barreto* (1994), três trabalhos de Luís Antônio Barreto; *Importância e limitações da obra filosófica de Tobias Barreto* (1967), *O pensamento filosófico de Tobias Barreto* (1992), obra coletiva com vários artigos sobre as idéias de Tobias Barreto, publicada, em Portugal, pela UNL: *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997) e *A filosofia da Escola de Recife* (1999), de Antônio Paim; *Un giurista tropicale* (2000), de Mario G. Losano e a aula magna que esse professor pronunciou no Centro Universitário de João Pessoa intitulada *O nordestino Tobias Barreto no Espelho Alemão* (2000) e o verbete do *Dicionário Biobliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção

Básica Brasileira do Senado Federal. Pode-se ler também o comentário sobre o filósofo na nossa *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000).

b. Idéias fundamentais

A atualidade da posição culturalista principiada por Barreto pode ser aquilatada porque, ainda hoje, existem os que propugnam uma espécie de determinismo naturalista na formação da cultura. O Dr. Edward Osbourne Wilson, Professor em Harvard, por exemplo, defendeu recentemente a tese de que a natureza humana está na base de todo o repertório comportamental e da criação humana estruturada como cultura (Cf. *Consilience - The Unity of Knowledge*. Ed. de Alfred Knopf, 325 p.). O livro possui dois eixos básicos, um é o ideal de unificação do conhecimento científico e o outro a idéia de uma espécie de substrato essencial do conhecimento extraído da biologia. O ideal resumido pelo nome de *Consilência* representa o projeto de conhecimento unificado de várias disciplinas, enquanto a raiz biológica de suas idéias exprime-se no conceito de regras epigenéticas. O que são essas regras? Elas constituem uma forma de código genético da espécie humana que estruturam, limitam e condicionam a aquisição de padrões comportamentais. Tobias Barreto soube indicar, há cerca de um século, que o problema não é que não exista um limite para o homem nem que sua herança biológica não seja importante na compreensão desses limites, mas que muito do que o homem é nasce de suas escolhas. A ênfase na natureza para desqualificar a liberdade do homem, utilizada pelo professor americano, é uma reedição do determinismo biológico sobre o meio social, tese herdada dos positivistas do século passado. A herança biológica é fundamental para explicar o que somos, mas, como mostrou Tobias Barreto, muitas vezes o homem se insurge contra ela e a cultura não se reduz a uma extensão das regras epigenéticas, podendo mesmo ser uma clara reação contra elas.

Tobias começou a pensar considerando as questões presentes no evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903), no positivismo de Augusto Comte (1798-1857) e no monismo de Ernest Haeckel (1834-1919). A influência deste último transitou pela interpretação de Ludwig Noiré (1829-1889), filósofo neokantiano que procurou conciliar a visão do universo de Haeckel com a filosofia transcendental deixada por Kant. Embora Noiré conservasse a estrutura monista da realidade, indicou a idéia de sentimento como um elemento além do mecanicismo, tendo-a como adequada para o exame dos aspectos mais complexos da realidade.

No trato das questões epistemológicas, Tobias Barreto afastou-se gradativamente da herança comtiana, reconhecendo haver sido Immanuel Kant que instaurara, no espírito moderno, o criticismo. O afastamento do positivismo culminou com as críticas desfechadas contra aquele sistema. Ele chegou a comentar um trecho do *Curso de filosofia positiva*, afirmando que Augusto Comte não compreendera bem a novidade representada pelo kantismo.

Salta aos olhos a falta de compreensão da reforma de Kant, explicou. Dizer que este filósofo foi o primeiro que tentou escapar do absoluto é um erro pueril, já por que, antes dele, outros tinham feito a mesma tentativa, já por que Kant não se limitou à querer evitar o absoluto; ele o eliminou totalmente do domínio da filosofia, como objeto do conhecimento. (Questões vigentes. p. 254).

No entanto, se a crítica ao comtismo saiu perfeita, Tobias não compreendeu de pronto que a posição kantiana não é compatível com o monismo. Ao que parece, esse equívoco de Tobias decorre de sua proximidade com a interpretação do kantismo realizada por Noiré. É isso o que nos sugere Lilian Pessoa ao afirmar:

Tobias interpreta o monismo em termos de Kant e Schopenhauer. (...) Para o monismo, tudo é, ao mesmo tempo, vontade e força: como força aparece, como vontade existe, ou, usando a linguagem de Kant, como força é fenômeno, como vontade noumenon (Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto. São Paulo: Boletim da USP, 1985).

O caminho apontado por Noiré trazia incoerências que Tobias Barreto não percebeu imediatamente. Efetivamente a concepção monista da realidade não se coaduna com as idéias de Kant, aspecto que seu discípulo Artur Orlando afirmou com todas as letras.

Descobrindo o criticismo kantiano, Barreto pretendeu recuperar a relevância da metafísica, mas não mais como cosmologia ou reflexão sobre o absoluto e sim como disposição natural do homem que se indaga sobre a razão de ser de tudo quanto há. Verifica-se que sua atenção achava-se vinculada àquela primeira parte da reflexão de Kant, a saber, à problemática epistemológica. Naquele momento ainda não se tinham percebido todas as implicações das categorias *a priori* formuladas por Kant, vigorando a interpretação de Schopenhauer, para quem a única idéia *a priori* era a da causalidade.

A parte mais fecunda do pensamento tobiático foi, conforme já afirmamos, sua reflexão sobre a cultura. Durante o séc. XVIII o conceito de cultura transmutou-se, ampliou-se de uma referência geral ao processo de formação e refinamento do homem para incluir o resultado do modo de viver e de pensar de um determinado grupo. Essa evolução da idéia de cultura se deveu, especialmente, às considerações de Kant e Hegel. O primeiro atentou para o fato de que a cultura é resultado da capacidade de escolher e, portanto, uma consequência da liberdade do homem, o segundo observou que a cultura é o produto da ação humana. Francis Bacon (1561-1626) já a considerara como o aperfeiçoamento de um determinado grupo, mas Hegel aplica o conceito mais ao resultado do que ao processo.

Tobias Barreto acompanhou essa mudança processada na idéia de cultura. Kant e Hegel permitiram-lhe, cada um a seu modo, que ele compreendesse a cultura como objeto filosófico, incluindo-se aquela capacidade humana de estruturar projetos racionais, que é a base da meditação filosófica. Tobias observou as consequências negativas de se reduzir cultura a uma categoria restrita da ciência sociológica, conforme propugnavam os positivistas, optando por mantê-la mais ampla. O filósofo pensou a cultura como uma reação às regras da natureza bruta. Nesse aspecto, seguiu Júlio Froebel, para quem a cultura era anti-natural. Froebel postulava mesmo que toda a cultura principia como oposição à natureza. Assim procedendo chegou a um conceito próprio de cultura, no qual incorporou tanto a idéia de que se trata de uma forma de

controle e aperfeiçoamento do homem como o resultado da ação humana sobre o mundo material. Tobias mostrou os limites do pensamento positivista para explicar o mundo do homem:

*Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas naturalmente regulares, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte outras tantas irregularidades sociais (Barreto, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977. p. 330).*

O movimento normal do mundo antes que o homem, com sua inteligência e vontade, altere-lhe o curso, denominava-o Tobias Barreto, de natureza. A cultura é fruto da atuação humana e possui um componente ético, implicando uma mudança no natural no sentido de orientar-lhe o curso. Afirmou o pensador:

É um resultado natural da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho cultural consiste, porém, na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola (idem, p. 330).

Tobias delineou clara oposição entre a natureza e a cultura. Ele chegou mesmo a afirmar: *Sem uma transformação de dentro para fora, sem uma substituição da selvageria do homem natural pela nobreza do homem social, não há propriamente cultura (Questões vigentes. Aracaju: Ed. do Estado, 1926. p. 140)*. As ciências biológicas enfocavam o elevado nível da evolução para referirem-se ao homem, e o positivismo tinha em alta conta a natureza. Acreditava que o universo ético dela brotava. O pensamento tobiático significou um rompimento com a interpretação comtiana, pois entendia que a organização da vida social está regulamentada por um produto cultural valioso, o direito. O direito considerado, não como de origem divina, mas como invenção típica do homem, capaz de dirigir sua vida como fruto de seu esforço. Nesse sentido, sua filosofia acompanhou o espírito moderno e a necessidade de pensar a vida à partir do homem e dos seus limites.

Quando dizemos, afirmou Tobias, que o direito é um produto da cultura humana, é no sentido de ser ele um efeito, entre muitos outros, desse processo enorme de constante melhoramento e nobilitação da humanidade; processo que começou com o homem, que há de acabar somente com ele e que aliás não se distingue do processo mesmo da história (idem, p. 432).

A sociedade enquanto conjunto de pessoas em movimento projeta valores, formula-os como uma consciência histórica. Os valores culturais não são, portanto, fruto do trabalho isolado do espírito reflexivo. Devemos compreender a cultura como um elemento capaz de impor ao

sujeito o auto-aperfeiçoamento. A cultura passa a ser entendida como um sistema de forças que aponta para objetivos éticos. A prática cultural provoca a eliminação das anomalias da vida social, e o conceito de seleção natural empregado por Darwin ganha outro sentido, isto é, torna-se seleção ética, jurídica, religiosa, intelectual e estética, cuja orientação contraria a noção de evolução biológica.

A sociedade, explicou, que é o grande aparato da cultura humana, deixa-se afigurar sob a imagem de uma teia imensa de relações sinérgicas e antagônicas; é um sistema de regras, é uma rede de normas, que não se limitam ao mundo da ação, chegam até os domínios do pensamento. Moral, direito, lógica, civilidade, polidez, etiqueta, etc., etc., são outros tantos corpos de doutrina, que têm de comum entre si o carácter normativo (idem, p. 331/2).

Diante das motivações humanas, nutrição e propagação da espécie, possui a cultura o papel de canalizador dessas energias, proporcionando-lhes uma forma contínua de aperfeiçoamento, através da qual pode-se buscar o sentido para o mundo. Eis o significado desse texto do filósofo: *O direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro, que atravessa todo o tecido das relações sociais* (idem, p. 332).

A filosofia tobiática teve o idealismo e o positivismo como pano de fundo, para não mencionarmos também o biologismo, o evolucionismo e o próprio materialismo. Daí identifica a concepção de que a vida é uma luta contínua: do homem consigo mesmo, na tentativa de aperfeiçoar-se espiritualmente, e do homem com a natureza, a fim de construir um ambiente mais adequado para si próprio. Trata-se de integrar na idéia de cultura as filosofias do indivíduo e da natureza, associando o desenvolvimento e o aperfeiçoar-se do espírito com a produção necessária dos objetos correspondentes. Tal síntese nos recorda, ainda que com algumas diferenças, as tentativas de Schelling de estabelecer uma síntese entre as filosofias do sujeito e do objeto e que, no contexto brasileiro, explica o caminho seguido na superação do positivismo.

Tobias Barreto entendia a cultura como sendo o sistema de forças criadas para humanizar a luta pela vida. Deparamo-nos com o encontro do filósofo sergipano com os desdobramentos teóricos da filosofia transcendental de Emmanuel Kant (1724-1804). Desenvolvendo o conceito de cultura como o reino do irreduzível à experimentação, à explicação mecânica, a filosofia de Tobias tornou-se um obstáculo à evolução da tese positivista de constituir-se a Sociologia numa ciência da causalidade. Tobias apreendera a singularidade adquirida pelo conceito de cultura com o kantismo, sobretudo do imperativo categórico proposto pela razão prática, pois a razão pura ou teórica que valida o saber experimental não se aplica ao problema da existência de Deus e da liberdade humana. Esses elementos eram os fundamentos da Ética até então. Foi preciso que o genial mestre tedesco concebesse o imperativo categórico como a alternativa à metafísica, sem cair no consenso rasteiro do utilitarismo ou na evidência demonstrativa da razão pura. Vamirech Chacon considerou o aspecto crítico que Tobias herdou do kantismo do mesmo modo que Reale avaliara antes a dimensão cultural e a vinculação à Ética sugerida pelo pensador.

*Entenda-se assim o radicalismo crítico de Tobias: não se trata de levar o criticismo de Kant às últimas conseqüências, nem aderir ao radicalismo no sentido utilitarista de Jeremy Bentham, ou no sentido laicista... Mas sim o radicalismo da confiança polêmica de Voltaire na razão, atitude reforcada contra os conservadores da Alemanha, da Rússia e da Dinamarca por Heine, nisto remontando a Lessing, e Herzen e Brandes. (Chacon, Vamirech. O radicalismo crítico de Tobias Barreto. In: *Estudos Alemães*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record; Aracaju: Secretaria de Cultura e Meio Ambiente, 1991, p. 287).*

Em resumo, o reencontro com a filosofia brasileira do século passado permitiu-nos olhar Tobias Barreto com outros olhos, identificando uma contribuição original e fecunda. Foram suas meditações que suscitaram, em nosso século, o desenvolvimento de uma importante vertente da filosofia brasileira. Pelo menos os principais culturalistas do século XX nele enxergam uma espécie de precursor, conforme assinalamos em *Antologia do culturalismo brasileiro*.

Além de contribuir para o balanço das idéias tobiáticas, Mário Losano realizou uma pesquisa mostrando como o pensamento do filósofo brasileiro foi recebido na Alemanha. O resultado está em *O nordestino Tobias Barreto no espelho alemão*, aula magna pronunciada no Centro Universitário de João Pessoa. Esclarece que seu correspondente mais importante foi Karl Koseritz (1832-1890). Além dele menciona Richard Lesser (nascido em 1839) e Wilhelm Albert Sellin, que publicou vários artigos sobre Tobias. Em relação a esse último esclarece que a principal diferença entre seus trabalhos e os de Tobias é que para o mestre da Escola do Recife as idéias germânicas não significam, como para Sellin, uma germanização do Brasil, mas de trazer para a cultura autóctone brasileira as idéias alemãs em diálogo fecundo e complementar.

10. Silvio Romero

a. Vida e obra

Silvio Vasconcelos da Silveria Ramos Romero nasceu em Lagarto, Estado do Sergipe em 21 de abril de 1851, filho de André Ramos Romero e D. Maria Joaquina da Silveira. Em 1863 entrou para o *Ateneu Fluminense* do Rio de Janeiro onde fez seus estudos médios. Terminada aquela etapa de sua formação cursou Direito na Faculdade do Recife, iniciando em 1868 e concluindo os estudos superiores no ano de 1873. Em 1874 foi nomeado promotor da cidade de Estância, no Estado do Sergipe e eleito, no mesmo ano, deputado estadual. Em 1875 casa-se com D. Clarinda Diamantina Correia de Araújo e, no ano seguinte, foi nomeado Juiz Municipal da cidade de Parati. Em 1879 regressou à cidade do Rio de Janeiro onde fizera seu curso secundário e onde passou a desenvolver grande atividade literária. Ali se tornou, em 1880, professor no Colégio D. Pedro II. Foi também deputado federal pelo Estado do Sergipe de 1889 a 1902 e professor de filosofia na Faculdade de Direito. Em 1878 publicou *A filosofia no Brasil*, onde criticou as idéias positivistas e forjou o termo *Escola do Recife*. Nessa obra defendeu as posições de Tobias Barreto, embora posteriormente tenha se afastado de suas teses, afirmando que a

Sociologia devia ser tratada como ciência. Foi um dos intelectuais que fundou a Academia Brasileira de Letras em 1897. Em 1902 foi agraciado pelo rei D. Carlos I de Portugal com a Ordem de São Tiago, por indicação da Universidade de Coimbra. Em 1910 foi jubilado como professor do Colégio D. Pedro II e o mesmo ocorreu em relação a Faculdade de Direito, em 1913. Faleceu a 18 de julho de 1914, aos 63 anos de idade na cidade do Rio de Janeiro, depois de rápida passagem por Juiz de Fora para onde se transferira em 1911.

Para sua formação filosófica Silvio Romero reconheceu a influência de Joaquim Veríssimo da Silva, professor de filosofia e conhecedor da obra de Emmanuel Kant; do Pe. Patrício Moniz, mestre de retórica e poética, escolástico, mas aberto aos sistemas filosóficos dos alemães. A eles se somou Tobias Barreto também conhecedor e divulgador da cultura germânica. Desde que se matriculou na Escola de Direito do Recife manteve amizade com Tobias Barreto, o que repercutiu em sua obra. Conforme observa Paim:

Embora mais velho doze anos que Silvio Romero – e este quando se matriculou na Faculdade era um rapazola de 17 anos -, floresceu entre ambos uma profunda amizade. Grande parte da produção intelectual de Silvio Romero seria dedicada à divulgação das idéias de Tobias Barreto e da Escola do Recife, denominação que é de sua autoria (Nos 150 anos do nascimento de Silvio Romero: uma vida dedicada à cultura. Revista Brasileira de Filosofia. 51 (202), abr./jun. 2001. p. 193).

Dos alemães recebeu a preocupação nacionalista, problema diferentemente tratado do romantismo francês que influenciara os ecléticos em geral e Gonçalves de Magalhães, em especial. Qual o problema que desejou enfrentar? A afirmação da nacionalidade brasileira, mas sem a contraposição anterior aos lusitanos ou a fundamentação religiosa e metafísica empregada por Magalhães. Tinha claro o desafio de afirmação de cada povo, sem a necessidade de se contrapor a nenhum outro. *Um povo que nada produz, na ordem das idéias é um povo estéril e inútil para a humanidade*, afirmou. Por outro lado o seu nacionalismo se vinculava a um projeto culturalista maior herdado de Kant e Tobias Barreto. O filósofo esperava, como observou Nelson Romero, *que a humanidade quisesse educar-se, desenvolver-se, melhorar, em outras palavras dominasse o meio em benefício do homem* (ROMERO, Nelson. Introdução. In: ROMERO, Silvio. *Trechos Escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1959. p. 7).

Nascido em meados do século XIX, Silvio Romero viveu no momento em que os escravos conseguiram sua libertação nos Estados Unidos (1861-1865). Ele também acompanhou os conflitos do Brasil com o Paraguai (1865-1870) e a Guerra Franco Prussiana (1870-1871) que culminou com a derrota da França. A vitória da Alemanha convenceu-o da superioridade deste povo sobre o francês e confirmou sua adesão filosófica ao culturalismo.

Escreveu uma extensa e importante obra abrangendo diferentes setores da cultura. Seus trabalhos de História Literária são: *A literatura brasileira e a crítica moderna* (1880), *Introdução à história da literatura brasileira* (1882), *Estudos de literatura contemporânea* (1884), *Valentim Magalhães* (1885), *História da literatura brasileira* (1888), *Novos estudos de literatura*

contemporânea (1897), *Martins Pena* (1897), *Ensaio de sociologia e literatura* (1900), *Parnaso sergipano* (1904), *Evolução da literatura brasileira* (1905), *Outros estudos de literatura contemporânea* (1905), *Compêndio da história da literatura brasileira* (1906), *Quadro sintético da evolução dos gêneros da literatura brasileira* (1909), *Minhas contradições* (1914) e *Zeueríssimas ineptas da crítica* (1910). Sobre o folclore escreveu: *Cantos populares do Brasil* (1883), *Contos populares do Brasil* (1885), *Estudos sobre a poesia popular brasileira* (1889), *Uma esperteza* (1887) e *Passe recibo* (1905). Seus estudos sobre etnografia foram: *Etnografia brasileira* (1888), *A pátria portuguesa* (1906), *América Latina* (1906) e *Antigo direito em Espanha e Portugal* (1894-1895). Sobre política e estado social escreveu: *Ensaio de crítica parlamentar* (1883), *A história do Brasil pela biografia de seus heróis* (1890), *O parlamentarismo e o presidencialismo no Brasil* (1893), *Discursos* (1904), *O Brasil social* (1908), *Provocações e Debates* (1909) e *O Brasil na primeira década do século XX* (1912). Seus livros de poesia foram *Cantos do fim do século* (1878) e *Últimos arpejos* (1883). Suas obras filosóficas, às quais olharemos aqui com especial interesse, foram: *A filosofia no Brasil* (1878), *Doutrina contra doutrina* (1894) e *Ensaio de filosofia do direito* (1895).

Para uma visão mais completa das idéias de Romero, sugerimos o exame dos seguintes textos: *Silvio Romero* (1935), de Alcides Bezerra; *Itinerário de Silvio Romero* (1944), de Silvio Rabello; *Introdução ao método crítico de Silvio Romero* (1945), de Antônio Cândido; *A obra de Silvio Romero em criminologia e direito criminal* (1951), de Roberto Lira; *Silvio Romero* (1952), de Vítor D'Almeida; *Presença de Silvio Romero* (1955), de Argeu Guimarães; *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956), João Cruz Costa; *Silvio Romero em família* (1960), de Abelardo Romero; *Itinerário de Silvio Romero* (1967), de Silvio Rabelo; *Tríptico de idéias* (1967) e *Pequena história da filosofia* (1968), de Luís Washington Vita; *Silvio Romero e os problemas da filosofia*, capítulo de *Horizontes do direito e da história* (1977), de Miguel Reale; *O conceito de filosofia da ciência em Silvio Romero* (1978), de Norma C. Werneck; *A crítica da filosofia no Brasil em Silvio Romero* (1980), de Leo Afonso Staudt; *A filosofia da Escola do Recife* (1981), de Antônio Paim; *Silvio Romero e Teófilo Braga* (1996), *Atas do III Colóquio Tobias Barreto*, obra coletiva com vinte e um artigos sobre Silvio Romero; o item 4 do capítulo 4, intitulado *Apogeu e declínio da Escola do Recife* da clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o verbete da Enciclopédia *Logos* e o artigo publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* intitulado *Nos 150 anos do nascimento de Silvio Romero: uma vida dedicada à cultura* (2001), do mesmo Antônio Paim; *História da filosofia no Brasil* (1997), de Jorge Jaime; o verbete do *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo 2 de *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998), que a ele dedicamos, o capítulo sobre Silvio Romero no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000) e o artigo que sobre ele publicamos na revista *Paradigmas* 1(1): 7-22, 1977.

A Biblioteca de Silvio Romero encontra-se na posse do Governo do Estado de Sergipe que a adquiriu em 1917, autorizado pela Lei n.º 746, de 16 de novembro daquele ano. Em julho de 1995 o acervo, mal acondicionado, foi transferido para um lugar mais próprio sob o comando de Jackson da Silva Lima, que dirigiu o Instituto da Memória e da Documentação – IMEDOC durante a gestão de Luiz Antônio Barreto como Secretário de Estado da Cultura de Sergipe. O catálogo organizado, na ocasião, foi dividido em registros de entrada, título e autor pelo

bibliotecário Carlos Alberto Freire de Almeida. A biblioteca reúne 2270 obras encadernadas, incluindo 49 títulos com as obras de Silvio Romero ou sobre ele e que não pertenciam originalmente à sua biblioteca. Os primeiros 251 volumes e os últimos 4 reúnem 920 títulos e foram classificados como miscelânea, porquanto englobam dois ou mais textos encadernados em um só tomo. Aliás, a encadernação parece ter provocado uma contaminação na Biblioteca do filósofo, que começa a ser percebida. Jackson da Silva Lima observou a respeito que não é fácil explicar porque existem hoje muito mais que os 1717 livros adquiridos em 1917. Os acréscimos, ele acredita, ocorreram durante a etapa da encadernação e da posterior carimbação, que datam do período imediatamente posterior à compra da Biblioteca. As dificuldades relatadas por Silva Lima somente serão sanadas se for encontrada a relação originária dos livros adquiridos. O que hoje se sabe deve-se ao relato de Epiphânio da Fonseca Dória, então Diretor da Biblioteca Pública, naquele distante ano de 1918. Ele mencionou a recepção de 1717 obras com 1949 volumes, incluindo coleções de revistas, muitas delas incompletas. Um exame cuidadoso desta Biblioteca poderá nos revelar novos elementos do universo intelectual de Silvio Romero.

Os estudos sobre Silvio Romero poderão avançar muito com pesquisas sistemáticas em sua biblioteca. Contudo, em nosso tempo, já o avaliamos muito melhor do que até a década de 60. A começar pelo reconhecimento de que o filósofo é um dos principais interlocutores de Tobias Barreto. Pinheiro Machado lembrou que a filosofia foi para Romero *um recurso do espírito, e uma atitude disciplinada pelo espírito positivo* (*A filosofia no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1976. p. 58). Com isso chamou atenção para o fato de que, mesmo partindo de Tobias Barreto e da problemática presente na filosofia alemã, o filósofo aproximou-se, na evolução de seu pensamento, do positivismo, notadamente de Herbet Spencer (1820-1903).

b. Idéias fundamentais

Tobias Barreto ensinara que era um caminho privilegiado conhecer o homem através de suas criações no universo da cultura, considerando-a não uma realidade passível de fechar-se em esquemas deterministas, mas comportando inúmeras possibilidades no âmbito da idealidade e da relação dialética que o homem estabelece com o mundo. Essa concepção fora inicialmente forjada pelo idealismo alemão, que influenciou várias correntes filosóficas, sobrepondo o conceito de movimento à percepção do dado. Foi o aspecto que Romero enxergou como o principal da contribuição elaborada nos primórdios do culturalismo brasileiro. No que se refere à apreensão racional do ser, ele destacou a contribuição de Barreto, que se *forma na intuição monística do mundo e da humanidade e pressupõe o conhecimento de Comte e Darwin* (Romero, S. A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. v. V, jul./set. 1955).

Sobre a vida coletiva, Romero adotou o denominado culturalismo sociológico. Não pretendeu com ele destruir a dignidade da criação humana ou reduzi-la aos esquemas da física social do positivismo comtiano, mas marcar posição contra o culturalismo do mestre. Para ele, na criação da cultura, o homem não é um ente livre, mas o portador de *um elemento autônomo, espontâneo, natural, que não obedece, que não deve obedecer aos caprichos (do indivíduo)* (Kant e a metafísica. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. v. V, jul./set. 1955. p. 467). Contudo, pareceu-lhe necessário ir ainda mais longe e afirmar a cultura como *um fenômeno natural* (idem, p. 467).

A história do homem não é uma continuidade da evolução natural, há uma distância qualitativa que as diferencia. O monismo metafísico possui uma força evolutiva que produz o múltiplo a partir de sua própria dinâmica. Ao assumir essa posição desejou fugir do idealismo sem abandonar o criticismo e valorizar a subjetividade sem se tornar espiritualista. Esse é o eixo do repúdio ao caráter normativo dos costumes na forma postulada pelo comtismo. Ele entendeu que *as descobertas de Comte, Darwin, Fechner e Riemann apenas completavam o espírito de crítica que parte de Kant e Herbert* (Romero, S. A filosofia no Brasil. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olimpyo, 1969. p. 158). Buscou, assim, garantir a transcendência humana sem associá-la a Deus ou vinculá-la a um mundo espiritual. Combatendo a divisão entre este e outro mundo, Romero repudiou a postulação de uma coisa-em-si transcendente. Ao anunciar a imanência ontológica precisou complementá-la com o monismo evolucionista para satisfazer as exigências do spencerismo. Esta meditação sobre a cultura tem importância filosófica, conforme explicaremos a seguir.

Romero percebeu a novidade representada pela separação da pesquisa sociológica do exame ético e político das sociedades, conforme proposto por Herbert Spencer (1820-1903). Usou-a para estudar o fenômeno social. No que se refere à criação da cultura, ele criticou o desvio tobiático, inspirado no kantismo, que deu origem a uma subjetividade prática e à presença da liberdade oposta ao mundo da natureza. Ele preferiu referir-se a um dinamismo evolutivo como fruto de uma força presente em todo o universo. Romero anunciou a vacuidade e a falsidade de sistemas simétricos, pois um espírito filosófico não limita a verdade na elegância da loquacidade. Claro que para Romero não há distinção entre a dignidade do produto humano, tal como o concebera Kant, e o que ele estabelece. É a incompletude ontológica do kantismo que exige uma aproximação com o spencerismo de modo a fundamentar a dinâmica funcional da lógica transcendental, concebida pelo Mestre de Königsberg na articulação atemporal entre as categorias do entendimento e os dados da intuição. Tal foi o seu modo de reconhecer a individualidade sem cair no subjetivismo espiritualista e simultaneamente afirmar o caráter histórico do conhecimento pouco evidente nas categorias imutáveis de Kant. Nenhuma ontologia pode voltar a Aristóteles desconsiderando Kant, mas também não pode parar na análise do fenômeno, pois seria ontologicamente neutra. Afirmou:

Sabemos que a lei máxima de todos os fenômenos da história, como 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 (Doutrina contra doutrina. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olimpyo, 1969. p. 596).

Ao indagar-se sobre os componentes do mundo da cultura, Romero formula cinco espécies ou fenômenos que o integram, constituindo a civilização. Esse número que seria revisto e alterado para sete em virtude de ele considerar, posteriormente, a moral e o direito como produtos específicos, criações irredutíveis da humanidade e não mais como integrantes da política. Apesar de sua raiz, a cultura não se define aprioristicamente. 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 (Ensaio de filosofia do direito. In: *Obras filosóficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 596).

Silvio Romero acreditou que o homem se exprime melhor por seu caráter multifacetado do que por uma unidade artificial de cunho metafísico ou circunscrita às leis fixas da história. Ao reduzir a esses sete fenômenos toda a produção cultural da humanidade, o filósofo combate diretamente o comtismo e as outras formas de historicismo que defendem a transição entre as várias etapas da criação humana de modo que uma cultura presidida pela religião fosse evolutiva, histórica e moralmente inferior a uma outra estruturada em torno da ciência. Romero entendia, ao contrário do positivismo, que a criação humana possui bases diferenciadas, dirigindo-se a objetivos distintos e irredutíveis, percorrendo trilhas singulares no interior de cada fenômeno cultural. Algumas criações humanas nem mesmo foram precisamente registradas, conhece-se apenas superficialmente os períodos de sua evolução, *a história não sabe do seu natalício, sabe apenas das épocas do seu desenvolvimento* (Romero, S. *Cantos populares do Brasil*. Tomo 1. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. p. 41). Ele chegou mesmo a indagar sobre o destino dos povos. A religião tem seu próprio percurso evolutivo, sua própria razão de ser ao transformar-se do primitivo politeísmo antropomórfico no indeterminado contemporâneo, depois de transitar pelo monoteísmo. No entanto, a dinâmica desenvolvimentista dessa estrutura cultural não desemboca em nenhuma outra. As estruturas são irredutíveis e seu produto transitório, pois *nada existe de absoluto, de eterno, senão a essência mesma do ideal humano, o sentimento religioso e o sentimento moral* (Doutrina contra doutrina. p. 364). A irredutibilidade das expressões humanas a um estado definitivo inspirado na ciência foi um tema romeriano posteriormente retomado por outros autores.

A filosofia da cultura de Romero, que se nos afigurava frágil no início, mostra-se, após essas considerações, fecunda o suficiente para inspirar outros pensadores. Nessa filosofia, a vida humana e os fenômenos sociais, mesmo possuindo origem similar à natureza, supera o dado. Deparamo-nos com uma especulação que partiu de uma estrutura unitária do saber para anunciar diferentes regiões da realidade. Uma mesma força transforma-se para impulsionar realidades distintas. Constituir uma ontologia que respeitasse cada região da realidade, ainda que Romero não tivesse preocupação de reduzir os domínios eidéticos evitando os riscos de uma ontologia objetivista foi um de seus propósitos.

No que se refere ao curso dos acontecimentos históricos, Romero neles enxergou uma evolução. O sentido da história é o aperfeiçoamento do homem. Ao longo de sua evolução, a humanidade cria a história com suas escolhas. Os acontecimentos históricos mesmo desvinculados de qualquer sentido teleológico não se reduzem a um caráter material e sua vinculação à natureza transitava pelo esquema do transformismo spenceriano. O que o separou definitivamente do historicismo de Comte e Hegel foi a ausência de um alvo ou direção pré-

determinada do processo evolutivo, além da dificuldade de representá-la sob uma subjetividade absoluta ou totalidade social. O curso histórico não obedece a trilhas objetivas, não há como conhecer ou intuir metas pré-determinadas. Romero não via na história nenhum telos, apesar de reconhecer um caminho evolutivo.

A sociedade e o homem possuem raízes naturais, mas são transnaturais no sentido de que não se reduzem à mesma lógica do mundo dos objetos. Não pareceu a Romero que as pedras, plantas e animais tenham experiência religiosa, filosófica, artística ou científica. É específico o fenômeno histórico e social cujas referências *a posteriori* possibilitam descobrir uma rota evolutiva. A raiz dessa posição o filósofo atribui, curiosamente, 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* (Ensaio de filosofia do direito. p. 553).

Para Romero, a tensão entre as culturas somente é possível porque existe uma matriz comum subjacente às experiências distintas. Essa matriz comum é a evolução, sendo necessário compreendê-la adequadamente. Na história a evolução está entre o mecanismo cego e a teleologia. O impulso evolutivo se manifesta como força de auto-superação. Transcendência que não se fundamenta na teologia nem constitui causa transcendente, antes, brota da instauração da vida espiritual no mundo fenomênico. Com ela Romero encontra coerência no fluxo universal sem precisar valer-se das causas finais empregadas pela metafísica e pelo historicismo teleológico.

A história da humanidade explica-se, assim entendeu, não apenas pela evolução, mas também pela consciência temporal que o homem tem desse processo. A história fornece padrões indispensáveis de auto-referência. Em cada época o sujeito pensa a si e ao mundo. Ele reavalia a herança de que dispõe com o intuito de perceber se os problemas de ontem continuam os mesmos, mas sobretudo quer saber se as respostas já formuladas e aceitas podem permanecer assim, ou se os novos tempos trazem novas exigências. Romero reconheceu o caráter temporal da existência ao considerar que *um homem não tem duas missões históricas, duas tarefas a cumprir nos fatos de um povo* (Doutrina contra doutrina. p. 254). Como elemento de seu tempo o indivíduo recebe o influxo do desenvolvimento de cada um dos fenômenos culturais, revelando que a cultura tem um dinamismo plural e heterogêneo. Os homens não são, entretanto, peças nas mãos de um destino inexorável, escolhem por razões, têm capacidade de agir intencionalmente. A contribuição de cada um dos fenômenos históricos para o desenvolvimento da inteligência humana não é fenômeno automático, antes, decorre do esforço das pessoas, do propósito intencional, consciente e voluntário de superar-se.

A evolução histórica não deixa de contemplar os valores ou o que a eles se associa. E, assim, se não há oposição entre o mundo da natureza e o do homem é porque seus componentes, embora distintos, possuem o mesmo influxo primitivo, o mesmo impulso gerador. De todo modo, a sociedade não se fortalece sem a prática dos valores. Para ele *só podem ser facilmente duráveis os governos de largas vistas, capazes de contentar com aquele alimento a alma das nações* (*Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. p. 282). Um exemplo de como esses elementos se combinam pode ser vista no modo como o filósofo explicava a gênese do Direito. De um lado, ele é produto da história, da evolução humana, gerado no domínio da moralidade, de outro, recebe o influxo das leis naturais, como a da seleção natural, válida também

no universo social. Dessa forma, a luta pela vida está na base do direito tanto quanto os outros elementos da história humana também estão.

A evolução deixa vislumbrar a democracia social como um novo estado de desenvolvimento histórico. Afirmou estar inteiramente convicto que vivemos um momento próximo e eminente: *o advento da democracia social, a vitória do quarto estado* (Doutrina contra doutrina. p. 272). Neste novo momento da humanidade fica mais fácil a vivência das virtudes que preconiza, as quais não se distanciam muito das virtudes cristãs. Ele soube, à moda de sua época, atribuir papel de destaque à educação, enxergando-a como fomento das virtudes da honra, da justiça, em suma, como agente de mudança da história. *O caráter, a ordem, a moralidade, as virtudes da iniciativa, da autonomia pessoal, da coragem para os sãos empreendimentos, para as boas normas políticas, para a liberdade, o respeito à lei e à justiça, para o saneamento dos costumes* (Golpe de vista sobre a questão das missões. In: *Ensaio de sociologia e literatura*. Rio de Janeiro, 1900. p. 358).

A incorporação dos valores tão essencial para as mudanças humanas e da história têm como alimento o projeto humano de construir a independência do meio, *ou levar o menino ao estado de homem feito, o que importa dizer levá-lo à independência* (Doutrina contra doutrina. p. 358).

O monismo evolucionista é a chave para o entendimento da filosofia da história e da cultura romeriana. Não que o fenômeno social obedeça aos mesmos mecanismos da natureza irracional, apenas possuem origem comum. Nem todo o produto da evolução se reduz ao padrão coisificante da ontologia cartesiana na qual o ser é objetivamente determinado. Romero sustentava que a vida, a sensação, sentimentos, vontade, liberdade e finalidade também são produtos da mesma força primitiva que em tudo se deixa ver. Em síntese, o monismo teleológico acaba explicando também os fenômenos sociais que se originam na consciência e na vontade, embora isso não signifique uma adesão ao uso do método dedutivo nas ciências sociais.

A filosofia de Silvio Romero foi composta de múltiplos aspectos. Eles foram retirados do evolucionismo darwiniano, do monismo idealista de Noiré e Hartmann, da ética de Kant e Schopenhauer e de uma infinidade de aspectos de vários autores, segundo ele próprio relatou. No seu entendimento, a síntese elaborada revela o pluralismo e a fecundidade da meditação filosófica caracterizada por ser, a partir dos tempos modernos:

1. monoevolutiva em vez de dualística; 2. crítica em lugar de dogmática; 3. dependente e subordinada às ciências particulares, cuja síntese provisória faz, em vez de independente, arquitetônica e sistemática; 4. formada por processos a posteriori, com desprezo, o mais possível dos velhos métodos a priori (Ensaio de filosofia do direito. p. 514).

No que se refere à importância da Filosofia, Romero buscou conciliar as contribuições de Kant e Spencer, entendendo-a *como crítica do conhecimento ou de uma síntese das ciências particulares, incumbidas de preparar a intuição geral do universo* (Idem. p. 560). No espaço do homem ela percorre os fenômenos sociais, mas aí também a conciliação entre Spencer e Kant se

revela para constituir o que o filósofo sergipano acreditava ser *uma espécie de neocriticismo de neo-kantismo rejuvenescido e alargado* (Idem. p. 648).

Quanto à organização social e ao fenômeno político, eles deviam ser estudados, conforme indicou, *no seu meio natural entre as produções artísticas, religiosas, morais, jurídicas, econômicas e todas mais que a humanidade é capaz de produzir* (Ensaio de filosofia do direito. p. 544). Tentar fechar essas criações do pensamento no estreito círculo da determinação e do rigoroso controle pode retirar a Sociologia do âmbito das ciências, porém, caso este critério exclusivista de ciência fosse dotado, muito pouco do que o homem produz como ciência seria científico. Afirmou: *Se dermos tal definição, a Sociologia não é ciência, porém com ela saem do quadro científico todas as suas companheiras, restando apenas a matemática* (Idem. p. 546).

Faltou-lhe apenas levar adiante essa conclusão e asseverar que as ciências operam com métodos próprios, o que inexplicavelmente não fez (Idem. p. 553).

No âmbito da moral, Romero, como já o fizera Kant, partiu da liberdade para examinar as escolhas do homem. Sem ela estamos no reino da coação, dependência, regularidade repetitiva, automatismo, padronização. Através da moral o homem impõe a si o dever de realizar o que é correto tendo como referência a presença do outro. O reconhecimento do respeito que a todos se deve dedicar nasce da consciência do mesmo destino humano que todos os homens igualmente compartilham. Nesse projeto ético concilia-se o individualismo com o altruísmo, o sonho do positivismo, ainda que se valendo de elementos diversos dos empregados por Augusto Comte.

Romero referiu-se ao imperativo kantiano como

norma digna, elevada, superior de conduta que o homem a si mesmo se impõe nos seus atos em geral, norma que oriunda da consciência não lhe é imposta pela coação de um poder exterior (Idem. p. 599).

É o respeito à pessoa tematizada como fim e nunca como meio. Ele também se referiu à moral como *a disciplina da vontade individual* (Idem. p. 637), lembrando as lições de Schopenhauer sobre a influência da vontade na vida instintiva dos animais e no querer humano. A liberdade é expressão da vontade livre e não uma modalidade do pensamento à moda de Spinoza. A realização do bem deve ter consistência, não se justifica *no interesse, ou no útil, ou na simpatia, ou no prazer, ou na compaixão..., mas na identidade dos destinos comuns* (Idem. p. 599). Essa meditação nos revela que, para ele, os valores se organizam de modo distinto dos tempos, tendo como base uma realidade concreta. O homem hierarquiza os valores a partir de suas necessidades e da história da sua cultura. A cultura é o conjunto das criações do homem, fruto do impulso humano *de criar e de o fazer conscientemente* (Idem. p. 633). A evolução da cultura indica que quanto maior a preocupação com o homem melhor ela se torna.

Silvio Romero atribuiu ao direito o mesmo caráter normativo que conferiu à moral, embora possuíssem campos diversos de atuação. A diferença está no seguinte, enquanto na moral a coação é um produto da consciência interior, à moda de Kant, o direito engloba aqueles atos da vida social que são passíveis de constrangimento exterior. A coação presente na esfera do direito é uma necessidade para garantir a ordem e a harmonia social, enquanto a obrigação moral

advinha unicamente do reconhecimento de um vínculo que prende cada homem ao destino comum de toda a humanidade. O direito é, pois, um produto da ação coletiva do homem e normatiza as relações entre os membros de uma sociedade, é uma realização necessária da cultura para obrigar a vontade dos indivíduos.

Como entender o processo de evolução social que produziu, entre outras coisas, o direito? O filósofo procurou evidenciar que a complexidade da evolução constitui uma realidade própria independente das regras da natureza não-humana. O desenvolvimento cultural não é automático, ao contrário, é consciente. Depende da liberdade duplamente vivenciada em relação a si mesmo e aos demais homens. Exige um esforço notável que é fruto da evolução como uma possibilidade estabelecida na consciência. O projeto é uma antecipação do que a consciência já formulou. O filósofo lembrava que *em nome da evolução mesma é preciso admitir que não é só... o organismo biológico que evolui, toda e qualquer idéia, sentimento, ação de natureza supra-orgânica também tem faculdade de evoluir* (Idem. p. 654).

Ele igualmente compreendeu que embora as escolhas sejam individualmente efetivadas, a organização dos valores relaciona-se às referências humanas que um grupo social é capaz de criar. Os valores brotam no espaço das escolhas pelo qual se exprime a liberdade do sujeito e do grupo. A liberdade de ação assim proposta é um tema essencial da Filosofia, pois transcende a dimensão política. De início considerou a liberdade um produto da inteligência em virtude de as opções humanas nela encontrarem uma boa explicação, mas depois preferiu referir-se à liberdade como um sentimento, nele integrando os elementos da inteligência e da vontade.

Silvio considerou a moral uma realização irredutível do homem. É ela que instaura no mundo uma ordem propriamente humana, tese retirada diretamente do kantismo. Não que essa ordem seja inversa à natureza bruta como supôs Tobias Barreto, ao contrário, ela é diferente da realidade que o homem não criou, porém ambas possuem uma origem comum que se desdobra sem uma finalidade última a partir da expansão da força primitiva. O conjunto de realizações que a humanidade criou contempla elementos *entre si independentes como necessidade psicológica e como alvo a atingir* (Doutrina contra doutrina. p. 342). Como expressão da realização do bem, a moral distingue-se das outras criações culturais, inclusive da religião. O filósofo sergipano não sustenta a moral no dogma.

É justamente porque não se restringe à orientação epistemológica de Tobias, afastando-se da matriz kantiana, que ele entendeu a Filosofia como síntese das ciências, tal como o propusera Herbert Spencer. Para Antônio Paim, esse fato é suficiente para inseri-lo no mesmo campo dos positivistas, apesar de seu esforço para manter distância deles. Por esse motivo, explicou, a filosofia de Romero eliminou *a antítese entre a cultura e natureza, para reduzir a primeira à segunda* (Paim, LOGOS, 1989. p. 808).

Precisamos, contudo, explicar sua posição para não confundi-la pura e simplesmente com o que afirmavam os positivistas. Para ele, os fenômenos culturais tinham componentes ideacionais que guardam distinção, certamente distância das outras manifestações da cultura, mas essa autonomia não se acenta no dualismo, antes, está calcada numa evolução constante, firmada na diferenciação progressiva, no conceito de luta, fatal no mundo físico, estimuladora no mundo moral. E, se podemos enxergar em todo processo algum desenvolvimento, a própria moral como ciência traz em si, de modo conciso, a história de sua própria evolução. No entendimento do

filósofo havia três etapas no processo evolutivo da moral, mas ele o considerou como um dinamismo autônomo que evolvia sem prévia finalidade. Esse desenvolvimento não inspira nenhuma esperança otimista no futuro, pois se radica na força, no conceito de luta. Eis suas etapas:

utilitarismo empírico primitivo, eudemonismo religioso (...), moral independente e evidente por si mesma que determina a prática do bem pelo próprio bem, como uma produção essencial e específica da aludida consciência da identidade dos destinos humanos, base de toda a moral (Ensaio de filosofia do direito. p. 600).

Ao estabelecer raiz comum para a natureza material e a cultura, o que Romero tinha em vista era combater o apriorismo ontológico veiculado pela metafísica tradicional, ou melhor, como ele mesmo o diz, enfrentar *aquela concepção de moral associada ao inatismo decorrente de algumas arrancadas metafísicas de pura imitação* (A filosofia no Brasil. p. 75). Além disso, Romero tentou modificar os dois princípios básicos do historicismo que marcam a moral: a divisão da história em fases definitivas ou acabadas e o caráter teleológico do desenvolvimento do homem. Esse foi o seu modo de encontrar o veio principal da alma moderna, elaborar uma atitude denominada crítica porque combate o espiritualismo, mas não se ajusta aos aspectos teóricos propugnados pelo positivismo e pelo materialismo. Sua posição singular representa aquilo que consideramos seja uma variante do culturalismo, denominado de sociológico, embora nunca tenha feito uma investigação sociológica da cultura, propriamente dita. Essa opção ganhou força com Alcides Bezerra, como indicaremos a seguir, e sua importância foi manter vivo o legado culturalista, legado que foi renovado pela atual geração, que dele fez um dos mais fecundos momentos da filosofia brasileira.

A meditação filosófica de Silvio Romero é importante aos olhos da atual geração de pesquisadores porque, quando olhada em seu conjunto, deixa ver a novidade das chamadas filosofias nacionais. Além disso, sem ser ufanista, sua interpretação está longe de uma leitura negativa da situação do Brasil. Ele tanto corrige a crítica de Henry Thomas Burckle (1832-1862), para quem o Brasil não se moderniza porque não dispõe de uma matriz básica de civilização, quanto aponta os elementos a partir dos quais é possível pensar, com confiança, sobre a realidade brasileira. Menciona especificamente a língua, os bons costumes, o amor à pátria, o gosto pela liberdade e a obstinação pelo progresso material como as marcas de um povo que nenhuma propaganda estrangeira é capaz de apagar. Silvio Romero explica as razões para nos orgulharmos do Brasil, o que numa perspectiva crítica e ampla não deixa de ser magnífica contribuição.

11. Raimundo de Farias Brito

a . Vida e obra

De vocação filosófica, Farias Brito nasceu em São Benedito – Ce em 1862 e morreu no Rio de Janeiro em 1917. Cursou o primário em Sobral, para onde a família mudou-se, por causa da seca, em 1870. Os estudos secundários, ele os fez no Liceu em Fortaleza. Logo depois que concluiu esses estudos sua família mudou-se para o Recife, onde Farias Brito cursaria a

Faculdade de Direito. Ao formar-se em 1884 tornou-se Promotor Público e Secretário do Governador do Ceará, Caio Prado. Em 1902 mudou-se para Belém, capital do Estado do Pará, onde foi Professor Substituto na Faculdade de Direito e Promotor Público.

Farias Brito, o primeiro pensador brasileiro a assumir o retorno radical ao sujeito, foi outro autor que mereceu significativos estudos a partir de meados do século XX. São dignos de realce os trabalhos de: João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil* (1945); Francisco Elias de Tejada, *As doutrinas políticas de Farias Brito* (1952); Hélio Jaguaribe, *A filosofia no Brasil* (1957); Alcântara Nogueira, *Farias Brito e a filosofia do espírito* (1962); Carlos Lopes de Mattos, *O pensamento de Farias Brito* (1962); Djacir Menezes, *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito* (1962); Álvaro Lins, *Os mortos de sobrecasaca* (1963); Miguel Reale, *pluralismo e liberdade* (1963); Élio Sérgio Enardin, *O conhecimento em Farias Brito* (1974); Aquiles Cortes Guimarães, *Farias Brito e as origens do existencialismo* (1977); Laert Ramos de Carvalho, *A formação filosófica de Farias Brito* (1977); Ubirajara Calmon Carvalho, *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito* (1977); Antônio Gomes Penna, *Farias Brito e a crítica da psicologia moderna* (1977); Félix Vitorino Sanson, *a metafísica de Farias Brito* (1978); Antônio Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997) e Antônio Braz Teixeira, *O itinerário espiritual de Farias Brito* (1997). Devemos também mencionar o artigo de Arlei de Espíndola, *Farias Brito e o sentido da filosofia* publicado na Revista *Paradigmas* 4 (1) : 35 – 39, dez. 2000. Essas análises nos permitiram não apenas refazer a trajetória teórica percorrida pelo filósofo, mas melhor entendê-la.

Farias Brito escreveu vastíssima obra onde se destacam: *A finalidade do mundo* (primeira parte em 1895, segunda em 1899 e terceira parte em 1905), *A filosofia moderna* (1889), *Evolução e relatividade* (1905), *A verdade como regra das ações* (1905), *A base física do espírito* (1912) e *O mundo interior* (1914). Deve-se também realçar o *Ensaio sobre o conhecimento* (inacabado) publicado na Revista do Livro (1964).

Podemos situá-lo entre os movimentos de reação ao positivismo, ocasião em que também se destacou a Escola de Recife, cujo representante mais notável foi Tobias Barreto. Farias Brito edificou um pensamento de caráter metafísico, procurando combater o determinismo positivista, adotando, ao final da vida, uma forma de espiritualismo. Ele examinou cuidadosamente a interioridade, a consciência, o valor do conhecimento, preferindo aderir aos grandes temas sem se aproximar muito visivelmente das diferentes escolas de filosofia. Na fase inicial de seu pensamento sofreu, contudo, influência de Nicolai Hartmann (1882-1950) e Friedrich Albert Lange (1828-1875).

b. Idéias fundamentais

No principiar do 1º volume de *A finalidade da vida*, o filósofo considerou o problema da morte. A questão era precisar o sentido da transcendência. Sócrates afirmara: *filosofar é aprender a morrer* (*Antologia*. São Paulo: GDR; Brasília: INL, p. 9). Sócrates dera ao tema uma fascinante leitura. Mesmo sem considerar suas observações sobre a morte como verdade absoluta, que nenhum sábio se dedicaria a demonstrar, pareceu-lhe aceitável admitir que a morte devesse ser enfrentada com serenidade. Ele tranqüilizou Críton que o perguntava sobre como se devia proceder com o seu corpo após a morte que se aproximava. Explicou-lhe que com a perda da

consciência; Sócrates mesmo já teria partido, pouco importando o que fosse feito a seu corpo. Essa foi uma lição importante deixada por Sócrates, a existência é consciência, uma não existe sem a outra. A outra tem uma conotação existencial, o sábio aprende a morrer como aprende a entender a vida.

No sentir de Farias Brito, a morte também foi proposta como a perda da consciência seguindo a tradição socrática, mas ela também representava um limite da subjetividade. O que isso significa? Basicamente que a morte é um componente da vida, não há como tratar uma sem se referir à outra. Toda tentativa de obscurecer o fato de que o homem está morrendo é uma ilusão, no entanto, o homem é um descuidado, diria o filósofo, *vivemos todos como se fôssemos imortais* (idem, p. 9). Essa afirmação precedeu outras de cunho nitidamente existencial como: *a vida é uma ilusão permanente e a vida é o desespero e a morte*. O ser não é mais uma unidade perfeita, está feito em pedaços. Verifica-se nestas referências toda angústia e falta de harmonia do pensamento de cunho existencial que marcou o século XX. A contradição inerente ao ato de existir foi captada em afirmações paradoxais como: *A vida é tudo, a vida é nada*. Parece-nos que, nesse ponto, manifesta-se o entendimento, mais tarde explicitado por Jaspers, segundo o qual a individualidade é a primeira condição da existência, mas ela é simultaneamente o temor do fim que se anuncia. A fenomenologia jasperiana revela ao homem o drama de existir, identifica o fracasso, a solidão, a angústia, enfim, tudo o mais que o simples fato de existir significa e que estava implícito no texto de Farias Brito. Este sentido trágico advém da consciência que sua condição de ser-no-mundo representa. Este núcleo problemático, que encerra a ansiedade existencial, guarda um conjunto de interrogações de índole ético-metafísica que exploraremos adiante.

Farias Brito refere-se à profundidade da crise que afetava a consciência do fim, tema fundamental da filosofia da existência, mas isso não podia imobilizar o homem, completaria. Apesar de todas as dificuldades é preciso vencer os desafios de existir, abrir-se ao mundo, contatar os outros. A possibilidade de sobreviver pertence à humanidade e é sempre possível deixar um pouco de si para todos os homens. Como isso se dá, o que implica o relacionamento? O problema do outro foi um dos temas básicos da fenomenologia. Husserl entendera o outro como uma individualidade que se deixa conhecer através da mediação do seu corpo, mas tal mediação é sempre uma forma insuficiente de desvelamento daquele outro eu. Farias Brito deu solução original ao problema. O reconhecimento da existência de outros homens não é muito diferente do elaborado por Husserl. Ele afirma: *Há, porém, outros homens, seres idênticos a mim, e também animais dotados de conformação análoga à minha, dispondo dos mesmos sentidos, vivendo como eu vivo* (O mundo interior. 1951. p. 325). Existe, como em Husserl, o mesmo entendimento de que o corpo é uma mediação insuficiente para o encontro com o outro. O meu mundo não é o mundo do outro, o meu interior não é o interior do outro, ele explicaria. Cada sujeito é um espaço próprio, uma consciência fechada como as mônadas de Leibniz. A solução britiana para enfrentar o mundo do outro foi a da introspeção indireta. Isso significa *que se tratando dos outros homens, só os posso apreciar e observar através do que passa na minha própria consciência* (idem, p. 325). A compreensão britiana, ainda que retratada de modo singular como idéia de introspeção indireta, revela a mesma visão do problema que afligiu Husserl. Por caminhos diversos acabaram ambos apostando na filosofia como forma de justificar

a existência. A consequência é que cada homem deve continuar procurando o significado do conhecer, a importância da história e o sentido dos valores. Essa compreensão do problema apenas se explicita no final de sua obra, mas se encontra presente desde o início de sua atividade intelectual.

As tensões captadas por Farias Brito explicam-se por sua aproximação com alguns precursores do existencialismo. Essa foi a hipótese elaborada e desenvolvida por Aquiles Guimarães e nos ajuda a situar o filósofo na origem do existencialismo desenvolvido no Brasil. A leitura que Aquiles Guimarães procedeu da filosofia brasileira guarda uma singularidade em relação ao trabalho interpretativo dos filósofos culturalistas. A especificidade de sua interpretação está no emprego do método fenomenológico, motivo pelo qual a releitura que realizou de Farias Brito mostra-se tão fecunda, pois é a partir desse pensador que se estabelece, conforme apontou Antônio Paim, *uma inequívoca confluência entre as preocupações de Husserl e a dos filósofos brasileiros* (Paim, *Introdução aos pequenos estudos de filosofia brasileira*, 1997. p. 3).

Vejam os temas mais importantes da filosofia britânica, na ótica fenomenológica e existencial. A morte é o destino de cada sujeito, não há como subtrair o homem desse remate da vida. Essa é uma verdade pesada e dura, mas não é a única forma de sofrer. Farias Brito descreveu a vida como a servidão dos sofrimentos. Ele citou Hettinger: *Há amargura até no meio da felicidade* (idem, p. 11) e Arthur Schopenhauer (1788-1860), para quem a vida é sofrimento e, em particular, a do homem que é *a mais dolorosa forma de vida* (idem, p. 11). A consciência da finitude é a razão principal dos tormentos do homem, a existência é consciência, e esta última somente se afirma diante de seu limite. Brito considerou muito pertinente a afirmação de Voltaire: *o homem existe... para ser devorado pelas aflições* (idem, p. 10). Estão presentes nas assertivas acima a consciência da amargura, da dor, das contradições, do sofrimento, da finitude e da dúvida. São aspectos de uma existência vivida na tensão, na angústia e na ambigüidade. Tais aspectos atingem o existente na revisão do tema da fé e advém do entendimento de que a crença não pode livrar a pessoa da angústia, da incerteza objetiva. A vida oscila, pois, entre a crença e o ateísmo, existindo uma frágil fronteira entre ambos. É a ambigüidade existencialista igualmente compartilhada pela fé de Sören Kierkegaard (1813-1855) e pela paixão inútil de Jean Paul Sartre (1905-1982). A leitura de Aquiles, ainda que um pouco singular em relação à que realizaram os culturalistas, tem com ela um parentesco muito salutar, isto é, não altera a atitude compreensiva, que aqueles apresentaram como alternativa à posição militante, prevalente entre os estudiosos da filosofia brasileira até a primeira metade deste século. Voltemos ao exame do pensamento britânico.

Como integra um momento de preocupação com a existência, Farias Brito se aproxima muito do que foi considerado pelos filósofos europeus do seu tempo. No entanto, é necessário precisar bem sua posição para esclarecer a singularidade que guarda frente aos principais representantes da fenomenologia e do existencialismo. A ontologia que elaborou não é a do *mundo da vida* de Husserl nem a ontologia fundamental de Heidegger. A crise inaugurada pela consciência do fim nascia, segundo Brito, da falta de entendimento do singular espaço de liberdade. Ele explicou:

nos fenômenos da matéria dominam a mais absoluta necessidade e o mais inflexível determinismo; nos fenômenos do espírito o princípio que se deve reconhecer como lei primordial que tudo domina é a liberdade (Brito, *O mundo interior*, 1951. p. 24).

É a liberdade que permite a todo homem, mesmo sendo um ser para a morte, finito e limitado, criar a si mesmo no tanto quanto isso é possível. Para o nosso filósofo reconhecer a capacidade do homem de criar o seu mundo significa o mesmo que afirmar que *o homem é uma das modalidades do espírito, e como tal força criadora* (idem, p. 24). O modo de Farias Brito explicar a presença da morte e da liberdade na existência revela que o homem é livre para construir a própria existência e, portanto, para edificar sua morte. A morte não é o final do processo, fim dele desconectado, é a direção que singulariza cada existência

O início de *O Mundo Interior* contém uma crítica à psicologia experimental, esse é o ponto de partida do livro. A filosofia comportamental não merece, no sentir do filósofo, maior consideração. Ela centra suas observações no repertório exterior dos organismos, deixando de lado a vida interior, que é a mais importante para o homem. Ao proceder assim ela tira o foco da tomada de consciência da existência singular, que é a mais fecunda descoberta que o homem pode fazer porquanto está associada à possibilidade de ele alterar o seu destino.

O behaviorismo americano, ao lado do materialismo e do positivismo francês, eram, segundo sua avaliação, os principais responsáveis pelo desencanto com a existência que os filósofos de seu tempo percebiam. Foram eles os agentes do descontentamento. Essas formas de tratar o homem levavam à perda progressiva do sentido da vida. A reação que move contra o que considera as forças da degradação tem por base a filosofia do espírito. A recuperação da singularidade do mundo interior é a resposta que deu à redução que a psicologia moderna operou quando explicou o espírito valendo-se dos métodos e das categorias adequadas para o tratamento da matéria. Eis o que afirma a respeito:

O fato mesmo da desorganização geral e da situação aflitiva a que se acha reduzido o mundo é suficiente para provar que um ideal é necessário para a vida; e esse ideal não poderá compreender-se, nem explicar-se senão como obra do espírito, pois o espírito é o princípio mesmo do conhecimento e a fonte de todo o ideal. Por onde se vê que o espírito é a verdade das verdades. E a vida mesma não é senão a realização objetiva e manifestação objetiva e manifestação visível do espírito (idem, p. 47/8)

A consciência dos limites da condição humana e a singularidade de seu conhecimento, proposição clássica do kantismo, exprimem-se com toda radicalidade em *A filosofia como atividade permanente do espírito humano*. O assunto também foi considerado no *Ensaio sobre o conhecimento*, elaborado pouco antes de sua morte, mas o que produziu de melhor sobre o tema parece realmente estar em *O mundo interior*, cap. VI, livro II, obra que estamos apresentando.

Naquela obra se revela o entendimento de que *a consciência é o ponto mais alto da existência* e adota-se a distinção entre mecanismo e consciência, tidos por princípios irreduzíveis.

Para Farias Brito, o desafio da filosofia de desvelar a verdade, de trazer à tona o fundamento que nos permita entender a realidade, é o objetivo maior da existência. Esse aspecto é o elemento central da vida, ele é que dá significado ao existir e é de caráter espiritual. Assim, a solução das questões que tocam a consciência do homem só conseguirão uma resposta adequada com uma filosofia do espírito.

Como entender que a discussão, inicialmente dirigida contra a psicologia experimental, tenha adquirido o tom de um debate metafísico? Não constituiria isso uma confusão de planos? Um olhar mais atento na obra britânica nos mostra as razões do filósofo e mostra que não se tratava disso. Para ele a superação dos procedimentos experimentais no exame do que a consciência é torna-se necessário para deixá-la vivenciar o espanto, ou o sentimento de estranheza que se apodera de nós quando nos damos conta do mundo. A possibilidade de descrever a experiência interior está na base do tipo de investigação que conhecemos como metafísica. É dela que precisamos para clarear o sentido da vida, a psicologia transcendente é, pois, uma ciência do espírito, um preâmbulo da elaboração metafísica, cuja tarefa é

interpretar nas suas inúmeras manifestações essa energia estranha que existe em nós, que sente e se emociona, que pensa e reflete, sonha e deseja, e é também capaz de refletir a imagem do universo (idem, p. 14).

A energia estranha de que nos damos conta é o espírito, que se revela como consciência e nos permite sentir, pensar e agir. O mundo que nos cerca é o espaço do movimento exato, da matéria, é o espírito que nos governa que lhe dá ordenamento e permite identificar, no real, um caráter imaterial e imutável. Assim, em contraposição ao mundo exterior, onde predominam os fenômenos materiais, temos o mundo interior, o do espírito, onde vigora a liberdade. Lição herdada da Escola do Recife e de Tobias Barreto que ganha a seguinte configuração. O mundo interior é marcado pela imprevisibilidade, indeterminação e risco, enfim. Por isso não podemos examiná-lo com um instrumento que desconheça a liberdade com que opera e busque traduzi-lo segundo formulações precisas e empiricamente constatáveis.

Em *O mundo interior*, Farias Brito distinguiu claramente as coisas da natureza e as da consciência, tema clássico do neokantismo. O conhecimento é um segundo modo de existência ou um espelho capaz de refletir as ocorrências da realidade, conforme já afirmara G. W. Leibniz (1646-1716). O conhecimento tem como pressupostos dois elementos: a consciência e o mundo exterior, bipolaridade classicamente considerada. Ao tomar Leibniz como pano de fundo do kantismo, o filósofo deu um sentido próprio à herança teórica deixada pela Escola do Recife. Dessa forma, encontrou o seu próprio caminho no universo especulativo, tornou-se dono de sua meditação.

Vejamos o que apresenta no terceiro volume de *Finalidade do mundo*. Parece-nos que o drama do homem anteriormente retratado, acrescido das preocupações epistemológicas, exige o estabelecimento de regras capazes de orientar a conduta. *Todos sentem*, explicou, *no estado*

presente do mundo, um mal-estar indefinível, uma agonia tremenda. Já não é somente nas camadas inferiores da sociedade que isto se nota (Brito, v. III, 2. ed. p. 15). O filósofo seguiu descrevendo os aspectos da crise que penetram as sociedades de alto a baixo, mostrando o seu caráter universal. Não lhe parece adequado, portanto, procurar apenas nas dificuldades de um povo as razões do generalizado mal-estar que se pressentia na cultura do ocidente. A República Brasileira foi proclamada com o objetivo de enfrentar as dificuldades promovidas pela crise, mas não conseguiu fazê-lo de modo eficiente. O motivo é que as razões das dificuldades não eram apenas locais, elas se estendiam para além de nossas fronteiras. Esse entendimento britânico de que o mundo passava por dificuldades, que chegava a limites perigosos e que o motivo era o repúdio às formas mais puras do pensamento também pode ser encontrado nas meditações de Husserl. O filósofo alemão explicou o caráter trágico das ameaças à humanidade européia, o motivo, dizia, era a expansão da irracionalidade, que se espalha em alguns países, notadamente na Alemanha. O sentido profundo da vida, escondido ordinariamente no dia-a-dia, deve ser buscado, de modo vigoroso, para enfrentar as dificuldades nascidas com o irracionalismo, tal era a percepção de Husserl. A natureza possuía um fundamento oculto que podia ser desvelado, tal era o propósito de Farias Brito, identificá-lo como estratégia para enfrentar a crise do seu tempo. Apresentemos a posição britânica em duas citações. O papel da Filosofia no enfrentamento da crise pode ser facilmente observado no texto que se segue:

É, pois, somente na filosofia, nas altas questões que envolvem a totalidade das coisas, e sobretudo em face da majestade da natureza, que poderemos estudar os mistérios da organização humana, elevando-nos à compreensão de nosso destino moral (idem, v. 1, 2. ed. p. 25).

A questão do telos oculto no interior da natureza explicitou-se um pouco adiante nos seguintes termos: *Tudo reduz-se a um só problema; indagar se a natureza, que é um todo orgânico, tende à realização de um fim, e se este fim pode ser atingido pela inteligência humana* (idem, v. 1, 2. ed. p. 33).

É através do esforço da razão que o filósofo procurou a forma para solucionar as dificuldades do seu tempo. Para resolver esta questão, saber se havia um fim na natureza e se era possível identificá-lo o filósofo concebe uma solução espiritualista, foi a forma que encontrou para enfrentar os problemas advindos das filosofias materialistas. A resposta que elaborou não tinha, contudo, um caráter puramente intelectual, possuía uma dimensão moral, conforme pode ser observado nos comentários que se seguem. Isso não significa, entretanto, qualquer concessão à tradicional aproximação da moral da religião.

O desenvolvimento desse propósito ético da filosofia somente teve uma abordagem madura em *A verdade como regra das ações*, trabalho concebido como um capítulo da sua filosofia do direito. Inspirado pelo destino ético do homem, o pensador julgou importante considerar a filosofia e seus objetos, aperfeiçoando o sentido e significado do conhecimento:

A filosofia, considerada como uma das manifestações fundamentais do espírito humano, é mais do que conhecimento social, força viva, capaz de exercer influência sobre a sociedade; e esta influência é real e decisiva, nem pode ser contestada, pois é da filosofia que parte o princípio do sentimento moral (idem, p. 25)

A oposição entre o conhecimento e aquilo que Kant denominara de coisa-em-si, questão que ganhou consistência em *O mundo interior*, fora precedida pelas meditações apresentadas em *A filosofia moderna*. A distinção entre os modos de fazer filosofia sugeria conceitos diversos do filosofar, comentou Farias Brito. O filósofo parece haver intuído aquilo que os defensores das filosofias nacionais apenas conseguiram explicar, de um modo consistente, em nossos dias, isto é, a filosofia moderna ganhara uma conotação singular nos diversos países ocidentais, embora isso não afetasse o sentido universal da filosofia. Apresentemos o texto britiano:

Na Inglaterra predomina o realismo: na Alemanha a concepção idealista do mundo. Os ingleses procuram explicar todos os fenômenos psíquicos em função do movimento e da força; os alemães reduzem a força e todos os fenômenos da natureza, as representações, isto é, a modificação do espírito (idem, p. 26).

Examinando as contradições inerentes a esses conceitos de Filosofia, ele não se preocupou com o problema de sua origem. Preferiu identificar a existência subjetiva com o verdadeiro, com a coisa-em-si. O real se faz representar no espírito, e a adequação da representação está garantida pela consciência. É nela que se exauram todas as outras formas de fundamentação da verdade. Cabe à consciência ordenar o real e ela o faz a partir da vivência que tem das representações que elabora. Como se vê, ele operou uma interpretação muito singular do kantismo, a consciência é a última forma de evidência:

*A única força que temos consciência é de ordem intelectual (...). E como tudo é harmônico, e tudo obedece a lei da analogia devemos daí inferir que toda força é uma idéia ou um pensamento (Brito, *O mundo interior*. 1951, p. 338).*

Constatando que, para o filósofo, é a consciência a fundamental instância da evidência, Aquiles Guimarães encontrou nessa parcela da sua obra mais uma razão para considerar as suas soluções como estando próximas do movimento existencial.

É no eu, no sujeito enquanto instância singular, que se dá a experiência da realidade. Então, pode-se concluir que existem dois lados essenciais para o conhecimento, um é representado pelas coisas, o outro é a consciência. Farias Brito não se ocupa de distinguir o sujeito cognoscitivo do existencial, ambos se sobrepõem. A interioridade que constrói o mundo é a mesma que o pensa, mas ela se distingue da realidade corpórea. A relação sujeito-objeto, que tradicionalmente foi empregada pela epistemologia para distinguir o que pensa daquilo que pensa,

toma a forma de consciência e realidade, através dessa dicotomia fica representada a forma pela qual as coisas são vividas na consciência. Estaria tentando o filósofo encontrar uma solução para o clássico problema epistemológico, indo além de uma dimensão intelectual? Para Aquiles Guimarães a resposta é positiva, pois *isolado e só, em termos intelectuais, não seria lícito dele esperar iluminações próprias a estas soluções* (1984. p. 56). Parece razoável admitir a opinião do estudioso porque a experiência da existência revela a absoluta falta de fundamentos, que não conseguem se fazer presentes no discurso teórico. Mal o produto de um longo esforço se deixa ver, logo se nota a sua falta de precisão, e o motivo é a carência ontológica do homem.

Mesmo tendo que aceitemos o principal das considerações de Aquiles, não se pode desconhecer, no conjunto da obra britânica, a estranha e curiosa identificação da coisa-em-si com o conceito de substância, que foi a forma como o filósofo se referiu ao conhecimento de Deus. Esse aspecto não tinha de existencial. Entretanto, tais considerações não são absurdas como julgou Clóvis Beviláqua (*Esboços e Fragmentos*, p. 187-206). Beviláqua considerou inadmissível a identificação de Deus com um princípio material, conclusão que lhe pareceu própria de outros tempos, dos primórdios da filosofia no mundo grego, mas não do nosso. Contudo, entendendo o que pretendeu Farias Brito, o discurso sobre Deus perde o ar de estranheza. Deus é o princípio articulador da racionalidade, a luz é o que revela, à razão, a verdade. A busca de um princípio fundamentador da verdade é o que o filósofo pretendia no último livro de *O mundo interior*. Ele explicou o que desejava quando afirmou que *o critério da verdade é o testemunho da divindade. É o critério da filosofia da fé. Trata-se de uma filosofia que descansa na crença de que um dia Deus revelou a verdade ao mundo* (*Inéditos e dispersos*, 1966. p. 394). Como essa verdade se revela? Através da consciência que orienta as imagens cognoscitivas. Contrapondo-se à consciência estão as coisas a serem conhecidas. A consciência e as coisas são dois absolutos, relativo era, para o filósofo, o conhecimento que vincula um absoluto ao outro. Aprofundar o sentido do conhecimento ou estabelecer as formas da relação consciência-mundo é a tarefa da Filosofia. O trabalho da Filosofia é, portanto, iluminar a humanidade, explicitar a verdade, para que o homem possa encontrar o significado de sua presença no mundo. Deus deu-lhe os elementos para justificar sua existência e a Filosofia é sua arma mais eficaz para realizar semelhante empreendimento. Certamente, esse papel divino não equivale ao conceito metafísico de ser perfeitíssimo, senhor da história, com ela se relacionando na misteriosa tensão entre o já completo e a temporalidade. Foi o cristianismo que combinou simultaneamente os componentes imanentes e transcendentos de Deus, não o pretendeu fazer o nosso pensador.

Após as considerações de Kant e, sobretudo do positivismo de Comte, o problema de Deus não pode significar um retorno do transcendente à história, nos moldes propugnados pela teologia cristã. Brito conhecia bastante bem os dilemas vividos pela filosofia moderna. As únicas transcendências de que se pode falar são as admitidas no existencialismo, transcendência do mundo, do tempo e do nada, que a finitude nos propõe. Há, contudo, um problema, o itinerário teórico do positivismo comtiano sufoca no homem a dimensão da fé. Parece-nos que Brito concordaria que esse caminho é inadequado. O homem não consegue conviver com a idéia da morte de Deus, ao contrário, Deus existe e pode ser encontrado. Ele está na natureza, ou alguma coisa nela manifesta a presença divina. Na experiência meio mística de um sonho fora-lhe

revelado por uma voz que Deus é luz, princípio visível, mas duradouro e permanente. A respeito de sua intuição escreveria:

Tudo vem, pois, em confirmação desta idéia, a mais simples, a mais clara e a mais fecunda de todas: é a luz o Deus verdadeiro e único. Deus torna-se assim manifesto e visível, permanente e eterno. E pode-se verdadeiramente dizer ele, que não tem corpo, mas enche o espaço; que não pode ser tocado, mas existe em toda parte. E não tem forma, mas compreende e desenha todas as formas, nem precisa ser demonstrado, porque é dentro dele que tudo se demonstra, tornando-se por este modo patente a inutilidade de todos estes longos e intermináveis expedientes de argumentação especulativa (Antologia. p. 57).

Pelo que já foi dito deve também ficar claro que a intuição reveladora de Farias Brito não teve a mesma direção da experiência mística de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Para o jesuíta francês, igualmente preocupado com o influxo da natureza que irrompe na consciência, esse processo segue um plano metafísico constituído *a priori*, que projeta no fim da evolução, o momento maior de espiritualização do universo. Foi difícil para o jesuíta ultrapassar os limites da paleontologia, mas ele foi adiante. Se já é problemático apreender experimentalmente a espiritualização da matéria, quanto mais projetar um plano capaz de integrar todo o processo unindo o princípio com o fim. O otimismo que perpassa o seu conceito de evolução, permitiu-o, apesar de tudo.

Bem menos pretensiosa era a proposta de Farias Brito para quem a relação Deus-Mundo implica uma convivência eterna, sem qualquer propósito assemelhado ao de Chardin:

o mundo existe, como Deus, ab-aeterno, sendo que Deus existiu, criou; logo o mundo, que é a sua criação, também existiu sempre. Em outros termos: Deus é a substância infinita; o mundo, sua função permanente; nem se pode fazer abstração do mundo, quando se fala de Deus, pois é o mundo que constitui a própria atividade de Deus (idem, p. 60).

Farias Brito também examinou as diferentes propostas de solução para os problemas sociais, referindo-se às de Comte, Spencer e Marx. Deles discordou sobretudo porque esses pensadores defenderam a relatividade do conhecimento, não se ocuparam da força da verdade. Farias Brito não aceitou nenhuma das soluções propugnadas por esses autores, pois para ele o problema social somente tem solução se se organiza em torno de uma idéia religiosa. Não fora esse o intento de nenhum dos autores mencionados, todos circunscritos no limitado horizonte da matéria.

É uma verdade incontestável: no estado atual da civilização domina a mais feroz injustiça. O materialismo definitivamente estabeleceu o seu domínio, e, com o desaparecimento do sentimento moral, de todo foi eliminada da sociedade a verdadeira noção de piedade (idem, p. 72).

A crise moral não justifica a insegurança teórica, vimos como o pensador reconhece as dificuldades advindas da ausência de princípios morais, mas vimos também a aproximação que operou desse problema com os movimentos irracionistas espalhados pelo mundo. O filósofo não aderiu a qualquer tipo de irracionismo, ao contrário, sempre esteve devotado a encontrar os fundamentos que justificavam uma ontologia da existência. Não lhe parece correta a lamentação pura e simples da condição humana e se ele descreveu-a assim tão realisticamente foi porque estava interessado nas estruturas ônticas inerentes ao existir. Aquiles Guimarães não encontrou provas de que Farias Brito tivesse conhecido a obra de Kierkegaard, ou que entrasse em contato com o pensamento fenomenológico-existencial europeu, naquele momento ainda incipiente. Seu percurso teórico esteve, apesar disso, inspirado pelas mesmas dificuldades que também conduziram a filosofia, na Europa, para essa direção, explicou-nos o estudioso da obra britânica. Lembra-nos Guimarães que o cerne do movimento europeu sequer estava interessado, no momento em que o filósofo brasileiro escrevia sua obra, na explicitação do sentido da existência. Husserl não aprovara esse caminho, e Heidegger, que muito contribuiu para a analítica existencial, estava especialmente preocupado em elucidar a questão do ser. Foi em decorrência da ocultação desse sentido, afirmou, decorrente da entificação do ser promovida pela metafísica desde a Grécia Antiga, que a metafísica tomou rumos indesejados. O esforço para dizer o não dito, revelar o que o véu oculta, seria a tarefa principal da filosofia, segundo Heidegger. Como não interessa seguir adiante nas referências aos europeus, resta precisar que a descrição da circunstância existencial possui, na obra de Farias Brito, o caráter de agente dinamizador da recuperação do sentido da existência, sentido que fora perdido na tradição negativista inaugurada por Schopenhauer.

Para ir adiante com seu projeto, Farias Brito examinou em profundidade o pensamento dos representantes empiristas e racionalistas da moderna filosofia dogmática. Aí se manifesta novamente o conceito de conhecimento de si e do mundo. Efetivamente, o conhecimento do mundo é o conhecimento de Deus. Constata-se uma influência e admiração não escondida de Farias Brito por Baruch Spinoza (1632-1677), para quem o conhecimento era o maior bem do homem e o conhecimento de Deus a principal forma de saber. Não foi sem razão que Farias Brito referiu-se à *Ética* de Spinoza como *a obra mais perfeita do espírito humano, senão pela verdade das doutrinas que desenvolve, ao menos pela precisão lógica, pelo rigor dedutivo, pelo tom de convicção íntima e profunda* (idem, p. 82).

A riqueza e profundidade do pensamento de Farias Brito têm sido também investigada, nos últimos anos, por João Bosco Batista (nasc. em 1959). Ele tem se dedicado a realçar o esforço do filósofo cearense para suplantar o positivismo, tomando-o como a marca distintiva de seu pensamento. De fato, João Bosco captou um dos aspectos fundamentais de seu pensamento ao

perceber que a aproximação com as teses espiritualistas significa, mais que tudo, uma tentativa de desqualificação das diversas formas de materialismo. Eis o que João Bosco escreveu a respeito:

Da fase do naturalismo, que ocupa seus três livros de A FINALIDADE DO MUNDO, ao espiritualismo expresso em seus últimos livros, encontramos críticas ostensivas ao pensamento comtiano. Ao rechaçar as linhas fundamentais do positivismo que conduzem à declaração da inutilidade da metafísica e ao esquecimento do transcendente, Farias Brito construiu as estruturas de um pensamento crítico e restaurador dos fundamentos metafísicos da realidade (Anais de Filosofia. n. 2, 1995, p. 139).

António Bráz Teixeira, por sua vez, fez um exame cuidadoso da obra britiana e também se referiu às questões anteriormente mencionadas, mas o que tipifica sua interpretação é a ênfase no caráter teodicéico, segundo ele, assumido pelo espiritualismo de Farias Brito. A conhecida passagem de *A finalidade do mundo*, na qual o fundamento do mundo é apresentado como *luz e toda luz, a externa e a interior, identificadas numa só e mesma unidade* (p. 462), revela, segundo sua interpretação, uma leitura teodicéica de feição criacionista semelhante às encontradas nas filosofias de Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno. A importância que Teixeira atribuiu a essa questão é muito maior que a dada pelos intérpretes brasileiros de Brito. Clóvis Beviláqua, por exemplo, considerou inadequado e um aspecto pouco relevante da filosofia britiana a invocação de um princípio material como fundamento do real (cf. *Esboços e Fragmentos*. p. 187-206).

Vejamos como Bráz Teixeira sistematizou a teodicéia britiana e como a avaliou. O teísmo britiano identificara, pois, a coisa-em-si com o espírito, constituindo-se o mundo num produto do pensamento divino. A criação do mundo era uma atividade contínua, uma elaboração permanente de Deus que, através da ação intelectual, dava sustento à realidade. O ato criador tinha origem no amor e não na necessidade, significando que a criação emanava da vontade livre e da enorme riqueza de Deus, que, da exuberância de seu ser, retirava os elementos necessários para sustentar o mundo. Bráz Teixeira explicou que a idéia de Deus de Farias Brito teria se alterado ao longo do processo de aprofundamento do seu espiritualismo. Deus tornara-se *a inteligência em si, a idéia da idéia, o pensamento do pensamento, e, igualmente, plenitude de ser e identidade perfeita entre ser e conhecer, amor absoluto e bondade infinita* (Teixeira, o itinerário espiritual de Farias Brito. In: *Ética, filosofia e religião*. Évora: Pendor, 1997. p. 149). Assim, Deus, perfeição absoluta, paz e harmonia supremas, contrastava com a realidade material, ficando instaurada a necessidade de explicação dos corpos físicos. A conclusão a que chegou Farias Brito é que a dimensão material era inexplicável, suas raízes estavam na tragédia passada incompreensível, em toda sua extensão, à inteligência dos homens. De todo modo, o mundo material representava uma queda do divino, uma degradação do espírito em matéria. Esse modo de interpretar a criação trazia, como consequência, a identificação entre a matéria e o espírito morto. É preciso entender que a queda do divino e a desordem universal daí decorrida não atingiu ao Supremo Ser, ela se deu no espírito criado e não no espírito criador. A dor e a morte advindas

da queda suscitaram em Deus uma nova forma de atuação, incitaram-no a promover a regeneração. Regeneração era o processo pelo qual a matéria procurava atingir a consciência, fazendo um esforço de superação dos limites impostos pela queda. O objetivo do esforço era ascender do nada ao ser. No entanto, o mal da queda era enorme e não seria vencido sem uma intervenção direta de Deus. É isso que explica o motivo pelo qual Deus interviu na marcha da história, primeiro através de emissários e depois por si mesmo através de Cristo. O homem criado imortal perdeu essa condição com a queda e na vida terrena aspira libertar-se da escravidão da matéria. Toda a jornada humana, a própria evolução do universo, explicou o filósofo, aponta para uma finalidade, a consciência da existência. Estar consciente de ser equívale a libertar-se da morte. A consciência advém do conhecimento e é através dela que é possível a regeneração do ser decaído. O conhecimento provém, explicou o filósofo, de duas fontes: a sobrenatural, alimentada pela fé, e a natural, baseada na filosofia. No sentir de Braz Teixeira a teodicéia britiana comportava três momentos principais: a queda do espírito na origem do mundo, a crença na libertação e a tarefa de libertar o espírito degradado em matéria. Esses momentos também estão presentes nas teodicéias de Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno. A única diferença é que no emanatismo de Bruno a queda teria afetado o próprio Deus e a origem do mundo seria fruto dessa diminuição. Para Farias Brito essa diminuição ôntica não teria ocorrido com Deus, conforme explicamos. As considerações de Bráz Teixeira ajudam a compreender de que modo a proposta do espírito, apontado como realidade revelou-se o sustentáculo de uma idéia de Deus. Em nossa circunstância foi o espiritualismo britiano o instrumento teórico que preparou a geração de Jackson de Figueredo para afastar-se do positivismo e voltar-se para o catolicismo. No entanto, à parte desse sucesso inicial, o espiritualismo britiano não chegou a criar escola, conforme relatou Antônio Paim, por falta entre nós de uma tradição espiritualista. Como avaliar, para concluir, a obra britiana, tomando como referências as contribuições de todos esses estudiosos contemporâneos? O pensador soube distinguir os elementos presentes no positivismo, mas que representavam conquistas amplas da humanidade igualmente postuladas por outros filósofos daquele período. Ele enxergou que a proposta positivista tinha mais limites que virtudes. A solidariedade universal, as contradições e conflitos da existência, a historicidade do homem, o mergulho na experiência vivida, a valorização da ciência são aspectos de uma época, não identificadas com um único sistema filosófico. O positivismo não chega a contraditar esses aspectos, mas estreita muito seus elementos, e Farias Brito se dedicaria a torná-los mais amplos, intentando elaborar as bases de um novo espiritualismo. Um tal espiritualismo deseja superar aquilo que o positivismo trouxe de inadequado, quer salvar a metafísica, traduzir o modo particular de aproximação com a ontologia existencial, propõe-se a descrever o mundo do existente. O homem se afirma através de sua relação com a verdade, deve buscá-la com todas as forças do seu espírito. Esse empreendimento está no limiar de todas as interrogações profundas levadas a cabo na cultura ocidental, o compromisso com a verdade é o compromisso com a explicitação do que importa, a verdade deseja ser universal, aspira ser de todos os homens. Todo esforço para ocultar alguma coisa não está na verdade. Creio que é por esse motivo que o filósofo referiu-se à luz como fundamento, o desejo da verdade é a força que instiga a explicitação, que põe tudo às claras. O homem não quer que a dissimulação e a mentira permaneçam em sua vida. Não é, portanto, um espiritualismo de cunho histórico ou psicológico, como o observado nos

ecléticos, essa é a razão da força de seus argumentos na empreitada contra o positivismo. O diálogo com o nosso tempo ficou nisso, mas parece suficiente para projetar Farias Brito como uma das personalidades filosóficas mais importantes do final do século XIX e princípio do XX.

12. João Alcides Bezerra Cavalcanti

a. Vida e obra

Alcides Bezerra, ensaísta, historiador e filósofo, nasceu em João Pessoa em 24 de outubro de 1891 e morreu no Rio de Janeiro em 29 de maio de 1938. Formou-se em Direito na Faculdade do Recife em 1911, ao lado de Pontes de Miranda. Em 1913 transferiu-se para o Rio de Janeiro onde trabalhou como Procurador Interino da República, no ano seguinte tornou-se o Procurador Adjunto da Capital, entre 1915 e 1917 foi Inspetor Geral do Ensino, de 1917 a 1919 foi Promotor Público. De 1920 a 1922 foi o Diretor Geral da Instrução Pública. Em 1922 assumiu a direção do Arquivo Nacional, cargo que exerceu até a morte. Durante esse período criou o Centro de Estudos Históricos e teve intensa atividade intelectual. Podemos considerá-lo um continuador da Escola de Recife.

Ele estudou a cultura de uma perspectiva filosófica e publicou *Ensaio de crítica e filosofia* (1919), *A revelação científica do direito* (1933) e *Achegas à história da filosofia* (1936). Além desses livros possui várias conferências editadas nos *Volumes das Publicações 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 Harald 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), na Sociedade dos Amigos de Alberto Torres (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, e *Morfologia de um século de história brasileira* (1937).

Para uma visão geral da sua contribuição à filosofia brasileira é importante examinar: *Homens do Brasil* (1917), de Liberato Bittencourt; o *Dicionário Biobibliográfico Brasileiro* (1937), de Velho Sobrinho; o *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal, e o item que dedicamos ao estudo de sua obra em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). O principal trabalho a ser consultado é *O culturalismo sociológico* (1981), de Francisco Martins de Souza.

b. Idéias fundamentais

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 o associara à temática moral da gênese da cultura. Ficara em aberto a questão de saber se isso 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 Menezes, Miguel Reale, Nelson Saldanha e Antônio Paim. Esses filósofos puderam explicar melhor do que ele porque a cultura revela o ser do homem, porquanto tiveram à disposição a ontologia de Nicolai Hartmann e a noção de 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 realiza 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 de convivência podem os homens melhorá-la infinitamente. Também a moral, como de resto toda a criação humana, modificam-se na linha desse desenvolvimento. O progresso moral segue, no entendimento de Bezerra, fases sucessivas como tematizaram antes dele Saint-Simon, Augusto Comte e tantos outros. A moral transita 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 recaiu na tentativa de descrever o ser do homem, ficando o esquema histórico submetido a 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 sobre suas idéias, notadamente a teoria dos círculos culturais, a forma utilizada por Frobenius para comparar a evolução da cultura com o desenvolvimento do ser vivente. Bezerra explicou que aquela tanto quanto esse teria estágios, sendo lícito falar-se de juventude, maturidade e velhice de uma cultura. No interior da cultura, o filósofo encontra o homem moral, no fundo o seu criador, que transfere à criatura as mesmas características evolutivas que possui. 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, ser 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, isto é, para evitar tomá-lo como determinante da conduta, Alcides Bezerra utilizou o conceito de *adaptação*. O fenômeno moral decorre de um processo de adaptação social, é uma criação humana como de resto também o são o direito e a religião. Como nascem essas criações? Elas não são a realização de um projeto natural como pode supor uma leitura apressada. À moral se forma como esforço de adaptação à natureza, como tentativa de atribuir sentido e organização à realidade humana. A moral permanece a questão de fundo a tecer as relações entre os homens, 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 dessa problemática, situou o filósofo entre os culturalistas, explicando *que é da história, segundo ele, que surge a responsabilidade de entender-se o problema da cultura (Alcides Bezerra e o culturalismo sociológico. São Paulo: Convívio, 1981. p. 36).*

Essa 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, precisa 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 serve para o filósofo distinguir os múltiplos movimentos 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).* Desse modo, reconheceu o pensador, as diferentes culturas podem estar em ciclos de desenvolvimento diversos sem, com isso, ameaçar a sua pertença à humanidade. No que tange à realidade brasileira do século XIX, ele revela 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 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 à de todas as outras nações americanas onde igualmente se desconhece qualquer formulação filosófica excepcional. 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. O positivismo brasileiro, por exemplo, explicou, *enriqueceu a nossa história mental de três grandes nomes, modelos extraordinários das 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 isso 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 no Brasil. Base que é pouco visível como todo alicerce, mas nem por isso sem importância.

Quanto ao ritmo e ao 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 funcionam, pois, como um desafio e têm 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, por exemplo, nascem da mobilidade no espaço que os homens desenvolvem como estratégia de sobrevivência num clima inóspito e agressivo. A moral é criada como plano de 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 são formulados a partir da sociedade familiar e do Estado. Nelas estavam os desafios da conduta, da mesma forma que as regras de coexistência se consolidam 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 este último julga que a cultura é 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, consideram que o ideal humano exprime-se em valores que se formam na esfera moral. Para ele a criação humana é livre, acompanha a natureza apenas no sentido de que parte dela um desafio que instiga múltiplas respostas. Devido a seu apreço pela liberdade partiu, mas afastou-se do positivismo de Comte e de sua perspectiva historicista, tornando-se um veiculador, 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 avaliou, do curso da História.

12. Considerações complementares

O contato direto com os filósofos é imprescindível para se fortalecer a consciência filosófica. Esse recurso de valer-se da história do pensamento não é um luxo desnecessário, é, ao contrário, um procedimento rico, um modo de trazer do passado o que é ainda vivo e interrogante, separando-o do que está morto ou inevitavelmente perdido nas referências de uma época. O aprofundamento de um texto filosófico é uma forma de destruição, de separação, de busca da chama que, tal como numa fogueira extinta, esconde-se debaixo das cinzas e se deixa ver sob os restos da fogueira já apagada à espera de quem pacientemente chegue até ela. A explicitação do não-explicito, a retomada do que está oculto e aparente apagado, de que tratou Husserl como o cerne de seu projeto filosófico, é uma forma interessante de contatar o passado. Concluída a lista dos autores em relação aos quais chegou-se a uma compreensão amadurecida podemos examinar, em seguida, os principais representantes da filosofia brasileira contemporânea.

