

PARTE II - PROBLEMAS E ESTUDIOSOS CONTEMPORÂNEOS

A pesquisa efetivada em torno da filosofia brasileira tem contribuído não apenas para uma revisão dos autores, mas para o avanço da meditação filosófica em frentes de investigação bem definidas. O movimento mais fecundo esteve associado à criação do Instituto Brasileiro de Filosofia e ao esforço de Miguel Reale em evitar o radicalismo dos sistemas, voltando-se para o pensamento dos autores. É esse propósito que tem dinamizado o reencontro com filósofos do porte de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1867), Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), Eduardo Ferreira França (1809-1857), Tobias Barreto de Menezes (1839-1889), Artur Orlando (1858-1916) e Raimundo de Farias Brito (1862-1917), noticiados anteriormente. Desse reencontro nasceram inúmeras reedições de obras, além de estudos meticulosos como o que Luís Antônio Barreto (nasc. em 1944) vem realizando sobre Tobias Barreto ou o operado por Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927) sobre a filosofia de Luís Pereira Barreto (1840-1923). Os sucessivos trabalhos acadêmicos desenvolvidos por iniciativa de particulares ou em diversas universidades contribuíram não apenas para a explicitação do pensamento desses autores, bem como para elucidar teses significativas da consciência nacional. Nessa ordem de consideração realçaria o aprofundamento da tradição culturalista no sentido da busca de identidade diante do culturalismo alemão com a obra de Tobias Barreto, com o culturalismo sociológico de Alcides Bezerra (1891-1938), bem como com as versões mais contemporâneas de Miguel Reale (nasc. em 1910), Djalmar Menezes (nasc. em 1907), Nelson Saldanha (nasc. em 1931) e Antônio Paim (nasc. em 1927). O culturalismo de hoje faz uma reinterpretação da origem, realidade e estrutura do saber filosófico, recoloca a questão ontológica, elabora uma teoria dos objetos e instaura uma visão da política e de história. Ensina que o mundo como realidade circundante e origem das inquietações possui três domínios bem definidos irreduzíveis uns aos outros. Distingue a natureza como o império da causalidade do pensamento, o reino da liberdade. No ponto de confluência entre esses dois encontramos o da criação humana, um campo peculiar que é o adequado ao pensamento filosófico. Quanto à estrutura filosófica o culturalismo reconhece duas perspectivas últimas: a transcendente (que se sustenta na idéia de substância) e a transcendental (que se baseia no conceito de fenômeno). Do seio das perspectivas, a filosofia culturalista tematiza, é que nascem os sistemas oriundos da tentativa de estruturar a totalidade do saber. No entanto, a criação filosófica é dinamizada pelos problemas, nível em que se opera o aperfeiçoamento sistemático da consciência filosófica. No debate ontológico o culturalismo distingue precisamente a ontologia clássica, construída sob a égide da perspectiva transcendente, da ontologia moderna, desvinculada da herança grega. Adotando postura própria estabelece os limites da inquirição ontológica. Essa escola filosófica impede a formalização do conhecimento sem referência aos dados, porém conservando a singularidade da criação humana. No plano político reconhece-se o campo das paixões e das disputas. A história, como um conjunto da produção humana, está envolvida com os valores. Como filosofia geral o culturalismo aprofundou a descoberta kantiana de que a moralidade é o fundamento da cultura. Nesse aspecto a corrente pretende ser herdeira da dimensão ética da obra transcendental deixada pelo mestre de Königsberg. É extremamente fecundo o debate que se estabeleceu em torno

desses assuntos envolvendo, além dos autores já citados, Paulo Dourado de Gusmão (nasc. em 1919), Luiz Luisi (nasc. em 1927), Luís Washington Vita (1921-1968), Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927), Paulo Mercadante (nasc. em 1923) e Ricardo Vélez Rodrigues (nasc. em 1943).

Um balanço das contribuições dos culturalistas de nosso século foi realizada por Antônio Paim em *A problemática do culturalismo*, não sendo necessário aqui ir além de um rápido exame dos principais autores e temas. É a isso que nos dedicamos, a seguir.

1. Miguel Reale

a . Vida e obra

Miguel Reale nasceu em São Bento do Sapucaí, Estado de São Paulo, em 6 de novembro de 1910, filho do Dr. Braz Reale e de Felicidade Chiaradia Reale. Fez o curso primário em Itajubá, Minas Gerais, mudando-se, em seguida, para a cidade de São Paulo, onde estudou o secundário no Instituto Médio Dante Alighieri e, em seguida, frequentou a tradicional Faculdade de Direito da USP, que concluiu em 1934. Ocupou vários cargos da administração pública em São Paulo, inclusive o de Secretário da Justiça (em 1947 e pela segunda vez em 1964) e o de Reitor da USP (em 1949 e pela segunda vez em 1969). Desenvolveu intensa atividade política fundando em 1936 a revista mensal *Panorama* e o diário *Ação*. Fundou o *Instituto Brasileiro de Filosofia* e criou a *Revista Brasileira de Filosofia*, presidindo o primeiro desde 1949 e dirigindo a segunda desde 1951. É membro da Academia Brasileira de Letras, presidente honorário da *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy*, havendo obtido o título de Doutor *honoris causa* de doze universidades, dentre as quais as de Gênova, Lisboa e Coimbra.

O filósofo é autor de uma obra vasta e variada da qual devemos realçar os seguintes livros: *O estado moderno* (1933), *Formação da burguesia política* (1935 – 2. ed. 1983), *O capitalismo internacional* (1935 – 2. ed. 1983), *Atualidades de um mundo antigo* (1936), *Atualidades brasileiras* (1937 – 2. ed. 1983), *Fundamentos do direito* (1940), *Teoria do direito e do estado* (1940 – 4. ed. 1984), *A doutrina de Kant no Brasil* (1949), *A filosofia do direito* (1953 – 2. ed. em 1980), *Horizontes do direito e da história* (1956 – 2. ed. em 1977), *Nos quadrantes do direito positivo* (1960), *Filosofia em São Paulo* (1962 – 2. ed. em 1976), *Parlamentarismo brasileiro* (1962), *Pluralismo e liberdade* (1963 – 2. ed. 1998), *Imperativos da Revolução de março* (1965), *Poemas do amor e do tempo* (1965), *Imperativos da revolução de março* (1965), *Introdução e notas dos Cadernos de Filosofia do Pe Feijó* (1967), *Teoria tridimensional do direito* (1968 – 5. ed. 1994), *O direito como experiência* (1968), *Da Revolução à Democracia* (1969 – 2. ed. em 1977), *Direito administrativo* (1969), *Problemas de nosso tempo* (1969), *Fundamentos do direito* (1972), *Cem anos de ciência do direito no Brasil* (1973 – 24. ed. 1997), *Lições preliminares de Direito* (1973 – 24. ed. em 1997), *Experiência e cultura* (1977 – 2. ed. em 2000), *Política de ontem e de hoje* (1978), *Estudos de filosofia e ciência do direito* (1978), *O homem e seus horizontes* (1980 – 2. ed. em 1997), *Revogação e anulamento do ato administrativo* (1980), *Poemas da noite* (1980), *Questões de direito* (1981), *Lições preliminares de direito* (1981), *Miguel Reale na UnB* (1981), *A filosofia na obra de Machado de Assis* (1982), *Verdade e conjectura* (1983 – 3. ed. em 2001), *Atualidades*

brasileiras (1983), *Direito natural/direito positivo* (1984), *Figuras da inteligência brasileira* (1984 – 2. ed. em 1997), *Teoria e prática do direito* (1984), *Sonetos da verdade* (1984), *Por uma constituição brasileira* (1985), *Reforma universitária* (1985), *O projeto do código civil* (1986), *Liberdade e Democracia* (1987), *Memórias* (1987), *Introdução à filosofia* (1988), *O estado de direito e o conflito das ideologias* (1988), *O belo e outros valores* (1989), *Vida oculta* (1990), *Nova fase do direito moderno* (1990), *Aplicações da constituição de 1988* (1990), *De Tancredo a Collor* (1992), *Temas do direito positivo* (1992), *Face oculta de Euclides da Cunha* (1993), *Cem anos de ciência do Direito* (1993), *Estudos de filosofia brasileira* (1994), *Fontes e modelos do Direito* (1994), *Paradigmas da cultura contemporânea* (1996), *Questões de direito público* (1997), *Questões de direito privado* (1997), *De olhos no Brasil e no mundo* (1997), *O estado de direito e o conflito das ideologias* (1998), *Das letras à filosofia* (1998), *Variações* (1999), *Cinco temas do culturalismo* (2000), *Brasil, sociedade plural* (2001) e *Filosofia e teoria política* (2003).

Mencionemos também alguns de seus principais artigos: *Giambattista Vico, a jurisprudência e a descoberta do mundo da cultura* - RBF 1 (4): 408-422, 1951; *Kierkegaard e o nosso tempo* - RBF 6 (22): 181-191, 1956; *A filosofia da história do Brasil na obra de Gilberto Freire* - RBF 9 (35): 293-299, 1959; *A filosofia no Brasil* - (Anais, 1959); *Pedro Lessa e a filosofia positiva em São Paulo* (Anais, 1959); *Fundamentos da concepção trimensional do direito* - RBF 10 (40): 455-470, 1960; *Estará a universidade em crise* - RBF 1 (3): 324-326, 1961; *A problemática dos valores entre dois mundos em conflito* - RBF 11 (43): 322-336, 1961; *Lei e direito na concepção de Farias Brito* (Anais, 1962); *Ontognosiologia, fenomenologia e reflexão histórico-crítica* - RBF 16 (62): 161-201, 1966; *Sentido do pensar do nosso tempo* - RBF 25 (100): 389-404, 1975; *Política e direito na doutrina de Nicolai Hartmann* - RBF 26 (101): 3-27, 1976; *Filosofia fenomenológica e existencial* - RBF 27 (107): 312-316, 1977; *Dialética da experiência jurídica* - RBF 29 (115): 239-246, 1979; *Pontes de Miranda na cultura brasileira* - RBF 31 (123): 177-183, 1981; *Experiência jurídica e código civil* - Anais, 1981); *Gilberto Freire, intérprete do Brasil* - RBF 50 (200): 431-446, 2000; *Espaço, tempo e cultura, o apriori cultural*, Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia, 13-17, 2002. *Ecologia na legislação brasileira* - Revista Jurídica da PUCCampinas 19 (1): 5-8, 2003.

Para um aprofundamento das idéias de Reale é desejável consultar a seguinte bibliografia: *Meditações sobre o mundo moderno* (1943), de Alceu Amoroso Lima; *Introdução à ciência do direito* (1954), de Hermes Lima; *O pensamento jurídico contemporâneo* (1955) e *Introdução à ciência do direito* (1960), ambos de Paulo Dourado Gusmão; *Miguel Reale, filósofo y jurista* (1956), de Miguel Herrera Figueroa; *Namoro com Thémis* (1958), de Luís Washington Vita; *O pensamento filosófico no Brasil hoje* (1961), de Henrique Cláudio de Lima Vaz; *Vita e forma nella realtà de diritto* (1964), de Dino Pasini; *Miguel Reale e a renovação dos estudos jurídicos no Brasil* (1966), de Teófilo Cavalcanti Filho; *Filosofia do direito e do estado* (1966), de Cabral de Moncada; *A filosofia contemporânea no Brasil* (1969), de L. Acerboni; *La ontologia jurídica de Miguel Reale* (1975), de Pablo Lopez Blanco; *Estudos em homenagem a Miguel Reale* (1977), organizado por Teófilo Cavalcanti Filho; *La problematica del culturalismo brasileiro* (1978), de Max Solares Duran; *A ontognosiologia de Miguel Reale*

(1978), de F. L. Olmedo; *A experiência como determinante cultural no pensamento de Miguel Reale* (1979), dissertação de mestrado de Domingos Girelli; *A fundação da experiência em Miguel Reale* (1980), dissertação de mestrado de Alzira Muller; *Miguel Reale na UnB* (1981), vários autores; *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto* (1988) dedicado ao estudo de suas idéias; *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito* (1990); o capítulo VI da *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o capítulo VII de *A filosofia contemporânea no Brasil* (1997), de Antônio Joaquim Severino; *Bibliografia e estudos críticos* (1999), do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro; o verbete do *Dicionário Biobliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; *A teoria dos valores de Miguel Reale, fundamento de seu tridimensionalismo jurídico* (1999), de Angeles Mateos García; *Miguel Reale, estudos em homenagem a seus 90 anos* (2000); obra que reúne cinquenta trabalhos sobre o seu pensamento, foi coordenada por Urbano Zilles e organizada por Ubiratan Borges de Macedo, Antônio Paim, Luís Alberto de Boni; os itens 1 e 2 do capítulo III de *A filosofia brasileira contemporânea*, de Antônio Paim (2000). Entre os artigos que ajudam a entender as teses de Reale citamos: *A idéia de justiça no pensamento contemporâneo*, de Antônio Bráz Teixeira (In: *Pedro Soares Martínez*. Lisboa: Almedina, s.d., p. 37-63), *Um marco fundamental da filosofia contemporânea*, de Antônio Paim – RBF, 50 (200): 447-452, 2000; *Miguel Reale, 90 anos*, de Celso Lafer – RBF, 50 (200): 417-422, 2000; *O segredo do mestre Reale*, de Gilberto de Mello Kujawski – RBF, 50 (200): 423-425, 2000; *As dimensões da existência em Miguel Reale*, de René Ariel Dotti – RBF, 50 (200): 426-428, 2000; *O pensador Miguel Reale*, de Walter Ceneviva – RBF, 50 (200): 429-430, 2000; *Miguel Reale, humanista*, de Miguel Reale Júnior – *Revista do advogado* (61): 12-15, nov. 2000; *A filosofia do direito no Brasil e o papel de Miguel Reale*, de Tércio Sampaio Ferraz Júnior – *Revista do advogado* (61): 41-49, nov. 2000 e *A tridimensionalidade realiana*, de Ives Gandra da Silva Martins – *Revista do advogado* (61): 50-53, nov. 2000. *Aspectos do tema da justiça em Reale e Bráz Teixeira*, de Constança Marcondes César; *Actualidades de um gran pensamento*, de Francisco Olmedo Llorente, *La filosofia politica en la obra de Miguel Reale*, Javier Garcia Medina e *Significado para a filosofia contemporânea da teoria dos objetos de Miguel Reale*, de Antônio Paim; todos publicados nos *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*. Por ocasião das comemorações dos 95 anos de vida de Miguel Reale, Celso Lafer publicou no jornal *O Estado de São Paulo* do dia 16 de outubro de 2005 um artigo resumindo as contribuições de Miguel Reale na filosofia do direito e na Filosofia pura e a Academia Brasileira de Filosofia organizou, em sua sede no Rio de Janeiro, o *VIII Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira* tendo como eixo central o estudo de sua obra. O volume 55, fascículo 222 da *Revista Brasileira de Filosofia* trouxe uma homenagem póstuma a Miguel Reale. Eis os artigos publicados e seus autores: *Experiência jurídica na filosofia de Miguel Real*, Antônio Braz Teixeira; *Miguel Reale, filósofo*, José Mauricio de Carvalho; *Axiologia e crise segundo Miguel Reale*, Constança Marcondes César; *A presença de Reale*, Luis Fernando Coelho; *Miguel Reale, filósofo da história*, Cláudio de Cicco; *Miguel Reale o filósofo da teoria tridimensional do direito*, Tércio Sampaio Ferraz Júnior; *La gran obra de Miguel Reale*, Angeles Mateos García; *O culturalismo fenomenológico de Miguel Reale*, Aquiles Côrtes Guimarães; *Deliberações e julgamentos*, Leônidas Hegenberg; *Um clássico na cultura*

brasileira, Gilberto de Mello Kujawski; *Miguel Reale*, Celso Lafer; *Liberdade antiga e liberdade moderna no pensamento de Miguel*, Acácio Vaz de Lima Filho; *Recordações de Miguel Reale*, Mario Losano; *Miguel Reale a pessoa e o legado*, Ubiratan Macedo; *Discurso no Senado Federal em homenagem a Miguel Reale*, Marco Maciel; *O lugar do legado de Miguel Reale*, Antônio Paim; *Jurista e humanista*, Renato Ribeiro; *Miguel Reale e a influência recebida de Hartmann e Mondolfo*, Ricardo Vélez Rodríguez; *Miguel Reale*, João Scantimburgo e *Professor Miguel Reale, segurança e administração*, Ruy Martins Altenfelder Silva.

Lembremos também o item V de *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998), que lhe dedicamos, o capítulo proposto em nosso livro *Curso de Filosofia Brasileira* (2000). O livro *Bibliografia das comemorações dos 90 anos do Professor Miguel Reale*, editado pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, lista os trabalhos publicados quando Miguel Reale completou 90 anos. Indica livros, revistas, jornais e opúsculos que contribuem para entender o seu pensamento. Além desses livros, ensaios e artigos mencionados há mais de uma centena de trabalhos sobre as idéias filosóficas de Miguel Reale, número que não cessa de aumentar.

Na perspectiva filosófica, que é a que privilegiaremos, Miguel Reale notabilizou-se pelo esforço de superação do conceito formal de cultura marcante do neokantismo de Baden. Os valores, ao contrário do preconizado pelos representantes daquela Escola, não são facilmente assimiláveis pelos objetos culturais. Para Reale, a preocupação com a cultura é uma das marcas da trajetória intelectual de nosso século, uma temática tão importante quanto fora o debate sobre a história no século passado, com a vantagem de representar *relevante progresso na compreensão do ser humano* (Reale, *Variações sobre a cultura*, 1998. p. 16) Uma das contribuições relevantes de Reale é a de haver indicado que os valores não decorrem do ser, mas do dever ser (cf. Reale, *Universalidade da cultura. Revista Brasileira de Filosofia*. 44 (192): 404, out./dez. 1998). Essa distinção não foi de pequena importância porque filósofos importantes como Max Scheler e Nicolai Hartmann, que não a fizeram, acabaram caindo numa compreensão idealista de cultura. Ao estabelecer a distinção, Miguel Reale afastou-se daqueles filósofos, dando um sentido existencial e próprio à noção de cultura. Trata-se de olhá-la como um correlato da natureza e não mais como um ente situado entre a natureza e o espírito. O resultado foi que cultura passou a ser pensada como o resultado de tudo o que o homem pensa, criada na realização de seus ideais. Cultura é assim, no entendimento realiano, *a unidade sintética de todos os objetos do conhecimento e das criações da espécie humana* (idem. p. 404). O mundo da cultura é uma síntese, portanto, do que existe de objetivo e subjetivo na experiência do homem. A consequência é que os objetos culturais não são nem devem ser isoladamente, mas são enquanto devem ser. Como se vê o filósofo pensou a cultura partindo da raiz problemática do kantismo, mas formulando uma teoria geral da experiência que em muito a suplanta.

No entendimento de Reale é possível distinguir a experiência do mundo físico da experiência do mundo cultural. O principal do empenho de Reale está justamente em procurar os pontos de aproximação e de divergência entre ambas as experiências. O ponto central da discordância em relação ao kantismo é a inadequação do caráter lógico-formal das condições do conhecimento tematizado pela filosofia transcendental. Reale preferiu falar de ontognosiologia, processo de concreção e de complementaridade, cujos fundamentos deveriam ser investigados

pela filosofia. A concepção ontognosiológica não significa uma oposição entre sujeito e objeto, mas uma inseparabilidade, não podendo existir um separado do outro, embora guardem entre si distinção. Ao aprofundar esse núcleo temático, Reale desenvolveu a idéia de ação humana como intencionalidade, chegando a empreender fecundo diálogo com Edmund Husserl (1859-1938). Incorporando de modo criativo o principal das idéias de Husserl, Reale revê o conceito epistemológico de Kant na fórmula *eu penso algo no mundo*. E aproximando, em seguida, Husserl do tipo de problema que tanto perturbou o mestre de Königsberg, referiu-se à realidade cultural como produto das *intencionalidades objetivadas*. Duas outras contribuições notáveis: o conceito de dialética da complementaridade, que supera as teorias evolucionistas unilineares, valorizando o futuro como algo mais do que um condicionamento do passado e a abordagem dos valores considerados presentes em todo tipo de experiência, inclusive no ato intelectual.

Reale concluiu que o homem é pessoa porque vive em mudança contínua tanto no universo vital como no mundo espiritual, o que pressupõe uma contínua interação entre valor e liberdade. Do processo de desenvolvimento cultural vem o reconhecimento de que certos valores tornam-se conquista definitiva da humanidade, entre elas está justamente o reconhecimento do valor inalienável da pessoa humana. Outra conclusão importante é que o homem vive fazendo conjecturas, que não são redutíveis à experiência, mas que podem ser reconhecidas como crenças importantes. Essas crenças *impõem-se ao espírito, ao nos defrontarmos com o mistério tendo o mais amplo sentido a afirmação de Einstein de que deve haver algo por trás da energia* (idem. p. 412).

A partir dessas considerações gerais, vejamos os elementos essenciais do seu pensamento filosófico.

b. A filosofia: origem e conceituação

O homem descobre-se no tempo, possui uma existência dialógica com o mundo e com o que nele há. No convívio com o que o circunda vivencia a estranheza, isto é, os dados que a ele chegam adquirem significação. O significado é o produto da experiência, análise, idéias, em suma, do exercício do pensamento. A sua possibilidade está associada à constituição da linguagem, que permite acolher e acomodar os dados venham eles do próprio pensamento ou sejam uma forma de adequar as relações fenomênicas ou qualidades sensíveis ao entendimento. O pensar, enquanto veículo do vínculo espontâneo entre a ideação e a vida, não é ainda uma elaboração filosófica. O que é então filosofia e como entrou no universo das edificações humanas? O que ela sugere de extraordinário no tratamento do dado? Vejamos as considerações de Reale acerca da especificidade e relevância do filosofar.

Quem toma hoje contato com a filosofia se surpreende. A filosofia possui inúmeras definições, multiplicidade que ordinariamente confunde a quem não passou pelo exercício cuidadoso de examinar as significações, transcendendo a capa que abriga, qual útero materno, o fruto maravilhoso do espírito. As definições pouco esclarecem sobre o que seja a filosofia, são já um produto acabado, enquanto a filosofia é algo palpitante, vivo. Além disso, a gênese do pensamento é sempre existencial e só por analogia se pode referir à experiência de outrem. A inutilidade das definições para desvelar o significado da filosofia é fato conhecido. Reale nos indica o motivo e a forma para superar essa dificuldade:

Devemos, nos afirma, procurar atingir o conceito de filosofia através de demorado e progressivo exame das exigências que suscitaram os problemas historicamente reconhecidos como sendo de ordem filosófica (Introdução à filosofia. São Paulo: Saraiva, 1989. p. 3).

Indicando essa via, Reale seguiu Emile Bréhier que associara a gênese da filosofia com a problematização espontânea sobre o homem e o cosmo (*Études de philosophie antique*. Paris: 1955. p. 12). A filosofia, explicou, *começa com um estado de inquietação e perplexidade, para culminar numa atitude crítica diante do real e da vida* (idem, 1989. p. 3). Reale avançou, contudo, no entendimento do que seja um problema filosófico. Temos uma dúvida intrigante e permanente que não é banal.

A vitalidade da filosofia estaria, pois, na atitude interrogativa, na disposição para inquietar-se frente ao dado. Com a dúvida filosófica o mundo e o próprio homem já não são uma experiência isolada, adquirem uma visibilidade e uma significação que ultrapassam o instante perceptivo. Os conceitos formulados pelos filósofos são sempre um pouco mais que os dados sensíveis, e os significados nascem de intricados arazoados, que já na antigüidade eram identificados com a procura das causas primeiras ou razão última. No sentir de Reale, esse entendimento revela mais uma inclinação ou orientação perene para a verdade última do que a sua posse. Como é atual o velho apelo da verdade.

A percepção, objeto do exame cognoscitivo, ao assumir caráter problemático propicia uma capacidade de distanciamento do dado, de estranheza dos objetos e funciona como fator desencadeante da atividade filosófica. Reale aí enxerga o

impulso inelutável e nunca plenamente satisfeito de penetrar, de camada em camada, na órbita da realidade, numa busca incessante de totalidade de sentido, na qual se situem o homem e o cosmos (idem, p. 4).

O que há de universal e permanente na filosofia, nos explica Reale, é essa estranheza ou percepção de perplexidade diante do que há e que nenhuma definição é capaz de refletir perfeitamente. Nicolai Hartmann (1882-1950), Max Scheler (1874-1928) e Martin Heidegger (1889-1976) mencionaram esquemas antecipatórios que favoreciam o conhecimento; no entanto, para Reale a dúvida que impulsiona é ela própria o melhor elemento antecipatório que reclama a resposta filosófica. A filosofia se operacionaliza ou concretiza nos conceitos, mas é ainda nas perguntas ou nas dúvidas filosóficas que residem sua permanente atualidade, sua força, seu encanto e sua universalidade. Nas interrogações é que o ser antecipa sua significação:

O que distingue a filosofia é que as perguntas formuladas por Platão ou Aristóteles, Descartes ou Kant, não perdem a sua atualidade, visto possuírem um significado universal, que

ultrapassa os horizontes dos ciclos históricos. A universalidade da filosofia está de certa forma mais nos problemas do que nas soluções, o que não deve causar estranheza, se lembrarmos... que a filosofia mesma é, por assim dizer, o primeiro de seus problemas, revertendo o seu problematismo sobre a sua própria essência (idem, p. 5).

Essa compreensão da dúvida ou da pergunta como impulsionadora do filosofar propicia uma idéia toda própria da perenidade do filosofar. A pergunta filosófica não é, pois, uma interrogação qualquer à espera de não importa que resposta. Ela já instaura uma dinâmica conceitual que exprime a distinção entre o que há e o sistema de signos capaz de tornar presente esse mundo ao pensamento. É justamente tal peculiaridade que a afasta da dúvida científica tão prestigiada nos tempos atuais. *A filosofia, afirmou Reale, é, assim, um conhecimento que converte em problema os pressupostos das ciências, como, por exemplo, o espaço objeto da geometria (idem, p. 7).*

A distinção entre a filosofia e as ciências positivas não se dá, contudo, apenas no modo de indagar e de responder, mas também em atitudes diferentes, ou melhor, na questão dos pressupostos. São campos distintos, observe-se, cada um com seu objeto:

Ciência positiva é construção que parte sempre de um ou de mais pressupostos particulares; Filosofia é crítica de pressupostos, sem partir de pressupostos particulares, vistos como as evidências se põem, não se pressupõem (idem, p. 6/7).

c. Criticismo ontognosiológico

O problema da experiência e o caráter ontognosiológico do conhecimento é o tema de *Experiência e Cultura*. O problema foi retomado em *Introdução à filosofia*. À luz dos rumos tomados pela filosofia contemporânea, Reale elaborou a noção de criticismo ontognosiológico. O pensamento filosófico é uma atividade crítica, afirmou, mas o que isso significa? Representaria uma forma de refazer o mundo a partir de uma perspectiva cognoscitiva? Sendo assim pode-se indagar o que esse processo ordenador possui de especial? Reale entendeu como crítica a edificação de um indicativo de objetividade capaz de explicitar a realidade do pensado. O inteligível não é concebível fora de um componente transcendental, ficando expostas, nesse modo de abordagem do ser, as suas raízes kantianas:

A crítica filosófica, (disse Reale), é sempre a apreciação dos pressupostos de algo segundo critérios de valor, tanto assim que pode afirmar que toda crítica se distingue por sua natureza axiológica. Daí preferimos a expressão crítico-axiológica para pôr em realce o elemento valorativo como componente essencial

do conhecimento crítico e como condição de sua objetividade (idem, 1989. p. 49).

A consideração filosófica implica em colocar o dado sobre o crivo estimativo e isso é um aspecto do conhecimento crítico, a inseparabilidade da avaliação. Avaliar para Reale não equivale a comparar, pode mesmo se dar no âmbito da contemplação. Advém antes do fato de que quando pensamos, fazemos escolhas fundamentais que nos levam a *tomar esta ou aquela outra posição perante o universo e a vida* (idem, p. 49).

Essa atitude crítica possui diferentes facetas, patamares ou possibilidades. Reale a ela se referiu falando de pressupostos:

Criticar é penetrar na essência de algo, nos seus antecedentes de existência (pressupostos ônticos) ou então nos seus precedentes lógicos de compreensão (pressupostos gnosiológicos). Tais pressupostos apresentam, pois, necessariamente, um carácter transcendental, no sentido de que se põem logicamente antes da experiência, sendo condição dela e não mero resultado de sua generalização (idem, 1989. p. 49).

Já fizemos alusão acima à influência de Kant na filosofia de Reale. O kantismo de Reale não consiste somente na distinção entre as condições transcendentais e transcendentes do conhecimento, a primeira apresentando-se lógica e ontologicamente além da experiência, e a segunda anunciando que a *experiência só se revela no processo ou por ocasião da experiência mesma* (idem, 1989. p. 73). O criticismo de Reale ultrapassa a condicionalidade lógico-formal do kantismo para incluir as contribuições de Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928) e Nicolai Hartmann (1882-1950). Como ele fez isso? O filósofo procurou estabelecer uma co-implicação entre a experiência gnosiológica e ética, inseparáveis para ele, reclamadas para garantir a unidade do espírito. Esta tarefa de aproximar uma teoria do homem de uma teoria da experiência constitui o cerne do seu projeto ontognosiológico. Os meandros dessa unidade foram elaborados a partir das lições de Husserl. Reale utilizou o conceito de intencionalidade para fecundar o processo cognitivo, de modo que sujeito e objeto mantenham uma relação inseparável naquilo que ele denominou de dialética da complementaridade. Como entendê-la? O sujeito se projeta em algo objetivo para captá-lo, mas somente pode fazê-lo se esse objeto for onticamente distinto e logicamente próximo. O resultado é que o homem distingue-se daquilo que conhece e que está ligado pelo ato intencional de sua consciência, mas dele depende. Assim a complementaridade subjetivo-objetiva dessa dialética revela uma relação indissociável com algo (mundo) ou alguém (outro). O homem se reconhece nas relações intersubjetivas com os outros e como transcendência ante o universo, seu estar no mundo depende de ambas as situações.

A posição ontognosiológica ganhou maior clareza ao distinguir os tipos de objeto. O algo ou a coisa-em-si torna-se no processo cognoscitivo um objeto para o entendimento e o faz

de modo distinto, conforme seja um objeto natural ou ideal, um fato ou *objeto da razão* (Hume, 1973. p. 137). Aqui Reale retomou a antiga distinção de David Hume (1711-1776) para reestruturá-la de modo mais consistente, associando as condições transcendentais à circunstância concreta do sujeito e à idéia de intencionalidade:

Se no plano dos objetos ideais há identidade entre algo e objeto, que se distinguem apenas como posições do pensamento mesmo, já os objetivos naturais ou culturais suscitam o problema da adequação entre um e outro, entre o que é objeto (conteúdo do pensamento) e algo de extrínseco ao pensamento, a que o pensamento se dirige, em uma intencionalidade que é traço essencial da consciência (Reale, 1989. p. 93).

O ato de conhecer enriquecido por essa fulguração concreta enobreceu a subjetividade kantiana com o *a priori* material, sem perder o que havia de mais relevante no kantismo que é a capacidade do espírito de ordenar os dados que, diante dele, se mostram ou manifestam. A sensibilidade é uma porta ou abertura, mas o saber é mais que simples exposição a uma relação causal. No homem existe uma relação entre a sensibilidade e a razão, é esse vínculo que explica porque o espírito consegue ser uma fonte de valor. O ser do homem é produto da unidade entre a razão e a sensibilidade, entre a consciência do eu e o corpo. Nesse ponto Reale abriu-se a outra intuição genial do mestre de Königsberg, isto é, entendimento de que a metafísica não propicia conhecimento, ou melhor, permite apenas um conhecimento conjectural que *não culmina em conceitos verificáveis, mas sim em asserções plausíveis* (Reale, 1989. p. 234). O conhecimento do ser, que desde a antigüidade se denomina de metafísica, permite-nos apenas conjecturas. Um exemplo é a indagação sobre a atualidade dos objetos. Na obra *Verdade e Conjectura* Reale explicou que o raciocínio problemático, tomado como equivalente de conjectural, não é exclusivo da metafísica, mas é o único a ela adequado. Reale referiu-se ao pensamento problemático como

tentativa de pensar além daquilo que é conceitualmente verificável, mesmo na linha do provável por admitir-se a necessidade de cogitar-se de algo correlato, que venha completar o experienciado, sem perda de sentido do experienciável que condicione a totalidade do raciocínio (idem, 1987. p. 46).

Reale cuidou, contudo, de fechar as portas a qualquer tentativa de entender essa possibilidade conjectural como oportunidade de retomada da metafísica clássica ao insistir que a busca do sentido do ser somente se realiza através do homem e de sua circunstancialidade. Esse seu entendimento do assunto deve-o sobretudo a Hartmann. Reale explicou que mesmo sem transitarmos do espaço epistemológico para o ontológico *a correlação ser dever-ser não prescinde de certa referência ôntica, uma vez reconhecida a veracidade fenomenológica de que conhecer é sempre conhecer algo* (Reale, 1989. p. 248).

No sentir de Reale, o criticismo ontognosiológico abre espaço para considerações sobre a pessoa humana, uma vez que a função transcendental do conhecimento está associada à espessura concreta da existência, no significado que lhe deu Ortega y Gasset (1883-1955). A circunstância tem então *um sentido radical valendo tanto no plano metafísico como no gnosiológico* (idem, p. 81). Assim, na esfera da ontologia, surge o desafio de desvendar o ser do homem.

As noções de ontognosiologia e cultura esclarecem a relação entre conhecimento e cultura que é fundamental para se entender o pensamento de Miguel Reale. Ele explica que o culturalismo possui uma teoria do conhecimento que aproxima as condições transcendentais subjetivas, proclamadas por Kant, das objetivas, propugnadas por Edmund Husserl (1859-1938). Faz isso numa unidade dialética. Para Reale, *o conhecimento é em si subjetivo-objetivo, ou seja, ontognoseológico, envolvendo tanto o poder nomotético e constitutivo da consciência intencional quanto os dados hiléticos por ela captados* (Reale, 2000. p. 3). Entende, pois, que não há conhecimento ontológico puro, pois tal conhecimento seria do ser em si, quando o nosso limite é abordar o ser enquanto pensado. Trata-se de assunto inicialmente posto em *Filosofia do Direito* (1953) e que ele retoma para aprofundamento. Ele entende que esta posição está de acordo com o entendimento de que nosso tempo, não separa o conhecimento do homem do conhecimento do mundo onde ele se situa. Desde Husserl aprendemos a não pensar o que existe separado da nossa capacidade de fazê-lo, mas só isso não informa tudo o que o culturalismo concebe sobre o conhecimento. A sucessão dos atos ontognosiológicos no tempo forma uma história e se integra na cultura. Por isso, a cultura possui a mesma concreção e dialeticidade inerentes ao conhecimento, isto é, presentes no processo ontognosiológico. Aprofundemos, em seguida, esta relação entre a posição ontognosiológica e a teoria da cultura, tal como Reale sugere.

d. Experiência e cultura

Em *Experiência e Cultura* (1977) Miguel Reale espera demonstrar que cultura é uma realização histórica que surge do processo contínuo de objetivações cognitivas e empíricas. Este processo constitui os limites dos ciclos culturais e faz com que cada época corresponda a uma ordenação hierárquica de valores, dessa forma, a cultura torna-se dimensão essencial do homem, influenciando no seu modo de conhecer. O transcendentalismo kantiano continha brechas que o culturalismo alemão não solucionou, conforme indicamos acima e que comprometiam o seu propósito de fundamentação geral das ciências. Para resolver o problema Miguel Reale formulou o criticismo ontognosiológico nos seguintes termos: *Torna-se necessário indicar ainda dois pontos que mais me parecem negativos: o primeiro refere-se à fratura ou abismo (para empregarmos aqui o substantivo usado por Kant no Prefácio à Crítica do Juízo) posto entre natureza e espírito, lei natural e liberdade, ser e dever ser, implicando uma separação radical e inadmissível entre a experiência natural e a experiência ética e, por via de consequência, entre ciências naturais e ciências humanas; o segundo diz respeito não só ao caráter puramente lógico-formal das condições transcendentais do conhecimento, como também ao artificialismo resultante da já apontada pretensão de prefigurar-se a priori uma tábua completa e exaustiva das formas e categorias*” (p. 35).

Para Reale, o homem relaciona-se com objetos cuja compreensão não se resolve no seu interior. Ao admitir a condicionalidade histórica do sujeito cognoscente e a impossibilidade de premoldar as suas formas cognitivas, ele ressignifica o real como objeto.

Dessa maneira, Reale entende que a forma de pensar de nosso tempo mostra-se na mudança do criticismo transcendental que pré-ordena a realidade pelos esquemas perenes de um eu a-histórico em outro criticismo dinâmico, aberto e plurivalente. Se algo se perdeu com a noção de subjetividade isolada, muito se ganhou em relação à compreensão do real, pois a Filosofia fornece um entendimento da natureza que não se limita a cálculos algébricos ou estruturas lingüísticas.

Todo ato cognitivo pressupõe o sujeito cognoscente e algo que vem da cultura ou da natureza. *Considero algo*, diz Reale, *tudo que seja logicamente suscetível de tornar-se objeto de conhecimento ou de condicionar objetivamente o ato de conhecer. Algo não é pensável como objeto ou multiplicidade de objetos, mas é apenas suposto como objetividade em geral, ou seja, como algo para o qual logicamente converge o espírito como intencionalidade*” (p. 47). Os objetos naturais e culturais exigem a adequação entre o pensamento e o que é pensado, ou seja, o ato de pensar pede algo diverso do pensamento em cujo sentido o pensamento se dirige intencionalmente.

O conhecimento humano é, portanto, ontognosiológico, porque o sujeito revela as determinações lógicas de algo. Nesse caso, a consciência intencional pode se valer de cada estrato da realidade cognoscível. Ele afirma: *O conhecimento depende, pois, de duas condições complementares: - um sujeito que necessária e intencionalmente se projeta no sentido de algo, visando a captá-lo e torná-lo seu; algo que já deve possuir necessariamente certa determinação ou consistência embrionária, certa estrutura objetiva virtual, sem a qual seria logicamente impossível tal captação* (p. 49).

O termo condicionalidade transcendental refere-se ao ato do espírito de captar as coisas como objeto. Para haver objetividade é necessário haver na consciência algo que assegure tal caráter. Vale ressaltar que transcendental refere-se ao plano da consciência. *Há na consciência mesma condições de adaptação a algo (condições objetivas) que não são menos essenciais ao conhecimento que as condições subjetivas, isto é, aquelas que são inerentes à consciência e insuscetíveis de sofrer quaisquer mutações em virtude da presença ou inserção de algo como objeto* (p. 49).

O sujeito não recebe a impressão das coisas passivamente, nem cria arbitrariamente o mundo. O conhecimento tem algo do espírito e algo do mundo numa relação fenomenológica que Reale denomina ontognosiológica. Ela é apresentada como *um estudo que se desenvolve partindo do princípio de que não é possível conhecer sem referências objetivas (algo que o espírito se põe como distinto dele, trazendo-o a si), mas isto não implica em ficar resolvido, desde logo, ou a priori, se o objeto, pressuposto pelo ato de conhecer, existe efetivamente em si (atitude realista clássica) ou, ao contrário, representa apenas um momento do próprio pensamento (atitude idealista)* (p. 51). A Ontognosiologia propõe que o pensamento somente pode colocar estruturas lógicas em função de outras que são ônticas. A consciência intencional dá sentido aos elementos isolados inseridos na consciência.

Estabelecido como se dá o conhecimento é possível tratar dos valores. Para Reale, não se pode falar de Axiologia sem tratar também da Ontologia, pois ser e valor se relacionam graças à natureza nomotética da consciência já examinada por Kant. O princípio nomotético é essencial para se chegar ao problema do conhecimento, pois o conhecimento não é um ato apenas receptivo e reprodutor do espírito, ele indica o que há de comum em cada homem como consciência geral. Contudo esclarece o nosso filósofo: *a faculdade constitutiva do espírito enquanto nomotética, ou seja, enquanto doadora de sentido ao real, não implica, como no criticismo kantista, a admissão de um eu transcendental como estrutura puramente formal, mas, isto não obstante, capaz de impor seus esquemas à realidade* (p. 32).

O dado empírico é resultado de uma abstração criadora do sujeito, que se revela na filosofia positivista. Sujeito e dados são legítimos como momentos do processo global da objetivação cognoscitiva. *Ora, se positivar é historizar, e a história, no seu todo, é o homem e o que da natureza foi tornado humano, compreende-se que o processo empírico que deflui dos pressupostos ontognosiológicos é o processo histórico-cultural mesmo, insuscetível de ser reduzido a mero sistema lingüístico* (p. 98). Toda reflexão subjetiva tem uma dimensão histórica, pois quanto mais nos damos conta do eu, mais descobrimos o outro e quanto mais nos correlacionamos com os outros, mais reconhecemos os horizontes históricos presentes nesta relação.

Quanto ao princípio de complementaridade que aparece na relação entre o sujeito e o objeto ele não significa conciliação de contraditórios, como ocorre na dialética de Fichte e Hegel. É assim que Reale interpreta a idéia de complementaridade introduzida por Niels Bohr, no texto que se segue: *A dupla natureza corpuscular e ondulatória que tivemos de atribuir aos elementos da matéria levou-nos a pensar que uma mesma realidade se nos pode apresentar sob dois aspectos, que, a princípio, pareciam irreconciliáveis, mas que, na realidade, nunca se encontram em conflito direto* (p. 147). Isto significa que os contrários se opõem totalmente e os contraditórios só se opõem parcialmente.

No plano lógico a oposição resulta de termos contrários, mas na vida prática não, observa Reale, pois na natureza podem aparecer elementos contrários, mas não contraditórios. Esses elementos contrários se relacionam dialeticamente pela complementaridade. *A dialeticidade do ato de conhecer é uma das razões da dialeticidade intrínseca do mundo da cultura* (p. 165). No conceito de complementaridade já está implícito o conceito de relação, anunciando a coimplicação dos elementos relacionados. Além da dinamicidade que provém das interações, há outra característica inerente à dialética da complementaridade: ela é sempre um ato de integração, de referência à totalidade de sentido.

Quanto aos valores eles aparecem independente do tipo de experiência. O valor está presente em cada ato cognitivo. A consciência valorativa não surge através de experiências isoladas e desarticuladas, ela está contida em um horizonte de referências. Em todos os domínios da experiência, tanto do *ser* como do *dever ser*, o ato valorativo está presente, operando na captação seletiva do real. *Desse modo, os valores desempenham o papel de dinamizadores do processo cultural, em geral, sendo normativos enquanto fontes de fins, ou motivos de agir, eis que o fim é o valor posto e reconhecido racionalmente como razão da conduta* (p. 176).

Por este motivo, Reale considera que a cultura não está entre a natureza e os valores, como acreditaram alguns culturalistas. Quando se diz que as ciências naturais são cegas para os valores, isso significa que o foco do matemático ou do físico não são os valores, indicando que eles miram um objeto distinto das ciências culturais, mas no ato cognitivo o valor está sempre presente.

O entendimento da questão fica mais claro quando se separam os valores dos objetos ideais e os relacionam com o *dever ser*. Afirma Reale: *Dessa nova colocação do problema resultou a compreensão da objetividade dos valores em termos de concreção histórica e, por via de consequência, o entendimento de que os objetos culturais são enquanto devem ser* (p. 186).

Segundo, Reale, a compreensão do ato ético incorpora um conteúdo axiológico, pois as verdades se afirmam na consciência cultural de nosso tempo. O que nos faz reconhecer a inviabilidade de uma Ética puramente formal como propôs Kant. Ele explica: *Está-se vendo que não ponho o problema ético in abstracto, mas na concreção do processo histórico, como experiência ética, partindo do reconhecimento de que a consciência transcendental, enquanto consciência axiológica, é a categoria constituinte do mundo histórico, cuja autonomia Vico foi o primeiro a ver com lucidez genial, pondo-a ao lado da outra experiência, a da natureza, cujas leis Bacon e Galileu procuravam plasmar servindo-se de instrumento lógico-matemático adequado à sua explicação* (p. 191).

As relações causais são objeto da ciência, as criações humanas que objetivam valores são objeto da cultura. A identidade ontológica de todos os homens aparece nesta afirmação: o homem é enquanto deve ser. Só damos conta dessa realidade através da história, mas ela é anterior a esta. *A pessoa é, pois, a raiz da história, porque é subjetividade e reconhecimento de subjetividade, o que quer dizer intersubjetividade* (p. 196).

Pode-se concluir, então, que pessoa é o homem mesmo, situado na história e considerado como um ser com valores vital e espiritual. Com isso, o eu toma consciência de si mesmo e dos outros e, pela liberdade, usufrui o benefício que o patrimônio científico e técnico oferece atendendo as exigências da vida e do espírito. *Existe entre valor e liberdade e valor e vida (tomado este termo na sua binada acepção material e espiritual) uma complementaridade essencial que se reflete e concretiza no valor da pessoa como mediador de sentidos entre o indivíduo e a sociedade, compondo a complexa e sempre renovada faina da história* (p. 196).

Para a vida ética é indispensável considerar o valor e a liberdade. Diz Reale: *Ainda, porém, que tal ideal jamais possa ser alcançado, é ele fonte inspiradora de nossa conduta sendo o espírito, a um só tempo, valor e liberdade, como é, a um só tempo, pensamento e ação* (p. 197). Martin Heidegger mostrou que toda compreensão significa, de certa forma, uma pré-compreensão, mesmo no conhecimento originário isso acontece, porque os dados imediatos já carregam consigo a simbolização da linguagem que adere às coisas e são inseparáveis dela. Ora para Reale, como sabemos a correlação entre linguagem e cultura não pressupõe a redução desta a um sistema de sinais da comunicação social. Logo a experiência cultural só pode ter surgido juntamente com a experiência da linguagem, o que é revelado nos *mitos*, cuja raiz verbal designa a forte ligação entre falar, discorrer, fazer e pensar. Assim, as formas culturais têm como solo comum a linguagem, não havendo uma que seja modelo para as demais. O valor não

se reduz a uma palavra, a um termo ou a estruturas com as quais expressamos os fatos culturais, mas, no momento em que correlacionamos linguagem e pensamento, mantemos a linguagem ligada ao valor.

e. Metafísica e conjectura

No livro *Verdade e Conjetura*, Reale continua a meditação iniciada em *Experiência e Cultura*. No final daquele livro, o autor se pergunta se poderíamos justificar uma experiência metafísica conjectural. Seu objetivo não é outro senão explicar como entendemos hoje o pensamento metafísico, empreendimento que, assim lhe parece, cobra-se dos filósofos.

Verdade e Conjetura tem cinco capítulos. No primeiro, Reale investiga em que consiste o pensamento conjectural; no segundo, retoma a relação entre ser e pensar, historiando os principais momentos dessa problemática; no seguinte, usa o pensamento conjectural para examinar a liberdade e o valor, investigação que se completa no capítulo seguinte, onde conjectura sobre o ser da cultura. No quinto e último capítulo, Reale faz um balanço contemporâneo dos grandes temas da metafísica e termina com um ensaio intitulado Filosofia fenomenológica e existencial, onde expõe a importância das filosofias de Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976) para a reflexão contemporânea.

O eixo do pensamento metafísico realiano é a retomada do kantismo. Reale recorda que com Emanuel Kant (1724-1804) aprendemos que a metafísica não fornece objetos de conhecimento a que correspondam conceitos. No entanto, Reale sugere que Kant nos legou não apenas essa interdição negativa, mas possibilitou um caminho de investigação que culmina na criação de conjecturas. Qual o papel que essas conjecturas possuem na vida do homem? Elas desempenham um papel regulativo ou ordenador do que se pensa porque *distribuem mais harmoniosamente os conceitos segundo os parâmetros das idéias* (Reale, 2001. p. 15). A conjectura não é um palpite, ela resulta da meditação crítica, tendo como pano de fundo o que se conhece no tempo em que é elaborada. As conjecturas metafísicas precisam estar em consonância com o conhecimento do seu tempo.

Reale examina em que consiste o pensamento conjectural. Reconhece, com Kant, que o objeto do entendimento é produto de uma consciência percipiente, estando o ser em si além de nossa capacidade intelectual. O homem, mesmo consciente desse limite, não se conforma em permanecer no círculo ontognosiológico e espera ir além dele. Para fazê-lo, não pode buscar o ser pelos mesmos caminhos que segue para conhecer os entes. Reale afirma que Kant, ao tratar os assuntos metafísicos como problemáticos, chamou atenção para o pensamento conjectural, podendo a *Crítica da razão pura* (1781) ser considerada expressão dessa forma de raciocinar. Essa diretriz é observada especialmente na *Analítica* e na *Dialética transcendental*, partes da *Crítica* onde o filósofo esclarece serem conceitos problemáticos aqueles que não contêm contradição. Esses conceitos, mesmo quando não derivam da experiência, assumem o papel de princípios regulativos da razão pura, isto é, *representam esquemas heurísticos que atendem a nossa aspiração de atingir uma visão unitária dos fenômenos, ou os imperativos éticos essenciais ao homem* (idem, p. 38). A análise detalhada da *Crítica da razão pura* permite a Reale concluir que o criticismo transcendental é uma forma de pensamento conjectural. Outro exemplo são as teses de Kant sobre a história, presididas pelas idéias de liberdade e razão,

hipótese que, conforme notamos, viola os limites do conhecimento experiencial. Explicita-se, então, o que é o pensamento conjectural, verdades de sentido que ajudam a organizar a experiência e *apagar nossa natural ansiedade de compreensão total* (idem, p. 49).

Em seguida, ele faz um exame das relações entre ser e pensar. Reale mostra que as ciências delimitam o seu campo de atuação, deixando de lado as outras facetas do real. Para tratar do seu objeto, as ciências desenvolvem linguagem própria, no entanto, esses signos não explicam o propósito do homem de ir até a realidade. Tal apresentação do problema serve não só para desqualificar o propósito do positivismo lógico, como para justificar que a prática da ciência *suscita a indagação de seus fundamentos ônticos, e das relações com a realidade total gnosiologicamente posta entre parêntesis* (idem, p. 62). A delimitação dos objetos científicos levanta dúvidas se não existem brechas nos espaços deixados pelas várias ciências e é para ocupar esses vazios que desenvolvemos o pensamento conjectural. Em seguida, Reale explica que não constitui novidade alguma colocar o problema dessa maneira, ou melhor, tratar a conjectura como dado inicial do pensamento. Esse entendimento remonta às origens gregas da filosofia. Ali, Platão (428-348 a. C.) e seu discípulo Aristóteles (384-322 a. C.) já haviam notado que a gênese da meditação filosófica está na perplexidade, irmã gêmea da conjectura. Tal identificação possibilita a Reale reinterpretar o curso histórico da filosofia à luz do pensamento conjectural. Assim, retorna ao pensamento pré-socrático, que emerge como conjectura, tanto na compreensão do movimento como sucessão dos opostos, tese de Heráclito (540-480 a. C.), como entendimento do movimento como aparência do mundo sobre a imutabilidade do ser, hipótese de Parmênides (540-450 a. C.). A meditação filosófica de Sócrates (470-399 a. C.) não rompe com a conjectura, esclarece Reale, pois não afasta a preocupação com o todo, apenas a correlaciona com quem a pensa. As posteriores formulações filosóficas não abandonam a trilha do pensamento conjectural e é como conjectura que Reale apresenta a filosofia de Santo Anselmo (1033-1109), um dos fundadores da escolástica. Coube-lhe sugerir uma datidade do Todo, cuja crença estava na base da verdade. O percurso histórico continua com o exame da contribuição de Nicolau de Cusa (1401-1464), teólogo alemão que faz do homem, olhado como microcosmo, problema tão instigante quanto o grande cosmo. Além disso, o reconhecimento de que o pensamento do mundo é conjectural emerge da meditação do cusano, sob denominação de aproximativo. A verdade do homem é realizada por aproximação e, para melhor considerá-la, o teólogo recorre a processos metafóricos, *cuja importância temática a filosofia contemporânea tem justamente enaltecido* (idem, p. 79). Igualmente conjectural é a meditação de René Descartes (1596-1650), raiz da filosofia crítica, que sustenta ancorar a verdade na subjetividade. Depois desse rápido percurso histórico, Reale revela que nos limites do horizonte metafísico não há conjectura possível, isto é, até para conjecturar há limite. Além dele, adentramos no mistério, que é domínio da religião, terreno onde o pensamento conjectural não ajuda. Contudo, a conjectura é válida quando conduz aos umbrais do mistério, deixando-nos na iminência de chegar ao religioso.

Em seguida, Reale aplica o pensamento conjectural no exame da liberdade e do valor. Reale observa que essas questões divergem do problema do ser, porque tratam não do que é, mas do que deveria ser. Tal meditação consiste em outra categoria lógica primordial, distinção que remonta a Kant. Trata-se das posições que se traduz com os termos *Sein* e *Sollen* usados

para distinguir como as coisas são de como deveriam ser. Reale define valor como *ente autônomo, por ser-lhe inerente um sentido vetorial do dever-ser, em razão do qual se põem os fins* (idem, p. 98). Essas duas categorias lógicas primordiais se dão no mundo da cultura, podendo-se dizer que os objetos culturais são formados por um suporte e um significado. O problema do significado ou valor abre muitas possibilidades ao pensamento conjetural, esclarece Reale. Em seguida, examina o problema do valor, mostrando que ele está relacionado às questões sobre o homem, porque o homem vive fazendo escolhas. E há mais, Reale entende que o ser do homem é o seu dever-ser, o que suscita três espécies de conjeturas: sobre a existência humana, sobre a individualidade e sobre a possibilidade da ação livre. É essa última condição que nos coloca diante dos problemas básicos da ética. Referir-se ao homem como dever-ser significa reconhecer que ele é livre, capaz de fazer escolhas. Nesse ponto, Reale considera o que se pode considerar o grande problema a ser enfrentado pelos culturalistas em nossos dias, a questão da existência singular, que, no contexto de sua filosofia culturalista, significa *a integração do ser humano no seu dever-ser* (idem, p. 118). Precisamos entender porque nossas vidas em meio a uma cultura comum e com tamanha semelhança física são tão distintas, são realidades únicas.

A questão anterior remete ao exame do ser da cultura. Reale revê, sob a ótica da conjetura, as teses fundamentais que consagrara. *Podemos não só compreender o processo da cultura, como também conjeturar sobre o ser que ela pressupõe* (idem, p. 133). Trata-se de ir adiante da proposta fenomenológica, considerando *a originária historicidade do ser que conhece* (p. 124). É essa historicidade que abre o homem para os problemas de seu tempo e para as influências culturais que recebe. O homem não apenas recebe influências, ele também objetiva algo de si, põe no mundo muito do que é. É graças a essa possibilidade que Reale concebe a cultura como projeção do que o homem é. Os bens culturais correspondem a intencionalidades objetivadas pelos séculos afora, bens que em cada tempo se apresentam dos homens e são a base para novas objetivações. O que é um tempo histórico? Reale o define como um momento axiológico próprio, que favorece determinada experiência de valores.

Finalmente, ele esclarece o que é a metafísica e qual o papel que ela tem em nossos dias. Reale afirma que o pensamento metafísico algumas vezes é mais, outras vezes é menos, considerado nos diversos momentos da história. Em nosso tempo parece-lhe que as explicações metafísicas são importantes, apesar de existirem aqueles que as tratam como especulação sem sentido. Em todas as épocas as conjeturas que se destacam e sobrevivem são as que melhor respondem as exigências espirituais do momento. Vários pensadores perceberam esta correlação entre a metafísica e a história, melhor que todos a tematizou Benedetto Croce (1866-1952). No sentir de Reale, as conjeturas que se projetam não são fantasias individuais, mas resultado de muitos fatores culturais. Nossa época se volta para o mundo da vida porque o avanço técnico veicula um racionalismo absoluto que mutila o homem privando-o *da vertente afetiva e de seu mundo de ilusões, sonhos, mitos e conjeturas* (idem, p. 163). O problema não nasce da tecnologia, mas do pobre racionalismo que lhe atribui uma significação que ela não tem. A meditação sobre a vida não pode perder a atitude crítica, essa é a forma usada por Reale para justificar a conjetura mais adequada ao nosso tempo. A atual conjetura justifica uma metafísica

pluralista e problemática, justo porque nosso tempo é pluralista, estimula a liberdade e prefere a democracia que nasce de liberdades iguais.

Em apêndice no livro *Verdade e Conjetura*, Reale reproduz o texto da comunicação apresentada no IX Congresso Interamericano de Filosofia realizado em Caracas, em julho de 1977. Nele, Reale reafirma o valor do legado de Husserl e Heidegger, num momento em que ambos parecem colocados um pouco de lado pelos estudiosos de filosofia. Husserl desenvolve a noção de *a priori* material, que completa a herança de Kant e é o ponto de partida para o desenvolvimento da noção de *a priori* cultural, que ele desenvolve. É mérito de Husserl o haver substituído a teoria da realidade pela teoria dos objetos, mudança importante para a compreensão ontognosiológica do pensamento conjetural e para a edificação da ética concreta do homem situado. Heidegger identifica a temporalidade como dimensão essencial da vida, desbancando *a aporia idealista de um ser transcendental estático* (idem, p. 179). Cabe-lhe também o mérito de voltar às meditações pré-socráticas, que são a semente de nossa cultura. O texto desse apêndice revela a importância que Reale atribui a Husserl e Heidegger, entendendo suas filosofias como básicas para pensarmos a relação entre a imagem do mundo e do homem nas conjeturas que estamos desafiados a fazer.

f. O a priori cultural

Em *Cinco temas do culturalismo*, Reale aprofunda a meditação sobre a cultura. No terceiro ensaio intitulado *Teoria do conhecimento e teoria da cultura*, Reale examinou as razões pelas quais a primeira não deve ser estudada à parte da segunda. Não podemos pensar as questões ontognosiológicas de modo abstrato, afirmou, desconsiderando a realidade histórico-cultural do homem que pensa. Foi por raciocinar desta maneira que ele decidiu aprofundar o significado da condição *a priori* intersubjetiva, capaz de dar concreticidade aos problemas gnosiológicos. Reale observa que aprendemos com Kant a investigar as condições subjetivas do conhecimento transcendental, problema que foi ampliado com a investigação das condições objetivas do conhecimento levada a cabo por Husserl. Parece-lhe, contudo, necessário ir além dessas sugestões e também considerar a situação concreta do investigador, isto é, o contexto cultural no qual ele se encontra quando pensa o mundo. Fazendo-o, estabelecemos novas bases para a teoria do conhecimento *ampliando a instância de seus pressupostos transcendentais, passando-se em última análise, de um cognoscente abstrato a um sujeito concreto, situado por sua própria natureza no mundo da história e da cultura* (Reale, 2000. p. 33).

Esta questão é novamente examinada em outro ensaio da mesma obra: *O a priori cultural*. Nele Reale esclarece que uma forma de reconhecer a realidade concreta do sujeito pensante é postular um *a priori* cultural. Um tal aspecto é necessário para garantir a objetivação do conhecimento. Na base do conhecimento há subjetivação e objetivação e o resultado deste processo dialético é a cultura. Conhecer é pensar algo diverso da impressão sensorial e estabelecer uma correspondência com a realidade original que permitiu o pensamento. Daí, conclui Reale, *o conhecimento é sempre um ato cultural, devendo-se reconhecer que o a priori cultural está tão presente no ato de conhecer quanto o a priori formal, visto por Kant e o a priori material, visto por Husserl* (Idem. p. 44). Eis onde chegou nosso filósofo, o aprofundamento das condições do conhecimento culminam num *a priori* cultural. Por causa da

universalização da cultura ocidental tal *a priori* deve ser considerado pelos filósofos de nosso tempo, ao lado dos *a priori* que foram postulados por Kant e Husserl.

Em conferência intitulada *Espaço, tempo e cultura – o apriori cultural*, apresentada no VII Congresso Brasileiro de Filosofia, Miguel Reale acrescenta novos elementos ao conceito de *a priori cultural* sistematizado no livro *Cinco temas do culturalismo* acima mencionado. Os acréscimos mais relevantes são os seguintes: o reconhecimento de que a cultura antecede a história e o emprego da noção de circunstância elaborado por José Ortega y Gasset para exprimir que a compreensão cognitiva encontra-se inserida em uma situação. O primeiro aspecto significa o realce da criação humana desde a pré-história. Assim, embora a linguagem seja aspecto essencial da constituição da cultura, tudo o que foi produzido antes dela como elemento de afirmação existencial para proteger o homem do meio integra a cultura. Daí a necessidade de apresentar a noção de tempo cultural, diversa da cronológica e existencial, porque parece ao filósofo que existe uma duração e uma significação própria nele diversa dos demais tempos. O outro aspecto traduz o entendimento que a descoberta da intencionalidade da consciência por Edmund Husserl, traduzida na fórmula conhecer é conhecer algo, necessita ser completado com a compreensão de que *é também necessário pensar na circunstancialidade em que o conhecimento se dá ou se processa* (*Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*. João Pessoa, Centro Universitário de João Pessoa, 2002. p. 15). Toda formulação cognitiva depende pois da circunstância cultural em que foi elaborada, dos problemas que quer resolver, das questões relevantes para um certo grupo humano num dado momento da história.

g. Pessoa humana, ser dever-ser

O criticismo ontognosiológico mostrou, no espírito de nosso tempo, que o objeto conhecido só é possível no homem que conhece. A consciência traz algo do mundo até ela, é uma abertura, uma fenda do espírito sempre preenchida. A ontologia contemporânea acabou formulando o entendimento de que o conhecedor se experimenta em todo ato cognoscitivo e isso deu um sentido especial à meditação sobre o homem. Essa retomada da radical problematidade do indivíduo foi expressa na constatação de Delfim Santos, *recrudescer pelo mundo o interesse pelo humanismo* (1982, v. I. p. 495). Em Miguel Reale a problemática filosófica contemporânea, considerada em suas meditações sobre a experiência, a ontognosiológica e a axiologia, ajuda a entender o que o homem é, revela-o um ser situado, ou melhor, histórico. As considerações elaboradas pelo filósofo sobre o homem revelam um ser temporal e histórico. Nesse aspecto Reale acolhe as conclusões de Heidegger em *Ser e Tempo*. O tempo não é uma série quantitativa nem um dado da consciência, mas um elemento essencial na determinação do que o homem é. Na historicidade ou temporalidade o homem aponta para uma história não construída, para o futuro mais que para o passado, para novas possibilidades de realização do homem.

Como essa realidade temporal do homem se mostra? A temporalidade do homem inclui de modo inseparável o passado, o presente e o futuro. O pensamento ontognosiológico de Reale considerou o homem concreto, mergulhado num presente virtualmente preenchido de futuro. *O homem não é, nem está aí, como uma coisa de contornos definidos ou mensuráveis* (Reale, 1989. p. 251). Como se poderia compreender a doutrina realiana do homem e seu seguimento

axiológico? Através do ideal de pessoa, nascido, como em Max Scheler (1874-1928), a partir da pergunta: *Que é o homem?* (idem, 1970. p. 37). Essa indagação abre espaço para se investigar o fundamento ético jurídico da conduta, sistematizado por Reale em duas assertivas: *o ser do homem é o seu dever ser, a pessoa é o valor fonte de todos os valores* (*Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. p. 251). Como esses aspectos se relacionam? O filósofo explicou que aquilo que unifica o direito, a moral e outras ciências normativas deve ser buscado no próprio homem, não enquanto entidade abstrata, mas como sujeito social orientado em sua vida coletiva por objetivos superiores. É em seu meio cultural que o dever ser de cada homem encontra sua dignidade manifesta como valor fonte de todos os outros valores.

O que há de extraordinário no homem, segundo Reale, é o fato de ele estar em permanente fazer-se, dinâmica que, contudo, é incapaz de superar sua finitude. O pensar e apor sentido à própria vida significa, no pensamento realiano, estabelecer uma ponte entre o concreto circunstancialmente vivido e o ideal universalmente concebido. A capacidade do homem de transcender-se encontra limite na sua historicidade, mas é um valor infinito na medida em que permite ou é condição da transcendência do outro:

O indivíduo se transcende e põe-se perante outros indivíduos, os quais, por sua vez, transcende, surge uma relação entre um eu e outro que converte o indivíduo em pessoa, só possível na medida em que o meu dever ser se concilia com o dever ser de outrem (idem, 1989. p. 251).

h. Ética e cultura

O fazer-se do homem possui um componente moral. É preciso enfrentar sua carência ou finitude, condição insuperável de uma existência condicionada, superar a lógica da natureza da qual participa por causa de sua dimensão material. O homem revela, contudo, uma capacidade de transcender posições alcançadas nesta dimensão, embora jamais ultrapasse sua finitude. Para tanto, ele cria um mundo especial, tendo por base seus ideais, que se exprime em valores. Reale não concebeu uma teoria de valor puramente formal, ao contrário, inseriu-a no processo histórico. A questão do valor integrava-se, desse modo, à problemática da cultura. O homem, *cujos ser é o seu dever-ser, construiu o mundo da cultura à sua imagem e semelhança* (Reale, 1989. p. 161). Esse modo de tratar o homem revela um componente ontológico, *o homem é e deve ser*, mas mostra principalmente que não se pode falar do que o homem é separando-o dos valores que cultiva. Essa forma de referir-se ao homem distingue sua inserção no mundo da natureza, em virtude de seu estrato material, de sua liberdade para criar, a base do mundo dos valores. A cultura nasce como produto dos valores que o homem objetiva projetando seu estrato espiritual. Cultura é, no entendimento do filósofo, um conjunto de bens criados pelo homem, na realização de seus propósitos. Conforme teve oportunidade de explicar Miguel Reale, esse entendimento da cultura representa uma novidade em relação ao neokantismo, do qual é caudatária. Eis como explicou sua contribuição:

É a idéia de que a cultura não é um ente intercalado entre a natureza e o espírito, entre os fatos e os valores ideais, conforme tese de origem neokantiana, mas representa o correlato da natureza, sendo um ente autônomo, que abrange tudo o que é enquanto deve ser, isto é, tudo o que o homem pensa e realiza ao longo da história, visando a alcançar seus fins específicos. Não será demais acrescentar que esse reconhecimento da cultura como objeto autônomo resultou da prévia autonomia atribuída ao valor, visto como expressão do dever ser (Sollen) e não do ser (sein) ideal ou idealizado, como são os objetos lógicos ou matemáticos (Reale, 1998. Variações sobre a cultura. p. 17).

Essa questão também foi examinada em *Experiência e Cultura*, onde Reale se ocupou dos pressupostos transcendentais do problema; ali, referiu-se às *experiências culturais que incessantemente se renovam em complicação perene com o espírito que em tais experiências não se exaure (Experiência e cultura. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 100).*

As experiências culturais representam o sêmen fecundante pelo qual o homem humaniza a natureza. Esse reconhecimento começou a ser elaborado com o hegelianismo, pois com o idealismo absoluto o espírito passou a ser apresentado como forma de superação das leis da natureza. Importante é ressaltar a contribuição de Tobias Barreto, filósofo para quem a cultura permite superar o que existe de animal no homem. Com base nas reflexões do filósofo sergipano, Miguel Reale entendeu que a natureza estava na base da cultura, o que não o impediu de reconhecer a autonomia do espírito. *A cultura está para o espírito como as águas de um rio estão para as fontes de que promanam (idem, 1989. p. 166).* Quando encontra os valores na cultura o sujeito depara-se com um dever, obrigação nascida de si próprio. É por isso que ela não é conhecimento livresco mal incorporado, ao contrário, na pessoa culta *os conhecimentos transformam-se em razão de vida, em dimensão de seu próprio ser (idem, 1989. p. 174).* O motivo disso, Reale elucidou, é que a cultura exprime-se como *um processo de sínteses sucessivas que a consciência intencional vai realizando com base na compreensão operacional dos dados hiléticos (idem, 1977. p. 134).*

A vinculação entre a ética e a cultura propicia a cada pessoa modificar-se permanentemente. Pensando nesse fenômeno o homem se reconhece devedor da humanidade e do povo a que pertence. Num país como o nosso, ainda em desenvolvimento, essa compreensão da cultura possui um papel cívico e ético, porquanto contribui para o reconhecimento da necessidade de progredirmos no universo das nações. Para fazê-lo é preciso que se formule um novo entendimento da pedagogia e do papel da educação. O vínculo do homem com sua cultura evoca o problema mais importante da liberdade criadora, a cultura é a guardiã da liberdade.

O vínculo essencial entre a ética e cultura, cujo imperativo primordial é a preservação, a todo custo da subjetividade, contra tudo que possa cercear o poder criador do espírito, estancando a

fonte da liberdade, valor que surge quando surge o primeiro ato da valoração (idem, 1989. p. 174).

Toda cultura é histórica como é o próprio homem. A cultura não é, portanto, apenas um conjunto de bens que o homem acumula ao longo do tempo, mas fruto de sua ação, de seu comportamento especificamente humano, das suas relações com os outros homens, de seu modo de falar, das práticas jurídicas que elabora. As suas diferentes manifestações culturais revelam a diversidade de modos pelos quais as pessoas organizam seus valores. Essa teia de valores constitui uma hierarquia, uns se subordinam aos outros, conforme já afirmara Hartmann. A hierarquia de valores revela que as diversas culturas estabelecem tábuas de valores. Cada agrupamento de valores corresponde a uma concepção do universo e da vida; no entanto, semelhante organização, no sentir de Reale, tem um suporte em torno do qual gravitam os outros valores, a pessoa humana. O homem enquanto fonte de valor é pessoa e como tal ela dá uma nova significação ao mundo em que habita. Observemos o que o filósofo escreveu a respeito:

Há um valor que deve ser reputado valor fundamental, ou valor fonte, como condição que é de todos os demais valores. Trata-se daquele que chamamos valor da pessoa humana (idem, 1989. p. 181).

A cultura é, então, o espaço do homem em contraposição ao mundo da natureza. Cultura é o ambiente da pessoa, o lugar da liberdade. É na cultura que se expressa a diferença entre o homem e os outros animais cujas reações são de antemão *predeterminadas pela natureza de seu ser* (idem, 1989. p. 195). No espaço da cultura os valores não são apenas aspectos éticos que revelam detalhes da experiência histórica do homem, mas elementos constitutivos dessa mesma experiência. Para o filósofo, ser e valer são duas expressões primordiais do espírito. *Ou vemos as coisas enquanto elas valem; e, porque valem, devem ser (Filosofia do direito. São Paulo: Saraiva, 1978. p. 188).* Não existe outra posição equivalente, as coisas unicamente são e valem.

i. Ética e direito

No âmbito da cultura, isto é, sem sair do espaço criado pelo homem, Miguel Reale deu especial atenção às relações entre a ética e o direito. Não lhe pareceu possível romper os laços profundos que ligam uma ao outro. Antônio Paim considerou ser esta uma característica do culturalismo realiano, no qual *o direito e a moral devem preservar sempre seus vínculos com a filosofia (História das idéias filosóficas no Brasil. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997. p. 724).* Tomando o imperativo ético, isto é, *a obrigatoriedade imposta por um valor susceptível de ser reconhecido como um bem (The Seventh Congress of Philosophy. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 1967. p. 197)*, sem, contudo, desconsiderar a intenção do agente na ação moral, Reale concluiu que a conduta ética tem em vista o outro. Apenas como consciência livre diante de outras consciências igualmente livres, pode o homem agir moralmente. Essa distinção

é importante porque o outro, embora se afigure diante de mim como ente objetivo, possui uma realidade não objetivável e que é para mim permanentemente intangível. Assim, ainda que minha experiência do outro sempre me coloque frente a um sujeito concreto, objetivo, o respeito que ele merece advém de sua liberdade, o que lhe confere uma dignidade inalienável.

A singularidade das pessoas propicia a construção de escalas diferenciadas de valores. No sentir do filósofo, os homens não se orientam segundo as mesmas exigências axiológicas. O outro é um existente singular que constrói sua vida independente do modo como eu próprio oriento minha existência, o que pede de nós a edificação de regras de convivência. Reale abre pelo menos quatro circunstâncias em que a ação subjetiva se vê limitada pela necessidade do convívio, permitindo o relacionamento entre as pessoas: *a religiosa, a moral, a costumeira (as convenções sociais) e a jurídica* (idem. p. 198). Dentre elas, a ordem jurídica da sociedade vem propiciar o convívio entre os homens, desde que o ato moral é espontâneo e livre. No plano moral, o homem é o legislador de si; no espaço social, a norma jurídica solidifica a interdição e pune o seu não cumprimento. Deste modo, a convivência humana torna-se possível, ao mesmo tempo em que a inseparabilidade entre a ética e o direito aponta para normas de convivência cada vez melhores. O tipo de desenvolvimento da ética estende-se também ao direito. Esse desenvolvimento, segundo explicou Creusa Capalbo é contínuo:

a ordem moral implica em aperfeiçoamento incessante, sempre caminhando sem jamais se completar, nesta busca incessante de autenticidade de si mesmo em seu ser com os outros. A realização acabada da moralidade é absurda, a moralidade humana é definitiva, pois ela é sempre apelo dinâmico à perfeição. Por esta razão podemos entender que a justiça, por exemplo, nunca é realizada plenamente, não é perfeita, ou seja, não há justiça plena, e que é sempre possível haver injustiça (A ética no pensamento filosófico brasileiro – relevo para Miguel Reale. *Anais do 5º Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: EDUEL, 1997. p. 115).

Outra questão importante a ser lembrada nesse item é o problema da justiça, tema do artigo *A idéia de justiça no pensamento contemporâneo* de autoria de António Braz Teixeira (publicado In: *Pedro Soares Martínez*. Lisboa: Almedina, s.d., p. 37-63). Teixeira explica que a idéia de justiça do filósofo brasileiro contempla uma expressão de igualdade não absoluta onde as desigualdades concretas diminuem devido ao ideal ético que identifica o ser do homem com o seu dever ser. A noção de justiça não se separa da existência concreta, é nela que se dá a relação entre liberdade e igualdade. Esta relação se sustenta no diálogo histórico e intersubjetivo. Esta visão de Reale do problema da justiça foi contraposta a outros modelos como: as concepções *emotivistas* de justiça, tecidas na linha propugnada por Hans Kelsen (1881-1973); as *teleológicas*, edificadas na trilha de Luigi Bagolini (nascido em 1913) e Almar Tammelo (1917-1982) e as *deontológicas*, construídas a partir das idéias do filósofo norte-americano John Rawls (nascido em 1921).

j. Ética e ecologia

A questão ambiental é assunto da maior relevância em nosso tempo porque a natureza é a base necessária para a criação de qualquer sociedade humana e a natureza tem sido ameaçada pelo progresso tecnológico. Miguel Reale esclarece, contudo, que o valor ecológico não é um valor absoluto ao qual tudo o mais deva ser sacrificado. Ao contrário, o problema ambiental deve ser pensado em referência ao propósito maior ao qual ele serve de modo a assegurar *à pessoa humana os meios essenciais ao desenvolvimento de uma vida condigna* (Reale, A ecologia na legislação brasileira. In: *Revista Jurídica*, 19 (1):5-8, 2003, PUC-Campinas).

Chegar ao equilíbrio não é fácil porque na vida concreta é necessário contrapor o valor ecológico do bem a ser preservado ao valor da pessoa humana, considerado, pelo pensador, fonte ou valor principal. Não se pode fugir do exame concreto de cada caso ante a dificuldade de explicar através de uma teoria o processo de desenvolvimento das civilizações pela história, levando em conta a variável ecológica.

Sabemos que, para o filósofo, os valores nascem em algum momento da história humana e alguns deles depois que passam a integrar a experiência cultural se tornam imprescindíveis. A partir de então aparecem como constantes e definitivos, deixando naquela geração e nas seguintes a impressão de que são eternos. Reale os denomina de invariantes axiológicos. Pois bem, o filósofo considera que os valores ecológicos adquiriram a posição de invariantes axiológicos, pois o progresso tecnológico colocou a natureza sob ameaça nas últimas décadas.

Diante da necessidade de qualquer intervenção no meio ambiente é preciso considerar o interesse das pessoas. Isto é o que deve orientar as ações públicas e privadas, mas não há como esquivar do direito das futuras gerações a um ambiente limpo e adequado à vida. Assim, o filósofo julga imprescindível *proceder-se a um balanceamento de valores, levando em conta não somente o valor econômico-social da obra projetada, mas também a possibilidade que hoje temos de preservar a fauna e a flora ameaçados* (idem, p. 7). É neste difícil equilíbrio que estamos desafiados a tratar os assuntos ecológicos.

k. Ética pública e cultura

O culturalismo proposto por Reale abarca diversas dimensões da vida que fazem parte de uma ética pública e que, como tais, merecem nossa atenção como: educação, política, religiosidade e amor, que comentaremos a seguir.

Não se pode falar de um culturalismo em Reale sem mencionar sua preocupação com as futuras gerações. Cada geração precisa preparar a seguinte, e a educação é uma das melhores formas de realizar tal objetivo. A educação é importante porque o filósofo entende que não só o homem é história, também o é a cultura em que ele vive. Como o homem precisa assimilar conhecimento para ir se tornando um criador, ele adquire habilidades e armazena informações. Educar, diz o filósofo em **Variações**. São Paulo: GDR, (1999), *é conduzir alguém de um ponto para outro posto como alvo a ser atingido* (p. 121). A educação intenta proporcionar a autonomia e aprimorar a capacidade de escolher. O educando tem no processo educativo os elementos necessários para seu enriquecimento interior e conquista da liberdade, que é a

exigência de sua singular existência. Reale fala de uma educação integral e completa, inclusive musical, pois compreende *a música como meio de comunicação mediante condição de sons que deve novos horizontes ao conhecimento da espécie humana* (*idem*, p. 151). A educação é parte fundamental da cultura, porque prepara o homem para receber o que lhe foi legado e o capacita a criar novas respostas para seus desafios futuros.

Outro aspecto do culturalismo realiano é a atenção para com a religiosidade que, no entendimento de Reale, é uma realidade que não pode ser desconhecida dos pensadores. Ela levou o homem a criar diversos tipos de religião. O filósofo, ele pensa, não pode deixar de meditar sobre a religiosidade, pois, ainda que crítico dessas manifestações, o problema está aí no meio da sociedade, conforme disse recentemente Michel Onfray em entrevista à Revista Veja 38 (21): *A fraqueza, o medo, a angústia diante da morte, que são fontes de todas as crenças religiosas, nunca abandonarão o homem* (p. 15). Reale também admite que a religiosidade nasce da fragilidade do ser humano, como diz em **Variações, sujeito a imprevistos e imprevisível fim físico** (p. 99). O problema para Reale não é de amor desmedido pela vida, é a revelação de uma característica do modo de existir, pois a religiosidade, diz o filósofo, *assinala a problematicidade mesma de nosso existir* (*idem*, p. 100). A finitude humana é um problema a que a religiosidade procura responder, com uma linguagem própria e que tenta dar conta dos limites em que se realiza a existência humana. A filosofia não pode deixar de falar dos limites do homem, nem considerar a religiosidade que o homem possui.

O espaço político é um lugar onde, nos nossos dias, se passam os negócios do Estado. O homem moderno vive em estados nacionais. Para Reale, esse espaço onde o homem vive não pode se reduzir a um único fato ou idéia separada do contexto em que ele se dá. Um problema cambial, por exemplo, não pode ser visto fora de uma perspectiva social, jurídica, econômica e financeira. A vida no interior de uma nação deve ser pautada por um planejamento global que dê credibilidade ao governo e coerência à organização do espaço público. Não se pode falar de vida humana, no nosso tempo, desconectada das exigências de cidadania.

Outro aspecto básico do humanismo realiano é o amor. É nele que se localizam as esperanças humanas de superação da violência e brutalidade. O amor está na base da convivência humana e se manifesta frequentemente como amizade pelas pessoas, causas ou atitudes. O amor ajuda todos os homens nos momentos de desamparo porque tem a força da recuperação.

1. Os valores e a estética

Segundo Reale podemos acrescentar à dialética ontognosiológica outras experiências além da axiológica, à qual já se encontra vitalmente vinculada. A experiência religiosa é uma delas, a artística é outra. A experiência religiosa está vivamente ligada ao mistério da vida e da morte e encontra canal de manifestação na metafísica. Metafísica guarda, no filósofo, uma proximidade com o que a respeito pensava Kant, uma espécie de necessidade voltada não tanto para o saber, mas para orientar no sentido pleno da vida.

Para tratar do problema estético Miguel Reale valeu-se de pequenos ensaios nos quais aprofundou a relação entre o belo e os valores, situando a investigação estética no seio da cultura. O mais significativo dos trabalhos em que aborda essa temática parece ser *O Belo e*

outros valores (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1989), onde o pensador retomou uma posição que já defendera em estudos anteriores, especialmente na *Introdução à Filosofia e Verdade e Conjectura*. Como devemos compreender o ponto de partida de suas investigações estéticas? Os sistemas teóricos estão sempre fadados ao desaparecimento, porquanto herdam os elementos referenciais de seu tempo, embora permaneçam como definitivos certos vislumbres, que o pensador capta de modo pouco claro, uma espécie de retrato mal feito da realidade fugidia. No âmbito puro e simples da criação filosófica, o aspecto mais dinâmico estava situado no modo como as questões eram elaboradas ou postas como agentes de provocação do espírito. Estava nelas o caráter universal da filosofia, o que permanecia de uma geração para outra, não nas respostas que os pensadores elaboravam, ou nos sistemas, como habitualmente nomeamos os princípios coordenados do pensamento de modo a estabelecer uma unidade doutrinária.

No que se refere especificamente aos valores, Reale não os subordina aos princípios metafísicos, porque eles não possuem, por si mesmos, valor absoluto. Cabe ao homem organizá-los e conferir-lhes, digamos, uma certa objetividade. É claro que esta objetividade depende dos sujeitos que valoram, do modo como o fazem, da hierarquia que estabelecem entre os valores. A cultura é o resultado concreto de como estes valores são organizados, de como historicamente se consolidaram e como ganharam justificação. Entre os valores mais significativos de uma cultura estão os estéticos, ou aqueles relativos ao belo e que conferem beleza estética à criação humana. Sem empregar a metafísica, os valores não são tomados como uma derivação do verdadeiro, como ocorreu no platonismo, por exemplo, nem se reduzem a uma mensagem, conforme sugeriu o utilitarismo estético. O valor estético não se legitima a partir de outros focos, não adquire fundamento por subordinação ontológica, ele possui o significado que o homem lhe dá. Como o valor estético se posiciona em relação aos demais valores é um fator diferenciador das culturas, mas não lhe retira a especificidade frente às outras formas de criação do homem.

O homem vive cercado por valores. O valor que denomina belo concretiza-se nas obras de arte e se constitui num dos aspectos fundamentais da cultura. O homem realiano, já o vimos, vive várias dimensões simultaneamente, ele pensa, ele sente, ele realiza através da vontade, cria seu mundo. É justamente como expressão do sentir que o valor estético ganha corpo, estética entendida não como uma percepção abstrata, mas como uma derivação da sensibilidade, tal como Kant já havia antecipado. É verdade que a questão da sensibilidade tem para Reale uma dimensão bem mais ampla que tivera na filosofia transcendental do filósofo das Críticas, ela ultrapassava o que o mestre de Königsberg denominara de juízo estético. Assim, Reale explicou sua posição: *O que Kant situa como fase inicial do processo cognoscitivo, antecedendo ao entendimento - passa a corresponder ao momento final do processo estético, sem se reduzir, no entanto, a mero juízo estético* (Reale, *O belo e outros valores*, 1989. p. 251).

O poder criativo do homem que se concretiza na obra de arte exprime valores estéticos e é presidido pela noção de belo. O produto construído é fruto da imaginação criadora, mas envolve o homem de modo mais amplo, isto é, na sua confecção o sujeito vale-se também da razão, do pensamento e ele cria como ato da vontade. A diferença em relação às ações propriamente regidas pela razão ou pelos valores éticos é que a hierarquia, nesses dois casos, obedece a esquemas categorias, elaborações abstratas e práticas do espírito. No caso dos valores estéticos não, as atividades criativas não ultrapassam o plano da sensibilidade para alcançar o

campo da pura abstração ou de uma razão prática, mas se exprimem em imagens, que o pensador chama de absolutas. Como entender o que sejam estas imagens nomeadas de absolutas? Absoluto não tem para ele, esclareçamos, o significado de eterno, mas representa o ponto de chegada, o ponto de maturação plena da experiência estética. Como tal ela não é redutível a outras tentativas de exprimir o ser, formas, aliás, impossíveis de serem completadas perfeitamente. Ao homem a verdade teórica está limitada, ela é apenas conjecturalmente suposta, conforme já tivemos oportunidade de explicar. A verdade plena está, para nosso autor, além das possibilidades humanas, no melhor estilo da herança deixada por Kant.

A obra de arte pode ultrapassar o artista que a elaborou, significando muito mais do que ele intencionalmente tentou exprimir. Isso não deriva, contudo, da entificação de um aspecto da realidade, que ela passa a representar em si mesma e por si mesma. Quando uma obra de arte assume o caráter de produção especial, isso se deve ao fato de que *ela se incorpora de maneira viva ao patrimônio axiológico de todos os homens capazes de a compreenderem* (idem. p. 41). Ocorrendo tal ultrapassagem ela se transforma numa obra prima ou clássica, que não significa nesse contexto uma categoria antagônica ao romantismo, mas uma espécie de representação de valores que ultrapassa aqueles da época em que foi elaborada. Portanto, clássico tem um sentido de permanência num certo contexto cultural, conforme explicou Reale, ela significa algo de belo para muitas gerações, *qualquer que seja a escola a que possa pertencer, ou independentemente de qualquer serialidade estilística* (idem. p. 71).

Diante do reconhecimento de que determinadas obras adquirem um valor que ultrapassa o tempo em que foram elaboradas, cabe perguntar se existe uma fórmula capaz de explicar como foram produzidas. Reale respondeu negativamente a essa pergunta. Do mesmo modo que, para Kant, pode-se aprender teorias filosóficas, mas não a filosofar, não existe um roteiro para se criar uma obra de arte. Ordinariamente nem mesmo o artista que a criou consegue explicar como realizou a sua obra ou porque a criou. O artista absorve o valor que quer traduzir de modo muito singular e o realiza empírica e diretamente. Este entendimento da criação artística como a produção complexa que envolve o homem por inteiro é uma marca das teses estéticas de Miguel Reale.

Maciel de Barros chamou atenção para o estudo das idéias estéticas, porque elas *ajudam a compreender a visão sistemática da filosofia elaborada por Miguel Reale* (Barros, 1997. p. 205). Elas ajudam a clarear o seu conceito de filosofia. O que podemos pensar de uma contribuição tão densa? Na medida em que evoluiu em sua trajetória intelectual, Reale deu novo realce à meditação sobre o ser do homem tão ameaçado em nosso tempo em sua dignidade, criatividade, liberdade e inseriu a discussão relativa ao homem no espaço da cultura, evitando uma abordagem que o dissolvesse nos diferentes planos sugeridos pelas ciências. Enfim, o filósofo estabeleceu as bases de um humanismo de bases culturalistas. E especificamente sobre as idéias estéticas, como avaliá-las? Para Maciel de Barros, o filósofo conseguiu apontar a importância de olhar o plano concreto da práxis, não há beleza à parte do homem real, do ente que no plano temporal olha tanto para o passado como para o futuro. Essa visão do problema tem conseqüências muito interessantes, as idéias estéticas também acenam para a criação, para o homem que cria, ajudam a entender o processo.

m. O eu profundo e a consciência

Com o conceito eu profundo, Reale refere-se a um problema metafísico que ocupou os espiritualistas ecléticos durante o século XIX, a questão da continuidade da psique individual mesmo nos longos estados de inconsciência. A continuidade da consciência nessas ocasiões parece-lhe comprovação, como para os espiritualistas ecléticos também o era, de que o espírito *constitui um ente distinto do cérebro e razão de ser de sua atividade*. (Reale. *Revista da Academia Brasileira de Letras*, 7(27), 2001. p. 128). É evidente que Reale não partilha de outros aspectos da metafísica espiritualista, ele insere essa discussão na ontologia regional proposta pela fenomenologia. No entanto, a sua abordagem coincide, pelo menos nesse aspecto, com a tese fundamental deixada pelo espiritualismo.

A vantagem da forma como Reale apresenta o problema em relação ao que nos legaram os ecléticos é a melhor articulação que ele faz entre a sensibilidade e a razão. Se a razão, afirma:

não permanecesse vinculada às raízes da sensibilidade, muito embora sem ficar sujeita subordinadamente a elas, não teria condição de ser um valor e uma fonte de valores, tanto como a sensibilidade o é, como o demonstram as criações artísticas e literárias (idem. p. 130).

O eu profundo, na forma como aborda Reale, condiciona a capacidade perceptiva e é responsável, no conjunto, pelo que o homem percebe ou consegue perceber. O filósofo identifica a experiência espiritual com *a capacidade pessoal de criar e conservar imagens* (idem. p. 130). Preserva, assim, o caráter espiritual da consciência com base nas últimas experiências científicas e no pluralismo ontológico tema da fenomenologia.

n. Existência e cultura

Em *Variações*, o filósofo cuidou de temas comuns da existência humana. Quais as características de seu exame? O reconhecimento de que os problemas filosóficos, aqueles que nos cobram uma resposta e dos quais não podemos fugir, devem ser abordados pelo cunho existencial. A vida, lembrou-nos citando Jackson de Figueiredo, *é a única oportunidade que temos para aperfeiçoarmo-nos* (Reale, *Variações*. 1999. p. 44). Quando a idade avança, o homem sábio que aprendeu a tirar da existência boas lições, descobre como *usar a intuição criadora ou renovadora para compensar as naturais debilidades da velhice, reabrindo de par em par a porta da esperança* (idem. p. 45).

Estando todos os homens comprometidos com o próprio aperfeiçoamento é preciso dedicar atenção especial à liberdade. Ela é condição para o aprimoramento do mundo do homem. Portanto, a liberdade do existente é mais do que a liberdade política e não é de fácil conceituação. Para Reale, a liberdade fundamental que dispomos é a do ato espiritual fundante. É ela que permite o desenvolvimento das outras formas de liberdade. Ele explicou: *Embora à primeira vista não se perceba, é no húmus da liberdade espiritual que afundam raízes as demais liberdades* (idem. p. 78). Essa liberdade espiritual precisa se revelar em manifestações concretas, na criação de algo novo e valioso para o próprio indivíduo e para sua comunidade.

Nada mais nocivo que o uso da liberdade que se esfuma na abstração e na aparência (idem. p. 79).

Reale observou que a elaboração de um sentido pessoal e a criação humana que se objetiva na cultura não retiram da vida o caráter de mistério. Ordinariamente a compreensão do mistério que nos envolve emerge da discussão sobre o significado da religião e dos problemas nascidos em torno dela. Esses assuntos não esgotam, contudo, a força do problema. O importante para o filósofo é que o mistério é uma categoria posicionada em torno do existente. Afirmou:

É o mistério que está no fundo de nossa existência, dando-lhe oculto sentido, sem o qual nossa liberdade se reduziria a mera consciência da necessidade que governa os fenômenos naturais, pouco importa se de maneira rigorosamente determinista ou sujeita a inexplicáveis acasos (idem. p. 100).

O mistério aparece em nossa consciência, ele se posiciona entre o que estamos certos de poder conhecer e aquilo que a nós não se revela. Logo, o homem vive a dimensão do mistério como uma realidade da qual não tem como escapar.

O filósofo deu especial atenção à circunstância a partir da qual deve o homem construir o sentido de sua existência. Cultura, parece-lhe, é a melhor forma de descrever esse em torno do homem. Sobre cultura já indicamos o principal de suas considerações, restando aqui mencionar a relação entre ela e a elaboração de uma vida pessoal. Essa discussão precisa ser efetivada no âmbito de cada época. Como conduzi-la em nosso tempo? Para Reale, vivemos um tempo de modificação de valores. A rapidez e a velocidade das comunicações, da qual o computador é o símbolo maior, impedem que se descubra o valor daquelas realidades que se constroem com o passar do tempo. O amor entre duas pessoas, o casamento, por exemplo, longe de ser um relacionamento relâmpago, *deve assinalar o instante culminante de um encontro pelo sentido da participação perene* (p. 131). O amor deve ser cultivado na duração, explicou o pensador, é preciso saber dar tempo ao tempo. O relacionamento exige *que se passe gradativamente e confiantemente da semente à flor e da flor para o fruto, com a sabedoria de saboreá-lo maduro* (idem. p. 133). Assim muitas dimensões da existência ficam empobrecidas pela pressa com que olhamos e vivemos todas as coisas neste mundo.

Dentro de sua análise da existência, a morte aparece não como hipótese distante, mas como vizinha próxima. Ele se referiu à morte que nos visita, de nós retirando entes amados. O que escreveu sobre o assunto revela a grandeza de um espírito que se fez na sabedoria, pois ele fala da perda experimentada como um comando de amor. Entende-a desafio *aos que sobrevivem, uma exigência para que se dê continuidade àquilo que antes se fazia, ao trabalho que não pode nem deve ser interrompido* (idem. p. 186). Na dor da perda, Reale descobre os elementos para tratar a finitude da vida humana e encontra no amor a inspiração mais importante para o existente. Não é possível chegar ao final de suas reflexões sobre a morte sem partilhar com ele a dor de nossas próprias perdas.

O que suas considerações sobre a existência e a cultura sugerem? Que esses temas ficam mais ricos quando considerados em conjunto. Tratar os limites do homem e elaborar o significado da circunstância que o envolve é tratar do contorno de onde ele faz o seu mundo. Essa é a forma como ele tratou a questão da realidade e do seu conhecimento. A novidade dessas considerações é o reconhecimento de que o homem se faz, e, em se fazendo, objetiva valores edificando a realidade.

o. Filosofia jurídica

A filosofia da cultura inspira uma filosofia jurídica pautada no tridimensionalismo que significa que *“fato, valor e norma se dialetizam, (...) segundo a dialética de complementaridade, e não a de oposição aplicada por Hegel”* (p. 49). Reale espera com o tridimensionalismo superar, no âmbito da experiência jurídica, o exame separado da norma, fato social e valor. Outro aspecto importante vinculado à filosofia do direito é a meditação que leva a termo sobre a justiça. Reale explica que a noção de justiça se integra a uma certa visão de mundo, motivo pelo qual expõe como o conceito foi compreendido no decorrer da história desde Platão até os movimentos que culminam no culturalismo em meados do século XX. O vínculo entre a justiça e a história se deve à condição temporal do homem. No entanto, esclarece o autor em *Filosofia e Teoria Política* (2003), o historicismo que adota não é absoluto, entendendo um processo que aperfeiçoa invariantes axiológicas *“que assinalam os pontos cardeais do horizonte correspondente às exigências éticas consideradas definitivas no estágio atual da experiência humana”* (p. 57). Em outro ensaio complementa suas teses de filosofia do direito, apresentando o respeito às leis estabelecidas como invariante axiológica. Por isso, ele se posiciona contra a ruptura da legalidade, quer a praticada na Venezuela por Hugo Chaves, quer a levada adiante pelo MST com as seguidas invasões de terra. Quanto ao novo Código Civil, apresenta-o como instrumento de uma sociedade urbana, resultado das mutações sociais do país nas últimas décadas. O autor o tem como realização importante da sociedade brasileira. Por outro lado, rejeita vê-lo reduzido a mero conjunto de normas porque essa interpretação o afasta da realidade cultural em que ele foi concebido. Afirma que *“nada seria mais prejudicial do que interpretar o novo Código Civil com a mentalidade formalista e abstrata que predominou na compreensão da codificação por ele substituída”* (*idem*, p. 91). Na análise da responsabilidade civil e penal, um dos assuntos do Código expõe os movimentos que culminaram na redução da idade para se imputar a responsabilidade perante a lei. Ele entende que foi um exagero a Constituição de 88 ter considerado o menor de 18 anos imputável quando ele é já bem consciente dos crimes que pratica. Em contrapartida, não entende que o endurecimento das penas possa reduzir os altos níveis de violência praticados nas grandes cidades do país. Esse problema exige outras medidas como a reeducação do condenado para que ele possa conviver novamente em sociedade.

p. Filosofia política

A filosofia da cultura de Reale também inspira análises de temas relativos à política. Comentando o estudo de Euclides da Cunha sobre a Amazônia, Reale comenta o que lhe parece o maior problema de filosofia política do país: estabelecer as bases da unidade nacional num

país tão grande e de formações tão variadas. Na parte final da obra euclidiana, Reale encontra descrição elegante na abordagem das questões científicas e tem consciência dos limites da ciência. Isso lhe parece importante num tempo em que os filósofos da ciência reduziram toda discussão aos limites da razão.

Analisando o fenômeno conhecido por globalização, Reale distingue os enormes benefícios advindos das mudanças tecnológicas do que considera abusos do capitalismo especulativo. Contudo, o fato que mais o preocupa é a idéia do fim do Estado, tese concebida por Karl Marx e que acabou adotada pelos liberais de hoje. Ainda que a globalização da tecnologia se acentue e as trocas comerciais se acelerem e desburocratizem, o Estado Nacional precisa ser resguardado, inclusive porque é o fiador destas novas relações internacionais.

Reale afirma em *Filosofia e Teoria Política* que "*cada sistema cultural corresponde a um Estado ou ordenamento político autônomo*" (p. 64). Assim, compreende estarem na contramão da história os movimentos originados no interior dos Estados Nacionais e que lutam por desmembrá-lo, quando o seu fortalecimento é o que melhor convém aos movimentos regionalistas e à inserção das nações nos grandes blocos supranacionais. A segurança das populações e dos Estados Nacionais ganha um novo significado depois dos atentados contra os EUA no dia 11 de setembro de 2001. O terrorismo não se explica pela miséria, ignorância e exclusão social, mas encontra alimento nelas e na diferença entre as nações. A redução da miséria, da ignorância e a retomada dos valores humanistas parece ser a melhor estratégia para preservar as invariantes axiológicas e o modo de vida da cultura ocidental. "*É toda uma herança histórico-cultural de três milênios que está em causa*" (*idem*, p. 74) com as ameaças de retorno à barbárie representada pelos atentados terroristas.

A gestão do Estado Nacional demanda novas e eficientes ações administrativas. No caso brasileiro, explica Reale, ela não pode prescindir de uma reforma partidária e política. A segunda deve aperfeiçoar os mecanismos da representação dos Estados, a primeira dificultar o aparecimento de pequenas agremiações partidárias inimigas dos partidos nacionais. Na mesma linha estão suas considerações sobre as medidas provisórias que constituem "*figura legislativa própria do regime parlamentar*" (*idem*, p. 93). Num país em que a oposição dificilmente apoia as ações do governo e no qual a maioria parlamentar é sempre difícil de ser obtida, a Medida Provisória é um instrumento complicado. Melhor que esse instrumento é que as casas legislativas (o poder legislativo) assumam o papel que a constituição lhes confere e seja preciso se valer sempre menos das mencionadas medidas.

q. Filosofia brasileira

A filosofia da cultura edificada por Miguel Reale tem em sua raiz mais profunda a idéia de *sínteses abertas*, através da qual ele explica a dinâmica da vida em sociedade e da criação humana. Com esse conceito pretendeu representar um movimento que nunca se encerra na absoluta identidade de contrários e contraditórios, tal como ocorre na dialética hegeliana e marxista. Essa análise da cultura impede que ela seja reduzida a uma única dimensão, causa de todas as outras manifestações culturais, deixando aberta a possibilidade para o estudo da pessoa numa ótica axiológica-normativa. Esse modo de referir-se à pessoa revela *uma apreciação subjetiva-objetiva do transcendental*, conforme observou Scantimburgo (Resenha da obra O

homem e seus horizontes In: *Revista Brasileira de Filosofia*. 44 (189), jan./mar. de 1998. p. 109) e possui muitas conseqüências.

Qual a novidade trazida por Reale no estudo da filosofia brasileira? Não lhe parece possível avaliar a contribuição de um pensador desvinculando-o de seu universo de preocupação, mas isso não significa, ele esclarece, realizar uma crítica externa da sua obra. Entendido em seu próprio universo teórico, cada filósofo se revela melhor. Nesse contexto, torna-se imprescindível encontrá-lo imerso nas circunstâncias problemáticas em que vive, sem o que ele não se mostra por inteiro.

Para Miguel Reale nenhum campo do conhecimento se improvisa, antes é *fruto amadurecido de longa experiência cultural* (Reale, *A filosofia no Brasil, Estado de São Paulo*, 31.8.2002). A filosofia, com outras formas de criação humana, demanda tempo e solidez para dar frutos. É o que o filósofo entende estar ocorrendo no Brasil. Essa mentalidade amadurecida comprova-se pelo propósito de nossos filósofos de pensar o mundo com idéias próprias em diálogo aberto com outros pensadores do ocidente.

O procedimento especulativo proposto por Reale contrasta com as formas depreciadoras de examinar a filosofia brasileira. Sobre o paradigma de Reale já nos referimos em outra parte deste trabalho, mas não parece inútil relembrar que os instrumentos teóricos organizados por ele, sob a inspiração de Luís Washington Vita, permitiram enxergar com outros olhos a filosofia brasileira. Dele é o mérito maior na transformação definitiva na maneira de avaliar a história da filosofia brasileira. Ele estabeleceu esse caminho e referiu-se às conseqüências *que tal ato acarretaria para o seu próprio fazer filosófico* (Kourim, Z. *La obra filosófica de Miguel Reale. Revista Brasileira de Filosofia*. 44 (188), 1997. p. 427).

Sobre o legado de Reale para o entendimento da filosofia brasileira necessitamos detalhar um pouco mais. No livro *Brasil, sociedade plural*, Expressão e Cultura, 2001, com 110 p., ele escreveu um ensaio primoroso intitulado *A filosofia em um país subdesenvolvido, o culturalismo*. Nele examina a discussão filosófica levada a cabo no Brasil, mostrando como nos últimos anos mudou a avaliação de nossa produção filosófica. Até poucas décadas dizia-se que os brasileiros não dispunham de cabeça filosófica ou ainda que *a história da filosofia no Brasil não seria senão a história das influências recebidas, o que era afirmado por figuras das mais representativas da nossa intelectualidade* (Reale, 2001. p. 65). A mudança de mentalidade veio acompanhada do entendimento de que a filosofia é um bem da coletividade, *cultivado em seus valores existenciais* (idem. p. 66). O resultado foi que pudemos observar que os brasileiros construíam uma posição crítica perante o pensamento universal e isso pode ser constatado nos principais movimentos filosóficos registrados entre nós desde o século XIX. Naquela oportunidade autores como Tobias Barreto e Sílvio Romero adotaram posição própria frente aos grandes problemas universais. Os ecléticos brasileiros, naquele mesmo século, não obstante seguirem o programa estabelecido por Victor Cousin, *não representam mera transposição dos ensinamentos franceses, desenvolvendo-se em função e em consonância com fatores ligados à situação nacional* (idem. p. 73). A maturidade intelectual no Brasil veio junto com o fortalecimento do movimento culturalista, meditação que toma o ser do homem como seu dever-ser. Ao apontar a cultura como objeto de investigação, Reale lembra as críticas do Papa João Paulo II aos chamados filósofos da linguagem, concordando com ele no fato de muitos

pensadores hodiernos estarem enroscados *na teia de aranha dos problemas lingüísticos e semióticos, sem darem a menor atenção não digo às questões religiosas, mas também aos problemas éticos, estéticos ou históricos, pondo-se, desse modo, à margem dos problemas essenciais do homem* (idem. p. 80). O culturalismo brasileiro tem favorecido, na atual fase de sua evolução, o entendimento do que o homem é, ensinando que a cultura não é um ente interposto entre natureza e espírito, mas ente autônomo e correlato da natureza, abrangendo aquilo que é enquanto deve ser. Essa preocupação com a cultura se assenta na atenção de que o homem é histórico e, desde o seu primeiro comportamento social, *se defrontou com o fato universal da cultura* (idem. p. 84). O problema da cultura é antigo e de grande relevância quando se trata de entender o que é a realidade e como o homem se movimenta nela.

Por permitir modificar a maneira de tratar a filosofia brasileira, examinaremos, a seguir, o método que Reale criou, a necessidade de fundamentá-lo acabou por transmudá-lo em parte integrante da sua especulação.

r. O método para estudo da filosofia brasileira

Vimos como a filosofia da cultura de Miguel Reale aponta para a necessidade de examinar as tradições culturais do ocidente, abrindo espaço para as filosofias nacionais. Para fazê-lo, ele desenvolveu um método que vem sendo aplicado, com sucesso, no estudo da filosofia brasileira.

O método consiste em estabelecer um ponto intermédio entre o rompimento com a tradição ocidental na busca de uma originalidade total e a dependência completa do que se pensa alhures. Essa dependência nasceria, afirmam os seus adversários, do espírito de colonizado que anula a capacidade dos povos novos examinarem suas dificuldades. O método de Reale rejeita tais extremos e dá relevância ao estudo dos problemas filosóficos, que é onde está o que há de mais criativo na filosofia contemporânea.

A ênfase nos problemas, sem vincular cada pensador a correntes que lhe são contemporâneas no exterior, completa-se com a avaliação de como a filosofia em pauta se situa na linha da nossa tradição cultural. Reale sugere o uso desse método para identificar os principais temas da filosofia ocidental, a partir dos quais é possível esclarecer a circunstância histórica do pensador examinado.

Ricardo Vélez Rodríguez vincula esse método ao uso da fenomenologia de Husserl e à trilha aberta pela perspectiva transcendental no momento Kant-Hegel. Eis o que diz:

Ora, se a consciência intencional e historicidade são expressões dialéticas e complementares, a reflexão crítico-histórica é, para Miguel Reale, o momento culminante do processo ontognosiológico, que é, essencialmente reflexão ambivalente, no seio da qual quanto mais se desvelam as fontes de subjetividade mais se capta o sentido da objetividade. Somente assim, considera o nosso autor, é possível salvaguardar os dois aspectos básicos destacados pela fenomenologia na dinâmica do conhecimento: o da subjetividade e o da objetividade (Rodríguez, Miguel Reale e a

história das idéias. *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto*, 1998. p. 283).

Como se vê, no entender de Reale, nenhuma filosofia tem sentido fora da história ou à parte da consciência de historicidade do homem. Abandonar a história é deixar de lado a filosofia, a cultura e o próprio significado da vida. Em contrapartida, olhar a história é entender o que foi feito como cultura, olhar o que foi feito como cultura é trazer o que ficou no passado para o campo das inovações criativas do espírito. Ao fazê-lo é que a filosofia ganha possibilidade real de emergir.

s. Consideração final

O *Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro* organizou uma bibliografia das homenagens prestadas ao nosso filósofo durante as comemorações dos seus 90 anos. O livro intitulado *Bibliografia das comemorações dos 90 anos do Professor Miguel Reale* (2001) tem apresentação de Antônio Paim, introdução de Ubiratan Borges de Macedo intitulada *Miguel Reale ou a maturidade da cultura brasileira* e a lista dos livros, revistas, jornais, opúsculos publicados como parte das comemorações do aniversário de Reale. Na introdução, Ubiratan Macedo revela que as posições filosóficas de Reale indicam a maturidade alcançada pela cultura brasileira. Essa é uma observação muito importante, pois até poucas décadas atrás nossos intelectuais cultivavam a polêmica desrespeitosa, atitude já descrita como filosofia em mangas de camisa. Reale desenvolveu sólida meditação e desenvolveu atitude respeitosa com outras posições.

Miguel Reale é, pelo que resumidamente apontamos, um dos mais importantes filósofos brasileiros. Ele também é um dos responsáveis pelas mudanças na avaliação da filosofia brasileira efetivada nas últimas décadas.

2. Antônio Paim

a. Vida e obra

O filósofo e principal historiador da filosofia brasileira nasceu em 1927 na Bahia e dedicou-se ao exame de inúmeros problemas, sendo autor de obra extensa e variada. Na década de 50 cursou Filosofia na Universidade Lomonosov, em Moscou, e na Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro. Foi professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e na Universidade Gama Filho, aposentando-se em 1989. Na PUC-RJ organizou e coordenou o curso de mestrado em Pensamento Brasileiro. Na Universidade Gama Filho, juntamente com o Dr. Eduardo Abranches de Soveral, implantou o doutorado em Pensamento Luso-Brasileiro, ocasião em que orientou diversas dissertações de mestrado e teses de doutorado. Preside o Conselho Acadêmico do Instituto de Humanidades e é membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia.

Antônio Paim também pertence aos quadros da Academia Brasileira de Filosofia, Pen Clube do Brasil, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Academia de Ciências de Lisboa e Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro.

Além dos trabalhos como professor universitário de filosofia, desde fins dos anos 50 trabalhou como assessor de diversos órgãos oficiais como BNDS, FINEP, Governo do Estado da Bahia, Ministério da Aeronáutica e Ministério da Agricultura.

O principal de seu trabalho acadêmico concentra-se no estudo da filosofia brasileira, onde organizou um grupo de professores e pesquisadores. Dedicou atenção especial às questões de ética e política, escrevendo trabalhos importantes não só para o pensamento brasileiro como para se entender a cultura ocidental, universo onde se desenvolveu diferentes modelos éticos. Ainda no âmbito cultural promoveu a reedição de importantes textos de filósofos brasileiros, entre os quais destacamos a obra de Oliveira Vianna (1883-1889), incluindo textos que permaneceram inéditos por 40 anos e as *Obras Completas* de Tobias Barreto, em parceria com Paulo Mercadante. Ele também participou da organização de diversas coleções ligadas ao pensamento brasileiro, entre as quais mencionamos a *Estante do Pensamento Brasileiro*, dirigida por Miguel Reale, da *Biblioteca do Pensamento Brasileiro*, dirigida por Adolpho Crippa; da *Coleção Pensamento Político Republicano*, dirigida por Carlos Henrique Cardim; e da *Coleção Reconquista do Brasil*, da Editora Itatiaia. Entre suas contribuições mais significativas devemos mencionar os seguintes livros: o clássico *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed. em 1997), *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação* (1972), *Problemática do culturalismo* (2. ed. em 1995), *A ciência na universidade do Rio de Janeiro* (1977) revista e republicada com o título *A UDF e idéia de universidade* (1981), *A questão do socialismo hoje* (1981), *Evolução histórica do liberalismo - em colaboração* (1987), *A evolução do pensamento político brasileiro* (1989) - organizador em colaboração com Vicente Barreto, *Bibliografia filosófica brasileira 1808-1930* (1988), *A filosofia brasileira* (1991), *Modelos éticos; introdução ao estudo da moral* (1992), *A querela do estatismo* (1994), *Fundamentos da moral moderna* (1994), *O liberalismo contemporâneo* (1995), unidades do *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro* (1995), *Curso de Humanidades* (1997) - em colaboração com Leonardo Prota e Ricardo Veléz Rodrigues, com os seguintes títulos publicados: *História da cultura* (em 4 volumes - 1998), *Política* (1989), *Moral* (1997), *Religião* (1997) e *Filosofia* (1999). Também publicou os *Estudos complementares à história da filosofia brasileira - V volumes: O pensamento filosófico brasileiro* (1979), *As filosofias nacionais* (1997) - inclui parte do opúsculo *Das filosofias nacionais* (1991), *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998), incluindo o livro *Cairu e o liberalismo econômico* (1968), *A escola eclética* (2. ed. em 1999) e *A Escola do Recife* (3. ed. em 1999), *Bases e características da cultura ocidental* (1999), *Cidadania, o que todo cidadão precisa saber* (1999), *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), *Momentos decisivos da história do Brasil* (2000), *Interpretações do Brasil* (2000), *A meditação ética portuguesa* (2001) e *Tratado de ética* (2003).

Destaquemos também os opúsculos: *Os novos caminhos da universidade* (1981), *O modelo de desenvolvimento implantado pela aeronáutica* (1987), *Oliveira Viana de corpo inteiro* (1989), *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira* (1996), *Agenda teórica dos liberais brasileiros* (1997), *O krausismo brasileiro* (1998) e *Vicente Ferrer no contexto da Escola Eclética brasileira* (1999).

Além desses livros e opúsculos o estudioso já publicou uma centena de ensaios e mais de trezentos e cinquenta artigos, resenhas e apresentações. Desejaríamos destacar os seguintes

ensaios pela contribuição que significaram para a compreensão da filosofia brasileira: *A obra filosófica e a evolução de Tobias Barreto* - Revista do Livro, nº 14, junho de 1959; *O eclecismo de Antônio Pedro de Figueiredo* - RBF 61, 1966; *Importância e limitações da obra filosófica de Tobias Barreto* - Revista do Livro, nº 27/8, 1965; *Introdução à filosofia contemporânea no Brasil: a mentalidade positivista* - RBF 64, 1966; *A evolução do marxismo* - Cadernos Brasileiros, nº 43, 1967; *Graça Aranha e os problemas legados à posteridade pela Escola do Recife* - RBF 72, 1968; *Silvestre Pinheiro Ferreira e a evolução do pensamento brasileiro no Século XIX* - RBF 76, 1968; *Culturalismo e consciência transcendental* - RBF 81, 1971; *A vertente psicológica do eclecismo na obra de Eduardo Ferreira França* - Universitas 8/9, 1971; *A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira* - RBF 102, 1976; *Momentos destacados del pensamiento filosofico brasileño* - Revista da Universidad de Medellin, 22, 1976; *O ciclo de formação da corrente eclética* - RBF 104, 1976; *Reale e o ponto de vista da consciência transcendental* - Estudos em homenagem a Miguel Reale, 1977; *A questão da originalidade do pensamento filosófico brasileiro* - RBF 107, 1977; *A corrente culturalista* - Convivium 3 (20), 1977; *Fundamentos morais da cultura brasileira* - Ciências Humanas 5 (2) 1978; *Correntes atuais do pensamento brasileiro* - Presença Filosófica 5 (3), 1979; *A ética na meditação brasileira* - Anais do Simpósio Internacional de Ética, 1980; *O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil* - Ciências Humanas 18/9, 1981; *Gonçalves de Magalhães e o apogeu do eclecismo brasileiro* - RBF 127, 1982; *O cientificismo e seus ciclos no Brasil* - RBF 129, 1983; *Uma visão renovada do tradicionalismo* - Convivium 28, 1985; *O Krausismo brasileiro* - Anais, 1988; *A trajetória filosófica de Tobias Barreto* - RBF 154, 1989; *O modelo de pesquisa da filosofia brasileira* - Anais, 1989; *Merquior e a questão do liberalismo social* - Tempo Brasileiro 109, 1992; *Os grandes ciclos da escola eclética* - Atas do II Colóquio Tobias Barreto, 1994; *Notas sobre o conceito de filosofia luso-brasileira* - RBF 175, 1994; *La filosofia contemporanea in Brasile* - Paradigmi 35, 1994; *A contribuição de Celso Lafer ao liberalismo brasileiro contemporâneo* - RBF 180, 1995; *Avaliação crítica da moral contra-reformista* - Ciências Humanas 20, 1997; *Miguel Reale e a autonomia da axiologia* - Atas do IV Colóquio Tobias Barreto, 1998; *A filosofia católica entendida como perspectiva filosófica na obra de Zilles* - Anais, 1999 e *O que se deve entender por filosofia* - Digesto Econômico, 1999.

Para melhor entendimento das idéias filosóficas de Antônio Paim sugerimos a leitura do catálogo *A filosofia no Brasil* (1990), de Antônio Joaquim Severino; do verbete que a enciclopédia Logos (1991) lhe dedicou; dos *Anais do V Encontro dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira* (1995), voltado para o estudo de sua obra e organizado por Leonardo Prota; do verbete do *Dicionário Bibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; do capítulo que lhe dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e do capítulo XIX do nosso livro *Curso de Introdução à Filosofia Brasileira* (2000), também sobre sua obra. Além desses estudos existem muitos artigos que avaliam as diferentes facetas de sua obra.

A seguir indicaremos as principais questões filosóficas que examinou; mostraremos como Paim abordou a importância da dúvida para a criação filosófica. Indicaremos também como relacionou a ontologia com uma perspectiva voltada para a consciência dos pressupostos

do ente e o destaque que conferiu à temporalidade e à moral sem postular qualquer forma de historicismo. Apresentaremos ainda suas teses sobre política e história, espaços humanos que permitem manifestação da irracionalidade.

b. Planos da criação filosófica

A filosofia, no sentir de Antônio Paim, *desenvolve-se em três planos, o das perspectivas, o dos sistemas e o dos problemas* (*História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997. p. 23).

O primeiro plano e o mais radical é o das perspectivas, às vezes confundido com os sistemas, e corresponde a uma espécie de ponto de vista irredutível. São duas as perspectivas filosóficas fundamentais, a platônica, segundo a qual algo subjaz ao que aparece e a transcendental, cuja categoria básica é o fenômeno. *As perspectivas antecedem os sistemas e a eles sobrevivem. Enquanto os sistemas são transitórios, nas perspectivas reside o que há de perene e inelutável na filosofia* (idem. p. 23). Segundo Paim, as perspectivas são insuperáveis, isto é, não há como refutá-las teoricamente. A escolha depende de outros componentes, a exemplo do valor heurístico presente à perspectiva transcendental. Por sua vez o sistema filosófico é um esforço de *estruturar a totalidade do saber a partir da perspectiva que o sustenta* (*Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 138). Refletindo determinadas circunstâncias históricas, é destinado à superação permanecendo os problemas como o elemento animador da criação filosófica. Geralmente os problemas emergem do próprio curso histórico concreto, obrigando os pensadores a se debruçarem sobre eles. O autor apresenta o aspecto paradigmático do conceito de experiência, ignorado na filosofia medieval e suscitado pela navegação e pela ciência nascente à época do Renascimento.

c. Objeto da ontologia

Para Paim, coube a Hegel propor uma nova maneira de pensar o ser desvinculada da tradição clássica, *que ele denominou de abstrata, atribuindo-lhe a função de formular as categorias capazes de apreender a totalidade e atribuir um sentido ao processo da cultura* (Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil*. 1997. p. 732). A questão em evidência é que a criação filosófica não pode ser devidamente aquilatada se for observada de uma ótica exterior ou periférica, ou ainda se permanecer exclusivamente na sua dimensão histórica.

Paim enfrentou essa problemática, citando Rodolfo Mondolfo, ao destacar a circunstância de que o pensador jamais superará o seu tempo. Assim, embora procure situar-se *sub specie aeterni*

somente se afirma sub specie temporis. A reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece como reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica (*Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969. p. 31).

Para o autor, a questão é saber qual o destino das afirmações de caráter ontológico, isto é, que seriam rigorosamente absolutas. O primeiro passo para se examinar a questão consistiria no reconhecimento de que as idéias, ainda que suscitadas em marcos temporais, acham-se dotadas de dimensão própria. Deste modo, escreve:

Aqui precisamente é que se pode apreender a autonomia das idéias. Assim, sem obscurecer o fato de que a evolução cultural se constitui numa totalidade, implicando-se mutuamente saber e fazer, sempre que o curso histórico suscita um problema na esfera do saber, ainda que se haja originado no âmbito do fazer, tem-se a possibilidade de evidenciar o caráter autônomo do processo criativo do homem (idem, 1997. p. 747).

Portanto, se se pode falar de uma herança hegeliana na origem das filosofias nacionais (cf. *Anais de Filosofia*. n. 1, 1994. p. 25), como fez José Carlos Rodrigues (nasc. em 1950), ou mesmo considerá-las um produto da consciência temporal articulada na tradição histórico-romântica em confluência com a filosofia do ser de Hartmann, conforme nós próprios já afirmamos (idem, 1994. p. 30), o mais importante é que sua gênese é a liberdade concreta, alertou-nos Paim: *O reconhecimento da autonomia e da criatividade do espírito não significa desconhecer que a atividade humana voluntária é orientada pelo interesse e pela necessidade* (Paim, 1997. p. 747). Como o *ser é concreto na sua imediaticidade indeterminada* (Menezes, Djacir. *Teses quase hegelianas*. São Paulo: Grijalbo, 1972. p. 18) Paim vislumbrou uma ontologia que abria espaço para o universo objetivo da cultura. Na visão de Paim, a capacidade de fazer afirmações de caráter ontológico estava circunscrita à condição humana, edificados objetos referidos a valores.

d. Tecendo uma teoria dos objetos

A epistemologia moderna separou a questão da objetividade do saber do problema da realidade em si. Segundo Paim essa problemática remonta-se a Kant e *consiste precisamente na renúncia aos enunciados sobre a realidade em si mesma... e o correlato interesse pelo problema da objetivação (Problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 128). O mundo possui, para o nosso pensador, distintos domínios ou modos de ser que se revelam em três estruturas de objetos diferenciadas. Ele reconheceu o compromisso ontológico dos diversos estratos da realidade, conforme postulado por Hartmann e os estuda como objetos. Vincula o estudo do ser ao conhecimento *não cabendo reivindicar uma teoria do ser desvinculada do processo histórico-cultural nem supor que este último caráter retiraria a possibilidade de chegar-se a afirmativas às quais se atribui validade absoluta* (idem. p. 153).

Falamos de objetos naturais quando nomeamos aqueles que se deixam captar pelo princípio da causalidade (saber de índole operativa). Não os devemos reduzir aos corpos físicos, pois abrangem também os desejos, emoções e estados psicológicos e, salvaguardadas as suas peculiaridades, também constituem objeto da ciência. Ao abordar esses objetos *a ciência*

elabora um discurso de validade universal, para o que estabelece objetos limitados, evita as totalidades e elimina o valor (História. 1984. p. 580).

Os objetos ideais possuem uma estrutura que os diferencia dos anteriores, compõem o espaço do pensamento e constituem o reino da lógica e da matemática. Suas verdades são, ao contrário das anteriores, atemporais e não espaciais. É nesse espaço restrito que se veiculam as verdades imutáveis. O objeto ideal é universal, limita-se a formas, leis e relações. Paim avizinhou esses objetos daquilo que David Hume (1711-1776) cognominara de questões ideais. São aqueles objetos que geram verdades intuitiva ou demonstrativamente certas. Ele valeu-se da distinção elaborada pelo empirista para revelar que

as proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência (Paim, 1977. p. 28).

Por último temos os objetos culturais cuja singularidade é o de se referirem aos valores. Eis aí propriamente o campo da filosofia onde a grande indagação seria: *que papel restaria à ontologia?* (Problemática. 1995. p. 131). Aqui o pensador afasta-se decisivamente de Hartmann, pois para o filósofo tedesco o universo axiológico compunha, juntamente com as essências e as relações matemáticas, os objetos ideais. A distinção entre os objetos culturais e ideais foi estruturada a partir da diferenciação entre ser psíquico e espiritual retirada do próprio Hartmann que Paim adotou para particularizar o universo humano. Segundo ele os objetos culturais formam o mecanismo de explicitação do modo de ser do homem. Quanto à distinção dos objetos ideais parece acompanhar Reale:

Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que ocorre no espaço e no tempo, os valores só se concebem em função de algo existente, ou seja, das coisas valiosas. Além disto, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem qualquer possibilidade de quantificação (Filosofia do direito. São Paulo: Saraiva, 1965. p. 167).

Segundo Paim, o mundo da cultura é o lugar dos valores e singulariza-se dos demais porque *se subordina à idéia de finalidade, escapando a todo esquema que se propunha resolvê-lo em termos de causas eficientes (O estudo do pensamento filosófico brasileiro. São Paulo: Convívio, 1985. p. 89).* A teoria dos objetos deixa espaço para o verdadeiro ato livre, pois, ao valorar objetos e objetivos, o homem age em busca de certos fins. A tradição cartesiana considerava o homem como matéria e pensamento, dicotomia que a psicanálise traduziu como natureza e liberdade. Enquanto a herança psicanalítica apostava numa forma de equilíbrio entre

essas instâncias e filósofos do porte de Karl Jaspers insistiam ser necessário que a natureza *mesmo dominada, nele continue e conserve a sua força motriz* (Hersch, J. *Karl Jaspers*. Brasília: UnB, 1982. p. 31), a ênfase de Paim recairia na contraposição entre o espaço da liberdade e o reino da natureza.

e. Moral e ontologia

Como fechou a porta a qualquer expectativa transcendente, assim como não explorou nenhum tipo de força instintiva ou natural para referir-se à pessoa, Paim encontrou o aspecto dinamizador do universo cultural no ideal ético. O apelo ao desenvolvimento humano seria de natureza moral. Os projetos do homem, a humanização do mundo corresponderia à efetivação de um ideal de pessoa. A ontologia ocupa-se sobretudo em investigar o ser do homem, *privilegiando, nessa investigação, a atividade. Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica* (*História*. 1984. p. 581).

Paim dedicou-se ao exame das mudanças trazidas por esse novo conceito de ontologia. Ela não teve apenas repercussão no domínio do mundo, ou melhor, dos objetos naturais, mas alcançou o universo cultural. No âmbito da natureza, à custa da autodelimitação, a *ciência edifica um discurso de validade universal* (idem, 1984. p. 580). No entanto, a filosofia moderna, ao privilegiar a esfera epistemológica, não apenas oportunizou um novo momento de unidade, *retomou as noções de intencionalidade e a priori material* (Paim, 1977. p. 32), mas também encontrou novos espaços de liberdade. Propiciou, inclusive, o reconhecimento da *autonomia da componente espiritual no desenrolar da cultura* (*História*. 1984. p. 581). Isso se efetivou de modo mais palpável quando o neokantismo pôs de lado a teleologia imanente das causas finais e conceito de finalidade próprios da metafísica de Aristóteles e Hegel.

A mudança envolveu uma alteração no entendimento das categorias aplicadas à natureza e ao universo social, notadamente quando Hartmann apontou as diferenças nas esferas do ser. Nesse aspecto Paim seguiu Hartmann e fez questão de sempre preservar a distinção privilegiando a *inquirição ontológica* (*História*. 1984. p. 581).

A raiz dessa distinção remonta a Kant. As conseqüências dessa nova formulação são vastas e transmudaram os temas clássicos da metafísica. O mestre de Königsberg denominara de transcendental esse novo procedimento filosófico *que em geral se ocupa não tanto dos objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori* (*Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 35). Além disso, segundo Paim, Kant apontou *muitas outras questões que não podem ser equacionadas segundo o modelo da ciência, isto é, pelo encontro de soluções de validade universal. Kant destacou, em especial, a religião e a moral* (*Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Champagnat, 1994. p. 100).

f. Irrracionalidade e ontologia

Segundo Hartmann as diversas camadas do real guardam correspondência com os diferentes tipos de objeto. Os objetos culturais refletem o espaço da liberdade em processo de estruturação crescente, mas nesse nível objetual a complexidade é tamanha que merece ser considerada à parte. O homem, como espaço do espírito, tem algo que transcende a vida psíquica encontrada também nos animais. Como ente singular ele é único e elabora uma

representação do mundo, possui consciência de objetos e espelha-se nas suas realizações. É graças a essa consciência que ele se distancia dos animais, sobrepondo-se aos demais entes e é justamente por ela que sua existência ultrapassa o caráter reativo e se manifesta como ação para o futuro, como projeto. Não basta reconhecer que o homem é um ser de necessidades. O que são essas necessidades? Em que aspectos distingue-se dos outros entes vivos? Como essas necessidades influem na consciência de que o homem é seu futuro, ou o ser do homem é seu dever ser? Fugindo do risco de reintroduzir dicotomias no real (*Problemática*. 1995. p. 186), o que é um cuidado justificável, afastou-se da concepção estratificada do real que comportava, segundo Hartmann, uma relação evolutiva. Acompanhando os autores contemporâneos, Paim não considera que o homem seja essencialmente racional, compreende o impacto da violência, agressividade e interesses na vida diária. A questão da necessidade espera novas averiguações.

Paim foi, em contrapartida, magistral na consideração do espírito objetivo. O que alguém tenha criado alguma vez tornou-se ente objetivado, transformou-se em coisa do homem e não apenas de um sujeito. Tudo isto que o homem objetiva confere sentido à sua vida e contribui para dominar a agressividade primitiva. Na esteira dos neokantianos considera a cultura não apenas a base de onde o homem parte para fazer seu mundo, mas um freio da agressividade.

g. Imprevisibilidade e história

Representa um aspecto da maior importância o reconhecimento de que a história guarda sempre um elemento de imprevisibilidade. A tradição cristã apontara uma finalidade transcendente ao campo fático. Paim entendeu que estão *condenadas ao fracasso todas as tentativas de laicizar a filosofia escatológica da história* (*Problemática*. 1995. p. 231). Mesmo quando se submetem os fatos passados a procedimentos científicos, entendida como globalidade, a jornada do homem não é um objeto natural. *Toda mudança social relevante pressupõe uma prévia mudança na valoração* (*Problemática*. 1995. p. 248). Efetivamente a história nos dá boas lições, mas nunca consegue suprimir a nossa responsabilidade diante do rumo dos acontecimentos.

Paim encontrou na história a presença de componentes humanos irracionais, isto é, apesar de todos os bons propósitos dos seus protagonistas o curso histórico conserva muito da violência e obtusidade próprias do homem. Vista na sua totalidade a história não possui um plano racional nem pode ser apreendida através dos esquemas tripartidos tão marcantes do historicismo do século XIX. Reconhece-se contudo que *a historiografia constitui uma objetividade que é permanente* (*Problemática*. 1995. p. 174) em oposição à hipótese marxista de que a historiografia era interpretativa. Esse é um ponto que distingue a posição culturalista da tradição kantiana, há uma objetividade na historiografia, apesar de que isso não impede *que se possa e deva ser enriquecida, na medida em que a própria historiografia se propunha a fazê-lo*.

Paim contraditou o esquema triádico de Hegel e dos racionalismos historicistas nos quais *as forças que movem a natureza, o homem e a história, só transitoriamente e na aparência são obscuras, enquanto o espírito não atingir o perfeito e luminoso conhecimento de si* (Soveral. *Anais do III Encontro de Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. 1994. p. 151). Ao contrário, pensou, a história não é a conquista progressiva e límpida da liberdade. A

objetividade alcançada no estudo dos fatos não autoriza transformá-la numa ciência no sentido rigoroso do tema.

Essas considerações sobre a historiografia revelam que o pensador avançou substancialmente as posições culturalistas. Ele resumiu o eixo da contribuição culturalista, explicando que o avanço da quantificação no âmbito das ciências da sociedade, incluindo a história, não substitui nem invalida a meditação filosófica:

*A sociedade repousa numa valoração básica que não pode ser removida, de muito difícil mudança e cuja eventual transformação consiste geralmente num grande mistério, sem embargo de que possamos renunciar a compreendê-la, mediante conjecturas, mas sobretudo fugindo das simplificações endógenas (Paim, *Problemática do culturalismo*.1995. p. 185).*

h. Irracionalidade e política

A irracionalidade não se deixa ver apenas no curso histórico, ela igualmente está presente na disputa política. Essa atividade é extremamente importante e é fundamental como estratégia de sobrevivência e coexistência do homem. A política não é necessariamente o exercício da força, da brutalidade ou da astúcia, como entendia Nicolau Maquiavel (1469-1527), tão preocupado com a conquista e a manutenção do poder. Muitas ações decisivas na nossa história foram obtidas sem o recurso da força. Entretanto, explica Paim, a política é o campo da disputa e como tal o lugar onde se mostram os desejos de conquista, de poder, de vencer os adversários e de impor a vontade. Portanto, também ela é espaço da irracionalidade, apesar dos esforços dispendidos para banir a violência. A irracionalidade estabelece um clima de tensão no campo da política:

A filosofia política se constitui como uma tensão entre as esferas da racionalidade e da violência. Inspira-se numa determinada acepção de pessoa humana, ingrediente filosófico que a instrui. Deve, igualmente, levar em conta a realidade histórica concreta e nutrir uma atitude de respeito e acatamento em relação à moralidade (História. 1984. p. 582).

As sociedades humanas não conseguem sobreviver sem recorrer à violência. Precisam lutar contra as forças da natureza que ameaçam a sua vida, devem rebelar-se contra o inimigo que pretenda escravizá-la. Acerca do controle da violência na vida coletiva e do papel do Estado para as sociedades modernas, Paim trouxe contribuição notável *ao sugerir a categoria de patrimonialismo modernizador, remontando-a a Pombal, como componente destacado da tradição patrimonialista (Pombal e a cultura brasileira. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982. p. 15). De uma ótica concreta a liberdade é uma conquista, fruto do esforço de uma coletividade.*

A política também é espaço para *melhorar a organização social em que pese a sobrevivência de incontáveis mazelas* (*Problemática*. 1995. p. 197). Esse desejo ancora-se no ideal ético e distingue-se da idéia de utopia, veiculada no bojo de projetos políticos de vocação totalitária.

i. Balanço da filosofia culturalista

Como historiador das idéias, ele realizou um balanço da filosofia culturalista, que é da maior importância, tanto porque o filósofo se reconhece identificado com a corrente quanto porque os filósofos brasileiros contribuíram decisivamente para o desenvolvimento desta herança kantiana conhecida por culturalismo. A seu juízo, um conjunto de teses resumem o principal da filosofia culturalista. Essas teses foram cuidadosamente articuladas de modo a conviverem em harmonia, embora sem qualquer estrutura sistêmica. Ao mesmo tempo que representam um resumo das idéias dos autores culturalistas, notadamente dos brasileiros, revelam também qual a visão geral que tem o filósofo do movimento ao qual se filiou.

Vamos prescindir de comentar as teses enunciadas por Paim. Preferimos propô-las de forma sintética, quer porque várias integram a sua própria contribuição e já foram examinadas, quer porque os principais filósofos culturalistas, de onde ele retirou essas teses, também foram estudados anteriormente.

Na avaliação de Antônio Paim, a corrente culturalista é herdeira de Tobias Barreto de Menezes (1839-1889), filósofo que procurou suplantar o esquema determinista do positivismo de Augusto Comte (1798-1857). Para fazê-lo, Barreto olhou o homem como consciência e orientou a meditação filosófica para o mundo da cultura, entendendo-o como antítese da natureza. *Tobias Barreto afirmava que a cultura correspondia ao sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida* (Paim, 1997. p. 738). A cultura era orientada pelos ideais éticos e a natureza pela ausência deles.

No aprofundamento dessa meditação, os herdeiros de seu legado entenderam que a filosofia comportava perspectivas e, no interior delas, é que se desenvolviam os sistemas. A ausência de um critério inequívoco para a escolha de uma perspectiva, consciência que remonta aos idealistas alemães Friedrich von Schelling (1775-1854) e J. G. Fichte (1762-1814), levou os culturalistas brasileiros a proporem o estudo direto dos autores, sem rejeitar nenhum de antemão. Por razões diversas fizeram o que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) também fez, voltaram-se para os outros filósofos sem preconceitos. Isso significa que a filosofia não elabora um discurso de aceitação universal, embora esteja às voltas com a procura de razões universais. Ao contrário da filosofia, a ciência consegue realizar o objetivo de estabelecer um discurso universalmente admitido, mas, para tanto, como explicou Merleau Ponty (1908-1966), delimita rigorosamente o objeto, que não pode corresponder a qualquer totalidade, e elimina do objeto de estudo aquilo que é peculiar à criação humana, o valor. A ciência está, portanto, num patamar distinto do que ocupa a filosofia, preservando ambas sua razão de ser. Embora a tendência natural, em nosso tempo, seja o afastamento das ciências da raiz filosófica de onde nasceram, algumas delas conservam um vínculo insuperável com a filosofia. São elas: o direito, a história e a moral.

Mesmo avaliando o vínculo entre a filosofia e a ciência, estabelecendo o patamar próprio para esta última, o principal da preocupação culturalista está orientado para desvendar o ser do homem, com ênfase na atividade. No seu empenho de restauração da ontologia, em que pese tenham partido de Tobias Barreto, os culturalistas não se valem apenas daquelas questões articuladas no momento Kant e Hegel, mas assumem outras contribuições. Além de Merleau Ponty já mencionado, os culturalistas inspiram-se muito na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e na ontologia de Nicolai Hartmann (1882-1950).

Dando curso à constituição da ontologia, os culturalistas elaboram uma teoria dos objetos que distingue três domínios diferentes, a natureza, onde impera a causalidade, o pensamento, o reino da liberdade, e a criação humana, entendida como a confluência dos domínios anteriores. O espaço da criação humana é a cultura, e os seus objetos têm a característica de estarem relacionados aos valores. O pensamento é o espaço da lógica, a natureza da ciência e a criação humana da filosofia. O interesse pela cultura como objeto filosófico vem desde Tobias Barreto, como indicamos. A cultura, entendida como queria Barreto, revelava qual era a especificidade do mundo humano, reconheceram os culturalistas de nosso século. Tobias ensinou a olhar a atividade humana como objeto privilegiado para desvendar o mundo do homem, permitindo chegar a um conceito singular de cultura. Daí vem o entendimento de que a cultura deve ser entendida como *o cabedal dos bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos* (Paim, 1997. p. 725). No que se refere ao aprofundamento do modo de ser do homem, o culturalismo rejeita a referência a qualquer estrutura metafísica estática, o homem é seu fazer-se, mas atribui a esse movimento humano a forma predicativa, própria para referir-se a um ente em constante modificação no tempo e guiado por ideais éticos. A melhor tradução dessa idéia seria, para Paim, aquela apresentada por Reale na fórmula *o ser do homem é o seu dever ser*. Paim explicou que o homem é o mundo do espírito, mas é necessário entender o *ser do espírito como contemporaneidade, o que elimina o risco de identificação com o idealismo absoluto hegeliano, escoimando-o também de compromissos com a hierarquização preconizada por Nicolai Hartmann*.

Ao olhar a história humana, os culturalistas entendem a impossibilidade de fixar fins teleológicos, reconhecem que os seus fundamentos últimos são de ordem moral. Isso permite entender os movimentos da história do ocidente e descobrir ciclos civilizatórios, o que não representa uma evolução ascensional, apenas um diverso ordenamento dos valores ao longo do tempo. Os aspectos definitivos da cultura, inseridos no âmbito dos valores, podem ser denominados de *invariantes axiológicos*, no sentido que lhes atribuiu Miguel Reale. O valor central é o da pessoa humana, elaborada pela cultura ocidental em torno do ideal ético propagado pelo cristianismo.

Na compreensão do mundo humano, ou do espaço cultural, também contribuíram outros filósofos brasileiros. Paim deu atenção especial, além das teses de Miguel Reale, ao que nos legou Djacir Menezes (1907-1966), que tratou a oposição homem/natureza sem integrá-las numa totalidade, porém privilegiando o compromisso com a racionalidade e Luís Washington Vita (1921-1968), que percebeu a implicação ético-política desse problema.

Eis aí, de modo sintético, o essencial da filosofia culturalista, na avaliação que dela fez Antônio Paim.

j. O desenvolvimento da meditação ética em Portugal

O desenvolvimento da meditação ética em Portugal é importante, segundo Paim, porque ajuda a compreender a civilização ibérica e a entender sua inserção na cultura ocidental.

Paim considerou o assunto no livro *A meditação ética portuguesa* (2001). Ele principia indicando que em Portugal não houve uma meditação moral no sentido estrito, esclarecendo que tal reflexão deve clarear as relações do homem com sua consciência. Percebe que o que ali ocorre é uma teologia moral, desenvolvida no espírito da Contra-reforma. A intervenção pombalina tentou romper com esta tradição, mas não conseguiu. Pombal tinha como pressuposto que o progresso moral decorria da introdução da ciência e da substituição da Igreja pelo Estado, passando este último a constituir a instância externa de controle moral, papel que antes pertencia à Igreja. Em outras palavras, *O Marques não se apercebeu da especificidade da moral* (Paim, 2001. p. 16). Os autores mais representativos desse período, Teodoro de Almeida (1722-1804) e Antônio Soares Barbosa (1724-1801), fornecem o arcabouço teórico desse ciclo pombalino. O primeiro adota uma espécie de ecletismo filosófico, rompendo com os contra-reformistas. Formula uma filosofia da natureza de feição romântica, olhando o mundo como um lugar paradisíaco com paisagens maravilhosas, *prados magníficos, recortes montanhosos para quebrar a monotonia, flores divinas, frutos deliciosos* (idem. p. 19), desconsiderando os animais perigosos, as catástrofes naturais e os obstáculos que a natureza interpõe à vida humana. O mal emerge em sua reflexão como forma de Deus punir os que agem contra seus planos. Afirma a prevalência da lei religiosa sobre a civil e critica os enciclopedistas franceses. Na questão da pobreza, limita-se a adotar a fórmula contra-reformista, segundo a qual os ricos somente entram no céu pela esmola aos pobres, isto é, *os ricos devem atender às suas necessidades (a dos pobres)* (idem. p. 24). Por sua vez, Soares Barbosa, autor da obra colossal *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto da Filosofia* (1776), elabora importante investigação moral no livro *Tratado elementar de Filosofia Moral* (1792). Nesse livro, conclui que a moral está ligada estreitamente a Deus, não sendo legítimo separá-la da religião. Considera a virtude como a fonte da felicidade e afirma que ela decorre do cumprimento das leis que Deus deu aos homens. Os dois filósofos fizeram um esforço para dialogar com autores modernos, procuraram afastar-se dos moralistas da Contra-reforma. Contudo, recusaram, como aqueles moralistas, a capacidade de a razão elucidar o problema moral. O primeiro preserva a dependência da moral à religião e o monopólio da Igreja Católica no estabelecimento da moral social, o segundo submete o fundamento da moral a uma outra instância exterior, o Estado. Nesse caso, cabia à Igreja a formulação dos princípios que o Estado assumia em sua legislação.

A tradição de aproximar a moral da religião se fortalece no período posterior ao ciclo pombalino, esclarece Paim. *O encaminhamento dado à reforma educacional pombalina não ocorreu de modo a estimular o debate da questão moral* (idem. p. 37). Antônio Paim examina, como representantes daquele momento, as teses morais de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), Pedro Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1893) e Sampaio Bruno (1857-1915). Pinheiro Ferreira dá um passo em direção ao debate moral moderno tanto porque estabelece uma teoria da virtudes com base em faculdades do espírito quanto porque propõe as bases de um modelo educacional voltado para fomentar igualdade de oportunidades, corrigindo

as distorções sociais da atividade econômica. Trata-se de proposta compatível com a implantação de um Estado Liberal, mas que ainda deixa o problema moral na dependência de reformas sociais, limite das reformas pombalinas. Amorim Viana examinou questões de economia e de filosofia, mas centrou seus esforços no estabelecimento de uma religião racional. *Ao tema dedicou um livro – Defesa do racionalismo e análise da fé – aparecido em 1866, que teve influência decisiva no curso ulterior da meditação filosófica portuguesa* (idem. p. 63). O filósofo acredita no progresso moral da humanidade e atribui à religião papel destacado nesse processo. Defende o controle dos instintos pela razão, mas não adere ao kantismo, pois supõe *que a revelação sobrenatural seja o fundamento das verdades morais* (idem. p. 65). A meditação de Amorim Viana marcará a discussão filosófica que se seguirá. No desfecho desse ciclo, Cunha Seixas abandona a dependência da moral frente à religião, tornando-a dependente diretamente de Deus. Trata-se, observa Paim, de uma vitória da tradição, uma espécie de restauração que se seguiu à abrupta intervenção pombalina. *Estava aberto o campo para a tentativa de dar continuidade à busca sob a égide da verdadeira tradição criada a partir de Pombal: o cientificismo* (idem. p. 70).

Em seguida considera a tentativa de voltar à mentalidade pombalina. O eixo básico dessa mentalidade é supor que o progresso da ciência permite a implantação de uma sociedade racional. Não se trata, no entanto, do abandono puro e simples da tradição anterior, mas de sua interpretação, esclarece Paim. Os moralistas deste ciclo concluíram que era possível realizar reformas sociais sem empreender reformas morais. Os autores representativos mais representativos são: Ferreira Deusdado (1858-1918), Antero de Quental (1842-1891), Teófilo Braga (1843-1924) e António Sérgio (1883-1969). O primeiro é um educador interessado em corrigir o comportamento social desviado do criminoso e propunha formas de reeducá-lo. Nesse processo civilizador dá destaque à religião, considerando-a constitutiva da natureza humana. Apesar de sua argumentação moderna, culmina submetendo a moral à religião. Estaria ele referindo-se à toda religião e toda moral? Paim julga que ele desejava dizer que a religião cristã é fundamento da moral ocidental. No entanto, isso exigiria que fosse enfrentada a questão da pluralidade de religiões, o que ocorreu em outras sociedades. Entretanto, o filósofo não realizou esse trajeto, merecendo a seguinte crítica: *A civilização ocidental não se singulariza por ser cristã, mas igualmente, em termos de convivência social, por haver chegado ao consenso de que a melhor maneira de estruturá-la consiste em alcançar a participação da maioria no estabelecimento daquelas regras que serão obrigatórias para todos* (idem. p. 81). Antero de Quental é conhecido literato e explica a decadência de Portugal, entre outras coisas, pela moral religiosa constituída sob a Contra-reforma. Mesmo separando o desenvolvimento moral do material, supõe que uma sociedade avançada deva contar com criaturas morais. Um mundo só pela moral será libertado e salvo. Proclama a primazia do socialismo, porque ele facilita a organização das camadas mais pobres e lhes permite enfrentar a injustiça do regime de propriedade vigente, a falta de crédito e um Estado autoritário. Com Antero, *Portugal descobre que o capitalismo não presta, antes de experimentá-lo* (idem. p. 86). Teófilo Braga pertence à chamada geração de setenta, que se propõe a dar um novo caminho para Portugal. De modo diverso de Antero, mas com o mesmo propósito, elabora um estudo da cultura portuguesa da perspectiva positivista, embora não comtiana. Sua doutrina ética está em *Sistema de Sociologia*

(1908) onde esclarece que *as regras básicas de moralidade provêm da vivência social e repousam no sentimento* (idem. p. 91). Ao compatibilizar os sentimentos com a razão, toma direção parecida ao fenômeno que no Brasil se tornou conhecido como positivismo ilustrado. Conclui que o fundamento básico da moralidade é o altruísmo, sustentado na sobrevivência da espécie, pois o aprimoramento da humanidade é o mais poderoso estímulo para as ações humanas. António Sérgio retomará o discurso que se sustenta na tradição e mesmo recusando a moral contra-reformista combaterá o lucro e a concorrência, *responsabilizando o capitalismo pelas mazelas morais de seu tempo* (idem. p. 95). António Sérgio entende a possibilidade de uma religião natural sob a qual reinterpreta o legado cristão. Chega, dessa forma, a supor a possibilidade de uma sociedade moral, com a conversão de todos os homens. Paim observa que Sérgio mantém uma visão econômica próxima dos contra-reformistas, porque não percebe que o crescimento das riquezas demanda novos investimentos e não é uma questão de simples distribuição, como propõe o seu cooperativismo. Concluindo, observa que a sociedade portuguesa alcançou, em nossos dias, elevado padrão de vida, embora os portugueses não tenham se tornado seres morais. *Escapou a António Sérgio o ensinamento cristão de que o reino dos justos não é deste mundo* (idem. p. 102).

Para concluir, Paim faz uma comparação com o que se passa no Brasil. Em ambos os países muitos fatos demonstram a ausência de uma moral social negociada. *Parece evidente que a nossa civilização haja recusado tanto a moral moderna como a meditação ética que suscitou* (idem. p. 104). A moral social pactuada é a característica da moral moderna. Durante a Idade Média, era a Igreja Católica quem estabelecia qual era o comportamento social aceitável. Paim afirma que essa tradição promoveu o vazio moral de nossa civilização e também contribuiu para a recusa, entre nós, do capitalismo. Entende que a dificuldade de realizar um debate moral com as características modernas, do que é prova o fracasso de todas as tentativas, advém da sobrevivência da moral contra-reformista. É ela a responsável pelo ódio ao lucro e à riqueza e pela adesão, pelo menos nos meios católicos, políticos e de comunicação, das soluções totalitárias. Conclui que apenas separando a moral da religião poderemos entrar no clima do mundo moderno, esclarecendo que isso não significa desconhecer a moral judaico-cristã, base da idéia de pessoa humana e eixo da ética ocidental.

k. A filosofia brasileira

Paim pode ser considerado o principal historiador da filosofia brasileira nesta segunda metade do século XX. O principal de sua contribuição está reunido na *História das idéias filosóficas no Brasil*, obra que chegou à sua 5. edição em 1997. Esse livro foi seguido de um conjunto de estudos complementares, em parte já publicados. O plano geral desses estudos é o seguinte: *os intérpretes* (v. I), *a questão teórica das filosofias nacionais* (v. II), *etapas iniciais da filosofia brasileira* (v. III), *a escola eclética* (v. IV), *a escola do Recife* (v. V), *a escola cientificista* (v. VI) e *a filosofia contemporânea* (v. VII).

Como exemplo de seu trabalho de historiador da filosofia brasileira observemos como ele pensa a filosofia contemporânea no Brasil. No livro *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), dividido em dez capítulos, Paim começa fazendo um panorama das correntes da filosofia contemporânea no Brasil, os capítulos de II a VII examinam os principais movimentos:

Filosofia da ciência (II), *Culturalistas e culturalismo* (III), *O movimento fenomenológico* (IV), *Movimento existencial* (V), *Neotomismo e outras correntes* (VI) e *Orteguianos* (VII); o antepenúltimo examina autores que se desgarraram de sua linha original de pensamento; o penúltimo lista os autores cuja perda Paim considera assinaláveis; e o último avalia instituições ligadas à filosofia e traz proposta para o ensino da filosofia.

No primeiro capítulo, Paim menciona três tradições centrais nas quais agrupa as principais correntes da filosofia brasileira. As duas primeiras são mais fortes: a tradicionalista e a cientificista; e a terceira mais débil, a liberal. Ele explica que período contemporâneo é aquele onde se supera o positivismo, *entendido globalmente como a crença no desaparecimento dos problemas que sustentaram a meditação filosófica através dos tempos, graças ao progresso das ciências* (Paim, 2000. p. 2). No seu entendimento esse processo foi conduzido com sucesso pelos neokantianos desde o final do século XIX, mas no Brasil somente se completa na década de trinta. No entanto, não encontramos naquele momento apenas o neopositivismo e o neokantismo, essas correntes conviviam com outras tradicionais: o tradicionalismo, que adotará uma face neotomista, e a cientificista, que se encaminhará na direção do que ele denomina de versão positivista do marxismo.

Eis o que comenta dessas linhas: I. o *neopositivismo* emergiu da reação ao positivismo do grupo constituído pelos professores da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e que abriu uma nova perspectiva para a filosofia da ciência. Esse projeto foi completado por Pontes de Miranda (1892-1979) e Leônidas Hegenberg (nasc. em 1925), que também sistematizou a posição neopositivista em sua conhecida obra *Explicações científicas*. II. *O neokantismo e o culturalismo*, o primeiro nasceu ligado à filosofia do direito, mas depois do último pós-guerra evoluiu para o culturalismo. Na interpretação culturalista, cultura corresponde ao conjunto de bens que o homem objetiva para a realização de seus fins. O culturalismo *afirma a existência de uma terceira esfera de objetos, além das admitidas tradicionalmente* (natural e ideal) (idem. p. 8). Os culturalistas desempenham um importante papel na meditação contemporânea e são os principais articuladores da *Revista Brasileira de Filosofia*. III. *O tomismo* principia com as recomendações da encíclica *Aeterni Patri* (1879) e se torna visível entre as décadas de trinta e cinquenta, quando domina a Universidade. Até o final do século XIX não houve um movimento tomista importante no Brasil. Por sua vez, o movimento praticamente desapareceu nos anos sessenta, mostrando tratar-se de uma face do tradicionalismo, este sim de raízes profundas na cultura brasileira. O neotomismo ganhou impulso quando abandonou a motivação política e produziu duas figuras notáveis. O primeiro, Leonardo Van Acker (1896-1986), que faz do tomismo instrumento de diálogo com os autores modernos, e o outro, Urbano Zilles (nasc. em 1937), que realiza um trabalho admirável de divulgação da cultura filosófica. IV. *O marxismo* se torna um movimento importante quando um grupo de notáveis professores assume importantes cátedras nas universidades brasileiras. Paim denomina-o acadêmico porque o movimento não se identifica com a agremiação comunista vinculada ao governo de Moscou. Mesmo sem se identificar com o movimento estritamente político, acabou assumindo feição política em diversas oportunidades. Esse momento é representado pela ascensão de João Cruz Costa (1904-1978) à chefia do Departamento de Filosofia da USP e pela adesão de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), Professor da Faculdade Nacional de Filosofia, ao marxismo. Paim enumera

também outras correntes como a fenomenologia e o existencialismo. A primeira se sustenta na interpretação de Creusa Capalbo que a toma como método e o aplica a diversas ciências humanas. O segundo construiu um diálogo com Martin Heidegger (1889-1976) no qual se incluem os estudos hermenêuticos da filosofia grega segundo inspiração heideggeriana - Eudoro de Souza (1911-1987), a busca da verdade do ser - Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), o desvelamento do ser através da hermenêutica - Emmanuel Carneiro Leão (nasc. em 1927) e uma ontologia da finitude - Gerd Bornheim (nasc. em 1929) e Ernildo Stein (nasc. em 1934).

Nos capítulos seguintes detalhará os temas e os autores dessas correntes, começando pela *Filosofia da Ciência*, que constitui o capítulo II. Paim principia mostrando que o neopositivismo brasileiro tem origem nos estudos de Amoroso Costa (1885-1928), que estudou na França e acabou influenciado por Abel Rey (1873-1940) e León Brunschvicg (1869-1944). Embora o filósofo brasileiro não chegue a assumir o espiritualismo de Brunschvicg, situa-se no mesmo plano, reconhecendo o poder criador do espírito. O momento seguinte inaugura um diálogo com o Círculo de Viena e tem como iniciador Francisco Pontes de Miranda. Paim situa a obra de Pontes de Miranda como parte dos movimentos nascidos da crise da Física, aproveitando-a para ampliar o campo de aplicação dos métodos científicos, *já agora apoiados num conceito operacional de ciência e numa aceção de determinismo mais próxima da razão analítica de Emmanuel Kant (1724-1804) do que do dogmatismo comtiano* (idem. p. 24). O grande diálogo de Pontes de Miranda é com Bertrand Russel (1872-1970) a partir do qual busca realizar seu verdadeiro propósito que é encontrar uma apreensão anterior a elaboração conceitual pela qual fosse construído o pensamento científico. O panorama da filosofia da ciência continua com a apresentação do contributo de Leônidas Hegenberg, que Paim situa na tradição iniciada por Amoroso Costa. Hegenberg entende que a ciência emerge da experiência quotidiana e se faz através de críticas ao conhecimento vulgar. Ele define a ciência com os seguintes elementos: linguagem própria, hipóteses verificáveis, criação de leis e teorias explicativas. Em seguida, Paim menciona aqueles estudiosos da ciência que buscam uma temática própria, destacando o trabalho do engenheiro de solo Milton Vargas. Vargas examina a relação entre a filosofia e a ciência, o que tem grande importância num ambiente impregnado pela tradição cientificista. Papel destacado também atribui a Alberto Oliva (nasc. em 1950) e Mário Guerreiro (nasc. em 1944); o primeiro, crítico da aplicação do cientificismo à versão positivista do marxismo; o segundo, um racionalista equilibrado, meditando nos limites da perspectiva transcendental. Alberto Oliva criticou o modelo de sociologia desenvolvido por Florestan Fernandes e elaborou uma precisa distinção entre as teorias empíricas e o impressionismo especulativo. Mário Guerreiro, por sua vez, esclarece como se dá a passagem entre a experiência e o senso comum e como se ajustam experiência e visão da realidade. Completa seu pensamento com o reconhecimento, via experiência, do apreço pela vida e liberdade. Assim procedendo, situa-se na melhor tradição empirista, sem macaquear as discussões inglesas e norte-americanas ocorridas no seio da filosofia analítica, conclui Paim.

No capítulo III, apresenta os pensadores e as principais questões consideradas pela filosofia culturalista. De início, Paim situa a meditação culturalista na superação da interdição positivista à sobrevivência da filosofia e esclarece que o movimento se desenvolveu como desdobramento do neokantismo. O neokantismo recolocou o problema da inspiração moral da

cultura, mas não conseguiu esclarecer a autonomia dos valores. Essa lacuna seria preenchida pelo mais destacado culturalista contemporâneo, Miguel Reale (nasc. em 1910), que aprofunda o entendimento da cultura como a esfera das intencionalidades objetivadas. Ele o faz aproveitando-se da descoberta de Emil Lask (1875-1915) para quem existiam juízos relativos a valores, achado de que se valera Gustav Radbruch (1878-1949) para referir-se a uma esfera autônoma de objetos. Vale lembrar que nem Nicolai Hartmann (1882-1950), herdeiro da Escola de Marburgo, nem Max Scheler (1874-1928) aprofundaram a questão, sendo o problema retomado pelo filósofo brasileiro. Miguel Reale elabora uma teoria dos objetos na qual precisa o significado dos objetos ideais, desqualificando a hipótese de serem entidades absolutas. No seu entendimento, o real não se limita aos *objetos ideais*, lógicos e matemáticos, ou *naturais*, físicos e psíquicos, mas inclui também a esfera dos valores. Ele retira o valor do mundo dos objetos na linha do ser (objetos naturais e ideais) para situá-lo no do dever ser, esclarecendo que essas duas atitudes práticas e gnoseológicas são a marca da presença humana no mundo. Em síntese, Reale entende o valor como algo em si e por isso distinto dos objetos ideais. Paim prevê que a filosofia de Reale alcance rápida projeção na Europa em virtude do aumento do interesse pela filosofia neokantiana. Além de suas contribuições para a filosofia culturalista, Miguel Reale se notabilizou pela teoria tridimensional do direito, que o projetou como um dos principais filósofos do direito do século XX. Outro culturalista de destaque foi Djacir Menezes (1907-1966), que principiou sua meditação examinando o pensamento hegeliano. Coube-lhe superar interpretações restritivas do pensamento de G. W. F. Hegel (1770-1831), que o apresentavam como *um conservador retrógrado, idólatra do Estado Prussiano, que renega todas as tendências liberais* (idem. p. 60). Os estudos sobre Hegel propiciaram interpretar a jornada histórica do espírito como momentos da autoconsciência esclarecedores do processo de criação humana, vinculado ao homem e à sua evolução histórica. A consciência humana permite entender o processo das coisas naturais e esse mundo de significados a distinguir as esferas da natureza e da cultura, indissociáveis e retratadas pela síntese dialética. Paim descreve também a evolução do culturalismo no Brasil, destacando as contribuições de três gerações, a mais velha, composta por Miguel Reale e Djacir Menezes; a Segunda, a que ele próprio pertence; e a terceira, onde realça os estudos de Ricardo Vélez Rodríguez (nasc. em 1943), que nos lega o entendimento do castilhismo. Para caracterizar adequadamente o fenômeno, Ricardo Rodríguez se familiarizou com aquele pensamento francês que procurou introduzir a racionalidade no comportamento social: Condorcet (1743-1749), Saint-Simon (1760-1825) e Augusto Comte (1798-1857). Também examinou o pensamento de Alexis de Tocqueville (1805-1859). Ricardo Vélez soube aplicar a noção de patrimonialismo à organização social brasileira e mostrar como essa forma tradicional de exercício do poder permanece, ainda hoje, atrapalhando o desenvolvimento do país.

No capítulo IV, Paim estuda o movimento fenomenológico. Entende que podemos distinguir um primeiro ciclo de aproximação com as teses fenomenológicas do que ele denomina propriamente de *Diálogo com Husserl*. O ciclo de aproximação com o pensamento de Edmund Husserl (1859-1938) não revela um número grande de participantes. Entre eles merecem destaque Moacir Teixeira Aguiar (nasc. em 1918), que entende ser a fenomenologia uma filosofia do conhecimento; Evaldo Pauli (nasc. em 1925), tomista de formação que

interpreta a fenomenologia na linha de continuação do aristotelismo; e Luís Washington Vita (1921-1968), que divulgou uma importante antologia de seus textos. A fase seguinte é a do Diálogo com Husserl e se caracteriza pelo esforço de alguns autores de cotejar o próprio pensamento com as idéias do filósofo alemão. Entre eles Paim destaca Miguel Reale, que se vale dos conceitos de intencionalidade da consciência para superar a correlação sujeito-objeto do kantismo e utiliza o conceito de *Lebenswelt* para superar o idealismo. Leonardo Van Acker (1896-1986), tomista de formação, usa a hermenêutica fenomenológica para dialogar com as principais correntes da filosofia moderna, tomando o tomismo como perspectiva filosófica. O nome mais significativo desse diálogo parece ser, contudo, o de Creusa Capalbo (nasc. em 1934). Ela parte de uma interpretação da fenomenologia como método, distinto dos sistemas filosóficos como o de Hegel ou de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), mas esclarece que esse método não se reduz a uma teoria da intuição, desdobrando-se numa hermenêutica e numa dialética. Creusa Capalbo considera que a fenomenologia, tomada como método, abre um caminho para a compreensão do comportamento concreto do homem. O último dos autores considerados é Luiz Machado Neto (1930-1977), criador de uma eidética sociológica onde estabelece uma ontologia regional do social. De Husserl, Machado Neto recolhe ainda a noção de *Lebenswelt*, enriquecida com categorias existenciais com as quais enriquece a estrutura empírica da vida.

No capítulo V, Paim nos apresenta o movimento existencial. Ele dá atenção especial ao que denomina diálogo com Martin Heidegger (1889-1976). Considera que foi Vicente Ferreira da Silva quem começou o contato com o pensamento heideggeriano, mas esclarece que esses estudos ganharam densidade com o retorno de Emmanuel Carneiro Leão (nasc. em 1927) ao Brasil. Carneiro Leão distingue três tipos de hermenêutica: a fenomenológica, a psicanalítica e a existencial, que ele prefere por permitir compreender melhor a dinâmica da história. Com esta última pretende avaliar a ciência, a técnica e a teologia. Sobre a técnica impressiona-o a velocidade das mudanças, o que faz com que o homem se sinta num espaço de objetivações fugazes e superáveis, em relação à ciência considera-a afastada da experiência existencial e em relação à teologia caracteriza a existência como uma experiência de finitude a qual não podemos abandonar. Outro autor de importância no diálogo com Heidegger é Vicente Ferreira da Silva, que utiliza o conceito de *fascinator* para marcar posição própria frente ao pensamento heideggeriano. Paim examina a idéia de cultura que apareceu no existencialismo e relata o debate que estabeleceu com Adolpho Crippa. A abordagem da cultura pelos existencialistas parece-lhe uma visão desfocada, pois não considera a civilização brasileira como uma versão da cultura ocidental. O recurso de mencionar um arquétipo original não lhe parece o melhor caminho para elucidar o tema. Longe, contudo, de simplificar a polêmica apresenta os textos de seu debate com Adolpho Crippa, esclarecendo o modo culturalista de ver o problema.

No capítulo VI, ele considera várias correntes formadas pelos pensadores católicos. Revela inicialmente que o cristianismo podia prescindir de uma filosofia, mas optou por tê-la. Como a opção foi feita no século IV tornou inevitável uma aproximação com a filosofia grega. Entre as correntes mencionadas principia com o neotomismo, onde se destacam as obras de Van Acker e Urbano Zilles. Papel de destaque atribui a este último, autor de *um diálogo vivo, atuante e respeitoso com as principais manifestações da filosofia contemporânea* (idem. p.

158). Zilles caracteriza o exercício do filosofar como uma atividade compreensiva e compara a preocupação com a fé na Idade Média com a que os atuais pensadores dedicam a problemas como a vida ou a ciência. Essa atitude metodológica lhe permitirá examinar os pensadores contemporâneos sem prevenção e valorizar as conquistas da filosofia. Outra corrente católica é o blondelismo, destacando-se, entre nós, João de Scantimburgo. Esse pensador prefere examinar os conceitos básicos da filosofia de Maurice Blondel (1861-1949). Outro autor de destaque é o Monsenhor Emílio Silva, espanhol radicado no Brasil há mais de cinqüenta anos. Ele dedicou-se ao estudo da falta de unidade da filosofia contemporânea e procura estabelecer o sentido de sua perenidade. Outro autor examinado é José Pedro Galvão de Souza, um pensador tradicionalista. Fecha a lista D. Odilão Moura, O. S. B. (nasc. em 1918), cuidadoso estudioso do catolicismo brasileiro.

O capítulo VII é dedicado aos orteguianos. Paim destaca dois autores: Gilberto de Melo Kujawski (nasc. em 1929) e Ubiratan Macedo (nasc. em 1937). Gilberto inicialmente cuida da divulgação do pensamento do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) para depois estabelecer, com ele, um diálogo fecundo. Na fase do diálogo é significativa a distinção entre nacionalismo e patriotismo onde, à luz do pensamento orteguiano, caracteriza ambos os movimentos. Segue-se a reflexão sobre o sagrado, esclarecendo que ele não pode se tornar um espaço de fuga do homem, pois *é na vertente do profano que enfrentamos o perigo do mundo para nos encontrarmos a nós mesmos* (idem. p. 209). Em *A crise do século XX* desenvolve a noção orteguiana sobre crise, esclarecendo as razões do fim da modernidade e anunciando um novo momento na história do ocidente. O outro orteguiano é Ubiratan Macedo, que além dos ensaios dedicados a Ortega torna-se um dos principais estudiosos da filosofia brasileira. Coubelhe o mérito de estudar a filosofia política no século XIX e distinguir o tradicionalismo do conservadorismo liberal. Também é importante as suas lições sobre o liberalismo doutrinário, uma versão francesa do liberalismo que contribuiu para alargar a perspectiva teórica do movimento.

No capítulo VIII, Paim menciona três pensadores que se desgarraram de sua orientação inicial, Renato Czerna (nasc. em 1922), que começa neokantiano, passa pelo neo-hegelianismo e termina num idealismo autônomo, Almir de Andrade (1911-1991), que inicia sua trajetória intelectual numa vertente autoritária, o corporativismo, mas termina fenomenólogo, e Maciel de Barros (1927-1999), que transita do culturalismo para um diálogo com Karl Popper (1902-1994). O principal problema posto pelo primeiro é o da infinita superação proclamada pelo idealismo absoluto. Essa tensão transforma-se numa aporia onde a autoconsciência do espírito, a única possível, chega no final do processo a se reconhecer como tal e a alcançar a realização de si mesma, mas ao mesmo tempo percebe-se afirmação concluída desse mesmo princípio. O problema fica sem solução, assemelha-se à serpente que morde a própria cauda. Outro aspecto do pensamento de Czerna é a crença de que é impossível deixar o idealismo, razão de sua polêmica com Michele Federico Sciacca. Almir de Andrade inicia sua participação na vida cultural do país quando prevaleciam diversas teorias autoritárias. Ele estuda a ditadura Vargas e a considera um governo de transição. Esses governos emergem nos momentos de crise e desordem, buscando restabelecer a ordem perdida. A preocupação política traduz, contudo, uma compreensão da realidade como o fenômeno que aparece por si mesmo, donde a identificação

entre o ser e aquilo que aparece. Essa ontologia está, observa Paim, muito próxima do caminho seguido por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que orientou a fenomenologia na direção da historicidade. Maciel de Barros principia sua investigação teórica como um filósofo culturalista. Essa posição ele abandona na obra final, *Razão e Racionalidade*, onde adere a uma filosofia inspirada no conceito popperiano dos três mundos, com o qual abandona a teoria dos objetos culturalista. Trata-se, segundo Paim, de uma opção empobrecedora. De todo modo, nos deixa uma meditação fecunda sobre o fenômeno totalitário, onde abre uma nova linha de investigação para a filosofia brasileira.

No capítulo IX, Paim lembra Machado Neto, Geraldo Pinheiro Machado e Dumerval Trigueiro, autores desaparecidos e que são perdas importantes para a filosofia brasileira.

O capítulo X apresenta uma série de instituições brasileiras dedicadas à filosofia, oportunidade em que considera os índices do desenvolvimento da filosofia no Brasil. Trata inicialmente da Sociedade Brasileira de Filosofia, fundada em 1927, trazendo nas páginas 273-284 o índice dos Anais da mencionada Sociedade. Em seguida, menciona a *Revista Brasileira de Filosofia*, que apareceu em meados de 1951 sob a direção de Miguel Reale e já publicou mais de 2200 artigos. A Revista estimula o diálogo filosófico e não se fecha em uma única corrente filosófica. Outra instituição mencionada é o *Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro*. Paim destaca a importância do Centro como instrumento de pesquisa, mencionando o magnífico Dicionário Bibliográfico de Autores de Filosofia, Pensamento Político, Sociologia e Antropologia como sua realização mais destacada. Com a ampliação de seu acervo esse núcleo é hoje ferramenta indispensável para quem deseja estudar a filosofia brasileira. Em seguida, Paim faz uma proposta muito interessante para o ensino da filosofia que prefere seja estudada nas Universidades e não no ensino médio. Não lhe sensibiliza nossa proposta de que o ensino da filosofia no nível médio seria um complemento necessário aos estudos sociais, História e Geografia. Na Universidade, esclarece Paim, a disciplina constituiria uma espécie de formação genérica dada aos universitários em geral e teria três eixos temáticos: uma introdução à filosofia, um curso sobre modelos éticos e a problemática moral contemporânea e uma introdução à filosofia brasileira.

Antônio Paim, faz minucioso estudo da filosofia brasileira contemporânea, como já fizera das etapas anteriores. Como o principal historiador da filosofia brasileira ele se revela um homem de cultura, espírito aberto ao diálogo, cujo trabalho os estudiosos de filosofia não podem desconhecer.

I. Considerações finais

A filosofia nasce, segundo Antônio Paim, das dúvidas e interrogações que a consciência é capaz de levantar. Vale, no entanto, destacar que o principal para ele é que essa atitude de espanto, de reflexão, desenvolve-se em planos distintos e abre espaço para a liberdade de opinião, de debate, de interpelação. A plena caracterização desse movimento, no espaço da liberdade de criação, é um aspecto fecundo que tem ensejado o estudo dos problemas filosóficos e aberto as portas para a investigação do que o filósofo denominou de filosofias nacionais.

Ao constituir sua meditação filosófica, Paim deixou um espaço privilegiado para o espírito individual. Manteve, nesse aspecto, um diálogo com o que de mais fecundo criou a

filosofia deste século. Preservou a liberdade da consciência como elemento imprescindível de criação do mundo do homem, propôs uma ontologia voltada para a compreensão do ser do homem entendendo que estava aí a base a partir da qual as indagações filosóficas adquiririam sentido, reconheceu as necessidades concretas da pessoa, realçou a autonomia e criatividade do espírito, identificou a irracionalidade presente na totalidade do curso histórico e deixou aberta a porta para um diálogo entre a política e a moralidade. Porque apresentou uma reflexão consistente e criativa, Paim é um dos grandes filósofos culturalistas, sem deixar de ser um de nossos principais historiadores da filosofia brasileira de todos os tempos.

3. Roque Spencer Maciel de Barros

a. Vida e obra

Maciel de Barros nasceu em 1927 na cidade de Bariri, no Estado de São Paulo, e morreu em São Paulo, capital, em 8 de maio de 1999. Licenciou-se em filosofia pela USP em 1949 e doutorou-se, em seguida, em Educação. Desde então foi Professor Titular de História e Filosofia da Educação naquela Universidade, fazendo brilhante carreira acadêmica. Foi membro da comissão que estudou a reforma universitária realizada em 1968, dirigiu a Faculdade de Educação e integrou a Comissão Editorial da EDUSP. Escreveu em 1955 um livro sobre Pereira Barreto, reelaborado em 1967 com o título *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. Publicou ainda *A ilustração brasileira e a idéia de universidade* (1955 – reeditado em 1986), *Ensaio sobre educação* (1970), *Introdução à filosofia liberal* (1971), *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães* (1973), *Gorbachevismo – hipóteses e conjecturas* (1988), *Estudos liberais* (1992), *Razão e racionalidade* (1993), *Estudos brasileiros* (1997) e *Poemas* (1997). Organizou e colaborou em *Diretrizes e bases da educação nacional* (1960) e *O significado do liberalismo atual (uma controvérsia brasileira)* (1998). O melhor de suas idéias apareceu em *O fenômeno totalitário* editado em 1990 pela Itatiaia, onde o pensador desenvolveu aspectos já propostos em *Introdução à filosofia liberal*. Na editora Itatiaia, Maciel de Barros dirigiu a coleção *Reconquista do Brasil* desde 1985 até sua morte.

Além dos livros anteriormente mencionados, o pensador colaborou nas seguintes obras coletivas: *Vida religiosa e a questão religiosa* em *História da civilização brasileira* (v. II) e *O Brasil monárquico* em *Declínio e queda do Império* (v. IV) – p. 317-365, (1971), *O positivismo no Império* em *As idéias filosóficas no Brasil* (v. I) – p. 115-142, (1978), *O pensamento político positivista no Império* em *As idéias políticas no Brasil* (v. I) – p. 233-270, (1979), *Notas sobre a estética de Miguel Reale* em *Direito, política, filosofia e poesia*; volume comemorativo dos 80 anos do Prof. Miguel Reale – p. 69-76, (1992), *Karl Popper: a busca inacabada* em *Popper; e as aventuras da racionalidade* – p. 9-20, (1995). Também merece ser citado o artigo *O pensamento político de Kant* – RBF 32 (126): 190-213, 1982.

Para um aprofundamento das teses filosóficas de Maciel de Barros deve-se consultar: *Anais do II Encontro dos professores e pesquisadores da filosofia brasileira* (1991), organizado por Leonardo Prota e dedicado ao exame de sua obra; *Liberalismo trágico* (1993), dissertação de mestrado de Rosilene de Oliveira Pereira; o verbete escrito por Miguel Reale na enciclopédia *Logos* (1989), o texto sobre o filósofo proposto por Antônio Paim em *Problemática do culturalismo* (1995), o verbete do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999),

da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o item 3 do capítulo VIII de *A filosofia contemporânea* (2000), de Antônio Paim; o capítulo que escrevemos sobre suas idéias em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e o que lhe dedicamos no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000). Há ainda muitos artigos sobre as idéias de Maciel de Barros, entre os quais destacaríamos: *Roque Spencer Maciel de Barros, ou uma visão liberal trágica do homem* (1997) e *O liberalismo trágico de Roque Spencer*, capítulo do livro *A presença da moral na cultura brasileira* (2001), de Ubiratan Borges de Macedo e *O pensamento de Roque Spencer Maciel de Barros* (1997), de Gilda Naécia Maciel de Barros.

b. A filosofia

O que caracteriza a filosofia, segundo Maciel de Barros, é o compromisso com a liberdade. De fato, seus primeiros trabalhos estão voltados para entender tanto a contribuição política dos liberais históricos como explicitar as teses filosóficas dos liberais. Para ele, a filosofia da liberdade constituiu-se por etapas, uma primeira etapa teve caráter religioso, uma segunda caráter político, uma terceira econômico e, finalmente, uma última possuiu caráter ético. Essas etapas revelam a dinâmica histórica do processo, bem como a assimetria de seu desenvolvimento. No entanto, Maciel de Barros concordou com a observação de Hayek de que a liberdade é uma só, tratando-se de realidade indivisível. O liberalismo ético é a última etapa de desenvolvimento da filosofia da liberdade, mas não é uma peça que se ajuste sem conflitos com as posições anteriores. O que tipifica o liberalismo ético? O pensador assim explica:

decorrendo de uma nova concepção de homem, do mundo e do conhecimento, produto de uma revolução copernicana da inteligência, a partir dele a filosofia liberal se reelabora, modifica-se a combinação das peças, remodelam-se os seus fundamentos, problemas novos se levantam. Cúpula do sistema do liberalismo clássico, o liberalismo ético se transforma também no novo fundamento do sistema. Ele é o fecho da história do liberalismo clássico e o ponto de partida da história do liberalismo moderno (Barros, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Grijalbo, 1971. p. 19).

Entendendo-se livre e autoconsciente, o homem descobriu-se criador de mundo, construtor de uma cultura que elaborou a ciência e aprofundou o conceito de pessoa humana. Esse homem descobriu a importância de se reger por regras dadas pela própria consciência, mas regras com validade universal e não puras ficções como propugnara David Hume. Essas conquistas da cultura foram sistematizadas por Kant, de modo genial, no imperativo categórico. Através dele, mesmo não havendo conhecimento objetivo das idéias metafísicas, mas apenas necessidade prática, era razoável admitir-lhes a existência. Uma liberdade tão auspiciosa, condição da lei moral, completaria Barros, é também fonte de muitas inseguranças, dores e temores. O homem deixa-se constantemente dominar *pelo temor cósmico, pelo pavor de ser ele mesmo e mais ninguém, de ser insubstituível e único, pelo temor de decidir livremente e de ser*

responsável pelas suas decisões (idem. p. 335). Para livrar-se desse temor, ele tanto se orienta pela saudade de sua primitiva inconsciência como pelo desejo de eliminar o imprevisível do curso da história. Num caso como noutro, explicou o pensador, perde-se a dimensão problemática da vida, já não há mais necessidade de escolhas nem é preciso se responsabilizar por elas. A vida perde a dimensão trágica, mas perde também a singularidade, a facticidade, isto é, a consciência de que ela é fenômeno único e ocorre uma só vez. Assim, das inseguranças presentes na própria existência brota, pelo medo da liberdade, uma espécie de pavor de ser homem que é a raiz do totalitarismo. Portanto, a liberdade humana é o ponto de onde parte a filosofia da liberdade, mas existe uma dimensão mais profunda no homem que o compromete com a totalidade. É nessa dimensão do homem que se sustenta a opção pelo totalitarismo como fenômeno político. É justo porque se fundamenta no próprio homem que o totalitarismo é um fenômeno sempre presente, sua ameaça nunca está definitivamente afastada. As filosofias da totalidade insistem em mostrar que o homem é parte de um todo e se subordina às leis que regem essa totalidade. A consequência é que essas filosofias afirmam que a liberdade humana é uma ilusão (idem. p. 336).

Roque explicou que o objetivo maior do homem é *o de afirmar-se concreto, trágico e singular, livre e humano* (idem. p. 336). A humanidade do homem manifesta-se na possibilidade de correr riscos, razão pela qual é preciso estar atento às ameaças à liberdade que radicam do próprio homem. É essa intuição, revelada no início da década de setenta, que seria retomada na obra magistral intitulada *O fenômeno totalitário*.

A importância dessa obra foi apontada por Antônio Paim. O reconhecido historiador da filosofia brasileira a ela se referiu como a reveladora de ser a totalidade uma ótica constitutiva do homem: contra o entendimento anterior de que dimensões como liberdade, consciência e outras menos amplas como política e religiosa disputariam o papel principal. Desse modo, as meditações de Maciel de Barros sobre o homem parecem inaugurar um novo tempo no obstinado tratamento que a filosofia brasileira reserva ao problema do homem. Eis o que afirmou Paim:

Admitiu-se, explicou, que tais dimensões disputariam uma certa hegemonia, como se poderia verificar naqueles períodos históricos em que prevaleceu uma ou outra. Mas nunca se supôs que o empenho hegemônico pudesse indicar uma dimensão mais profunda e radical como o faz Roque Spencer (História das idéias filosóficas no Brasil. 5. ed. Londrina: UEL, 1997. p. 115).

O crucial para Maciel de Barros é que o homem é um ente em crise, em ruptura, dividido. A crise advém de uma ambigüidade inerente à sua condição de sujeito no mundo, mas chamado a dele diferenciar-se. O homem vive ambas as situações simultaneamente, experimenta a imanência e a transcendência na percepção do todo e no desafio de posicionar-se frente a ele. A consciência da própria singularidade nasce daí e exprime-se como individualização. O problema da individualização reflete o tema da liberdade. Maciel de Barros entende que a experiência da liberdade é tardia e frágil na vida da humanidade. Tardia porque

somente se consolidou quando o homem superou sua vinculação com o mundo da natureza e com as primitivas formas de organização social, frágil porque essa conquista não é definitiva e está permanentemente ameaçada. Para Maciel de Barros essa fragilidade deita raízes na dimensão constitutiva do ser do homem, que é um ente insatisfeito consigo próprio. O homem livre *conhece o terror que não é simplesmente o terror animal, mas o do ser desamparado que perdeu o seu abrigo no ser protetor* (Barros, 1990. p. 719).

O filósofo referiu-se a uma intuição que tivera ainda jovem em um sítio no interior de São Paulo. Na ocasião, lendo Heráclito, pareceu nele encontrar a explicação para o que vivera. Sua experiência da singularidade humana brotara de uma intuição fundamental, no reconhecimento de que tudo passa e que os existentes vivem a mudança a seu modo. Ele afirmou:

Heráclito simbolizava para mim a angústia humana diante do fluir das coisas que, inexoravelmente, nos conduz para alguma parte que não sabemos qual seja, sem que nos seja concedido, sequer, banharmo-nos duas vezes nas águas do mesmo rio (idem. p. 24).

No entanto, a preocupação básica de Maciel de Barros relaciona-se ao fenômeno da individualização e da liberdade, possuindo matizes tipicamente modernas, tanto na expressão da liberdade como no entendimento da transcendência. O homem livre, além do medo (fobos), partilha, com seus semelhantes, a compaixão, porque de algum modo reconhece uma certa unidade metafísica que vincula os destinos de todos os existentes. A questão da liberdade, discutida por Maciel de Barros, traz, embutida neste ponto, a dialética finito-infinito presente no idealismo, sobretudo na versão de Fichte e no Fausto de Goethe: *no princípio era a ação* (primeira parte, cena III). A idéia de transcendência, por seu turno, é francamente existencialista porque representa um ultrapassar no tempo, mas não um pôr-se fora do mundo. A vida permanece carregada de tramas e inseguranças. Quando atinge as formas mais desenvolvidas de representação da liberdade manifesta-se, segundo Maciel de Barros, a consciência do sentido trágico da existência.

A meditação de Maciel de Barros reviveu a discussão sobre a liberdade presente no idealismo romântico. G. W. F. Hegel dizia que em um povo somente emerge a filosofia quando surge a liberdade prática e política. Afirmou:

Equivale a dizer que nesse povo floresce efetiva liberdade, a liberdade política; esta nasce somente onde o indivíduo por si conhece como indivíduo, e sabe que é alguma coisa de universal e essencial; onde o indivíduo sabe que possui valor infinito, e onde o sujeito tenha alcançado a consciência da personalidade e quer por conseguinte valer simplesmente por si mesmo (Hegel. *Introdução à história da filosofia*. 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988. p 144).

O indivíduo livre que pensa a filosofia, esclarece Hegel, é simultaneamente parte do absoluto. Essa noção de liberdade pareceu interessante a Roque, mas não a forma de pertença a um sujeito absoluto como entendeu o filósofo alemão. Contrário à solução hegeliana, que com a dialética propunha uma conciliação de aspectos irreconciliáveis, o ser livre e integrar um absoluto, o filósofo partilhou com Miguel Reale das críticas à dialética triádica. O problema precisava de uma outra formulação e foi o que Roque procurou fazer. Ao preservar a tensão bipolar como o fator motivador da existência humana, Maciel de Barros revelou sua filiação à tradição temática constituída no ecletismo de Magalhães e Figueiredo. Aliás, vem também desses autores ecléticos o entendimento de que a política é incompreensível sem uma visão ampla do significado da vida humana. Maciel de Barros deu a esse princípio um tratamento sofisticado. *Não se trata, explicou, de formular qualquer juízo de valor sobre o totalitarismo, mas de reconhecer suas raízes e sua legitimidade em função da constituição ôntica do homem (O fenômeno totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1990. p. 721).*

Vejamos como Roque trata da ambigüidade em torno da liberdade. A consciência do sentido trágico da existência pode manter o homem na liberdade, mas pode também evoluir noutra direção. Isso ocorre quando o medo da liberdade sugere a eliminação do conflito e da insatisfação por um mergulho no seio protetor do grupo social que pode assumir diferentes formas. Quando isso ocorre nasce o *nós* como substituto dos *eus*. Ele afirmou: *que não haja mais eus, mas tão somente nós ou já individualizado, que o eu seja mera aparência do nós, uma espécie de órgão subordinado no qual este (...) se manifeste* (idem. p. 720).

Antes de avançar no exame do fenômeno totalitário como revelador de uma dimensão mais profunda do homem é importante entender porque a liberdade possui um caráter trágico. É justamente porque a liberdade é difícil de ser vivida que o homem nutre o propósito de abandoná-la. Acredito que nenhum escrito de Roque põe tão a nu o caráter trágico do existir do que seu livro de *Poemas*. Nele o que era teoria abstrata proposta nos seus livros anteriores, especialmente em *Introdução à filosofia liberal*, ganha concreção. Cabe inicialmente uma pergunta: pode um livro de poesias propor, de modo claro, filosoficamente preciso, toda a perplexidade que acompanha a singular descoberta da condição humana? Pode o homem revelar o espanto que acompanha o existir utilizando um gênero literário tão especial? O filósofo nos mostrou que sim.

Ele começou considerando a origem do existente e o fez nestes termos: *Emerges lentamente do universo para, transcendendo, te fazeres homem* (Barros, 1997. p. 3). Em seguida, descreveu o essencial no compromisso humano: *emparedado na tua liberdade estás irremediavelmente só no centro do universo* (idem. p. 3). Identificado o compromisso básico da existência, o pensador buscou o encontro com a verdade, com a verdade envolvida na modéstia, porquanto apenas vislumbrada, jamais possuída. Em *cavaleiro andante* fica explícita essa modéstia epistêmica que se espraia em seguida, para outros poemas: *eu fui o cavaleiro andante da verdade, por ela a batalhar sem, no entanto, encontrá-la* (idem. p. 7).

Na medida em que descreveu a condição humana, ele explicitou o caráter irremediável da eterna e profunda solidão do existente, mesmo quando se está fisicamente próximo de alguém: *Boca na boca, mas entre as bocas, mas entre os beijos, a solidão do eu* (idem. p. 15). A

consciência da solidão desvela, adicionalmente, o entendimento da imensidão do eu, incompreensível a partir de qualquer outra referência. A descoberta da solidão do eu como finitude é o outro ponto fundamental nesse mergulho que empreende sobre a realidade humana. Observe-se o verso seguinte: *E vago como todos, debatendo-me, querendo aprisionar fugaz instante o tempo rola, eterno vagabundo* (idem. p. 27). Essa compreensão da finitude, da contínua presença do morrer a cada instante, vai sendo abordada de muitos modos, o ponto culminante desse processo é a morte mesma: *o apetite de ser é apenas o convite necessário para morrer* (idem. p. 51). No entanto, o fundamental não é a morte que está sempre presente ao homem, mas existir pura e simplesmente: *pouco dura a flor, sua cor e seu perfume. Mas que importa à flor o tempo, seu instante de duração* (idem. p. 21). O futuro somente está posto ao homem como possibilidade do presente, como projeção de fatos na consciência que, contudo, não o coloca à frente de seu tempo: *por acaso, indaga-se, veremos a alvorada? O amanhã só existe quando é hoje* (idem. p. 77).

Os poemas seguintes continuam descrevendo a condição humana, falam da inquietude, da angústia de uma consciência que suporta o peso do mundo, dos instantes cruciais da existência, da nostalgia do nada, da aparência das coisas, da esposa morta, triste caminho do amor no tempo, marca dos limites experimentados pelos sonhos do homem. Todos os poemas descrevem com força o amor, o amor humano, quente, forte, poderoso, que emerge do existir, entretanto, frágil como o próprio homem, possível de fenecer a qualquer instante: *Não és pura nem casta, mas perdida, e eu te desejo, mas não te lamento. Tua chegada é tua despedida, vens e foges apenas num momento* (idem. p. 12).

Maciel de Barros desvenda o verdadeiro significado da crise humana de nosso tempo, a consciência do sentido trágico do viver. Nem por isso seus poemas são pessimistas, eles associam a tragédia humana com o voltar-se para o futuro. *E apesar de tudo, continuo não sei porque caminhos, ou que sendas, que, diversos também levam ao nada* (idem. p. 86). Há um que de leveza na sua tristeza, de alternativa no trágico, de singular no existir, há certa satisfação no modo de ser do homem em sua existência singular. É esse espírito que estimula o pensador a firmar compromisso com a liberdade e a evitar o niilismo. No entanto, a dureza da liberdade é que permanece como tentação continuada do totalitarismo. Mais cômodo fora não viver essa tal liberdade. É este desafio, de permanecer livre diante da tentação de não fazê-lo, que será a marca da chamada antropologia ôntica.

c. A antropologia ôntica

O principal da contribuição de Barros foi a edificação de uma filosofia do homem que perpassa toda a vida social e política. O seu ponto de partida é que a dimensão política não pode ser devidamente aquilatada sem uma reflexão sobre o ser humano. Essa mesma intuição é expressa por Lujpen (*Introdução à fenomenologia existencial*. Trad. de Carlos Lopes de Matos. Lisboa: Edições 70, 1988) como a indagação sobre uma essência única do homem que se manifesta em diversas dimensões. Tal questão começa a ser investigada logo no primeiro capítulo intitulado *As origens do totalitarismo moderno*; ali, Maciel de Barros se indaga sobre a razão pela qual floresceu e evoluciona diferentes regimes totalitários. Ele acaba concluindo que a razão disso estava na própria essência humana. Portanto, o fenômeno totalitário, quando

considerado idealmente, possuía um valor heurístico, isto é, ajudava a revelar o que o homem é, estimulava a investigação permanente. O pensador, então, orientou a inquirição filosófica no sentido de abordar o caráter fundante do homem, apropriando-se das possibilidades instauradas pela referência a uma dimensão constitutiva da pessoa.

Transfazer o homem em objeto de si próprio é estratégia perspicaz para fundar uma ciência eidética do objeto e encontra enorme fecundidade no modo como, especialmente, a fenomenologia e o existencialismo passaram a tratar a problemática derivada da separação sujeito-objeto instituída pelo cartesianismo e revitalizada pelo kantismo.

Está armada a base para o que Camus afirmara ser o sentimento de revolta, conceito no qual se expressa, conforme indicou Maciel de Barros, a condição de finitude que tipifica a presença humana nesta terra. A subjetividade passou a ser pensada sobre outra base categorial, mas a solução para a questão da finitude torna-se o sustentáculo para projetos políticos totalitários. No Brasil, o problema da relação indivíduo-totalidade tem despertado atenção; basta recordar Raimundo de Farias Brito (1863-1917), que, na vereda já percorrida por Henry Bergson (1889-1941), reviu a questão da coisa-em-si, compreendendo-a não mais como uma contraposição entre os fenômenos e os seres ou como cisão entre a aparência e a realidade, mas como a relação entre parte e o todo. Fica retomada a trilha espiritualista, veio fecundo da filosofia moderna especialmente na tradição francesa.

A antropologia ôntica proposta por Maciel de Barros, ainda que não esteja em desarmonia com as conclusões da antropologia geral, estabelece um outro núcleo reflexivo em torno do qual o problema do homem passa a ser atinado e no qual a natureza encontra o seu dilema crucial. No sentir de Antônio Paim, esse aspecto inaugura uma nova etapa na consideração da pessoa humana. Vejamos, a seguir, como Maciel de Barros justifica a sua hipótese. Na sua formulação teórica, a política é elevada à condição mais alta que a metafísica ou a religião (*O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990. p. 14), pois nesse espaço manifestam-se de forma particular os componentes arcanos do homem.

No espaço dessas considerações entendemos por dimensão um aspecto da natureza humana em cuja base radica o conflito básico da sua essência. Adentramos aqui no fulcro essencial do debate filosófico conduzido por Maciel de Barros. O fenômeno político totalitário, nessa ótica, é uma das conseqüências da prevalência de uma das dimensões da pessoa, o mergulho na totalidade. Esse mergulho tanto se exprime no desejo de retorno à inconsciência primitiva como na fuga para um futuro onde tenham sido banidos a insegurança e o risco.

A consciência livre seria, ao contrário, resultado do equilíbrio instituído no cerne da natureza humana ante a percepção de que o existente é um ser simultaneamente único, indivisível e irrepetível, mas ao mesmo tempo também dividido, uma parcela do todo.

A dupla percepção de ser íntegro e simultaneamente parcial corresponde às duas dimensões fundamentais da essência humana e compõe o conflito primordial a que havíamos feito referência. A prevalência de uma das dimensões, no caso o mergulho no todo com o conseqüente abandono do componente subjetivo, é uma das possibilidades inerentes ao existente e cujo resultado se manifesta, entre outras coisas, pela adesão a uma organização política totalitária (idem. p. 13).

O regime totalitário é, pois, consequência primordial de uma luta que se estabelece no bojo da natureza humana e somente pode manifestar-se onde a consciência subjetiva tenha amadurecido, não sendo possível naqueles casos em que a singularidade humana ainda não se tenha afirmado (idem. p. 20). Na natureza humana encontra-se, em decorrência de sua composição estrutural, uma possibilidade de retorno àquele estado de coisas descrito nas mitologias antigas, isto é, empregando as palavras de Mondolfo: *a crença de que o divino contém dentro de si mesmo toda a natureza*.

A possibilidade de entranhar na infinitude sempre presente no horizonte das alternativas humanas, porquanto radica na sua própria natureza, contrapõe-se, na hipótese de Maciel de Barros, à consciência do valor singular, que é a outra opção de duas posições reciprocamente exclusivas.

O *cogito* cartesiano significou o momento de reconhecimento da individualidade metafísica da pessoa, transmutada em sólida base estrutural a partir da qual foi possível relativizar todo o restante das variáveis. Kant fornecera elementos para a compreensão do modo como essa subjetividade se diferenciava do restante da realidade. A subjetividade encontra-se vinculada com as categorias de tempo e de espaço, categorias tão intimamente ligadas a ela que a sua anulação equivaleria ao aniquilamento da própria singularidade humana. Roque denuncia e combate os projetos de supressão do indivíduo decorrentes das crenças que ressaltam o retorno ao início ou o avanço ao fim da história, etapas nas quais as citadas categorias de tempo e espaço perderiam importância. Essa descoberta permite-lhe apontar com clareza uma das versões totalitárias que ele denomina de totalitarismo do devir, como o grande adversário do homem atual. O totalitarismo do devir revive o sonho humano de que há um paraíso originário que foi perdido, mas ao invés de propor um retorno a ele, esse totalitarismo prega uma espécie de avanço que anule a atual condição da liberdade.

Vamos explicar como isso ocorre. Ancorado no desejo arcano de desintegrar-se no mundo, atitude própria do principiar da história, o totalitarismo do devir desloca tal possibilidade para o futuro, para o momento da composição de uma sociedade que há de ser perfeita, no seio da qual os indivíduos seriam tanto mais ajustados quanto menos singulares. A origem remota dessa suposição encontra-se na longa tradição hebraico-cristã (idem. p. 432), onde novas roupagens denotam tão somente sonhos muito antigos, como nos narra Henri de Lubac. O totalitarismo do devir alimenta-se da utopia que projeta no futuro o sonho do paraíso perdido.

A existência, na ótica de Spencer Maciel de Barros, é resultado da possibilidade de uma harmonia entre a imanência e a transcendência do eu, tematização que avocou a perspectiva trágica da existência. O movimento denunciou a herança niilista semeada pelo cristianismo, que retirou da vida humana o caráter problemático, conforme nos indicou Camus (idem. p. 88). Outro mérito da filosofia da existência foi o de identificar o espírito absoluto, tal como foi tematizado por Hegel, como opositor cruel, para empregar os dizeres de Campos Batalha:

(...) do homem solitário em busca das verdades pelas quais deseja viver e morrer, das verdades que sejam verdades para ele, que sejam por ele vividas, com as quais se ache comprometido ou

empenhado (A filosofia e a crise do homem. São Paulo: Revista dos Tribunais. p. 1).

Após enunciar que o totalitarismo é tão só a expressão de um aspecto da natureza humana, Maciel de Barros empreende substancial análise da ordem totalitária nos capítulos 2 e 3, denunciando não só a violência e o desrespeito aos indivíduos como algo característico, mas a preferência pela espécie em detrimento dos mesmos, como o objetivo primordial desses regimes políticos.

Na execução desse intento, tais regimes movem todas as armas, da força física ao domínio do pensamento, empregando nesse empreendimento sofisticados mecanismos de controle intelectual e da difusão maciça da ideologia. *O medo da liberdade enseja a criação de governos totalitários e estes são adversários do homem livre. (O fenômeno totalitário. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990. p. 249).*

Como sistema político, o marxismo soviético encarnou perfeitamente um projeto de sociedade como o acima descrito, não contemplando a escolha, o risco, a aventura e eliminando a responsabilidade pelo próprio destino. Trata-se, pois, da vitória do bando, como bem nos lembra o autor. A tendência grupal, para empregarmos suas palavras:

(...) envolve a tentação de viver sem o trabalho muito árduo, sem autolimitações permanentes, sem risco e sem responsabilidades individuais para seus atos, sem cuidados, o mais simplesmente possível, com um mínimo de necessidades elementares garantidas (idem. p. 253).

O marxismo não só como possibilidade concreta, mas como proposta teórica, na ótica do autor, representa a retomada dos mitos primitivos que apregoavam o fim do sofrimento e a própria supressão do indivíduo, pela mudança do estatuto ontológico do mundo. Como teoria, é a realização da dimensão totalitária, porquanto extirpa todo o risco que provém do resultado das tensões individuais. Assim, na trilha de autores, como Alexandre Zinoviev e Michel Helles, concluiu Maciel de Barros que o fenômeno totalitário não se impõe de fora, ainda que tais circunstâncias sejam importantes, mas se fundamenta no interior do homem, no modo como é experimentada a natureza humana. Segundo o nosso autor (...) *esse chamado à indiferenciação, à entrega do eu a um nós que vive e vibra em uníssono, essa é a mola ôntica do totalitarismo (idem. p. 357).*

A problemática acima enunciada constitui-se também num poderoso fascínio sobre todos aqueles que, por não conseguirem viver na precariedade do equilíbrio que a natureza impõe como condição de sobrevivência subjetiva, mergulham no absoluto. Nesse grupo incluem-se os insatisfeitos com as conclusões que formulam a partir dos desafios da vida e escolhem o confortável caminho da totalidade (idem. p. 384). Indicam, por isso, a rota para completa ruptura entre o pensamento e a realidade, inaugurando e consagrando uma existência na má-fé, onde a única verdade possível é a expressa pelo partido, transformado em instância controladora encarregada de extirpar toda presença subjetiva do curso dos acontecimentos

(idem. p. 495), sob a alegação de tratar-se de delírio individual. O partido torna-se a consciência objetiva.

A consolidação da subjetividade não expressa, como poderia aparentar, e nisso Maciel de Barros insiste com veemência, a implantação e legitimação do egocentrismo. Torna-se inacessível às pessoas e às coisas seria retirar-se do clima sintetizante interposto pela fenomenologia na abordagem da relação sujeito-objeto. O indivíduo para quem a singularidade fez-se conquista consciente é um ser aberto ao ente, para utilizarmos a linguagem fenomenológica de Carlo Bussola (cf. As correntes filosóficas contemporâneas. In: *Introdução ao pensamento filosófico*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1985. p. 47). O sujeito, em conformidade com a antropologia filosófica, reconhece que é componente típico da existência humana arquitetar uma mundividência na qual assume caráter peculiar às relações intersubjetivas e outras formas de situar-se no tempo e no espaço.

Retomando, pois, a grande contribuição de Kierkegaard, o existente é compreendido como possuidor de uma vida concreta que não se encerra em si, mas busca a transcendência. Na conjuntura, não é preciso depreender a transcendência como um voltar-se ao ser divino, como fazia o pensador dinamarquês, mas tão só um voltar-se para fora. No confronto com o mundo, a totalidade seria possibilidade. No entender de Maciel de Barros, a totalidade seria uma aspiração individual, o que tornaria presente esta realidade descrita por Edgar Morin:

A idéia de totalidade torna-se mais bela e mais rica quando deixa de ser totalitária, quando se torna incapaz de fechar-se sobre si própria, quando se faz complexa. Ela brilha mais no policentrismo das partes relativamente autônomas do que no globalismo do todo (idem. p. 311).

O enfoque concedido à natureza humana, na ótica de Maciel de Barros, esbarra com a postura de autores como Roger Garaudy, para quem não é teoricamente correto acusar o marxismo de olvidar o homem e mesmo intencionar uma conciliação entre o indivíduo e concepções historicistas. Maciel de Barros, ao contrário de marxistas, positivistas e hegelianos, parte da subjetividade para versar a história como o caminho das possibilidades. Retomando, contudo, a questão do entendimento da totalidade como uma espécie de desejo natural, ao qual nunca é razoável ceder completamente, mas ao qual não é possível igualmente negar, pode-se chegar ao grande epílogo da antropologia ôntica tematizada por nosso autor, o equilíbrio é a condição da liberdade e a prevalência de uma das dimensões a via para a nulificação do eu, quer por sua dissolução simples numa ordem totalitária, quer pelo mergulho no mundo das fantasias psicóticas.

Enfim, sujeito de sua vida e da história, o indivíduo de Maciel de Barros expressa no equilíbrio racional as marcas de uma natureza cujos limites representam a despersonalização e o centro a consciência subjetiva. A consciência livre é fortaleza segura na árdua batalha pela personalização e baluarte contra o desejo de retorno à indiferenciação primitiva, que a partir do século XIX abandonou o passado como esquema referencial, para se situar no devir. Semelhante projeto teórico significa uma inovadora interpretação da evolução cultural e da existência

humana. Esse projeto mostra que se vai consolidando, cada vez com força maior, a preocupação com a existência entendida como a criação de um mundo. A via sugerida por Maciel de Barros mostra-se, nesse aspecto, como um caminho fecundo de superação das teses marxistas e positivistas que até pouco tempo predominavam no universo teórico nacional. Semelhante possibilidade advém do sentido heurístico por ele atribuído ao fenômeno totalitário. Maciel de Barros sugere que não existem estruturas onde o sentido da vida esteja forjado. Ao contrário, é no homem, enquanto ser que atribui sentido e faz o seu mundo, que se pode encontrar a explicação para o sentido. Diante da pergunta sobre como se justifica a estrutura totalitária do universo social, o filósofo mergulha no homem para obter a resposta. É para o homem, enquanto espaço de liberdade e atribuição de sentido, que a reflexão de Maciel de Barros nos dirige.

d. A adesão à teoria dos três mundos de Karl Popper

Tivemos oportunidade de indicar de que modo a visão existencial de Maciel de Barros culminou na apaixonada defesa da liberdade. Maciel de Barros evoluiu durante décadas no sentido de dar à sua antropologia ôntica uma feição culturalista, projeto que abandonou em seus últimos trabalhos. Especialmente no primeiro ensaio de *Razão e racionalidade* (1994) aproximou-se de Karl Popper (1902-1994) e terminou por aderir a sua teoria dos três mundos, que permite manter o conhecimento científico em plano próprio. Essa escolha levou-o a trocar a teoria culturalista dos objetos pela teoria popperiana mencionada. Qual a razão da troca? Embora seja difícil explicá-la, Antônio Paim sugere uma razão que nos parece convincente, sobretudo porque não o afasta da condição de pensador liberal da qual nunca abriu mão. Diz-nos Paim:

“A insatisfação de Roque Spencer com o culturalismo provinha de sua convicção da inexistência nele de uma filosofia da ciência que desse conta da problemática posterior ao aparecimento de mais de uma física” (Paim, *A filosofia contemporânea no Brasil*. Londrina: EDUEL, 2000).

Em *Razão e racionalidade*, Maciel de Barros também se ocupa do problema moral e medita sobre a hierarquia de valores que permite ao existente construir o seu mundo. Tendo por referência que cada um é uma individualidade radical, Maciel de Barros espera encontrar na hierarquia de valores o sentido para a sua existência. Pode-se interpretar essa trajetória como a procura de um caminho próprio para o diálogo entre o existente e a cultura, que se afigurava como a questão mais urgente a resolver no seio do culturalismo. O fato de que abandonasse o movimento não diminui o mérito do seu esforço. Propósito semelhante teve Miguel Reale, mas ao contrário de Maciel de Barros, abordou a dialética existência-cultura segundo a visão culturalista.

4. Djalmar de Menezes

a. Vida e obra

Djalmar de Menezes nasceu em Maranguape (CE) a 16 de novembro de 1907 e morreu na cidade do Rio de Janeiro em 9 de junho de 1996, aos 88 anos de idade. Fez o Curso de Humanidades no Ceará, mas o Curso de Direito, iniciado em seu Estado natal, somente foi

concluído no Rio, na Faculdade Nacional de Direito. O doutorado ele o defendeu na Faculdade de Direito do Ceará em 1932, com a tese intitulada *Kant e a idéia do direito*, tornando-se, a partir daí, professor daquela instituição. Em 1938 obtém a cátedra de *Introdução à ciência do direito*. Em 1939 é um dos fundadores e o primeiro Diretor da Faculdade de Ciências Econômicas do Ceará. Nos anos quarenta muda-se para o Rio de Janeiro depois de aprovado em dois concursos, um na Faculdade de Filosofia e outro na Faculdade de Economia, ambas integrantes da Universidade do Brasil, mais tarde denominada Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nessa última Faculdade torna-se catedrático de *História das doutrinas econômicas*. Além dos trabalhos acadêmicos exerceu vários cargos administrativos, sendo Diretor da Faculdade de Economia e Reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Depois de jubulado tornou-se professor emérito daquela instituição. Foi fundador e diretor do *Centro de Estudos Brasileiros* (em Buenos Aires) e do *Centro Cultural Brasil-Bolívia* (em La Paz). Participou de diferentes instituições, entre as quais: o Instituto Brasileiro de Filosofia, o Instituto Histórico Brasileiro, o Instituto do Ceará e o Conselho Federal de Cultura.

Suas obras mais significativas são: *O problema da realidade objetiva, crítica às tendências idealistas da filosofia moderna* (1932 - 2. ed. ampliada em 1971), *Diretrizes da educação nacional, significação sociológica da educação; seus fundamentos biológicos* (1932), *Análise científica dos fenômenos históricos* (1933), *Psicologia, precedida de uma introdução anatomofisiológica para uso das escolas normais e ginásios equipados* (1933 - 2. ed. em 1937 e 3. ed. em 1941), *Direito, socialismo e confucionismo* (1ª parte - 1934, 2ª parte em 1935 e 3ª parte em 1936), *A teoria científica do direito* (1934), *Princípios de sociologia, de acordo com o programa oficial* (1934 - 2. ed. em 1944), *Aspectos da economia nacional* (1934), *Introdução à ciência do direito* (1934 - 4. ed. em 1964), *Dicionário Psicopedagógico* (1935), *Economia política* (1936), *O outro nordeste, formação do nordeste pastoril* (1937) - 2. ed. em 1970), *Preparação ao método científico, breve introdução à filosofia moderna* (1938), *O princípio da simetria e os fenômenos econômicos* (1939), *O ouro e a nova concepção da moeda* (1941), *Direito administrativo moderno* (1943), *O Brasil econômico* (1944), *Das leis econômicas* (1945), *Curso de Economia Política* (1947), *Crítica social de Eça de Queiroz* (1950), *Finanças nas empresas* (1952), *ABC da economia* (1953), *As elites agressivas* (1953), *Estudos de sociologia e economia* (1953), *O Brasil no pensamento brasileiro* (1957), *Raízes pré-socráticas no pensamento atual* (1957 - 2. ed. em 1971), *O sentido antropogênico da história* (1959), *Hegel e a filosofia soviética* (1959), *A querela anti-Hegel* (1960), *Temas de filosofia política* (1962), *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito* (1962), *Mondolfo e as interrogações de nosso tempo* (1963), *Proudhon, Hegel e a dialética* (1966), *Textos dialéticos de Hegel* (1969), *Poesias heréticas e Heresias poéticas* (1970), *Democracia e misticismo* (1971), *Idéias contra ideologias* (1971), *Curriculum Vitae* (1972), *Teses quase-hegelianas* (1972), *Temas polêmicos* (1975), *Motivos alemães* (1977), *Tratado de filosofia do direito* (1979), *Premissas do culturalismo dialético* (1979) e *A juridicidade em Tomás de Aquino e Karl Marx* (1982).

Para um maior conhecimento das idéias de Djacir Menezes, consultar os seguintes trabalhos: *Brasil e os brasileiros de hoje* (1961), de Afrânio Coutinho; *Dicionário literário* (1969), de Raimundo Menezes; *Djacir de Menezes e as perspectivas do pensamento*

contemporâneo (1979), organizado por Moacir Teixeira de Aguiar; *Dicionário histórico-biográfico brasileiro* (1984), da Fundação Getúlio Vargas; *Problemática do culturalismo* (1995), de Antônio Paim; *História das idéias filosóficas na Faculdade de Direito do Ceará* (1996), de João Alfredo de Souza Montenegro; *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o verbete no *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo que lhe dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998), os itens 3,4 e 5 do capítulo III de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim; e o capítulo sobre suas idéias do nosso *Curso de filosofia brasileira* (2000). Muitos foram os artigos escritos sobre o filósofo, bastando lembrar alguns deles: *Fracassos gloriosos* (1960), de Joaquim Pimenta; *Nossa homenagem a Djacir Menezes* (1978), Revista Brasileira de Filosofia; *O agostinismo de Djacir* (1992), de Antônio Carlos Villaça; e *A lição final de Djacir Menezes* (1996), de Machado Paupério.

O que marca o seu pensamento é o entendimento de que o mundo do homem é expressão da consciência. Ao formular-se como pensamento, o espírito atinge um nível de elevada objetividade que gradualmente se afasta das formas afetivas e míticas de interpretar o mundo. Embora fique preservada, a liberdade interior do homem é a capacidade de colocar para fora de si o universo de significações que possui, que o torna um criador. Assim, o produto da ação humana, os instrumentos construídos e tudo o que o homem faz para expandir o seu mundo de significado possuem uma significação que não se encontra nos objetos naturais. Os instrumentos revelam a genialidade do seu mentor, eles guardam em si a genialidade de quem os projetou. O mundo criado pelo homem é a mais alta forma da consciência, é produto que nunca está terminado, que pode ser, sempre mais, aperfeiçoado. Esse produto, pode se exprimir como objeto de arte, teoria científica ou explicação filosófica, não importa. Independente da forma, ele irradia algo de tipicamente humano e isso é cultura. Eis o que diz:

As sucessivas teorias científicas, que se aperfeiçoam, para melhor nos dizer sobre o universo físico natural e sobre o universo histórico-social, respiram dentro do pensamento trabalhando na arte, na ciência e na filosofia: tudo acaba irradiando e exprimindo sempre interesse humano, essência humana, aspiração humana. Isto é cultura (Menezes, 1979. p. 79).

b. O culturalismo dialético

As primeiras tentativas de entender o mundo foram tecidas sob a forma de um pensamento ainda não desvinculado das emoções. A afetividade intensa e desordenada do homem primitivo dificultava o exercício do pensamento conceitual, mas foi esta a base das primeiras interpretações da realidade. Essa primitiva forma de traduzir o real favoreceu a distinção entre indivíduo e mundo, pensamento e ser. Como essa diferenciação foi feita? Sob a forma de mito, ou melhor, pensamento mágico-animista, que, segundo a sensibilidade do filósofo, representa *o madrugadar da tomada de consciência da relação Eu e Mundo* (idem. p. 32). Assim, o pensamento mágico-animista foi o primeiro modo de explicar o mundo em que vivemos.

As explicações humanas mudaram de nível na Antiga Grécia. Tales de Mileto (séc VII-início do século VI a. C.) é apontado como o primeiro proponente de uma forma sistemática e racional de conceber o universo. Ele atribui a origem de tudo à água, mas não se refere ao líquido que bebemos, a uma matéria que podemos perceber. Para ele a água é um princípio gerador que contém o fundamento de tudo. Essa forma racional de entender o mundo provocou um afastamento gradativo e uma crescente depreciação do pensamento mítico. No entanto, o pensamento de Tales tinha um mal de origem, separara o mundo real do pensamento. Essa separação iniciada na Escola Jônica de Tales foi radicalizada pela filosofia aristotélica. Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) separou a substância, que considerava o suporte do ser, das outras características que não lhe pertenciam de modo necessário, mas que estavam ligadas a ele de modo aleatório, denominadas acidentes.

A forma como a discussão foi conduzida a partir daí provocou um dualismo sacramentando a cisão entre a ordem do ser e do pensar, cisão responsável pelo entendimento metafísico do mundo, bem como pela exigência de uma causa obrigatória de tudo. Foi para resolver este último problema que Aristóteles concebeu o motor imóvel. A filosofia medievla deu outro nome à causa obrigatória, ela preservou e aprofundou os aspectos da filosofia aristotélica. Foi ela que forneceu os elementos que serviram de base ao sistema tomista.

O tomismo, assim como o agostianismo, elaboraram uma interpretação relativista do tempo. O tempo era resultado das relações espaciais percebidas pelo sujeito. Foram necessárias muitas mudanças até Einstein revitalizar, na Física, o significado do movimento, propondo-o *não como abstração, mas como algo que se move* (idem. p. 35).

O movimento tem ainda mais importância para aprofundar a dinâmica das sociedades do que para tratar o mundo. A própria filosofia é histórica, para entendê-la temos que fazer como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). É preciso compreender o sistema de idéias associado à ambiência espaço-temporal onde ele foi produzido. Não o fazendo nós nos deparamos com uma estrutura morta. Essa descoberta teve grande repercussão no modo como o legado dos filósofos passou a ser tratado.

A produção filosófica não se separa dos movimentos amplos que integram a história do homem. Foi essa descoberta que reaproximou o que o pensamento grego havia separado. A superação da cisão entre pensamento e mundo nos permite entender os diferentes sistemas. É como se o passado pudesse vir até nós e ser revelado pelas experiências de nosso tempo. A compreensão histórica das formas de pensamento significou reatar o cordão umbilical com a história, que o escolasticismo medieval cortara. Representou também compreender melhor as formas primitivas de explicação que prevaleceram na madrugada da razão, quando o pensamento conceitual ainda se misturava ao comportamento afetivo do homem primitivo.

A cisão metafísica provocou, pelos tempos afora, uma divisão entre o pensamento e o mundo. Ela dividiu a história das forças antepondo a noção de desenvolvimento natural ao desenvolvimento humano. É este paradigma que o culturalismo sociológico se propõe a resolver.

Em contraposição ao estabelecimento da dualidade das ciências patrocinada por Wilhelm Windelband (1848-1915), Djacir defendeu uma solução monista capaz de desvelar e revelar a causalidade dialética. No seu entendimento o princípio universal do determinismo é

apreendido em níveis diferenciados de causação, a saber: o físico, o físico-químico, o biológico e o social.

Em cada nível, explicou, ... se forma certa independência que tem caracteres próprios e a explicação, que permite a passagem de um nível para outro, depara o hiatus lógico. Explicar o desenvolvimento orgânico pela causalidade mecânica ou reduzir o desenvolvimento social ao desenvolvimento biológico, das leis gerais absorvendo as menos gerais (idem. p. 190/1).

O salto necessário para discriminar as diferenças existentes nos diversos níveis da realidade e que não podia ser processado pela lógica formal tornou-se possível com a dialética. Advertiu-nos o pensador que o reconhecimento estratificado do real não significou explicar o desenvolvimento dos organismos pelas leis aplicadas ao mundo mecânico nem entender a produção cultural a partir dos princípios mecânicos. *Proceder do inferior não é reduzir ao inferior (idem, p. 47).*

O crucial é que a lógica tradicional propôs um dualismo que prejudicou a compreensão do real. O dualismo antigo ganhou com Descartes um novo alento e sobreviveu à revolução científica, momento em que Hegel o destruiu por completo. No entanto, a própria ciência moderna, tão importante para a eliminação do antigo dualismo, acabou contribuindo para uma visão descomprometida da interdependência global em virtude dos cortes epistemológicos que propugnou. Isso ocorre quando:

o espírito talha o real em fatias, corta-o em setores - e estes, isolados, abstraídos de ligações mais gerais, são observados como ilhas de causação, a fim de se poder investigar as leis que os regem. O método vigora em todos os domínios da pesquisa científica - apenas sua formulação depende de melhor compreensão do determinismo estatístico e descontínuista (idem, p. 191).

Foi o entendimento de que a evolução é o resultado de algo em mudança que permitiu superar a ilusão racionalista, agente da separação entre tempo e movimento. É com base nisso que ele combateu a clássica distinção da analogia do ser feita por Santo Tomás, posicionando-se ao lado do filósofo brasileiro Carlos Campos (1887-1968) na compreensão de que nada é possível fora da experiência, definida essa como o *modo de ser das coisas (idem, p. 88)*. Colocar-se fora ou acima da experiência foi uma ilusão racionalista. Hegel *reabilitou a aparência, degradada como informação sensorial (idem, p. 43)*, mas suas lições nos permitem mais. Elas nos ajudaram a entender o sentido histórico dos esquemas da razão. Elas nos revelam que cada tempo tem o seu próprio ritmo de desenvolvimento:

As leis da sociedade agrário-feudal diferem das leis da sociedade industrial, onde o movimento da riqueza e das pessoas vinculadas têm outra expressão teórica – são outras leis. Quer dizer que são leis históricas no sentido de que cada fase de evolução humana e social tem suas leis especiais – suas formas de movimento peculiares, isto é, seu modo de desenvolvimento (idem, p. 49).

Mesmo quando observamos tempos diversos, momentos onde as mudanças se aceleram, não podemos perder de vista o sentido último do processo evolutivo. Há períodos em que tudo anda mais lentamente, há outros onde os fatos se precipitam. O processo revela disputas internas e mostra limites da razão na interpretação do mundo. Os limites do racionalismo não justificam, contudo, o propósito de demoli-lo, objetivo que Menezes enxerga nas críticas ao racionalismo presentes no existencialismo de Sören Kierkegaard (1813-1855).

A experiência que revela o mundo em processo é o motivo do combate ao existencialismo de Kierkegaard. *Nenhum devenir é necessário repete Kierkegaard (idem, p. 55).* O filósofo dinamarquês explicara que todo devir era um sofrimento e que em meio a tantas mudanças apenas uma coisa não estava em processo, o necessário, *por que o necessário é (idem, p. 54).* Em contrapartida, Djacir entendeu que *a liberdade cresce dentro do processo, interferente com a necessidade, em tecido complexo de causação recíproca (idem, p. 55).* Na defesa da perspectiva hegeliana de reabilitação transcendental do sensível, o filósofo combateu a reconstrução das concepções ontoteológicas da metafísica, entre as quais incluiu a de Heidegger. *A metafísica heideggeriana gira na órbita ontoteológica impregnada da herança aristotélica... dela fluem os saberes que padecem da ânsia de explicar o Seiende (idem, p. 196).*

A discordância dos existencialistas refere-se também ao fato de eles elegerem a angústia em categoria filosófica privilegiada. Djacir enumerou uma lista de assertivas que considerou um conjunto infundável de banalidades como: *a angústia é a vertigem da liberdade e tanto mais original é o homem tanto mais profunda a angústia (idem, p. 54).* Ao propor a questão desse modo os existencialistas mistificaram o conhecimento e negaram-se a reconhecer o conteúdo afetivo do pensamento invertendo o rumo evolutivo do desenvolvimento. A inteligência era o momento superior do processo e fora reduzida, pelos existencialistas, à condição de sua base primeira. O resultado foi o equívoco, explicou-nos Djacir:

o conteúdo cognoscitivo da emoção - etapa anterior do conhecimento, revaloriza-se em etapa posterior, e os métodos racionais posteriores voltam ao anterior. O irracionalismo supera o racionalismo (idem, p. 130).

O texto sugere que o existencialismo não considerou a evolução espiritual do homem, que transitou das explicações míticas e anímicas para a elaboração conceitual e na vitória sobre a cisão primitiva, reabilitando o movimento e a aparência que culminavam na aproximação entre o pensamento e o ser.

O esforço por aproximar o conhecimento sensível da formulação teórica, aspecto essencial da dialética hegeliana, foi tema, na contemporaneidade, da filosofia pragmatista. O mérito do pragmatismo, especialmente de William James (1842-1910), não serve, entretanto, para esconder sua falha fundamental, a desvalorização do processo histórico. É na história onde *se procede o comércio ativo entre o espírito e a realidade* (idem, p. 122).

O evolucionar da razão apreendido do hegelianismo permite-nos não apenas enxergar os equívocos cometidos pelos existencialistas, mas redirecionar as considerações sobre a dimensão afetiva do homem e as suas implicações no pensamento. Não há uma dicotomia interior no sujeito humano.

Não sendo separados (explicou) aqueles dois planos de conhecimento, os dois fatores se congeminam, interpenetrantes - e há vida afetiva na inteligência; a razão não é algo contraposto ao instinto, como aprouve à filosofia tradicional demonstrar... Razão, como instinto, estão dentro dos processos normais de ação historicamente desenvolvidos no concurso humano (idem, p. 130).

A compreensão desse evoluir propiciou ao filósofo formular um paradigma para o universo cultural. A cultura modifica-se a partir das relações do homem com a natureza, processo de cunho social. Mesmo nas formas primitivas, quando o pensamento *ainda não é razão já começa a não ser só instinto, no comportamento afetivo do palencêfalo* (idem, p. 42).

Entender o passado não é tarefa fácil. No entanto, é possível rastrear as etapas mais antigas da evolução intelectual da humanidade, observando as formas mais evoluídas aí encontraremos os restos do pensamento primitivo. *O passado é explicado às expensas do presente pelo fato de desenvolvê-lo, desdobrá-lo no tempo, as suas virtualidades potenciais atualizaram-se em realidades efetivas* (idem, p. 60). Por esta razão as contribuições dos filósofos não são textos mortos, a filosofia em cada tempo, as descobertas da filologia comparada e de outras ciências afins ajudam a melhor compreendê-las. Um exemplo esclarece o que Djacir intenta nos transmitir. Nosso conhecimento de Parmênides é hoje muito melhor do que foi na época de Kant, como ali já fora melhor do que no tempo de Descartes.

As contínuas visitas à nossa herança cultural revelam que muitas novidades racionais e descobertas legítimas não foram compreendidas no tempo em que apareceram. Isso sugere que o processo cultural tenha um ritmo próprio de amadurecimento e que nem sempre verdades científicas puderam ser acolhidas. Djacir sugere que cada tempo na história da cultura tenha sua verdade própria, que só a muito custo é rompida e superada.

A formulação elaborada do conceito de cultura, apresentado como produto da evolução do espírito, propiciou-nos entender melhor o homem e suas criações. A cultura ou a vida do espírito formaram-se, afirmou o filósofo, com a *ascensão simbólica de toda a espécie humana, no impulso da autodinâmica misteriosa do ser* (idem, p. 196). É nesse contexto teórico que se deve entender a frase hegeliana: *o espírito é a história* (idem, p. 194). Vista da perspectiva histórica, a evolução espiritual, à luz do monismo dialético e da causação diferenciada, é o que Djacir denominou de culturalismo dialético.