

**AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES**

**MOMENTOS DO PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO**

TB tempo brasileiro

**MOMENTOS  
DO PENSAMENTO  
LUSO - BRASILEIRO**

CIP – Brasil. Catalogação – na – fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Guimarães, Aquiles Côrtes.

G976m      Momentos do pensamento luso-brasileiro / Aquiles Côrtes Guimarães.

- Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

Bibliografia

1. Filosofia Brasileira 2. Filosofia portuguesa I. Titulo

CDD – 196.9

199.81

CDU – 1 (469)

1(81)

80-0836

**AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES**

**MOMENTOS  
DO PENSAMENTO  
LUSO - BRASILEIRO**

Tempo brasileiro  
Rio de Janeiro - 1981

Direitos reservados às

EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.

Rua Gago Coutinho, 61

Laranjeiras - ZC-01 -- Telefone 205-5949

Caixa Postal 16.099

CEP 22221

---

RIO DE JANEIRO – RJ - BRASIL

## SUMARIO

### I – O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO DE FIDELINO DE FIGUEIREDO

#### Introdução

1. A presença do homem no mundo.
2. A tragicidade da Existência.

### II – O PENSAMENTO EXISTENCIAL EM PORTUGAL

#### Introdução

1. Antecedentes do Existencialismo.
2. A Filosofia da Existência em Portugal

### III – FILOSOFIA E POESIA EM ANTERO DE QUENTAL

### IV – A FILOSOFIA PORTUGUESA NA FASE AUREA DO ECLETISMO (1850-1880)

#### Introdução

1. A Filosofia portuguesa da segunda metade do século XIX.
2. O Ecletismo Brasileiro.

### V – OBSERVAÇÕES SOBRE AS DIRETRIZES DO PENSAMENTO POLITICO DE AFONSO COSTA

#### Introdução

1. O Comunismo.
2. A posição da Igreja Frente à Questão Social e as Críticas de Afonso Costa.

### VI – A FENOMENOLOGIA NO BRASIL – A OBRA DE NILTON CAMPOS

I

**O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA**

**NO**

**PENSAMENTO DE FIDELINO DE FIGUEIREDO**

## INTRODUÇÃO

A Filosofia se define, numa primeira aproximação, por ser uma tomada de posição reflexiva frente a uma corporeidade multidimensional, frente a um Universo de aparências instáveis.

O pensamento filosófico se orienta em demanda da totalidade, em busca daquelas verdades mais fundamentais que trariam ao homem uma visão integral do sentido último da sua própria presença no mundo, como *lugar integrador* do seu destinar histórico.

Filosofar é ato de *heroísmo* constante, de vigilância intensa no sentido de trazer à luz aquilo que, embora se apresente como enigma, provoca a atividade do espírito pelo seu próprio caráter enigmático. Isto significa que se o homem assume o seu lugar no interior de uma realidade enigmática, a inserção da sua presença não está destinada à dominância da fragmentariedade que a caracteriza. Impõe-se o exercício do pensar como a única maneira de ensaiar originariamente o ordenamento das coisas. A natureza, no seu mais amplo sentido, sempre se apresentou ao homem de maneira caótica, desorganizada, instável, acentuando-se esta visão, principalmente, a partir do chamado pensamento renascentista, em virtude das grandes transformações operadas no campo do pensamento físico-matemático. A matematização da natureza levada a efeito pela física, tendo como suposto a Razão como instrumento de reconstrução do mundo, veio aprofundar a ideia cada vez mais clara de que o “abismo” cosmológico é que sustenta a atividade filosófica. As “leituras” científicas da natureza raramente estão livres de aporias, apesar de todas as descontinuidades epistemológicas que se

refugiam, muitas vezes, na obscuridade do discurso; quero dizer, não existe uma linearidade no caminho das Ciências, mas um progresso-regresso que denuncia muito mais a insegurança do que a certeza.

Por outro lado, não podemos confundir eficácia com verdade, conforme acontece com grande parte dos trabalhadores da Ciência. Somos frutos, em última análise, de uma racionalidade que vem sendo desenvolvida desde a antiguidade grega, atingindo seu ponto máximo no mundo contemporâneo. A ênfase colocada na ordem da racionalidade determinou a “fabricação” de um mundo muito mais solidário da sua própria matéria-prima (corporeidade natural) do que do sentido verdadeiro da sua totalidade como lugar da presença do homem. Essa racionalidade, de tal forma esvaziou os conteúdos do Ser no Mundo que hoje caminhamos para a visão de um *mundo fabricado* contrapondo-se a um *mundo verdadeiro*. O mundo fabricado pela técnica como fruto dramático do signo da “Razão construtora” sob o qual caminhamos desde a nossa infância histórica não consegue disfarçar o mascaramento em que se aprofunda o sentido originário daquela *alétheia* buscada pelos gregos como o mais alto exercício de dignificação do homem.

Uma civilização prometéica engendrada à luz de uma “razão manipuladora” assombrosamente dominante tem feito com que o ser-pessoa se aprofunde na atmosfera nebulosa do ser-objeto e cada vez mais se distancie da tarefa essencial do ato de pensar. De tal forma o homem se acha comprometido com a ordem da realidade imediata que ele já não se conhece mais; já perdeu sua própria identidade. No meio de uma realidade racionalmente manipulada, o homem não é mais sequer *res cogitans*, da primeira aproximação cartesiana, mas é coisa como as demais. O próprio ato de pensar está determinado, muitas vezes, por um conjunto de circunstâncias tão marcantes que a importância dos juízos expressos se isola entre poucos espíritos capazes de não se deixar levar pelo imediatismo avassalador da deusa Razão-Tecnologia.

Mas a filosofia sempre sobreviveu a esses embates, uma vez que, no fundo, ela pretende constantemente chamar o homem à sua própria dignidade, que é a dignidade de pensar, de questionar o mundo, não na perspectiva meramente racionalizadora, mas no sentido mais fundamental, como meio de recusa ao explicitado e de aprofundamento no implícito, a fim de encontrar uma verdade além dos binômios discurso-reflexo, discurso-eficácia, discurso-domínio.

Já se disse que a coragem da Filosofia é a coragem da razão. Assim é. Mas o que não podemos fazer é confundir Razão com racionalismo assim como não podemos confundir Ideia com idealismo. A questão está no exercício dignificante da razão como exercício corajoso da própria Filosofia. Muitas vezes em nome da razão se cometem os equívocos mais grosseiros em Filosofia que acabam devidamente legitimados em virtude da eficácia operatória da linguagem, e não por representar qualquer indicio de

verdade mais fundamental. Porque a conduta insensata da Razão pode trazer ao homem uma ideia distorcida do real, embora com toda a aparência de verdade. E quando nós a erigimos em referencial absoluto de todo o entendimento humano, a partir do qual podemos garantir a universalidade dos nossos juízos, estamos trilhando uma via perigosa, que poderá nos levar à construção de um aparato conceptual *separador* e não *aproximador* do verdadeiro sentido da realidade. Perguntariam os racionalistas: e qual é o verdadeiro sentido da realidade? O que posso afirmar além daquilo que me autoriza a razão? Essas perguntas são por demais repetidas historicamente e são sempre cabíveis na medida em que denunciam a própria impotência da razão.

Se a razão exerce um papel demiúrgico na fabricação do mundo, a visão superficial que ela encerra em relação ao Universo denuncia exatamente o sustentáculo de sua segurança a partir de uma factualidade que se tornou manipulável graças à sua operacionalidade. Mas a intenção manipuladora é o contrário da intenção filosófica que procura ir além daquilo que pode parecer ao homem o sucesso da própria verdade.

O heroísmo da busca da verdade – tarefa essencial da filosofia – não é o heroísmo do domínio do corpóreo, mas é, sobretudo, o exercício do espírito no sentido de ver, na atmosfera absoluta da liberdade aquilo que só pode vir à luz através do vigor dignificante do pensamento.

Dissemos acima que a pluridimensionalidade do real é uma das categorias mais fundamentais de fermentação do pensamento filosófico, uma vez que a teleologia de qualquer meditação está voltada para a ânsia originária de unidade.

Se a realidade é fragmentada, o homem é também essencialmente fragmentação. E na medida em que ele se vê envolvido na dominância do fragmentário, seu lugar no mundo se torna incerto, no aprofundar-se da própria incerteza sobre si mesmo. Daí sua revolta não *manifesta* contra os novos deuses forjadores de um mundo que, a pretexto de refletir um suporte de dignificação do homem, mergulha-o no mais profundo irracionalismo.

O mundo contemporâneo tem mostrado claramente que o exercício da inteligência conceptualizadora, artificiosa, levada às suas últimas consequências no *artefazer* corpóreo, lançou o homem num abismo de insegurança, faze à velocidade com que o mundo se desmorona a seus olhos sem que pouco ou nada ele possa fazer.

Há um pensar planetário instaurado no interior de cada indivíduo. Filosofar não é mais privilégio de certas vocações, de certos espíritos inquietos que fazem da recusa ao saber não reflexivo a tarefa de reafirmação do próprio saber. De tal forma o mundo “apoderou-se” do homem que os instantes da realidade já não refletem mais os compassos tranquilos dos instantes reflexivos do espírito; quer dizer, o homem



constantemente levado a pensar, já não consegue perseguir facilmente a ordem da unidade, tal é o impulso incontrolável da planetarização do pensamento.

Pensar aqui e agora é pensar a situação do homem no mundo e não as categorias emergentes de uma montagem cultural que vem determinando o seu afastamento progressivo do âmbito originário da sua própria morada, do sinal essencial da sua dignidade.

A atitude especulativa já não é mais encarada como uma forma de “desprezo” do mundo. Ao contrário, o filósofo cada vez mais assume hoje o papel decisivo de mensageiro do encontro do homem consigo mesmo e do reencontro com o mundo que de instante a instante lhe parece mais estranho. Os grandes problemas da Filosofia que sempre se constituíram na preocupação básica de todos os pensadores são hoje recolocados, muitas vezes, em perspectivas distintas, não em face das novas afirmações científicas, não em virtude da veloz descontinuidade epistemológica, mas como denúncia da instauração do “reino da incerteza”.

Aqueles que hoje se acomodam dentro de determinados modelos teóricos estão, talvez, muito mais interessados em se defenderem da realidade do que em explicá-la. Porque nenhum discurso científico “fechado” nos parâmetros de uma “leitura” pré-ordenada consegue ultrapassar as suas próprias contradições.

À Filosofia cabe a tarefa de mostrar que a abertura reflexiva em todas as áreas do conhecimento é que pode conduzir o homem a uma visão cada vez mais clara do mundo e de si mesmo.

A Filosofia nasce de um encontro do homem consigo mesmo. Não se pede ao exercício do pensamento mais do que a sua caminhada em direção ao solo incerto no qual a presença do homem há de mostrar-se a cada instante como *surpreendente*. Nós nos surpreendemos na própria meditação. O instante do homem é também o instante do mundo, na medida em que a instauração da sua vivência não se dá fora de si. Por isso ele pensa. E pensa porque é *conduzido* a pensar, quando a sua imagem só se manifesta nesse ato. É um truísmo dizer que o homem é um animal que pensa; que ontologiza o seu sofrimento, que se vê frente ao espelho como aquilo que não é, mas como a contrafação daquilo que gostaria de ser. Por que pensar? Não seria mais cômodo o universo do não-problemático? Não seria mais agradável a alienação, como resultado da perda da própria dignidade do espírito?

O envolvimento com o mundo, na vida dos meros acontecimentos, pode trazer uma alegria muito maior do que trazem as preocupações com as raízes que poderiam justificar o *simples estar no mundo*. Mas não é próprio do homem contentar-se com o *estar no mundo*. Ele procura aprofundar a indagação sobre o *sentido*. Daí cair na pergunta sobre o *ser no mundo*. Nesta pergunta se inicia a sua inquietação criadora. Não a inquietação do homem do senso comum, mas o despertar da inteligência que

busca a clarificação do mundo da vida. O mundo da vida está encoberto. Cabe ao homem desocultá-lo. Desocultar o mundo da vida é buscar a sua gênese; é tentar descobri-lo na sua originalidade; é sentir-se no mundo como presença inevitável, assumindo a tarefa de vivê-lo em todos os seus quadros com as referências intransponíveis que não convêm ao homem do senso comum. Aí começa a Filosofia que, como se vê, não é nenhum privilégio, mas uma simples atitude do homem consciente. Como nasce a Filosofia? Não importa. Importante é ter em vista que todos pensam, para depois verificar os mecanismos através dos quais as pessoas pensam. Esses mecanismos se manifestam das mais variadas formas. O homem formula suas indagações e tenta respostas que exigem longas reflexões, obedecendo ao encadeamento lógico na montagem de cada problema. Frente aos enigmas do Universo, não há como deixar encobertas as suas raízes, ainda que essa tentativa se inscreva decisivamente no plano da constância do esforço. Para bem conduzir o pensamento na tarefa de auscultar o sentido do mundo é preciso intensificar o exercício do espírito em demanda da clareza. Essa clareza se manifesta de formas diferentes, na medida em que o homem é sempre re-definição.

É ida e volta, embora guardando uma diretriz central a inspirar suas retomadas, desde que se defina como autenticidade no mundo. Ser autêntico é criar-se a si mesmo a cada instante. É enfrentar as situações mais diversificadas e deixar que a História corra o seu caminho sem perder o destino da meditação que a envolve. Mas é preciso ser forte para assumir-se como pessoa. Daí o envolvimento do homem do senso comum com o cotidiano, o que o faz perder a sua perspectiva de pessoa humana e deixar de pensar. Despojar-se do pensamento é muito fácil. Basta não querer assumir-se como pessoa no mundo, assumindo-se como objeto na tessitura de utensílios que envolvem o mundo. Mas por que Filosofia, num mundo tão tomado pela fúria da posse e pela superficialidade do esteticismo? Não é porventura a vida da posse e dos prazeres o mais legítimo aproveitamento das coisas nos seus mínimos detalhes? Não é o homem do senso comum, o “homem da rua”, o que menos se preocupa com as coisas e o que mais intensamente “vive a vida”? O que poderia significar para o homem o desenrolar da cultura, cujas alterações ele não percebe e em nada altera a sua linha de ação descompromissada. O homem é um ser lançado no mundo. No seu *estar no mundo* ele se define como presença no cosmos envolvido por todas as suas circunstâncias. O que lhe preocupa, basicamente, é o sentido da sua finitude e a impossibilidade de vislumbrar a infinitude que é a sua angústia constante. Como queda e abandono, o homem se desintegra a cada instante no clamor da objetividade. Mas é com essa objetividade que é obrigado a conviver. E conviver é co-existir, é estar junto das coisas, na inconstância de tudo. Um dos mais sérios problemas surgidos no limiar da Filosofia na Grécia antiga foi a questão do *movimento* e da *permanência*. O mundo nos mostra apenas o movimento. O que permanece? As respostas a tais perguntas são as mais variadas e só podemos verificá-las através de uma análise da gênese e evolução da Filosofia. O homem quer a permanência, mas o nosso mundo é um caos, como de

resto já era assim para os gregos antigos. Vivemos sob o signo de Prometeu que resume todo significado da fabricação tecnológica que nos envolve.

O homem é sofrimento e dor, é angústia e pesar, é incompreensão e abandono. Não existe outro apelo a não ser ao infinito. E o infinito é o termo do ser. A história é construída com o espírito voltado para os possíveis. O homem lança os possíveis históricos e neles deposita sua confiança, articulando-os com as realizações concretas que apenas dão os limites da sua fragilidade frente aos inúmeros fracassos com que se depara no seu agir concreto. Se a sua história se faz nessa tessitura de possíveis é porque a categoria de infinitude o envolve de tal maneira que o seu situar-se no mundo torna nebulosa a historicidade do seu *estar aí*. Se o infinito é inatingível, a finitude subtrai ao homem o seu próprio destino e o deixa na pura gratuidade, superável apenas ao nível da fé.

Mas a Filosofia não pretende mostrar caminhos dentro de um mundo em que as veredas se entrecruzam. A sua tarefa é auscultar o sentido do *Ser*, nas suas mais variadas manifestações tentando captar os momentos em que este acede à luz. O *Ser* acede à luz na medida em que o seu sentido é desocultado, no instante em que ele é visto na sua radical manifestação; em síntese, naquilo que ele *é*. O ser não é algo abstrato, sem consistência. O *Ser* é concretude que deve ser vista não na sua presença factual, mas na sua ausência aparente. E é esta ausência que o homem deve buscar.

É Fidelino que nos afirma:

A vida é difícil e amarga, cheia de dores físicas, em todas

as idades e situações. O organismo dos seres humanos é maravilhosamente

complexo, mas desconsoladoramente frágil e susceptível .

*Paixão e Ressurreição do Homem*, Lisboa, Portugal, 1965.

## 1. A Presença do Homem no Mundo

Na vasta obra ensaística de Fidelino de Figueiredo encontramos certas preocupações básicas que nos conduzem a uma visão de como se situa a questão existencial no seu pensamento.

Não pretendemos, de forma alguma, encontrar um “existencialismo” no pensador português engendrando categorias para justificar nele esta orientação filosófica. Ainda que tivéssemos por fim esse *desideratum*, necessariamente cairíamos no fracasso, uma vez que não encontramos nos seus textos quaisquer sustentáculos a nos autorizar tal procedimento.

De qualquer forma, existe uma preocupação existencial na atividade intelectual de Fidelino de Figueiredo. E é esta preocupação que pretendemos surpreender nos seus momentos mais fundamentais.

Há uma constância que percorre toda a ensaística de Fidelino: é a angústia em torno do confronto do homem com a realidade. Numa comparação que pode parecer simplista, ele realça o fato de os animais viverem sob o signo da mútua destruição, com os mais fortes se alimentando dos mais fracos, numa cadeia que tem como pressuposto a seleção natural. Dentro desta mesma tessitura está o homem como animal singular, dotado de dupla dimensão: a ferocidade e a inteligência. À ferocidade do homem acrescenta-se a sua sapiência, a astúcia da sua razão. Por isto, na “cadeia” da vida, o homem não se contenta em buscar apenas os meios de sua sobrevivência, mas alarga o seu horizonte numa sede insaciável de dominar, de matar, de destruir.

É o querer ilimitado que caracteriza o comportamento da espécie humana. Não lhe satisfaz a harmonia com o seu mundo, quando ele a encontra, nem o

provimento momentâneo das suas necessidades. Toma-lhe a cada instante o desejo de ultrapassagem, a angústia do descortino irracional. Daí Fidelino de Figueiredo manifestar sua preocupação com a descoberta de outros espaços empreendida nos últimos anos de sua vida.

Um dos temas que mais chama a sua atenção é a questão da paz. E ele vê nas tentativas de descoberta de outros planetas uma outra ameaça à paz.

Para pôr em obra os impulsos da sua perversidade e os vôos da sua inteligente imaginação, o homem também luta porfiadamente com os limites da sua condição de animal telúrico. Hoje bate-se até contra a própria gravidade, procurando mover-se e trabalhar no vácuo, esperançado em atingir outros planetas, para lhes levar as suas enfermidades, os seus aleijões morais e a fúria destruidora das guerras. 1

O homem está sempre à procura de novas vítimas, jamais se contentando com a destruição do universo corpóreo e espiritual que o rodeia e em relação ao qual ele consegue exercer o seu domínio.

Entretanto, a condição humana é intransponível. Por mais que o homem avance na sua caminhada, jamais poderá vislumbrar a ultrapassagem da sua própria condição, na circularidade do inevitável.

Emerge daí, para Fidelino de Figueiredo, um dos mais fortes indicadores da angústia. No binômio finitude-infinitude, o alcance da plenitude do *ser* escapa ao homem a cada instante, fazendo com que ele multiplique as suas opções nas inúmeras encruzilhadas e deixe incontrolável o seu impulso no campo que abriga a sua presença.

Diz Fidelino:

Não se consegue atingir o âmago do absoluto, nem organizar a síntese objetiva do universo, que nega ao longe, no fundo das lentes dos aparelhos de espreita e escuta...2

É curioso observar que Fidelino admite um determinismo biológico e social na tragédia humana, restringindo a possibilidade de iniciativas no sentido de atenuar os riscos existenciais a que estamos sujeitos.

Há um contingencialismo subjacente e às vezes até explícito no seu pensamento que nos conduz a crer numa forte influência que ele teria sofrido, não só por parte das categorias do cientificismo, mas também por parte do espírito do positivismo em geral. Fica-nos a impressão de que o pensador português não se desvencilhou jamais de uma

formação cientificista com raízes aprofundadas na larga experiência intelectual da segunda metade do século XIX, não obstante a pluridimensionalidade da sua vocação que se expande da historiografia literária ao ensaísmo filosófico.

Vendo o mundo aberto a si mesmo e ao homem, quis abarcar seus horizontes com a fragilidade dos instrumentos de que tanto falou. Aproxima-se do positivismo sem aderi-lo; assume posições naturalistas, sem nelas encontrar abrigo para suas inquietações; por fim, entra em considerações que se articulam com as categorias dos existencialismos sem nelas tocar.

Diz ele:

Viver implica pôr, debater e resolver problemas, cada um dos quais se desdobra em novas interrogações e dificuldades, e também sentir-se envolvido numa atmosfera de mistérios indecifráveis, que não nos abandonam, como se não separa dos focos luminosos o nevoeiro noturno, com suas fantásticas deformações.<sup>3</sup>

A “atmosfera de mistérios” de que fala Fidelino não se inscreve no espaço de uma problematização ontológica, mas na tessitura de um argumento milenar que, levado às suas últimas consequências, não vai além da reflexão sobre o cotidiano e sobre a experiência literária.

Todavia, vale ressaltar que a formulação do problema, com nova linguagem, já é, por si mesmo, um esforço apreciável.

O fato de Fidelino não operar com os conceitos da Filosofia no trato geral de vários problemas que surgem nos seus ensaios em nada invalida a sua vocação filosófica. Ao contrário, sua preocupação com o cotidiano da História e da existência, caracterizada ao longo de sua obra, nos traz um rico material em torno do qual podemos estabelecer uma reflexão explicitadora da integralidade das suas inquietações.

Veremos mais tarde a familiaridade de Fidelino com os problemas filosóficos, mostrando-se bem informado em relação às últimas manifestações do pensamento europeu em geral.

Dissemos acima que a questão da paz é tema de alta importância para Fidelino. Ao lado desta questão aparece também a grave temática da fome. Mas a paz tem uma urgência que não pode deixar de inquietar constantemente o pensador, plenamente contextualizado no seu tempo, vivendo os dramas de um panorama político conturbado e cheio de incertezas. Propõe a paz como política prática e imediata e a paz como nova ciência social a ser constituída. Não se arrisca, entretanto, a sugerir instrumentos teóricos para a edificação de uma ciência da paz, com estatuto definido. Cinge-se

apenas a apontar algumas dificuldades, reconhecendo ser a questão um conglomerado de problemas de soluções imprevisíveis.

Da mesma forma, o problema da fome encontra lugar privilegiado nas preocupações de Fidelino, levando-o a propor um novo problema que é o da limitação da natalidade. Quanto a este último escapam a ele os obstáculos de ordem moral a serem considerados.

Simpática se apresenta a Fidelino a ideia de um governo universal que poderia, quem sabe, superar todos estes problemas. Contudo, não faz referência aos pensadores que propuseram a mesma solução para os problemas políticos, a partir de Leibniz. Mas como pedagogo que sempre foi, suscita o ideal da educação subjacente ao clima de incertezas que todos estes problemas podem gerar e efetivamente vêm gerando no curso da história. Não propõe o romântico ideal de educação da humanidade como instrumento único de sua salvação. É obvio que, na linha dos naturalistas e positivistas, conjugada com as instâncias do existencialismo, não poderia ser outra a posição de Fidelino. O que ele quer é uma pedagogia adequada à transformação do modo de pensar belicista das gerações e não uma educação de massa que pode bloquear os caminhos da paz.

Este ideal de educação se dirige muito mais às elites que são chamadas a cada instante a assumir suas responsabilidades nos destinos das nações.

#### NOTAS

1. FIGUEIREDO, Fidelino de. *Paixão e Ressurreição do Homem*. Lisboa, Portugal, 1965.
2. Idem.
3. Ibidem.

## 2. A Tragicidade da Existência

Um dos temas nucleares das filosofias da existência, o seu sentido de tragicidade, está presente em Fidelino de Figueiredo. É bom adiantar que a visão trágica da existência não é domínio exclusivo dos existencialismos. Desde a antiguidade grega, inúmeros pensadores já se preocupavam com a questão, realçando os vários aspectos que envolvem a nebulosidade do caminhar humano. Mas é com os existencialistas que a categoria penetra nos horizontes da Filosofia revestida de um sentido mais aprofundado. É aí que vamos encontrar as tentativas de uma ontologia do próprio fracasso subjacente aos embates que o homem empreende em ordem à manutenção dos traços do seu destinar histórico.

A queda surpreende o homem na sua mais radical inquietude, desdobrando a circularidade do existir em inúmeros ímpetos de transcendência. Mas preso ao mundo, a natureza acomodatória do seu próprio organismo e da sua estrutura psicológica nos faz ingressar aos poucos na linearidade de uma vivência que pode ou não ser autêntica, na medida do alcance da nossa percepção da articulação da historicidade que nos envolve. Queda e risco se encontram no mesmo horizonte e perfazem a escala inevitável da preocupação constante com o reino dos entes que formam o nosso mundo.

Na raiz do pensar existencial está o fermento da explicitação daquilo que é. O homem busca a permanência, embora muitas vezes sem perceber a importância desta tarefa mais alta da Filosofia. O instável, a passageiridade, o



ruído do mundo, é que nos envolve em primeiro plano. Porque o sensível é sempre doloroso e por isto mesmo palpável, visível e envolvente. E traz o caráter de inevitabilidade de tal forma presente que a cada passo tenho que conviver com ele.

Buscar a *permanência* é o dever mais significativo do filósofo. Há algo claro e imperturbável no universo encoberto pela “ilusão da transparência” que é o modo pelo qual as coisas *são* na sua originalidade.

Algumas filosofias da existência se atêm apenas ao mostrar-se do homem na sua historicidade, como mera inserção no espaço da fenomenalidade, do *estar aí*. Mas a questão mais premente do homem não está na sua convivência com a objetividade do campo alargado onde ele se move. Esta é apenas o *lugar* irrecusável da sua condição. Na sua atividade meditadora ele afirma a sua dignidade além dos horizontes movediços da tragicidade.

O sentido trágico da existência está presente em Fidelino de Figueiredo em várias passagens de sua obra.

O sentimento de limitação inexorável ou de fim próximo adere-se a tudo, à vigilância da vida das espécies, embora na humana se haja conseguido prolongar inutilmente a velhice decrépita e humilhante. Teimosia que lembra a ilusória esperança do anoitecer estival com crepúsculos prolixos, mas cegantes até às trevas completas. O sentimento de fim em todos os domínios se afirma com um esbarrar constante no muro do incognoscível, quer se pretenda fazer ou saber, exercer o bem ou perpetrar o mal – na ciência, na filosofia, na política e na moral. 1

Esta passagem, como se vê, poderia ser subscrita por qualquer filósofo existencialista. Ela reflete uma síntese do que há de mais fundamental na condição humana e nos mostra, mais uma vez, que existe em Fidelino uma profunda preocupação com o problema da existência. Diríamos mesmo que um dos eixos de suas reflexões pode ser encontrado na questão existencial. É verdade que ele critica os existencialismos expressamente. 5 Mas esta atitude, temos notado até aqui é própria do pensador português, de um modo geral, pois reflete a sua ânsia de autonomia.

Embora tenha travado alguns diálogos com os pensadores modernos e contemporâneos, Fidelino jamais se aprofundou na questão específica da filosofia. Jamais se preocupou em estabelecer quadros de referência do pensar filosófico a

partir das categorias que lhe parecessem mais válidas. De qualquer forma, o cotidiano sai vivificado do seu discurso, refletindo o sentido profundo de uma existência autêntica que ele próprio exercitou.

Fidelino não se apega a nenhum tema com o ardor de quem deseja adentrar-se numa problemática para esgotar-lhe as veredas possíveis. Predomina no pensador português uma certa dispersividade e uma ânsia de encontro. E esta pressa em muito prejudica alguns dos seus ensaios.

Apesar de ter sido um homem bem informado, muitas vezes comete equívocos ao comentar ideias de seu tempo e vai em frente sem maiores preocupações.

Em *Símbolos e Mitos*, diz ele:

O existencialismo, atitude preferencial para os problemas imediatos da consciência ante o moderno teor de vida, enraíza-se em terras estranhas: na fenomenologia alemã de Husserl, Heidegger e Scheler, a qual teve a coragem de “por entre parênteses” ou prescindir do problema das essências e confinar-se na descrição do nosso Dasein ou na humana presença individual no mundo, para o descrever pela sua imediata revelação fenomenista à consciência de cada um. (*Símbolos e Mitos*, Lisboa, Europa-America, 1964). 2

Qualquer conhecimento elementar da fenomenologia e do existencialismo mostra que a questão não é tão simplista assim e que tais informações não correspondem àquilo que inspirou o movimento fenomenológico-existencial. Em todo caso, Fidelino jamais se pretendeu filósofo, embora percorra o seu discurso a sensibilidade do meditador. Estamos diante de um humanista, no verdadeiro sentido do termo. Um intelectual que soube exercer o seu papel e o seu dever, acima dos temores de catástrofes anunciadas constantemente pelos ventos da História. Compreendeu perfeitamente o sentido trágico da existência e fez dele um dos motivos centrais da sua obra. Como historiador e crítico literário soube desempenhar a sua missão e como ensaísta jamais lhe faltou a elegância e o despertar para os grandes temas do seu tempo. Fidelino soube sofrer o drama do destinar histórico. Esse drama terrível que mortifica aos poucos, tantos quantos são tocados pela vida do pensamento. Com grandeza de espírito, não abdicou do seu dever, certo de que sua trajetória envolvia o sofrimento e a dor, a visão da ruína e da incerteza que são co-naturais ao homem.

NOTAS

1. FIGUEIREDO, Fidelino de. *Paixão e Ressurreição do Homem*. Lisboa, Portugal, 1965.
2. \_\_. *Símbolos e Mitos*. Lisboa, Europa-América, 1964.

VER (do mesmo autor):

- *A Luta Pela Expressão*. Coimbra, Editorial Nobel, 1944.
- *Um Colecionador de Angústias*. Lisboa, Europa-América, 1962.
- *O Dever dos Intelectuais*. S.ed., s.d.

## II

### O PENSAMENTO EXISTENCIAL EM PORTUGAL

#### Introdução

Poder-se-ia dizer que os antecedentes do pensamento existencial português se encontram na Espanha, representados, principalmente, por Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset.

Não se pode negar que tais pensadores desenvolveram um tipo de reflexão voltada para a descoberta do sentido da existência. Nem por isto, entretanto, podemos rotulá-los de existencialistas, no sentido técnico do termo. Se isto ocorresse, teríamos uma imensa lista de filósofos formando a “escola existencialista”, de Sócrates aos nossos dias.

O sentimento do mundo, o peso da angústia, a irracionalidade da existência, são temas comuns a quase todos os filósofos. Mas a filosofia da existência, ao tematizar estas questões, o faz com o aparato conceptual da fenomenologia. Por isso não podemos afirmar ter existido uma filosofia da existência na Espanha, com o pensamento de Unamuno e Ortega. De qualquer forma, o pano de fundo da meditação orteguiana e

unamuniana caracteriza a problemática da existência de forma dramática e radical. O que vem à tona é o sentido doloroso e triste da existência humana, e não é sem razão que ambos devotam uma aversão ao racionalismo.

## **1. Antecedentes do Existencialismo**

Todos concordam ter sido Kierkegaard o iniciador do existencialismo. É relativo o consenso. Ele se afirma apenas na medida em que a meditação kierkegardiana se insurge contra as racionalidades subjacentes a todas as filosofias para se transformar num testemunho vivo da sua própria existência. Kierkegaard viveu entre 1813 e 1850. Teve uma existência triste e tumultuada, quase sempre fruto das circunstâncias do seu próprio viver. Educado no universo de uma rígida ética protestante, não lhe foi dada a oportunidade de entrar em contato com o espaço mundano da existência, para ele quase desconhecido. Por outro lado, sua experiência amorosa com Regina Olsen, marca o sentido de uma vida dilacerada e ao mesmo tempo disposta às decisões mais dramáticas. Também não se pode esquecer os veementes ataques sofridos por parte de um jornalzinho intitulado “O Corsário” por ocasião da disputa da cátedra de Estética na Universidade de Copenhague. O irracionalismo da imprensa trouxe a Kierkegaard a visão da solidão do homem, embora submerso na multidão.

É este homem que vai inspirar todo o pensamento de Unamuno, embora não possamos falar de uma precedência da Espanha com relação ao pensamento existencial. Nem sequer existia o termo existencialismo, cunhado muito mais tarde por Jean-Paul Sartre.

Neste sentido, sim, podemos falar de um pensar sob o signo de uma preocupação existencial, tanto em Unamuno quanto em Ortega. Esta vivência radical do problema da presença do homem no mundo como inserção numa teia de irracionalidades, não confere a nenhum dos dois pensadores espanhóis títulos que designem *escolas* ou *correntes* filosóficas. Ambos influenciaram decisivamente o pensamento ibero-americano, como se sabe. Ortega y Gasset talvez tenha sido, em determinado momento, o filósofo mais influente na intelectualidade de língua portuguesa e espanhola. Mas não podemos estabelecer uma linha antecipadora no seu pensamento daquilo que em Portugal se pensou dentro dos horizontes da filosofia da existência.

Não podemos negar a emergência de uma preocupação singular com os problemas existenciais em certos pensadores portugueses.

É importante salientar o papel do movimento saudosista, liderado por Teixeira de Pascoais em torno da revista *Renascença Portuguesa*, fundada em 1912, que se inspirava nos ideais de volta ao passado e de sentimento do espírito da nacionalidade portuguesa. A mística do saudosismo tem suas raízes na própria formação do povo português. A nacionalidade lusitana emerge sob o signo do lirismo, do cristianismo simples e do sentimento da terra. Estas características inspiraram decisivamente o movimento saudosista da *Renascença Portuguesa*. De qualquer forma, como bem assinala Hernâni Cidade,<sup>1</sup> o movimento foi efêmero, mas o que importa é a permanência da obra de Pascoais, representando um dos momentos mais importantes da poesia portuguesa contemporânea, ao lado de Fernando Pessoa que também chegou a participar do movimento. Entretanto, o saudosismo só indica as características de numa filosofia singular da existência, não abrangendo nenhuma das categorias do existencialismo, a não ser o aprofundamento do sentido trágico da presença do homem no mundo. Buscando fugir de si mesmo, o saudosista ergue o passado com esconderijo nebuloso que lhe solicita apenas a dor do presente como ponte infinita do tempo vivido.

A preocupação com os problemas da existência assume um caráter inteiramente distinto entre os filósofos portugueses. Cremos que seria uma temeridade afirmar a presença em Portugal de uma filosofia da existência, tal qual a entendemos no rigor dos seus pressupostos. A filosofia da existência é uma fenomenologia da existência, é uma tentativa de desocultamento do sentido da presença do homem no mundo. Portanto, falar em filosofia da existência é o mesmo que falar em fenomenologia da existência. As proposições da fenomenologia é que deram aos existencialistas os instrumentos básicos para uma revisão radical da situação do homem no seu lugar

indecifrável. Há por trás do existencialismo todo um percurso pelas intrincadas categorias do método fenomenológico. Não se torna filósofo da existência simplesmente manifestando simpatias ou vocação para salientar a sua face trágica. Caminhar as veredas da fenomenologia existencial é empenhar-se numa tarefa que exige rigor de pensamento e intensidade de meditação. O processo de percepção da estrutura da existência nas suas peculiaridades mais intrincadas começa por uma revisão ou abandono completo dos conceitos tradicionais com os quais se empenhou na compreensão do homem. As filosofias da existência revolucionam os conceitos de tempo, de verdade, de ser e até mesmo de liberdade, dentre tantos outros. Ora, esta mudança radical no entendimento de várias categorias tradicionais revela os novos caminhos encontrados por Husserl e seus discípulos para fugir ao dogmatismo naturalista que tantos males vêm causando historicamente as ciências em geral.

Tomemos uma categoria que é a do tempo. Bergson já havia chamado a atenção para a necessidade de se compreender o tempo não só como sucessão, mas também como duração. O tempo como sucessão é um tempo artificial, convencional, criado pela ciência, cuja meta é o domínio prático da natureza em benefício do homem. Já o tempo como duração é o tempo verdadeiro, vivido na sua originária fluidez, como um rio que corre por debaixo de uma ponte, na imagem do próprio Bergson. A ponte poderia ser comparada ao conceito fisicalista do tempo, enquanto que o rio é a própria duração vital, é o fluxo permanente, não tem horas, nem minutos, nem segundos. Também em Husserl, a noção de tempo se diferencia radicalmente daquela trazida pela tradição naturalista. O tempo, em síntese, é um *agora* com a intenção do *antes* e do *depois*. Temos a “consciência interna do tempo” a partir da qual o fluir se revela como tal. Para citar um existencialista, vejamos, sumariamente, o que diz Heidegger do tempo. Em princípio, o tempo é o próprio homem. A essência do homem é o tempo, nos três êxtases: intuição, memória e expectativa. O presente é a intuição, o passado é a memória e o futuro é expectativa. Onde se vê que, para Heidegger, só existe o presente: agora eu vivencio o presente, o passado e o futuro. Todas estas três noções são inspiradas ou nascem na atmosfera fenomenológica.

Poderíamos continuar exemplificando com a ideia de liberdade, de verdade, de historicidade e outras, para mostrar que a filosofia da existência tem uma matriz teórica que não pode ser confundida com atitudes artísticas ou filosóficas que se aproximam de uma possível ontologia do fracasso. Não é a literatura (romances, contos, teatro) a única responsável pela vulgarização universal do existencialismo nas suas expressões mais variadas. Ninguém melhor do que Sartre e Camus utilizou essa forma de *catarsis* que impregnou a vida intelectual de vários países. Mas em Sartre, o legado mais importante do seu trabalho filosófico não está certamente na literatura. Suas investigações teóricas são muito mais importantes do que o conjunto da sua obra literária. Ele será sempre o autor de *O Ser e o Nada*, *Crítica da Razão Dialética*, *A Imaginação*, *O Imaginário*, *A Transcendência do Ego*, para citar apenas as obras mais

importantes no domínio puramente teórico. Já em Camus, encontramos o predomínio da produção literária sobre a teórica. As investigações filosóficas de Camus têm pouco significado diante de sua imensa produção literária. Mas, dificilmente, poderíamos afirmar ter sido esse mostrador da condição humana representante da filosofia da existência.

#### NOTAS:

1. CIDADE, Hernani. Portugal Histórico-Cultural. Lisboa, Editora Arcádia, 1972.
2. Heidegger recusa o rótulo de existencialista. Ele se diz um ontólogo e não um Existencialista.

## **2. A Filosofia da Existência em Portugal**

Das considerações até aqui expostas, podemos inferir que não existe uma filosofia da existência em Portugal. Mas, face aos críticos e historiadores portugueses, é preciso salientar alguns aspectos das razões desta afirmação. Em primeiro lugar, é corrente na historiografia portuguesa em geral a afirmação de que Delfim Santos, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Raul Brandão, Álvaro Ribeiro, Santana Dionísio e outros teriam sido existencialistas. A Enciclopédia Verbo 1 arrola outros nomes como existencialistas e, falando do Brasil, faz de Erico Veríssimo, Jorge Amado, Guimarães Rosa, alguns dos autênticos representantes do existencialismo...



Por aí se vê que a concepção portuguesa da filosofia da existência é específica e jamais poderíamos articulá-la com aquilo que o movimento fenomenológico-existencial representa na filosofia contemporânea. O mais grave é que esta concepção singular de existencialismo jamais foi definida, nos seus princípios mais fundamentais. A Enciclopédia Verbo acima referida começa afirmando, no verbete apontado, que o movimento mais importante do existencialismo português é representado pelo saudosismo de que já falamos. Se pudéssemos caracterizar o existencialismo apenas através da literatura, não poderíamos negar que a poesia de Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes representa momentos do discurso artístico que se entrelaçam e espelham, ao nível da palavra poética, a tessitura ontológica das filosofias da existência.

Mas o movimento saudosista, além de efêmero, foi um fenômeno estritamente literário, com preocupações ligadas à criação artística, sem nenhum interesse por indagações metafísicas, do ponto de vista teórico. Os prováveis existencialistas mais lembrados – Delfim Santos e Leonardo Coimbra – não nos oferecem nenhuma metafísica da existência. Leonardo Coimbra formou toda uma geração de pensadores imprimindo no seu magistério as marcas de uma forte preocupação com a globalidade da problemática da existência, a partir de uma intensa prática pedagógica operada e vivida. Talvez, por isto mesmo, alguns historiadores portugueses costumam rotular todos os seus discípulos como existencialistas. Não é necessário muito esforço para verificar a fragilidade dos argumentos expendidos neste sentido, principalmente se atentarmos para o fato de que não existe em Leonardo Coimbra um *corpus* filosófico consistente. Sua obra é um tanto fragmentária, embora considerável. A sua preocupação com a temática do homem – que acaba por levá-lo a uma intensa atividade política, nos últimos momentos do seu pensamento vai inclinar-se muito mais para o cristianismo do que mesmo para o existencialismo. Quanto à sua preocupação com o *homem situado* não podemos ir além de uma interpretação contextualizada no espírito de uma autêntica pedagogia. Pedagogo foi Leonardo Coimbra no verdadeiro sentido do termo, e não filósofo da existência.

Delfim Santos, um dos discípulos de Leonardo Coimbra, embora tenha conhecido as filosofias da existência, dominando os problemas por elas suscitados, cai na dispersividade ao longo de sua obra, sem deixar um testemunho vivo da sua adesão ao existencialismo, no percurso da sua trajetória intelectual. Não existem discípulos dos existencialistas em Portugal. Confirma-se, aliás, o que vimos afirmando acerca da ânsia de autonomia dos pensadores lusitanos.

É preciso que fique bem claro que a questão essencial se restringe à verificação da existência ou não de uma articulação do pensamento português – afinal europeu – com o movimento fenomenológico-existencial. Não se trata de discutir as diretrizes de uma específica filosofia da existência em Portugal, o que também seria uma *contradictio in adjecto*, uma vez que o caráter de universalidade da filosofia exclui a singularidade da sua manifestação. A constatação é de que a fenomenologia existencial não encontrou nenhum seguidor em Portugal, a despeito do esforço expendido pelos historiadores do pensamento luso no sentido de demonstrar o contrário.

No conjunto dos filósofos apontados como existencialistas, encontramos José Carlos de Araujo Marinho (1904-1966) e Vergílio Ferreira (1916). Estes dois pensadores se aproximam claramente das filosofias da existência. Entretanto, prejudica-lhes, mais uma vez, a ânsia de autonomia. Sobre José Marinho, diz Pinharanda Gomes:

Pensador da cisão e da visão unívoca, afirma originalidade metafísica, fundada neste dualismo enigmático 2.

Realmente, não só o dualismo é enigmático, como também as intrincadas disquisições encontradas na sua obra básica *Teoria do Ser e da Verdade* 3 em nada se assemelha à fenomenologia existencial, senão a um desejo de instaurar uma filosofia da existência portuguesa, o que seria altamente desejável. Os instrumentos conceptuais não se harmonizam na tessitura da universalidade do pensamento, embora representem um esforço no sentido de trazer à luz uma visão original do Ser e da Verdade. Em José Marinho, o primeiro obstáculo que encontramos está na sua linguagem hermética expressando conceitos desconexos e sem um fundamento na solidez da tradição do discurso filosófico. Sua tentativa obstinada é a de construir uma metafísica ignorando a própria história da metafísica. No fundo é o apelo a uma racionalidade transcendente como suporte de uma fé justificada. Isto nos parece tão irracional como a irracionalidade da fé... Não é desprezando a herança filosófica europeia que alguém consegue ser original no tratamento dos problemas colocados ao homem. Os problemas da cisão e união do Ser estão ligados a um percurso milenar que vem desde a Grécia antiga até os nossos dias. Mas o pensador português abandona o diálogo e envereda por um emaranhado de ideias indecifráveis, deixando o leitor perdido na escala de repetições e voos incompreensíveis.

Da transparência ou opacidade no sentido do amor e da fé, tudo depende no ser e no saber do homem, enquanto seja, ou for tal qual é, ou para si é, o que chamamos homem. Se é certo que para aquele em que o sentido do pensamento está ainda encoberto não surgiu a ideia de que o amor é para a ciência do amor e a fé para a ciência da fé, é, para tal ciência, todo o vário sentir e insensível, todo o crer e descrer, já nesse sentido se move subtilmente. MARINHO, José. *Teoria do Ser e da Verdade*. Guimarães Editores, Lisboa, p. 50.

Este trecho ilustra bem o obscuro estilo do pensador lusitano em que a intenção filosófica não delineia a sua trajetória e temas comuns como o amor e a fé, tão bem estudados por vários filósofos, a começar por Kierkegaard, acabam ininteligíveis no contexto mariniano. É interessante observar que os próprios historiadores portugueses não são unânimes em afirmar o aparecimento de uma filosofia da existência entre os seus pensadores. O próprio Julio Fragata, no verbete elaborado para a Enciclopédia Verbo não se arrisca a classificar José Marinho como existencialista.

Raul Brandão, por sua vez, não foi além do movimento saudosista, juntamente com Pascoaes e Fernando Pessoa. Não publicou nenhum livro de filosofia. Sua produção se inscreve no plano da literatura e da História.

Reminiscências literárias, teorias filosóficas, ideologias políticas e religiosas – evolucionismo, difuso panteísmo, socialismo cristão, anarquismo, misticismo, messianismo profético – tudo se funde na obra de Raul Brandão mediante a sua originalidade poderosa e a força da sua intuição poética, e exprime-se por uma atmosfera de sonho caótico, de fantasmagoria quase alucinatória, onde as figuras aparecem deformadas, em traços dolorosos ou hediondos, carregados de sonho ou de desgraça... LEMOS, Ester de. In verbo/Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Lisboa, Editorial Verbo, s.d.,v.3.

Esta apreciação sobre Raul Brandão não só exclui a possibilidade de considerá-lo como filósofo da existência, mas também ratifica a impressão que nos deixa do seu pensamento o autorizado biógrafo João Pedro de Andrade. 4

De um modo geral, toda a literatura portuguesa está impregnada de saudosismo manifestado das mais variadas formas, quer pelo sentimento trágico da existência, quer pela angústia da transcendência. Daí, talvez, o fato de ser apontado um grande número de “existencialistas”, muitos dos quais, quem sabe, sequer souberam o que significa a fenomenologia existencial. Quando o escritor foge à literatura e se abriga no desejo de uma construção teórica, o que vemos é o seu esforço no sentido de não entrelaçar o resultado da sua meditação com as categorias milenares do pensamento. Esta ânsia de originalidade de que tanto vimos falando, aparece em quase todos aqueles que se dedicam exclusivamente à filosofia. É sintomático o fato de não termos em Portugal historiadores da filosofia. Algumas valiosas monografias que aparecem esparsas são indicadores de que o português não se lança à aventura grandiosa de escrever uma história da Filosofia, como ocorre na França, na Espanha, na Itália, e em tantos outros países europeus. Mesmo no plano da história da filosofia em Portugal o que nos veio até hoje é quase nulo, a começar pelas incursões apressadas de Lopes Praça. O mesmo não se pode dizer da historiografia literária e política em cujas áreas encontramos trabalhos que engrandecem a cultura universal. Parece que a vocação portuguesa para as ciências históricas e para a literatura tem um predomínio absoluto em relação à sua tentativa de afirmação no universo da indagação filosófica. Mas está aí outro contraste: apesar do seu grande mérito, a historiografia portuguesa se caracteriza por um exaustivo factualismo. Ausência de cosmovisão? Sim. E isto se deve à carência de formação filosófica dos historiadores, ressalvadas as naturais exceções.

Dentre tantos rotulados de existencialistas, dois merecem uma atenção mais detida: Fernando Pessoa e Vergílio Ferreira. Ninguém pode negar que a poesia de Fernando Pessoa expressa claramente, no plano artístico, as preocupações das filosofias da existência, de um modo geral. Seu estilo, sua temática e suas inquietações deixam clara a singularidade da sua poesia no contexto geral da literatura portuguesa contemporânea, como um dos momentos mais relevantes da criação artística de todos os tempos. Nele, a existência, com todos os seus dramas, se revela na palavra poética que aflora ao sabor dos sofrimentos do próprio poeta. Sua poesia é o reflexo de sua existência dramática e nela entrevemos uma constante preocupação metafísica. Mas diríamos que Fernando Pessoa está mais próximo de Kierkegaard do que da fenomenologia existencial. É do domínio dos pensadores que Kierkegaard (1813-1850) jamais pensou em existencialismo e que muito mais tarde, já em pleno século XX, ocorre o “descobrimento” do seu pensamento, absorvido pelos filósofos da existência. Muitos historiadores classificam o pensador

dinamarquês como o pai do existencialismo. Há várias razões para isto, uma das quais, o *caráter de absoluto* que ele empresta à existência, combatendo qualquer orientação sistemática. Ademais, chama a atenção para o estado de solidão e abandono do homem e para tantas outras situações que constituem o próprio modo de ser do ser-aí (Dasein), como diria muito mais tarde Martin Heidegger. Fernando Pessoa está próximo deste horizonte kierkegaardiano. Mas, vivendo já os instantes da efervescência do pensamento fenomenológico-existencial, dele não toma conhecimento e, até agora, diversas obras inéditas do poeta têm vindo à luz, sem nenhuma manifestação teórica no sentido de justificar uma metafísica da existência.

Bem podia tê-lo feito, já que contava com os instrumentos conceituais da fenomenologia muito antes de sua morte prematura. Por tudo isto é que achamos temerário incluir Fernando Pessoa no espaço do pensamento existencialista. O mesmo ocorre com o nosso poeta Carlos Drummond de Andrade. A temática existencialista está presente, de forma viva, na sua poesia. No entanto, nenhum historiador da filosofia no Brasil se aventurou até agora a analisar Drummond como filósofo existencialista... É uma questão de saber o que é e o que não é a fenomenologia existencial.

Vergílio Ferreira (1916) é apresentado por Antonio Quadros 5 como o mais autêntico representante do existencialismo em Portugal, tanto no plano teórico quanto no plano romanesco. A maioria dos comentadores da filosofia em Portugal ignora a existência de Vergílio Ferreira como filósofo, realçando a importância da sua obra literária. Sem dúvida, a literatura é uma forma de expressão que pode assumir um valor filosófico inestimável, como efetivamente ocorre com o romancista português. Comentando a tradução e a introdução, feitas por Vergílio Ferreira ao opúsculo de Jean-Paul Sartre intitulado *O Existencialismo é um Humanismo*, diz Antonio Quadros:

É certo que Virgilio Ferreira, posteriormente, se veio a afirmar como um existencialista heterodoxo, ou melhor, como um pensador que muito colheu junto dos pensadores existenciais, mas sem abdicar da originalidade própria. O presente ensaio, estudo exaustivo da filosofia de Husserl, de Heidegger, de Sartre, confirma estas palavras. À parte Delfim Santos, não sabemos de outro pensador ou historiador português tão próximo da problemática proposta pelas correntes fenomenológica e existencial na sua linha comum ou de convergência. QUADROS, Antonio. *Critica e verdade*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1964, p. 112.

Em outra passagem, o mesmo autor afirma:

É como romancista, todavia, que Virgílio Ferreira se revela como o criador, como o poeta-filósofo que é. Idem, p. 115.

Nas afirmações contidas nos excertos acima verificamos o esforço de Antonio Quadros no sentido de fazer de Vergílio Ferreira o grande representante do existencialismo em Portugal e até mesmo da fenomenologia. A partir da introdução ao trabalho de Sartre, procura-se uma articulação da ordem teórica com a ordem literária, para justificar a posição do romancista como um autêntico representante do existencialismo em Portugal. Não se pode negar a aproximação da temática da existência na obra romanesca de Vergílio Ferreira e também a dedicação com que apresenta ao público de língua portuguesa a conhecida explicitação de Sartre acerca do que é existencialismo. O ensaio introdutório, entretanto, não é um “estudo exaustivo da filosofia de Husserl, de Heidegger, de Sartre...”, como afirma Antonio Quadros. Aliás, bastante divulgado entre nós, Vergílio Ferreira se esforça no referido ensaio no sentido, talvez, de completar o conhecido resumo de Sartre sobre o existencialismo. Mas parece de meridiana clareza a inexistência de qualquer originalidade nesse trabalho da lavra do romancista lusitano, ressalvada a manifestação de apreço pelo existencialismo visível em algumas passagens. O que Antonio Quadros faz, velada ou explicitamente, é uma tentativa de comparar Vergílio Ferreira com Sartre. E o próprio Vergílio Ferreira, na edição portuguesa de *O Existencialismo é um Humanismo*, coloca seu nome com o mesmo destaque com que aparece o de Sartre, dando a entender que são co-autores da mesma obra...

Curioso é que são raríssimos os críticos a citar o romancista português como representante do existencialismo lusitano. Há um total desencontro entre os críticos de ideias, sem que seja observado qualquer consenso em torno de um grupo ou de uma escola representativa do pensamento fenomenológico-existencial. Cada qual expressa uma opinião. Os três nomes mais frequentes são os de Leonardo Coimbra, Delfim Santos e Fernando Pessoa. Nem o padre Julio Fragata, conhecido especialista em fenomenologia, em torno da qual possui trabalhos representativos publicados, se aventura a mencionar o nome de Vergílio Ferreira como integrante da corrente fenomenológica-existencial, no verbete que escreve para a Enciclopédia Verbo. Fá-lo-ia com muito maior autoridade e poderia, então, colocar o ponto final no emaranhado de opiniões que vicejam sobre a matéria. Mas, infelizmente, o Mestre da Universidade de Braga não foi feliz ao elaborar o referido verbete, chegando a mencionar até Guimarães Rosa como representante do existencialismo no Brasil.

Frente a tantas dúvidas e perplexidades relacionadas com o pensamento português contemporâneo, só resta lamentar o descaso em que este se encontra relegado, a começar pela ausência de uma história das ideias em Portugal. Um país de tão larga tradição cultural não poderia ter às mãos até hoje uma única *História da Filosofia em Portugal*, de autoria de Lopes Praça, cuja leitura pouco acrescenta ao conhecimento do movimento de ideias naquela parte de uma Europa tão rica em produção filosófica.

NOTAS:

1. Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Lisboa, Editorial Verbo, 1969, v.8 – Existencialismo.
2. In Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Lisboa, Editorial Verbo, 1971, v.12.
3. MARINHO, José. *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa, Guimarães Editores, s.d.
4. ANDRADE, João Pedro de. *Raul Brandão*. Lisboa, Arcádia Editora, s.d.
5. QUADROS, Antônio. *Crítica e Verdade*. Lisboa, Clássica, Editora, 1964.

**III**

**FILOSOFIA E POESIA EM ANTERO DE QUENTAL**



O conjunto da obra de Antero de Quental é fragmentário, principalmente a sua ensaística. Daí a dificuldade que encontramos para delinear uma caracterização que represente o que há de fundamental no pensamento anteriano. A sua prosa trata dos mais variados temas e demonstra claramente o pequeno fôlego do autor, ao não se aprofundar em nenhuma tese, em nenhuma hipótese, em qualquer assunto tomado por ele como objeto de meditação. Não se conhece uma obra densa de Antero de Quental onde se pudesse encontrar um itinerário demarcado por preocupações aprofundadas. São pequenos ensaios, correspondência e artigos de menor importância que constituem a prosa deixada pelo pensador português. Daí não ser possível tomar como ponto de partida para um estudo dos temas filosóficos que aparecem na sua obra aquilo que teve menor ressonância no contexto geral do seu legado intelectual. É verdade que alguns dos seus ensaios merecem uma análise aprofundada, como aquele dedicado às tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX. 1

Mas é na poesia que ele vai se firmar como um dos momentos mais altos da literatura portuguesa. E é na palavra poética que vamos descobrir o que há de profundo no fluxo do pensamento anteriano.

É bom salientar, desde logo, que não se trata de um filósofo, no sentido técnico do termo. Seria difícil justificar uma trajetória intelectual comprometida com o universo filosófico em Antero de Quental. O que na sua obra encontramos é a emergência de preocupações em relação às quais ele encontra nos pensadores o alento único a socorrer-lhe. Alma angustiada e sofrida, ele acaba por imprimir em quase tudo o que escreve um caráter de indagação e de perplexidade. Sua poesia está pontilhada de sugestões de ordem metafísica, fazendo lembrar a lucidez com que Heidegger tratou a poesia, chegando a afirmar que o *ser* se abriga na palavra poética e no discurso filosófico.

Filósofos e poetas são os pastores do *ser*, na feliz imagem do saudoso Mestre de Friburgo.

Em Antero, a problemática filosófica emerge com toda espontaneidade, sem preocupação com o enfoque do tema de forma específica, o que vale dizer, sem nenhum condicionamento prévio ou compromisso com as categorias filosóficas.

Nos *Sonetos*, os temas que nos parecem mais presentes são a *morte*, o *nada*, *Deus* e a *transcendência*.

Na edição prefaciada e anotada por Antonio Sergio, 2 aparece uma divisão dos sonetos em ciclos, apontando temas ou preocupações marcantes em cada um deles, no itinerário sonetístico de Antero de Quental. Esse trabalho do ensaísta português é elucidatório na medida em que nos ajuda no esforço de aproximação sistemática aos problemas subjacentes aos *Sonetos*. Em todo caso, sabe-se o quanto é difícil arriscar-se a afirmações nesta seara em virtude da própria natureza da manifestação poética. Nem mesmo o poeta domina a carga significativa do poema, face ao elemento emotivo que o impulsiona para os espaços de uma imaginação sem horizontes. Seria absurdo buscar uma racionalidade no universo poético para justificar a intensão filosófica.

Vejamos, então, como aparecem as preocupações acima apontadas.

Primeiramente, o tema da morte faz com que alguns estudiosos vejam existencialismo em Antero. Não só este tema, mas diversos outros que se situam próximos das categorias ontologizadas pelos existencialistas. Parece equivocada a visão. De um modo geral, todos os filósofos trataram da problemática da morte. O problema central é identificar o modo pelo qual a questão da morte foi sendo progressivamente colocada pelo poeta lusitano. Neste sentido, interessante seria verificar os indicadores da formação e da personalidade do poeta para auscultar as variantes do seu pronunciamento poético. Como este caminho é bastante difícil de ser percorrido, eis que demandaria a cooperação de vários especialistas, bom é que fiquemos nos textos, isto é, que demos realce ao que escreveu o poeta e não às vicissitudes de sua existência.

É verdade que cada escritor reflete os seus dramas interiores. Mas não podemos dar crédito ao tipo de análise que leva em consideração esse fator. Projetada e corporificada no texto, a palavra poética não mais pertence ao autor. Pode ele até discordar, como é comum ocorrer, das interpretações mais variadas a que dá ensejo o poema. Mas ele próprio dificilmente justifica a sua posição. Em síntese, a poesia como explosão da alma, não se presta a uma análise categorial, mas somente sintomal do ponto de vista filosófico.

Na última estrofe do soneto *Mors Liberatrix*, diz o poeta:

Firo mas salvo... Prostro e desbarato,

Mas consolo... Subverto, mas resgato...

E, sendo a Morte, sou a liberdade 3.

Aqui, a morte é compreendida como a própria liberdade. Embora seja um contraste, a cada instante, no jogo indecifrável da existência, ela acaba por trazer no seu bojo o

descomprometimento do homem com a mundaneidade, exalçando-se acima da própria vida.

É a realização da liberdade na sua plenitude...

Tal modo de entender o desenlace final do homem não é raro na filosofia, principalmente se voltarmos os olhos para certas tradições do pensamento oriental.

Nas filosofias da existência o tema aparece compondo o sentido trágico da existência, na sua forma mais radical, mas assume também um caráter ontológico no complexo das categorias que formam e dão significado a estas filosofias. A morte é algo que aguarda fatalmente o homem. Mais ainda, ela acompanha o homem, não vem no início nem no final da vida, mas é uma presença indissociável da trajetória existencial. “Nosso ser e um ser para a morte, um ser para o fim”. Expressões desta natureza são comuns aos existencialismos porque estão no cerne da discussão em torno das questões relacionadas com o ser. Mas a morte não é a libertação do homem, conforme afirma Antero de Quental. Mesmo sendo o homem livre para a morte, liberdade e morte não são categorias idênticas, como deixa entender o nosso poeta. A morte é desfecho, enquanto a liberdade é amplitude do caminho. Sou livre porque sou causa dos meus atos. Neste sentido posso até escolher a morte, como agiu o próprio Antero de Quental. Entretanto, tal escolha é a negação sumária do próprio ato de escolher, já que no interrompimento voluntário da existência o homem se antecipa ao desfecho, impossibilitando o curso do projeto existencial pelo qual optou. É a negação da própria consolação da filosofia como horizonte da serenidade lúcida.

Significativo ainda, dentre tantos, é o soneto intitulado *O que diz a morte* que julgamos oportuno transcrever na íntegra aqui.

Deixai-os vir a mim, os que lidaram;

Deixai-os vir a mim, os que padecem;

E os que cheios de mágoa e tédio encaram

As próprias obras vãs de que escarnecem...

Em mim, os sofrimentos que não saram,

Paixão, Dúvida e Mal, se desvanecem.

As torrentes da Dor, que nunca param,

Como num mar, em mim desaparecem”.

Assim a Morte diz. Verbo velado,  
Silencioso intérprete sagrado  
Das coisas invisíveis, muda e fria.

É, na sua mudez, mais retumbante  
Que o clamoroso mar; mais rutilante,  
Na sua noite, do que a luz do dia 4.

Passemos agora a uma análise sumária do tema do nada em alguns sonetos de Antero de Quental. A questão está estreitamente ligada ao problema anterior. O nada está presente de maneira invariável em quaisquer circunstâncias ligadas diretamente ao ato de existir. Assim ocorre em Antero de Quental, na maioria dos seus sonetos. Mais uma vez é oportuno invocar o tema a partir das posições existencialistas para as quais ele se constitui numa chave, conforme já ficou esboçado acima. Tanto em Heidegger quanto em Sartre, para citar apenas dois pensadores mais destacados do movimento, a questão do nada assume um significado relevante. Bastaria citar a pergunta clássica de Heidegger: por que existe o ser e não antes o nada? Entretanto, o nada do universo do discurso existencialista é algo subjacente a tudo e não apenas ao ser humano. Daí podermos estabelecer uma nítida diferença entre o nada tratado na perspectiva ontológica e o nada visto como ingrediente do pessimismo, como acontece com Antero de Quental. Em todo caso, não se pode exigir de um poeta sem sólida formação filosófica uma atitude técnica. Mas não se pode lançar um despreço à palavra do poeta neste sentido. É preciso entender o imaginário acima das racionalidades do filósofo que busca uma mundividência nos horizontes de uma linguagem articulada dentro dos parâmetros específicos que tornam operacionais os conceitos.

Um dos sonetos que melhor ilustra o sentido do nada é *O Palácio da Ventura*.

Sonho que sou um cavaleiro andante.  
Por desertos, por sóis, por noite escura,  
Paladino do amor, busco anelante  
O Palácio encantado da Ventura.

Mas já desmaio, exausto e vacilante,  
Quebrada a espada já, rota a armadura...

E eis que súbito o avisto, fulgurante  
Na sua pompa e aérea formosura!

com grandes golpes bato à porta e brado:  
Eu sou o Vagabundo, o Deserdado...  
Abri-vos, portas d'ouros, ante meus ais!

Abrem-se as portas d'ouro, com fragor...  
Mas dentro encontro só, cheio de dor,  
Silêncio e escuridão - e nada mais! 5

Neste soneto, o imaginário é elevado às suas últimas consequências, na transfiguração do ilusório, como itinerário da própria existência. O sonho de que fala Antero é vigilância. Não emerge do momento próprio que é o sono. Sonhar acordado é destino de cada um, ainda que no sonhar esteja subjacente a ilusão, a obscuridade do nada. A predisposição para o caminhar é a energia que se esgota em si mesma, na trilha final do “Silêncio e escuridão”. O sentido do nada em nosso poeta só pode ser compreendido na perspectiva nihilista, pessimista, negativista e não na direção ontológica. É visível em Antero a arte pela arte, como autêntico parnasiano que foi. Não encontramos nele um poetar voltado intencionalmente para os temas metafísicos na sua articulação precisa. Nem lhe preocupa a estrutura da filosofia como inspiração que viesse aprofundar a sua inquietação com o mundo. As questões vão sendo colocadas ao sabor da espontaneidade que caracteriza a linguagem poética, sem nenhuma linearidade discursiva. Daí, talvez, a facilidade com que se percebe a amplitude do “sentimento metafísico” que aflora nos seus sonetos, sem nenhum apelo ao universo técnico da filosofia.

Outro tema de relevância nos sonetos anteriores é o de Deus. Muitos críticos procuram obscurecer este problema, dando ênfase à poesia de cunho social produzida pelo poeta lusitano e acentuando o seu lirismo expresso nos sonetos. Podemos afirmar que o problema de Deus não é tão insignificante para Antero como querem fazer acreditar certos analistas, influenciados pela instabilidade do poeta manifestada em alguns momentos da sua poesia. Estamos certos de que Antero não foi ateu.

O Padre Lúcio Craveiro, no livro dedicado à evolução do pensamento filosófico de Antero de Quental, afirma:

Contudo, se do pensamento anteriano, nesta altura não podemos apurar uma tese certa, definida, podemos tirar o espírito que o informava: preocupação moral, busca do sentimento da existência e reação contra um frio e soberbo intelectualismo que despreza as irremediáveis vozes do coração.

Sob os escritos de Antero, há um murmúrio de trepidação humana, de ânsia espiritualista, de voo para as alturas. Antero *sentiu* Deus. O seu mal esteve em não saber *raciocinar* sobre o seu sentimento. No entanto, a leitura de Antero, quando o sabemos ler, é reveladora de um humanismo profundo pois há nele um esforço constante para alcançar a paz da alma e da consciência, guiado pelas exigências de sinceridade ontológica, que interiormente lhe comandavam o espírito. CRAVEIRO DA SILVA, Lúcio. *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*. Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 101.

Em outras passagens, o mesmo autor continua insinuando o ateísmo de Antero, valendo-se de um critério rígido de julgamento, dentro dos limites de uma dogmática alicerçada na sua formação. Parece que afirmar que Antero *sentiu* Deus é o mesmo que dizer que ele acreditou em Deus, uma vez que crença é sentimento, porventura o mais sublime que o homem possa experimentar. Em todo caso, os ímpetus de renovação social que impregnaram o espírito do poeta e a convicção com que ele assumia certas posturas aparentemente anticristãs, através da influência de alguns pensadores ateus, em muito contribuiu para que a sua imagem fosse vista de um ângulo ateu. É preciso lembrar, entretanto, que a não adesão aos dogmas da Igreja não significa ateísmo. Seria o mesmo que considerar ateus os cristãos protestantes... Se Antero *sentiu* Deus, o mesmo ocorreu com o teólogo protestante Søren Kierkegaard que numa atitude dramática entregou-se a Cristo com o mesmo *sentimento* e de forma absoluta, rompendo com sua própria Igreja como instituição que por si só não salva ninguém. Deus existe para aquele que se apropria dele com os seus próprios esforços, segundo o pensador dinamarquês.

Ora, nesta perspectiva, Antero jamais poderia ser considerado ateu. Ao contrário, o tema de Deus assume nele a mesma importância atribuída aos demais no conjunto da sua obra.

Muito se tem discutido em torno do belíssimo soneto intitulado *Na Mão de Deus* em relação ao qual existem muitas opiniões divergentes. É oportuno transcrevê-lo:

Na mão de Deus, na sua mão direita,  
Descansou afinal meu coração.  
Do palácio encantado da Ilusão  
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita

A ignorância infantil, despojo vão,

Depus do ideal e da paixão

A forma transitória e imperfeita.

Como criança, em lóbrega jornada,

Que a mãe leva ao colo agasalhada

E atravessa, sorrindo vagamente,

Selvas, mares, areias do deserto.

Dorme o teu sono, coração liberto.

Dorme na mão de Deus eternamente.

Não vem aqui à discussão o problema da estética literária, mas tão somente a temática explícita no soneto que não deixa nenhuma dúvida quanto a uma crença que Antero não conseguiu obscurecer ao longo de sua carreira literária. Antero jamais se “libertou” da ideia de Deus. Os seus críticos, sim, tentaram desviar a atenção dos leitores, enfatizando outros aspectos da sua obra, no vendaval de ideias que se contrapõem à própria liberdade de pensar e dizer.

Antônio Sérgio, nos comentários ao soneto acima transcrito, desenvolve todo esforço no sentido de desfigurar a imagem teísta de Antero de Quental. Dá outra interpretação ao soneto e acusa os críticos de distorcerem o significado do poema anterior. Diríamos que se alguém se manifesta veemente nessa tentativa de distorção é o próprio Antônio Sérgio. Mas ele próprio se trai quando afirma:

Com o presente poema convém confrontar as seguintes palavras, que são de uma carta:

“a nossa vida... verdadeiramente e só a vida da nossa alma, do misterioso e sublime Eu que somos no fundo: ora esse Eu ou essa alma tem a sua esfera na região do impessoal: o seu mundo é da abnegação, da pureza, da paciência e do contentamento” ... Porém o conjunto do soneto não se harmoniza com a primeira parte do citado trecho, muito mais luminosa do que ele é: e para justificar que se classifique o poema

como de evasão basta notar que o coração, aí, vai para a mão de Deus, é verdade, - mas para nela *dormir* eternamente. Antônio Sérgio, op. Cit., p. 130.

Ora, qual o coração de um cristão que não gostaria de dormir nas mãos de Deus eternamente?

Compreende-se a posição do ensaísta nas suas análises de Antero de Quental, uma vez que suas inclinações sempre foram contrárias à ideia de Deus, quer por razões intrínsecas, quer por razões políticas, talvez. Mas daí a forçar uma interpretação buscando desfigurar a linha central de um poema vai uma distância que denota a ausência de serenidade.

Por mais que nos preocupemos com algumas contradições afloradas nos sonetos, não conseguiremos disfarçar a constante afirmação de Deus. O Ser supremo é uma presença a acalantar os sofrimentos do poeta em meio a tantas vicissitudes por que passou. Por outro lado, a sua angústia do divino não se confunde com qualquer linha de preocupação metafísica. Metafísica não é mística. Ela impõe a operacionalidade de um universo técnico. Antero não se preocupou com metafísica. A sua ideia de Deus está inteiramente envolvida no misticismo como fermento a sustentar uma postura moral harmoniosa, da qual jamais se afastou. Seu espírito místico, expresso nos sonetos, é que o envolve na atmosfera de Deus.

A última questão que gostaríamos de abordar, sumariamente, é a que diz respeito à transcendência. De certa forma, o problema se articula com os demais aqui suscitados em torno dos sonetos.

Em princípio, não encontramos na obra analisada o sentido de finitude, conforme ocorre no movimento fenomenológico em geral. Para Edmund Husserl, a transcendência se situa no plano da consciência, como ser absoluto. Tudo se resolveria, em última análise, com o apelo constante à consciência, como o *lugar* da manifestação de todas as vivências. Nada está fora do mundo estruturado na consciência. Já Heidegger critica Husserl, afirmando que a consciência, tal qual vista por ele, não passa de uma abstração. Mas, por sua vez, instaura uma metafísica da finitude, colocando o homem como transcendência em relação ao mundo. O homem é logo desvelante, é *lúmen naturale*, é verdade. E sua essência é o tempo.

Em Antero, transcendência e imanência são questões colocadas na mesma tradição clássica. Existe algo que transcende o mundo e o homem na perspectiva existencial concreta, no contexto dos sonetos, embora isto não esteja por ele explicitado.

Exemplo deste sentido de transcendência, encontramos no soneto *Nirvana*, colocado na classificação de Antônio Sérgio, na obra já referida, como sendo da fase pessimista de Antero.



Para além do Universo luminoso,  
Cheio de formas de rumor, de lida,  
De forças, de desejo e de vida,  
Abre-se como um vácuo tenebroso.

A onda desse mar tumultuoso  
Vem ali expirar, esmaecida...  
Numa imobilidade indefinida  
Termina ali o ser, inerte, ocioso...

E quando o pensamento, assim absorto,  
Emerge a custo desse mundo morto  
E torna a olhar as coisas naturais,

À bela luz da vida, ampla, infinita,  
Só vê com tédio, em tudo quanto fita,  
A ilusão e o vazio universais.

Ora, qualquer que seja a interpretação dada a este soneto, não se pode afastar a hipótese da transcendência. Esse algo que foge à minha experiência concreta só pode situar-se no espaço que transcende toda a minha possibilidade de interação objetiva. O que está “para além do Universo luminoso” foge aos meus anseios físicos e se desenvolve numa atmosfera distanciada do meu vivido. Admitir isto significa envolver-se no mistério da transcendência.

Dir-se-ia serem poucos os exemplos de uma postura literária assumida por Antero, ao longo dos seus sonetos, no sentido de vislumbrar a transcendência, em meio a tantos escritos nos quais vêm à tona a vibração pela imanência. Não procedem, nos parece, os argumentos expendidos em torno desta tese. O intelectual pode publicar milhares de páginas negando a transcendência. Mas uma única página final afirmando é o bastante para termos uma visão da sua mundividência. Antero é riquíssimo em sugestões de ordem filosófica. Um estudo aprofundado poderia nos levar a uma visão

completamente distinta das inúmeras análises que tivemos a oportunidade de verificar, cada qual seguindo orientações ao sabor de passagens do seu pensamento e envolvida nos rótulos que marcaram um Antero combativo, a serviço da causa social, que tanto relevo ganha entre os historiadores da literatura portuguesa.

NOTAS:

1. CASAIS MONTEIRO, Adolfo. *Antero de Quental*. Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1972, 4ª Ed., Coleção Nossos Clássicos.
2. QUENTAL, Antero. *Sonetos*. Edição organizada, prefaciada e anotada por Antônio Sérgio. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1976, 5ª Ed.
3. Idem.
4. Ibidem.
5. Ibidem.

## **IV**

### **A FILOSOFIA PORTUGUESA NA FASE AUREA DO ECLETISMO BRASILEIRO (1850 – 1880)**

## Introdução

Não há uma correspondência entre o ecletismo brasileiro e a filosofia portuguesa. À época do florescimento do ecletismo entre nós os pensadores portugueses estavam voltados para outras indagações. Herculano, de cujo liberalismo tanto se falou até hoje, não consegue chegar a uma mundividência equidistante dos parâmetros religiosos. Toma algumas ideias do ecletismo, mas a elas não se apegava no sentido de desenvolvê-las em sua Pátria. Esta maneira de interpretar o ideário de Herculano parece incontestável a partir das análises de Antônio José Saraiva.<sup>1</sup> Silvestre Pinheiro Ferreira talvez tenha sido o único eclético português a se preocupar seriamente com o desenvolvimento desta orientação filosófica, não só assumindo atitudes concretas frente à necessidade de uma pedagogia do pensamento como também exercitando um trabalho político em estreita articulação com as categorias do pensar eclético. Não lhe faltou a intensa convivência com a filosofia do idealismo alemão predominante na Europa de seu tempo.

Entretanto, não obstante a sua familiaridade com o criticismo, este não conseguiu superar seu apreço pelo ecletismo. Trata-se de um espírito especulativo voltado, ao mesmo tempo, para a ação. Dominava tão bem a filosofia de seu tempo quanto a economia e a jurisprudência, tendo empreendido algumas incursões no espaço da prática política, das quais sempre saía desencantado. De qualquer forma, a sua presença intelectual suscitou a atenção dos seus contemporâneos não só na sua pátria de origem como também no Brasil e em alguns países da Europa, notadamente na França e Inglaterra.

Não obstante a copiosa bibliografia indicada no Dicionário Bibliográfico Português de Inocêncio Francisco da Silva,<sup>2</sup> parece que a sua obra mais importante é constituída das *Preleções Filosóficas* editadas em 1813. A partir daí, predominam os temas políticos, econômicos e jurídicos que ainda aguardam um estudo mais acurado. É provável que o magistério filosófico exercido por Pinheiro Ferreira tenha sido mais importante do que sua obra de pensador, como bem refletem suas *Preleções*, naquilo que elas têm de cuidadosa exegese das questões propostas a um público certamente não iniciado.

Tentaremos situar o pensamento filosófico desenvolvido em Portugal na fase áurea do ecletismo brasileiro, a partir dos traços característicos que marcam as preocupações de algumas figuras mais salientes cujas ideias já mereceram considerável discussão.

A filosofia portuguesa da segunda metade do século XIX segue uma direção distinta da meditação brasileira. Configura-se no pensamento filosófico uma certa ânsia no sentido de atingir a autonomia da reflexão, frente à larga tradição das demais nações européias. Talvez por isto mesmo os portugueses se ressintam da constância de uma tessitura histórica do pensamento que viesse colocá-los dentre os mais expressivos momentos do filosofar europeu. O pragmatismo político e o exagerado realismo, assumidos nas circunstâncias concretas enfrentadas diuturnamente, talvez tenham contribuído para imprimir no espírito português esse caráter de desprezo em relação à especulação filosófica.

Desde os primeiros momentos da afirmação da nacionalidade, o impulso para o domínio material se impõe acima das cogitações que pudessem conduzir paralelamente à afirmação de um Portugal pensante. O ciclo das grandes navegações foi sustentado pelo desejo de domínio das riquezas, nas aventuras em torno da garantia da sobrevivência. Interessava, assim, formar o homem para o confronto com a realidade. Os homens de Sagres eram engenheiros artificiosos que já acreditavam no saber como poder que deve ser exercido sobre a natureza, só lhes interessando a ordem operatória do conhecimento.

O português tem a angústia da transcendência no sentido do corpóreo. O amanhã transcende o hoje na expectativa do ter e essa expectativa do ter se resolve no esforço que ele realiza para superá-la com instrumentos concretos na vivência do hoje. O mundo para ele sempre foi o cosmos da física alicerçado na razão fabricadora, prometética, dominadora. Colocar o real em questão como proto-história a ser relida e rearticulada ao nível da especulação não lhe pareceu atitude válida, por longos anos. O universo dos naturalistas, a mundividência trazida pela matematização da natureza parece insuperável e não há motivos para devaneios metafísicos. Exemplos desta atitude, encontramos no ensino desenvolvido na Universidade de Coimbra e no pragmatismo administrativo do Marquês de Pombal.

O mesmo vai ocorrer com o advento da República em 1910 que acentua as diretrizes de uma prática política semelhante ao ideário do poderoso Ministro de D. Jose I.

Alia-se em Portugal a religiosidade a-temática ao lirismo simples na ordem espiritual. Apesar de povo cristão, não encontramos ali nenhum teólogo da envergadura de um Padre Penido e outros pensadores de língua portuguesa. Basta a fé não problematizada. Por isto não faltou a Portugal o seu Tobias Barreto a afirmar que aquela é “a terra mais antifilosófica do planeta”. Entretanto, Portugal não é destituído de vocações filosóficas. Tal qual ocorre no Brasil, a partir da segunda metade do século

XIX, alguns pensadores começam a se despertar para a atividade especulativa com maior intensidade. Mas só recentemente a filosofia portuguesa vem sendo colocada em relevo por parte de alguns historiadores, que se defrontam também com o problema das fontes precaríssimas, caídas no esquecimento. Ao que se sabe, não existe um trabalho de reedição dos textos esgotados que ficaram, na maioria, na primeira edição.

Haja vista aos exemplos da obra de cunho filosófico produzida por Antero de Quental, Teófilo Braga, Fidelino de Figueiredo e tantos outros, hoje raridade bibliográfica. Sem mencionar aquelas produzidas por filósofos como Amorim Viana, Cunha Seixas, Leonardo Coimbra e até Cabral de Moncada que granjeou tanto prestígio no campo da filosofia jurídico-política. Bem assinala Pinharanda Gomes na apresentação do *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*.

Não é da Filosofia portuguesa que têm medo os que negam,  
Já a sua existência, já a possibilidade de ela vir a existir; de  
quem na verdade esses têm medo é da própria filosofia 3.

Esta afirmação é corroborada por vários testemunhos expressos pelas figuras mais representativas do pensamento contemporâneo português, na publicação acima indicada. Parece, com efeito, que o espírito tecnicista e instrumentalista afasta sistematicamente qualquer empreendimento no sentido da valorização do pensamento, com o desestímulo generalizado. Daí a dificuldade a que fizemos referência. Mas a afirmação de Pinharanda Gomes quer atingir também o alvo mais importante que se situa na nebulosa atmosfera do controle estatal. A situação de figura incômoda do filósofo cuja missão é tematizar os valores, a cultura, a ação e o próprio mundo na sua totalidade; a sua inquietação no sentido de trazer à luz aquilo que se oculta na obscuridade do reino dos entes por causar preocupações àqueles cuja vocação se isola na ânsia de manipulação das massas e do processo histórico. É curioso observar a constância dessa desolação em grande parte dos historiadores e cultores da filosofia em Portugal. Curioso, é óbvio, quando atentamos para as circunstâncias históricas em que trabalharam e trabalham. Seria necessário aprofundar a análise destes indicadores, mas não é pertinente a extrapolação dos propósitos deste trabalho.

NOTAS

1. SARAIVA, Antônio José. *Herculano e o Liberalismo em Portugal*. Lisboa, Livraria Bertrand, 1977.
2. FERREIRA DA SILVA, Inocêncio. *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1944.
3. GOMES, Pinharanda. *A Filosofia Portuguesa*. Braga, Editorial Pax, 1972.

## 1. A Filosofia portuguesa da Segunda Metade do Século XIX

É difícil utilizar os critérios do tempo físico, isto é, cronológico, para situar a Filosofia, pois se trata, em última instância, de falar de pensadores que produziram em meio a circunstâncias que não podem ser vistas apenas com a categoria do tempo. Mais valeria falar do espaço existencial do filósofo em cujo fluxo se deu a emergência do pensamento, conhecido nos recortes de um espaço fisicalizado.

Um dos pensadores mais relevantes da época a que nos referimos é Pedro de Amorim Viana, nascido em 1823 e falecido em 1901. De início, como vemos, ele percorre os grandes momentos de todo o pensamento e da vivência histórica do século XIX. Como não poderia deixar de ser, o amadurecimento do seu pensamento vai se dar na segunda metade do século, mas as raízes de sua formação estão vinculadas à primeira, cujas vicissitudes não pode deixar de assimilar. Sua obra básica, intitulada *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* foi publicada em 1866, momento em que o ecletismo brasileiro manifestava suas feições mais salientes, através do ingresso na discussão filosófica das produções de Gonçalves de Magalhães, Eduardo Ferreira França, Antônio Pedro de Figueiredo e outros. Amorim Viana, entretanto, jamais sofreu qualquer influência do ecletismo francês, conforme ocorreu com os nossos patrícios. Seu diálogo está mais voltado para a linha criticista da filosofia moderna e para alguns temas controvertidos da teologia católica que encontra nele talvez o seu primeiro questionador, munido de um aparato de categorias filosóficas hauridas no universo da especulação mais avançada da história das idéias. O seu conceito de razão aberta denota uma implícita influência do pensamento hegeliano, ao contrário do que insinua José Marinho. <sup>1</sup>

A razão não nega Deus. O racionalismo, pelo contrário, pode entrar em choque com a existência deste *Ser* que simplesmente *é*. A razão aberta em Amorim Viana não seria a ideia em caminho ao absoluto? Esta razão que se faz e é feita, que produz e é produzida, não é o *topos* que liga o homem ao infinito, identificando, em última instância, o papel da filosofia com o da religião, ambas em busca do absoluto?

Diz José Marinho:

Leibniziano, como já antes lembráramos, Amorim Viana está, por um lado, em recuo para Descartes, por outro num progresso, se progresso cabe chamar-se-lhe, para o iluminismo e para Kant, por virtude do conceito de religião, mas também do de ciência, nomeadamente em cosmologia, nos limites da pura razão.

Mas logo a seguir afirma:

Pode o leitor neste ponto capital sem grande esforço distinguir, em relação à crítica de Kant, e a tudo quanto pressupõe e deliberada ou indeliberadamente suscita, um conceito de razão aberta, que não põe limites ao existir e ao ser, ao pensar e ao conhecer, e um conceito de razão que a si mesma se limitando supõe poder judiciosamente pôr limites. 2

Parece contraditória esta interpretação, além de abrigar uma aura de impressionismo. Recuar-se a Descartes significa apegar-se a um racionalismo paradigmático não aceito por Amorim Viana, e progredir para o Iluminismo e para Kant significa isolar-se no condicionamento de categorias que negam implicitamente a abertura da própria razão.

Ora, um dos primados da razão kantiana é o seu progresso. Mas o progresso da razão em Kant não admite a fluidez do espírito nem consente a interferência da vontade e das paixões em geral. Subjaz nessa ideia o carácter de controle até mesmo dos sentimentos religiosos, predominando o espírito da linearidade, dentro da clássica visão newtoniana.

Se fossem estendidas as considerações a um campo delimitado da razão pura prática, talvez pudéssemos afirmar a ultrapassagem das aporias kantianas por parte de Amorim Viana, quando este busca uma constante identidade entre Deus e a própria razão. É verdade que o pensador português acredita na “Lei do progresso” que conduziria o homem a uma perfectibilidade constante e à felicidade. Mas na filosofia kantiana não há lugar para a felicidade. Por isto mesmo, não podemos identificar esta “Lei do progresso” de que fala Amorim Viana, com a ideia de progresso em Kant. Em síntese, todo o movimento do pensamento de Amorim Viana compreende uma dramática tematização da razão e da fé, ou da razão frente ao mistério divino.

É lamentável que não disponhamos de todos os textos do pensador para uma análise segura e aprofundada, pois certamente se trata de um dos momentos mais importantes da afirmação da filosofia portuguesa.

Outra figura cujo pensamento floresce no mesmo período é a de José Pereira de Sampaio, nascido em 1857 e falecido em 1915, intelectualmente conhecido como Sampaio Bruno, sendo o apelido adotado por ele em virtude de sua admiração pela



figura de Giordano Bruno, o corajoso pensador que enfrentou a fogueira em nome das suas convicções revolucionárias.

Mais uma vez estamos diante de um pensador que, embora conheça as grandes figuras do ecletismo, não assinala nenhuma predileção por qualquer delas, procurando conduzir a sua meditação por caminhos autônomos. Convive intensamente com Amorim Viana, no momento em que este está percorrendo os espaços da sua meditação mais importante. Deste é visível a influência recebida, a julgar pelas inúmeras citações que permeiam a obra de Sampaio Bruno. Em ambos os pensadores predomina a temática religiosa como impulso mais alto a fermentar os caminhos da especulação.

Dir-se-ia que o problema da razão é o centro das preocupações de Amorim Viana enquanto que o problema de Deus ocupa lugar privilegiado em Sampaio Bruno. Mas no momento em que tematizam a religião, ambos estão laborando no mesmo solo epistemológico. Neste sentido, as duas obras mais importantes de Sampaio Bruno são *Análise da Crença Cristã*, publicada em 1874 e *A Ideia de Deus*, de 1902, sendo importante mencionar *O Encoberto*, de 1904.

Não obstante os esforços empreendidos por José Marinho <sup>3</sup> para justificar a originalidade de Sampaio Bruno e a sua posição de relevância no contexto do pensamento português oitocentista, parece que o seu apego a um estranho misticismo em muito prejudicou sua obra. Coloca a ideia tradicional de Deus em questão, mas erige uma outra entidade aliada à tradição judaica e envolta num mistério que procura justificar com um emaranhado de categorias obscuras e imprecisas. A impressão que se tem é que ele desejava encontrar um outro Deus que rompesse com aquele espírito impregnado da crença num Deus institucionalizado que garantia todas as instâncias da vivência do povo português. Com isto ele admite o mistério até mesmo no ato de filosofar, o que seria mistificar a própria filosofia e desviá-la do seu mister essencial que é o desocultamento, a explicitação do implícito. Como pensador do absoluto, esse objeto se envolve a cada passo no mistério, não sendo claros os lineamentos da sua condição. Como "primeiro pensador do tempo", na afirmação ainda de José Marinho, Sampaio Bruno não consegue desvencilhar-se da ideia fisicalista de tempo, atendo-se à sua infinitização.

É importante salientar que no mesmo período, Bergson suscitava a sua tese revolucionária sobre o tempo, partindo das ciências físico-matemáticas, tão caras a Sampaio Bruno.

Acerca do filósofo português, diz Joel Serrão:

Livre-pensador, na plena acepção do termo, foi anticatólico, embora gradualmente se tenha aproximado do cristianismo naquilo em que este é herdeiro do misticismo judaico; antipositivista comteano, embora tenha

defendido a positividade ou o que julgava tal; antimarxista, embora reconhecesse o que se lhe afigurava a parte válida do materialismo histórico; antisebastianista, embora o messianismo como fenômeno humano e, portanto, universal lhe solicite a atenção e a ele adira. Nem mesmo à maçonaria, em que bebeu a inspiração inicial, poupou os seus remoques. 4

Este testemunho deixa claro o caráter heterodoxo do pensamento de Bruno que vai colocá-lo na encruzilhada do pensar e viver a liberdade. A ênfase dada ao problema da liberdade na obra de Sampaio Bruno advém da sua ideia de harmonia e fraternidade que deveriam inspirar os destinos da humanidade, à luz de Deus.

Nesta perspectiva, as fantasias messiânicas de Bruno bem poderiam ter-lhe inspirado uma rigorosa metafísica da liberdade.

José Maria da Cunha Seixas, nascido em 1836, representa, segundo José Marinho, um dos momentos capitais e ao mesmo tempo esquecidos da filosofia portuguesa.<sup>5</sup> Sua formação filosófica é de um autodidata. Percorre os caminhos da história da filosofia com esforços próprios, pois sua grande atenção está voltada para o espaço da atividade advocatícia que, à época, lhe deu muito maior notoriedade. A paciente obra filosófica realizada decorre de sua verdadeira vocação intelectual e não de estímulos concretos, que só lhe advém dos poucos amigos e admiradores.

Pode-se dizer que Cunha Seixas viveu acima do seu tempo em Portugal, como de resto não é exemplo isolado. Em 1870 publica *A Fênix ou a Imortalidade da Alma*; em 1878 publica *Princípios Gerais de Filosofia da História*; em 1879, *Galeria de Ciências Contemporâneas*, que vai suscitar uma crítica acirrada de Camilo Castelo Branco, prestigiado romancista seu contemporâneo e tão bem conhecido no Brasil. Nessa polêmica, Camilo não se sai bem, uma vez que sua formação filosófica está aquém da sólida familiaridade de Cunha Seixas com as categorias mais intrincadas do pensamento moderno. Camilo se detém em particularidades de somenos importância, próprias dos espíritos ávidos de erudição – e, em razão disso mesmo, apressados – enquanto que Cunha Seixas não faz concessão à superficialidade, coerente com o seu espírito de filósofo. É óbvio que os méritos da obra de Camilo são incontestáveis, enquanto romancista e ensaísta.

Escreveu para o povo. E não é sem razão que ele se incorporou fortemente à literatura portuguesa, enquanto que Cunha Seixas é quase desconhecido. Aliás, para a sua glória, pois se dedicou a uma missão restrita e mais alta que poucos espíritos podem compreender.

Em 1884, Cunha Seixas publicou *Estudos de Literatura e de Filosofia*. Importa, agora, verificar os principais traços que caracterizam o pensamento de Cunha Seixas, nas suas

variadas manifestações. Mais uma vez, o sentido de originalidade está presente na sua obra, através do esforço realizado no sentido da afirmação da autonomia do pensamento português. De qualquer forma, sua filosofia está profundamente influenciada pelo pensamento alemão, a partir de Leibniz, acentuando esta influência com Krause, talvez em razão de sua formação jurídica, uma vez que foi decisiva a presença do krausismo na filosofia do direito.

A sua noção de infinito traduz uma correlação de categorias presentes no pensamento alemão, mas o pensador português se esforça na sua obra, *Princípios Gerais da Filosofia da História*, por trazer à discussão uma nova noção de tempo e por isto o que fica mais saliente no desenrolar da meditação parece ser o binômio infinitude-temporalidade. Mas o que preocupa, fundamentalmente, Cunha Seixas é o homem enquanto inserção na finitude concreta e portador dessa ideia de infinitude. Os limites impostos ao homem de forma absoluta como cadeias das quais ele não pode se libertar só podem suscitar antinomias na meditação sobre *limite, finitude, infinitude e liberdade*.

A ontologia é a ciência pura; é a álgebra da inteligência. A Idade Média assim o entendeu, estudando as ideias em si, absolutamente: este estudo degenerou porém em uma discussão sobre palavras ocas e foi abandonado, desde que Descartes chamou os espíritos às realidades. Depois disto foi o estudo retomado por Kant sem todavia se formar uma verdadeira ciência até hoje.

É nossa convicção que a ontologia carece de se constituir novamente por mais largos estudos. Apud José Marinho in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Porto, Lello e Irmão Editores, 1976.

O juízo acima expresso é um pouco apressado e superficial, mas serve para nos mostrar a preocupação de Cunha Seixas com as questões especulativas, justamente aquelas que inspiram todo o movimento do seu pensamento. Verifica-se, entretanto, que a sua preocupação maior se situa no plano religioso no qual, negando alguns dogmas, introduz outras categorias, dentre as quais o chamado pantiteísmo que nos parece uma tentativa de salvar o espiritualismo cristão, além das fronteiras do pensamento de seus negadores e equidistante da dogmática cristã tão enraizada na tradição ocidental.

Em toda esta sinuosidade do pensamento de Cunha Seixas, o que jamais é colocado em dúvida é a existência do absoluto. Mais uma vez fica evidenciado o caráter de *certeza* do pensador português em geral. Não lhe atormenta o espírito a angústia do irracional, embora atacando posições sedimentadas historicamente.

A ideia de *permanência* no espírito português é algo que poderia ser estudado com o mesmo entusiasmo com que o tema é tratado pelos gregos antigos. Nota-se nos

portugueses uma lamentável ausência de ontologização da sua crença e ao mesmo tempo o espírito missionário de que sempre esteve possuído.

Em Cunha Seixas “o ponto de partida, o autêntico princípio, está no pensamento, na ideia... Não se conhece sistema algum de filosofia que não parta de uma unidade. Só nesta o espírito descansa. Só nesta pode achar base” (idem).

Colocando na ideia o ponto de partida de toda meditação, o pensador português se aproxima claramente de Hegel, como de resto também se aproxima na sua tentativa de negação da santíssima trindade e de outras categorias do universo teológico. O que lhe falta é uma visão articulada da filosofia da história do seu povo, uma inserção na realidade do espírito português para dele extrair todas as consequências possíveis, a partir de uma vivência rica de sugestões. Daí ter razão o Prof. Marcello Caetano ao comentar a ausência de autenticidade da filosofia portuguesa que bem poderia ter lugar privilegiado no contexto europeu, se se despertasse para a necessidade de um projeto de pensar que englobasse os traços da própria alma portuguesa.

Antero de Quental (1842-1891) foi o grande líder da chamada Questão Coimbrã que se inicia na década de sessenta com o movimento de ideias renovadoras suscitadas por um grupo de jovens que desejava implantar um sistema de ensino que refletisse as novas ideias e tendências políticas da época. Mas não era só o ensino que estava em causa. Talvez esse fato possa ser colocado em segundo plano, em virtude do espírito de renovação literária que assume todo o espaço da discussão, na qual percorre também e acentuadamente a tentativa de renovação política, culminando com as conhecidas conferências do Cassino Lisboense, em 1871, organizadas por Antero de Quental.

Nessas conferências, interrompidas por proibição governamental, quando se anunciou a fala sobre as novas interpretações de Cristo, de inspirações materialistas, o que se desejava era propagar a vaga de inovações de ideias que se espalhavam pela Europa, sob a inspiração positivista, evolucionista e prudhoniana.

Não podemos reduzir o pensamento de Antero às posições assumidas na Questão Coimbrã. Nem situá-lo como mais um poeta parnasiano português como fazem os historiadores da literatura em geral. O pensamento de Antero de Quental tem um itinerário, a despeito de todo o seu caráter de fragmentariedade. Em primeiro lugar, não obstante as suas oscilações em torno do materialismo, nunca poderíamos afirmar a ausência de espiritualismo em sua meditação. O que se depreende da sua maneira de pensar é uma angústia no sentido de superar aquele cristianismo tradicionalista, não interrogativo, não problemático. Contra esse espiritualismo cristão dogmático, enraizado no espírito português é que se insurge Antero.

Afirma Lúcio Craveiro da Silva:

A fase, que na Carta Autobiográfica ele próprio assinala como impelida “para um pessimismo vácuo e para o desespero” e a que pertencem as composições perfazem a seção quarta dos Sonetos (de 1874 a 1880) é precisamente das mais atravessadas pela ideia de Cristo.

.....

Sincronismo curioso e muito significativo! Há mais de quatorze anos que aderira a uma doutrina oposta ao cristianismo; e contudo, sob a superfície do mar aparentemente sereno do Naturalismo e das convulsões da sua reação, Cristo continua a mover-se, a agitar-se, na preocupação de Antero. 6

No fundo, sua ânsia do Absoluto, o seu desejo de plenitude, se incorporam a um cristianismo vivo que deveria esplender do rescaldo da vivência a-temática de um cristianismo vulgar que se desejava ultrapassar. Como afirma José Marinho, Antero é um pensador do Absoluto. 7 Todas as suas forças espirituais se convergem para este sentido último da crença no Absoluto. Mas no interior desta crença subjaz o problema moral que parece ser o mais alto do pensador português. A tal radicalidade conduz a ideia de Absoluto que nega a distinção kantiana entre *númeno* e *fenômeno*, propondo, em última análise, uma síntese destes dois dados. Sua visão poética da existência e do mundo faz com que ele seja introduzido em diferentes espaços de pensamento, nos quais, com uma extraordinária informação sobre as posições do universo do espírito, consegue elaborar um conjunto de conceitos que formam a tessitura do movimento do seu pensamento.

Vejamos a sua ideia moral: Antero une o homem e o mundo como tendo o mesmo fim. Ambos se identificam no mesmo fim. Não há contradição. Sempre o homem tende a Deus, como garantia última da moral. Mas tudo está marcado por sua ânsia de encontrar um princípio absoluto que fundasse toda moral. O alcance do Absoluto, frente à degeneração dos costumes, eis a inspiração da moral de Antero.

Longa seria a tarefa de inventariar a prosa filosófica de Antero de Quental. Falta-nos apenas analisar aquilo que ele escreveu sobre as “tendências da Filosofia na segunda metade do século XIX”, que nos parece uma síntese do seu pensamento filosófico a partir da qual poderíamos situar a sua posição frente ao universo da Filosofia.

É evidente que Antero organizou e participou da Primeira Internacional realizada em Portugal, com todo entusiasmo. Era um socialista convicto e a direção dos seus manifestos e artigos nos mostra esta preferência. Entretanto, no decurso do seu artigo *Tendência da Filosofia na Segunda Metade do século XIX*, não vemos nenhuma manifestação crítica em torno do pensamento marxista nem a operacionalidade das categorias do pensamento dialético. A ciência histórica fica abandonada e o materialismo é tratado nos seus aspectos banais. Predomina o idealismo na sua ideia de Filosofia. Ataca o positivismo e se mantém fiel à tradição da filosofia clássica alemã,

embora aqui e ali teça algumas divergências a respeito de certos pensadores. A sua firme decisão de se manter como pensador independente desfaz totalmente a pretensão de vê-lo como pensador marxista. Na praxis, era um Antero moralista, panfletário, socialista; na teoria, era outro Antero. Carregado de fé cristã, místico às vezes, envolvido com os alicerces das categorias filosóficas mais intrincadas. Convivia nele o espírito indagador e os sobressaltos de uma realidade por demais pesada para ser suportada por homem de uma refinada sensibilidade. Por isso mesmo, não prescinde da crença na imortalidade da alma. Ele afirma expressamente em carta dirigida a seu amigo Anselmo de Andrade:

Sem esse equilíbrio de além-túmulo o mundo moral inclina-se sob o peso de suas ruínas acumuladas de séculos, e tomba e rola desamparado nos abismos do nada! Quando num prato da balança eterna se lança toda essa massa espantosa das desgraças humanas, tamanho peso só se compensa, pondo no outro o amor infinito – Deus. 8

O que há em Antero não é um *sentimento operário* que o seduzisse para uma inserção ativa na transformação radical do processo histórico português. Seu ativismo político é acidental, predominando nele muito mais um *sentimento do mundo*.

#### NOTAS

1. MARINHO, José. *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Porto, Lello e Irmão Editores, 1976.
2. Idem.
3. 3. Ibidem.
4. SERRÃO, Joel. *Sampaio Bruno*. Rio de Janeiro, Agir, 1960.
5. MARINHO, José. Op. Cit.
6. CRAVEIRO DA SILVA, Lucio. *Antero de Quental. Evolução do seu Pensamento Filosófico*. Braga, Livraria Cruz, 1959.
7. QUENTAL, Antero. *Prosa da Época de Coimbra*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1973.
8. PAIM, Antônio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, EDUSP-Grijalbo, 1974.

## 2. O Ecletismo Brasileiro

Parece que ficou bem claro, nas linhas gerais que traçamos de alguns momentos relevantes do pensamento português, do século XIX, que uma das características marcantes na filosofia lusitana é a sua busca de autonomia. Por isto, desde logo poderíamos afirmar que o pensamento português não se preocupou com o ecletismo espiritualista desenvolvido na França por Victor Cousin e Maine de Biran, dentre outros. Não se pode falar de um ecletismo português. A questão da teorização do espiritualismo estava sendo desenvolvida através de outros caminhos, guardando nas suas tentativas uma aspiração de rigores mais aprofundados. No mesmo período, a partir da década de quarenta do século passado, o movimento eclético vai assumindo feições claras e definidas. Há uma efetiva adesão de um grupo de pensadores brasileiros ao movimento eclético que vai se refletir, inclusive, no ensino. Não há encruzilhadas para se chegar a este movimento de ideias no Brasil. Vindo diretamente da França, aqui ele é disseminado principalmente a partir da década de cinquenta, com o aparecimento das obras mais significativas que constituem o *corpus* testemunhal da existência da corrente no nosso meio. Parece-nos plausível imaginar que o ecletismo alcançou maior importância entre as elites intelectuais brasileiras em virtude da amenidade dos seus conceitos e não em razão do que ele poderia representar como instrumento de afirmação do pensamento pátrio. Esta não é a opinião do Prof. Antônio Paim que vê no ecletismo “o primeiro movimento filosófico plenamente estruturado no Brasil”.

Não discordamos – e cremos que falecem argumentos em todos os sentidos – da posição do ilustre historiador das ideias no Brasil.

As nossas dúvidas recaem sobre o alcance cognitivo dos nossos aficionados da Filosofia que, possivelmente, não se dispuseram a enfrentar a Filosofia do Idealismo Alemão, de mais difícil interpretação.

Dir-se-ia que se trata de uma escolha operada dentro dos espaços epistemológicos vigentes à época. Sim. A hipótese é plenamente válida. Mas não podemos negar que a consistência teórica do idealismo alemão não pode ser comparada com a dispersividade retórica dos ecléticos, a despeito do inegável valor dos seus propósitos em solucionar uma série de questões ligadas à moral, ao espiritualismo, à psicologia e a outros temas que adquiriam atualidade na medida em que eram retomados.

Os neokantianos também debatiam o conhecido problema da distinção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, às voltas com a velha questão da positividade do saber no plano das ciências humanas.

À mesma época (meados do século XIX), um generalizado materialismo era difundido na Alemanha, nas cátedras e nos espaços não acadêmicos em geral, buscando levar às últimas consequências a tentativa de destruição da Metafísica, com a palavra de ordem: voltemos a Kant.

Os nossos espiritualistas se inspiravam, de um modo geral, na obra de Lange, e por isto mesmo são copiosas as suas citações no contexto geral da produção intelectual da segunda metade do século XIX, dentre outras.

As divergências entre a Escola de Marburgo e a Escola de Baden não despertaram muito interesse entre nós, nem os problemas por eles suscitados, ressalvada a contribuição trazida à formação da corrente culturalista no Brasil.

Os marburguenses radicalizam o problema da crítica transcendental, tomando como suporte de todo conhecimento as ciências físico-matemáticas e reduzindo toda a problemática filosófica à teoria do conhecimento. Já o grupo de Baden vislumbra em tal atitude uma possibilidade de desvio teleológico da própria filosofia, pois o âmbito total da cultura ficaria comprometido com essa tentativa de redução da filosofia a uma exclusiva teoria do conhecimento científico.

Qual a situação do problema dos valores? Não deveria ser a filosofia uma crítica dos valores cujos horizontes de entrecruzam na perspectiva universal do conhecimento? A filosofia seria mais uma ciência crítica dos valores do que uma teoria do conhecimento científico. Daí o surgimento da discutida diferença



entre ciências naturais e ciências históricas que só o grupo de Baden admite (Windelband, Rickert e outros).

No seu célebre discurso reitoral, Windelband delineia as diretrizes da aplicação da crítica transcendental às ciências históricas, traçando o binômio ciências-nomotéticas e ciências-ideográficas. O imutável e necessário só pode ser buscado no reino natural, enquanto o mutável e contingente é próprio do reino do espírito. A mutabilidade dos indivíduos não os invalida como objetos do conhecimento, no plano das ciências históricas. Ao contrário, maior valor deve dar a filosofia às ciências históricas. Retomando a ideia de história em Kant e Hegel, a questão acaba entrelaçando em caminhos semelhantes, uma vez que o progresso da história como resultante do progresso da razão (Kant) e como resultante do progresso da ideia (Hegel) é admitido pelo clássico historiador da filosofia.

De qualquer forma, o que estamos tentando mostrar é a desatenção que mereceram problemas tão intrincados quanto aqueles com os quais se debatiam os pensadores do ecletismo. Não se diga que o espiritualismo eclético era o espaço de saber mais adequado ao combate das ideias positivistas e das várias formas de materialismo que grassavam no tempo, pois ambas as escolas tiveram repercussão insignificante na França onde nasceram.

Diz o historiador Antônio Paim:

A filosofia de Cousin foi relegada a um plano inteiramente secundário pela posteridade. Émile Bréhier resume do seguinte modo a opinião que dele fazem os filósofos contemporâneos: “Cousin é mais orador que filósofo e seu pensamento é o fruto natural desta educação puramente formal e humanista, quase estranha à cultura científica, que se dava nos liceus imperiais.”

E acrescenta:

Essa circunstância parece haver dispensado os estudiosos do pensamento filosófico brasileiro de uma análise mais profunda do significado da influência de Cousin na formação da cultura brasileira. É impossível entretanto ignorar essa profunda identificação do ecletismo com o espírito nacional em processo de estruturação. A Escola Eclética, além de primeira corrente plenamente configurada em nossa terra, revela uma vitalidade inusitada. 1

Nesta perspectiva, não há como disfarçar o papel dos ecléticos entre nós. Parece mesmo que o Brasil foi o país em que, decididamente, se optou, num determinado período, por esta forma de pensar, sendo talvez o único em que o ecletismo teve penetração generalizada.

Ubiratan Macedo chega a apontar vários pensadores que empreenderam críticas severas ao ecletismo, sinal de que a sua influência, principalmente no plano da educação, é indiscutível. <sup>2</sup> O clima intelectual do Brasil ensejava um certo receio em relação a um conjunto de ideias que muitas vezes eram tidas como francamente hostis ao espírito católico.

Por outro lado, não se pode negar a estreita articulação do ecletismo com a literatura romântica. O romantismo, cuja estética tem suas raízes na filosofia do idealismo alemão, foi talvez o movimento literário mais fecundo entre nós. Grande parte dos adeptos do espiritualismo eclético se constituiu de aficionados da literatura e da oratória romântica. Haja vista a presença marcante nesse campo de Gonçalves de Magalhães e Monte Alverne.

Já os românticos portugueses ignoram completamente o ecletismo, assimilando o espírito do liberalismo, sem qualquer articulação teórica no plano estritamente filosófico.

Daí podermos afirmar que a filosofia entre nós sempre buscou sua inserção na tessitura universal das indagações do espírito, enquanto que entre os portugueses a ânsia de autonomia fez com que ela fosse relegada a segundo plano durante longos anos.

## NOTAS

1. PAIM, Antônio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, EDUSP-Grijalbo, 1974.
2. MACEDO, Ubiratan Borges de. *A Liberdade no Império*. São Paulo, Editora Convívio, 1977.



**V**

**OBSERVAÇÕES SOBRE AS DIRETRIZES DO  
PENSAMENTO POLITICO DE AFONSO COSTA**

## **Introdução**

A República Portuguesa está inscrita no espírito do liberalismo vigente na Europa sob o signo do romantismo. Esse liberalismo não aparece somente na propaganda republicana, fruto ainda da aura romântica que invadiu a Europa no século XIX, lançando suas influências sobre vários outros países.

Trata-se de uma república retardatária em relação ao Brasil e a alguns países que mais fortemente se inflamaram com o novo ideário político. O que importa, todavia, é que desde os anos vinte do século passado os ideais republicanos começam a tomar corpo em Portugal, no bojo do espírito romântico que passa a dominar a literatura e todas as outras formas de expressão artística. É da opinião comum da historiografia portuguesa que o romantismo começa ali, oficialmente, em 1825, com a publicação do poema *Camões*, de Almeida Garret. Garret, Herculano e Castilho representam a tematização artística do liberalismo. Por outro lado, a Revolução Francesa em muito colaborou na fermentação do republicanismo em termos de experiência política, não podendo ser esquecido também o papel da Primeira República espanhola instaurada em 1873.

Ao longo da propaganda formaram-se duas correntes que, à falta de uma fundamentação sedimentada, chamaríamos de opiniões: os *unitários* e os *federais*. É ocioso explicitar que os unitários defendiam uma república unitária, com características próprias, de acordo com os programas dos partidos e os federais defendiam uma república federativa. Mas foram os unitários que acabaram por fundar o Partido Republicano Unitário. O seu programa aparece em 01 de janeiro de 1891, incorporando uma série de ideias que já vinham sendo defendidas pelos republicanos em geral. Dentre estas, ganha relevo o municipalismo defendido pelo próprio Teófilo Braga. Formar-se-ia uma verdadeira federação de municípios que teria como resultado uma federação de províncias que se fariam representar na Assembleia Nacional.

É curioso observar que esse programa já prevê a abolição da *enfiteuse* que continua no nosso Código Civil de 1917, a despeito da formação positivista de Clóvis Beviláqua que o elaborou. Não faltou também no programa dos republicanos a laicização da religião, antevendo a perseguição que o Clero iria sofrer.

Já estamos agora vivendo as influências do positivismo que se traduzem na literatura pelo realismo-naturalismo. O romantismo, exaltando o individualismo e o nacionalismo, lançou as sementes mais fortes do republicanismo. Mas é interessante observar que o positivismo que o sucede empreende todos os esforços para destruir sua influência e retoma, ao mesmo tempo, os ideais do republicanismo à sua moda.

Uma república romântica seria um desastre, segundo alguns fiéis discípulos de Augusto Comte. O que é necessário fazer, com urgência, é a organização científica da humanidade. O romantismo é religioso por excelência; o positivismo é anti-religioso, anticlerical, anti-burguês, cientificista, organicista, planejamentista e antidemocrático. Sob a forte influência destes princípios, aliada a outras de natureza específica, em 05 de outubro de 1910 é proclamada a República, nomeando-se um Governo Provisório, com plenos poderes, que terminariam com a aprovação e entrada em vigor da nova Carta Constitucional, em 1911.

Desde a proclamação da República começa o Governo Provisório a tomar uma série de medidas para efetivá-la, o que acaba por redundar numa antipatia generalizada por parte do povo.

Despojando o Clero de suas propriedades, proibindo os padres de usar batinas fora dos recintos dos atos religiosos, criando comissões de fiscalização dos cultos, os republicanos não poderiam esperar o apoio popular. Cometeram o equívoco de não dar um tratamento adequado às tradições seculares dos portugueses, rompendo, de um momento para o outro, com tudo aquilo que estava arraigado na sua alma. Daí a instabilidade crescente do regime que sofre o primeiro grande golpe em 1917 e outros sucessivos impasses até 1926.

Em 15 anos incompletos de vigência da Constituição sucederam-se oito presidentes da República e quarenta e quatro governos. CAETANO, Marcello. *Constituições Portuguesas*. 4ª Ed., p. 99.

Em 28 de maio de 1926, o Exército e a Marinha tomam o poder e instalam uma ditadura militar até 1928 quando foi eleito Presidente da República o General Carmona.

Em síntese, esse é o clima político vivido por Afonso Costa. Formado nessa ambiência, o jovem bacharel em Direito publica, em 1895, a sua dissertação intitulada *A Igreja e a Questão Social*, na qual expõe seu ideário político. Somente esta obra será nosso ponto de apoio e objeto de análise, pois ao que nos deram a entender as leituras paralelas sobre a atuação política de Afonso Costa, a sua tumultuada trajetória obscureceu bastante o seu pensamento, ainda muito pouco estudado. Aliás, veremos que, na prática, ele sentiu as decepções das teses socialistas que lhe despertaram tanto ardor na sua juventude.

## 1. O Comunismo

Afonso Costa começa por admitir que o comunismo sempre existiu, pelo menos teoricamente, arrolando, na antiguidade, de Buda a Cristo, sem deixar de

passar por Pitágoras, pelos Sofistas e por Platão. Quanto a Sócrates, trata-se de um “reacionário”, no jargão atual.

Se o mundo antigo contasse com tão nobre legião de comunistas, certamente os tempos modernos não conheceriam na prática os sistemas capitalistas.

A principal fonte de Afonso Costa é Benoit Malon, na sua *Histoire du Socialisme* e no seu *Le Socialisme Intégral*.

Afonso Costa se preocupa, em primeiro lugar, portanto, em fazer um retrospecto dos socialismos (ora usa o termo socialismo, ora o termo comunismo).

Quanto à afirmação de ter sido Pitágoras o primeiro socialista a difundir os ideais democráticos na Grécia, trata-se de algo bastante discutível. Os grandes historiadores da Filosofia e da Ciência são unânimes em afirmar o caráter lendário da figura de Pitágoras, sempre parcimoniosos na sua biografia. Sabe-se, obviamente, que existiu uma “escola pitagórica” que, ao lado da sua missão religiosa muito contribuiu para o progresso das matemáticas.

Afonso Costa é categórico:

Observa-se, porém, que as idéias atrasadas do tempo deste célebre investigador não lhe permitiram colocar as doutrinas sociais ao serviço da democracia grega. *A Igreja e Questão Social*. P. 24.

Não podemos negar a influência do matematismo pitagórico na democracia grega, mas isto ocorre também em relação a todos os filósofos pré-socráticos que deram uma interpretação pluralista da *physis*. Se os elementos da natureza são plurais, também os governos devem ser exercidos levando em conta a pluralidade dos indivíduos.

Na antiguidade grega, para o pensador português, os Sofistas e Platão foram, ao lado de Pitágoras, os grandes idealizadores do comunismo.

Falando de Platão afirma:

Escreveu a *República* e as *Leis*. Em ambas estas obras o divino filósofo revelou-se apóstolo entusiasta do comunismo. Op. cit. P.26.

Certamente o ilustre pensador político não leu as obras citadas de Platão ou não soube interpretar bem o seu significado. Platão foi o grande ideólogo dos regimes totalitários e aristocratas do Ocidente. Nenhuma “República” seria mais anticomunista do que a de Platão. No seu sistema governamental não há lugar para a democracia. Ao



contrário, a sociedade estaria sujeita a um rígido regime moral sem qualquer possibilidade de contestação. Todo cidadão teria a obrigação de defender a ideia de *bem*, sob pena de ser delatado ao “Conselho Noturno” e preso numa Casa de Correção e Resipiscência por 5 anos, durante os quais receberia intensas aulas de moral e civismo. Findo esse período, e não lograda a recuperação, o cidadão seria eliminado. Tudo sumariamente, sem nenhum processo (Platão ficou traumatizado com o julgamento de Sócrates).

Esse comunismo platônico tão louvado por Afonso Costa é, comparando com os tempos modernos, a mais radical forma de nazi-fascismo. Basta pensar na abolição do princípio da reserva legal levada a efeito pelos nazistas. Como os penalistas ainda perguntam hoje: o que é a “sã consciência” do povo alemão, da mesma forma poderíamos perguntar: o que é o *bem* para Platão?

O nosso pensador, ao longo de sua obra, mostra-se um tanto apressado nas suas afirmações e se deixa levar pelo entusiasmo das ideias, não operando reflexões mais aprofundadas.

Embora com algumas restrições, inclui o cristianismo e as heresias como formas de comunismo. Todos os movimentos de insurreição contra os poderosos, principalmente do ponto de vista econômico, são englobados como parte do grande leque histórico do comunismo.

Quanto à figura de Cristo, atribui-lhe algumas falhas, apesar de ter sido comunista. Cristo aconselhou a humildade, a obediência aos governantes, e a ociosidade, segundo Afonso Costa. Mas exalta a sua atitude frente à propriedade e à riqueza, dentre outras, que o tornam indiscutivelmente comunista. Nestas análises superficiais, falta a Afonso Costa a perspectiva histórica para uma visão segura do papel de Cristo e do cristianismo. Suas afirmações são hoje inteiramente superadas pela moderna historiografia.

Estabelecendo um quadro da situação da sua época, enumera o pensador português cinco grupos socialistas existentes na França: Integralistas, Possibilistas, Blanquistas, Marxistas e Coletivistas intransigentes.

Os Integralistas, liderados por Benoit Malon, apresentam uma plataforma de excelentes qualidades, segundo Afonso Costa. Curiosa a forma de comunismo que, por ironia, logo mais tarde vai emprestar o termo ao movimento mais radical de combate ao próprio comunismo.

Da síntese do programa apresentado pelo socialismo integral pode-se deduzir, quem sabe, que estamos frente às raízes próximas do integralismo tal qual vai ser visto a partir dos inícios do presente século. E o próprio Afonso Costa teve a oportunidade de

presenciar a evolução dos fatos e constatar, talvez, as oscilações do seu pensar acadêmico delineado em *A Igreja e a Questão Social*.

Mas é o marxismo que vai despertar sua maior atenção. Nele o pensador português vai encontrar o verdadeiro comunismo. Marx teria trazido a mensagem definitiva para a humanidade. Segundo Costa “o capital não passa de um furúnculo”. O combate que Marx empreende contra o papel nefasto do capitalismo é uma das chaves principais das observações de Afonso Costa. Extinto o capital, e estaríamos numa sociedade verdadeiramente comunista.

Por outro lado, Marx trouxe a versão científica definitiva do comunismo e despertou o operariado e os pobres em geral para a necessidade de se organizarem no sentido de se insurgirem contra os detentores das riquezas que pertencem a todos. Neste particular, Afonso Costa não se aventura a aprofundar-se na densa obra de Marx, atendo-se apenas nos seus aspectos “panfletarizáveis” e, apressadamente, endossa a totalidade da sua obra sem nenhuma análise crítica. É como se o conjunto da obra de Marx tivesse surgido do Oráculo, não merecendo qualquer reparo. Não analisa as condições históricas em que Marx produziu o seu discurso, nem as fontes, hoje abundantemente estudadas, do seu pensamento econômico.

Em todo o caso, eram ainda escassos os recursos bibliográficos sobre o tema e o comunismo marxista ainda se encontrava na sua fase incipiente. Não vamos exigir de quem escreve em 1895 um aparato teórico com a racionalidade que viria a se desenvolver a partir dos decênios seguintes.

Por último, é interessante observar que Afonso Costa procura atacar a Igreja Católica como instituição e não o cristianismo, não os verdadeiros cristãos. A estes ele chega a tecer considerações favoráveis, afirmando que muitos seguidores de Cristo foram verdadeiros comunistas, combatendo a riqueza e defendendo os pobres.

## 2. A Posição da Igreja frente à Questão Social e as Críticas de Afonso Costa

Afonso Costa intensifica seu combate à Igreja a partir de São Paulo e Santo Agostinho. Estes santos teriam introduzido no cristianismo os princípios mais drásticos contra o progresso dos povos.

Acerca de São Paulo, diz o nosso pensador:

Já São Paulo se esforçou por dar à igreja incipiente uma coesão que amparasse a sua fraqueza. Por um lado, longe de atenuar, fez prevalecer o desprezo pela vida humana, pelas obrigações sociais, pela beleza e pela arte; recomendou a maceração do corpo como processo de purificação da alma; ensinou que a salvação de cada um se devia procurar, não por meio de bem derramado em volta, mas pelo afastamento dos nossos semelhantes. Op. Cit., p. 113.

Continua suas invectivas contra o Apóstolo, colocando-se na dianteira das articulações que culminaram por fazer da Igreja um instrumento de dominação universal que vem subjugando os povos como autoridade única, dispenseira da verdade e da graça, da salvação e dos destinos do homem.

Santo Agostinho teria vindo “completar a perigosa obra de reação”, impondo à Igreja uma série de dogmas, contribuindo para criar um antagonismo entre religião e ciência.

Diz textualmente:

Politicamente, a Igreja, que era uma república federativa, transformou-se numa anarquia absoluta. Op., cit.; p. 119

Após esses ataques, a partir dos quais se pode inferir facilmente a conclusão final, dado o radicalismo com que trata a Igreja, Afonso Costa passa a fazer um sumário da Encíclica de Leão XIII, objeto de sua dissertação. Sumário, aliás, dispensável, pois se trata de documento por demais conhecido entre os estudiosos e a sua exposição se destinava a uma douta Congregação universitária e não ao público em geral.

De qualquer forma, a síntese é bem apresentada e mostra que bem agiu o Papa traçando diretrizes humanitárias de cujo interior ainda hoje são extraídas as mais sábias lições.

Afonso Costa reconhece que a Encíclica representa um avanço no sentido da modernização da Igreja e de sua inserção nos novos tempos, mas ao mesmo tempo acentua que sua verdadeira finalidade é “impedir o triunfo do socialismo ou, ao menos, opor-lhe uma barreira” (p. 150). Aqui o pensador político português é coerente, ao afirmar que cristianismo e comunismo são doutrinas inconciliáveis.

O Papa não quer por forma alguma que o catolicismo seja socialista... Não é uma questão de palavras: é uma questão de doutrinas diametralmente opostas e de processos absolutamente contrários.. (p. 156).

Estas afirmações feitas em 1895 são hoje atualíssimas e em nada perderam seu vigor.

Quando a Encíclica *De conditione Opificum* reafirma o valor imperecível do direito natural, Afonso Costa lança suas refutações, cometendo uma série de equívocos.

Um direito natural, ensina a metafísica, é um direito absoluto; além disso, é atributo de todos os homens. Assim, a liberdade é um direito absoluto, porque não depende de condição alguma de capacidade; é um direito imprescritível, porque não pode jamais perder-se, por mais longo que seja o seu não uso; e é um direito inalienável porque não pode ser transmitido a outrem nem privar-se dele qualquer pessoa (p. 167).

E a privação perpétua da liberdade imposta por vários Códigos Penais? E a troca de presos de guerra por injunções diplomáticas em que, via de regra, entram interesses econômicos? Quando ele fala do direito natural em relação à propriedade, entra em considerações generalizadas, sem especificar alguns pontos das condições do exercício desse direito. Bem poderia tê-lo feito através da própria legislação portuguesa ou, quem sabe, valendo-se do clássico código napoleônico. Suas investidas são sempre levadas a efeito dentro de um tom de parcialidade e superficialismo, com o fito único de defender o socialismo. Entretanto, é de justiça reconhecer as críticas expendidas à Encíclica na parte em que se refere à interferência do Estado na vida privada do cidadão. Aí tem toda razão Afonso Costa quando se insurge contra a proposta do Papa ao Estado no sentido de que esta faça: “ser respeitada a religião católica; - mantido nos operários o espírito do catolicismo; - ser mantido o descanso aos domingos e aplicado este descanso para a salvação da alma etc.” (p. 205).

As conclusões gerais já eram, entretanto, previstas: uma série de ataques contra a Encíclica, acabando por delinear uma convicção firme de que o socialismo é a única salvação para a humanidade.

O pensamento político de Afonso Costa expresso na obra *A Igreja e a Questão Social*, não obstante o seu caráter tendencioso, merece um mínimo de apreço, ao contrário do que vem acontecendo em Portugal e no Brasil. Pena é que não tenhamos tempo para perquirir as fontes do pensador, desde as obras de Benoit Malon às diversas

outras a que ele recorre, com poucas indicações quanto à edições. Isto seria tarefa para cerca de dois anos com projeto delineado.

O projeto geral de Afonso Costa poderia ter sido aprofundado nos pontos referentes à História, com maiores subsídios para a compreensão de suas afirmações. Fica patenteado, todavia, a imaturidade do ilustre pensador ao criticar a Encíclica *De Conditione Opificum* do papa Leão XIII, com uma linguagem veemente e tendo como diretriz o “sagrado” pensamento socialista.

Mais tarde terá ele a oportunidade de, ao assumir o governo, verificar que nem tudo é tão fácil como ele pensava. Por vezes teve que contrariar os interesses do operariado. Oliveira Marques testemunha isto nos seus vários escritos sobre Afonso Costa (confronte, p.ex., A. H. de Oliveira Marques. *O Segundo Governo de Afonso Costa*. Publicações Europa-América, 1974).

Parece-nos que existem duas fases no itinerário do pensador português. A primeira se caracteriza por uma intensa leitura e tentativa de explicitação dos grandes problemas sociais de seu tempo. A segunda insere-se na sua militância política. E é aí que começam os desencantos pelos seus ideais defendidos na juventude.

Envolvido no processo de ação política, tornou-se uma figura quase lendária, face ao carisma de que era dotado, angariando apoio decisivo do povo em determinados momentos. Por outro lado, desceu sobre ele também, em outras ocasiões, a nuvem do descrédito político que ele soube superar com uma notável grandeza de espírito. Na sua militância política dificilmente conseguiria ele atravessar um período tão tumultuado, mantendo o mesmo prestígio que desfrutou durante algum tempo, a partir da instauração do regime republicano em Portugal.

Sua obra de pensador ficou obscurecida, talvez, pelo fato da sua popularidade no campo estritamente político. A tarefa de inventariar o seu pensamento ainda está, por isto mesmo, para ser realizada.

**VI**

**A FENOMENOLOGIA NO BRASIL**

**A Obra de Nilton Campos**

Nilton Campos foi um dos primeiros patrícios a se preocupar, em nível acadêmico, com os estudos fenomenológicos. Certamente socorreu-lhe a oportunidade que teve de conviver com pensadores europeus situados neste horizonte de investigação. Em 1927 ele já fazia uma viagem de estudos à Europa, onde conheceu, talvez, alguns dos pensadores mais notáveis nas áreas de Filosofia e Psicologia. Alguns estudiosos da Psicologia da Forma foram trazidos para o Brasil com o fim de orientar as pesquisas no antigo Instituto de Psicologia, na época em que a instituição não se dedicava ao ensino, mas somente à pesquisa.

Daí se vê que a formação e o percurso intelectual de Nilton Campos são marcados por um momento em que os caminhos da Filosofia assumiam nova orientação, com a disseminação do pensamento husserliano e dos seus discípulos. Foi o emérito professor da antiga Faculdade Nacional de Filosofia um homem plenamente contextualizado no seu tempo, optando por conviver com a fenomenologia que vinha se impondo em todos os domínios, a despeito do prestígio do Pragmatismo, do Bergsonismo, do Neopositivismo e de outras correntes de pensamento menos expressivas. Com esta atitude acaba por apresentar a primeira tese de cátedra versando sobre o método fenomenológico, entre nós. Isto se dá em 1945, quando se tornou necessário o preenchimento da cadeira de Psicologia no Curso de Filosofia da antiga Faculdade Nacional de Filosofia. Foi então apresentado o trabalho intitulado *O Método Fenomenológico na Psicologia*, vindo a público no mesmo ano.

A tese é dividida em quatro capítulos:

I - Fundamentos da Atitude Fenomenológica;

II – A Investigação Fenomenológica Descritiva em Psicologia;

III – Legitimidade do Método Introspectivo;

IV – As Modalidades da Natureza Intencional da Consciência e a Distinção entre Função e Conteúdo.

Pela disposição dos temas se vê que o autor está disposto a enfrentar uma discussão ainda não levada à Universidade com propósito tão alto, qual seja o da obtenção de uma cátedra, à época considerada o ponto máximo da aspiração de um professor.

Entretanto, veremos que a dissertação nem sempre corresponde aos propósitos enunciados, apesar dos esforços empreendidos, o que é plenamente compreensível se levarmos em conta a dificuldade que deve ter enfrentado o autor, não só em relação às fontes bibliográficas, mas também no que diz respeito à posição do pensamento fenomenológico, ainda não tanto estudado conforme hoje. É verdade que L. Binswanger, E. Minkowski e outros, à época, já haviam trazido notáveis colaborações no mesmo sentido das investigações levadas a efeito por Nilton Campos. Bem poderia

o nosso autor ter-se socorrido dos trabalhos de psiquiatria realizados, principalmente, por Karl Jaspers e L. Binswanger, já bastante conhecidos, na elucidação de várias questões por ele levantadas. Vale ressaltar, desde logo, que o conhecimento do método fenomenológico em Nilton Campos advém da sua convivência com a Psicologia da Forma, através dos seus grandes mestres Köhler e Kofka, com os quais teve contato direto. E a obra de que se pretende fazer uma ligeira análise tem como objeto o emprego do método fenomenológico na psicologia. As investigações estão, portanto, centradas no domínio psicológico.

Vejamos, então, como se desenrola o trabalho de Nilton Campos.

No primeiro capítulo, o autor começa por lamentar a incipiência da psicologia e a multiplicidade de métodos defendidos, decorrendo daí a existência de várias psicologias. Por isso se insurge contra todas as formas de *explicação* em psicologia, principalmente aquelas comprometidas com o espírito do naturalismo.

A atitude fenomenológica defende o direito de as ciências possuírem um objeto específico e inconfundível. A redução de uma ciência ao domínio de outra é uma espécie de imperialismo disfarçado em amor à verdade científica. CAMPOS, Milton. *O Método Fenomenológico na Psicologia*. Rio de Janeiro, s. Ed, 1945.

Repetindo sempre a importância da psicologia descritiva de Brentano, o autor cita ao longo do primeiro capítulo vários filósofos e psicólogos que estariam numa posição mais aproximada ou mais afastada da atitude fenomenológica. Com isto, o diálogo um pouco aleatório parece prejudicar a consistência do trabalho.

Por outro lado, o autor, em muitas passagens, demonstra estar mais familiarizado com os filósofos do que com os profissionais da psicologia. Embora demonstre uma constante preocupação de rigor, Nilton Campos está decisivamente influenciado por aquilo que poderíamos chamar de eruditismo humanístico, pelo saber acumulativo e desinteressado. Da página 12 à página 30 do seu trabalho, encontramos cerca de dezesseis excertos de filósofos, das mais variadas tendências, sem contar os daqueles que se dedicaram exclusivamente ao experimento na psicologia.

A fenomenologia parece um mero pretexto, um pano de fundo, para justificar um esforço de confronto de opiniões entre filósofos e psicólogos. Na página 20 da sua tese afirma:

A investigação fenomenológica opõe-se radicalmente ao pensamento de Taine, porque não só admite a realidade da percepção exterior, mas também a própria objetividade dos conteúdos mentais alucinatórios.

Parece que H. Taine jamais trouxe qualquer contribuição aos estudos psicológicos, além das suas insignificantes tentativas de análise da inteligência. 1 Ademais, é um



despropósito escolher um pensador de segunda categoria para fazer comparações com o pensamento fenomenológico. Taine é um pensador quase esquecido hoje, em virtude das teses radicais e inconsistentes que defendia. É verdade que teve influência no seu tempo, mas o ambiente não lhe era favorável, já que consideravelmente dominado pelo ecletismo, *contra* o qual publica *Les Philosophes Classiques du XIXe Siècle en France*. 2

Notamos, assim, que, apesar do pioneirismo do nosso autor e do esforço desenvolvido em torno do pensamento fenomenológico, ele continua ainda um tanto ligado a certos pensadores mais divulgados entre nós, independente da importância que se lhes poderia atribuir à época de sua apresentação à cátedra de Psicologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Seria interessante conhecer os nomes que formaram a Banca Examinadora e o registro das principais objeções opostas à tese. Mas foi absolutamente impossível sequer ver documentado o concurso.

Para ilustrar um pouco mais algumas das objetáveis afirmações de Nilton Campos, seria interessante salientar as mais expressivas. Na página 21 de sua obra aparece uma longa citação de Binet, conhecido *inventor* de testes psicológicos que chega a afirmar que “a inteligência é aquilo que os meus testes medem”, expressão vulgarizada entre os estudiosos e que dispensa indicação de fonte. No final da citação, diz o pensador pátrio:

Na longa citação a clareza inexcelsível do gênio francês, define admiravelmente a natureza da investigação fenomenológica da realidade.

É bastante forçada a afirmação, quando sabemos que os próprios testes de Binet são a antítese da atitude fenomenológica que jamais admitiria a mensuração dos estados da consciência e muito menos dos graus de inteligência (QI).

Ainda no mesmo capítulo, na página 30, Nilton Campos exalta o “genial Descartes”, quando este afirma: *je suis une Chose qui pense*.

A investigação psicológica do homem tem que respeitar a natureza específica e irreduzível de “cette chose qui pense”, estudando-a livre de pressupostos extraídos de outros domínios científicos. (p. 30).

Ora, é conhecida a discordância de Husserl quanto à posição de Descartes, notadamente no que diz respeito à reificação do *ego*. Descartes, segundo Husserl, não teria se apercebido do fato de que toda *cogitatio* tem um correlato próprio que é o *cogitatum*, tendo “saltado” sobre este para afirmar a existência de um ego como *res cogitans*. O homem não é uma coisa que pensa, como princípio evidente. A partir daí, Husserl se separa do pensador francês da modernidade, afastando qualquer possibilidade de se estabelecer um ponto inquebrantável a partir do qual se pudesse reconstruir a filosofia. Por isto mesmo, soa infeliz a insinuação de Nilton Campos de

que o cartesianismo teria trazido no seu bojo os antecedentes da fenomenologia. É possível que o nosso patrício tenha-se entusiasmado com a delicadeza de Husserl expressa na sua primeira conferência pronunciada no Anfiteatro Descartes, na França, onde afirma que a fenomenologia seria um neocartesianismo. Mas a série de conferências, mais tarde publicadas sob o título de *Meditações Cartesianas*, denunciam, ao contrário, um anti-cartesianismo. Por isto, releva acrescentar que o nosso pensador erigiu seu trabalho sobre bases que lhe pareciam mais estáveis, não se apercebendo das múltiplas implicações que análises posteriores poderiam suscitar, principalmente acerca do cogito em Descartes e em Husserl.

No capítulo segundo de sua dissertação, Nilton Campos quer falar da “investigação fenomenológica descritiva e do conceito de explicação em psicologia”. Dedicou consideráveis páginas ao estudo da consciência e da percepção, em meio às quais faz um confronto entre as várias teorias relacionadas aos temas. Começa por tecer uma crítica ao behaviorismo que, a pretexto de superar a psicologia clássica, acaba negando a psicologia da consciência.

A investida de Watson, contra a psicologia da consciência, exposta no livro: “Behavior”, publicado em 1914, não representou uma repulsa ao atomismo. O fundador do behaviorismo, acusando de subjetivo o método que a psicologia utilizava, conseqüentemente, negou que a consciência pudesse ser o objeto da psicologia porque deveria subordinar-se rigorosamente às ciências naturais. (p. 32).

O que Nilton Campos chama de psicologia clássica não abrange qualquer investigação anterior às tentativas de se fazer deste ramo do saber uma ciência autônoma, como aconteceu com Wundt, Fechner - Weber e outros. É talvez somente a estes que ele se refere quando fala de uma psicologia clássica, não obstante as inúmeras citações de filósofos modernos dos quais se vale para justificar os seus argumentos. É preciso, entretanto, separar a psicologia do domínio filosófico a fim de que ela encontre seu estatuto ideal. Mas isto, conforme a tese de nosso Mestre, só pode ser feito através de uma atitude descritiva, nos moldes da fenomenologia. Com esta atitude, a psicologia seria libertada da “intromissão” da metafísica, na linguagem de Agostinho Gemelli e Franz Brentano, expressamente citados por Nilton Campos.

Ao longo do trabalho de que se dá notícia aqui, o autor demonstra grande influência advinda de William James, chegando mesmo a afirmar:

Parece claro que a acusação de James contra o atomismo psicológico, que abandonara o verdadeiro método empírico de investigação, exprime uma atitude fenomenológica, que o torna precursor das ideias de Husserl. (p.37)

Mais uma vez, parece que o nosso autor ultrapassa um pouco os limites do seu frágil domínio do pensamento husserliano. É preciso observar que James e Husserl

trabalharam e produziram no mesmo momento histórico, no sentido em que, quando James morre, em 1910, a maior parte dos problemas psicológicos, principalmente relacionados com a consciência, já haviam sido enfrentados por Husserl, que morreria muito mais tarde, em 1938. Ademais, o combate ao atomismo psicológico parece não ser privilégio de James. Neste sentido, vários seriam os pensadores que estariam próximos de Husserl, a começar por Bergson, que falece em 1941. O tratamento da consciência estava sendo atacado de várias formas, mantendo um núcleo comum: o combate à atitude naturalista. Mas o método fenomenológico tem seus caminhos específicos, não podendo ser confundido com outras atitudes que buscavam explicitar a especificidade disto que chamamos consciência.

Nilton Campos, ao citar algumas passagens de Köhler, não discute a psicologia da forma, fazendo apenas referências sumárias a esta orientação, para criticá-la, às vezes. Chega até a afirmar que “é inegável que a psicologia deve ao gestaltismo os maiores serviços, porque ele a libertou da epistemologia e do mecanismo atomístico” (p. 52). Resta saber o que o nosso pensador entende por epistemologia e por uma ciência livre desta, o que não esclarece no seu texto.

De digressão em digressão, o autor não consegue dar uma ideia do que seja “a investigação fenomenológica descritiva e o conceito de explicação em Psicologia”, conforme propõe no capítulo assim intitulado, concluindo por criticar o gestaltismo em virtude da utilização de “hipóteses físicas e fisiológicas altamente especulativas”. É difícil saber aonde quer chegar o autor ao desenvolver sua proposta tão arrojada acerca do método fenomenológico na psicologia.

No capítulo terceiro, aparece a pretensão de analisar a “legitimidade do método introspectivo”. Mais uma vez cita, em oito páginas, mais de dez autores que defenderam ou refutaram a introspecção como atitude científica na psicologia, para fixar-se em Brentano e Husserl que teriam sido defensores deste método.

Todas as objeções contrárias ao valor científico do método introspectivo têm de cessar diante dos critérios fenomenológicos, que vêm restaurá-lo como um dos recursos imprescindíveis de pesquisa psicológica. (p. 69).

A distinção que faz Brentano entre “percepção interna e observação interior” é destacada por Nilton Campos como um momento decisivo de afirmação da introspecção. Na observação interior teríamos aquilo que o pensador brasileiro chama de parte observadora e parte observada. Mas não se preocupa o autor em explicitar o pensamento de Brentano em torno da introspecção, perdendo-se em divagações que logo a seguir atingem Kant e Augusto Comte, como opositores da introspecção.

No quarto e último capítulo, onde se pretende estudar “as modalidades da natureza intencional da consciência e a distinção entre função e conteúdo”, apegando-se a Brentano e a Husserl, Nilton Campos ocupa as primeiras páginas esclarecendo o que é

a intencionalidade da consciência e como operam os seus níveis. Falando de Brentano, adverte para o fato de que não houve por parte deste pensador nenhuma manifestação de originalidade, ao tratar da intencionalidade da consciência, uma vez que São Tomás de Aquino já havia suscitado e esclarecido a questão. O que impressiona neste último capítulo é a abundância de citações, sempre em inglês, francês ou espanhol, “desde os pré-socráticos aos neopessimistas”, para sustentar o que há de mais elementar no pensamento husserliano. Continua insistindo na distinção entre ato e conteúdo.

A distinção entre ato e conteúdo determinou um novo conceito dualista. Ao invés da separação entre espírito e matéria, a dicotomia estabeleceu que as funções são psíquicas e os estudos são físicos. (p.78).

Mais adiante, Nilton Campos assinala a ampliação que Husserl faz do conceito de intencionalidade em *Ideias I*, distinguindo intencionalidade atual de intencionalidade potencial. O que torna possível a apreensão de conteúdos mentais é intencionalidade potencial. Mas nenhuma destas questões é aprofundada pelo nosso autor, o que seria exigível, já que o problema da consciência está presente em toda a trajetória do pensamento husserliano. A tese do Mestre da Psicologia no Brasil tem como conclusão a seguinte afirmação peremptória:

A verificação introspectiva destes fatos evidencia a importância da pesquisa fenomenológica que os descreve livre de qualquer preconceito doutrinário, mas sempre atenta à sentença de Husserl: Back to the facts themselves!

O autor não distingue o Husserl filósofo do Husserl que tratou de questões fundamentais que interessem aos psicólogos. Dá a entender, ao longo do seu trabalho, que o fundador da fenomenologia teria sido um autêntico renovador da psicologia. Isto pode ser correto se considerarmos os trabalhos posteriores que vão ser desenvolvidos em torno de uma psicologia fenomenológico-existencial. Mas é bom lembrar que Nilton Campos só cita, constantemente, duas obras de Husserl: *Investigações Lógicas*, tradução espanhola, e *Ideias I*, na tradução inglesa, não fazendo sequer referência a outras obras do pensador alemão, nas quais este retoma os mesmos temas, ora aprofundado, ora dando outra diretriz a pesquisas já publicadas. Não menciona, por exemplo, *Ideias II* nem as *Meditações Cartesianas* que, talvez, para a problemática da consciência sejam mais importantes, sem citar ainda o artigo intitulado *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Ora, sabemos que é nas primeiras duas obras omitidas que Husserl se defronta com o problema da intersubjetividade constitutiva, em que a questão da consciência tem um significado preponderante. E os esforços do Mestre de Friburgo começam nas *Meditações Cartesianas*, com uma solução provisória para aprofundar-se em *Ideias II* em cuja obra o impasse se torna insuperável. Talvez esta questão da compreensão do outro seja muito mais importante para os psicólogos do que a atitude descritiva, aliás, abandonada pelo próprio Husserl

nas chamadas ciências do espírito, face à impossibilidade de uma vivência originária do outro como consciência absoluta.

Nilton Campos simplesmente se aventurou a uma tarefa que sabia difícil, confiando numa razoável formação filosófica que possuía. Mas a psicologia mesma nenhuma contribuição significativa recebeu com o seu trabalho. Bem poderia ter ele feito um confronto sumário entre a fenomenologia e o empirismo clássico, já que cita por várias vezes Locke e Hume com certa familiaridade. Entretanto, tais citações são formuladas a propósito de temas que se distanciam da fenomenologia, vindo a debate apenas a elementar diferença entre *experiência* e *experimento*, muito abreviadamente. É de se compreender, por outro lado, que o simples fato da preocupação do autor com a fenomenologia se constitui num acontecimento auspicioso para os estudos desta orientação filosófica entre nós, levando-se em conta o momento em que ela apareceu.

A década de quarenta do nosso século foi bastante marcada, no Brasil, pela influência do pragmatismo, do bergsonismo e de outras correntes também já ultrapassadas entre os estudiosos da psicologia. As suas apreensões quanto à multiplicidade de psicologias advindas das mais variadas teorias ainda são plenamente válidas nos nossos dias, quando verificamos que o ensino desta disciplina se reduz à exposição de teorias formuladas em outros países, não contando com um corpo de categorias que seria seu estatuto teórico. Basta compulsar as obras, às vezes até copiosas, de alguns ilustres professores titulares de psicologia que povoam as nossas instituições para se dar conta de que a situação não mudou muito. Formando uma teia de exposições sobre as mais variadas tendências da psicologia e da filosofia, quase sempre os compêndios dos nossos patrícios são exemplos de erudição esmerada, refletindo bem a pobreza da criação científica na área. Alguns livros de conhecidos mestres chegam a contar com centenas de citações, descaracterizando, de fato, a sua própria autoria.

Daí se vê que Nilton Campos, ao seu tempo, realizou um trabalho que, em virtude do pioneirismo e do esforço no sentido de empregar o método fenomenológico na psicologia, merece o apreço de tantos quantos se dedicam ao estudo do pensamento brasileiro.

Poderíamos afirmar que os primeiros estudos fenomenológicos no Brasil aparecem na década de quarenta, com Nilton Campos, sendo desconhecidas manifestações relevantes vindas a público anteriormente. Daquela década em diante é que começa a ser acentuado o interesse por esta ordem de pensamento, coincidindo com a afirmação progressiva do ensino da filosofia na Universidade. Aos poucos, os professores brasileiros vão tendo contato com os discípulos de Husserl, que se encarregam de desenvolver inúmeras questões levantadas pelo mestre alemão. Esse contato em muito contribuiu para o acesso à obra do próprio Husserl. Parece que o movimento existencialista, surgido do seio da fenomenologia, tornou possível uma propagação mais rápida do pensamento husserliano entre nós, em virtude da

amplitude da sua atingência. Esta é uma questão que ainda está por ser estudada. Será que o pensamento fenomenológico teria o mesmo destino, independente das correntes existencialistas que dele partiram? Uma meditação mais aprofundada nos levaria a verificar até que ponto a literatura existencialista divulgada entre nós teria contribuído para despertar nos estudiosos a atenção para a necessidade de perquirir as fontes do pensamento fenomenológico. Basta lembrar que até hoje o único texto de Husserl traduzido para o português é *A Filosofia como Ciência de Rigor*, aparecido em Portugal. No Brasil não temos nada traduzido do pensador alemão. Já em relação ao existencialismo, encontramos um número considerável de obras vertidas para a nossa língua, de Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre.

Estes autores influenciaram o pensamento brasileiro a partir da sua vulgarização na Europa. Numa primeira etapa, os nossos pensadores se aproximam muito mais de Heidegger, de Karl Jaspers, de Merleau-Ponty, de Sartre e outros fenomenólogos do que da obra de Husserl. Só a partir da década de sessenta é que os estudos husserlianos começam a ser desenvolvidos com maior intensidade, quando alguns professores brasileiros vão para a Europa realizar estudos de pós-graduação e entram em contato mais aprofundado com a obra de Husserl. Por isto, o panorama contemporâneo é bem diferente. O pensamento fenomenológico-existencial já conta com consideráveis estudos e em algumas Universidades já se impõe como uma linha de orientação acadêmica, como é o caso da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde a professora Creusa Capalbo, ao lado de outros, vem despertando um acentuado interesse pelos estudos fenomenológicos.

#### NOTAS

1. TAINE, H. *De L'Intelligence*. Paris, s.ed., s. d., 2 volumes.
2. – *Les Philosophes Classiques du XIXe Siècle en France*. Paris, Hachette, 1910.

Composto e impresso nas oficinas da

FOLHA CARIOCA EDITORA LTDA.

Rua João Cardoso, 23, tel.: 223-0562

CEP 20220 – Rio de Janeiro - RJ