

A Questão Metodológica na Filosofia Brasileira

José Mauricio de Carvalho
Departamento de Filosofia da UFSJ
mauricio@ufsj.edu.br

Resumo: Neste trabalho examinamos a criação filosófica, suas características e a tradição que ela forma desde suas origens gregas. Ao tratar a história da filosofia universal indicamos que podemos admitir a hipótese das filosofias nacionais como uma chave interpretativa para entendê-la.

Palavras-chave: Filosofia – Tradição – História universal da Filosofia.

Résumé: Dans ce travail nous examinons la création philosophique, leurs caractéristiques et la tradition que elle forme depuis leurs origines grecs. Au trater de la histoire universelle de la philosophie nous admettons la hypothèse de las philosophies nationaux comme une clef de l'interprétation pour la comprendre.

Mots-clefs: Philosophie – Tradition – Histoire universelle de la Philosophie.

I. Considerações Iniciais

O reconhecimento de que a história da filosofia universal é uma tradição dentro da qual se pode identificar trilhas particulares suscitou, nas últimas décadas, um importante debate. A origem dessa preocupação é, contudo, mais antiga e remonta às filosofias de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Emmanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Hegel (1770-1831). O entendimento hegeliano revisto por Wilhelm Dilthey (1833-1911) de que a consciência humana é histórica e a intuição de José Ortega y Gasset (1883-1956) de que é da circunstância vivida de onde se parte para pensar as questões universais da filosofia são descobertas fundamentais e definitivas que ajudaram a aprofundar a meditação em torno ao sentido da originalidade do pensamento filosófico.

Entre os autores que examinaram a questão das filosofias nacionais como sendo trilhas singulares da grande tradição filosófica ocidental estão: Alexandre Morujão (1922-2009), Antônio Bráz Teixeira (nascido em 1936), Eduardo Silvério Abranches de Soveral (1927-2003), Francisco da Gama Caieiro (1928-1994) e Joaquim de Carvalho (1892-1958), em Portugal; Antônio Heredia e José Luis Abellán (nascido em 1933), na Espanha; Horácio Guldberg e José Gaos (1900-1969), no México; e Miguel Reale (1910-2005), Leonardo Prota (nascido em 1930), Ubiratan Borges de Macedo (1937-2007), Antônio Paim (nascido em 1927), Antônio Joaquim Severino (nascido em 1941) e Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943), no Brasil.

O reconhecimento dessas veredas, isto é, uma tradição dentro da grande história universal da filosofia por assim dizer, influi na forma de pensar a filosofia brasileira, embora existam estudiosos que falem de uma filosofia brasileira sem necessariamente tratar das filosofias nacionais. Esta é a posição de Julio Cabrera (nascido em 1945) e Aquiles Cortes Guimarães (nascido em 1937) no Brasil e Delfim Santos (1907-1966) em Portugal, por exemplo. E há os que como Gerd Bornheim (1929-2002) que simplesmente afirmam não se poder falar de filosofia brasileira de modo algum porque aqui nunca tivemos uma meditação consistente, original e profunda e menos ainda que se possa falar em filosofias nacionais porque a filosofia é uma reflexão com pretensões de universalidade.

Aqui trabalhamos com o entendimento de que uma filosofia brasileira é uma hipótese plausível para o historiador das ideias e que podemos entendê-la como uma tradição peculiar dentro da história da filosofia universal. A hipótese é sugestiva para o historiador da filosofia, mas pode não interferir conscientemente no ato da criação filosófica como observa Cabrera, isto é, um pensador como Tobias Barreto não estava preocupado em se inserir numa tradição nacional, mas usar as lições de Kant para entender a posição do homem na natureza e fundamentar o Direito. Ao fazê-lo daquela forma, aí sim, integra uma tradição de estudos sobre o processo cultural que é parte da tradição universal de estudos sobre Kant 2, mas que é singular ao fazer gravitar a questão em torno da pessoa humana 3.

II. Dificuldades para o estudo da filosofia brasileira: diagnóstico de Julio Cabrera

Podemos tomar a exposição de Julio Cabrera como exemplar entre os que falam de uma filosofia brasileira sem considerar as tradições nacionais. Na parte inicial do livro *Diário de um filósofo no Brasil*, publicado pela Unijuí em 2010, o autor examina se há no Brasil filósofos autênticos ou apenas intérpretes e comentadores que ele denomina “técnicos da filosofia” (p. 11). Para dirimir a questão parte de uma compreensão de filosofia: “A Filosofia não é para mim uma coisa única, mas muitas coisas” (p. 12). Em contrapartida, revela existir uma forma redutiva e permanente de Filosofia partilhada pela quase totalidade dos professores de Filosofia das universidades brasileiras. Eles não enxergam no país reflexão original e fazem a odiosa crítica que é desqualificar “como não sendo Filosofia” (p. 17) ou como não tendo relevância filosófica tudo que não se enquadra na própria forma de conceber Filosofia.

Em seguida, diferencia Filosofia brasileira, no Brasil e desde o Brasil. Rejeita a ideia de filosofia nacional, sem esclarecer o que entende por ela e defende, em contrapartida, uma filosofia elaborada desde o Brasil. Avalia que essa meditação originária no Brasil não se consolida pela ausência de “mecanismos informacionais, institucionais e valorativos que permita visualizá-la” (p. 21). O filosofar desde o Brasil é o resultado do esforço para enfrentar os problemas filosóficos com um modo de ser brasileiro. Ele rejeita o argumento dos técnicos em filosofia que julgam necessário construir primeiro um grupo de comentadores antes que um pensamento original e significativo possa ser tentado. Afirma que aquilo que o levou à reflexão não foi o ser um exímio técnico, mas possuir: “uma experiência primordial e a vontade de explicitá-la por meio da escrita e da exposição oral” (p. 25) e acrescenta: “foi também a infelicidade, o desamparo, um certo tipo de sensibilidade diante da desonestidade das pessoas, um grande inconformismo com maneiras falaciosas com que as pessoas raciocinavam” (p. 25). Aponta a bizarra situação de que o critério prevalente em nossas universidades se bem aplicado reprovava Emmanuel Kant “pois apesar de ele ter feito muitas leituras de história da filosofia, esses conhecimentos sempre vêm à tona, em suas obras, num viés crítico e dentro do seu próprio projeto filosófico” (p. 29). Observa que o nível de profissionalização obtido pelas universidades brasileiras é elogiável, mas que com ele se perdeu a autonomia e a liberdade de criação filosófica reveladas por Farias Brito (1862-1917), Tobias Barreto (1839-1889), Djacir Menezes (1907-1966), Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Vilém Flusser (1920-1991) e tantos outros.

Para Cabrera perdeu-se no país o impulso livre para pensar devido ao critério estruturalista veiculado pela USP nos anos sessenta quando a instituição era a principal referência da Universidade brasileira. O método difundido por aquela universidade desqualificou o trabalho dos filósofos brasileiros. Ao usá-lo conclui-se que: “as obras de Tobias Barreto, Farias Brito ou Mário Ferreira dos Santos (1907-1968) simplesmente

desaparecem” (p. 41). Há também uma razão prática: “prejudica relações proveitosas para a política universitária” (p. 46) e/ou não dão futuro na vida acadêmica. Mesmo os mais sérios e dedicados trabalhadores da filosofia “não pensam, nem fazem questão de terem um pensamento próprio ou de viverem uma experiência filosófica que os identifique como pensadores” (p. 49). Também é fato que ninguém, na área filosófica, faz questão de ser um especialista em Miguel Reale ou Djacir Menezes. Conclui que será preciso vencer a circunstância descrita para que no futuro se reconheça o valor dos brasileiros que se dedicam à reflexão filosófica. Se a realidade mudar ninguém precisará deixar de ser competente intérprete de Husserl ou Heidegger para pensar por si mesmo e a História da filosofia no Brasil deixará de ser uma disciplina marginal dos cursos de Filosofia.

O diagnóstico de Julio Cabrera é magnífico, mas não entra no que seja a filosofia nacional: uma hipótese para o estudo das idéias. Como pudemos indicar anteriormente entendemos serem problemas diferentes: criação filosófica e estudo da tradição. O livro é muito preciso na indicação de porque a filosofia brasileira fenece nos departamentos de filosofia do país: não contribui para a carreira acadêmica e não favorece as boas políticas universitárias. Não sabemos se isso é tudo, mas explica o abandono do problema.

III. Miguel Reale e um método para se fazer a história da filosofia brasileira

Para tratar da filosofia brasileira deve-se partir da criação filosófica, isto é, da questão enfrentada por Cabrera. Miguel Reale, um dos mais notáveis de nossos pensadores no século XX, desenvolve um método para avaliar a criação filosófica. Seu método rejeita o afastamento da tradição intelectual que começou na Antiga Grécia e se desenvolveu na Idade Média, antes de chegar ao nosso tempo. Portanto, ele entende que a criação filosófica aspira fazer um discurso inovador e universal. Ele também rejeita a ideia de que se formos fiéis a essa tradição universal concluiremos que nada de original tenha sido feito no Brasil e na América Latina e muito menos que nossa missão seja a de sermos apenas comentadores do que se produz nos centros europeus 4.

Em *A doutrina de Kant no Brasil, dois ensaios* (1949), Miguel Reale observa que as ideias do mestre alemão tiveram, entre nós, desenvolvimento criativo, bastando lembrar as reflexões da última fase de Tobias Barreto nas quais ele antecipa várias noções que serão desenvolvidas vinte anos mais tarde pelo neo-kantismo alemão 5. Os filósofos brasileiros, quando se colocam a pensar livremente, são capazes de construir obra inovadora e contribuir para o aperfeiçoamento da tradição filosófica ocidental. Aqui podemos recordar, também, as teses do espiritualismo eclético, desenvolvidas por Eduardo Ferreira França (1809-1857) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e que significarão uma interpretação inovadora do legado de Victor Cousin (1792-1867) 6.

Para estudar o pensamento de um filósofo, Miguel Reale propõe um método para os historiadores da filosofia brasileira. O método possui três partes que podem ser assim resumidas: I. identificar os problemas que o filósofo busca solucionar sem se preocupar em classificá-lo como integrante desta ou daquela corrente de pensamento;

II. abandonar a comparação entre a interpretação feita pelo filósofo de aspectos da história da filosofia universal e outras interpretações possíveis, privilegiando uma em detrimento da outra;

III. apontar, na tradição brasileira, os elos de ligação e afastamento que permitam perceber continuidade no seio da grande tradição ocidental.

Miguel Reale usa o método no estudo da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) que foi pensada a partir da subjetividade concreta. É o que o leva a

reconhecer que o processo eidético não perde a relação subjetiva e objetiva da consciência que denominou ontognoseologia, conceito que abrange os atos cognitivos e avaliativos do homem no processo de relação com a natureza. Reale reconhece que na subjetividade transcendental estão os elementos que compõem as intencionalidades objetivadas que formam a cultura. Consciência intencional e historicidade são elementos complementares e aspectos da consciência humana que se revelam tanto nas raízes da subjetividade quanto na formação do pensamento objetivo. Eis o que afirma em *Experiência e Cultura* (2000):

Já vimos que se pode conceber a ontognoseologia como lógica transcendental, visto ter como ponto de partida a asserção de que o pensamento é, por sua natureza, intencional, e, por conseguinte, essencialmente referido a algo, o que implica o reconhecimento de que o sujeito e objeto, embora heterogêneos e distintos, só têm sentido numa correlação dialética. Quer dizer que o pensamento é dialético por intrínseca estrutura, não podendo ser senão como *processus* (p. 90).

Desse modo, o pensador associa, na subjetividade concreta, o mundo da vida e o da originalidade natural. Ao fazê-lo, afasta-se da concepção de Edmund Husserl no que nela leva à retirada do mundo por espelhar o fenômeno da massa e a perda da responsabilidade pessoal. Miguel Reale apresenta, ao contrário, a importância da preservação das lições da história que formam uma grande tradição cultural.

Se, por hipótese de investigação ou por certa visão limitada de filosofia, desqualificarmos a interpretação feita por Reale da fenomenologia de Husserl por considerarmos que ela não é fiel ao espírito do alemão, desconhecemos que os filósofos sempre fizeram leituras inovadoras da tradição filosófica. Kant, ao interpretar David Hume (1711-1776), ou José Ortega y Gasset, ao referir-se a Wilhelm Dilthey (1833-1911), estão fazendo algo parecido ao que fez Reale ao tomar a fenomenologia de Edmund Husserl como ponto de partida para tratar a consciência intencional como uma relação dialética denominada complementar.

Ao lembrarmos o método de Miguel Reale, não há como não perceber a aproximação entre o que concebeu e o que escreveu Ortega y Gasset sobre a circunstância e, ao estudar os filósofos desde dentro referir-se à relação de cada um com a sua circunstância 7.

IV. Outras contribuições importantes sobre a filosofia nacional

Delfim Santos foi um dos mais brilhantes filósofos portugueses do século XX. Teve boa parte de sua formação na Áustria e Alemanha. Na Áustria estudou com Moritz Schlick (1882-1936) e Karl Bühler (1879-1963) além de participar dos cursos de Edmund Husserl (1859-1938), Werner Heisenberg (1901-1976) e Jean Piaget (1896-1980). Na Alemanha estudou com Nicolai Hartmann (1882-1950) e tomou contato direto com o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), depois esteve ainda na Inglaterra onde trabalhou no *British Institute of Philosophy* e no *Aristotelian Society*. Conhecedor profundo da tradição filosófica ocidental, ele estudou os filósofos portugueses sem qualquer preconceito e falava com desenvoltura sobre a filosofia portuguesa, mas sem admitir que constituísse uma filosofia nacional 8. Diz que o produto do pensamento dos filósofos acaba incorporado ao contexto geral da cultura, mas que isso não pode ser evocado na defesa de uma filosofia nacional. Ele afirmou em *Filosofia e Filomítia* (1982): “Nacionalizar a Filosofia é negá-la, é diminuí-la tanto

quanto se pretendêssemos constituir uma religião nacional (...). A Filosofia não tem pátria, não é do mundo. O mundo é sua criação” (p. 330). O principal dessa argumentação é que o caráter universal da filosofia não se expressa numa tradição nacional. O argumento é o mesmo que o utilizado a favor da universalidade das religiões. Nenhuma religião, ainda que fruto de uma circunstância, apresenta-se como válida apenas no contexto em que surgiu. O problema é, portanto, a ausência de universalidade no que ele entende seja uma filosofia nacional. Já escrevemos em outra oportunidade que (2001):

Se a questão pudesse se reduzir a isso, o problema estaria resolvido como propõe Delfim Santos. Porém quem admite uma filosofia nacional não deixa de reconhecer a necessidade da inovação e pretensão de universalidade no discurso filosófico (p. 382).

A comparação não é a melhor porque se a Filosofia, como afirma Jaspers (1987): “é tão velha como a religião e mais velha que as Igrejas” (p. 119), a verdade que ela alcança “levanta vôo sem violência, harmoniza e ordena a alma a partir de sua mais recôndita origem” (*idem*, p. 120). A religião diversamente enquadra o absoluto numa determinada forma que de antemão acredita como absoluta verdade revelada de uma vez para sempre.

Quando falamos em pretensão e não em posse da verdade é porque a Filosofia tem consciência da falibilidade e dos limites do pensamento humano. Karl Jaspers lembra na sua *Iniciação Filosófica* (1987) que o ser “apenas se anuncia no que é pensado” (p. 29). António Bráz Teixeira, sobre esta questão, entende que o problema de distinguir uma verdade universal presente nos múltiplos sistemas presentes na grande tradição filosófica, é um problema que está presente na Filosofia desde suas origens gregas e do qual não há como fugir. Em outras palavras, a verdade universal não se deixa ver a não ser de forma multifacetada e incompleta no pensamento dos filósofos. Observa Teixeira que quando se fala de filosofia nacional não se está afastando o propósito universal ou inovador do discurso filosófico, portanto. Universal e inovador no seu anseio e destino, a Filosofia se forma, enquanto pensar do homem e do mundo, de sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto que tipifica a sua existência e influi no processo de criação filosófica. O caráter nacional da elaboração da Filosofia não é antagônico, portanto, nem é inimigo da originalidade ou universalidade. Assim, explica-nos o pensador, a Filosofia tanto é particular e única em sua raiz quanto universal no sentido de sua indagação e finalidade. E completa o seu argumento com uma alegoria muito sugestiva: “Deste modo, contrapor ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar a ave o voar só por ter pernas” (TEIXEIRA, 1997, 146).

As filosofias nacionais apresentam-se como uma forma diferenciada de abordar problemas no seio da tradição filosófica. Os estudos de Braz Teixeira reforçam o entendimento de que filosofia nacional é uma hipótese ou parte de um método para se fazer história das idéias. Desse modo, a ele parece possível traçar os problemas fundamentais em torno dos quais evoluem as chamadas filosofias nacionais. No caso da filosofia portuguesa, que ele estuda cuidadosamente, o problema básico é o da teodicéia. Para ele, o problema de Deus é um tema privilegiado da história das ideias em Portugal. O que ele afirma sobre o assunto sugere que, da forma como a questão foi discutida em Portugal, não o foi em nenhuma outra parte. Nos últimos dois séculos de história da filosofia portuguesa, é “a problemática teodicéica que assume importância decisiva” (*idem*, p. 11). A filosofia portuguesa, afirma, diferencia-se das demais, evoluindo da

teodicéia. O seu problema de origem é entender a realidade do mal, considerando que tal realidade convive com a bondade divina. A exigência ética move os pensadores lusitanos a encontrar uma explicação para a questão, tendo em vista que o universo caminha, numa espécie de consenso admitido, para uma progressiva espiritualização. É isso que propõem, Teixeira explica, as filosofias de Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891). Eles consideram que a presença do mal no mundo é parte de um processo que traz em si os germes de sua superação, processo que culmina num final glorioso. Diferentemente dos autores mencionados, Sampaio Bruno avalia a presença do mal não como parcela de um processo controlado por Deus, mas como fruto da decadência da divindade, que perdeu, com a criação do cosmo, sua primordial onipotência. Ao contrário de todos os filósofos considerados, Basílio Teles explica o mal como decorrência da natureza do homem, que está integrado a uma realidade cósmica brutal e que em nada lembra a ordem metafísica ou o melhor dos mundos de G. W. Leibniz (1646-1716). Para Teles, a presença do mal no homem e no mundo resulta da inexistência de qualquer Absoluto transcendente. A filosofia portuguesa, ao longo do século XIX, abandona a idéia de um Deus pessoal e distinto do mundo, vindo a substituí-lo por um monismo panteísta, às vezes de cunho materialista, no entanto, preserva a teodicéia como a preocupação mais importante. 9

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

Ao comentar a posição de Bornheim, contrária à existência de tradições filosóficas singulares na história do pensamento ocidental, Maria Helena distingue uma filosofia substantiva de outra adjetivamente nacional. A diferença entre as nações, dissera Bornheim, é questão menor entre os europeus, mas significa muito no universo latino-americano. É entre os latino-americanos que o problema da nacionalidade tem se colocado acima dos projetos universais. Para desembaraçar-se das observações de Bornheim e revalorizar o problema, Maria Helena segue as linhas gerais das meditações de Antônio Paim (nascido em 1927) mostrando que a hipótese de termos filosofias nacionais convive perfeitamente com a pretensão universal da Filosofia.

E o que diz Antônio Paim sobre o assunto? Ele principia sua explanação na clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), realçando o fato de que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todo o mundo. É também o que observam historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo (1877-1976) e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso seja um fato novo ou pouco conhecido. Ele lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconheciam solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e de Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem eles os principais representantes do neokantismo alemão. Ernst Cassirer (1874-1954) somente foi traduzido recentemente na França, e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais revelam uma espécie de ignorância seletiva, fenômeno observado recentemente com a filosofia analítica. Para continuar o exame da questão volta-se para a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos. Afirma (1997):

O reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente a questão das filosofias nacionais. Elas não poderiam consistir de algo insulado em si mesmo porquanto, para ser filosofia, precisariam obrigatoriamente vir dotadas de universalidade (p. 34).

Antônio Paim explica os conceitos que emprega para abordar o assunto. Perspectivas representam pontos de vista últimos dos quais o de Platão (438 - 348 a.C.) e o de Kant são paradigmáticos. O primeiro defende que as explicações filosóficas se baseiam em algo permanente encontrado atrás do que aparece, o segundo diz que vai tentar outro caminho, porque não há como ter acesso ao que as coisas são em si mesmas. Irredutíveis além de si mesmas, as perspectivas revelam o que há de universal na Filosofia a busca de um ponto último de referência. Os sistemas, ao contrário, são passageiros e influenciados pelas circunstâncias em que são elaborados. Os sistemas não são permanentes nem são eles os mantenedores da chama filosófica, estando a provocação filosófica nos problemas que animam o debate em todos os tempos. Paim atribui essa descoberta a Rodolfo Mondolfo, reconhecendo que também Nicolai Hartmann atribui prevalência ao problema no curso histórico da filosofia.

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

O primeiro é a *ênfase na linguagem*. Para Paim, há uma inegável relação entre as línguas nacionais e as filosofias nacionais, aspecto que ele entende tenha sido primeiramente apontado por Hegel. Quando Hegel se refere ao sistema de Christian Wolff (1679-1754) comenta que uma ciência pertence a um povo quando é praticada em sua própria língua. E Hegel é ainda mais radical do que aponta Antônio Paim em sua *Introdução à História da Filosofia* onde afirma (1988):

os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo (p. 121).

Outro elemento importante na formação das filosofias nacionais é a *peculiaridade da tradição cultural*. Além da percepção já mencionada no item anterior, Hegel observa que o caráter diferenciado das culturas influencia no modo como se constitui o Direito. O sucesso do comtismo no Brasil, por exemplo, fundamenta-se na continuidade da tradição pombalina, a adesão lusitana a um certo historicismo de inspiração espiritualista remonta ao espiritualismo. Em outras palavras, a dinâmica simples da atividade filosófica não consegue explicar o sucesso desta ou daquela vertente numa dada tradição.

O terceiro elemento mencionado por Antônio Paim é a *relação da tradição nacional com a tradição universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é uma espécie de pano de fundo comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados temas é contraditória com o propósito de elaborar explicações universais? Ele explica que não. Para explicar o que pretende dizer, retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem a idéia de multiplicidade e unidade sempre conviveram na Filosofia. Uma não exclui a outra. O modelo empregado é a dialética platônica. Através dela é possível

operar sucessivas distinções lógicas para se chegar a um conceito superior. Gama Caieiro, valendo-se desse paradigma, afirmou que uma história da filosofia nacional não se opõe a história da filosofia universal. Não se trata de apresentá-las como antagônicas, mas como alternativas. Paim aceita a argumentação de Caieiro e a aproxima da dialética da complementaridade de Miguel Reale. Na dialética da complementaridade os termos do processo não se anulam, eles permanecem irreduzíveis um ao outro.

O último aspecto a ser considerado é a correlação entre *filosofia nacional e a estrutura da filosofia*. O que ele quer dizer com a assertiva? Aqui Paim examina como ocorre a criação filosófica. Ele parte das observações elaboradas por dois renomados estudiosos da história da filosofia: Jean Wahl e Rodolfo Mondolfo. O *Tratado de Metafísica* (1953) do primeiro chama atenção para a força dos problemas na origem da filosofia, mas a questão somente ganha profundidade com o livro *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia* (1960) do segundo. Afirma Paim em *As Filosofias Nacionais* (1999): “A maior densidade foi alcançada pelo debate com o aparecimento do livro *Problemas e métodos de investigação na História da Filosofia*” (p. 24).

V. Considerações finais

A criação filosófica é uma forma de pensar que se integra a uma tradição iniciada na Antiga Grécia por volta do século VI a.C. A reflexão filosófica surge sempre original quando emerge das experiências particulares em meditações com as quais cada filósofo espera responder a determinadas questões que o desafiam. Ela terá a pretensão de universalidade se a solução construída for pensada como uma resposta válida universalmente.

Por conta da sua inserção na cultura ocidental e mesmo constituindo uma tradição comum, a meditação filosófica pode aparecer de muitas formas, em máximas correntes, em provérbios, em linguagem poética, em aforismos e, também, sob a forma discursiva. Nenhuma das fórmulas ou métodos esgota o sentido da Filosofia e nenhuma pode se arvorar como definitivamente verdadeira porque terá a marca histórica de sua gênese, o que se apreende das lições intocáveis de Hans – Georg Gadamer e Rodolfo Mondolfo.¹⁰

Platão afirmava que na raiz da criação filosófica estava a admiração, Descartes privilegiou a dúvida metódica para explicar a origem da meditação filosófica e, Epicteto, a consciência de nossos limites ou a dor da existência. Existem outras possibilidades que podem levar alguém a pensar filosoficamente, mas o fundamental é o reconhecimento de certos problemas como fundamentais para constituir uma existência humana e a aceitação de enfrentá-los racionalmente.

O pensamento filosófico formou, desde sua gênese, uma tradição, e estudá-la tem sido uma ocupação importante dos filósofos em todos os tempos. Essa tradição universal mostra-nos que a multiplicidade dos problemas, métodos e a pluralidade dos conceitos revelam que a reflexão filosófica nasceu em diversas circunstâncias. Ordinariamente, os historiadores da filosofia identificam etapas bem definidas na tradição. Eles falam da filosofia grega, que estabeleceu as bases da reflexão filosófica; da filosofia medieval, que pretendeu fazer um diálogo com a revelação bíblica em busca de sua compreensão conceitual; da filosofia moderna, a partir da descoberta da subjetividade e da fundamentação da verdade científica, e da filosofia contemporânea, resultado de um diálogo crítico com o idealismo alemão.

A noção de filosofia brasileira representa, da parte de alguns estudiosos, o reconhecimento de que o estudo das culturas nacionais forma uma espécie de tradição própria na grande história da filosofia ocidental. Ela não invalida a percepção de uma

história universal da filosofia, nem afeta o ato de reflexão filosófica no momento de sua elaboração, mas é uma chave para o seu posterior entendimento e estudo. Nesse sentido, a filosofia brasileira pertence a uma tradição que poderíamos dizer nacional, sem que nossos filósofos deixem de tentar um pensamento próprio e original, nem abdicuem de propor um discurso com pretensões de universalidade. Trata-se, portanto, da atenção mais destacada conferida a certos problemas e, ao mesmo tempo, uma forma singular de diálogo com a tradição ocidental e seus clássicos estudados a partir da circunstância do autor.

A filosofia brasileira é uma hipótese metodológica a serviço do historiador das ideias e parece mais adequada para investigar a criação filosófica no mundo moderno e contemporâneo, por conta de suas múltiplas nacionalidades, línguas e diferenças culturais. Estamos percebendo com o trabalho interpretativo dos textos que os esquemas e enquadramentos circunstanciais não destroem, antes, dão um sentido multifacetado à história universal da filosofia.

Notas

1. Destacamos a contribuição de Joaquim de Carvalho porque ele é um historiador da filosofia reconhecido em todo o continente europeu. Sua tese de doutoramento foi *Antônio Gouveia e o aristotelismo da renascença* defendida em Coimbra em 1917. Em 1918 tornou-se catedrático em Coimbra com o trabalho *Leão Hebreu, filósofo*. Como mostramos em *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001), “seus estudos de história da filosofia tem como referência a existência das filosofias nacionais. Assim sugere-nos que a Filosofia, sem perder o propósito de criar explicações universais, constitui tradições” (p. 14).

2. Lembremos que foram as posições aprendidas de Kant que o levaram a concluir que o Direito é expressão da cultura e de seus valores. Ele o disse em *Introdução ao estudo do direito* (1977): “Dizer que o direito é um produto da cultura humana importa negar que ele seja, como ensinava a finada escola racionalista e ainda hoje sustentam os seus póstumos sectários, uma entidade metafísica, anterior e superior ao homem” (p. 431).

3. Estudamos esta tradição em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). No livro mostramos que o culturalismo é uma das tradições da filosofia brasileira. Trata-se de vertente neokantiana, mas construída em torno da questão da pessoa humana e de sua natureza. Conforme lembra Leonardo Prota no prefácio da obra (1998): “os temas a que essa corrente filosófica dá preferência estão centrados em torno da pessoa humana. Não foram os culturalistas que o inventaram. A filosofia brasileira é que estabeleceu esse caminho” (p. XIV).

4. Miguel Reale elabora uma reflexão singular e valiosa quando aproxima os antecedentes existenciais do ser dos componentes lógicos de sua compreensão. Já indicamos que (2007): “A esta posição o filósofo denominou ontognoseológica. Ao aproximar o ato de conhecer da tessitura concreta da existência ele aproxima a subjetividade kantiana da noção de *a priori* material, sem perder o que havia de mais relevante no kantismo” (p. 49).

5. Miguel Reale trata do culturalismo em vários momentos de sua obra, mas no livro *Variações II*, ele lembra que o culturalismo brasileiro (2003): “teve como precursor Tobias Barreto ao correlacionar Kant com o antropólogo Hermann Post e o jurista Jehring” (p. 26). O fato singulariza a tradição que se segue e pede complementos. Um dos mais relevantes momentos de sua reflexão filosófica é o reconhecimento de um novo *a priori*: “o relativo às condições existenciais da correlação sujeito/objeto no plano do conhecimento: é o *a priori cultural* ou histórico, transcendentalmente inerente ao ato de conhecer” (*idem*, p. 26).

6. No livro *A escola eclética*, Antônio Paim examina os detalhes do pensamento eclético brasileiro, mostra como ele antecipa e desenvolve originalmente teses debatidas na França no

século XIX. Afirma no início da obra (1999): “Victor Cousin foi escolhido como diretor espiritual por alguns brasileiros que viveram em Paris na década de trinta. Na condição de seus discípulos realizaram no Brasil um movimento empolgante, instaurando no país o debate filosófico autêntico, editando livros e revistas, formando professores e participando ativamente da discussão teórica que então tinha lugar em parte da Europa” (p. 1).

7. O problema da circunstância no raciovitalismo de Ortega y Gasset é o tema principal do artigo *O conceito de circunstância em Ortega y Gasset*. Ali escrevemos (2009): “O conceito de *circunstância* contempla o entorno que não se resume à paisagem representada pelo ambiente social ou o nós. Este ponto é marcante no raciovitalismo, o entorno ao eu inclui a intimidade representada pelos mecanismos fisiológicos da vida, das leis que regem a alma e pelas expressões do pensamento ou espírito, tudo isto histórico e escondido em cada homem. Diz o filósofo em *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925): “A diferença de todas as demais realidades do universo, a vida é constitutiva e irremediavelmente uma realidade oculta, inespacial, um arcano, um segredo!” (p. 578). A intimidade ou o lado de dentro que representa a parcela oculta da vida também circunscreve o *eu*, como também o envolve a situação exterior, a realidade social, econômica, política, temporal, em resumo cultural onde vivemos. O lado de fora do indivíduo, aquilo que se manifesta para os outros, é expressão do interior que se deixa ser conhecido pelo que aparece fora. O homem tem, pois um lado de fora e um de dentro e ambos circunscrevem o eu, sendo que o corpo põe à mostra a alma, diz o filósofo: “quando falamos com alguém estamos vendo sua alma como um mapa marinho diante de nós. E elegemos o que se pode dizer e desculpamos o que se deve calar, esquivando dos recifes daquela alma” (*idem*, p. 589). O que Ortega y Gasset está dizendo é que não somos de todo opacos, de algum modo nosso corpo deixa ver a alma, é transparente” (p. 335\6).

8. Um resumo dos estudos de Delfim Santos sobre a filosofia portuguesa e a questão da circunstância está no capítulo 2 do livro *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Ali escrevemos (1996): “Ele defendeu o sentido circunstancial das formas de pensamento, afirmando que elas são órgãos epocais que dominam os homens contemporâneos dando-lhes possibilidades comuns” (p. 76).

9. No livro *O essencial sobre a filosofia portuguesa* (2008), Braz Teixeira elabora e desenvolve a idéia de que a história da filosofia portuguesa passa por cinco ciclos diferentes nos últimos pouco mais de duzentos anos. No último dos ciclos procura aproximar o que foi feito no Brasil e Portugal, ampliando a noção de filosofias nacionais para incluir grandes grupos lingüísticos representados na história da filosofia moderna ocidental e chega a falar de uma tradição luso-brasileira “que não pode deixar de levar em conta o diálogo expresso ou implícito, que entre elas se vão travando ao longo do tempo” (p. 8).

10. Hans – George Gadamer coloca precisamente o sentido de consciência histórica que se consolida no mundo moderno como a consciência da relatividade do que produz a consciência humana. Ele afirma (1998): “Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de todas as opiniões” (p. 17). A consciência histórica aplicada à Filosofia mostra a contraposição entre o projeto universal que ela busca e a forma histórica que a constitui como observa Rodolfo Mondolfo (1969): “Aplicado à filosofia e a seus problemas, este princípio (estabelecido por Vico que dizia que a essência de qualquer realidade, encontra-se, revela-se no seu processo de formação), orienta-nos no reconhecimento da vinculação constante da filosofia com sua história, que constitui o processo de sua formação e desenvolvimento” (p. 31).

Referências

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977.

CARVALHO, José Mauricio de Carvalho. *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Londrina: EDUEL, 1996.

_____. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: EDUEL, 1998.

_____. *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira; balanços e perspectivas*. 3. ed., Londrina: Eduel, 2001.

_____. *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).

_____. *O homem e a filosofia*. 2. ed. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2007.

_____. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Ciências Humanas*. UFSC. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis: Editora da UFSC, v. 43: (2), 331-345, out. 2009.

CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijuí, 2010.

GADAMER, Hans-George. *O problema da consciência histórica*. Vila Nova de Gaia: Claret, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.

MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.

_____. *A escola eclética*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.

_____. *As filosofias nacionais*. Londrina: CEFIL, 1999.

REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil: dois ensaios*. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1949.

_____. *Variações II*. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 2003.

SANTOS, Delfim. Filosofia e Filomítia. *Obras Completas*. v. II. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1982.

TEIXEIRA, António Braz. *Espelho da razão, estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro*. Londrina : EDUEL, 1997.

_____. *O essencial sobre a filosofia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2008.