

## QUESTÕES TEÓRICAS RELACIONADAS ÀS FILOSOFIAS NACIONAIS, NO PENSAMENTO DE LEONARDO PROTA

**Antônio Paim e Ricardo Vélez Rodríguez**

Desenvolveremos dois aspectos nesta apresentação. Em primeiro lugar, lembraremos as ideias fundamentais de Hegel em relação à História da Filosofia, bem como o desdobramento desse tema no contexto da Filosofia Contemporânea. Em segundo lugar, destacaremos a contribuição de Leonardo Prota (1930-2016) à discussão do tema, ao ensejo da sua pesquisa sobre as Filosofias Nacionais.

Pretendemos, com esta apresentação, render homenagem ao nosso amigo, falecido recentemente.

### **1 – As Filosofias Nacionais no seio do pensamento de Hegel e o desdobramento do tema na Filosofia Contemporânea.**

O reconhecimento da existência de filosofias nacionais data da própria fase em que a historiografia filosófica passa a adquirir bases sólidas, isto é, deixa de ser expediente para exaltar esse ou aquele filósofo ou determinada corrente filosófica. Considerada a questão desse ângulo, pode-se indicar que Hegel seria o autêntico criador da história da filosofia. Antes dele, o normal era que a disciplina fosse entendida como destinada a exaltar aquela doutrina que merecera a aprovação do expositor. Afora isto, a colocação de um sistema ao lado dos outros transmitia naturalmente a ideia de desconexão e desencontro. No caso, é irrelevante que a síntese que se incumbiu de formular consistisse em reduzir os filósofos a uma ideia central.

Coube também a Hegel a iniciativa de proclamar a singularidade de que se reveste a meditação filosófica, em decorrência de desenvolver-se num determinado território. Na *Introdução à História da filosofia* teria oportunidade de afirmar: “A filosofia desponta num determinado momento do desenvolvimento da cultura. Contudo, os homens não criam uma filosofia ao acaso: e sempre uma determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo, está em íntima relação com elas e delas constitui o fundamento. Deste modo, a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo (...) e com a formação e o progresso do novo Estado, nos quais surge e se desenvolve um princípio mais alto” (tradução portuguesa, Coimbra, Armênio Andrade Ed., pag. 102).

Entretanto, a forma pela qual se difundiu a filosofia nos países ocidentais, de certo modo, obscureceu o papel que as filosofias nacionais vieram a desempenhar na Filosofia Moderna e, sobretudo, na denominada Filosofia Contemporânea. Tal se dava através dos sistemas. Certamente que se mencionava a situação particular de países europeus isolados (filosofia francesa; filosofia alemã; filosofia italiana, etc.). Contudo, o destaque era para os sistemas. Essa situação mudou significativamente após

restaurada a legitimidade da metafísica, contestada pelo positivismo, notadamente no ciclo posterior à Primeira Guerra.

Na Alemanha, Nikolai Hartmann (1882/1950) desenvolveu a crítica aos sistemas filosóficos existentes, contrapondo-os ao que designa como pensamento problemático investigador. Em todos os grandes pensadores da filosofia ocidental, frisa, encontramos uma grande fidelidade ao fundo problemático que revela a perplexidade do logos face ao real. Geralmente, os sistemas fixam os aspetos secundários, portanto mutáveis, das respectivas concepções filosóficas, ao passo que os traços permanentes são legados pelos elementos problemáticos, decorrentes da apreensão do real e da essencial inadequação entre pensamento e realidade. Em geral, escreve “o morto e o simplesmente histórico pertencem ao pensar sistemático; pelo contrário, o supra-histórico e o vital pertencem ao pensar problemático puro. Nele se encontram as aquisições da história do pensamento” (*Autoexposición sistemática*. México. Universidade Nacional Autônoma, 1984, pág.7).

Detendo-se na análise da mesma questão, Rodolfo Mondolfo (1877/1976) escreveria: “Como sistema é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue na realidade afirmar-se senão *sub specie temporis*, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual própria de sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, no aspecto dos problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras, apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.” (*Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* — 1949)

O grande mérito de Miguel Reale (1910/2006) consiste em haver formulado a hipótese de que as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pelos problemas a que dão preferência, hipótese que seria exaustivamente comprovada e documentada por Leonardo Prota.

## **2 - A contribuição de Leonardo Prota à discussão do tema, ao ensejo da sua pesquisa sobre as Filosofias Nacionais.**

A ideia de estudar sistematicamente essa questão há de ter ocorrido a Leonardo Prota no curso de uma iniciativa por ele liderada: os Encontros Nacionais de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, patrocinados pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), onde ministrava a disciplina Filosofia Brasileira. Esses encontros tiveram lugar entre 1989 e 2001, realizando-se a cada dois anos. Assim, tiveram lugar sete Encontros. Nestes foram caracterizadas e debatidas as filosofias inglesa; norte-americana; alemã; italiana e portuguesa.

No penúltimo Encontro (6º; 1999) Prota teria oportunidade de fazer o seguinte pronunciamento: “Afinal, porque tanta desconfiança com esse tipo de investigação filosófica? - Possivelmente a explicação esteja no entendimento equivocado a respeito do conceito de Filosofia Universal. O problema não pode ser colocado em termos de oposição e exclusão, Filosofia Universal versus Filosofias Nacionais (reflexões e investigações suscitadas por problemas filosóficos que marcaram as distintas tradições nacionais), que constituem e formam a Filosofia Universal, assim como anteriormente eram os sistemas que constituíam o pensamento universal”.

Naquela altura, Leonardo Prota demonstrava haver amadurecido em seu espírito a temática a ser desenvolvida na obra que daria por concluída no ano seguinte, justamente, com a denominação de: ***As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*** (Londrina, Editora UEL, 2000).

A primeira pergunta que se propõe resolver consiste no seguinte: como se explica o surgimento de filosofias nacionais? Obviamente, não poderia haver filosofias nacionais antes das nações. Mas seria esta uma condição suficiente: terá resultado da simples quebra de unidade linguística? Assim, a Primeira Parte da obra intitula-se justamente “A quebra da unidade linguística na Europa e o surgimento das filosofias nacionais”.

Para resolver a questão proposta, procede à reconstituição do processo de formação das nações europeias, permitindo-lhe apresentar uma síntese e uma cronologia. Sentiu necessidade de deter-se no exame das duas forças que espontânea e naturalmente se contrapunham a tal processo: o Sacro Império Romano Germânico e o Império Otomano. Tenha-se presente que este ocupou a parte substancial dos Bálcãs e esteve às portas de Viena.

Conclui dessa reconstrução: “O processo de formação das nações não se fez acompanhar, automaticamente, da adoção das línguas nacionais na produção cultural. Segundo se referiu, o francês passou a ser a língua obrigatória nos documentos oficiais, abandonando-se o latim. Mas tardou muito para que essa praxe passasse a ser empregada na obra escrita. Assim, René Descartes (1596/1650) não só adota nome latino (*Renatus Cartesius*), como escreve nessa língua e até providencia a tradução do ***Discours de la méthode***, aparecido anonimamente em 1637. A iniciativa poderia também ter resultado da falta de receptividade para suas ideias no país natal. Sabe-se, contudo, que visou o público holandês mas não lhe ocorreu que a tradução poderia ser na língua daquele país. Embora alternasse o emprego do francês e do latim, a obra completa aparece nessa última (Amsterdam, 1650). Na segunda metade daquela centúria, Nicolas Malebranche (1638/1715) já edita sua obra, desde as iniciais, aparecidas ente 1674/1675, na língua pátria” (ed. cit., pág. 25).

Ao fim do tópico, acrescenta: “Da quebra da unidade linguística não teria que resultar, obrigatoriamente, o abandono da Filosofia Escolástica, que merecera tão prolongada elaboração. Outras circunstâncias culturais determinaram que tal ocorresse. Como indicaremos”. Vale dizer: a ocorrência há de ter resultado de razões estritamente filosóficas.

A Igreja Católica recusou peremptoriamente o abandono da visão de universo baseada em Ptolomeu. Os incidentes com Galileu são conhecidos e não teria sentido rememora-los nesta oportunidade. Assim, pensadores desse período que se acharam instados a considerar o conceito de experiência - que a meditação aristotélico-tomista não levava em conta - tiveram que fazê-lo ao arrepio da Escolástica. Portanto, a emergência da Filosofia Moderna - e o correlato abandono da Escolástica por pensadores dos principais países europeus - decorreram de questões de ordem teórica estritamente filosóficas; é o que Prota irá demonstrar.

Avança a hipótese de que havia uma alternativa teórica no seio da própria Escolástica, alternativa solenemente ignorada pela Cúria Romana, sectariamente agarrada a Tomás de Aquino. A seu ver, a obra de Francisco Suarez (1548/1617) permitia uma abertura para dialogar com a nova realidade, ao invés de dar-lhe as costas.

Depois de apresentar a feição assumida pela filosofia em alguns países europeus no final do século XV e na primeira metade do século XVI, verifica-se que não consistia de propostas de substituição da Escolástica. A questão limitava-se à incorporação do conceito de experiência. Afirma: “no seio da própria Escolástica deu-se uma abertura neste sentido, notadamente através da obra de Francisco Suarez (1548/1617). Roma, entretanto, recusou de modo frontal esse caminho. É lícito admitir, como veremos mais detidamente, que o encaminhamento na direção das filosofias nacionais diferenciadas resultou dessa radicalização”.

Considerada a relevância (e a novidade) da tese em questão, vamos buscar apresentá-la em sua inteireza.

Em primeiro lugar, Prota chama a atenção para o florescimento cultural que se seguiu, na Espanha, ao desenvolvimento das atividades econômicas resultante da descoberta da América. Escreve: “O primeiro grande esforço de renovação consistiu na formação, em Paris, de uma nova geração de pensadores que passaram a sofrer influência do nominalismo, a nova filosofia que pretendia se abrir ao conhecimento do concreto e do experimental, em contraposição à *conemplatio* medieval. Presididos pela figura pioneira do sacerdote toledano Jacob Magnus, que chegou a ser pregador na Corte do rei francês Carlos VI, no período compreendido entre 1381 e 1422, encontramos, no final do século XV e ao longo do século XVI, importantes filósofos de inspiração nominalista que recebem a sua formação em Paris ou que sofrem a influência dessa escola”. A relação é deveras extensa, compreendendo nada menos que vinte nomes, entre estes portugueses e não apenas espanhóis.

E, prossegue: “O nominalismo, nesses autores, corresponde geralmente ao estabelecimento de uma teoria do conhecimento que possibilita a apreensão experimental do mundo, mas que não exclui, de forma alguma, muito pelo contrário, integra-a à rica herança do humanismo, amalgamando-a com uma visão mitigada do tomismo.” (págs. 32/33)

Logo a seguir acrescenta: “Em Salamanca, onde desenvolveu boa parte da sua docência, Francisco Suarez recebeu essa rica influência e teve oportunidade de

confrontá-la com duas tentativas de reedição do tomismo, de inspiração tradicionalista com Domingo Bañez (1528/1604) e Juan de Santo Tomás (1589/1644) e aberta a outras correntes filosóficas, incluída a escola nominalista, com Francisco de Vitoria (1492/1546), Melchor Cano (1509/1560), Domingo de Soto (1495/1560), Pedro de Sotomayor (1511/1564), Bartolomé de Medina (1527/1580) e Luis Molina (1536/1600). Diríamos que o problema com que se defrontava o nosso autor, na sua cátedra na Universidade de Salamanca, era o de formular uma nova filosofia que respondesse aos requerimentos da ciência moderna, estabelecendo no entanto uma ponte entre o que havia de aproveitável na metafísica do século XII e no humanismo renascentista.” Destaca que, situada nesse contexto, a meditação de Francisco Suarez pode ser apreciada em toda a sua originalidade.

Depois de indicar as principais obras do autor e resumir brevemente o seu conteúdo, cita o historiador da filosofia Guillermo Fraile: “Uma nota característica de Suarez é a sua preocupação com o real e concreto, evitando o conceitualismo e o abstracionismo. Esforça-se por fazer uma filosofia realista, baseada nas coisas tal como são, estudando-as em si mesmas e não em abstrações mentais. Por isso insiste em que a metafísica não somente trata de conceitos, mas que versa sobre seres reais” (*Historia de la Filosofía Española*. Madrid BAC, 1981, volume 1, pág. 381).

Assim, conclui: “o pensador espanhol deitou as bases para as metafísicas racionalistas do século XVII (de Descartes, Leibniz e Spinoza)”.

Leonardo Prota pondera: “seria de todo unilateral responsabilizar exclusivamente a Cúria Romana pelo processo de radicalização que se instaurou na Europa, considerando que, originando-se o primeiro passo em Roma, a partir daí os protestantes não fizeram por menos”.

A obra *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia* contém, ainda, duas outras partes. Elas tratam, respectivamente, do processo de formação das principais filosofias nacionais, onde procede à reconstituição desse processo no caso das filosofias inglesa, alemã, francesa e italiana. Valeu-se do material resultante das discussões sobre cada uma delas verificadas nos mencionados Encontros.

A Parte subsequente intitula-se “universalidade da filosofia e filosofias nacionais”, na qual resume a meditação de Nicolai Hartmann e de Rodolfo Mondolfo sobre o sucessivo desaparecimento de sistemas, em face da permanência dos problemas.

Insiste em que a questão “não pode ser colocada em termos de oposição e exclusão, *filosofia universal versus filosofias nacionais*, mas em termos de constituição; ou seja, contemporaneamente, são as filosofias nacionais (reflexões e investigações suscitadas por problemas filosóficos que marcaram as distintas tradições nacionais) que constituem e formam a filosofia universal, assim como anteriormente eram os sistemas que constituíam o pensamento universal”.

Prota tece então alguns comentários sobre as quatro filosofias nacionais que escolheu para ilustrar o seu pensamento. Escreve: “Se na filosofia inglesa salientamos como

característica a valorização da experiência, ninguém pode levantar dúvidas de que essa peculiaridade do pensamento inglês não faça parte, hoje, do pensamento universal". Prosseguindo: "igualmente, se a persistência na elaboração de sistema filosófico marcou a filosofia alemã, tendo como resultado a filosofia crítica, seria absurdo imaginar o contexto da filosofia moderna sem essa aportação do momento Kant-Hegel".

Que dizer da filosofia francesa? - pergunta. Impossível negar que o empenho de fazer prevalecer a racionalidade faça parte do patrimônio comum da filosofia universal. Registra que, ao tratar da filosofia italiana, referiu a tese de Bertrando Spaventa segundo qual as filosofias nacionais na Europa correspondem a momentos particulares do desenvolvimento da Filosofia Moderna nas diferentes nações.