

Antonio Paim

**PROBLEMÁTICA
DO
CULTURALISMO**

2ª EDIÇÃO

Coleção:
FILOSOFIA-24

CEFIL EDIPUCRS

Porto Alegre
1995

*A filosofia transcendental de Kant é,
nos seus resultados, a ciência dos
princípios de tudo aquilo que nós
hoje reunimos sob o nome de cultura.*

Wilhelm Windelband (1848/1915)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Parte primeira

EVOLUÇÃO HISTÓRIA

I – O CULTURALISMO ALEMÃO

- 1 – Idéia geral da corrente
- 2 – O primeiro ciclo e seu desfecho
- 3 – O segundo ciclo: explicitação da problemática culturalista
- 4 – O terceiro ciclo e seus impasses
- 5 – A difícil reconstituição deste pós-guerra

II – O CULTURALISMO BRASILEIRO

- 1 – Intuições precursoras de Tobias Barreto
- 2 – A mediação exercida pelo culturalismo sociológico
- 3 – A transição do neokantismo ao culturalismo
- 4 – O culturalismo de Miguel Reale
- 5 – O culturalismo dialético de Djalma Menezes
- 6 – Outras contribuições destacadas

Parte segunda

POSICIONAMENTO EM FACE DOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS CONTEMPORÂNEOS

III – A REALIDADE E OS TIPOS DE SABER

IV – ESTRUTURA DO SABER FILOSÓFICO

- 1 – A perspectiva transcendente
 - a) A substância como fundamento do real (Aristóteles)
 - b) A vitalidade da perspectiva transcendente
- 2 – A perspectiva transcendental
- 3 – A irreconciliabilidade das perspectivas e sua escolha

V – ONTOLOGIA E TEORIA DOS OBJETOS

VI – O SABER ONTOLÓGICO DA CULTURA

- 1 – A moralidade como fundamento da cultura e valor heurístico dessa descoberta
- 2 – O que se deve entender por invariantes axiológicas
- 3 – Hierarquia de valores e civilizações
- 4 – Ser do homem e ideal de pessoa humana
- 5 – O ser do espírito
- 6 – Origem histórico-cultural das categorias

VII – O ENTENDIMENTO CULTURALISTA DA POLÍTICA

VIII – A FILOSOFIA CULTURALISTA DA HISTÓRIA

- 1 – A tradição escatológica
- 2 – A laicização da busca de sentido
 - a) Giambattista Vico
 - b) O romantismo e sua expressão amadurecida em Hegel
 - c) Tentativa (frustrada) de reconstituição da filosofia marxista da história
- 3 – A filosofia neokantiana da história
- 4 – A filosofia culturalista da história
 - Nota bibliográfica sobre a mudança social

BIBLIOGRAFIA

- I – Obra dos principais autores culturalista
- II – Estudos sobre o culturalismo

ÍNDICE ONOMÁSTICO

APRESENTAÇÃO

A primeira edição deste livro foi elaborada por instâncias da professora Celina Junqueira, que então dirigia o Departamento de Filosofia da PUC do Rio de Janeiro, a que pertencia, e onde haviam sido inauguradas linhas de pesquisa dedicadas à filosofia brasileira e área de concentração correspondente na Pós-Graduação. Durante cerca de um decênio formaram-se ali aproximadamente vinte docentes, devotados a essa disciplina, que não só continuaram voltados para o tema como tornaram-se pessoas conhecidas nos meios acadêmicos, com obras publicadas e presença destacada nas publicações periódicas especializadas.

Entretanto, aquele trabalho efetivava-se de modo mais ou menos isolado das demais áreas de pesquisa. A professora Celina Junqueira atribuía a circunstância a certo preconceito contra a meditação nacional, ou melhor, ao simples complexo de inferioridade. Esperava que se fosse evidenciada a sua natureza filosófica as resistências seriam superadas ou pelo menos neutralizadas. Por isso, na apresentação à primeira edição teria oportunidade de escrever: “Neste ensaio, o professor Antonio Paim sistematiza uma das nossas tradições filosóficas, o culturalismo, iniciada há cem anos por Tobias Barreto. Trata-se de uma linha de pensamento com a qual podemos discordar. Mas compete, antes de mais nada, reconhecer-lhe a existência. E, em seguida, proclamar a inegável densidade filosófica que veio a assumir”.

Não tardou muito e tornou-se patente o equívoco em que incidia. A tradição dos meios católicos era a de colocar a filosofia abertamente ao serviço da religião. O exemplo era dado pelo próprio fundador da instituição, o padre Leonel Franca (1893/1948). De minha parte sempre o tive presente e até relutei muito em aceitar o convite para integrar o Departamento de Filosofia daquela Universidade, só o fazendo finalmente depois de convencer-me de que a professora Celina Junqueira era não só uma pessoa de grande cultura, habituada a freqüentar os círculos acadêmicos norte-americanos e europeus, como inteiramente imbuída do espírito que deve presidir a vida universitária. O que não poderia supor era que se tratava de uma andorinha solitária – e com uma única andorinha, diz a sabedoria popular, não se faz verão – e que do seu afastamento do Departamento iria resultar a adesão à baixa política de toda a cúpula do prestigioso estabelecimento de ensino.

O substituto da professora Celina Junqueira no Departamento de Filosofia da PUC-RJ possuía um único título: a mais completa subserviência à facção dos jesuítas que estava disposta a atropelar o que quer que fosse para atender ao seu projeto político. Providenciou-se de imediato a extinção de todos os segmentos que poderiam obstá-lo e não apenas a área de concentração voltada para a filosofia brasileira. Aceitei naturalmente afastar-me, pois afinal a instituição era deles e, quanto a mim, sequer era católico. O fato de que à extinção do setor sob minha responsabilidade se tivesse seguido censura a um texto do prof. Miguel Reale obrigou-me entretanto a denunciar publicamente a tentativa de calar pela força os adversários, por um grupo que se pretendia devotado ao combate à ditadura militar. Tornava-se patente que parcela significativa dos jesuítas, sob a liderança de Henrique Lima Vaz, pretendia nada mais nada menos que substituir pelo totalitarismo o autoritarismo dos governos militares. Produziu-se então uma grande celeuma. Reuni o

material dela resultante no livro *Liberdade acadêmica e opção totalitária – um debate memorável* (Rio de Janeiro, Artenova, 1979).

A verdade é que o trabalho desenvolvido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, dando curso ao programa concebido pelo prof. Miguel Reale – que o Departamento de Filosofia da PUC-RJ, sob a direção da professora Celina Junqueira, pretendia não apenas secundar, mas “simultaneamente difundir idêntica atitude valorativa (em relação à filosofia brasileira) em outros centros de ensino superior”, conforme declara na mencionada apresentação da primeira edição – incomodava sobremaneira os padres que se haviam decidido a “cortejar o marxismo”, para usar a feliz expressão do filósofo neotomista Leonardo Van Acker (1896/1986). No caso particular da chamada “filosofia da libertação” – cuja proposta consistia em “provar” que a filosofia latino americana estava a serviço do opressor, tratando logo de vender o marxismo sob nova roupagem – estava impossibilitada de dizer sandices sobre a nossa meditação nacional, já que havíamos reeditado e tornado acessível o essencial. Teve que se resignar e apresentar-se diretamente como “teologia da libertação”.

Como a imensa maioria do povo brasileiro demonstrou estar interessada em substituir o autoritarismo militar pelo regime democrático-representativo, a bandeira totalitária de Lima Vaz e seus acólitos acabou sendo arquivada, talvez à espera de uma oportunidade mais propícia. Ao que se saiba, o Departamento de Filosofia da PUC não produziu qualquer obra digna de nota. O mestrado abandonou a sua característica plural para dedicar-se aos manuscritos econômicos de Marx e outros temas aptos a enfatizar o novo engajamento. Mas mesmo nessa esfera não conseguiu notabilizar-se.

Em contrapartida, a filosofia brasileira seguiu seu curso, sem fazer concessões seja à política seja à religião. Nós, culturalistas, mantivemos um animado diálogo com os neotomistas, orteguianos e fenomenólogos, todos em grande atividade, do mesmo modo que os existencialistas. Os cultores da filosofia das ciências deixaram em parte envolver-se na política. Mas o trabalho realizado, neste pós-guerra, por Leônidas Hegenberg, com o propósito de vincular-nos à investigação desenvolvida nos grandes centros, constitui algo de definitivo e que nenhum boicote mesquinho impedirá que se torne patrimônio das novas gerações. A pesquisa da filosofia brasileira, sob a competente direção de Leonardo Prota, tende a institucionalizar-se em nível nacional.

Procurei manter o espírito da primeira edição, no tocante à ênfase nos problemas teóricos. A idéia de sistema deve ser considerada como inteiramente superada. Apenas acrescentei uma parte histórica, a fim de evidenciar que os mencionados problemas emergiram no curso de uma longa tradição filosófica, não se tratando de simples elocubrações de autores isolados.

O meu voto é que esta despreziosa sistematização dos problemas teóricos com que se vem defrontando a Escola Culturalista sirva para evidenciar a sua inegável densidade filosófica, que era justamente a intenção de Celina Junqueira, há pouco mais de quinze anos. Caberia também esperar que em nosso meio consigamos exorcizar o fantasma da instrumentalização da filosofia, o que seria outra grande conquista da nossa geração.

Maio de 1994.

A.P.

PARTE PRIMEIRA

EVOLUÇÃO HISTÓRICA

Capítulo I

O CULTURALISMO ALEMÃO

1 – Idéia geral da corrente

O culturalismo é uma corrente que emerge do neokantismo por divergir da feição que veio a assumir através da obra de Cohen e da chamada Escola de Marburgo (Natorp, Cassirer etc.). Trata-se de movimento muito complexo e que teve vida relativamente longa na própria Alemanha, onde se mantém atuante apesar das tragédias vivenciadas pelo país neste século, espalhando-se para outros países, entre os quais o Brasil.

Na pátria de origem experimentou sucessiva ampliação de sua esfera de interesses, o que é perfeitamente compreensível. Assumindo a perspectiva transcendental e propondo-se solucionar os problemas que Kant deixara em abeto – e não enfrentados pelo neokantismo – acabou criando a possibilidade de reestudar toda cultura, a partir daquele ponto de vista último.

Duas circunstâncias interferiram em seu curso histórico, correspondendo a primeira à situação política vivida pelo país.

A Alemanha envolveu-se na primeira guerra mundial e dela saiu derrotada em 1918. Seguiu-se um longo ciclo de instabilidade representada pela República de Weimar, que, não obstante, registrou notável florescimento cultural, sobretudo na literatura. A ascensão do nazismo ao poder em 1933 virtualmente destroçou os principais centros culturais, com a emigração em massa de professores e pesquisadores. Terminada a segunda guerra, o país teve que se reconstruir, com o agravante de que a cortina do totalitarismo desabou sobre parcela significativa de seu território, inclusive metade de Berlim, na qual justamente se encontrava a sua tradicional Universidade. Nessa vasta região, o marxismo tornou-se a filosofia e a religião oficiais. A guerra fria levou a que a própria Alemanha Ocidental não escapasse da circunstância de movimentos filosóficos exclusivamente a serviço de objetivos políticos, como é o caso típico da chamada Escola de Frankfurt, em torno da qual montou-se em todo o Ocidente máquina de propaganda que não se explica nem se justifica por razões de ordem filosófica.

Embora todo esse conjunto de fatos desfavoráveis haja levado, no último pós-guerra, a um certo isolamento da filosofia alemã voltada para as suas próprias tradições, a influência de Kant manteve-se inalterada, como esperamos demonstrar no curso da exposição.

A segunda circunstância decorre da própria tradição filosófica do país, desde Leibniz e Wolff, valorativa do sistema. De sorte que mesmo os culturalistas não resistiram a semelhante tentação, o que equivale à violação significativa do essencial de seu espírito.

De todos os modos, a Escola Culturalista marca uma grande presença, desde a década de noventa do século passado, experimentando pelo menos três grandes ciclos, perfeitamente caracterizados, nos quais sobressaem distintas personalidades. Ao último desses ciclos acha-se associado o nome de Nicolai Hartmann, falecido em 1950.

Nos quarenta anos subsequentes, o que se pode observar é a recomposição de todo o movimento que se caracteriza, entre outras coisas, pelo renovado interesse em torno da obra de Hermann Cohen (1842/1918). Ao mesmo tempo, a perspectiva transcendental é francamente contraposta ao marxismo. Com a queda do Muro de Berlim, a reunificação da Alemanha e a ampla desmoralização do marxismo, o que se pode esperar é que a filosofia alemã tradicional venha a quebrar o seu isolamento. Como não poderia deixar de ser, a cultura continua ocupando um lugar central na fase recente de reconstituição do neokantismo e do culturalismo alemães, seguindo aliás o lema de Windelband, segundo o qual “A Filosofia Transcendental de Kant é, nos seus resultados, a ciência dos princípios de tudo aquilo que nós hoje reunimos sob o nome de cultura”.

2 – O primeiro ciclo e seu desfecho

O primeiro ciclo do culturalismo dura aproximadamente até a época da primeira guerra mundial. Nessa fase o interesse predominante consiste em estabelecer princípios seguros, capazes de fixar a singularidade das ciências culturais e da história. Na década de noventa, as figuras catalisadoras são Wilhelm Windelband (1848/1915) e Heinrich Rickert (1863/1936).

Windelband considerava que existiriam dois tipos de ciências. Denominou as primeiras de *nomotéticas* e as segundas de *idiográficas*.

As ciências nomotéticas ocupam-se de formular leis capazes de refletir o comportamento de fenômenos individuais agrupados sob determinada classe. As ciências idiográficas têm a ver com os fenômenos particulares. As primeiras são a física, a química, a biologia etc. e as segundas, as culturais (historiografia, direito etc.).

O enunciado de Windelband não pretende tipificar classes de objetos, como se dará adiante. Entende que se trata de uma divisão epistemológica e metodológica. Os dois tipos de ciências têm uma base comum desde que ambas constituem criações culturais. Enquanto manifestações culturais incorporam valores e valorações. Nessa altura propõe um novo objeto para a metafísica: a descoberta dos valores de validade universal. Na sua visão, os valores têm um caráter transcendental, no sentido kantiano do termo, isto é, estabelecem as condições de possibilidade de todo conhecimento, tanto nomotético como idiográfico.

Windelband ensinou em Zürich, Friburgo, Estrasburgo e, finalmente, em Heidelberg, onde ficou de 1903 até a morte em 1915. Granjeou nomeada com a publicação da *História da filosofia moderna* (1878/1880) – a que se seguiram outras partes da mesma obra – mas o texto básico em que sistematiza o seu culturalismo é o livro *História e ciência natural* (1894). Nessa mesma linha publicou um artigo considerado importante, intitulado “Filosofia da cultura e idealismo transcendental” (*Logos*, 1910). Como Heidelberg fica na região alemã de Baden, nesse ciclo inicial o culturalismo foi também denominado de Escola de Baden.¹ Ferrater Mora arrola diversos nomes relacionados a essa Escola: Bruno Bauch (1877/1942), que dirigiu a publicação *Kant-studien* – fundada em 1896 e que desempenhou grande papel na evolução da filosofia contemporânea –, dedicando ainda parte substancial de seu tempo à difusão da filosofia de Kant (*Kant e Lutero*, 1904; *História da filosofia moderna até Kant*, 1908, entre outros livros), além de se ter ocupado especificamente de temas culturalistas; Georg Mehlis (1878/1942); E. Troeltsh

¹ Presentemente é parte do Estado de Baden-Württemberg, cuja capital é Stuttgart.

(1865/1923) e o próprio Max Weber. No ciclo ora considerado sobressaem entretanto Rickert e Lask.

Rickert substituiu Windelband em Heidelberg, depois de ter ensinado em Friburgo (de 1891 a 1916). No ciclo que ora procuramos destacar, adota posições muito próximas das de Windelband. Assim, considera que a ciência natural abstrai dos casos particulares leis gerais ao tempo em que a ciência cultural ocupa-se do individual. Enquanto a primeira desenvolve-se independente dos valores, a ciência cultural a estes se acha intimamente relacionada. Os valores são objetivos e universais, realizando-se na história. Seu livro básico desta fase é a *Ciência cultural e ciência natural* (1899).

Resumindo as implicações da doutrina de Rickert sobre o conhecimento histórico, escreve Raymond Aron:

“A história existe como ciência se ela é validada universalmente. Importa pois que as mesmas realidades sejam para todos essenciais ou desprezíveis, noutros termos, que os valores utilizados sejam universalmente válidos. Ora, estes valores não são suscitados pelo arbítrio do historiador, mas destacados da própria matéria. A ciência histórica somente é possível quando o mundo passado nos revela valores aceitos por todos os ‘centros históricos’. Mas os valores universais, a observação nos mostra, são necessariamente valores humanos, mais precisamente, valores sociais.

“Com efeito, para obter o assentimento de todos, os valores devem ser supra-individuais... Somente os valores que dizem respeito a todos os indivíduos de uma coletividade elevam os homens acima da animalidade e do egoísmo vital. Assim, o objeto da história se precisa: se chamamos de cultura ao conjunto de valores criados pela vida coletiva (Técnica, Igreja, Estado, Nação, Família) a História se define como a ciência da evolução única das sociedades humanas e de sua cultura.

“Formalmente, a História é ciência dos indivíduos significativos. Materialmente, é a ciência da cultura. A dedução da definição material a partir da definição formal repousa na idéia seguinte: a curiosidade das individualidades não se separa do interesse pelos valores; como estes implicam seres capazes de realizá-los, a história do singular incide sempre sobre um acontecimento ao mesmo tempo imenso e único, o devir dos homens em sociedade”.²

A discussão dos pontos-de-vista da Escola de Baden proporcionou dois desfechos diversos. O primeiro consiste no encaminhamento propiciado por Max Weber (1864/1920). Este, na verdade, emancipou a sociologia de qualquer tutela filosófica e indicou que o conhecimento dos fatos sociais só alcança validade científica quando o investigador não toma posição diante dos valores que se acham implicados naqueles fatos. As discussões sobre avaliações transcendem o plano científico. A essa doutrina denominou de *neutralidade axiológica*. O próprio Weber aplicaria de modo magistral o seu método ao estudo da Religião, da Economia, do Direito etc.

Ao mesmo tempo, o âmbito da discussão filosófica seria tornado mais preciso por Emil Lask (1875/1915), acerca do qual Gurvitch escreveria o seguinte:

“A carreira de Lask, que foi aluno de Rickert e Windelband, e, de 1905 a 1914, professor da Universidade de Heidelberg, decorreu antes da primeira guerra mundial, à época do predomínio quase absoluto da filosofia neokantiana, à qual manteve-se sempre

² *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie Allemande de l'histoire. 2. ed. Paris: Vrin, 1950, p. 127.

fiel. Com apenas quarenta anos de idade, morreu na frente russa, uma das miseráveis vítimas da guerra, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, as melhores esperanças da filosofia alemã, o talento filosófico mais forte e original de sua geração. Autor de duas obras sistemáticas muito significativas: *A lógica da filosofia* (1912) e *Teoria do juízo* (1913), que precedeu uma tese muito importante sobre *O idealismo de Fichte e a história* (1902) e dois ensaios: ‘A filosofia do direito’ (1905) e ‘É admissível o primado da razão prática’ (1908). Emil Lask não teve tempo de concluir sua obra; a direção que deveria tomar seu original sistema de filosofia estava claramente marcada; mas a morte o levou antes que pudesse desenvolver todas as forças imanentes que viviam em suas obras. Não obstante, a influência de suas idéias foi muito grande, sobretudo após a sua morte, no período de sucesso da filosofia fenomenológica e sobre os adeptos desta última. Assim, as obras de Lask foram reeditadas em 1923 em três volumes, contendo o último suas obras póstumas”.³

Lask entendia ser necessária uma *lógica da lógica*, isto é, uma disciplina que se dispusesse a justificar a própria lógica transcendental. Por ter recuado diante do imperativo de construí-la é que Kant manteve-se caudatário do preconceito de que o domínio de aplicação das formas categoriais acha-se limitado à esfera dos dados da intuição sensível.

A lógica faz remontar, portanto, à dedução das categorias.

A rigor, pode-se dizer que Hegel cuidara de solucionar o problema através de uma fundamentação histórica das categorias. Mas, ao pretender simultaneamente dar feição acabada (no sentido de conclusa) a essa investigação, revestiu-a de certo caráter arbitrário. Lask propõe-se abertamente suprir essa insuficiência do hegelianismo e proclama mesmo que seu princípio de diferenciação categorial é “puramente empirista” e “diretamente oposto à dedução dialética de Hegel”.⁴

A contribuição específica de Lask consistirá, de um lado, em correlacionar de modo estrito sujeito e objeto e em proclamar que “o conhecimento em sua essência mesma não é precisamente nem idealista nem realista, mas ideal-realista”.⁵ E, de outro lado, em haver distinguido, no processo de constituição da objetividade, a esfera da cultura, como dando lugar a juízos referidos a valores. Nesse particular, consoante assinala Cabral de Moncada, transpôs para a filosofia as idéias de Rickert relativas ao entendimento das ciências da cultura. Desenvolvendo essa doutrina no plano do Direito, Gustav Radbruch (1878/1949) afirmaria: “Entre a categoria *juízo de existência* e a categoria *juízo de valor*, é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos *juízos referidos a valores*; assim, como correspondentemente, entre as categorias de *natureza ideal*, é preciso dar lugar à categoria da cultura”. O fato cultural, conclui, é uma realidade referida a valores.⁶

Radbruch ensinou em Heidelberg desde 1923, de onde foi afastado pelos nazistas, tendo sido Ministro da Justiça da República de Weimar. Sua *Filosofia do Direito* (1914; sucessivamente reeditada) abriu uma alternativa para os estudiosos da disciplina, ao formular uma hipótese diferenciada, tanto em relação ao formalismo de Kelsen, que provém da Escola neokantiana de Marburgo, como em relação aos cultores do Direito Natural. Desde então, a corrente culturalista constitui uma das vertentes fundamentais da Filosofia do Direito.

³ As tendências atuais da filosofia alemã (1930), Paris: Vrin, 1949. p. 154.

⁴ Apud Gurvitch, *op. cit.*, p. 169.

⁵ Apud Gurvitch, *op. cit.*, p. 178.

⁶ *Filosofia do direito*, (1ª ed. da trad. portuguesa, 1932), tradução Cabral de Moncada, 2. ed., São Paulo, 1937, p. 41. Apud REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 8. ed., São Paulo: Saraiva, 1978, p. 516.

Com a obra de Lask estava aberto o caminho para a reconquista da unidade do espírito, mediante a legitimação da experiência ética, jurídica ou cultural, e não apenas da experiência natural. No ciclo subsequente, o Culturalismo cuidará de explicitar toda a problemática envolvida na nova colocação.

3 – O segundo ciclo: explicitação da problemática culturalista

A guerra de 1914-1918 destruiu os principais liames culturais. Na vida de cada um erguia-se uma questão monopolizadora. Max Weber abandona seus afazeres intelectuais para dirigir hospitais militares em Heidelberg. Lask, segundo se indicou, alistou-se como combatente e morreu na frente russa. A propósito dessa reação da intelectualidade alemã, o biógrafo de Thomas Mann observa o seguinte:

“Tantos dos mais ilustres pensadores, acadêmicos e artistas responderam ‘patrioticamente’ à irrupção da Primeira Guerra Mundial que seria equivocado enxergar alguma coisa de extraordinário na reação de Thomas [Mann]. Ele não desejara a guerra: entretanto ela chegou para ele quase como uma libertação física e lhe permitiu sentir-se de novo integrado com o destino de seu país. A pátria estava rodeada de países que a desprezavam e não podiam esconder sua ansiedade para assistir à sua fragmentação e queda. Pois bem, a Alemanha lutaria. Thomas deu um passo à frente como quase porta-voz cultural do Reich, da herança literária alemã. Há poucos meses se demitira do Conselho de Censura e recusara a presidência de uma nova Sociedade Artística, argumentando que não se ajustava à atividade política, mesmo na arte, e que, de qualquer modo, tais responsabilidades conflitavam demais com seu trabalho. Mas quando soube que Richard Dehmel, o poeta que primeiro o ‘descobriu’ quase vinte anos antes, se alistara e estava lutando no *front* sentou-se em agosto de 1914, para escrever o seu primeiro trabalho de ‘propaganda’ alemã: ‘Pensamentos em tempo de guerra’, publicado oito semanas depois na *Neue Rundschau de Fischer*”.⁷

A derrota na última ofensiva alemã, em agosto de 1918, provocou a queda da monarquia, no mês de novembro, e o país esteve ameaçado de sucumbir a uma revolução bolchevista, como desdobramento dos acontecimentos verificados na Rússia no ano anterior, formando-se o poder paralelo dos “conselhos” (*soviets*, em russo) de soldados, ao lado da República constituída pelos políticos. As eleições para a Assembléia Constituinte ocorreram em janeiro de 1919, isolando os bolchevistas, que fracassariam no intento de apossar-se do poder pelas armas. Nos anos vinte está estabelecida a normalidade, embora as indenizações fixadas no Tratado de Versalhes criassem para o país uma situação insuportável, que acabaria levando ao poder, na década seguinte, os nacionais socialistas de Hitler.

A retomada dos liames culturais, no plano filosófico, dá-se em novas circunstâncias. Transladando-se a Berlim, em 1912, Cohen volta-se para o estudo de questões judaicas. Sua morte em 1918 coincide com o declínio da influência neokantiana. Nesse momento, a fenomenologia aparece como principal alternativa. Mas, na década de vinte, tem lugar a sucessiva explicitação da problemática específica do culturalismo.

Do ângulo da nova corrente, estão constituídas três esferas específicas de objetos: naturais, ideais e referidos a valores, ou objetos culturais. Era necessário partir de

⁷ HAMILTON, Nigel. Os irmãos Mann; as vidas de Heinrich e Thomas Mann – 1871/1950, 1875/1955. trad. Brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 233.

uma reconceituação da experiência que permitisse unificar todos esses campos. Husserl, como veremos adiante, buscava fazê-lo, mas sem se ater à perspectiva transcendental.

Rickert desinteressa-se dessa paciente reconstituição, e vai se ocupar de conceber um sistema, tendo como referência o caráter universal, objetivo e absoluto dos valores. Imagina fazê-lo através de um amplo ordenamento categorial, embora reconheça a impossibilidade de abarcar todas as ciências.

O primeiro volume de seu *Sistema de filosofia* – compreendendo a fundamentação geral – aparece em 1921. posteriormente abordaria a Lógica, a Ontologia e a Antropologia. Antes de falecer (1936), teria oportunidade de proceder à avaliação do papel de Kant e da Escola de Baden (*Kant como filósofo da cultura moderna*, 1924; *A tradição de Heidelberg na filosofia alemã*, 1931).

Considera-se que o empenho em fixar o novo âmbito de investigação que decorreria de uma corrente equidistante, simultaneamente, do neokantismo de Cohen e da fenomenologia de Husserl, encontra-se nos livros *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, de Max Scheler, aparecido em 1921, e a *Ética*, de Nicolai Hartmann, publicado em 1926.

Max Scheler (1874/1928) adquiriu familiaridade com as questões relacionadas à especificidade das ciências do espírito, na segunda metade da década de noventa, quando conclui a sua formação acadêmica. Refletem essa familiaridade seus primeiros escritos: *Contribuições à determinação das relações entre os princípios lógicos e éticos*, 1899, tese de doutoramento; *O método transcendental e o método psicológico*, 1900, e *O sentimento moral*, 1912. Ao longo dos dois primeiros decênios do século, Scheler esteve inicialmente sob a influência de Husserl, experimentando em seguida, sobretudo na época da guerra, uma espécie de crise religiosa que o leva a converter-se ao catolicismo, sendo judeu de nascimento e formação. Depois da guerra, afasta-se sucessivamente da Igreja Católica e busca uma posição filosófica independente. É nesta fase, até a morte, que se considera haja proporcionado significativas contribuições para explicitar o que seria a problemática própria do culturalismo, isto é, de uma posição filosófica que buscasse superar o neokantismo de Cohen sem desconhecer o legado do próprio Kant.

No livro *O formalismo na ética*, Scheler parte do reconhecimento de que a ética kantiana marca um ponto alto na meditação que o tema mereceu no Ocidente. Dá razão a Kant quando recusa como falsa toda ética que se proponha alcançar a felicidade. A esse tipo de encaminhamento chamou de “ética de bens e fins”. Se os bens fossem os fundamentos últimos das distinções morais, não haveria critério para criticá-los devendo nos inclinar diante do curso histórico. Contudo, como entrevia Kant, encontramos em condições de avaliá-los, devendo portanto existir outro critério.

Na investigação deste, continua Scheler, Kant avançou a suposição de que a alternativa para uma ética de bens e de fins seria uma ética formal – no sentido de que recusa a experiência – louvando-se na crença de que toda ética material seria necessariamente empírica, vale dizer, sem validade universal. Para Scheler os valores constituem uma outra possibilidade.

Sendo fenômenos de caráter último, não podem ser definidos. Mas correspondem a qualidades que todos conhecemos: agradável, bom, mau, valente, trágico etc. Formam, na visão de Scheler, uma esfera de objetos com conexões e relações especiais. Acham-se ordenados segundo uma hierarquia *a priori*, independente dos bens em que aparecem. Não são abstrações das coisas nem suas propriedades. São dados

intuitivamente.

Na apreensão de um objeto, o que se encontra primariamente ao nosso alcance é o seu valor; só subsidiariamente nos são dadas sua essência e propriedades.

Além de distinguir-se da coisa, o valor tampouco se confunde com os bens. Cada bem corresponde a uma constelação de valores, fundada num valor central. Nos bens, os valores se realizam, razão pela qual são objetivos e reais. Mas, prossegue Scheler, os valores como tais são *objetos ideais*. Graças a isso, conclui-se que nenhuma teoria dos valores pode pressupor bens ou coisas, mas também que é possível encontrar uma série material de valores e uma ordem completamente independente e *a priori* frente aos bens.

Seguindo a Kant e traduzindo-o na sua linguagem, Scheler diz que tem razão quando sustenta que os valores morais não podem ser meios para fins, mas considera ilegítima a inferência de que os valores materiais somente existem com referência a um querer que se coloca com determinados fins. Scheler distingue fins de objetivos e tendências. As tendências estão associadas aos objetivos. Mas estes podem ser seccionados em componente-valor e componente-representativo, o que nos permite verificar que este último está fundado no primeiro. Com essa distinção pretende que o valor se dê originariamente num sentir mas este não produz a tendência ou constitui o seu objetivo. Não é o sentimento que se torna o objeto imediato da tendência, mas o valor que o sustenta. Afirma mesmo que a tendência não é ao prazer pelo prazer mas ao valor a que corresponde o prazer.

As tendências e os objetivos são independentes da vontade, o que não ocorre com os fins. Estes correspondem a conteúdos de tendências que são representados. Quando aparecem certas tendências dirigidas a valores e passam a constituir conteúdos de minha representação, a minha vontade pode então optar. Nesse encaminhamento, o fim torna-se o objetivo escolhido.

Desse modo, a análise da experiência pode guiar-nos até os valores morais (e também de outra índole), hipótese recusada por Kant. A essa nova postulação é que Scheler denomina de *ética material*, mais precisamente, a ética material admite partir da experiência, o que fora recusado por Kant. Como o problema reside em dispor de um núcleo inicial que assegure a unidade do espírito e permita mantê-la diante da singularidade da experiência moral frente à experiência natural, Scheler fere aqui uma questão nuclear do kantismo.

Nicolai Hartmann, em sua *Ética*, segue Scheler em seus enunciados básicos, o que leva o próprio Scheler a afirmar que “sob o plano propriamente ético, tivemos a grande satisfação de ver confirmado o valor efetivo de nossas teses por um pensador da importância, da originalidade e do espírito científico de um Nicolai Hartmann”. Nessa mesma oportunidade (Prefácio à 3ª edição de *O formalismo em ética*, 1926), Scheler explicita suas divergências, a principal das quais reside no fato de que Hartmann teria dado margem a que a caracterização dos valores como objetos ideais permitisse aproximá-la do platonismo. Vê-se, assim, forçado a rejeitar “um céu de idéias e de valores que deveriam existir de modo completamente independente da essência e da realização possível dos atos vivos de caráter espiritual – independentes não só do homem e da consciência humana, mas da essência e da realização de um espírito vivo, qualquer que seja”.⁸

⁸ *O formalismo em ética e a ética material dos valores*. 5. ed. Paris: Gallimard, 1955, p. 25.

Ainda assim, a remessa dos valores para o plano dos objetos ideais – fazendo caso omissa da grande contribuição de Lask ao distingui-los como uma esfera especial de objetos –, juntamente com a Matemática e a Lógica, envolve obrigatoriamente o risco que Scheler quer evitar. A par disso, a conceituação *a priori* nos moldes estritamente kantianos, sem levar em conta a solução ensejada por Hegel, determinou que a discussão da experiência ética tivesse prosseguimento.⁹

Scheler entende também que a experiência ética é de caráter emocional. A emoção constitui o fundamento de seu apriorismo. Seria esta a sua hierarquia: valores religiosos, valores espirituais, valores vitais e valores sensíveis.

Nessa matéria, o culturalismo evoluiu no sentido de fazer renascer a idéia da esfera dos objetos referidos a valores, buscando dela tirar as conseqüências possíveis.

Nos livros que publicou depois de 1921, Scheler apresentou muitas contribuições para o desenvolvimento do culturalismo. Entre essas sobressai a distinção que estabelece entre saber e conhecimento, bem como as formas do saber que procurou identificar e que seriam as seguintes: 1) o mito e a lenda; 2) o saber implícito na linguagem natural do povo; 3) o saber religioso; 4) o saber místico; 5) o saber filosófico-metafísico; 6) o saber positivo das ciências e, 7) o saber tecnológico.

Entre os seus últimos livros destacam-se os seguintes: *Essência e formas da simpatia* (1923); *O lugar do homem no cosmo* (1928) e *Idealismo e realismo em filosofia* (1927).

4 – O terceiro ciclo e seus impasses

Em seguida à morte de Scheler, em 1928, aumenta a instabilidade do país cujo desfecho seria a vitória eleitoral do Partido Nacional Socialista, em 1933, abrindo caminho à longa noite do totalitarismo que se abateu sobre a Alemanha, ameaçando impor-se à Europa Ocidental do mesmo modo como se impusera no Leste, desde os fins da Primeira Guerra.

A transferência clandestina do espólio de Husserl,¹⁰ após o seu falecimento em 1938, é bem um exemplo da situação a que se vira constrangida, sob os nazistas, a cultura de um modo geral e a investigação filosófica em particular. Seja por ter compromissos públicos com uma posição liberal, seja pela origem judaica, muitos intelectuais exilaram-se em outros países. A circunstância desorganizou a Escola Culturalista na própria Alemanha. Contudo, seus remanescentes facultaram um grande avanço na determinação da problemática específica da posição culturalista, permitindo que essa investigação tivesse continuidade em outros países, a exemplo da obra de Ortega e Gasset (1883/1955), na Espanha, de Miguel Reale, no Brasil, de Garcia Maynes, no México, entre outros. Os avanços em causa podem ser identificados através da análise da obra de Nicolai Hartmann (1882/1950), compreendida no período de que se trata.

⁹ Gurvitch procura resumi-la no livro *Morale théorique et science des moeurs* (Paris: PUF, 1937), quando busca um conceito que possa ser utilizado simultaneamente pela Filosofia e pela Sociologia. A esse propósito escreve Miguel Reale: “A explicação que nos parece mais plausível da experiência dos valores e de sua objetividade é-nos dada por várias teorias, cujas teses fundamentais reunimos sob a denominação genérica de *doutrinas histórico-culturais*” (*Filosofia do direito*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1978, p. 204).

¹⁰ A operação se deve a H. L. Van Breda, tendo servido de base para a organização, em Louvain, dos *Archivos Husserl*, graças ao que se preservou o seu legado.

Nicolai Hartmann formou seu espírito na Escola de Marburgo, tendo estudado com Cohen e Natorp. Nessa Universidade concluiu o doutorado. Seus trabalhos iniciais, do período imediatamente anterior à Primeira Guerra Mundial, estão elaborados segundo os cânones daquela Escola. A exemplo de grande número de intelectuais, interrompeu a atividade acadêmica durante a conflagração para desta participar. Em 1922 substituiu Natorp na cadeira de Filosofia em Marburgo e estava destinado a ser o continuador do neokantismo, na forma que ali assumiu. Contudo, nessa mesma época, 1921, conclui os *Fundamentos da metafísica do conhecimento*, onde já são visíveis as suas divergências com Cohen e Natorp. Entrevê desde então a possibilidade de uma ontologia – ainda que não lhe tenha fixado uma diretriz –, o que contrariava frontalmente os ensinamentos da Escola de Marburgo ao propugnar a manutenção da filosofia nos marcos estritos da gnoseologia.

Na década de vinte, além da *Ética* (1926), a que se aludiu, publicou *A filosofia do idealismo alemão*, em dois volumes – o primeiro sobre Fichte, Schelling e os românticos, aparecido em 1923, e o segundo sobre Hegel, editado em 1929.

Não parece sustentar-se a hipótese de que haja sofrido influência de Husserl, porquanto este, desde o ponto de partida inicial de sua obra, busca encontrar uma fórmula que lhe permita ultrapassar a perspectiva transcendental, propósito que nunca esteve presente à obra de Nicolai Hartmann. A necessidade de abandonar as interdições de Cohen à ontologia há de ter se apresentado, à nova geração de filósofos – em 1914, Scheler tem 40 anos, Hartmann, 32 e, o mais jovem deles, Heidegger, 25, e se bem que mais velho, com 55 anos, só no período imediato Husserl estava transitando da Psicologia Descritiva para a Fenomenologia Transcendental –, como um autêntico imperativo, na medida em que desaparece o caráter unívoco dos conceitos básicos da Física. Não se pode perder de vista, também, que divergências fundamentais com a Escola de Marburgo vinham sendo sustentadas – e sucessivamente ampliadas – pela Escola Alemã do Sul e não se resume a um fenômeno da época da Primeira Guerra. A fenomenologia não corresponde ao primeiro impulso de superação do neokantismo, tendo sido precedida pelo culturalismo, o que parece ter marcado significativamente a meditação de Hartmann. Certamente é o seu referencial predominante nos anos trinta.

Em 1933, Hartmann publicou dois livros, oportunidade em que suscita temas que preservaram renovada atualidade no culturalismo: *Auto-exposição sistemática*, no qual elabora a sua doutrina acerca da natureza especial dos problemas filosóficos; e *O problema do ser espiritual*, onde suscita a questão do *ser do homem*, possibilidade entrevista por Kant, mas que não fora investigada.

Hartmann indica na *Auto-exposição sistemática* que não mais existem condições para que o pensador, louvando-se em elementos que permitam uma visão do mundo, possa tomá-los como referencial a fim de construir um sistema. Em nossa época não mais estamos diante de um caos de fenômenos requerendo uma primeira ordenação mas diante de uma ciência que avança sempre.

Escreve: “Os sistemas construtivos colocavam, como fundamento, um esquema antecipado do nexos do mundo. Não o investigavam senão que supunham conhecê-lo de antemão. Por isto, tratavam de descobrir os fenômenos, desde aquele esquema, rechaçavam o que não encaixavam e generalizavam o que lhes convinha. Como conseqüência, recusaram os problemas. Mas, que sucede quando uma teoria se equivoca ao rechaçar o irrecusável? Quem se coloca no erro aniquila-se a si mesmo. O idealismo estrito rechaçou a questão de como se forma a consciência a partir do inconsciente: esqueceu que em cada

criança recém-nascida se efetua precisamente de modo absoluto esse modo de formação. O materialismo rechaçou a questão sobre a estrutura própria do espírito, ainda a do existente singular; passou por alto sobre essa estrutura própria que se encontra diante de nós num sem número de fenômenos e que não pode ser captada unicamente a partir das leis do material. O pragmatismo rechaça o problema da verdade absoluta; não adverte que em suas próprias colocações suscita precisamente a pretensão da própria verdade absoluta. O psicologismo rechaçou a questão sobre a legalidade própria do lógico; mas ele mesmo servia-se, em suas deduções, precisamente dessa legalidade. A tragicomédia da recusa dos problemas pode ali ser apalpada com as mãos. Estas teorias voltam-se contra si mesmas pois derrubam as próprias suposições. E disso não se apercebem por simples inconseqüência”.

Para Hartmann formaram-se, nitidamente, na história da filosofia, duas grandes linhas: a do pensamento sistemático construtivo e a do pensamento problemático investigador. Ainda assim, os próprios construtores de sistemas deixaram à posteridade, como herança espiritual, problemas abertos, realizando, nesse particular, trabalho de valor muito objetivo. A história passa por cima do pensamento sistemático construtivo, que é “refutado, superado e, finalmente, esquecido”. E prossegue: “Como regra geral, o sistema mostra-se, já em meio do trabalho do investigador, como demasiado estreito para o tesouro problemático. Os problemas, examinados puramente em si, saltam de entre as mãos do autor e revelam a insuficiência de seu pensamento. No que se refere ao epígono, a diferença é ainda mais flagrante. Para ele, o tesouro intelectual dos grandes mestres divide-se no efêmero e no duradouro, no simplesmente histórico e no supra-histórico, no morto e no vivo. Em geral, o morto e o simplesmente histórico pertencem ao pensamento sistemático, o supra-histórico e o vital, em troca, ao pensamento problemático puro. Neste se encontram as aquisições da história do pensamento”.

Exemplifica com vários filósofos modernos, com Kant, Leibniz ou Descartes, mas sugere que a obra de Platão é mais rica em exemplos de uma investigação problemática pura. À vista da aparente falta de resultados dos seus diálogos, entendeu-se que o núcleo da filosofia platônica encontrava-se em outra parte e foram buscá-la numa doutrina, a das idéias, cujo quadro sistemático foi encontrado em seus escritos de modo muito imperfeito e variando dentro de visões sempre novas. Ainda assim, suas investigações problemáticas permaneceram vivas enquanto a metafísica das idéias apresentou-se em todas as épocas como “visão ilusória de sonhadores”. Enxerga em Aristóteles vigência mais concentrada do pensamento problemático, lembrando que cada uma de suas investigações começa pelo desenvolvimento das aporias enquanto tais.

Como se explica, pergunta Hartmann, que o subsequente desmoroamento dos sistemas e simultânea vitalidade dos problemas não tenha, de uma vez por todas, desmoralizado a intenção sistemática, que mantém o seu prestígio? A seu ver, o fato decorre: 1º) da impaciência natural de descobrir a todo custo soluções, o que é compreensível tendo em vista que a vida humana é curta e marcha dos problemas através da história; e, 2º) da crença instintiva de que os problemas que não se pode resolver são filosoficamente infrutíferos. Essa crença é entretanto im procedente desde que, embora os problemas filosóficos mais relevantes não hajam sido solucionados – como os da substância, do fundamento, da liberdade, da possibilidade e da realidade, da vida –, o conhecimento filosófico progride, ainda que isso não signifique que em algum tempo venha a se encontrar uma resposta capaz de satisfazer a todos os espíritos.

A persistência da crença no sistema tem entretanto outra fonte mais

significativa que entende encontrar-se na confusão entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas de um lado, e o desconhecimento do sentido objetivo de perguntas irrecusáveis de outro. A vigência dos problemas não decorre de uma atitude deliberada do investigador. Ao contrário, a este se impõem. Se são recusados numa forma, aparecem em outra e não se trata de que sido suscitados com referência à possibilidade de serem solucionados.

Prossegue Hartmann: “Encontra-se em jogo, sempre, em última instância, a enigmaticidade do mundo, tal como é. Esta enigmaticidade não foi criada pelo homem e não pode ser suprimida por ele. Não pode transformar o mundo, tal como é. Tem que enfrentar os enigmas que este coloca. Pode, evidentemente, ignorá-los, pode viver à sua margem; nem todos necessitam, sem dúvida, ser filósofos. Mas não pode mudá-los, se é que chega a dedicar-lhes atenção. Este é o sentido da palavra de Kant acerca das perguntas irrecusáveis, mas que não podem ser contestadas. Tais perguntas constituem o destino do homem; exatamente com o seu encontrar-se inserido neste mundo. E, por certo, trata-se do duradouro e historicamente ininterrupto destino do homem. Enquanto a existência humana permaneça amarrada a este mundo, também sua reflexão e busca filosóficas permanecerão amarradas a estas perguntas enigmáticas, quer possa respondê-las ou não”.

Por essa razão acha que cumpre distinguir a maneira como os problemas são colocados de seus próprios conteúdos. Em relação ao primeiro aspecto, acha-se condicionada tanto histórica como individualmente. Há problemas que só puderam ser suscitados num determinado tempo histórico, na dependência da maturidade adquirida pela compreensão do mundo. Embora o que haja sido ressaltado na história da filosofia consista na presença dos sistemas, há conteúdos problemáticos eternos e irrecusáveis. Entretanto, Hartmann não nega a presença de aporias artificiais e dificuldades que não têm essa característica, resultantes, em geral, dos próprios sistemas especulativos.

Dessa última espécie, Hartmann exemplifica com o idealismo de Fichte e Schelling que, ao suprimir o fenômeno, postulando como aparência, viram-se forçados a lidar com este como se resultasse de uma produção inconsciente. A presença dos fenômenos é algo de irrecusável, não pode ser ignorada. Por isto atribui uma grande importância ao movimento que encarecera a volta às coisas mesmas, como uma das reações ao neokantismo de Cohen, mas critica a pretensão da fenomenologia de que possa passar diretamente à “descrição da essência”, com vistas à reintrodução do sistema.

Hartmann concebe um esquema que compreende essas etapas: *fenomenologia*, *aporética* e *teoria*. “Os dois primeiros graus, escreve, tomados cada um por si, são um amplo domínio de trabalho, uma ciência inteira. E precisamente porque nenhum dos dois é definitivo e verdadeiro, coloca-se sobre eles a maior ênfase. Seu domínio de trabalho é aquele onde os sistemas construtivos pecaram. Precisamente estes permaneceram sempre demasiado curtos, razão pela qual as teorias encontram-se sobre bases débeis”.

Na conceituação do terceiro grau Hartmann abre o flanco para a possibilidade do sistema que parecia haver enterrado, em definitivo. Eis como o define: “Teoria quer dizer ‘contemplação’. Isto quase foi esquecido hoje. Como contemplação pura foi entendida por Aristóteles. Seu sentido, por conseguinte, não é nem doutrina, nem sistema, talvez nem explicação ou fundamentação. Seu sentido é apenas o penetrante contemplar propriamente dito, a inteligência pura como tal, enquanto com base num amplo olhar em torno ou num procedimento cauteloso vê mais que a visão ingênua. Teoria, no sentido eminente, é a visão panorâmica do contemplado na unificadora entrega à multiplicidade do objeto. Em tal sentido, há nela, indubitavelmente, uma tendência natural para o sistema.

Mas, apenas uma tendência, não a antecipação; tampouco a garantia de que o pensamento finito chegue a alcançar um sistema”.¹¹

O problema do ser espiritual é um livro extremamente denso e aqui procuraremos referir apenas aqueles momentos que, a nosso ver, seriam mais expressivos do aspecto que se deseja destacar, isto é, a possibilidade de alcançar um conhecimento que poderia conceituar-se como correspondendo ao *ser do homem*, dizendo respeito a estruturas que expressam a sua essencial maneira de ser.¹²

Para Hartmann, o problema do ser espiritual não é outro senão o da filosofia da história. O homem é o único ser espiritual. O ser a-espiritual não tem história. Acha que contemporaneamente dá-se muito mais atenção à filosofia da história do que ao tema do ser espiritual, o que corresponderia a um desvio. Segundo supõe, são três os problemas envolvidos pela questão: 1º) Por meio das fontes, conhecemos apenas uma parte do processo total. Como se desenvolve o processo da história em sua totalidade? Tem a história suas próprias leis? Obedece a determinadas metas?; 2º) Nosso conhecimento do que é longínquo não é apenas lacunoso, mas inadequado, à vista de preconceitos e erros habituais. Como deve trabalhar a historiografia que pretenda alcançar a validade científica? E, 3º) Nossa vida e nossa consciência desenvolvem-se no meio histórico. Nós o conhecemos ingenuamente e só em sua imediatez. Tomamos por absolutas as suas formas e a nós mesmos como juízes objetivos. Em que medida nossa maneira de compreender acha-se historicamente condicionada? Qual é a estrutura ôntica de nossa historicidade? E como superar nossa condicionalidade histórica?

As respostas que foram tentadas são arroladas por Hartmann como “metafísica da história”, no sentido que Kant atribui à palavra, e tangenciam a questão.

Ao seu ver, a visão teleológica, sobre a qual modelou-se a teoria do idealismo alemão, provém de Santo Agostinho, que deu forma ao conceito de *ascese* como realização e expansão do reino de Deus na terra. Em Kant aparece a idéia de um objetivo final da História, de caráter moral. Os sistemas especulativos subseqüentes tampouco seriam melhor sucedidos. Exemplifica com Hegel e Marx.

Afirma Hartmann que, se confrontarmos a Filosofia da História de Hegel e de Marx veremos que uma afirma o que a outra nega. Ambas as teorias pressupõem uma relação unívoca de dependência. Ambas procuram compreender a totalidade do ser histórico a partir de um único grupo de fenômenos. Se indicarmos o ser espiritual como estrato superior e o econômico como inferior, pode-se reduzi-las a esta fórmula: Hegel procura compreender o Todo a partir do alto e Marx a partir de baixo. Ambos afirmam uma dependência unilateral e irreversível.

Hartmann irá empreender outro caminho visando identificar qual é o resíduo metafísico da questão.

O fenômeno do mundo, enquanto possa ser impenetrável, mostra, de um modo irrecusável, o seu caráter estratificado. As implicações dessa estrutura estratificada são óbvias e podem ser resumidas como segue: 1º) Cada estrato tem suas próprias leis. No reino das categorias não há estrutura monística; 2º) Na estrutura estratificada do mundo, o estrato inferior sempre conduz o superior. Sem natureza material não há vida. Sem vida,

¹¹ *Auto-exposição sistemática* (1933), tradução espanhola, México, Centro de Estudos Filosóficos, Universidade Autônoma, 1964, parte introdutória, antes resumida.

¹² Seguiremos a tradução italiana: *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di Alfredo Marini, Firenze: La Nuova Itália Editrice, 1971, 757 p.

não há consciência. As categorias inferiores voltam a aparecer no estrato superior. Este depende daquelas. As categorias inferiores são as mais fortes; 3º) A dependência do estrato superior em relação ao inferior não prejudica a sua autonomia. O estrato inferior é apenas a sua base. Dispõe de limitada possibilidade de configuração própria, tanto o animal em relação ao orgânico como o espiritual em relação ao animal mas correspondem ao *novo*, expressam a *liberdade* da categoria superior. Se as categorias inferiores são as mais fortes, as superiores são as mais livres.

As leis da força e da liberdade formam uma relação indissolúvel e unitária. Constituem uma única lei categorial de dependência. Todas as teorias filosóficas se ocuparam da dependência, mas ignoraram a *autonomia na dependência*. O enunciado fecha a porta a toda tentativa de solução unilateral de cima ou de baixo. Assim Hartmann refuta a hipótese de Hegel e de Marx, que vê em simbiose.

Nessa altura Hartmann irá perguntar-se se a sua proposta poderia ser aplicada à História e em que medida. Observa que a História de fato tem, em comum com o mundo, a estrutura pluriestratificada. Assim, é um processo econômico e espiritual; é a vida elementar do povo, mas também a sua vida espiritual. As condições geográficas e climáticas têm significado do mesmo modo que as idéias e os valores, os erros, de igual modo que as prevenções ideológicas e filosóficas. Em que pese esse reconhecimento, que faculta descrição e análise, cabe logo reconhecer que a busca de uma razão na História não encontra solução. Assim, o problema fundamental da Filosofia da História tem, em comum com os grandes problemas filosóficos, o fato de que não é exaurível, comporta um resíduo irracional, sendo por isso mesmo um autêntico problema metafísico, na maneira como o define Hartmann.

Hartmann entende que há, entretanto, um segundo grupo de questões que podem ser resolvidas, porquanto não ultrapassam a experiência histórica, inserindo-se no âmbito da investigação propugnada por Kant, isto é, a experiência possível. Podemos de fato saber se é história do indivíduo ou dos organismos superiores; se a história é universal concreto que não seja um simples coletivo; se trata de aparições únicas e irrepetíveis; enfim, se a história é condicionada – e em que medida – pela consciência histórica, se se pode considerá-la como “fator determinante” ou se se encontram em ação recíproca. Na visão de Hartmann, a resposta pressupõe a análise do ser espiritual. Essa análise nos conduzirá à compreensão do *espírito pessoal*, do *espírito objetivo* e do *espírito objetivado*. Antes de empreendê-la Hartmann fere ainda algumas questões que parecem muito esclarecedoras, razão pela qual nelas nos deteremos.

A história não é um simples suceder,. Mas uma interdependência de tipo especial. O passado não é completamente passado. Continua vivo no presente. Não é repetição, mas *conservação*, prolongamento. Esse prolongamento é, antes de mais nada, tácito, desde que está presente sem que o sintamos. Vale para as instituições religiosas e políticas, abrange preconceitos e superstições etc.

O segundo modo é o prolongamento perceptível. Todo homem tem o seu passado; qualquer coisa lhe fala como vindo dali.

Os dois tipos se completam e formam o passado histórico de um povo. A escrita tem o dom especial de fazer emergir o que não está presente, por isso deve ser considerada de modo especial. Não se dá por acaso a dependência da historiografia em relação a essa fonte.

Além do prolongamento, há também a transformação, a superação do passado.

Consuma-se com maior facilidade o que corresponde a uma necessidade constante, a uma inclinação geral. As épocas históricas distinguem-se pelos dois aspectos antes enunciados: ou são tradicionalistas ou antitradicionalistas. Pode-se dizer que são representadas, em seus extremos, pela religião e pela técnica. Esta tem uma história, mas não uma consciência histórica. O velho aparece-lhe apenas como uma sobrevivência, enquanto o novo é que é o verdadeiro.

O peso do passado está presente nas normas jurídicas, na estrutura social, na língua. A ciência natural, entretanto, não se interessa pelo próprio passado, embora de fato cuide de preservar as conquistas alcançadas.

Outro pressuposto da análise do ser espiritual por Nicolai Hartmann consiste em que se deve evitar desde logo identificá-lo com certas conceituações tradicionais, a exemplo da autoconsciência, da vida etc.

O conceito da vida ressuscita a velha oposição entre espírito e matéria. Na doutrina de Hartmann, os fenômenos vitais correspondem a um estrato profundo da realidade, mas não dão o ser espiritual.

Sua identificação com a consciência equivale a transferir o problema do ser espiritual para a psicologia. Não é verdade, ademais, que todas as atividades do espírito sejam conscientes nem o ser espiritual se reduz ao psíquico, que insere as duas dimensões; o consciente e o inconsciente.

No que se refere à identificação com a autoconsciência, Hartmann afirma que Aristóteles foi o primeiro a definir o espírito como pensamento de si mesmo, definição que foi acolhida por Kant (“eu penso”, que acompanha todas as afirmações, a que chamou também de unidade “a priori” da apercepção) e subseqüentemente por Hegel. Acha que convém de certo modo ao problema do espírito, como aquilo de mais alto que conhecemos.

Contudo, o espírito, como veremos mais detidamente, corresponde a uma autoconsciência muito imperfeita. Certamente que se deve ser capaz de autoconsciência, mas seu domínio não começa com esta, não sendo verdade que saiba sempre o que seja. Finalmente, não é um traço essencial do espírito, que é muito mais consciência do mundo que de si mesmo.

Também lhe parece equivocada a identificação com a razão. A racionalidade é um dos caracteres do espírito, mas está longe de alcançá-lo em sua plenitude. Recusa também o conceito antropológico do espírito, que supõe saibamos o que seja o homem. Não se pode chegar ao ser do espírito a partir de um conceito do homem, cabendo do homem mesmo extrairmos os caracteres do espírito. E mais: enquanto não dispusermos de um conceito do espírito não apreenderemos no homem o que é especificamente humano.

Quanto à identificação da vida espiritual com seus efeitos (atividade), envolve muitas contradições. O ser espiritual tem uma mobilidade toda especial, achando-se, num certo sentido, sempre em atividade; um espírito quieta está morto. A verdadeira questão é saber como entender esse desenvolvimento para que aquilo que se desenvolve não venha a tornar-se o seu princípio.

Hartmann considera ainda infundada a ênfase no que denomina do espírito *flutuante* (que seria em si) porquanto resume-se em apelar para o conteúdo espiritual daquilo que não é espírito, mas o seu objeto (o matemático; o geral; a essência; a lei). Abandona-se o terreno fecundo da experiência, e o espírito é levado a perder os liames com o terreno no qual cresce.

O grande enfoque de sua análise observará as seguintes regras: a) só conhecemos o “espírito empírico”, tendo que nos limitar à experiência possível, segundo os ensinamentos kantianos; b) toda forma de espírito é temporalmente determinada; e, c) só conhecemos o espírito pairante e não conhecemos nenhum ser espiritual que não seja sustentado por um ser psíquico. No mundo real não há espírito suspenso, mas aquele que se eleva ou paira sobre o nível inferior. A par disto, os fenômenos espirituais são muito complexos, mas não são compostos, isto é, redutíveis aos níveis mais baixos, constituindo unidade sólida, totalidades *sui-generis*, que somente podem ser compreendidas a partir de si mesmas. O espírito, ainda que acolha determinações do estrato inferior (como temporalidade, finitude, compatibilidade etc.), preserva autonomia desde que a verdadeira matéria que o constitui são as suas determinações fundamentais (intersubjetividade; espontaneidade etc.). Hartmann insiste em que o ser espiritual é fundado mas autônomo. Considera tratar-se de preconceito supor que a fundação contradiga a autonomia, não se admitindo que possam as duas determinações coexistir. Contudo, a característica fundamental da experiência humana consiste precisamente na dependência constante de um conjunto de circunstâncias sem que nos esgotemos nelas e deixemos de ser independentes. A dependência e a independência andam juntas. Do ponto de vista formal tampouco há contradição: autonomia não significa desvinculamento, do mesmo modo que ser conduzido não corresponde a compor-se de elementos do condutor.

Como se vê, Hartmann revela extremo cuidado em preservar a sua análise do vezo especulativo que encontra nos sistemas metafísicos tradicionais, razão pela qual trata de desbastar o terreno antes de nele abrir a sua própria senda.

O ponto de partida da consideração do espírito pessoal é o conceito de *espírito vivente*, que corresponde à síntese entre o espírito pessoal e o espírito objetivo. É a maneira pela qual temos acesso a estes últimos, porquanto é dotado de realidade. Essa realidade é difícil conceituar, cumprindo compreendê-lo à luz da estrutura estratificada proposta, sem concessões ao naturalismo que identifica “realidade” com “realidade material”. É a individualidade que nos conduz à realidade buscada. Assim, o espírito vivente não é mais um simples conceito geral nem uma pura essência. Ao mesmo tempo, não corresponde a uma característica isolada do espírito pessoal, abrangendo igualmente o espírito histórico, enquanto singularidade irreversível.

O conceito do *espírito vivente* permite-nos superar a suposição, que vigorou durante tanto tempo, segundo a qual o espírito era considerado como “um ser do outro mundo”. E, ao mesmo tempo, conduz-nos ao indivíduo espiritual, cuja descrição fenomenológica nos permitirá aprender quais as categorias que lhe convêm, ou, mais expressamente, quais as suas características ou notas básicas. Nessa descrição, a certeza da própria existência, que nos é dada pelo *cogito*, logo se traduz numa desvantagem ao transformar-nos em objeto de análise, correspondendo a uma distorção que pode nos desviar do essencial, porquanto a direção cognoscitiva natural do sujeito dá-se no sentido de que tem de frente. De todos os modos, sem pressupor um conhecimento do qual não estamos de posse podem ser dados os passos seguintes.

O indivíduo espiritual desenvolve-se do mesmo modo que o indivíduo orgânico. Mas enquanto este submete-se à norma evolutiva que o domina e condiciona, o indivíduo espiritual teve, antes de tudo, fazer-se aquilo que é. Esse fazer-se não deve ser compreendido no sentido metafísico, a exemplo da hipótese de Hegel segundo a qual deve realizar uma idéia. O sentido da expressão é muito mais simples: quer dizer expressamente que a configuração própria do espírito não cai do céu, devendo ser forjada e conquistada.

Hartmann distingue esse desenvolvimento esperado do que se verifica em relação ao psiquismo. Este, embora não seja hereditário, desenvolve-se segundo uma configuração instintiva, o que não ocorre com o espírito. Além de ser instado a fazer-se, o espírito individual corre o risco de autodestruição, da perda de sentido a que corresponde o encarar a vida como simples desfrute. A par disso, o homem não pode viver como homem sem impregnar-se intensamente do espiritual.

A categoria pessoa, individualidade, personalidade, pressupõe a autoconsciência. Mas o homem só muito raramente tem consciência espiritual da não-espiritual, que estaria presente nos animais superiores. A caracterização da pessoa também pode conduzir a desvios, provenientes de generalizações indevidas. A par disso, confronta subjetividade e objetividade.

A autoconsciência expõe-se às maiores mistificações, decorrentes do auto-engano ou da presunção, requerendo depurar-se. Essa depuração corresponde a encargo do *ethos*, sendo um fruto tardio e raramente alcança a plena maturidade.

O processo de aquisição da autoconsciência é também o processo através do qual, pelo comportamento em relação a outra pessoa, o homem reconhece o próprio valor ou desvalor. A isso se denomina de experiência de si mesmo, na qual se apreende como mobilidade, como poder escolher-se.

A mobilidade que o homem dispõe no mundo é limitada, por achar-se localizado espacial e temporalmente. Contudo, podendo relacionar-se intuitivamente com o espaço e o tempo, abstrai-se daquela limitação e constrói o mundo do espírito, isto é, o mundo das idéias, dos valores, do belo e do eterno. O lado prático deste fenômeno é muito importante porquanto permite a antecipação temporal, graças ao que o homem é capaz de “providência” (ou previdência). Essa capacidade é certamente limitada, mas preserva margem decisiva para sua posição enquanto pessoa no mundo.

Se o espírito não fosse de alguma forma providente e estivesse privado de toda liberdade de movimento no tempo intuitivo – ou o mundo fosse tal que não permitisse nenhuma providência –, o homem não seria capaz de agir e muito menos de querer, estaria privado da dimensão ética e não saberia o que escolher nem do que é responsável. Justamente a providência é que faculta ao homem superar a consciência não-espiritual, prisioneira do presente.

A providência é, pois, o ponto de Arquimedes a partir do qual o espírito começa a mover o mundo. O homem se revela aqui como capaz de atuar com vistas a conquistar determinados fins, mobilizando os meios necessários à realização de sua obra. Para a pessoa, a capacidade de agir segundo fins é de relevância fundamental, pois é o que faz determinar-se e acrescentar algo de exclusivamente seu no curso do mundo real.

A potência do espiritual sobre o não-espiritual é equiparada ao que Hegel denominou de “artifício da razão”. De certa forma, o homem “engana” as forças naturais e coloca-as a seu serviço, por meio da técnica.

A história das instituições nas quais o homem vive é a história da sua inventividade no agir com vistas a fins. O espírito é radicalmente fundado sobre a natureza; mas o curso de seu desenvolvimento consegue ampliar a própria base que o conduz, constringendo sempre novas potências naturais a submeter-se à vida que expande no mundo. O homem contemporâneo transformou totalmente aquela parte do mundo da qual se assenhoreou.

Na atividade com vistas a fins, o homem revela a capacidade fundamental de ver e apreender valores. Qualquer que seja a natureza própria dos valores, podemos reconhecer a função que têm com respeito ao espírito. Tudo quanto no mundo lhe diz respeito aparece ao espírito como referido a valores, merece sua estima, aprovação, admiração, entusiasmo, ou, ao contrário, desprezo, antipatia, indignação. Na vida prática, a tudo que entra em contato com a sua sensibilidade, a pessoa responde com um determinado conteúdo interior, que corresponde ao índice do que tem ou do que não tem valor.

No agir, o homem revela sua essência. Aparece-nos como incapaz de dirigir-se expressamente a algo de repugnante ao valor. O homem não é um ser satânico. Um homem deste gênero não entra em nosso conhecimento empírico, embora sua idéia não seja contraditória e sempre haja estado presente ao pensamento religioso.

Quando o homem quer o mal, não visa o desvalor pelo desvalor; tem em vista, ao contrário, um valor. Não se deseja uma coisa para causar dano a outra. Mesmo na ação motivada pela inveja emerge sempre o valor do próprio prazer. Trata-se, certamente, de um valor de baixo grau, nisto consistindo o seu desvalor moral. O bem consiste em impregnar-se do sentido dos valores superiores.

Enquanto pessoa moral, podemos definir o ser espiritual como aquela criatura cuja atividade com vistas a fins só pode dirigir-se à meta que lhe apareça dotada de valor. Não se trata de que seja predestinado ao bem; mas é livre para escolher entre valores.

Essa escolha é conflituosa. O reino do espírito é o do conflito moral, desconhecido para a natureza. O homem somente pode resolvê-lo se é capaz de decisão independente. Não pode aspirar a nenhuma classe de conciliação; deve pronunciar a sua sentença. Assim, o espírito pessoal é não apenas dotado de providência, predeterminação e sensibilidade aos valores, mas também de capacidade de decidir-se. Se o homem “devesse” obedecer ao valor sentido, alcançaria a perfeição, mas isso não equivaleria de modo algum à perfeição moral, que supõe uma escolha. Só aquele que decide livremente é um ser moral. Neste sentido, a liberdade moral é um enigma metafísico, que alimenta sempre novas teorias filosóficas e não se deixa demonstrar ou contraditar de forma unívoca. Entretanto, é incontestável a imensa riqueza dos fenômenos morais, os quais – se tudo não é vã ilusão – convergem univocamente para a liberdade.

A pessoa é, pois o portador imediato do espírito. Mas há outro ser espiritual que não pertence à pessoa individual, mas à comunidade existente, a uma sociedade temporal, a um povo. Ainda que sustentado por um conjunto de pessoas individuais, o espírito coletivo é não obstante unidade e totalidade e que, por sua vez, sustenta o indivíduo, sendo também o portador da história. O indivíduo tem vida curta e passa a segundo plano nos grandes desenvolvimentos históricos. O espírito coletivo lhe sobrevive.

A linguagem comum incorpora a noção de que há um “espírito” do Renascimento ou do Barroco. Do mesmo modo, fala-se de “espírito de um povo” para distingui-lo de um outro. São evidências demasiado concretas para serem recusadas. São indícios eloqüentes do que Hartmann denomina de *espírito objetivo*. Ao empregar essa denominação, critica a acepção hegeliana que o entende como uma substância, e, relação à qual os indivíduos se conduziram como simples inerências, quando, na verdade, é o contrário que se dá: os indivíduos é que sustentam o espírito coletivo.

O espírito objetivo tem algumas esferas que lhe são peculiares, embora não se possa descrever um quadro completo, desde que comportam ulteriores subdivisões. De

todos os modos, compreendem estes segmentos: a linguagem; a produção e a técnica; os costumes existentes; o direito vigente; os valores mais difusos; a moral dominante; a forma tradicional de educação e da cultura; o tipo mais comum de conduta sentimental e humana; o gosto prevalente; a tendência da arte e da crítica de arte; o estado da consciência científica; a visão do mundo dominante, compreendida em todas as suas formas, como mito, religião ou filosofia. Tais segmentos não são apenas de diversa espécie, mas igualmente de diferente importância e valor. Além disso, um ou outro passa a primeiro plano em determinado tempo. Num ou noutro povo, uns podem sobressair enquanto outros permanecem na sombra. Em que pesem todas essas diferenças, comportam uma análise fundamental, apta a ressaltar o que há de comum no heterogêneo.

Hartmann detém-se no estudo da vida e do espírito da língua; do conhecimento e da ciência; da moral válida e da moral individual; da esfera da arte e do estilo de vida; bem como das outras esferas da vida espiritual. Embora essa análise contenha ensinamentos valiosos e naturalmente forneça elementos para o aprofundamento da compreensão do homem, pode ser omitida sem prejuízo da compreensão do essencial, notadamente à luz do que diz sobre a natureza peculiar da autoconsciência do espírito objetivo.

O espírito objetivo não possui uma consciência adequada. Não se trata de que seja absolutamente espírito sem consciência, mas de que essa consciência é unicamente dos indivíduos. E esta é sempre limitada. Do mesmo modo como não existe uma cabeça científica capaz de estar de posse, em sua inteireza, da ciência do seu tempo, ou um homem de Estado que abarque adequadamente a vida política, também a totalidade da criação humana é inacessível às individualidades, por mais destacadas que sejam.

A tragédia do espírito objetivo reside nesse aspecto. Tem que agir, mas não sabe precisamente que rumo tomar. À luz do que nos ensina a história, vê-se que as coletividades atuam através de seus caudilhos, soberanos, homens de Estado ou demagogos. A multidão limita-se a segui-los. Aquelas personalidades são pois representantes da consciência que falta ao espírito objetivo. Todos permanecem entretanto como individualidades humanas, limitadas, incapazes de representar o espírito objetivo em sua inteireza. Abarcam em geral um segmento prevalente da vida espiritual, achando-se incapacitadas a incorporar, simultaneamente, ainda que do ponto de vista do segmento prevalente em que se situa, o político, o intelectual e o moral. Não podem substituir a consciência que falta ao espírito do tempo e ao espírito do povo.

Hartmann estuda, finalmente, o espírito objetivado, que corresponde àquela parcela da obra humana que sobrevive e persiste, com um caráter naturalmente muito diverso daquele que apresentava no momento de sua aparição. Detém-se sobretudo na análise da obra de arte.

Embora não tenhamos a pretensão de termos logrado transmitir, em toda a sua riqueza, a análise empreendida por Nicolai Hartmann, admitimos ter evidenciado que logrou captar algumas estruturas fundamentais da pessoa humana, conhecimento esse que poderia legitimamente ser arrolado como *ontológico*, vale dizer, como de natureza absoluta, embora isto não queira dizer que após essa palavra deva reinar o silêncio. Como o próprio Hartmann demonstrou, o saber filosófico é de natureza problemática, formula-se para fecundar o espírito e permitir o aprofundamento da consciência filosófica.

A partir desse resultado incontestado, Hartmann avança a hipótese de que o conhecimento ontológico não se limitaria ao trato direto com a realidade da forma que se descreveu – e que resume como correspondendo à “concepção moral do mundo” – poderia

ser alcançado, igualmente, a partir do material recolhido pela ciência e, finalmente, pela própria reelaboração da ontologia tradicional. Ainda que se haja lançado a tal empreendimento com o pressuposto de respeitar o princípio kantiano de ater-se à uma experiência possível – e que corresponde a uma exigência do que denominamos de perspectiva transcendental –, parece óbvio que se deixou contagiar pela idéia de sistema, que corresponde, sem dúvida ao *leit-motiv* da Filosofia Alemã. Essa tradição foi iniciada por Wolff e dela não escaparam Kant e qualquer dos outros grandes filósofos. Com evidentes intenções sistemáticas, Hartmann publicou nos anos que lhe restaram de vida, em que pesem as dificuldades da situação política e da própria guerra, cerca de três mil páginas dedicadas à ontologia, com a pretensão de abarcar as diversas esferas do saber.

A mencionada parcela de sua obra desdobra-se como segue: *Ontologia-I*, fundamentos (1953); *Ontologia-II*, possibilidade e efetividade (1938); *Ontologia-III*, a fábrica do mundo real (1940); *Ontologia-IV*, filosofia da natureza (1950) e *Ontologia-V*, o pensamento teleológico (ed. Póstuma, 1954). Como diz bem o estudioso argentino de seu pensamento, Emílio Estiú, a mensagem contida nessa ontologia “está obscurecida pelo tecnicismo do *virtuoso* que sufoca a inspiração”. Assim existiriam quatro leis categoriais (axiomas da vigência, coerência, estratificação e dependência) que, por sua vez, desdobram-se cada uma em quatro outras leis, formando um conjunto tão amplo quanto artificial.¹³

Escreveu também uma Estética, que apareceu depois de sua morte.

Apesar dessa intenção sistemática – que de certa forma contradiz o espírito da doutrina que ajudou a criar –, com a obra de Hartmann e através, em geral, da Escola Culturalista, a Filosofia Alemã experimentou um momento de grande criatividade, embora haja legado diversos problemas, o que também é parte do processo histórico do saber filosófico.

Antes de passar à enumeração daqueles problemas que a Escola Culturalista legou à consciência filosófica, cabe registrar que Ernst Cassirer (1874/1945), o único dos neokantianos de Marburgo que sobreviveu até o ciclo aqui considerado, de alguma maneira reconheceu que a construção de Cohen não se sustentava diante da quebra da unidade do conceito de espaço vigente na ciência, com a teoria da relatividade de Einstein, embora tivesse, nos anos vinte e começos da década de trinta, tentado encontrar uma alternativa. Posteriormente buscou inserir-se na meditação de nítido caráter culturalista, com o que publicou nos Estados Unidos, para onde se transferiu em decorrência da guerra. Acham-se neste caso *A lógica das ciências da cultura* (1945), que se traduziu ao espanhol como *Antropologia filosófica*. E o livro editado postumamente, a que deu o título de *O mito do Estado* (1947).

No período descrito, a Escola Culturalista Alemã legou à posteridade um conjunto de problemas que impulsionaram subseqüentemente a meditação, em diversos países e não apenas na Alemanha, sobressaindo de modo especial os seguintes:

- a) ausência de continuidade na concepção de uma teoria geral dos objetos, substituída pelo empenho de elaboração ontológica, com óbvias intenções sistemáticas;
- b) o abandono da hipótese de Lask, relativa à esfera de objetos referidos a valores, e a tentativa de arrolar a estes últimos entre os objetos ideais;

¹³ Os cinco volumes da *Ontologia* de N. Hartmann foram traduzidos ao espanhol por José Gaos e publicados no México, pela Fondo de Cultura, os três primeiros em 1956; o quarto em 1960 e o último em 1964.

c) a questão da natureza real do tipo de saber e o âmbito de sua validade quando o culturalismo produz afirmações de natureza ontológica;

d) não se sustenta a hipótese de que a experiência moral poderia identificar-se com a experiência dos valores. Estes encontram-se numa certa hierarquia (ainda que não se trate de algo “a priori” se por isso entendermos criação sem referência à evolução cultural, levando-se em conta as nítidas distinções existentes entre Oriente e Ocidente), mas igualmente em situação conflituosa, como apontou Max Weber. Há inegável tensão entre moral e política; conflito entre regras morais consagradas numa sociedade e princípios de algumas seitas religiosas; objetivos e fins não parecem suficientes para fundar experiência moral;

e) não se preservou o conceito de *espírito objetivo*, dando-se preferência ao de *cultura* (ou criação humana) – “cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos”, segundo Miguel Reale – não só por ser menos polêmico mas por comportar uma distinção mais consentânea em relação aos objetos naturais e ideais;

f) embora extremamente fecunda, a doutrina sobre os tipos de saber não foi integralmente explorada ao deixar de ser correlacionada com os tipos de objetos, o que apresenta a vantagem adicional de permitir avaliação específica quanto à possibilidade (e o interesse) de disciplinas do tipo da Filosofia da Natureza; e,

g) a possibilidade de um conhecimento ontológico acerca do ser do homem pressupõe a plena explicitação do conteúdo de categorias como “espírito do povo”; “espírito do tempo”; “tradições culturais” etc., em sua expressão histórico-concreta.

5- A difícil reconstituição deste pós-guerra

Creio que o depoimento de um grande pensador e filósofo acerca dos percalços da reconstrução cultural alemã, neste pós-guerra, pode dar-nos uma idéia da situação com que se defrontaram aqueles que se propunham retomar a tradição kantiana. Tendo em vista o que nos legou a esse respeito Eric Voeglin (1901/1985), o notável reformulador do tradicionalismo, autor de obra verdadeiramente monumental. Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Viena, escapou de ser preso pela Gestapo fugindo para a Suíça e, em seguida, para os Estados Unidos, logo depois do *Anschluss* (golpe de estado nacional-socialista de que resultou, em 1938, a anexação da Áustria à Alemanha hitlerista). Voeglin encontrou calorosa acolhida entre os americanos, tendo a possibilidade de concluir a sua obra e de criar uma verdadeira Escola. Tendo sido convidado para organizar o Instituto de Ciência Política de Munique, considerou-se na obrigação de aceitar com a intenção de colaborar na recuperação cultural do país a que se sentia tão ligado. Permaneceu ali entre 1958 e 1969, quando deu por concluída a tarefa, regressando aos EE.UU., cuja cidadania havia adotado.

Em suas *Autobiographical Reflections*, editadas postumamente por Ellis Sandoz (Louisiana University Press, 1989), Voeglin procura demonstrar a enormidade dos estragos resultantes do nacional-socialismo. Entre outras coisas diz o seguinte: “O que se poderia chamar de primeiro estrato universitário foi simplesmente destruído, em parte diretamente assassinado, de modo que o tipo de professor que encontrei em Heidelberg, como estudante em 1929, havia completamente desaparecido sem ter tido a possibilidade de formar uma geração que o substituísse. Contudo, as camadas média e baixa sobreviveram; e agora determinam o clima geral das universidades alemãs. Clima esse que é medíocre e limitado”. Voeglin refere também o fenômeno da democratização da Universidade,

ocorrido neste pós-guerra, de que resultou a admissão, como professores, de pessoas sem a devida habilitação. A Universidade tradicional alemã abrigava, nos anos trinta, em torno de 200 mil alunos. Apenas na Alemanha Ocidental, esse número ultrapassou a casa do milhão.

Além disto, o clima de guerra fria refletiu-se de forma brutal sobre a atividade filosófica, a exemplo do que ocorreu nas diversas esferas da cultura. Em torno da chamada Escola de Frankfurt – estruturada com o propósito de dourar a pílula do marxismo, para minimizar o efeito dos estragos causados pelas simplificações da versão soviética, nos meios cultos, mas também para permitir que intelectuais ocidentais servissem aos propósitos da política exterior soviética sem disso serem acusados diretamente – constituiu-se uma orquestração sem precedentes, graças à abundância de recursos para financiamentos de cursos, traduções etc. Com o desmoronamento da KGB a origem de tais recursos acabará tornando-se pública.¹⁴

De todos os modos há vários indícios de que o neokantismo acha-se em vias de reconstituição na Alemanha, tendo conseguido romper o isolamento a que foi submetido pelas circunstâncias políticas antes descritas. Conforme observa Manoel Carmo Ferreira na *Logos – Enciclopédia luso-brasileira de filosofia* (Lisboa, Editorial Verbo, vol. 3, 1991), há autores que chegam a falar em neoneokantismo. Entre os novos representantes da corrente destaca-se Rudolf Zocher, professor em Erlangen, já falecido (1887/1976), cuja obra mais importante é considerada *Ensinamentos kantianos* (1959). Zocher partiu de uma avaliação da fenomenologia de Husserl (1932) e de uma reavaliação do legado de Rickert (1937). A estudiosa italiana na nova fase do neokantismo, Gianna Gigliotti (nasc. Em 1945, professora de Filosofia Moral na Universidade de Lecce) aponta diversos outros nomes (W. Cramer, H. Wagner etc.).

A julgar pela informação disponível, tornou-se uma questão central o reestudo da obra de Hermann Cohen. Gigliotti dá conta da extensa bibliografia que tem merecido aquela extraordinária personalidade. A própria Gigliotti estudou-o em confronto com Natorp (*Avventure e disavventure del trascendentale*, Napoli: Gioda Editori, 1989).

O empenho principal parece consistir na busca da continuidade entre o patamar epistemológico estabelecido pela Escola de Marburgo e os que se voltaram preferentemente para a cultura. Nesse particular, tem sido dada especial atenção às últimas obras de Cohen dedicadas à religião. O problema em causa, embora reapareça com feição renovada, já se encontrava na meditação de Kant, em conseqüência da quebra de unidade resultante da passagem da razão analítica para a razão prática. A busca de uma teoria geral da experiência é a maneira atual de solucioná-lo, a julgar pela antologia organizada por Gianna Gigliotti (*Il neocriticismo tedesco*, Torino: Loescher Editores, 1983).

É cedo para avaliar as possibilidades desse *neoneokantismo* alemão. o que se pode dizer é que a perspectiva transcendental está longe de haver merecido elaboração consentânea com as suas virtualidades. Talvez pelo fato de que, em termos de história do saber filosófico, possa ser considerada como relativamente jovem, desde que tem pouco mais de dois séculos. Ao afirmá-lo temos em vista que a perspectiva transcendente – obra de Platão e Aristóteles – sobrevive há quase vinte e cinco centúrias e parece mesmo estar destinada à vida eterna. E tal parece ser, precisamente, o destino da perspectiva filosófica.

¹⁴ O *New York Reveiw of Books* (outubro, 1992) divulgou a informação de um dirigente da KGB, empenhada agora em recuperar a sua imagem, acerca das estreitas ligações que mantinha com a organização o conhecido jornalista norte-americano recentemente falecido, I. F. Stone; muito prestigiado pela esquerda brasileira, tivemos a oportunidade de evidenciar a sua subserviência ao marxismo ortodoxo em artigo no *Jornal da Tarde* (“Simplificações sobre a Grécia Antiga”. 4-2-1989).

Capítulo II

O CULTURALISMO BRASILEIRO

1 – Intuições precursoras de Tobias Barreto

Tobias Barreto nasceu a 7 de junho de 1839, na vila de Campos, estado de Sergipe, e faleceu aos 50 anos de idade, a 26 de junho de 1889. Participou de modo destacado no chamado “Surto de Idéias Novas” dos anos setenta, movimento crítico que empolgou a mocidade acadêmica, voltando-se contra a filosofia espiritualista, então dominante no país, com reflexos nos planos político e jurídico. Concluiu o curso de Direito aos trinta anos, dedicando-se à advocacia e à política. Ingressou no magistério da Faculdade de Direito do Recife em 1882, quando já era intelectual de nomeada no país, sobretudo por sua obra poética. Ao longo da década de setenta, aproximou-se do positivismo de Littré, abandonando-o ao tomar contato com as teorias de Haeckel. Essa inflexão levou-o a familiarizar-se com a cultura filosófica alemã da época, de que resultou ter tido a possibilidade de acompanhar os primórdios do neokantismo, valendo-se da circunstância com extrema acuidade na crítica que desenvolveu ao positivismo e de que resultou a criação de movimento filosófico ligado ao seu nome, conhecido como *Escola do Recife*.

Na meditação brasileira, o interesse pela consideração da cultura do ângulo filosófico remonta a Tobias Barreto. O pensador brasileiro considerou-a como o elemento chave para refutar a idéia de determinismo social posta em circulação pelo positivismo. No período contemporâneo, suas teses são retomadas e aprofundadas.

Tobias Barreto afirmava que a cultura correspondia ao sistema de forças erigidas para *humanizar* a luta pela vida. Esta tinha lugar tanto na escala animal como no meio humano. Contudo, se o homem organizou-se em sociedade como uma forma de sobrevivência, mesmo esse impulso inicial nada tem a ver com o que se pudesse invocar de equiparável entre os animais. Quando agrupados, estes jamais se elevam acima do estado primitivo. “Depois que o desenvolvimento social tem atingido um certo grau, aí fica estacionário, se não é que algumas vezes toma uma marcha regressiva”. Ainda entre os vertebrados superiores a luta pela vida reveste-se de um caráter eminentemente mecânico. “As simpatias permanecem instintivas; as guerras têm como resultado mediato ou imediato a completa destruição do inimigo”. No reino animal, os indivíduos só se reúnem uns com os outros pelo caminho das relações sexuais, “e isto mesmo nos graus mais próximos de procedência congênere”. E, finalmente, quanto ao que chegou a ser denominado de “instinto do trabalho”, a exemplo dos formigueiros e colméias, a sociedade não reage beneficentemente sobre os seus membros. “A abelha de hoje não sabe compor o seu mel com mais habilidade que a abelha de Virgílio”. De sorte que, se se pode falar em luta pela vida em ambos os casos, numa tem lugar processo subordinado a forças e leis imanentes e inelutáveis, enquanto no segundo caso, isto é, na sociedade humana, o processo é assumido conscientemente.

A vida social, que é a verdadeira vida do homem, se constitui de formas conscientes de eliminação das anomalias. Se tais formas pudessem igualmente ser chamadas de seleção, caberia falar de “uma seleção jurídica, a que se pode adicionar a

religiosa, moral, intelectual e estética, todas as quais constituem um processo geral de depuramento, o grande processo da cultura humana. E, destarte, a sociedade, que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida”.¹

A cultura assim definida permitiria identificar a especificidade do humano, cujos fundamentos, equivocadamente, se pretendeu pudessem ser encontradas na natureza. Escreve:

“Nada, porém, mais desponderado. Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas que são naturalmente regulares, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte outras tantas irregularidades sociais; e como o processo geral da cultura, inclusive o processo do direito, consiste na eliminação destas últimas, daí o antagonismo entre a seleção artística e as leis da sociedade natural.

“Assim, e por exemplo, se alguém ainda hoje ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim, é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como o *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista.

“Maudsley disse uma vez que o ladrão é como o poeta: – nasce, não se faz. Subscrevo esta opinião, mas pondo-a em harmonia com a minha doutrina. Sim, senhor, a existência de ladrões é um produto da natureza; que eles, porém, não existam, é um esforço, um produto da cultural social, sob a forma ética e jurídica.

“Do mesmo modo, é um resultado natural da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho cultural consiste na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola.”²

Não foi portanto inspirando-se na natureza – ou sequer buscando em si mesmo a fonte natural – que o homem erigiu a cultura. Muito ao contrário. Tendo a criação humana por objetivo limitar e corrigir, pode-se concluir que essa atividade normativa corresponde a algo de posterior a “um estado de ilimitação e irregularidade, que no todo ou em parte é o primitivo estado natural”. Daí infere: “Logo, o seguir a natureza, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade”.

A sociedade é pois um sistema de regras e normas que não se limitam ao mundo da ação mas chegam até os domínios do pensamento. Tais normas e regras comportam uma hierarquia: “O direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro, que atravessa todo o tecido das relações sociais”.

Pode-se concluir que Tobias Barreto não só propugnou pela abordagem da cultura de um ponto de vista filosófico, como a considerou numa relação superadora da natureza – e portanto dialética –, ainda que não o formulasse com clareza. O fundador da Escola do Recife chegou igualmente a compreender que a investigação dessa esfera privilegiada faculta-nos o acesso ao ser do homem e permite-nos fazer afirmativas de validade ontológica, embora não tenha indicado expressamente, no seu empenho de restaurar a metafísica, que essa restauração abrangeria a ontologia. Adquirem este caráter, contudo, as seguintes descobertas de Tobias Barreto:

¹ Variações anti-sociológicas (1887). In *Estudos de Filosofia*. Tomo II. Rio de Janeiro, INL, 1966, p. 42. Edição da Record (1899), p. 3 e 4.

² Ensaio citado; edição INL, p. 43; Record, p. 305.

a) “O homem tem a capacidade de realizar um plano por ele mesmo traçado, de atingir um alvo que ele mesmo se propõe”. É movido pela idéia de finalidade. Nisto consiste a sua liberdade. Carece de validade, portanto, a tese de que o processo social poderia ser explicado a partir de causas eficientes;

b) todas as definições consagradas do homem fazem referência a alguma coisa de contrário e superior à pura animalidade, marcando um momento de sua evolução cultural. Mas nem por isto cabe omitir a ferocidade original. O homem é um animal que se prende e se doma a si mesmo, tal será a melhor definição. Ao que acrescenta: “Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida considerada em sua totalidade, acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor”; e,

c) o processo geral da cultura consiste em gastar e desbastar o homem da natureza, adaptando-se à sociedade. Mas a sociedade não se constitui num todo homogêneo “porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças dentro da mesma raça... os povos, dentro do mesmo povo... as classes, terminando sempre a luta, que acompanha essas diferenças, pelo predomínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter”. Dessa forma pode-se falar “de uma cultura militar, de uma cultura religiosa ou sacerdotal, de uma industrial,... mas não ainda de uma cultura moral, que seria sinônima de cultura humana”.³

A partir do próprio nascedouro, a filosofia brasileira considerou a questão da pessoa humana como o problema filosófico privilegiado. A contribuição de Tobias Barreto consiste em tê-lo enfocado do ângulo da consciência, conduzindo nossa meditação ao encontro do tema da consciência transcendental, questão magna com que chegou a defrontar-se. A rigor, essa noção marca o encaminhamento novo que a obra de Kant propiciou à filosofia ocidental. Constitui, por assim dizer, uma ordenação primeira a partir da qual se coloca em sua plenitude a problemática do homem e de sua criação. A meditação nacional, desde os primórdios de seu nascimento, nas primeiras décadas do século passado, parece dar-se conta da atualidade e da significação do tema, tanto pelo interesse demonstrado em relação ao kantismo – de que nos ficou, como único documento, os *Cadernos de Filosofia*, de Diogo Antônio Feijó (1784/1843) – como pelo reconhecimento da necessidade de um discurso de índole metafísica, antecedendo a apresentação da idéia liberal, como faz Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846) nas *Preleções filosóficas*. Contudo, dar-se-á preferência à fundamentação psicológica da liberdade humana, concebida por Maine de Biran (1766/1824), talvez pela tradição empirista iniciada com Luís Antônio Verney (1713/1792) e consolidada graças à oficialização, na Universidade Portuguesa, do pensamento de Antônio Genovesi (1713/1769). Seria necessário esperar quase meio século até o aparecimento de uma radicalização da pergunta e da tentativa de dar-lhe a fundação originária. A descoberta da consciência transcendental seria mérito de Tobias Barreto.

No esforço de superação do Positivismo, o pensador sergipano esbarrou com os dois aspectos fundamentais do problema, abstraindo-se das concessões que fez à metafísica de antigo estilo, ao preservar o monismo. De um lado, tomou contato com o poder sintético da espírito, no plano do conhecimento (os “a priori” kantianos), é certo que, por vezes supondo se esgotasse a filosofia nesse plano, ou melhor, que lhe estaria reservado o papel de simples epistemologia. Ao mesmo tempo, entretanto, soube chamar a atenção para a especificidade da criação humana, privilegiando a cultura, em seu seio. Por essa razão,

³ Ed. INL, p. 6; Record, p. 306/307.

Miguel Reale, filia-o ao culturalismo.

Embora o culturalismo de Tobias Barreto carecesse de maior elaboração, tem o mérito essencial de circular no âmbito da delimitação de fronteiras entre o conhecimento científico e a filosofia, enfatizando a importância da contribuição de Kant, se bem que sem apreender todo o seu significado. Representa um progresso extraordinário da consciência filosófica nacional que, no período subsequente, deixou-se envolver pelo positivismo e pela versão positivista do marxismo. Tais doutrinas consistem basicamente num empirismo não fecundado pela meditação de Hume.

2 – A mediação exercida pelo culturalismo sociológico

Denomina-se culturalismo sociológico o encaminhamento dado por Sílvio Romero (1851/1914) ao interesse de Tobias Barreto pela cultura. Sílvio Romero foi seu contemporâneo e lhe sobreviveu, tornando-se um grande propagandista de suas idéias e cuidando de promover uma primeira ordenação em sua obra dispersa.

Mas não deu prosseguimento ao contato com a filosofia alemã nem conseguiu desprender-se do conceito positivista da filosofia como síntese das ciências, razão pela qual sua crítica ao positivismo não revelou maior eficácia.

Na medida em que privilegia a consciência, Tobias Barreto busca fazer sobressair as idéias (a autoconsciência) e, no curso histórico, a moralidade. Sílvio Romero voltar-se-ia para outros aspectos. A atividade produtiva de bens materiais aparecia-lhe como *substratum* último das sociedades. A par disso, a forma de organização das famílias também é determinante. Contribuiu certamente para lançar as bases da sociologia brasileira, notadamente pelo fato de que Oliveira Viana (1883/1951) procurou dar continuidade ao programa de investigação da realidade brasileira que formulou. Ainda assim, do ângulo estritamente filosófico, corresponde a significativo empobrecimento da *démarche* iniciada por Tobias Barreto.

Contudo, o culturalismo sociológico iria se constituir numa ponte entre o culturalismo de Tobias Barreto e a contemporânea meditação culturalista, graças em especial à obra de Alcides Bezerra (1891/1938), conforme logrou estabelecer Francisco Martins de Souza.⁴

Alcides Bezerra formou-se na Faculdade de Direito do Recife em 1911, na mesma turma de Pontes de Miranda, quando ainda ecoavam os animados debates acerca dos rumos a serem empreendidos pela Filosofia, em geral, e pela Filosofia do Direito, em particular, embora não seja período de grande atividade de parte dos membros da Escola do Recife. A parcela fundamental da obra de Tobias Barreto havia sido colocada ao alcance da juventude acadêmica graças à publicação póstuma dirigida por Sílvio Romero.

Após exercer cargos públicos na província natal, a Paraíba, transferiu-se para o Rio de Janeiro em 1922, assumindo a direção do Arquivo Nacional, função que desempenharia até o ano da sua morte (1938). No Arquivo, Alcides Bezerra desenvolveu obra notável em prol da identificação dos momentos nucleares da cultura nacional, tornando-se ainda precursor da historiografia brasileira, com a criação do Centro de Estudos Históricos e o início de um balanço ordenado da obra de nossos historiadores.

Alcides Bezerra mantém certa fidelidade ao naturalismo do século XIX revelando-se ao mesmo tempo notável inovador.

⁴ *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. Rio de Janeiro, São Paulo: Convívio, 1981.

Acredita que o meio cósmico exerça influência poderosa na evolução das comunidades. Recorre, pois, aos registros da antropogeografia. Proclama igualmente o valor das investigações etnográficas e considera a família como núcleo determinante da sociedade. Enfatiza do mesmo modo a distinção entre povos de formação comunitária e particularista. Iria mais longe ao vincular diretamente sua pesquisa à herança de Sílvio Romero, que cuidaria de avaliar em ensaio do ano de 1929.⁵

Ainda assim coloca a moral como o centro da vida social. A constituição da moralidade poderá, certamente, ser explicada a partir da etnografia ou da antropogeografia. Contudo, será o elemento catalisador da obra civilizatória do homem.

Eis como formula o seu projeto:

“Verei a história da civilização através da filosofia da história e da sociologia, sem desprezar também as contribuições da antropogeografia. O homem é o centro dos meus estudos, não o homem físico, mas o homem moral, ser dotado das forças espirituais, criador de culturas e civilizações. Sempre me interessei pelo seu destino, sempre me inquietou a obscuridade de suas origens. Nunca, porém, fui pedir a outra fonte que não a ciência a solução dos problemas tormentosos da filosofia, entre os quais figura esse da preeminência da nossa espécie no maravilhoso mundo dos seres vivos.”⁶

Balanceando a realização desse programa, observa Francisco Martins de Souza que a preocupação fundamental de Alcides Bezerra é com a cultura, “a qual origina e organiza o saber, em função de desenvolvimento natural do homem em seu meio geográfico”. E prossegue: “A cultura deverá ter um substrato, um apoio sobre o qual e com o qual caminhará e se desenvolverá ao longo do processo histórico na busca de realização do ser do homem, no seu aperfeiçoamento integrado. O homem, o meio, a sociedade, se complementarão numa função evolutiva criadora, tendo como mola propulsora a cultura e, como garantia de sua realização, o aspecto da moralidade, que sugere o fim de tal processo”.⁷

Cumpria-se, deste modo, um ciclo de evolução do culturalismo brasileiro em que o problema moral volta a ocupar lugar de primeiro plano na inquirição filosófica, como queria Tobias Barreto.

3 – A transição do neokantismo ao culturalismo

É fora de dúvida que no país conseguiu firmar-se uma certa tradição kantiana. Logo repercutiram entre nós os estudos desenvolvidos por Mme. de Staël (1766/1817), Charles Villers (1765/1815) e outros franceses com o propósito de tornar conhecida a obra de Kant e de seus seguidores imediatos. Numa tradução do *Ensaio sobre o homem* (Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1810), do poeta inglês Alexandre Poppe (1688/1744), Francisco Targiri, barão de São Lourenço (1756/1827) transcreve integralmente, em notas, o livro de Villers – *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (1801) –, precedida desta exaltação: “Meu leitor, quero dar-te neste lugar o resultado da análise dos conhecimentos humanos transmitida pelo célebre Manoel Kant na sua Filosofia Transcendental. Nós temos muito pouca lição dos filósofos alemães, apesar de serem os mais sábios e profundos mestres da Europa Científica. As suas

⁵ “Sílvio Romero, o pensador e sociólogo”, conferência na Sociedade Brasileira de Filosofia. In: *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1936.

⁶ “O problema da cultura”. Vol. XXXIII das publicações do Arquivo Nacional (1929) *apud* Francisco Martins de Souza. Obra citada, ed. cit., p. 50.

⁷ Obra citada, ed. cit., p. 40.

doutrinas são o produto de uma meditação contínua, regular e fecunda. Kant parece ter lançado a barra até aos confins da esfera do espírito humano”.

No livro *Viagem pelo Brasil*, publicado na Alemanha em 1823, os conhecidos sábios Spix e Martius registraram o interesse pela obra de Kant que tiveram oportunidade de encontrar em São Paulo, quando ali estiveram em 1818, consignando também o conhecimento da obra de Villers. Desse interesse paulista pelo mestre de Königsberg ficou-nos a indicação de ter Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844) ministrando, em 1807/1808, um curso intitulado *Exposição da filosofia de Kant*, com vistas ao que preparara “oito densos cadernos manuscritos”, que estiveram em mãos de descendentes e depois desapareceram. Preservaram-se contudo as notas do curso de idêntica índole realizado por Diogo Antônio Feijó, editadas por Miguel Reale (*Cadernos de Filosofia*, São Paulo, 1967).

O kantismo seria difundido no Curso Anexo da Faculdade de Direito de São Paulo, onde se manteve a cadeira de Filosofia, consagrando-se em seguida no próprio curso de Direito pela franca adesão ao krausismo.

Embora não haja frutificado o empenho de Tobias Barreto de plantar firmemente o neokantismo na Faculdade de Direito do Recife, com o deslocamento do eixo do combate ao comtismo para a Escola Politécnica do Rio de Janeiro, mestres proeminentes como Amoroso Costa (1885/1928) procuram tornar conhecidas suas posições através do contato com Leon Brunschvicg (1869/1944).

Obedece a franca inspiração neokantiana a obra *Teoria do conhecimento de Kant* (Rio de Janeiro, 1909), de Januário Lucas Gaffrée (1878/1917).

Constituem demonstração eloqüente do prestígio alcançado pela corrente as comemorações do Bicentenário de Kant, no Rio de Janeiro, em 1924. Além da pompa de que se revestiram esses festejos, as diversas conferências revelam familiaridade tanto com o pensamento de Kant como, também, com a versão popularizada pelo neokantismo. Seus autores – Amoroso Costa, Abelardo Lobo, Nuno Pinheiro e Pontes de Miranda – chegaram a ter grande projeção nos respectivos setores da cultura brasileira a que se dedicaram.

No momentoso embate para derrotar o entendimento oitocentista de ciência, popularizado no país pelo comtismo, e apropriar-se da acepção contemporânea, os cultores das ciências exatas tenderão a aproximar-se do neopositivismo. Na esfera do Direito, contudo, graças não só à tradição antes enunciada mas também à tradução da *Filosofia do direito*, de Gustav Radbruch (1878/1949), devida ao filósofo português Cabral de Moncada (1888/1974), muito estudado no Brasil, a herança kantiana seria preservada e tomada como ponto de partida para a transição ao culturalismo. Nessa transição destacam-se duas obras: *Kant e a idéia do direito*, tese de doutoramento de Djacir Menezes, então jovem de 25 anos, submetida à Faculdade de Direito do Ceará, e a tese de concurso à cátedra de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, intitulada *Fundamentos do direito*, de Miguel Reale. Estavam lançadas as bases para assegurar ao culturalismo a presença marcante que viria a alcançar em nossa meditação contemporânea.

4 – O culturalismo de Miguel Reale

A meditação filosófica do prof. Miguel Reale iniciou privilegiando a Política, para depois abranger o direito e, sucessivamente, as diversas esferas da criação humana. Paulatinamente explicita o seu propósito maior: compreender o homem em sua integralidade. Mas a cada aspecto novo que toma do real, encara-o em seu sentido

problemático. Desinteressa-se completamente de elaborar um sistema, desde que isto o levaria a impor limites artificiais à sua investigação, que deseja manter aberta e atenta a todas as possibilidades. É óbvio que uma pesquisa de tal amplitude, desenvolvida no curso de aproximadamente seis décadas, não poderia efetivar-se sem pressupostos. O principal deles consiste em procurar manter-se fiel ao ensinamento kantiano de não ultrapassar os marcos da experiência humana. Ainda assim, tomou essa diretriz do mestre de Koenigsberg não no sentido dogmático mas buscando adequá-la às circunstâncias contemporâneas, como teremos ocasião de demonstrar.

Na inquirição dedicada à filosofia política, contida em sua obra juvenil – notadamente em *Atualidades de um mundo antigo* (1936) e *O estado moderno* (1934) – entende que aquela disciplina, ao longo do seu desdobramento histórico, oscilou entre o Estado concebido como preparação para um mundo ideal (Platão) ou como fim e meio na realização dos objetivos superiores do homem (Aristóteles). Acreditava então ser possível alcançar uma síntese que atendesse, simultaneamente, às exigências de caráter teórico e à necessidade de nortear a ação dos homens. A maturidade trouxe-lhe um entendimento mais sofisticado, calcado no binômio *pluralismo e liberdade*, a que dedicaria um livro, em 1963. A política deve ter um horizonte – a democracia social, que distingue da social democracia, espécie de desdobramento do socialismo, enquanto aquela corresponde ao desabrochar das virtualidades do liberalismo. Desse ângulo, comporta e exige elaboração doutrinária. Mas é sobretudo ação diuturna, sujeita a percalços e equívocos. Coerentemente com tal aceção, tem sabido colocar a sua autoridade moral a serviço de soluções, sempre que o país tem se encontrado diante de graves dilemas e difíceis encruzilhadas.

A meditação sobre o direito começa a ocupar um lugar central entre as suas preocupações no ano de 1940, quando se prepara para o concurso que o levou à cátedra de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, e escreve os livros *Fundamentos do direito e Teoria do direito e do estado*. A posição que adota situa-se no plano do neokantismo da Escola de Baden, distinto daquele da Escola de Marburgo. Nesta, seguindo a trilha aberta por Hermann Cohen (1842/1918), o direito foi considerado estritamente em seu aspecto formal, ensejando o surgimento da denominada Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen (1881/1973). Os pensadores filiados a Baden trataram de compreender e enfatizar a singularidade da cultura – donde a emergência da corrente filosófica denominada *culturalismo*. Mas, nesta adesão ao neokantismo Reale iria fazer sobressair uma das notas marcantes de seu espírito – quando se trata de problemas filosóficos nucleares –, que é a de não se satisfazer com as soluções a que chega, estando sempre disponível para discuti-las e reexaminá-las. Essa é aliás uma conquista da filosofia contemporânea, assinalada por Rodolfo Mondolfo (1877/1976), que consiste na percepção de que se vive um tempo em que se dá a prevalência do aprofundamento da consciência filosófica, mediante a ênfase nos problemas e o correlato abandono dos sistemas.⁸

Mais tarde, Reale iria destacar que o neokantismo de Baden, em que pese o progresso representado, ainda se ressentia de um conceito formal de cultura, que cuidará de superar. Deste modo, como têm destacado estudiosos de sua obra, a exemplo de Tércio Sampaio Ferraz, a Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale compreende uma

⁸ Para o sábio italiano, o pensamento filosófico revela-se como a realização gradual de um processo eterno, no qual os problemas suscitados correspondem a “conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocadas, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica”. (*Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 1949, 2ª ed., Buenos Aires: Eudeba, 1960, p. 31).

profunda reelaboração conceitual dos termos que a integram – isto é, fato, valor e norma – além de tê-los colocado numa correlação essencial. Segundo essa doutrina, a regra de direito representa uma integração contínua de fatores sociais e valores, correlacionados segundo estruturas sempre sujeitas a supervenientes mutações históricas.

A evolução de Reale na compreensão do direito acha-se plenamente refletida nas sucessivas correções e acréscimos que tem introduzido em sua *Filosofia do direito* (1953), já agora em 15ª edição, aparecida em 1993. Outros textos básicos que dedicou ao assunto consistem em *Horizontes do direito e da história* (1956; 2ª ed., 1977), *Teoria tridimensional do direito* (1968, 4ª ed., 1986) e *O direito como experiência* (1968).

A reconstituição da trajetória filosófica que vinha empreendendo, tomada em seu aspecto geral e não simplesmente relacionada à Política ou ao Direito, iniciou-a com o ensaio “Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-história”, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (fascículo 62, ano XVI, correspondente a abril/junho, 1966). Trata-se de uma primeira sistematização daquilo que Francisco Martins de Souza denominou de “diálogo de Husserl”. O coroamento da abordagem temática considerada seria alcançado com a publicação de *Experiência e cultura*, ocorrida em 1977, portanto, onze anos depois.

Experiência e cultura representa um dos marcos fundamentais do processo de constituição da consciência filosófica brasileira, no sentido de que expressa um posicionamento claro em face da meditação de seu tempo e aponta um direcionamento premente de conseqüências. Tivemos outros momentos de igual magnitude entre os quais cumpriria destacar o aparecimento das *Preleções filosóficas* (1813-1820) de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), dos *Fatos do espírito humano* (1858), de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811/1882) e das *Questões vigentes de filosofia e direito* (1888), de Tobias Barreto (1839/1889).

Experiência e cultura inicia-se com uma avaliação do transcendentalismo kantiano. Reale destaca que Kant toma como dados insuscetíveis de dúvida as ciências matemáticas e físicas, procurando indagar de suas condições lógicas, pela determinação dos pressupostos transcendentais do conhecimento. O apriorismo kantiano é de natureza gnoseológica e não tem sentido quando separado da experiência, consistindo sua funcionalidade na compreensão da experiência possível. O “a priori” kantiano tampouco é um disfarce do inatismo, porquanto só há conhecimento na medida em que a razão é despertada pela experiência e se dá conta de logicamente condicioná-lo, superando o plano empírico e contingente.

Resumindo, escreve, o que “há de duradouro no kantismo é, em primeiro lugar, a sua isenta e prudente tomada de posição perante as ciências, recebidas como algo cuja validade não é posta em dúvida, mas de cujo exame é possível e imprescindível partir-se para a determinação dos pressupostos em que elas fundam suas asserções, pressupostos esses que são do conhecimento em geral, quer em si mesmo, quer em razão das esferas distintas da realidade, e, em segundo lugar, a afirmação de que a estrutura e a natureza do sujeito cognoscente condicionam transcendentemente os objetos, contribuindo para constituí-los.

“Tudo está, porém, em saber-se de que forma essa contribuição se opera, assim como os limites da *capacidade nomotética* do espírito de instaurar o mundo cultural.

“Uma indagação da validade do conhecimento que parte do saber positivo para superá-lo, elevando-se até o plano lógico transcendental – o que não se confunde com qualquer idéia de transcendência, em sentido metafísico – por ser projeção da

funcionalidade sujeito-objeto, eis o que se liga à tradição kantista e é suscetível de estender-se a outras circunstâncias históricas, abrindo renovadas perspectivas à Filosofia das ciências”.⁹

Na opinião de Reale o núcleo das idéias renovadoras de Kant marca o superamento do ceticismo empírico, de um lado, e do dogmatismo racionalista, de outro lado. Contudo, legou à posteridade duas questões essenciais – cujo empenho em solucioná-las impulsionou a meditação contemporânea –, a saber: 1º) o abismo instaurado entre a natureza e o espírito, lei natural e liberdade, ser e dever ser, e correlativamente, entre experiência da natureza e experiência ética; e, 2º) o caráter puramente lógico-formal das condições transcendentais do conhecimento, do mesmo modo que o artificialismo de uma tábua completa e exaustiva de formas e categorias destinadas a esgotar todos os tipos de realidade possível.

Para enfrentar a questão, Reale parte da hipótese de que, se o real não coincide com o pensamento, como ocorre no sistema de Hegel, não se pode recusar sua essencial implicação dialética. Semelhante entendimento exige exame simultâneo do problema gnoseológico do cogito e do problema ôntico da realidade enquanto objeto do conhecimento. Na terminologia de Reale, não mais cabe falar-se separadamente de Ontologia e Gnoseologia mas de *Ontognoseologia*.

A caracterização da Ontognoseologia como Lógica Transcendental é estabelecida no Capítulo III da *Experiência e cultura*,¹⁰ a que se segue a apresentação de um novo entendimento da cultura, como “esfera das intencionalidades objetivadas”. Reale procura tirar o máximo proveito da descoberta de Emil Lask (1875/1915) da existência de “juízo referido a valores”, de que se valeu Gustav Radbruch (1878/1949) para identificá-los como segmento autônomo de objetos. O real não se esgota nos objetos ideais (entes matemáticos e de razão) ou naturais, compreendendo também aquela esfera referida a valores, que é precisamente a cultura ou o conjunto da criação humana. O que há a destacar nessa colocação é justamente o fato de que o pensamento compreende a objetivação, consiste precisamente num processo ontognoseológico.

O processo ontognoseológico – escreve Reale no Capítulo IV de *Experiência e cultura*, “Da cultura como objetivação e positividade” – consiste num “processo de concreção e de complementaridade ‘subjetivo-objetiva’, cujos pressupostos transcendentais cabe à filosofia perquirir: essa unidade é suscetível, no entanto, de uma análise abstrativa, ou no sentido do sujeito, ou no sentido do objeto, passando-se, desse modo, a um plano diverso, necessariamente realístico e abstrativo, que é o plano das ciências positivas, mas, nem por isso, concebível fora do âmbito ontognoseológico, que é comum a todas as formas de conhecimento.

“O projetar-se do espírito em correlação não se reduz a uma relação estática de tipo lógico-formal, como se se verificasse apenas o encontro ou o ajuste entre dois termos preexistentes, entre o ‘eu que pensa’ e ‘algo pensado ou pensável’.

“Tais termos são, ao contrário, o resultado de um processo abstrativo, pois ‘pensar algo’ é concreção, ou melhor, ‘com criação’. Eu me revelo pensando, e algo se põe

⁹ *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977, p. 27.

¹⁰ No capítulo II de *Experiência e cultura* seu autor estabelece em que precisamente a sua posição se distingue dos enunciados acerca do conhecimento provenientes das principais correntes contemporâneas, notadamente o neopositivismo, mas também o idealismo, o marxismo e o estruturalismo. Intitula-o: “Sentido do pensar de nosso tempo”.

no ato de pensar. É possível, pois, situar-se ontogenoseologicamente o ‘penso, logo sou’ cartesiano, desde que se supere o errôneo pôr-se do cogito com abstração do *sum*.

“Na verdade, quanto mais se determina o objeto, captando-se o real em sua estrutura e consistência, mais me revelo a mim mesmo e me sinto como sujeito. Meu ser histórico revela-se-me no ato de captar a realidade, pois qualquer descoberta do real, ou de algo que se converta em objeto, é sempre um momento temporal, um elo na unidade englobante de um processo que condiciona e transcende o que ora me seja dado conhecer, sem que, como veremos, o processo histórico tenha de se desenvolver mecanicamente sem solução de continuidade, hiatos e rupturas, coincidindo, além do mais, com tudo que ocorra ou tenha ocorrido no tempo.

“Aprofundar-se nas camadas do real é em si mesmo uma tarefa histórica, pois cada esforço subjetivo de compreensão se situa numa unidade de co-participação comunitária desenrolada através do tempo, tornando-se significativa e comunicável.

“Mas há mais: quando penetro em algo do ser, descubro, ao mesmo tempo, que havia em minha subjetividade a possibilidade dessa descoberta. Descobrir algo é descobrir-me a mim mesmo. Nesse duplo processo de descoberta ou de desvelamento é que reside o caráter dialético e histórico do conhecimento.

“A correlação *sujeito-objeto* como dois termos que se implicam reciprocamente, mas que jamais se reduzem um ao outro, é, assim, não só a raiz dialética de todo conhecimento, mas também da compreensão unitária possível entre natureza e espírito, experiência natural e experiência histórica: o homem deposita na matriz da natureza o sêmen fecundante de suas intencionalidades e, destarte, o pensamento de concretiza em ciclos históricos, em experiências culturais que incessantemente se renovam em coimplicação perene com o espírito que em tais experiências não se exaure”.¹¹

Nessa altura, Reale empreenderá a démarche de reelaborar o conceito de consciência transcendental. Para tanto discutirá com Edmundo Husserl (1859/1938), em especial o da *Crise da consciência européia*, publicada postumamente, onde supera o seu inicial alheamento às pesquisas de ordem histórica. Retoma, em especial, as noções de intencionalidade e “a priori” material.

A consciência transcendental não deve ser entendida como uma espécie de consciência comum distinta das consciências individuais e superior a elas, mas antes indicando algo de constitutivo no homem, encarado como ser pensante. Não se trata portanto de identificar qualquer coisa na linha do consenso, mas de apontar algumas coisa de radical na linha do que Kant denominou de unidade “a priori” da apercepção. Esse elemento, longe de ser, como queria Kant, o “eu puro” – no sentido de puramente lógico, abstrato e formal –, acha-se desde logo irremediavelmente comprometido com a intencionalidade.

A intencionalidade da consciência significa que conhecer é sempre conhecer algo. Não cabe, portanto, nenhum dualismo abstrato entre natureza e espírito, como se fossem duas instâncias em si conclusas, quando o estabelecimento da correlação transcendental sujeito-objeto impede se reduza a natureza ao espírito e vice-versa. Algo haverá sempre a ser convertido em objeto, alguma coisa haverá sempre além do que recebeu doação de parte do espírito. Nem se exaure em qualquer experiência particular o poder constitutivo de sínteses doadoras de sentido.

¹¹ *Experiência e cultura*, ed. cit., p. 99-100.

É próprio da consciência, pelo caráter de intencionalidade que lhe é inerente, reconhecer como distinto de si o que ela assume em si mesma. Não é portanto o sujeito que, de maneira absoluta, põe e constitui as leis naturais ou as normas de ação. Vale dizer: eu e objeto – ou, ainda, eu e objetivo – se implicam e se condicionam; mantêm-se distintos, mas complementares. No entendimento de Reale, a fórmula que melhor expressaria esse momento seria, ao invés do “eu penso” kantiano, a concreção do “eu penso algo no mundo”.

Abstração feita dos objetos ideais (entes matemáticos e lógicos), onde o algo pensado se reduz ao objeto, no mundo da natureza e da cultura trata-se de “algo real”. Aqui, às estruturas lógicas formuladas pelo sujeito correspondem estruturas ônticas. Às determinações lógicas reveladas pelo sujeito correspondem virtualidades de determinação. O sujeito apreende algo como objeto, mas há algo – correspondente ao objeto captado – que se conserva heterogêneo em relação ao sujeito mesmo, por ser transcendente a ele e não se reduzir ao âmbito do processo cognitivo. Esse algo já deve possuir necessariamente uma certa determinação, uma certa estrutura “objetiva” virtual, sem a qual seria logicamente impossível a captação. O ser não é, nesse sentido, o absolutamente indeterminado, mas antes o infinitamente determinável; por esse meio, Reale pretende evitar que da exigência da polaridade sujeito-objeto possa resultar a identificação entre saber e ser, presente não apenas no idealismo pós-kantiano, mas que também se insinua na pretensão de manter o espírito confinado aos limites da inquirição de índole científica. Além disso, deseja dar suficiente amplitude à tese kantiana de que o conhecimento começa com a experiência, tornando-a efetivamente abrangente. Para tanto invoca a aprioridade da relação eu-mundo, das manifestações espontâneas e naturais do viver comum, a que Husserl denominou de *Lebenswelt*.

“Com a expressão ‘todo pólo de objetos’ – escreve Reale – alude Husserl ao mundo intuitivo e familiar da vida quotidiana, à experiência comum, a todo complexo de coisas, situações e atos originários, da mais diversa e contrastante natureza, os quais não podem ser considerados ‘objetos’ exatamente por serem anteriores à ciência ou a todo conhecimento formulado expressamente em juízos predicativos; é o mundo natural da vida ou do viver (*Lebenswelt*) como experiência precategorial ou antepredicativa; o mundo pré-científico do meramente dado, ou o reino de evidências originárias como pólo de objetos infinitamente possíveis, ou, por outras palavras, a experiência originária e fundante, como estrutura fundamental de toda experiência em sentido concreto”.¹²

Assim, tanto a intencionalidade da consciência como a capacidade do espírito de produzir sínteses ordenadoras do real constitutivas da objetividade e, portanto, doadoras de sentido não se dão de forma isolada, mas inserem-se no curso do mundo, correspondendo, no final de contas, a um momento que se destaca apenas para efeito de análise e melhor explicitação de sua feição última. Na verdade, acham-se comprometidas com o plano empírico do fazer e do sentir. A significação desse “a priori” material é explicitada, pelo próprio Reale, nos seguintes termos:

“Desse modo, quando a consciência reflete sobre si mesma, não é como o dobrar-se de uma página em branco, da qual se tenham eliminado todos os dizeres, mas é antes um ato de concreção pelo qual e no qual se revela necessariamente referível ao eu puro outorgador de sentido, o mundo envolvente de coisas significáveis. É a razão pela qual Husserl incisivamente afirma: ‘O eu puro não é nada sem os seus atos, sem o seu fluxo de vivências, sem a vida toda (*lebendiges Leben*) que, pode-se dizer, brota dele

¹² *Idem*, p. 115.

mesmo'. O eu puro não é, pois, nada sem o que ele possui".¹³

O "diálogo de Husserl", de que as indicações precedentes dão apenas uma pálida idéia, tem outros desdobramentos e profundidade. A partir da análise minuciosa a que procede, inclusive de algumas das mais conhecidas interpretações, Reale conclui ser inegável que Husserl, embora tardiamente, sentiu a necessidade de abrir-se à experiência histórica, sendo insubsistente a afirmação da pretensa incompatibilidade entre fenomenologia e história, em que pese sua aceitação em certos círculos. Apesar dessa evidência, a que chega pela análise da obra póstuma antes mencionada,¹⁴ entende que não haja superado o idealismo kantiano, na medida em que perde o sentido da concreção, a que o remete o desdobramento da noção de intencionalidade, supondo ser possível alcançar a compreensão da teleologia do devir histórico a partir da pura subjetividade. Nesse ponto é que a meditação de Reale procura conduzir mais longe as conquistas da fenomenologia. É o trânsito que vai da "reflexão subjetiva" à "reflexão crítico-histórica". Explicita-o deste modo:

"Fiel ao seu transcendentalismo subjetivo, entreabre-se o pensamento de Husserl, mais de uma vez, para a compreensão dialética de sua 'teleologia universal da razão', isto é, da história, cujo *telos* seria a realização de uma humanidade com base na razão, mas o que prevalece é sempre a história com referência *in fieri* a uma "aeterna veritas", ao 'a priori absoluto', do qual todos os mundos históricos circunstantes atingem validade e no qual todas as ciências particulares, e da história inclusive, se fundam. Todo o caráter dramático das páginas às vezes nervosas da *Krisis* resulta desse programa de subordinar o processo da história ao leito de Procusto da subjetividade, após ter reconhecido (é o tema da II parte da obra) que a crise da ciência européia se originou do contraste entre o objetivismo fisicalístico e o subjetivismo transcendental. Husserl, como se vê, torna a Kant".¹⁵

A solução de Reale consistirá em entrever o mundo da cultura como o "mundo das intencionalidades objetivadas", sem deixar escapar a tensão ontognoseológica e prender-se em qualquer de seus pólos. Ou, como diz ao terminar o capítulo:

"O mundo da cultura, nesse complexo compreensivo..., não é algo intercalado e segundo, posto entre o espírito e a natureza, como na Filosofia dos Valores de Windelband e de Rickert, mas antes o processo das sínteses sucessivas que a consciência intencional vai realizando com base na compreensão operacional dos dados hiléticos, o *processo histórico-cultural coincidindo com o processo ontognoseológico e suas naturais projeções no plano da práxis*.

"É a razão pela qual é essencial à imagem plena e completa do homem não só o que ele é atualmente, mas o que foi, o que é e o que pode ser, visto não ser a História apenas o tempo que já adquiriu conteúdo axiológico, a temporalidade que já se converteu em vivência, em práxis, em valoração cultural, mas também o tempo futuro que dará novo significado ao passado. A reflexão crítico-histórica não deve, pois, ser entendida empiricamente, como um descritivo dobrar-se sobre o passado, em busca de um sentido pretensamente predeterminado da experiência humana, mas é antes um inserir-se na temporalidade, como passado e perspectiva prospectiva do futuro, para a compreensão concreta da subjetividade, como intersubjetividade, socialidade e história, o que nos

¹³ *Idem*, p. 120.

¹⁴ *A crise da consciência européia e a fenomenologia transcendental* foi editada por Walter Biemel, na denominada "Coleção Husserliana", em 1948, dez anos depois da morte do autor.

¹⁵ *Experiência e cultura*, p. 132.

conduz à abordagem do historicismo em termos axiológicos”.¹⁶

A parte final de *Experiência e cultura* está devotada à análise e à caracterização da experiência cultural, cuja possibilidade sequer fora entrevista por Kant, embora o que nos haja legado sobre o tema da moralidade tenha validade perene e deva obrigatoriamente ser integrado àquela experiência, na medida em que tenhamos reconstituído a unidade do espírito, que sai de suas mãos profundamente cindido.

O primeiro patamar dessa unidade há de consistir na compreensão da dialeticidade do mundo cultural. O tema está considerado no Capítulo VI (“Dialética e cultura”), oportunidade de que se vale para considerar, na devida amplitude, o estado atual da questão dialética, a fim de evidenciar a insuficiência da compreensão hegeliana e marxista. Para Reale, a partir do encaminhamento que foi dado à investigação científica neste século,¹⁷ o que se pode concluir é que a dialética só pode ser concebida como sendo de implicação e polaridade. Quer isto dizer que os termos relacionados não se resolvem na identidade ou na superação, mas numa inelutável coimplicação. A Ontognoseologia, aliás, como vimos, é uma brilhante ilustração da fecundidade de tal entendimento.

Numa compreensão dialética plural e diversificada, abrangendo os resultados alcançados tanto nas ciências naturais como na sociologia e em outros campos da atividade cultural, não se pode falar em sínteses que reduzem teses e antíteses à unidade. Estas acabam rompendo o artificial enquadramento, para ressurgir por força imanente, que naquela visão permanece inexplicada e inexplicável, a fim de assegurar a continuidade do processo. O que se dá são antes “sínteses abertas” ou relacionadas numa multiplicidade de “campos de força”, de “ordenações” e “estruturas regionais”, “modelos” etc., que no mundo da cultura refletem as alternativas postas pelos valores.

A dialética de complementariedade está desvinculada de toda e qualquer compreensão de tipo evolucionista ou unilinear, reconhecendo-se que nem sempre o futuro se acha de antemão pré-moldado pela ação de causas operantes no passado. No entendimento de Reale, “a linha do processo histórico pode ser alternada pela interferência de fatores imprevistos, que o realismo de Machiavel indicava sob o nome genérico de Fortuna, o acaso ou obstáculo inesperados com que se defronta a *Virtù*, isto é, o poder de decidir e de querer dos indivíduos e das sociedades”.

A grande contribuição de Reale no plano da Filosofia dos Valores consiste na compreensão de que a atividade valorativa não pode ser compreendida como uma espécie de resíduo, colhido ao fim da trajetória ontognoseológica. Ao contrário disso, a problemática axiológica coloca-se desde logo em todo tipo de experiência, sem exclusão do ato cognoscitivo. A consciência valorativa fornece o *horizonte de referências*, sem o qual a experiência cultural, tomada em qualquer de suas manifestações, equivaleria a captações soltas e desarticuladas do real. Existe a condicionalidade axiológica do saber, a começar mesmo do saber positivo.

A problemática dos valores surge na medida em que o homem revela-se como ser capaz de inovar, isto é, de instaurar algo de novo no processo dos fenômenos naturais, dando nascimento ao mundo da cultura, ao mundo histórico. A criação humana encontra-se referida a valores, que lhe dão sentido e permitem compreendê-la. Os valores obrigam precisamente em decorrência da circunstância de que representam o próprio homem, como autoconsciência espiritual.

¹⁶ *Idem*, p. 134-135.

¹⁷ Subsidiariamente, Reale mostra a inconsistência da tese marxista acerca da dialética da natureza.

Os valores não são, por conseguinte, objetos ideais, modelos estáticos segundo os quais iriam se desenvolvendo, de maneira reflexiva, as nossas avaliações, mas se inserem antes em nossa experiência histórica, irmanando-se com ela. Entre valor e realidade existe um nexos de polaridade e de implicação, de tal modo que a história não teria sentido sem o valor. Ao mesmo tempo, um “dado” ao qual não fosse atribuído nenhum valor seria como se não existisse. Em contrapartida, um valor que jamais se convertesse em realidade seria algo de abstrato e quimérico. Pelas mesmas razões o valor não se reduz ao real, nem pode coincidir inteira ou definitivamente com ele. Um valor que se realizasse integralmente converter-se-ia em “dado”, perderia a sua essência que é a de superar sempre a realidade graças à qual se revela e na qual jamais se esgota.

Na terminologia de Reale, tais notas remetem para o fato de que os valores, considerados no seu projetar histórico, caracterizam-se, simultaneamente, pela *realizabilidade* e pela *inexauribilidade*. Essa análise se completa com a afirmação de que os valores não são apenas fatores *éticos*, sem embargo de relevância de que se reveste essa dimensão do homem, como se referirá, mas também elementos constitutivos dessa mesma experiência. Justamente a essa compreensão é que Reale denomina de *historicismo axiológico*. Essa espécie de historicismo distingue-se do “historicismo absoluto”. Em relação a este, enfatiza, qualquer que seja a versão que haja assumido, vale dizer, na versão hegeliana como na marxista, “é, em verdade, uma contradição em termos, pois o absoluto é a-histórico, e só poderia ser metafisicamente conjecturado como o “suposto incognoscível” que faz do homem um ser histórico, donde a intrínseca historicidade de nossa existência, como ser finito. Onde não há finitude não há história”.¹⁸

Reale examina, nos capítulos ora considerados, temas de grande significado como a questão da vida comum, da linguagem e da temporalidade. Nessa análise adquire sentido pleno a sua conhecida tese de que “o homem é enquanto deve ser”, ou ainda que “o ser do homem é o seu dever ser”. Em *Experiência e cultura* afirma que a fórmula pode traduzir-sena tese de que “o ser do homem deve ser respeitado e atualizado como tal (afirmação do homem no plano da ação) sendo ambas as vias complementarmente essenciais à plenitude da atualização da pessoa”.

O enunciado de que o *homem é enquanto deve ser* implica a identidade ontológica de todos os homens, reconhecimento que apreendemos no curso da história, embora seja anterior a ela e constitua mesmo o seu fundamento radical.

Experiência e cultura encerra-se registrando que as experiências artística e religiosa marcam a fronteira a partir da qual são ultrapassados os limites da ontognoseologia, dizendo respeito à metafísica. Alguns anos depois voltaria ao tema da metafísica para indicar uma de suas possibilidades, como teremos oportunidade de referir expressamente.

Com o propósito de aprofundar ou esclarecer aspectos dos problemas considerados em *Experiência e cultura*, no período imediatamente posterior a sua publicação, Miguel Reale escreveria alguns ensaios, optando por reuni-los no livro *O homem e seus horizontes* (São Paulo: Convívio, 1979). Acha-se neste caso o tema da chamada experiência cultural pré-categorial, que correlaciona com a *Lebenswelt* de Husserl. Embora na experiência cultural intencionalmente ordenada seja mais pronunciada e efetiva a contribuição racional, Reale considera que seria grave erro taxar de “irracional” a experiência pré-categorial. A seu ver “a experiência pré-categorial e a predicativa não se

¹⁸ *Experiência e cultura*, p. 227-228.

ligam como infra-estrutura e superestrutura, nem tampouco segundo um antes e um depois, ou seja, como se fossem momentos sucessivos de uma progressiva evolução dominada pela idéia de incessante perfectibilidade, de tal sorte que o último elo atingido significasse o máximo grau de excelência. Ambas, ao contrário, coexistem permanentemente influenciando-se de maneira recíproca”. A vida espontânea influi sobre a reflexiva, dando-lhe sentido existencial, e a segunda repercute sobre a primeira, criando ou “popularizando” novas exigências vitais e alargando por esse meio a área do senso comum. Quando as estruturas predicativas perdem contato com o húmus fecundante da vida comum espontânea, temos as perversões do academicismo na arte; do logicismo, nas ciências, do formalismo abstrato na vida ética, jurídica ou religiosa etc.¹⁹

Reale vale-se do ensejo para situar o Culturalismo diante da Filosofia Existencial. A seu ver, o pensamento fenomenológico e o existencial formam vertentes complementares no que se refere à compreensão integral da cultura, ainda que nenhum dos dois tenha tratado diretamente da questão. Enquanto Husserl, como vimos, faculta a revisão do conceito de consciência transcendental, cabe creditar a Heidegger o mérito de situar o ser do homem como existência e temporalidade. Embora declarando sem sentido uma teoria do conhecimento, fê-lo de modo a alcançar as bases de uma ontologia do conhecimento, como bem o evidenciou o pensador venezuelano Mayz Vallenilla.

Outros temas a que volta, presentes que estavam em *Experiência e cultura*, correspondem à diversidade das culturas, ao horizonte metafísico e à liberdade como participação.

Onde entretanto nos brindará com um novo desenvolvimento daquela obra fundamental será no livro a que deu o sugestivo título de *Verdade e conjetura* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983). Como referimos, o capítulo final de *Experiência e cultura* pretende estar “na fronteira da metafísica”. Efetivar esse trânsito e colocar-se no âmago da metafísica, eis o propósito do novo livro.

Em *Verdade e conjetura*, Miguel Reale empreende um grande passo no sentido de determinar precisamente em que consiste a metafísica, problema que Kant deixara em aberto. E o faz partindo do próprio Kant, buscando conceituar o “pensamento problemático” na *Crítica da razão pura*.

No que respeita aos problemas clássicos da metafísica tradicional (existência de Deus, liberdade individual, finitude ou infinitude do cosmo etc.), Reale supõe que Kant não apenas os deixou como limite negativo, entreabrindo igualmente uma alternativa positiva. Essa nova possibilidade, a seu ver, consiste na metafísica conjetural. As conjeturas metafísicas formam o horizonte envolvente ou englobante de toda totalidade com que se defronta o homem, seja na sua condição de existente singular, cientista ou filósofo da cultura.

Essa hipótese Reale a ilustra em diversos planos, a saber: na relação entre o ser e o *logos*; na relação entre ser e dever-ser; na relação entre mundo da vida e mundo da cultura e, finalmente, na relação entre metafísica e fé.

O livro contém ainda um apêndice dedicado à avaliação das contribuições de Husserl e Heidegger para a reconstrução da metafísica na linha entrevista em *Verdade e conjetura*.

A metafísica conjetural, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista,

¹⁹ *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1979, p. 23.

pode formular-se com inteiro rigor. Não se reduz ao simples palpite ou suposição gratuita. Tampouco se circunscreve aos limites do probabilístico. Resulta criticamente de razões de plausibilidade e verossimilhança. Reale ressalta que “muitas asserções que andam por aí como ‘verdades’ assentes, no campo da Sociologia ou da Economia, e até mesmo das ciências tidas como ‘exatas’, não passam de conjeturas inevitáveis, que seria melhor recebê-las e aplicá-las como tais, mesmo porque são elas que, feitas as contas, compõem o horizonte englobante da maioria de nossas convicções e atitudes”.

Reale enfatiza que a metafísica como conjetura tem seus antecedentes não apenas em Kant. Destaca a significação dos livros geminados, aparecidos em 1440., de Nicolau de Cusa: *A douta ignorância* e *A conjetura*. Entretanto, é nas obras de Kant que a filosofia se abre para a tolerância das idéias divergentes. Estabelecem-se, desde então, duas atitudes possíveis: considerar “sem sentido” as indagações metafísicas ou lançar mão do pensamento conjetural, com o rigor que tal matéria exige.

E arremata: “Sob esse prisma, bifurcam-se as teorias interpretativas do universo e da vida, como dois campos de indagação, que, repito guardam em comum tanto a admissão da insuficiência de nosso saber experimental quanto a suposição de algo que o condiciona, para uns como condição transcendente. O mérito da conservação da atitude crítica, a essa altura da perquirição, consiste no reconhecimento de que não somos senhores da verdade absoluta, nem iniciados em sua ciência, mas simples viandantes do saber, o que fornece uma base ética de tolerância e de convivência entre os homens”.

Em 1988, Miguel Reale dispôs-se a publicar uma *Introdução à filosofia*, pela Editora Saraiva, atendendo a sugestão de seus discípulos, amigos e do próprio editor. A sua relutância em empreender esse passo prendia-se à própria natureza da filosofia. Na visão culturalista, de que veio a ser um dos principais formuladores em nosso tempo, o saber filosófico gravita em torno de problemas e não de sistemas, como se supunha num passado não muito longínquo. De sorte que a idéia de “compendiar” a proposta culturalista sempre lhe pareceu inadequada.

Na verdade, entretanto, depois de publicados *Experiência e cultura* (1977) e *Verdade e conjetura* (1983), estavam focalizados, do ponto de vista culturalista, todos os problemas magnos da filosofia: o conhecimento, a ética, a teoria dos valores, a estética e a metafísica. E tudo isto sem retirar ao saber filosófico a sua problematicidade fundamental. Não havia, pois, nenhum risco na edição de um compêndio, pois este não seria um conjunto de verdades últimas, mas o resumo de uma trajetória que poderia ser acompanhada com proveito por quem desejasse familiarizar-se com as questões filosóficas.

Para compor a *Introdução à filosofia*, o prof. Reale valeu-se da parte introdutória elaborada para a *Filosofia do direito*. Adaptou-a, entretanto, à nova circunstância, limitando os exemplos retirados da experiência jurídica. A essa parcela adicionou o resumo das investigações recentes a que aludimos. Assim, o livro ficou com a seguinte estruturação: I – *Objeto da filosofia*, onde estão considerados os diversos pontos de vista acerca da natureza da filosofia; II – *Noções de gnoseologia*, onde o conhecimento é considerado, de início, de ângulo histórico e, subseqüentemente, temático (o conhecimento quanto à origem e quanto à essência; formas e possibilidade do conhecimento); III – *Noções de ontologia e axiologia*; IV – *Ética e teoria da cultura*; e V – *Teoria do belo e teoria do ser*.

O princípio que norteia a exposição é a consideração da experiência humana em toda a sua amplitude. Partindo de Kant, que a limitava ao contato com o mundo natural, o culturalismo aplica o conceito aos vários campos da criação humana, de que resulta o

mundo da cultura. Mas respeita os parâmetros fixados por Kant com vistas a evitar nova reintrodução de dogmatismo.

O espírito da *Introdução à filosofia* pode ser ilustrado com a questão do Belo. Reexaminando as posições de Kant, tanto na Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*, como na *Crítica do juízo*, conclui que “não cabe propriamente formular um juízo estético”, mas sim determinar os elementos característicos da experiência estética enquanto experiência axiológica que tem o Belo como seu valor fundante. “Assim, a experiência estética é resposta no contexto da experiência humana, a fim de averiguar as suas notas distintivas”.

Consistindo a vida humana num processo constante de objetivação, o culturalismo encara a experiência estética do ângulo de quem a realiza, isto é, do artista. Para este, trata-se de projetar o valor do Belo mas só pode fazê-lo a partir da instância da sensibilidade, não cabendo focalizá-la do ângulo do juízo estético. A singularidade desta objetivação consiste em ser uma *expressão comunicativa de natureza puramente imagética*. Uma vez realizada, a obra de arte desprende-se da pessoa de seu criador e ganha objetividade, a exemplo das demais experiências do mundo da cultura.

“Na linha desse pensamento – escreve Reale – talvez se possa afirmar que a crítica da arte é um discurso conjectural sobre o plausível itinerário criador do artista, uma re-criação da experiência por ele vivida. E também a razão pela qual toda tradução autêntica de um escrito, notadamente se de natureza poética, é necessariamente uma transfiguração, ou transcrição, pois toda tradução importa em prévio ato crítico de compreensão”.

A seu ver, a experiência estética corresponde a uma experiência última, a partir da qual só se pode vislumbrar a experiência ontológica, que nos leva à verificação do Ser como inexplicável.

No capítulo final, aborda a questão metafísica, na linha fixada no livro *Verdade e conjectura* (1983). Em síntese, a metafísica somente é possível como conhecimento conjectural, que não desemboca em conceitos verificáveis mas tão-somente em asserções plausíveis.

Introdução à filosofia, como toda a obra de Miguel Reale, está escrita numa linguagem clara e elegante, segundo o lema de Ortega y Gasset: “a clareza é a gentileza do filósofo”. A complexidade do tema não o leva a obscurecê-lo desnecessariamente.

O desenvolvimento recente que deu à sua meditação acerca da experiência estética – inclusive revisitando a Estética Transcendental de Kant, que constitui a primeira parte da *Crítica da razão pura* – consubstanciado em diversos estudos, reuniu-o em *O belo e outros valores* (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1989).

Tal é, em resumo, o eixo principal e o fio condutor da obra filosófica de Miguel Reale. Trata-se, como dissemos de início, de compreender o homem em sua integralidade, reconhecendo-o antes de mais nada, como singularidade intocável, sem regredir à irreduzibilidade do eu mas também sem dissolvê-lo em qualquer das entidades transpessoais. Ao homem é inerente a condição de ser *pessoa*, que corresponde a uma estrutura “a priori”, transcendental, condição de possibilidade da sociedade e do mundo da cultura. A sociedade, ao invés de constituir um fator originário e supremo, é condicionada pela sociabilidade do homem.

O homem é ainda e sobretudo autoconsciência, vale dizer, a consciência de que

se é homem não apenas pelo mero fato de existir, mas pelo significado e sentido da existência. A par disto, pessoa e convivência histórico-social são termos que se exigem reciprocamente.

De suas longas e profundas análises, Reale pôde concluir que a *pessoa* é o homem em sua concreta atualização, quer como valor vital, quer como valor espiritual, ou seja, enquanto o *eu* toma consciência de si mesmo e dos outros, na sociedade do *nós*, o que pressupõe uma correlação essencial entre *Valor e Liberdade*. Entre outras dimensões da liberdade destaca-se o entendimento com *participação* efetiva nos benefícios que o patrimônio comum da ciência e da técnica pode proporcionar a todos, na medida das possibilidades reais, tanto do ponto de vista das exigências da vida como do aperfeiçoamento espiritual.

5 – O culturalismo dialético de Djacir Menezes

Cearense de nascimento (1907) concluiu sua formação acadêmica aos 25 anos de idade, defendendo tese de doutoramento na Faculdade de Direito do Ceará, em 1932. sua tese denominou-se *Kant e a idéia do direito*. Está preocupado com a cientificidade do Direito e adota posições neokantianas, procurando distinguir-se do mestre e amigo Pontes de Miranda (1894/1974), à época já um jurista consagrado, que evoluíra na direção do Círculo de Viena e procura ser cada vez mais rigoroso neopositivista. Com aquele propósito publica, no mesmo ano antes referido, *O problema da realidade objetiva*. Crítica às tendências idealistas da filosofia moderna (Fortaleza, Tipografia Gadelha, 1932, 144 p.)

Ainda nessa década passa a residir no Rio de Janeiro e, tendo decidido dedicar-se ao magistério, vê-se na contingência de tentar as cadeiras que lhe foram oferecidas (Psicologia, Sociologia e Economia). Mais tarde tornar-se-ia catedrático por concurso da Faculdade Nacional de Economia e da Faculdade Nacional de Filosofia, da então denominada Universidade do Brasil (contemporaneamente Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ), onde ensina, respectivamente, Introdução à Economia e Filosofia Social. Ministrou também cursos de Filosofia do Direito, em outras instituições, para o que elaboraria um compêndio (*Introdução à ciência do direito*, várias edições, sendo a primeira de 1934) mas também obra de intenção prevalentemente teórica (*Direito e força*, 1973; *Filosofia do direito*, 1975; *Tratado de filosofia do direito*, 1979 e *A juridicidade em Tomás de Aquino e Karl Marx*, 1982).

Segundo seu próprio depoimento, é no período entre 1942 e 1955 que se dependerá das posições neokantianas para desenvolver o que ele próprio, subsequente, denominaria de *culturalismo dialético*. Numa conferência pronunciada naquele último ano refere o começo desse processo, que se prende, inicialmente, a temas epistemológicos e à discussão em que de certa forma se engajara com Pontes de Miranda, à qual se relacionam o livro da fase inicial já referido – *O problema da realidade objetiva* (1932) – e o trabalho deste último aparecido cinco anos mais tarde – *O problema fundamental do conhecimento* (Porto Alegre: Globo, 1937). Indica naquela oportunidade (1955) que, mais tarde, se dera conta das insuficiências verdadeiras das teses de Pontes de Miranda. “Só vim percebê-lo – escreve – nesses últimos treze anos, por causa das leituras mais aprofundadas ou insistentes do maior filósofo alemão”, referindo-se a Hegel.

Dessa aproximação com Hegel resultaram vários livros, cujas teses mais relevantes apontaremos nos tópicos subsequentes.

No primeiro desses livros, *Hegel e a filosofia soviética* (Rio de Janeiro: Zahar, 1959, 254 p.) detêm-se na análise da obra de G.M. Rosenthal e G. M. Starks – *Categorias*

do materialismo dialético. Segue a Guy-Plant Bonjour na observação quanto à incapacidade de dialogar dos soviéticos. Em todos os temas estão convencidos de que nenhum filósofo trouxe a verdadeira solução enquanto Marx teria resolvido completamente o problema. “Nunca, em ponto de maior importância, depara-se-nos um filósofo soviético hesitante. Ele responde a tudo”.

Para bem caracterizar o estilo daqueles autores toma o que dizem acerca da lei da negação da negação. Escrevem: “Para Hegel, a negação da negação é essencialmente um instrumento que permite edificar suas construções idealistas”, pensamento que se completa com a declaração de que os inimigos do marxismo e as variantes revisionistas empregam a lei para seus fins demolidores (Bernstein, Duhring, Mikhailovski etc.).

Parece a Djacir Menezes que essa banalização do pensamento de Hegel é fácil de refutar à luz da noção de *Begriff*, que implica o real como ideal na superação da unidade dos contrários.

Graças a uma análise tópica, comprova como o empenho de materializar a dialética levou simplesmente a desfigurá-la. Na Introdução que escreverá mais tarde a uma antologia de Hegel, dirá que essa deformação provém da esquerda hegeliana e do próprio Marx.

O livro de Djacir Menezes suscitou uma polêmica com os marxistas ortodoxos que, abalados pelas críticas a Stalin (estávamos em plena era Krushov), pretenderam fazer crer que o livro criticado não refletia autenticamente o marxismo soviético, argumentação que foi pulverizada por Djacir Menezes ao lembrar que o livro merecera prêmio da Academia de Ciências da União Soviética. Para contestar o seu crítico marxista, Djacir Menezes publicou um opúsculo intitulado *A querela anti-Hegel* (Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1960, 29 p.).

Seguiu-se *Hegel, Proudhon e a dialética* (Rio de Janeiro: Zahar, 1966, 158 p.), uma coletânea de ensaios, o primeiro dos quais, originalmente, correspondia a um texto em francês, a ser publicado por editora parisiense, que entretanto não o fez, tudo leva a crer, por motivos ideológicos. Trata-se da análise das relações entre Marx e Proudhon, acerca do que conclui o primeiro decidiu-se a criticar o segundo porque este não se dispôs à “condição de mero tributário do pensamento político de Marx”. Antes disso, louvava-lhe o pensamento e a ação. Djacir Menezes aponta os vários pontos com que Marx simplesmente copiou as idéias de Proudhon. Tal seria a razão da censura.

Os demais ensaios consistem numa crítica à interpretação de Gurvitch do pensamento de Hegel e num conjunto a que denominou de “ensaios de marxologia”. Nestes, comenta a obra de alguns estudiosos de Marx, como Joan Robinson e Erich Fromm, e procura demonstrar como o leninismo se constitui numa “teoria autocrática do socialismo”.

Seria na Introdução aos *Textos dialéticos de Hegel* (Rio de Janeiro: Zahar, 1969, 265 p.), antologia por ele selecionada e traduzida, que Djacir Menezes avançaria a tese segundo a qual o cerne da meditação de Hegel está em sua Lógica e que esta equivale a uma ontologia, podendo a filosofia de uma época ser resumida num determinado número de conceitos. Tentaria definí-los no livro *Teses quase-hegelianas: para uma filosofia de transição sem transação* (Prefácio de Miguel Reale, São Paulo: Grijalbo/USP, 1972, 122 p.), tentativa que imagina haver coroadado em *Premissas do culturalismo dialético* (Rio de Janeiro: Cátedra/INL, 1979, 201 p.).

Escreve na mencionada Introdução:

“Na sua cosmovisão histórica repousa uma grande inspiração: o perquirir de um nexu íntimo dos episódios universais, que traduzem o Espírito, resulta de uma visão do sentido do desenvolvimento humano para a consciência de si mesmo. Há uma conscientização crescente no processo histórico: o Espírito absoluto não é um ponto de partida, mas um resultado. A unidade do pensamento e do ser é a categoria fundamental. Mas unidade dialética, identidade de contrários. Hegel chama a força impulsiva da atividade do Espírito de ‘negação’, que se recria na ‘negação da negação’. Não é a negação formal, de que trata a Lógica tradicional. E contradição ontológica, na identidade do ser e do pensamento. Na linguagem da *Ciência da Lógica*, ‘realidade’ é unidade da essência e do fenômeno, da Idéia e da Existência. A unidade formal é do nível do entendimento (*Verstand*); só a dialética exprime o nível racional. Todo esforço de Hegel se desenvolve no desígnio de triturar, digerir o dualismo, que cinde os contrários, na identidade movente, dinâmica, da contradição. Assim, a antiga Lógica formal torna-se uma coleção e classificação de ‘formas de pensamento’ no nível do entendimento ou do senso comum, provada do conteúdo vivo. Por isso, a Lógica hegeliana é uma ontologia. Mas *ontos* penetrado do logos: monismo *vivo*. Esse viver não se circunscreve, porém, ao mundo biológico vulgar: é o processo universal das coisas”.

E, mais adiante:

“Um sistema filosófico condensa o espírito de sua época e os sistemas anteriores – ao negá-los. É um diálogo no tempo: e aprofunda a consciência universal. Tornamo-nos cada vez mais o *genus humanum*. O *Zeigeist*, superando-se, transforma-se, numa assimilação criadora, deveniente. Se o labor do estadista, do homem do poder, se faz com certa inconsciência criadora – o labor do filósofo resulta de uma clarificação da consciência, com o novo *pathos*, com a revisão dos valores, com a direção crítica de seu pensamento.

“O ponto em que se concentra uma elaboração, conforme mencionamos *en passant*, é o *monismo dialético*, a luta contra todas as formas de dualismo. Daí, ao voltar-se para Kant, toma-o como o melhor tema para desenvolver o seu pensamento. Mas, nem mesmo nos tempos juvenis, Hegel pode ser considerado um kantiano”.

O sentido profundo que Djacir Menezes quer atribuir ao que denomina de “filosofia de transição sem transação” pode ser resumido como segue.

A filosofia tradicional firmou-se em toda espécie de dualismo, de que se valeu a teologia para impor o seu domínio. Embora este se visse abalado com o florescer da ciência moderna, desde o Renascimento, logo a tradição dualista refaz-se, a partir de Descartes. Hegel fecharia todas as portas à restauração teológica na medida em que fixou não só a unidade do conhecer humano como a dos diversos tipos de saber, inserindo-os ademais no processo histórico, com o que evita que o êxito alcançado se transforme em dogmatismo. Acontece que, mal o grande pensador deixou este mundo, começaram não só as deformações de sua mensagem, notadamente no marxismo, como aos poucos as tendências mítico-subjetivas voltam a alcançar uma posição de grande relevo com o bergsonismo, a Fenomenologia e o Existencialismo.

A direção da crítica que endereça, às últimas correntes pode ser apreendida no aspecto adiante,²⁰ em relação ao Existencialismo, focalizado nas *Premissas do culturalismo dialético*.

²⁰ *Premissas do culturalismo dialético* contém um apêndice, intitulado “Glosas anti-heideggerianas”, onde efetiva uma crítica mais ampla ao existencialismo.

“A valorização que as correntes modernas deram aos fatores afetivos, exagerando, tomou sentido diferente e oposto. De início era uma reação contra o excessivo intelectualismo: o homem não era o abstrato ser lógico agindo por teoremas convertidos em regras de conduta: tinha apetites, emoções, preconceitos, resíduos inescrutáveis. Muito bem: quebrou-se aquela rígida abstração – e o homem real entrou em cena, precisando comer, vestir-se, procriar, pensar. O pensar sujeitou-se às necessidades exteriores – e acabou sujeitando-se demais.

“Então, os foros de cidadania, que se conferiam à afetividade, ao instinto, aos fatores obscuros e subterrâneos foram se alargando. Derrubou-se o primado do intelecto ou da razão – e virou-se ao inverso o escalonamento hierárquico: fez-se, também rígido e esquemático, a ditadura à ‘rebours’. O irracionalismo venciu a filosofia e na arte, com as simpatias da religião. E na Ciência? Ciência é expressão da racionalidade mais alta. Pois se degradou o conhecimento científico – e a sabotagem travou-se no terreno psicológico e epistemológico.

“O existencialismo, que a fenomenologia e outros pseudopositivismos tinham preparado, ao lado de correntes coirmãs, empenhou-se em descobrir conteúdo cognoscitivo na emoção. O medo, como manifestação profunda do sujeito, era sempre medo de qualquer coisa: implicitamente atestava o ‘outro’, o além da personalidade, que a envolve. O labor especulativo desses filósofos pretende erigir a emoção em categoria filosófica – em forma excepcional e válida para conhecimento de realidades que fogem aos meios normais e mediocrementemente habituais de conhecimento.

“O fundo de verdade, encoberta na argumentação difusa e fosforescente de Sartre e outros, merece ser dilucidado. Porque, no fim de contas, essa filosofia nada mais faz que depreciar os verdadeiros métodos científicos – para abrir a janela à clandestinidade de divagações místicas.

“O conteúdo objetivo, que se denuncia na emoção, como forma primária de intuição exterior de qualquer coisa, teve, na escala do ‘phylum’, seu papel biológico: advertiu das ameaças aos seres inferiores, livrou-os da destruição, pondo em ação mecanismos primitivos de defesa. A defesa emocional, imperfeita e indecisa, nem sempre preenchia seus fins. Nela existem, evidentemente, indicações de conhecimento – mas ‘in situ nascendi’, conhecimento protorracional, embrionário, indiferenciado, todo em formas ativas, ligado a centros nervosos do palencéfalo, aos corpos opto-estriados. Este conhecimento será conhecimento intelectual, será juízo e conceito, na dinâmica do pensamento, e não se desprenderá como algo à parte, porque o ‘espírito’ é, antes de tudo, uma unidade histórico-natural, aspecto de ser vivo organizado em ambiências culturais, que o explicam.

“Não sendo separados aqueles dois planos de Conhecimento, os dois fatores se congeminam, interpenetrantes – e há vida afetiva na inteligência; a razão não é algo contraposto ao instinto, como aprouve à filosofia tradicional demonstrar, levada por objetivos políticos. Razão, como instinto, estão dentro dos processos normais de ação historicamente desenvolvidos no concurso humano.

“Que fazem os existencialistas? Traficam com essas verdades num jogo de meias-verdades. Não reconhecem o conteúdo pragmático e afetivo do intelecto. Não admitem que o intelecto representa um desenvolvimento, onde se subsumem e somam dialeticamente componentes fundamentais da afetividade – afetividade na representatividade. Apregoam o inverso: a representatividade na afetividade, a afetividade o ponto culminante para as intuições mais longínquas e supremas da realidade.

“Que é isso enfim? A inversão: o *posterius*, que é o intelecto, resultado do desenvolvimento, tornado um *prius*; e o instinto inferior erigido em momento superior, na ordem evolutiva dos seres. O conteúdo cognoscitivo da emoção – etapa anterior do conhecimento – revaloriza-se em etapa posterior; e os métodos racionais, posteriores, volvem a anteriores. O irracionalismo supera o racionalismo” (ed. cit., p. 129-130).

As tentativas de manter e reivindicar a unidade entre conhecimento sensível e elaboração teórica, bem como entre esta última e a ação, estariam presentes no pragmatismo. Contudo, deixou muitas questões sem resposta, notadamente ao não se dar conta do verdadeiro significado da dialética. No livro antes citado, teria ocasião de indicar o seguinte a esse propósito:

“Por vezes, William James tocou nos pontos mais vivos das relações entre o pensamento e a realidade, a teoria e a prática – mas não logrou a profundidade filosófica de John Dewey. Ao escrever que ‘o pragmatismo se constrange longe dos fatos’ e o ‘racionalismo somente se dá bem em presença das abstrações’ – esqueceu de acentuar a inter-relação entre ambos: o conteúdo racional do pragmatismo, o conteúdo pragmático do racionalismo se evidenciam quando os consideramos como momentos do espírito humano no seu evoluir histórico. De fato, a falha mais profunda de James, nas suas claras explicações, é esquecimento do devenir histórico, onde se procede o comércio ativo entre o espírito e a realidade”.

Atribuiu importância excessiva aos dois tipos mentais o do racionalista, *tenderminded*, idealístico, e o empirista, *toughminded*, materialístico – cada um adquirindo características peculiares e formais. Entretanto, fez uma pergunta de conteúdo fecundo: “por que ele (o transcendentalista) insiste que *conhecer* é uma relação estática fora do tempo, quando, praticamente, parece tanto uma função de nossa vida ativa?”

Ao pragmatismo, que tanto influenciou no pensamento de Dewey, prossegue, “não escapou o dinamismo da relação “sujeito + objeto”. O que conhece e o que é conhecido, como termos que cobram sentido na interpenetração ativa, dentro do *processus*. O transcendentalista e suas variantes quebram aquele *nexus*, aparecem as entidades descontínuas – e a experiência, expressão daquele *processus*, torna-se algo incompreensível. Daí surgirem problemas tremendos, que a filosofia discute *ad nauseam*: como pode o ‘sujeito’ inteligir o ‘objeto’? Como pode existir a realidade trans-empírica? Que é o ‘ontos’? como a idéia ‘penetra’ ou ‘copia’ a realidade, que transcende?” (p. 122-123).

O culturalismo também partiu da unidade *sujeito x objeto* e esteve atento à natureza histórico-cultural do conhecimento. Ainda assim, no afã de distinguir ciências da natureza e ciências da cultura acabou criando uma certa cisão entre *explicar e compreender*, que Djacir Menezes pretende eliminar valendo-se da herança hegeliana.

Eis como apresenta a questão:

“O processo de culturalização, que defendemos, é mais sutil e implica o reconhecimento de áreas de determinismo *cum fundamento in re*: aos dados de que parte a Sociologia, oriundos da Física e da Biologia, acrescentam-se dados próprios, que abrem o limiar de nova esfera do conhecimento, irredutíveis mecanisticamente aos dados biológicos e físicos. Não se pode considerar a *relação social* – o fato inter-humano, redutível às condições físicas e biológicas, pois as determinações qualitativas, que o configuram como dado social, aparecem acima dos níveis anteriores. Surgem de condições internas do desenvolvimento e não como ‘algo’ que se lhes acrescentasse. Da mesma

forma que, na Física, o tempo, o espaço, a matéria, a energia são ‘relações dadas’ – também nas ciências sociais impõem-se outras ‘relações’, que nos dão a observação e a experiência. A análise dessas relações conduz-nos ao campo da lógica especial de cada uma dessas ciências – à metodologia da Física, da Biologia, da Sociologia etc. – e *essas lógicas especiais são expressões dos níveis de causalção*, porque representam tipos abstratos de interpretação de áreas definidas da Realidade objetiva, onde ocorrem aqueles processos. A Realidade é unitária, e em desenvolvimento – e os níveis se integram nas interdependências mais complexas do todo: por conseguinte, aquelas lógicas especiais se conjugam na lógica geral e as metodologias particulares compõem a metodologia geral do Conhecimento. Pelo exposto, compreende-se que as lógicas especiais não se confundem com o formalismo das metodologias dos compêndios de lógica, conjunto de regras sobre raciocínio indutivo, dedutivo, analógico e alguns preceitos mais, nas circunscrições do princípio da identidade. Aqui se conceituam como formas de atividade do pensamento nas diversas províncias do Saber humano, sem perder de vista a unidade geral do pensamento condicionado pelas necessidades sociais e sofrendo o influxo das relações de classes e do estado do desenvolvimento conjunto da comunidade. E, conseqüentemente, *a forma teórica dessa atividade prática do pensamento que se desenvolve é a lógica geral*.

“A nosso ver, desaparecem as restrições formalistas e os pseudo-problemas que embaraçam os lógicos matemáticos – porque a lógica geral, compreendida nos termos em que a pomos, é a expressão abstrata do movimento do pensamento trabalhando nas Ciências, na Artes e na Filosofia, no desígnio de interpretar a Realidade. *É expressão abstrata que se torna concreta* – porque busca exprimir processos reais, e criação real do espírito, dentro dos produtos da cultura elaborada. A abstração se volve em produto concreto, assume conteúdo objetivo, é participante da experiência das coisas, representa instrumento de trabalho mental, orienta atividade e toma sentido vivo na atividade.

“Melhor diríamos na *interatividade* – para significar desde logo o valor social da lógica, que é onde mais palpita a ação dos espíritos entre si. A tremenda falsidade cartesiana do ‘cogito ergo sum’ é a estaca zero da partida. O itinerário da navegação acaba no ‘mare clausum’ do subjetivo. Os esforços dos ergotizadores baldam-se: não há a ponte que ligue os espíritos – como se pudesse haver ‘Eu’ raciocinante sem interação com outros ‘Eus’, que são ‘não-Eus’, - são objetos configurados no outro pólo da relação cognoscitiva. O dado primário, já no plano de pensar, é o *cogitamus*, não o *cogito*, produto posterior da evolução mental; só por inversão e reversão, o *posterius* é tomado como *prius*, por Descartes. E *cogitamus* é experiência já no plano da historicidade – *a natureza humana, sendo resultado concreto da história pré-humana*. O que chamamos ‘razão’ é, portanto, uma faculdade histórica – e a lógica, a expressão mais nitidamente histórica de todas as criações ideológicas. Esta concepção da lógica (que aparecia aos olhos de Kant como invariável desde o retoque final do gênio do Liceu), ainda exprime movimento histórico – porque representa o aprofundamento da consciência do Universo em função de condições sociais definidas.

“O ‘cogito’ cartesiana é produto histórico – mas se desconhece como tal: ignora que o é. A *prise de conscience* transforma-o no *cogitamus*, a subjetividade solipsista na intersubjetividade social. Destarte, elimina-se o subjetivismo, que se volve em objetivismo. Reconhece-se a validade prática do pensamento, que se exterioriza entre as criações ideológicas da cultura *como se fosse coisa natural*; mas são coisas que têm significação e valores, participam do mundo espiritual. Foi isso que Hegel chamou de *espírito objetivo*. Não vendo o duplo aspecto imanente dos processos reais, Windelband, Rickert e outros não aceitaram a autodinâmica de contrários – e os momentos opostos foram cindidos em

dois reinos, com poderes legiferantes separados e incomunicáveis.

“Sem tais premissas, a frase hegeliana ‘o espírito é a história’ será incompreensível e atrabiliária.

“Tudo isso exprime o que chamamos nestas páginas – Culturalismo dialético” (obra cit., p. 192-194).

No esforço de recuperação do legado de Hegel, Djacir Menezes privilegia algumas categorias – que denomina de *conceito*, com o propósito de advertir para a tensão dialética que Hegel enxerga no *Begriff*. Acham-se neste caso as noções de *prius*, dado inicial e genérico – que procura aproximar da idéia de “experiência inevitável” de que fala o filósofo brasileiro Carlos Campos (1887/1968), tomada como base da constituição dos “a priori” kantianos – correlacionando-o com o *protoconceitual* e com o *inefável*. O nível da certeza sensível conduz ao da consciência vulgar, a-crítica, em torno da qual se estruturam os conceitos e emerge o problema da verdade. Nesse marcha, deter-se num ponto é incidir em erro, embora aqueles momentos como tais nada contêm de errado ou evitável.

No processo histórico de construção da racionalidade imposta distinguir *Scientia Facta* e *Scientia Facienda*. Esta corresponde ao pensamento vivo (“os andaimes das hipóteses, os ensaios e os erros, o tatear na fronteira do desconhecido, as tentativas de exprimir novas relações...”) enquanto a primeira conserva apenas as notas exteriores, que servem à identificação. A meditação filosófica tratará de integrar as duas dimensões.

Na elaboração teórica que marca o momento de maturidade do *culturalismo dialético*, a que se lança na obra considerada, Djacir Menezes conclui detendo-se na análise da consciência infeliz de que fala Hegel. Em certos cristãos da Idade Média, o *além* cobra conteúdo objetivo (*Entfremdung*, alienação, ou ainda *Entäusserung*, extraneação, se for aceitável esse termo). A idealidade penetra a realidade, de que fogia e contra a qual se revoltava. Mas, às vezes, o caminho da consciência infeliz é outro, fazendo emergir a forma cética. Tudo mergulha no poço sem fundo do subjetivismo individual. O pensamento perde a base histórica – a consciência cética é rasgada no seio de si mesma. E, prossegue:

“Hegel vai buscar materiais no panorama ideológico – a tragédia antiga. As lendas, que Freud viu como sonhos da mente coletiva e o sonho, como lenda na mente individual – onde se surpreendem as tragédias imensas dos incestos, dos parricídios, a que o simbolismo helênico deu a mais alta expressão estética – seriam outras tantas projeções expressivas do drama da consciência histórica... Expressão de que forças? Hegel busca-a no próprio ‘Espírito’ – na perspectiva histórica do ‘Espírito’, no desatar das ilusões do psiquismo através da Arte, da Ciência e da Filosofia, – formas transcendentais de quê? Mas o que nos pinta é apenas o drama humano através do Espírito, a transcrição gigantesca, nos quadros da vida subjetiva, da grande luta do homem, a sua ascensão prometeica. É o drama de Ésquilo a seu modo, a tradução espantosamente lógica do rebelde, na aspiração irreduzível da Ascensão. Ascensão simbólica de toda a espécie humana, no impulso da autodinâmica misteriosa do Ser, de fontes insondáveis, que vêm de intimidades palengengenésicas, obscuras – Energia, matéria, Logos heraclítico, Idéia Hegeliana, Jaweh, Natura Naturans, – *Algo?*” (p. 195-196).

6 – Outras contribuições destacadas

O arcabouço fundamental do culturalismo brasileiro vem sendo delineado sobretudo por Miguel Reale e Djacir Menezes, de cuja obra buscou-se precedentemente

dar uma breve notícia. A par disto, apresenta a singularidade de situar-se entre as mais fortes vertentes da Filosofia do Direito. Nesta, conseguiu reunir grupo dos mais expressivos, em cujo seio sobressaem Paulo Dourado de Gusmão (nasc. e 1919) e Luiz Luisi (nasc. em 1927). Ainda que tendo, em muitos casos, ao Direito como esfera privilegiada de investigação, entre os mais voltados para a filosofia geral poderiam ser mencionados: Luís Washington Vita (1921/1968); Roque Spencer Maciel de Barros; Paulo Mercadante; Evaristo de Moraes Filho; Ricardo Vélez Rodríguez e Néelson Saldanha.

Luís Washington Vita, depois de concluir a sua formação universitária pela USP, logo integrou-se ao grupo que organizou o Instituto Brasileiro de Filosofia, tornando-se seu secretário-geral e um dos principais animadores da instituição. Deve ser-lhe atribuída a feição adquirida pela *Revista Brasileira de Filosofia*. Como um dos mais destacados estudiosos da filosofia brasileira, concebeu o programa de reedição de textos a que o IBF deu cumprimento após a sua morte prematura (faleceu aos 47 anos), programa que expressa melhor que nada a convicção de que o essencial é ter acesso aos próprios autores e não apenas às interpretações.

Luís Washington Vita ocupou-se preferentemente do pensamento brasileiro e o fez explicitando algo de subjacente ao culturalismo desde Tobias Barreto, isto é, a crença na capacidade das idéias de influir sobre o meio e de aguçar o nível de exigência moral da intelectualidade. Tinha para ele grande relevo a idéia de consciência histórica, a que se chegaria pela compreensão (assimilação) do passado, assimilação que não deveria tornar-se meramente subjetiva, mas ativa para incorporar-se ao presente a fim de “melhor preparar o futuro”. Assim, a análise da meditação filosófica nacional tinha por objetivo desvendar-lhe o sentido, impondo-nos uma tomada de posição. Semelhante visão da Filosofia acha-se igualmente nos textos de cunho didático que completam e iluminam a sua obra de historiador.

Por tudo isso, a noção de cultura é capital para Luís Washington Vita. Apontalhe três dimensões, a saber:

- a) o processo de atividade humana que se objetiva nos bens (espírito subjetivo);
- b) a vida humana objetivada, que constitui o orbe dos objetos culturais (espírito humano); e,
- c) as relações entre os espíritos subjetivo e objetivo.

“A primeira dessas investigações – escreve – supõe uma teoria da vida, uma determinação da essência da vida no marco de uma antropologia filosófica; a segunda composta um exame do espírito objetivo, de seus estilos e possíveis, de suas formas e classificações; a terceira é, como culminação de toda Filosofia da Cultura, o resultado das anteriores investigações parciais e supõe, entre outras coisas, uma delucidação das diversas formas do saber e uma completa filosofia e não apenas uma teoria da existência”.²¹

Aproxima a idéia de espírito subjetivo à de comunidade espiritual. O homem encontra-se numa situação, isto é, envolvido por um conjunto de condições materiais e espirituais que o informam e conformam. Mais que isso, deve igualmente situar-se: “Se chega a ser um lugar comum dizer que todo pensador é um produto de sua época, mais acertado seria dizer que o pensador é um produto de sua posição dentro de uma época, ou melhor, resulta do conjunto particular de forças sociais que alentam a condição de seu

²¹ *Introdução à filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1964, p. 242-243.

pensamento”.²² Dessa tomada de posição é que resulta revelar-se o pensamento como conservador ou inovador. Deste modo, se no culturalismo de Djalma de Menezes no despontar de uma consciência se privilegia o seu compromisso com a racionalidade – embora não se trate de obscurecer os móveis sociais – para Luís Washington Vita o essencial consiste na dimensão ético-política do problema.

Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927) tornou-se um dos principais educadores brasileiros, tendo dirigido a Faculdade de Educação da USP e atuado em seu Curso de Doutorado de modo a promover estudos e pesquisas aptos a propiciar uma visão renovada da História da Educação Brasileira. Nesse particular, apresentou contribuições importantes sobretudo na obra *A ilustração brasileira e a idéia de universidade* (2ª edição, 1986). É simultaneamente destacado teórico do liberalismo.

Como integrante da corrente culturalista, tem procurado temperar a sua formação kantiana com um criticismo humano, preferindo situar no plano ôntico as investigações a que se tem dedicado das estruturas profundas da pessoa humana, adiante referidas, embora presumivelmente se trate de descobertas de natureza ontológica (ou ontognoseológica, como preferiria Miguel Reale). Seu receio talvez se prenda à convicção de que precisariam ser avaliadas por uma discussão aprofundada, temeroso de que a sua aceitação abrupta possa desembocar em dogmatismo. No fundo, trata-se do empenho culturalista de privilegiar a problematidade do saber filosófico. Tendo em vista a obra sobre a qual trabalhou ininterruptamente durante mais de um decênio, a que denominou de *O fenômeno totalitário* (Itatiaia/EDUSP, 1990). Esse livro apresenta interesse especial tanto para a compreensão do culturalismo como para entender a singularidade da filosofia brasileira.

O interesse de *O fenômeno totalitário* para a filosofia brasileira advém do fato de que neste livro Roque Spencer Maciel de Barros suscita a hipótese de que a totalidade seria uma dimensão constitutiva do homem. A filosofia brasileira tem se fixado na temática do homem de uma forma a bem dizer obsessiva. Imaginou-se, durante muito tempo, que a liberdade poderia esgotar a sua compreensão. Subseqüentemente, preferiu-se focalizar a consciência correlacionada à sua própria criação, isto é, tratou-se de privilegiar o poder criativo da consciência. Em ambos os ciclos falou-se com certa insistência de dimensões da pessoa humana, tendo presente que o homem tem uma dimensão racional, outra religiosa, ainda outra política e mesmo inconsciente. Admitiu-se que tais dimensões disputariam uma certa hegemonia, como se poderia verificar naqueles períodos históricos em que prevaleceu uma ou outra. Mas nunca se supôs que o empenho hegemônico pudesse indicar uma dimensão mais profunda e radical, como o faz Roque Spencer.

Segundo Lalande, o sentido primitivo da palavra dimensão está relacionado à Geometria e à Física, correspondendo à *grandeza real* que determina a grandeza de uma figura mensurável. O termo encontrou aplicação filosófica sendo freqüente a referência às *dimensões da liberdade*. Abbagnano entende que, nessa última acepção, designa uma direção ou patamar em relação ao qual se possa efetuar uma investigação. É neste sentido que Roque Spencer fala em *dimensão constitutiva*.

O estudo do totalitarismo não é o escopo principal do autor, embora tenha sido a partir do abundante material, propiciado pelos que se lançaram à sua caracterização, que se tornou possível formular uma hipótese e bem caracterizar o objeto da pesquisa. O totalitarismo é apenas a tradução política do fenômeno totalitário. O estudo do primeiro

²² *Que é filosofia?* São Paulo: Desa/USP, 1965, p. 88-89.

não tem intenção avaliativa, embora a condições de liberais não permita qualquer dúvida quanto à nossa opção pela liberdade. Na palavra do autor: “Não se trata de formular qualquer juízo de valor sobre o totalitarismo, mas de reconhecer suas raízes e sua legitimidade em função da constituição ôntica do homem. De tentar, enfim, compreendê-lo. Optar contra ele ou a seu favor (e a opção a seu favor significa, de fato, a opção pelo fim das opções) depende de uma decisão pessoal, que escapa ao quadro da análise ôntica. O que esta tenta fazer, nos termos hipotéticos em que a propomos, é *esclarecer*, com base no fenômeno totalitário, o efetivo significado do totalitarismo, sem *julgá-lo* (*O fenômeno totalitário*, Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1990, p. 721).

Buscando transitar das análises do totalitarismo para o que denomina de *fenômeno totalitário*, Roque Spencer proclama que as situações de liberdade é que seriam traços tênues no curso histórico da humanidade. Deixando de lado as nuances que permitem estabelecer distinções, sem querer negar sua pertinência ou relevância nas análises circunstanciais delimitadas, pode-se dizer que o último (o totalitarismo) seria uma exacerbação do despotismo (que no Oriente dita raízes nos começos do tempo sem sofrer maiores abalos) ou do autoritarismo presente à história do Ocidente. Se tomarmos a Revolução Gloriosa de 1688 como marco privilegiado, o sistema representativo tem aproximadamente três séculos. E qual a sua história no final desse período? Dando um balanço na situação mundial, do ângulo considerado, Arend Lijphart registra que, em 1980, existiam apenas 21 nações que haviam mantido por largo período regimes onde os direitos políticos, notadamente a participação em eleições livres e o respeito às liberdades individuais eram estritamente observados (*Democracies*, Yale University, 1984), circunscrevendo-se à Europa Ocidental, Austrália, Canadá, Estados Unidos, Israel e Nova Zelândia. Tomando período histórico menos dilatado, para abranger, na Europa, Espanha, Portugal, Grécia e Turquia, e critérios mais flexíveis a fim de agregar alguns estados da América Central e Caribe, bem como Colômbia, Equador e Venezuela, na América do Sul e, no Oriente, Índia e Sri Lanka, na África, Nigéria e Nova Guiné, chegava-se, naquele ano, a apenas 37% da população mundial. Não há sistema democrático entre os árabes, no Oriente Médio; na extrema maioria do continente asiático como na África, para não falar do Leste Europeu que, somente a partir de 1990, ensaia alguns passos naquela direção. Deste modo, quando tentamos desvendar o ser do homem, suas estruturas mais profundas (ou sua dimensão constitutiva) o que sobressai é o medo à liberdade. Experimentada e vivida, a liberdade torna-se aterradora. Na visão do autor:

“O homem livre é um ser geralmente insatisfeito, sejam em relação ao que é ou ao que tem, seja em relação à realidade exterior a si próprio, realidade que ele quereria ideal (mas o que pode ser o ideal? Há milhares de respostas diversas, que fluem das diferentes liberdades que são os homens) e que o contraria. Razões éticas ou razões completamente estranhas à ética convertem a vida humana em algo insatisfatório. O homem livre, entregue a si mesmo, conhece um *terror* (fobos) que não é simplesmente o terror animal, mas o do ser desamparado, que perdeu o seu abrigo no ‘Ser Protetor’. Conhece também a *compaixão* (éleos) porque, ame ou não o ‘outro’, reconhece a comunidade metafísica que há entre os destinos humanos. E, possuído do terror e da compaixão, decide, mesmo sabendo que o resultado dessa decisão é aleatório e que sua liberdade será esmagada pelas conseqüências de algo exterior a ele – *moira* ou *tyché* –. Isto é, na sua forma mais desenvolvida, apurada e consciente, a liberdade desvela o horizonte trágico do humano. Insatisfatória ou trágica, a vida humana – pensa o homem – deve ser mudada. É preciso criar o ‘homem novo’ livre da incompletitude, da miséria, da alienação, da tragédia. O que ele não quer reconhecer é que todos esses elementos, que ele crê

negativos, são fruto da liberdade. Para que o ‘homem novo’ se livre dessa carga, é preciso que ele se livre da liberdade. É preciso que os homens sejam iguais, mas iguais mesmo, intercambiáveis, porque a diferença, auto-reconhecida, filha da liberdade, está na raiz do conflito, da insatisfação, de toda a carga miserável que o homem quer abandonar para recuperar o abrigo que possuía no seio do ‘ser Protetor’. É preciso eliminar a *liberdade* em proveito da *totalidade*, o indivíduo em favor do grupo. Que não mais haja ‘eus’, mas tão-somente ‘nós’ ou, já que a existência, mesmo animal, é sempre um ‘recorte corporal’ individualizado, que o ‘eu’ seja mera aparência do ‘nós’, uma espécie de órgão subordinado no qual este – sempre e somente este – se manifeste” (ed. cit., p. 719-720).

A grande massa de estudos dedicados à tradução política do fenômeno totalitário permite vislumbrar alguns traços mais característicos deste último.

O entendimento do homem como totalidade conduz inexoravelmente ao empenho em prol de sua realização no plano social. Roque Spencer fala de Esparta como uma resposta à experiência da liberdade. Mas aqui é possível pensar também na persistência com que Platão tentou realizar o seu projeto em Siracusa.

A primeira e talvez a mais crucial questão que a busca do que se poderá denominar de *sociedade total* suscitará inevitavelmente é a da *igualdade*. O entendimento do homem como uma totalidade é incompatível com o reconhecimento da profunda e radical desigualdade que marca os indivíduos singulares. Configuram-se, desde logo, duas possibilidades: a utópica e a realista. A primeira acalenta a ilusão de produzir o homem novo, na forma pela qual foi expressa na tradição milenarista do Ocidente, em que se inserem as diversas propostas socialistas. A segunda reconhece e proclama uma hierarquia, sendo Platão o iniciador dessa linhagem, que Roque Spencer batiza de *realista*.

Outro aspecto relevante seria o do auto-reconhecimento na sociedade total. A experiência da totalidade não seria completa se fosse recusada. Roque Spencer discute se a aceitação daquela sociedade teria inevitavelmente que ser imposta se a aceitação daquela sociedade teria inevitavelmente que ser imposta pelo terror. Rejeita essa solução. Pelo menos teoricamente seria incompatível com a descoberta da totalidade como dimensão constitutiva básica do homem. Essa dimensão acalenta a crença na possibilidade de um estado de beatitude e plena felicidade interior, não como momento fugaz, mas como estado permanente.

A consideração do homem como totalidade obriga-nos ainda a repensar a questão da *liberdade*. Terá sido a experiência da liberdade política que ensejou a emergência da Totalidade como dimensão constitutiva do homem. Mas além daquela liberdade que se poderia denominar de exterior, o homem está dotado do que Roque Spencer entende ser “a liberdade como transcendência em relação ao dado, autoconsciência, afirmação do “eu”, decisão, responsabilidade e risco”. Esse lado interior da liberdade terá que ser ultrapassado. A sociedade total não terá uma existência histórica no sentido próprio do termo, como imprevisibilidade.

Roque Spencer suscita a questão de saber se um tipo ideal como o fenômeno totalitário tem valor heurístico, isto é, se permite aprofundar a compreensão que temos da pessoa humana. Creio que a resposta a essa pergunta acha-se indissolavelmente associada a esta outra: a hipótese de que o reconhecimento do próprio homem como ser distinto da natureza vincula-se à noção de queda, de pecado original, da existência de um estado originário perfeito de que fica uma eterna nostalgia. Louvando-se das investigações de Eliade, Roque Spencer lembra que essa noção de perda de uma unidade primordial não é exclusiva do Ocidente, encontrando-se igualmente em ciclos anteriores. A decisão de

empreender a aventura da liberdade situar-se-ia no que Jaspers denominou de tempo axial (entre 800 e 200 antes de Cristo). O totalitarismo em geral, sem especificações, seria “uma de liberdade regressão ao arcaísmo por intermédio da organização política” (p. 23). Deste modo, a descoberta do fenômeno totalitário como uma dimensão constitutiva da pessoa humana é solidária da hipótese de que há crença latente num paraíso originário.

Inaugura a hipótese de Roque Spencer uma nova etapa na consideração da pessoa humana pela filosofia brasileira? É provável que sim.

Paulo Mercadante (nasc. em 1923), concluiu a Faculdade de Direito no Rio de Janeiro e, depois de breve experiência no magistério, dedicou-se à advocacia nessa cidade. Como ativo participante da corrente culturalista, sua principal contribuição consiste no reexame da história política nacional, com o propósito de averiguar a influência nela exercida pelas teorias filosóficas, sobretudo pelas idéias morais. Evidenciou, nessa pesquisa, a correlação existente, no tempo do Império, entre a Filosofia Eclética, dominante nas elites brasileiras, e a tendência para soluções conciliatórias tanto no plano político como no econômico. Importantes são também seus estudos sobre as relações entre as lideranças civil e militar, em função dos respectivos enfoques ideológicos, desde a implantação da República até nossos dias.

Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914), dedicou-se ao magistério de Direito e Ciências Sociais, na antiga Universidade do Brasil, onde implantou instituto de pesquisa que granjeou merecida nomeada, o que não impediu viesse a ser extinto pela reforma universitária de 1965. seus estudos de direito do trabalho mereceram amplo reconhecimento, pelo caráter inovador das teses e doutrinas desenvolvidas segundo pressupostos filosóficos e sociológicos. Como membro ativo da corrente culturalista, tem se ocupado sobretudo da história das idéias, com contribuições inovadoras no exame da obra de Rui Barbosa, Tavares Bastos, Tobias Barreto e Sílvio Romero, entre outros.

Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943), colombiano radicado no Brasil, como integrante da corrente culturalista, revelou-se notável pesquisador de nossa evolução cultural, em contraponto com países ibero-americanos, cuja história domina integralmente, formulando uma síntese, que se vem revelando possuidora de enorme valor heurístico. Na sua visão, o liberalismo não corresponde a importação exógena, mas representa valiosa tradição no seio da cultura ibero-americana, que busca resgatar. O patrimonialismo ibero e ibero-americano parece-lhe tradição secundária que veio sobrepor-se ao direito consuetudinário visigótico, graças à influência muçulmana que sofreram Espanha e Portugal no período de oito séculos. Entende que a tradição contratualista das sociedades ibéricas não morreu e é responsável pelo surto de desenvolvimento e modernidade que hoje empolgam a Península Ibérica.

Nelson Saldanha (nascido em 1933) é um dos mais destacados integrantes do Corpo Docente da Faculdade de Direito do Recife, sendo autor de expressiva obra de Filosofia do Direito e estudioso da história das idéias políticas no Brasil. Tem contribuído de forma expressiva para fixar a problemática do culturalismo. Coube-lhe, entre outras coisas, enfatizar que não se trata apenas de repisar a tese de que o homem faz a cultura e é feito por ela, mas de inserir os próprios problemas filosóficos no plano cultural, e tê-lo como referência ao considerar a feição de que se revestem. Os problemas filosóficos se renovam e se encaminham nessa ou naquela direção segundo as épocas e a própria perspicácia e acuidade do pensador, da influência que venha a exercer. Em suma, Nelson Saldanha de certa forma radicaliza o relativismo que está presente ao culturalismo, tendo porém o cuidado de distingui-lo do ceticismo. A esse propósito teria oportunidade de

escrever:

“O relativismo – que em nosso tempo tem de ser culturalista e historicista – consiste em dar um desconto nas categorias demasiado genéricas e em reconhecer a origem e os condicionamentos que cercam e afetam os valores, assim como as crenças, os regimes e as doutrinas. Não consiste numa negação total de certos valores fundamentais – a ‘dignidade da pessoa humana’, por exemplo –, mesmo porque tais valores se acham consolidados por certas linhas constantes da história e pelos humanismos mais relevantes. Os relativismos que começaram a crescer no Ocidente na entrada do século vinte, alimentados por nostalgias históricas e por decepçõamentos culturais, podem ser absorvidos dentro de um reexame maior e não levam ao cancelamento da filosofia, como querem alguns, nem ao da imagem do homem, como outros – inclusive Foucault em *Les mois et les choses* – têm pretendido. Há que entender as crises como algo conatural aos percursos históricos, e como desafios que pedem, não recusas e unilateralismos negativos, mas esforços no sentido de repensar e absorver para prosseguir (algo na linha de uma *Aufhebung*, conceito que eu considero dos mais aceitáveis e simpáticos dentro do estoque deixado pelo gênio de Hegel)”.

Há contudo na obra de Nelson Saldanha uma questão nuclear em que residiria, talvez, a sua contribuição fundamental ao enriquecimento do culturalismo. Trata-se da meditação sobre a história, que o absorve desde o começo de sua atividade intelectual – como se pode ver da tese de doutoramento de 1958, intitulada *As formas de governo e o ponto de vista histórico* – à qual tem dedicado ensaios críticos, alguns deles reunidos no último livro *Humanismo e história. Problemas de teoria da cultura* (Rio de Janeiro, José Olímpio, 1983). O problema com que se defrontou parece-me ter sido o do reconhecimento da autonomia da cultura, em contraposição às filosofias do século passado que pretenderam reduzi-la a um fator determinante, a exemplo do marxismo, face à evidência de que essa autonomia não impede certo ordenamento, que se estabeleçam consensos ou que facultem sejam ditas enormidades como seria vincular-se o Decálogo de Moisés à luta de classes.

Na História, diz Nelson Saldanha, não se dão apenas singularidades, mas igualmente permanências. Essas permanências aparecem à luz do confronto (“o saber histórico... por si mesmo, é comparador”). As comparações implicam exemplos ou os configuram, além de que as próprias singularidades devem ser colocadas numa perspectiva, num contexto que se compõe de traços gerais. “Toda tarefa historiográfica, escreve, supõe uma intenção que é doutrinária, ou doutrinariamente formulável (ainda que se declare inteiramente objetiva), e supõe coordenadas de tempo e dosagem de acentos e ênfases que são critérios para situar fatos. Pensar o historiador mexendo apenas com conhecimentos ditos ‘singulares’ seria apoucar e torná-lo estranho a todo significado”.

O processo desemboca na elaboração de exemplos que tendem, por imposições do próprio conhecimento, a estabilizar-se. E aqui Nelson Saldanha avança a noção fundamental de *exemplaridade*.

Eis como define seu conteúdo essencial: “Em realidade todo conhecimento histórico se alimenta basicamente de *exemplaridades*. O modo pelo qual situamos na História qualquer evento, qualquer figura, vem a ser uma conexão com outros eventos e outras figuras: entendemo-los como exemplos, e um exemplo é algo que se coloca num nível, numa linha. Escolhemos os exemplos segundo a orientação de nosso saber histórico. Avaliamos Napoleão em relação a outros imperadores, a outros capitães; avaliamos uma escola literária em relação a outras. O cunho da historicidade, que se ‘atribui’ a algo,

provém de ter ficado como ponto de referência. E assim a História compara, situa e avalia. Não que se tenha de apelar para os famosos e batidos ‘paralelos’, para fazer História (quem foi maior, César ou Alexandre? Cícero ou Demóstenes?). mesmo porque as figuras e os eventos se compreendem em contextos próprios. Mas interpretar pelo contexto já é um modo de fixar como exemplo, pois o que chamamos comumente de ‘contexto’ é justamente o conjunto de dados que caracterizam uma época e que isolados, decompostos, têm de considerar-se exemplos de algo e situar-se numa relação com os outros” (*Humanismo e história*, ed. cit., p. 50).

Suponho que o conceito de exemplaridade permite solucionar a velha dicotomia entre a busca de regularidades e a simples ênfase nas singularidades. Se no estudo de determinado período histórico, caracterizado pela presença de uma profunda crise política, verifico a emergência de uma personalidade que tem uma atuação decisiva no sentido de superá-la, não posso certamente transformar essa descoberta numa espécie de lei, qualquer que seja o enunciado formal pelo qual me incline. Mas ao me defrontar com outro contexto assemelhado e se nele aparecem personalidades que se destacam, não posso prescindir do primeiro exemplo. O líder que tenha contribuído de forma marcante para a superação de uma crise há de se haver tornado, de alguma forma, elemento catalisador; o encaminhamento que tenha sugerido ou efetivado deve ter correspondido a avanço em relação aos que se engajaram na disputa de liderança ou contribuído para a formação de consenso, e assim por diante. Os traços enumerados são indicações que irão ajudar-me na formulação de uma hipótese e podem dizer respeito tanto a período histórico limitado como a contextos mais amplos. E sem hipótese não há investigação possível. O que distingue o pesquisador autêntico daquele que pretende apenas enquadrar a realidade numa camisa de força não é a presença de hipóteses de trabalho mas a disposição de reformulá-la ou simplesmente abandoná-la se não revela maior valor heurístico.

Escreve Nelson Saldanha: “Quando falamos em estruturas históricas, ou histórico-sociais, mencionamos estes tais contextos, dando-lhes um sentido orgânico. Quando aludimos a um símbolo, seja literário, seja político, montamo-nos sobre uma exemplaridade. Se falarmos do Quixote como símbolo, lançamos mão do caráter que tem de exemplo maior – marco de uma época, de um tipo humano, de uma nacionalidade talvez.

“O que chamamos de *História* é sempre um modo de ver o passado; e de vê-los a partir do presente e como maneira de chegar a este (mesmo negando-o). assim, os conteúdos culturais, políticos, econômicos, sociais etc. se transfiguram na História segundo moldes, cuja aparição sucessiva o olhar do historiador capta, mas capta de forma variável: ele pode ver melhor uns moldes do que outros. E portanto *explicar* a História enfatizando mais isto ou aquilo, e como tal, apelando para esta ou aquela categoria de *exemplos*”.

Assim, em consonância com a sua posição culturalista, não deseja fazer de conta que ingressamos no estudo da história no estado de mais pura virgindade mas proclamar alto e bom som que o fazemos familiarizados não apenas com a polêmica teórica, mas, obrigatoriamente, com o acervo bibliográfico precedente à questão a ser examinada. Na verdade, a função do historiador é saber escolher os exemplos, identificar a exemplaridade que mais de perto possa contribuir para *explicar* a questão proposta.

Em relação aos demais culturalistas, Nelson Saldanha preserva uma divergência importante, ao negar que a corrente culturalista brasileira encontre seus primórdios na meditação última de Tobias Barreto, levando em conta naturalmente as explicitações devidas a Artur Orlando e que o próprio Tobias deixaria de fazer, segundo suponho, pelo

precário estado de saúde naquela fase. Atribuo essa divergência a uma perspectiva de gerações. Nós, os culturalistas mais velhos, somos homens da década de trinta, como Miguel Reale, Djacir Menezes e Paulo Dourado de Gusmão, ou do início do pós-guerra, como eu próprio, Vita, Mercadante, Luís Luisi, e por essa razão, como caudatários do nosso tempo, nos iniciamos no marxismo ou no neokantismo. Para todos nós o culturalismo é um ponto de chegada. Nelson Saldanha é da geração subsequente que já encontra nas Escolas de Direito formulação relativamente amadurecida da proposta culturalista. Esse núcleo inicial é que toma como ponto de partida para o desenvolvimento que propiciou, fazendo talvez uma separação demasiado abrupta das etapas que o precederam. Mas este também é certamente um novo começo, em bases muito diversas, o que não lhe retira de todo a razão.

Esse aspecto, embora importante, não é essencial. Serve aliás para evidenciar que, embora exista uma linha demarcatória que nos separa das outras correntes, igualmente resultantes da perspectiva transcendental, do lado de cá dessa divisão temos sabido preservar o caráter problemático do saber filosófico, o que precisamente assegura à Escola Culturalista a láurea de animadora por excelência do contemporâneo diálogo filosófico em nossa terra.

PARTE SEGUNDA

POSICIONAMENTO EM FACE DOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS CONTEMPORÂNEOS

Capítulo III

A REALIDADE E OS TIPOS DE SABER

Supõe-se em vários círculos que o conceito contemporâneo de ciência ainda preserva maiores vínculos com a hipótese positivista de que o cientista não só estaria adstrito à observação dos fenômenos como achar-se-ia em direito contato com os mesmos. Ignoram que a denominada experimentação científica, sem hipóteses prévias, apriorísticas, só tem guarida na crença ingênua de quem toma a ciência como objeto de discurso e não em seu sentido próprio, isto é, como saber de índole operativa. É certo que semelhante procedimento vai ficando cada vez mais limitado a um estreito círculo de pseudos “cientistas sociais”, que teimam em desconhecer o caráter inelutável do processo de especialização.

Desse ângulo, a obra dos neopositivistas brasileiros deve ser considerada como altamente meritória, ao contribuir para a superação do conceito oitocentista de ciência e dar maior nível ao debate em torno da possibilidade da inquirição metafísica.

O imperativo essencial ante o qual se encontra qualquer ciência consiste em delimitar o seu objeto com certo rigor. *Delimitar* equivale a excluir as totalidades. Basta mencionar o exemplo das conhecidas teorias cosmológicas que dizem respeito ao universo concebido como totalidade – onde cientistas de renome como Einstein e Friedman reeditam as famosas antinomias kantianas –, o primeiro a afirmar a sua finitude: o segundo, exatamente o contrário; o primeiro a concebê-lo estático, o segundo a enfatizar o seu caráter dinâmico etc.

O exemplo tem a vantagem de revelar a existência de uma esfera do saber onde o procedimento legítimo está longe de corresponder à demonstração convincente, mas consiste precisamente no reconhecimento de uma pluralidade de perspectivas. No caso, o problema da totalidade do universo não corresponde a um dos temas privilegiados do culturalismo, do mesmo modo que o da natureza como um todo.

Assim, ao lado do saber de índole operativa (as Ciências) erige-se o saber de índole especulativa (a Filosofia), o primeiro estabelecendo conhecimentos de validade universal e o segundo comportando diversidade de perspectivas. O perfeito entendimento dessa distinção exige o abandono do conceito oitocentista de ciência. E, correlativamente, a valorização da hipótese no âmbito da ciência e o reconhecimento do caráter lógico-dedutivo desta última, de que resultam a tese de que só existe ciência ali onde têm lugar conhecimentos aceitos universalmente, voltados para a operação. Especular é tarefa da filosofia.

A questão remonta a Kant, a quem se deve a substituição do problema da realidade em si pelo da objetivação. A significação profunda da revolução copernicana realizada por Kant consiste precisamente na renúncia aos enunciados sobre a realidade em si mesma (fora do horizonte da percepção humana) e o correlato interesse pelo problema da objetivação, tomada não apenas no sentido de tornar objetivo algo subjetivo, mas de averiguar as condições segundo as quais esse algo tornado objetivo adquire validade

universal.

Não se trata apenas da questão da linguagem. Esta, sem dúvida, é doadora de sentido e cria uma condição primeira de objetividade. Mas lida-se aqui com um elemento tão radical que semelhante reconhecimento não significa progresso. Inexistisse a linguagem e permaneceria insuspeitada a possibilidade do pensamento.

Tampouco se resume aos tipos ou graus de linguagem. O ideal de uma linguagem bem elaborada significa apenas uma fórmula cômoda de escamotear o problema.

A ciência constitui sem dúvida um tipo de discurso de validade universal. A possibilidade desse discurso exige a adoção de dois pressupostos fundamentais, a saber: 1º) a delimitação rigorosa do objeto, que não pode corresponder a qualquer totalidade; mas apenas ao que Merleau-Ponty denominava de “totalidades parciais”. Assim, não pode haver uma ciência da natureza ou da criação humana tomadas como um todo, mas apenas de partes destas. A lógica e a matemática formam um grupo peculiar, desde que equivalem a pré-requisitos das ciências. Estas somente se estruturam como saber de índole operativa; e, 2º) a eliminação, da totalidade parcial considerada, daquilo que é peculiar à criação humana, ou seja, o valor. Importa, pois, aprofundar essa colocação geral.

O mundo tomado como a realidade circundante na qual se insere o homem apresenta três domínios perfeitamente distintos, se bem que tais distinções possam parecer demasiado simplistas e até grosseiras. Mesmo admitindo que tais domínios comportam ulterior aproximação, importa preliminarmente caracterizá-los, fazendo sobressair o que os torna irreduzíveis uns aos outros.

São os seguintes: a *natureza*, que seria o império da causalidade e sua aparente antípoda, o *pensamento*, proclamado reino da liberdade. A natureza constitui um dado bruto, inamovível, espécie de pano de fundo ante o qual se exhibe a pessoa humana. Tem em comum com o pensamento a peculiaridade evidente de que não foi criada pelo homem. Criação aqui é tomada no sentido que nos revelam os artefatos e todas as demais produções humanas. Parece lícito dizer-se que o homem é a negação do animal, no sentido de que é uma espécie de autocriação, tudo aquilo que o animal não é. Mas há uma certa nuance na maneira como se encara a criação humana, resultante de sua atividade consciente, e as virtualidades que se revelou capaz de desenvolver ao longo de um processo histórico extremamente complexo, entre as quais se poderá incluir o próprio pensamento. Assim, tomadas como antípodas, *pensamento* e *natureza* têm uma base comum: não são criações humanas *stricto sensu*. Tudo que o pensamento produz é, sem dúvida, uma criação humana. Tais produções, deve-se admitir, refluem sobre o pensamento, refinam-no, especificam-no. O homem é, por excelência, agente transformador da natureza. Ainda assim, parece insofismável que ambos – *pensamento* e *natureza* – constituem um *factum*, são independentes e autônomos em relação ao poder criativo do homem. Esse ponto de confluência tem o mérito de destacar a esfera própria do terceiro domínio: a *criação humana*. Numa primeira aproximação poder-se-ia identificá-la com a história, desde que se a tomasse num sentido suficientemente amplo para englobar tudo quanto o homem foi capaz de criar no curso de sua evolução. Aqui não se pode falar nem em domínio da liberdade nem em domínio da causalidade. Estamos diante de algo intrinsecamente peculiar, se tomamos como ponto de referência os outros domínios.

Para empreender o passo seguinte avancemos outra afirmação: cada um dos domínios anteriormente caracterizados comporta um tipo peculiar de saber. O *pensamento* seria o domínio da lógica, a *natureza*, o da ciência; e, finalmente, a *criação humana*, da

filosofia. A questão de saber-se, em face da última tese, que papel restaria à ontologia é tema ser estudado de modo autônomo.

Há duas maneiras de conceber a lógica, aparentemente até três. A primeira é representada pela chamada *lógica formal*. Como o próprio nome o indica, desinteressa-se do conteúdo e atém-se às formas do pensamento. Sua elaboração constitui obra de Platão e Aristóteles. Muitos pensadores contribuíram para o seu aperfeiçoamento ulterior. Na atualidade, há toda uma corrente do pensamento que se ocupa de modelá-la segundo as regras da matemática. Parecerá uma heresia reuni-la segundo as regras da matemática. Parecerá uma heresia reuni-las num só grupo. Mas, do ponto de vista em que nos colocamos, constituem uma tomada de contado com o pensamento que poderia ser chamada de estática, despida a palavra de qualquer valoração. Para usar a caracterização hegeliana: ocupar-se-iam das relações extrínsecas entre conceitos e não do conceito mesmo. Equivale dizer que o pensamento pode ser encarado do ângulo da evolução do conceito. Aqui teria vigência uma outra lógica, aquela de cuja formulação ocupou-se Hegel e que mereceu judiciosas e acertadas correções de parte do Benedetto Croce. Numa, o objeto próprio seria a combinação de conceitos – os juízos. Noutra, o processo de constituição dos conceitos. Numa, o aspecto formal; noutra, a consideração do conteúdo. Se quisermos buscar um campo neutro, poderíamos batizar a segunda de *lógica genética*, o que a desvincularia do hegelianismo sem deixar de reconhecer-lhe a contribuição essencial que deu para a sua elaboração.

A abordagem da dialética hegeliana como originária de uma disciplina cujo objeto comporta definição rigorosa não equivale a reduzir o pensamento de Hegel a marcos tão estreitos. Este seria apenas um dos resultados do momento Kant-Hegel, sem sombra de dúvida um dos mais fecundos da meditação ocidental. Precisamente a contemporaneidade do hegelianismo constitui um dos temas prediletos de Djacir Menezes, representante destacado da corrente culturalista.

Por outro lado, ao afirmar que a natureza constitui o objeto próprio da ciência, deseja-se apenas ressaltar o que há de peculiar em seu procedimento.

Feitas ao acaso, sem plano previamente traçado, as observações científicas não poderiam chegar ao estabelecimento de qualquer regularidade, conforme acentuou Kant. Contemporaneamente, isso significa que a ciência opera através de modelos, cuja validade é diretamente proporcional à possibilidade de traduzi-los em linguagem matemática. Por outro lado, “... a descoberta científica é uma *reconstrução* e não um *reflexo*, um processo de construir modelos e não de copiá-la, como o revela o fato de que a ciência emprega uma infinidade de entidades abstratas que carecem de correlato objetivo tanto como o papel central que nela desempenham as hipóteses”.¹ Semelhante procedimento envolve a reformulação do conceito de determinismo, para caracterizá-lo como sendo de tipo probabilístico, circunstância de que já Hume se dera conta plenamente. Dizendo-o com as palavras de Merleau-Ponty: “A única fórmula válida do princípio de causalidade seria aquela que afirmasse, juntamente com a solidariedade dos fenômenos no universo, uma espécie de amortecimento, proporcional à distância das influências exercitadas sobre um fenômeno dado pelos fenômenos anteriores e simultâneos”. E, mais explicitamente: “Somos obrigados a introduzir, em nossa imagem do mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis... jogo combinado das leis poderia retirar a existência que se

¹ BUNGE, Mário. *Causalidad*. Buenos Aires: EUDEBE, 1961, p. 264.

havam estabilizado e fazer aparecer outras cujas propriedades não são previsíveis”.²

É certo que o tipo de saber assim conceituado não se aplica exclusivamente à *natureza*, na acepção referida precedentemente, podendo estender-se a certas esferas da criação humana. Mas subordinando-se ao conjunto de princípios que o definam. Vale dizer: impõe-se limitar o objeto com todo rigor. A economia tem lugar num conjunto extremamente complexo de relações sociais. Erigi-la em ciência corresponde a isolar o que se denomina de “administração dos bens escassos”; postular tanto a individualidade como a estabilidade de suas estruturas; abandonar, sob o pomposo nome de “variáveis aleatórias”, tudo quanto possa comprometer os postulados indicados. E assim por diante. Sua validade universal limita-se a tais marcos.

Neste pós-guerra, imaginou-se que a economia estaria de posse de instrumentos capazes de universalizar o progresso material. O famoso livro de Rostow – *The stages of Economic Growth*, Cambridge, 1960 – ensinava que o desenvolvimento econômico compreendia três estágios, partindo-se de uma sociedade tradicional. O primeiro consistia em acoplá-la aos pólos dinâmicos, notadamente pelo comércio; o segundo, em conceber a estratégia capaz de promover o *take-off* (impulso inicial); e, finalmente, o terceiro, equivalente à maturidade. O Banco Mundial proporcionou créditos substanciais na esperança de que tais desígnios viessem a concretizar-se, sem qualquer resultado expressivo, decorridas mais de três décadas. Simultaneamente, os chamados Tigres Asiáticos tornaram-se economias desenvolvidas em tempo recorde. O confronto dos dois fatos passou a motivar diversas pesquisas. As melhores sucedidas têm o patrocínio do Institute for The Study of Economic Culture, da Universidade de Boston, dirigido por Peter Berger, evidenciando que o capitalismo pressupõe uma base moral inexistente em grande parte da África, da Ásia e, muito provavelmente, também da América Latina, de sorte que a economia não é capaz de elaborar procedimentos eficazes quando se trata de questões com inelutável envolvimento moral, a exemplo do desenvolvimento.

A particularidade distintiva da objetivação propiciada pela ciência resulta da índole operativa desse tipo de saber. Os princípios e regularidades estabelecidos pelas ciências submetem-se aos critérios da experimentação, embora não exista a suposta experiência crucial apta a derrotar uma teoria científica nem se haja revelado infensa ao princípio de autoridade, suposições ingênuas que não resistem a uma análise detida.

A constituição das ciências sociais empíricas corresponde a processo não apenas inelutável, como eminentemente progressista. Pretender refreá-lo equivaleria não apenas a propósito fadado ao fracasso, como igualmente à recusa da racionalização das atividades produtivas do homem. Na espécie, o movimento mais significativo corresponde ao impulso que vem sendo dado, nos países de língua inglesa, ao que denominam de ciências do comportamento. Trata-se de avançar na estruturação da Psicologia, da Administração e da Pedagogia como saber operativo, tendo como modelo as ciências físico-matemáticas.

O reconhecimento do verdadeiro caráter do processo antes referido não implica a suposição de que o conjunto da criação humana poderia esgotar-se ao nível da ciência. A criação humana, como totalidade, escapa à competência de semelhante tipo de inquirição, o mesmo podendo afirmar-se em relação a disciplinas como a História, a Moral e o Direito. A fim de chamar a atenção para o compromisso que estas últimas preservam com o saber especulativo, Miguel Reale propõe que se mantenha a distinção entre ciências explicativas

² *La structure du comportement*. 4. ed., Paris: PUF, 1960, p. 149-150.

e ciências compreensivas.

A propósito escreve: “Dizemos que explicamos um fenômeno quando indagamos de suas causas e variações funcionais, ou seja, quando buscamos os nexos necessários de antecedente e conseqüente, assim como os de interdependência, capazes de nos positivar a natureza ou a estrutura do acontecimento ou do fato; e dizemos que o compreendemos quando o envolvemos na totalidade de seus fins, em suas conexões”. Embora não se possa desconhecer o coeficiente de estimativa individual do cientista, acrescenta, “...podemos concordar com o neopositivista Hans Reichenbach quando diz que a generalização é a essência mesma da explicação, e que, quando se explica um fato, há demonstração de sua pertinência a uma lei geral. Acrescenta o citado autor que a explicação é a redução às causas, motivo pelo qual a relação causal deve ser também interpretada em termos de generalidade. O que nos parece, no entanto, inaceitável, é apresentar a explicação assim entendida como a única forma de conhecimento científico, inclusive no campo das ciências sociais”.³

Além do fato de que a história, o direito e a moral não se poderiam configurar como saber operativo, a criação humana como totalidade exige abordagem peculiar, a ser caracterizada nos capítulos que se seguem.

³ *Introdução à filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1988, p. 195/196 e 197.

Capítulo IV

ESTRUTURA DO SABER FILOSÓFICO

A criação filosófica ocorre em diversos níveis. O primeiro deles – e o mais radical – consiste no estabelecimento de uma perspectiva, vale dizer, de um ponto de vista último.

A Filosofia nasceu justamente vinculada a essa radicalidade. Os primeiros pensadores gregos, que criaram o tipo de meditação depois denominado de Filosofia, queriam saber se todas as coisas poderiam ser reduzidas a um princípio único. Estavam em busca daquilo que Aristóteles denominou de causa material do fenômeno.

Depois evoluíram para supor que a permanência que buscavam seria dada pela substância. A substância é entendida como o sustentáculo daquilo que aparece.

O ponto de vista último da filosofia grega seria fixado por Platão. Com sua doutrina, criou o que se denomina de *perspectiva transcendente*.

A perspectiva transcendente se sustenta na crença numa permanência que se situaria atrás do que aparece.

A perspectiva transcendente manteve-se como a perspectiva filosófica possível até a época moderna. Nesta, adotou-se uma posição diametralmente oposta. Aquilo que se encontraria atrás do que aparece, como seus sustentáculo e garantia de inteligibilidade, foi denominado de *coisa-em-si*, isto é, como seria independentemente da nossa percepção.

O mundo circundante naturalmente não tem sua existência na dependência de ser ou não percebido. Não se trata disso mas do conhecimento que dele temos. Esse conhecimento está comprometido com a experiência humana e não sabemos como seria na ausência desta. Assim aparece na filosofia a perspectiva que se denominou de *transcendental*. Aqui a categoria fundamental é a do *fenômeno* e não mais a de substância.

A perspectiva transcendental recebeu uma formulação acabada com a obra de Kant.

O curso ulterior da história da filosofia serviu para evidenciar que o simples aparecimento da perspectiva transcendental não significou o desaparecimento da perspectiva transcendente. Deu lugar entretanto ao surgimento da necessidade de proceder-se à escolha de uma ou outra. Essa questão foi abordada, conforme indicaremos, pelo filósofo alemão J. G. Fichte (1762/1814), contemporâneo de Kant e personalidade destacada do chamado idealismo alemão.

Cumprido distinguir perspectiva filosófica e sistema filosófico. A primeira tem se revelado perene enquanto os sistemas são transitórios, mesmo quando sustentados pelo nome de fundadores de perspectivas, como Platão e Kant.

O sistema filosófico nutre-se da convicção de que pode estruturar a totalidade do saber a partir da perspectiva que o sustenta. Essa possibilidade existia de fato na antiguidade pela circunstância de que a própria ciência era de índole filosófica. Tornou-se problemática na época moderna com a autonomia da ciência.

A história da filosofia conheceu muitos sistemas filosóficos bem sucedidos, sobretudo os que se elaboraram a partir de perspectiva transcendente, como os platônicos ou platonizadores, aristotélico e tomista (ou aristotélico-tomista).

Na Época Moderna, os primeiros filósofos sentiam-se instados a conceber sistemas filosóficos que pudessem substituir ao escolástico, que se combatia e considerava ultrapassado. Elaborou-se, por exemplo, o sistema Wolf-Leibniz, que Kant denominaria de *metafísica dogmática*, porque apoiada na perspectiva transcendente, em oposição à sua metafísica, que entendia ser *crítica* porquanto apoiada na perspectiva transcendental.

Entretanto, Kant não chegou a elaborar nenhum sistema, embora acreditasse na sua possibilidade. Seus sucessores lançaram-se à tarefa, considerando-se que o melhor sucedido deles seria Hegel. Poder-se-ia dizer que o sistema filosófico resultante da perspectiva transcendental seria a consideração em conjunto da obra de Kant e Hegel.

A filosofia inglesa, que se constitui num dos ingredientes formadores da perspectiva transcendental, negou desde logo a possibilidade de serem reconstituídos os sistemas filosóficos.

A criação filosófica, contudo, não se esgota nos dois planos indicados, da perspectiva e do sistema. Aqueles contribuíram para a formação dos liames mais profundos da história da filosofia. Ainda assim, são os problemas que impulsionam o seu desenvolvimento, como Hegel viu muito bem. Desse ângulo, isto é, do ângulo dos problemas suscitados em cada época, o pensamento filosófico mostra-se como a realização gradual de um processo eterno, segundo Mondolfo, enquanto os sistemas perecem e são superados. É através dos problemas, diz ainda o sábio italiano, que tem lugar o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.

Desse modo, a estrutura da filosofia se decompõe em *perspectivas, sistemas e problemas*.

1 – A perspectiva transcendente

a – A substância como fundamento do real (Aristóteles)

Até Aristóteles, está ausente da filosofia grega qualquer intenção sistemática. Desde os primeiros pré-socráticos, debatem-se sobretudo problemas. Na medida em que os discutem vai se dando o que Mondolfo denominaria de aprofundamento da consciência filosófica, isto é, o afunilamento da discussão, a maior precisão conceitual.

Nesse longo e fecundo diálogo, coube a Platão precisar que a inteligibilidade do real estaria na *idéia*, que depois Aristóteles chamou de *causa formal*. Na verdade, Platão deveria querer dizer idéia inspiradora, porquanto na sua suposição primeiro aparecem as idéias e somente depois os fenômenos, as coisas animadas e inanimadas, os homens, enfim, os simulacros. Esta suposição aparece com clareza no texto que passou à história com a denominação de “mito da caverna”.

Ao proceder à sistematização do debate, Aristóteles dá-se conta de que algum elemento dessa causa formal deve estar presente no fenômeno a fim de que possa ser reconhecida. Chamou-a de essência necessária ou essência primeira ou ainda de substância. A essência necessária é o próprio objeto da ciência (do conhecimento rigoroso, científico ou filosófico).

Escreve na *Metafísica* (Livro VII, cap. 6):

“Temos conhecimento das coisas particulares somente quando conhecemos a essência necessária das mesmas e acontece para todas as coisas aquilo que acontece para o bem: se aquilo que é por essência bem não é bem, então nem aquilo que existe por essência existe, e aquilo que é uno por essência não é uno; e assim de todas as outras coisas”.

Aqui Aristóteles está se opondo a Platão no que se refere à admissão da separação entre a idéia e a coisa. Contudo, a rigor, aceita a sua premissa de que a forma é o cerne da coisa, o seu fundamento.

A substância constitui a estrutura necessária do ser, na metafísica de Aristóteles. Admite que todas as espécies de causas são determinações da substância, isto é, entende ser imprescindível considerá-las em conjunto, mas privilegia o elemento formal ao dizer que é eterno e não pode ser produzido nem destruído.

Tecnicamente, portanto, a substância é o que se encontra por baixo das aparências. Trata-se da permanência que está atrás das qualidades, que são mutáveis. Como fundamento e permanência, a idéia de substância estabeleceu uma dicotomia no real, superando a mutação da permanência, o fenômeno, aquilo que aparece, do que seria o seu suporte.

Esta é precisamente a suposição fundamental da perspectiva transcendente.

Tendo em vista que Aristóteles distingue-se de Platão ao negar a separação entre as causas formal e material, discute-se se não seria o caso de refletir essa distinção no enunciado da perspectiva transcendente. Para esse fim, dir-se-ia que Aristóteles sustenta uma posição imanente no interior da perspectiva transcendente.

b – A vitalidade da perspectiva transcendente

Para Kant, denominam-se transcendentos os princípios que ultrapassam a experiência.¹ Na filosofia transcendental de Kant, os princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis gerais da natureza, cognoscíveis “a priori”. A rigor, só concebia experiência em relação ao plano da natureza,² desde que, para estendê-la ao plano cultural ético-político, vê-se na contingência de aproximá-lo do mundo natural.

Dessa forma, embora o conceito de experiência careça de maior aprofundamento, a acepção da transcendência em Kant é extremamente fértil e ampla o bastante para abranger as diversas nuances em que se apresenta. Podemos tomá-la como a subordinação do real a parâmetros que se colocam acima de toda experiência humana e envolvem, portanto, um elemento de crença. O exemplo clássico é constituído pelo mundo das idéias de Platão e, em geral, pelo aristotelismo, ao menos na forma como o recebemos, isto é, através da mediação escolástica.

A transcendência não se esgota na mobilização de pressupostos religiosos como fundamento último de determinada filosofia. Esta seria uma aplicação limitada do conceito, além de inadequada. Basta tomar ao neotomismo, sobretudo na versão acabada que lhe deu Maritain. O eminente filósofo francês incorpora uma acepção contemporânea da ciência e cuida de tomá-la como referencial para invocar a atualidade de uma filosofia da natureza de inspiração aristotélica. Esse discurso dispensa o socorro de elementos teológicos e mantém-se no plano puramente lógico. A sua característica distintiva não

¹ *Crítica da razão pura*. Introdução à Dialética transcendental. 2. ed. Paris:PUF, 1950, p. 252.

² Para conhecimento mais detalhado da questão, consulte-se *O direito como experiência*, de Miguel Reale (São Paulo: Saraiva, 1968). No que se refere ao ângulo indicado, ver em especial o Ensaio I (p. 25/50).

constitui sequer a invocação de postulados, desde que a tanto parecem circunscritos todos os discursos. A questão reside no próprio postulado, que envolve a crença na possibilidade de um acesso à natureza tomada como totalidade em si mesma, eludindo o problema da objetivação a que se acha adstrita a condição humana. É portanto a crença na possibilidade de ultrapassá-la que constitui a peculiaridade essencial de toda perspectiva filosófica transcendente.

Tomar a posição transcendente em seu sentido pleno parece a via adequada para distinguir o hegelianismo – que se mantém nos marcos kantianos – de certas interpretações marxistas, sobretudo a denominada ortodoxa.

Ao conceituarem a filosofia que professam como a “ciência das leis mais gerais do desenvolvimento da natureza, do pensamento e da sociedade”, os marxistas ortodoxos supõem a possibilidade de um discurso científico – e portanto de validade universal – a respeito de coisas em si. Regridem a uma posição pré-crítica. O elemento de crença se evidencia pelo empenho na defesa do chamado materialismo, isto é, o de colocar na base de sua filosofia o postulado de que no princípio seria a matéria. Precisamente esse tipo de afirmativa é que caracteriza a metafísica dogmática, na acepção kantiana. Saber se no princípio era a matéria ou o espírito transcende das possibilidades racionais e, por isso mesmo, envolve um elemento de crença.

O neotomismo e o marxismo ortodoxo constituem, pois, filosofias que se atêm a uma perspectiva transcendente. A primeira, uma das doutrinas melhor elaboradas de nosso tempo, dá-se conta plenamente dessa posição e a fundamenta a seu modo. A segunda, pela completa ignorância das fronteiras vigentes entre Filosofia e Ciência, a ela chega por se manter num universo fechado, alheio à tradição da cultura ocidental.

2 – A perspectiva transcendental

A perspectiva transcendental foi formulada por Kant, a partir da premissa estabelecida por Hume no que se refere à distinção que cumpre estabelecer entre o nosso discurso acerca do real e as coisas mesmas. Até então essa distinção não havia sido fixada, razão pela qual Kant proclamou que Hume o despertava do “sono dogmático”, isto é, da crença na metafísica de Wolf, elaborada segundo os pressupostos da perspectiva transcendente.

Para Hume, “todos os objetos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois gêneros, a saber, *relações de idéias e de fatos*”.

São ciências do primeiro tipo – que estabelecem relações entre idéias – a geometria, a álgebra e a aritmética. Acham-se constituídas de proposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo.

Quanto às relações entre fatos, prossegue Hume, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio de causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. Não tempos portanto maior garantia de que nossas suposições a esse respeito sejam apoditicamente certas. Locke já havia se incumbido de mostrar a insustentabilidade da categoria de substância, a partir da experiência humana. A grande conclusão desse ciclo de filosofia moderna é a de que o homem não tem acesso às coisas como seriam em si mesmas, sem

referência à experiência.³

Partindo da meditação de Hume, Kant estabelece que a pretensão de cuidar de coisas em si levava ao que denominou de metafísica dogmática, isto é, a um discurso que só conduzia a antinomia e paralogismos, desde que se propunha a solução de problemas que estavam acima das possibilidades da razão humana. Ao mesmo tempo, abriu o caminho à reconstrução da Metafísica.

O primeiro patamar dessa reconstrução consistia precisamente na averiguação das condições de possibilidade da experiência. Tais condições encontram-se na adequada correlação entre os princípios transcendentais, criados pelo espírito, e o empírico. Todo conhecimento começa com o elemento empírico, mas nem por isto deriva do elemento empírico. Este corresponde a componente inelutável do processo. Contudo, o conhecimento só adquire validade universal pelos elementos “a priori”. Na acepção kantiana, a priori” corresponde àquilo que não procede do contato com o empírico.

O filósofo de Koenigsberg imagina que os elementos “a priori” poderiam ser reduzidos a uma tábua fixa, completa e exaustiva, que se deduziria das mais simples formas lógicas. Em sua época o espírito humano ainda não havia amadurecido a idéia da existência do curso histórico, no qual o homem criou um domínio novo, o da cultura, em cujo seio se inseriam os princípios fundamentais “a priori”. Semelhante entendimento é fruto do ciclo posterior, quando se reafirma a validade da tese kantiana no tocante à capacidade do espírito de criar sínteses ordenadoras do real, mas se descobre, ao mesmo tempo, que isso se dá ao longo da evolução cultural. A esse propósito, cumpre acrescentar, para atender à oportuna anotação do prof. Reale na primeira edição deste livro, que, para tanto, foi necessário reconhecer a historicidade “a priori” da consciência, ao invés de partir do nada hegeliano.

Kant postulava igualmente que as categorias ordenadoras do real situavam-se tão somente no plano do saber. Ou melhor, que competia renunciar à ontologia. Contudo, abriu uma via de acesso ao ser do homem, através da práxis, isto é, da ação moral, ainda que às custas da formação de autêntico abismo entre natureza e criação humana. O restabelecimento dessa unidade perdida – e, à luz da nova circunstância, a reconsideração do tema da ontologia – tornou-se o grande problema com que se defrontou a meditação posterior. O idealismo absoluto de Hegel representa uma variante da perspectiva transcendental. Ao sobrepor ao entendimento kantiano o momento da autoconsciência (consciência de si) e à razão o momento do espírito, Hegel se lança a um grandioso empreendimento de racionalização, não mais de uma realidade dada, independente do homem e de sua evolução histórica, mas da própria criação humana em seu conjunto. Embora essa construção só se sustente a partir da crença no progresso geral da razão, Hegel não viola os princípios da filosofia kantiana nem se propõe a elaboração de qualquer espécie de metafísica dogmática.

³ A posição de Hume, e em geral do empirismo de seu tempo, foi radicalizada ao definir-se a Filosofia como Epistemologia e, ao mesmo tempo, interditar qualquer outro tipo de especulação. Por essa via, a Filosofia abdica de sua especificidade e quer afeiçoar-se à Ciência. Embora não contenha nenhuma violação da perspectiva transcendental (não se trata de discurso sobre coisas-em-si), tais postulados são incompatíveis com a trilha aberta à Filosofia pela meditação de Kant. Numa anotação à primeira edição deste livro, o prof. Reale observava, muito oportunamente, que Hume não pretendia negar a causalidade, mas o seu conceito genético-imanente.

3 – A irreconciliabilidade das perspectivas e sua escolha

Na primeira das famosas introduções à doutrina da ciência (1797), de Fichte,⁴ aparece a idéia de que se haviam formado as duas perspectivas filosóficas possíveis. Denominou-as de *idealismo* e *dogmatismo*.

Para Fichte, há três tipos de relação entre objeto e sujeito. No primeiro, o objeto aparece somente como produto da representação da inteligência. Admitindo-se a existência do objeto sem a intervenção da inteligência, pode-se estabelecer uma relação entre sujeito e objeto na qual este último já se encontra determinado em sua estrutura; e finalmente, uma terceira hipótese, quando se admite que o objeto, embora existente, seja determinável em sua estrutura pela livre inteligência. A primeira relação designa um objeto simplesmente imaginado; a segunda remete a um objeto qualquer da experiência, e a terceira a um objeto único que devemos indicar.

O *eu-em-si* é o objeto do idealismo. Nesta situação, escreve Fichte, “Sou para mim mesmo um objeto cuja natureza depende sob certas condições unicamente da inteligência, mas cuja existência deve ser sempre pressuposta”. Não se trata, esclareça-se, de existência no sentido de produção do objeto, mas de “pensá-lo como pressuposto a título de determinável pela autodeterminação”.

O objeto do dogmatismo corresponderia aos da primeira série, isto é, produzidos pelo pensamento livre, porquanto se trata de *coisas-em-si*. A coisa-em-si, escreve Fichte, é uma pura fantasia e não possui nenhuma realidade.

O dogmatismo, na acepção fichteana, pode sem dúvida ser identificado com a perspectiva transcendente, que repousa numa crença na possibilidade de acesso à permanência situada por trás daquilo que aparece, vale dizer, na possibilidade de um discurso filosófico acerca de coisa-em-si. Sua própria posição, contudo, não poderia ser aproximada da perspectiva transcendental, porquanto enfatiza apenas um de seus aspectos, isto é, o papel ativo do espírito.

Fichte viu muito bem que as perspectivas filosóficas tornaram-se irreconciliáveis, no sentido de que não se acham subordinadas ao tribunal da razão e não podem ser refutadas na esfera puramente conceitual. A esse propósito escreveu: “Nenhum dos dois sistemas pode refutar diretamente ao que lhe é oposto; com efeito, seu conflito concerne o primeiro princípio, que não pode ser deduzido de nenhum outro; cada um dos dois sistemas, se lhe concedemos seu princípio próprio, refuta o outro; cada um nega tudo quanto pertença ao sistema oposto e não há qualquer ponto em comum, a partir do qual pudessem compreender-se mutuamente e unir-se. Quando parecem estar de acordo quanto aos termos de uma proposição, trata-se de que cada um a toma num sentido diferente”.⁵ por isso mesmo suscitam o problema da adoção de determinada perspectiva, a ser considerada adiante.

São irreconciliáveis as perspectivas transcendente e transcendental, no sentido de que tomam pontos de partida diametralmente opostos. Em face desde ou daquele problema podem influir-se mutuamente, mas se constituem em pontos de vista últimos e irrefutáveis.

Quanto às correntes que circulam nos limites do mesmo pressuposto de ater-se

⁴ Traduzida por Philonenko e incluídas no livro *Oeuvres choisies de philosophie première* (1794/1797). Paris: Vrin, 1964.

⁵ Tradução citada, p. 250.

à condição humana são irreconciliáveis a perspectiva transcendental e a posição de inspiração humeana assumida contemporaneamente pela filosofia analítica. Esta se propõe retirar conseqüências inaquedadas da hipótese que interdita o discurso acerca de coisas-em-si, estendendo a interdição a aspectos essenciais da criação humana. Equiparam-na ao ser estático da filosofia grega com o que seus argumentos revelam-se inadequados à nova circunstância.

São redutíveis à mesma perspectiva transcendental as versões que lhe dão Kant e Hegel. Em primeiro lugar pela circunstância de que o momento Kant-Hegel no pensamento ocidental forma uma unidade. Sem a crítica, não se compreende o sistema. A par disso, ao considerar a criação humana como totalidade, nela inserido o pensamento, Hegel deu a chave para a solução do famoso problema das categorias kantianas. Essas se formaram no curso da história do pensamento filosófico, mediante afirmações que se contradiziam e geravam sínteses, a exemplo da tríade ser-nada-devenir. Pode-se, pois, afirmar que as duas propostas são complementares, embora essa complementariedade não esteja isenta de dificuldades.

Consideramos agora o problema da escolha de uma perspectiva.

Fichte afirmou: “A filosofia que se escolhe depende do homem que se é; um sistema filosófico não é, com efeito, um instrumento morto que se poderia aceitar sem maior problema; é, ao contrário, animado pelo espírito do homem que o possui”. Assim, pretendeu resolver o problema da escolha recorrendo aos interesses e ao caráter.

Os *dogmáticos* seriam aqueles que não atingiriam a plena consciência de sua liberdade e possuem uma consciência de si dividida, só ascendendo à própria imagem através das coisas, vendo-se nelas como num espelho. Por isso mesmo não podem abandonar suas crenças. Os adeptos do *idealismo*, em contrapartida, o são pelo fato de que têm consciência de sua autonomia e prescindem das coisas como ponto de apoio. “O eu que ele possui e que lhe interessa suprime esta crença nas coisas; por inclinação acredita em sua autonomia e a apreende com emoção”. E mais: “Um caráter fraco por natureza ou enfraquecido graças a uma mentalidade de escravo, pelo luxo requintado ou pela vaidade, enfim, um caráter deformado jamais se elevará até o idealismo”.⁶

É muito provável que, mesmo em se tratando de filosofia, não se possa escamotear a componente emocional presente às opções nas outras esferas da existência. Contudo, semelhante indicação remete a um elemento biográfico e, nessa circunstância, não comporta a generalidade pretendida por Fichte, tornando-se pouco elucidativa.

A escolha se pode justificar invocando-se o caráter próprio da filosofia.

A perspectiva transcendental – da forma como a enunciamos e não apenas a integral reafirmação das teses kantianas – preserva a especificidade da filosofia, isto é, o valor heurístico, único elemento apto a justificar a sobrevivência do saber especulativo. Não tivesse a filosofia, em decorrência do amadurecimento, que proporcionou, da consciência dos grandes problemas com que se defrontou a humanidade, ao longo da história, contribuindo para o progresso da criação cultural e certamente não se teria preservado porquanto nada acrescenta diretamente à operação, como a *ciência*, nem se constitui em elemento apaziguador da consciência, como a *religião*. E a operação e o aplacamento da consciência – mais explicitamente: a eliminação da má-consciência – são as duas componentes mobilizadoras por excelência da pessoa humana.

⁶ *Loc. cit.*, p. 253.

Capítulo V

ONTOLOGIA E TEORIA DOS OBJETOS

O culturalismo afirma a possibilidade da ontologia e, ao pretender restaurá-la, leva em conta não só a situação da metafísica no momento Kant-Hegel, como os progressos devidos à fenomenologia e à obra de Nikolai Hartmann (1882/1950). Registra contudo colocação peculiar e autônoma.

Observa Miguel Reale que o termo ontologia, em sua acepção clássica, refere-se “à parte geral da metafísica, à teoria do ser enquanto ser. Não é neste sentido lato que vamos empregar o vocábulo, mas sim para indicar a teoria do ser enquanto objeto do conhecimento, do ser enquanto termo de correlação no ato cognitivo...”.¹ Vale dizer, a ontologia culturalista parte do reconhecimento de que ontologia e conhecimento acham-se mutuamente implicados, não cabendo reivindicar uma teoria do ser desvinculada do processo histórico-cultural nem supor que este último caráter retiraria a possibilidade de chegar-se a afirmativas às quais se atribui validade absoluta.

A ontologia clássica erigiu-se segundo os cânones da perspectiva transcendente, isto é, na suposição de uma permanência em que se fundamentaria aquilo que aparece. No desenvolvimento que lhe deu a escolástica, embora partindo da tese (tomista) de que nenhum processo de abstração pode fazer chegar ao ser infinito, preconizou-se simultaneamente que seria possível afirmar sua existência a partir do ser que nos é dado na experiência. Estabeleceu-se, desse modo, o caminho concreto através do qual a filosofia consagra sua subordinação à Teologia. O problema do ser confunde-se com a questão de Deus.

A época moderna não se singulariza apenas pela gestação de um saber eminentemente operativo, destinado a iluminar o caminho da técnica, dotado de alto grau de abstração e generalidade, desvinculado de toda investigação de caráter ontológico. Nem tampouco pela perda da função ordenadora e totalizante que até então competia ao saber de índole especulativa (Filosofia). É essencial reconhecer que o período apresenta igualmente estes componentes:

a) a religiosidade passa a ser considerada como questão da consciência individual. Em decorrência de que se haja formado uma nova religião, suficientemente forte para impor-se ao respeito da tradicional, devendo ambas coexistir, o novo princípio se completa pela tolerância na matéria. As heresias também refluem para o interior das próprias ordens. Extinguem-se as fogueiras, símbolo da cultura anterior; e,

b) o poder temporal perde seus vínculos com o poder espiritual. A questão do governo incumbe à sociedade civil, formulando-se a idéia da representação, do mandato e do mandatário, de uma lei geral que expresse os direitos e deveres dos cidadãos. A esfera do arbítrio é limitada ao extremo.

Como resultado das circunstâncias em tela, a questão de Deus é retirada

¹ *Filosofia do direito*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1965, p. 158.

inteiramente da esfera de competência da filosofia, embora à religião corresponda, em seu seio, situação destacada. A questão do homem passa a ocupar posição central. No primeiro momento, supondo-se que a nova colocação invalidava a ontologia. Conforme assinala Didier Julia, Kant abriu o domínio do homem à filosofia moderna, “de um lado substituindo o problema do ser (de Deus como substância ou da realidade exterior do mundo) pelo da razão humana; de outro lado, considerando a razão não mais como um ser, mas como uma atividade”.²

Coube a Hegel entrever a possibilidade de uma ontologia desvinculada da tradição clássica – que denominou de “abstrata” atribuindo-lhe a função de formular as categorias capazes de apreender a totalidade e atribuir um sentido ao processo da cultura. Por isso mesmo, escreve Djacir Menezes, a lógica hegeliana é uma ontologia. Ao que acrescenta: “O sentido do ser é o ser: eis a idéia hegeliana. Idéia concreta. Só o ser é concreto na sua imediatidade indeterminada. O individual, o particular, o geral são cortes no real, abstrações que vivem das conexões. Só assim significam. O espírito objetivo reside no processo histórico: “cultura”. E, mais explicitamente: “O senso vulgar afirma que só o indivíduo existe, só ele é concreto e real. Existe Júlio César, mas a humanidade é uma abstração. Existe esta laranja, mas a fruta é uma abstração. Revive o exausto problema dos universais. Mas o indivíduo Júlio César só pode ser percebido e inteligido na realidade histórica que lhe dá sentido, isto é, fá-lo verdadeiro. Insulado é abstração formal. O significado de sua existência vem do todo em movimento”.³ Noutra oportunidade Djacir Menezes escreveria: “Ao identificar o racional e o real, Hegel transpunha a oposição kantiana, para ver na história a progressiva revelação do Espírito”.⁴

O movimento fenomenológico – em especial na obra de Edmund Husserl (1859/1938) e Maurice Merleau-Ponty (1908/1961) – facultou notável impulso ao objetivo colimado, isto é, a restauração da ontologia. Fazendo caso omissos dos problemas que semelhante aprofundamento suscitou – desde que são retomados e discutidos pelo culturalismo – as principais contribuições da fenomenologia podem ser resumidas como segue:

a) afirmação da identidade entre ser e o que aparece. A perspectiva do fenômeno é radicalizada ao postular-se que fenômeno é aquilo que aparece por si mesmo;

b) o corolário da meditação precedente expresso na tese de que o único contato possível entre a consciência e a realidade somente pode encontrar-se na consciência. Mas desenvolvido nestes termos: entretanto, a consciência não é mais o lugar onde o ser (a realidade) é conhecido. O ser na consciência é o único modo pelo qual o ser é realmente;

c) a tese da intencionalidade da consciência, o reconhecimento de que a consciência é consciência de algo, que pode ser apontada como a mais relevante contribuição da fenomenologia. A própria noção de categoria em Kant estava a exigir essa consequência;

d) a hipótese de que ser é ter um sentido; e, finalmente,

e) a noção de dialética em Merleau-Ponty, que não só encaminha a fenomenologia na direção da historicidade, como restaura a dignidade do hegelianismo em face do rebaixamento dessa doutrina no marxismo contemporâneo.

² *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*. Paris: Aubier, 1964, p. 10.

³ *Teses quase-hegelianas*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972, p. 18 e 19 (teses 6 e 11).

⁴ *Direito e força*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1973, p. 23.

Nikolai Hartmann deseja fixar-se numa posição intermediária entre a afirmação da possibilidade de um conhecimento objetivo do ser em geral, contida na filosofia clássica, e a negação radical do acesso às coisas mesmas, efetivada pela filosofia moderna. Reivindica a possibilidade de uma compreensão conceitual do ente, embora esse resultado não elimine a irracionalidade do resto infinito.

Hartmann realiza uma investigação dos entes em busca da generalidade do ser. Entre as conquistas dessa nova ontologia cumpre destacar a concepção estratificada do mundo, exigindo cada estrato aparelho conceitual específico. A esse propósito escreve: “O mundo espacial externo divide-se em dois estratos: por uma parte no das coisas e dos processos físicos; por outra, no dos seres vivos. O reino do não-espacial, que de início só foi entendido como a interioridade da consciência, implica outra oposição de estratos – que, por certo, não é tão fácil de captar e que, de fato, só muito tarde foi entendida: a do ser psíquico e o espiritual”. E, logo adiante: “Existem pois quatro estratos principais que descrevem o perímetro dos diversos aspectos ontológicos do real”.⁵ Hartmann ocupa-se igualmente de exaustiva inquirição acerca das maneiras de ser, isto é, do ser real e do ser ideal. Embora reconhecendo seu compromisso ontológico, o culturalismo as estuda como objetos – por implicar a referência à consciência – e considera igualmente outra maneira de ser, mais abrangente e destinada a ocupar uma situação privilegiada: os objetos referidos a valores, que constituem a esfera da criação humana.

Balaceando o período contemporâneo da filosofia, Reale teria oportunidade de escrever: “A meu ver não se pode falar propriamente em retorno à teoria clássica do ser, como se de modo geral se reconhecesse a existência de uma prévia realidade *a se stante* aceita como ponto de partida da Gnoseologia: o que ocorre é antes a tendência no sentido de uma teoria do conhecimento que seja, ao mesmo tempo e inseparavelmente, teoria do objeto e do sujeito, levando-se em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e ‘algo’ problematicamente cognoscível”. O ser, prossegue, passa a ser reconhecido como a virtualidade originária e infinita de determinações espirituais. Ao mesmo tempo, se o homem não se voltasse necessariamente para o ser, não se revelaria em sua autoconsciência, como espírito. Assim, os dois momentos só se podem separar com vista à comodidade da exposição.⁶

Precedentemente procuramos demonstrar que a realidade circundante apresenta estes domínios distintos: a natureza, o pensamento e a criação humana (cultura). Em consonância com semelhante classificação, o culturalismo distingue três formas ou estruturas dos objetos em geral: naturais, ideais e culturais.

Os objetos naturais são os abrangidos pelo princípio de causalidade e comportam um saber e tipo operativo, de validade universal. Compreendem não apenas os corpos físicos, mas igualmente os processos psíquicos, como os desejos, emoções, inclinações e instintos. Esses processos somente são apreendidos pela inquirição científica ao se exteriorizarem, na forma de comportamento. Pode-se acrescentar que os objetos naturais dispõem de espacialidade e temporalidade (os corpos físicos) e temporalidade (os processos psíquicos).

Já os objetos ideais são atemporais e aespaciais, constituindo a esfera da lógica e das matemáticas.

Embora num outro contexto, pode-se dizer que Hume estabeleceu com clareza a

⁵ *Nova ontologia*. Buenos Aires: Sudamerica, 1954, p. 129.

⁶ *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977, p. 53.

distinção entre objetos naturais e objetos ideais, ao escrever: “Todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: relações de idéias e questões de fato. À primeira espécie pertencem as ciências da Geometria, Álgebra e Aritmética; e, numa palavra, toda afirmação que seja intuitivamente ou demonstrativamente certa. Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta expressa uma relação entre esses números. As proposições deste espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência... Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito”.⁷

Os objetos culturais têm a peculiaridade de estar referidos a valores. Não se identificam com os objetos ideais, pelas razões adiante, apontadas por Miguel Reale: “Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que ocorre no espaço e no tempo, os valores só se concebem em função de algo existente, ou seja, das coisas valiosas. Além disso, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem qualquer possibilidade de quantificação”.⁸ Circulamos em pleno domínio da criação humana, via de acesso privilegiada ao ser do homem.

A teoria culturalista dos objetos, sem introduzir dualismos ou dicotomias no real, estabelece os liames ontológicos capazes de circunscrever a inquirição em seus adequados limites. Ao mesmo tempo, nega que o processo de formalização do conhecimento esteja livre para processar-se sem referências ao real; e, preserva a especificidade da criação humana. Finalmente, interdita a possibilidade de torná-los abstração vazia, porquanto remetem ao pólo da consciência.

⁷ *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁸ *Introdução à filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1988, p. 141.

Capítulo VI

O SABER ONTOLÓGICO DA CULTURA

1 – A moralidade como fundamento da cultura e valor heurístico dessa descoberta

A colocação da cultura numa situação privilegiada pela investigação filosófica tem permitido chegar-se a algumas descobertas revestidas de caráter histórico,¹ vale dizer, acham-se dotadas de validade absoluta, o que não significa transformarem-se em categorias estáticas, podendo, ao contrário, merecer diferente angulação segundo o desenvolvimento e a diversificação do contexto histórico. Tais descobertas dizem respeito ao que o prof. Miguel Reale vem denominando de *invariantes axiológicas*.

Sendo a cultura a esfera das intencionalidades objetivas ao longo da evolução histórica, em que consiste o seu substrato último? Trata-se da moral ou do dever ser. Por isso pode-se afirmar, como o tem feito reiteradamente o prof. Reale, que o ser do homem é seu dever ser.

Essa descoberta, aparentemente singela, adquire extraordinária significação teórica graças à capacidade de tornar inteligível os principais fenômenos resultantes da criação humana. Em decorrência da incapacidade de responder à pergunta pelo ser do homem, o marxismo enredou-se em discussões bizantinas, a ponto de um dos pontífices da nova Igreja, Iossif Vissarianovitch Stalin – embora depois renegado por herético, o que só confirma a evolução da doutrina no sentido religioso – tenha sido obrigado a dedicar um de seus escritos (*O marxismo e a questão da lingüística*, 1952) à demonstração de que não há trilhos ferroviários czaristas nem idioma de classe ou, então, ao brutal reducionismo insistentemente popularizado pela *vulgata*. O existencialismo, em seu desdobramento, tampouco revelou-se capaz de atender àquela que é a maior exigência de nosso tempo, isto é, compreender em toda a sua profundidade e complexidade a criação cultural. Sob a inspiração de Kierkegaard (1813/1855) voltou-se para o existente singular mas acabou fazendo sobressair sua dimensão religiosa. O que não seria nada de mal se não o fizesse adotando uma postura anterior a Kant, na medida em que não consegue dissociar religião e moralidade. Dizê-lo não significa desconhecer o significado de sua obra, se não deixarmos de referi-la ao seu momento histórico, de superação (no sentido de dar continuidade) do hegelianismo, momento no qual constitui, certamente, um pólo referencial destacado. Por outro lado, seguindo as trilhas abertas por Husserl, Heidegger (1889/1976) pouco avançou além de aprofundar a categoria husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*) – o que não seria um resultado pequeno se não ambicionasse muito mais e talvez mesmo todo um sistema –, desfecho que poderia ser atribuído ao empenho de encontrar no homem um ser neutro aos valores. E, finalmente, quanto a Sartre (1905/1982), se soube apontar no

¹ Presume-se que tenha sido suficientemente evidenciado que não se trata de uma consideração isolada do pólo do objeto, porquanto é impossível (ou totalmente inadequado fazê-lo) dissociá-lo de sua inevitável imbricação no plano da consciência cognoscente (ou intencional); e, ainda, adstrita às imposições da perspectiva transcendental, isto é, nos rígidos limites da experiência humana.

marxismo, em seu afã de postular um ser de classe antes de elucidar o próprio ser do homem, o fato de tê-lo, para usar a expressão que emprega, “dissolvido num banho de ácido sulfúrico”, terminaria, não obstante, por razões políticas, lutando por fazer do existencialismo um simples apêndice do marxismo (*Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960).²

Destarte que o culturalismo, pelo seu comprovado valor heurístico, corresponde à filosofia de nosso tempo e, muito provavelmente, do futuro imediato. Semelhante pretensão nada tem de surpreendente se nos ativermos estritamente ao curso histórico da filosofia nos dois últimos séculos. No período inicial, denominado habitualmente de pós-kantiano, centrado na dialética e na evolução do espírito – a rigor constituem o que o próprio Kant denominou de *Segunda divisão*, da *Crítica da razão pura*, embora a noção de espírito não esteja aí plenamente explicitada – formou-se movimento filosófico (o idealismo alemão), que tem sido, por sua riqueza, comparado sem exagero ao “milagre grego”. Mais adiante, numa fase de perplexidade e desorientação resultante da ascensão do positivismo, a obra de Kant mais uma vez fecundou a filosofia ocidental, dando origem ao neokantismo de Hermann Cohen (1842/1918), desta vez inspirando-se na *Primeira divisão da Crítica da razão pura* (batizada por Kant de “Analítica transcendental”). Tudo leva a crer que o grande mestre de Königsberg³ mais uma vez fecundará a filosofia ocidental, agora graças a sua ética. Muito provavelmente, todo esse processo constitui o desdobramento da perspectiva transcendental e, a exemplo da que lhe precedeu, consagra o curso normal da filosofia, despreocupando-se subseqüentemente de intenções sistemáticas, atentando sobretudo para a coerência interna e outras exigências daquela perspectiva.

A descoberta da moralidade como fundamento da cultura permite-nos compreender: 1º) a singularidade da cultura ocidental. Max Weber (1864/1920) vislumbrou-a na *racionalidade*, despojado o conceito de qualquer conotação imperialista, qual seria a de supor a possibilidade da transformação do homem num ser moral *tout court*, suposição que no fundo sustenta a utopia socialista. Ao contrário disso, justamente Weber daria uma espécie de “acabamento” à meditação moral de Kant, considerando o homem situado, a que denominou de ética de responsabilidade.⁴ O caráter distintivo básico da cultura ocidental estaria prefigurado no fenômeno do *profetismo*, que estuda no livro *O judaísmo antigo* – editado postumamente (1921), sendo a primeira edição inglesa de 1952 –, ao afirmar o livre arbítrio do homem; e, 2º) as principais possibilidades de desenvolvimento manifestadas nos ciclos civilizatórios em que se subdivide a cultura ocidental. De certa forma, como virtualidades, acham-se inseridas na religião judaico-cristã. Ao conceituá-las desse modo, assegura-se a legitimidade das reavaliações a que, inevitavelmente, vêm-se submetidas.

O culturalismo, além de constituir numa filosofia geral que responde, positivamente, às principais indagações teóricas que nos foram legadas pela meditação precedente, faculta a formulação de filosofia do direito, da história, da educação etc., aptas

² Deixo de mencionar a Escola de Frankfurt tendo em vista que a sua característica básica é a flutuação eclética a serviço do objeto ciosamente perseguido de associar ao capitalismo tudo quanto de negativo foi capaz de produzir a cultura alemã, sendo difícil determinar que correlação efetiva existiria entre as duas ordens de fenômenos. A projeção que esse movimento veio a alcançar decorre da circunstância de que se tenha colocado ao serviço do expansionismo soviético. Com o desaparecimento deste, veremos o que afinal sobreviverá da mencionada Escola.

³ Esperemos que da derrocada da União Soviética possa resultar a volta do nome original da cidade de Kant que, incorporada ao território russo depois da Segunda Guerra Mundial, passou a chamar-se Kaliningrad.

⁴ Estudo essa questão no livro *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Universitária Champagnat, 1944, 144 p

a nortear, de forma criativa e não cerceadora, a investigação voltada para aqueles domínios.

2 – O que se deve entender por invariantes axiológicas

É fácil perceber que o curso histórico suscita alguns valores que acabam por revestir-se de forma impositiva, isto é, para dizê-lo segundo o espírito do kantismo, a merecer a nossa adesão voluntária. No auge da guerra fria, que polarizou a opinião mundial no último pós-guerra, os marxistas tentaram ridicularizar a expressão *cultura ocidental e cristã*. Não se propunham negar seu significado, já que a tanto não poderiam atrever-se, mas de afirmar que se tratava de uma adesão formal aos valores que a definiriam, enquanto o socialismo os levaria à prática. Dispensamo-nos de discutir substantivamente a tese, levando em conta que a derrocada da União Soviética e dos seus satélites no Leste Europeu revelaram plenamente em que consistia essa pretensa realização factual. Nosso objetivo é destacar que a *cultura ocidental e cristã* deu nascedouro a um conjunto de valores que acabaram por alcançar validade absoluta. A inviolabilidade da pessoa, o auto-aperfeiçoamento, a ordem jurídica, o bem-estar material, a preservação e o aprimoramento do saber, a participação na vida política – eis aí uma pequena amostra daquele conjunto que constitui o nosso ideário.

A par disso, é perfeitamente possível rastrear o processo segundo o qual chegaram a assumir a feição atual. Assim, por exemplo, inexistente na Grécia antiga e posta em circulação pelo cristianismo, a noção de pessoa tardou muito em ser assumida como um valor incontestado, sendo este um resultado do Renascimento.

A missão primordial da educação – compreendida não apenas como sistema de ensino, mas prevalentemente como ação das famílias e das igrejas – consiste em preservar essa valoração e transmiti-la enriquecida às novas gerações.

Mesmo os que venham a discordar de tais postulados convirão em que nossa valoração básica está dotada de plena objetividade.

Aqui há questões teóricas relevantes.

O prof. Reale teria oportunidade de recordar que Emile Durkheim (1858/1917) havia consignado que “essa aura de santidade que cerca a pessoa humana é uma conquista social”. Ao que observa:

“Parece-me que, na afirmação durkheimiana há uma confusão entre o aspecto genético e o aspecto gnoseológico da historicidade do valor, a começar pelo valor primordial da pessoa. Não há dúvida, disse eu em momento crucial de minhas pesquisas, que o homem só tardiamente chegou a tomar consciência de sua radical valia, mas, convenhamos, se ele atingiu esse instante decisivo de sua autoconsciência, *é porque nele já havia possibilidade de conscientizar-se*, o que é um carácterístico ou um privilégio do ser humano. Assim sendo, do ponto de vista genético, o valor do homem é uma conquista histórica, mas, sob o prisma lógico e ontológico, ele já era de per si uma fonte de conscientização, tornando-o um *valor transcendental*, dotado do poder nomotético de afirmar-se na autonomia de sua validade subjetiva, a qual implica, ‘uno in acto’, o reconhecimento de igual validade nos demais homens”.

E, logo adiante: “Daí a minha afirmação fundamental de que o homem é o valor-fonte de todos os valores porque somente ele é originariamente um ente capaz de tomar consciência de sua própria valia, da valia de sua subjetividade, não em virtude de

uma revelação ou de uma iluminação súbita de ordem intuitiva, mas sim mediante e através da experiência histórica em comunhão com os demais homens”.⁵

Desse modo, as invariantes axiológicas, ao fazerem parte da cultura e corresponderem, portanto, a uma criação humana, nem por isso deixam de revestir-se de caráter ontológico. Embora o homem situado seja livre para aceitá-las e reconhecer a sua legitimidade – e seria certamente uma pobre liberdade se a tanto se limitasse –, nossa cultura é permeada por um ideal de pessoa humana que não é, propriamente, uma invenção livre, mas, como diria Kant, um imperativo. Semelhante enunciado corresponde, como tem afirmado o prof. Reale, a uma terceira posição (transcendental) entre “a concepção idealista da experiência axiológica como totalidade do processo histórico da Idéia ou do Absoluto, e a vertente oposta, a visão empírica do historicismo relativista”. Esse caráter transcendental “não é o resultado de uma mera intuição, *nem se pode dizer que haja valores inatos*”. Concluindo, escreve o prof. Reale: “Sua objetividade é histórica, sim, mas por isto não se deve proclamar que ela importa uma solução relativista quanto à equivalência de todos os valores. Penso, ao contrário, que a objetividade das invariantes axiológicas se funda sobre a historicidade radical do ser do homem, o qual dá origem e legitimidade às demais invariantes axiológicas, que não se inferem dedutivamente e ‘in abstrato’ da idéia de pessoa humana, mas sim, concretamente, no processo histórico”.⁶

Quanto à pergunta se essas invariantes axiológicas transcendentais são expressões de um ser transcendente, é uma questão de ordem pessoal, como entende o prof. Reale, transitando-se para o plano da fé. Sem embargo da relevância desse tipo de opção do ponto de vista existencial, indicaria adicionalmente que, em termos estritamente teóricos, nada acrescenta ao progresso da autoconsciência filosófica alcançado pelo culturalismo ao explicitar, em sua inteireza, a significação das invariantes axiológicas.

3 – Hierarquia de valores e civilizações

Nos tempos modernos, a mudança radical no que respeita à moralidade consiste na atitude diante da riqueza, como resultado da Reforma, embora seus promotores não perseguissem diretamente semelhante objetivo. Nessa reviravolta pode-se identificar o ingrediente básico a partir do qual vão se dando as demais condições que levaram à civilização material de nossa época, e, de modo mais amplo, os fundamentos últimos da evolução cultural.

Durante a Idade Média, a riqueza foi sucessivamente condenada. No Brasil, esse estado de espírito perdurou até a segunda metade do século XVIII. Assim, nos *Discursos políticos morais* (1758), de Souza Nunes (1730/1808), encontram-se afirmativas deste jaez: “... e por isso diz São Jerônimo que todas as grandes riquezas são filhas ou netas da iniquidade ou injustiça, porque um não pode achar o que outro não tem perdido; concluindo com aquela sentença de Aristóteles, que o rico ou é injusto ou do injusto é herdeiro”.

Mais que isto: a riqueza se entendia como elemento catalisador de pecados e desrespeitos aos mandamentos. Por isso mesmo escrevia Nuno Marques Pereira no *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, que mereceu cinco edições no Brasil Colônia, entre 1728 e 1765:

“É a ambição irmã da soberba e ambas produzidas da Inveja, por ser esta

⁵ Invariantes axiológicas. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, 5(13), 1991, p. 141.

⁶ *Loc. cit.*, p. 143.

semelhante ao Inferno. Aonde entre esse vício, impera a Soberba, a Avareza, reina a Luxúria, ascende-se a Ira, existe a Gula, governa a Inveja, acha-se a Preguiça. E como será possível uma criatura racional livrar-se do Inferno, achando-se nela todos estes sete pecados capitais, sendo que todos estes vícios, ou pecados, os favorecem as riquezas, e conseqüentemente a Soberba. E o pior é que sem embargo de serem tão grandes males, andam tão introduzidos no mundo, e em todos os estados: e não sei se diga que ainda naqueles que tinham obrigação de os repreender e castigar.

“Fundo esta minha razão nas palavras de Cristo Senhor nosso por São Lucas (cap. 18 v. 25) quando disse que mais fácil é passar um calabre pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no Reino do Deus. E é muito para reparar que não disse Cristo um ladrão ou malfeitor, senão um rico. Porque parece nos quis mostrar que basta que seja um rico para cair em todos os pecados, por serem as riquezas, em poder de quem as estima, a matéria em que se ateiam e ardem os mais vícios”.⁷

A Reforma iria engendrar avaliação diametralmente oposta.

O primeiro momento desse processo consiste na circunstância, assinalada por Max Weber, de que a ética protestante promove uma nova atitude diante do trabalho. Comentando a condenação de Richard Baxter (1615/1691) à riqueza, escreve Weber: “E apenas é condenável porque a riqueza traz consigo este perigo de relaxamento. Pois o eterno descanso da santidade encontra-se no outro mundo; na terra, o homem deve, para estar seguro de seu estado de graça, trabalhar o dia todo em favor do que lhe foi destinado. Não é pois o ócio e o prazer, mas apenas a atividade que serve para aumentar a glória de Deus, de acordo com a inequívoca manifestação de sua vontade”.⁸ Na pregação de Baxter, figura representativa do puritanismo inglês do século XVII, a perda de tempo é o principal de todos os pecados. O trabalho se transformou num elemento precioso naquilo que, para o homem medieval, se constituía no objetivo maior, isto é, a própria salvação. Ainda que não se constituísse em via de acesso à vida eterna, pois que a missão do homem na terra consiste em erigir uma obra digna da glória de Deus, o sucesso ao efetivá-la tornou-se indício de predestinação.

No momento subsequente, a riqueza e a propriedade tornam-se altamente dignificantes. John Wesley (1703/1791), teólogo metodista dos primeiros séculos da Reforma, reconhecia que “onde quer que se encontrem os metodistas tornam-se diligentes e fugazes; em conseqüência, crescem os seus bens”. E, embora a riqueza engendre os perigos antes mencionados, é de Wesley o seguinte incitamento: “Não impeçamos as pessoas de serem diligentes e fugazes. Exortemos os cristãos a ganhar e a poupar o quanto possam, ou melhor, a enriquecer”.⁹

A mudança de que se trata é tão radical que, mesmo Kant, para quem a ação moral somente se inspira no puro respeito à lei, admite que a conquista do bem-estar material possa, indiretamente, se transformar num objetivo moral. Eis o que escreve na *Doutrina da virtude*:

“A diversidade, a dor, a pobreza são grandes tentações que levam o homem a violar seu dever. O bem-estar, a saúde e a prosperidade em geral, que se opõem àquela influência, podem, ao que parece, ser considerados como fins que são ao mesmo tempo

⁷ *Compêndio narrativo do peregrino da América*, reedição da Academia Brasileira de Letras, 1939, p. 28/29.

⁸ Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. (trad. Francesa de Jacques Chavy). 2. ed. Paris: Plon, 1967, p. 135.

⁹ *Apud*, obra cit., ed. cit., p. 242.

deveres, quero dizer, o de trabalhar por sua própria felicidade, ao invés de somente se aplicar na do outro. Mas, nessa circunstância, não é a felicidade que é o fim, mas a moralidade do sujeito, e a felicidade não é senão o meio legítimo de eliminar os obstáculos que se opõem àquele fim, e assim ninguém tem o direito de exigir de mim o sacrifício de meus fins que não sejam imorais. Não constitui diretamente um dever a busca do bem-estar para si mesmo, mas pode sê-lo indiretamente, isto é, eliminar a miséria como sendo uma forte tentação a agir mal. Mas então não é minha felicidade, mas minha moralidade que tenho como fim e também como dever de conservar a integridade”.¹⁰

A admissão pelo grande filósofo de que a pobreza pudesse ser uma espécie de ante-sala da imoralidade diz bem da distância que separa o espírito protestante da mentalidade medieval.

É pois a alteração dos fundamentos morais que ocasiona a mudança nos rumos da cultura. Parece inconcebível, mas a civilização material a que chegamos, na atualidade condenada e criticada de múltiplos ângulos, originou-se de princípios morais rígidos, que inspiraram a homens como Baxter, Wesley ou Kant.

Merleau-Ponty observa que a grande contribuição de Max Weber consiste precisamente em haver facultado o elo a partir do qual se pode compreender o processo histórico que desembocou no capitalismo, ao descobrir que a ética protestante, legalizando a riqueza e atribuindo ao trabalho do homem um sentido – o de erigir na terra uma obra digna da glória de Deus – permitiu a aglutinação dos elementos requeridos por aquele desfecho. Ao engendrar o que denominou de “conduta racional da vida”, criou as premissas para o advento da ciência e da técnica, a formação de um governo baseado em certas regras formais e o florescimento do direito, conjunto esse que singulariza o capitalismo em relação às civilizações anteriores. “A história – escreve Merleau-Ponty – sempre produziu isoladamente um dos dois (o direito em Roma, os elementos do cálculo na Índia) sem que se tenham desenvolvido como o fizeram no capitalismo. Seu reencontro confirma em cada um os elementos de racionalidade que conduzia. Na medida em que as interações se acumulam, o desenvolvimento do sistema em seu próprio sentido torna-se sempre o mais provável. A produção capitalista inclina-se cada vez mais no sentido de um desenvolvimento da técnica e das ciências aplicadas. Entretanto, no ponto de partida não consistia numa idéia todo-poderosa, mas numa espécie de imaginação da história que semeia aqui e ali os elementos capazes de ser um dia integrados”.¹¹

Cumprir ter presente, como observa ainda Merleau-Ponty, que “uma vez cristalizado no mundo pela ética protestante, o capitalismo desenvolver-se-á por sua própria lógica e Weber não pensa que seja mantido atualmente pelos motivos que engendram sua existência nem que seja a verdade do calvinismo”.¹² Contudo, as teses de Weber permitem vislumbrar que a civilização a que chegamos se inicia por uma mudança no âmbito da moralidade. Assim, o processo histórico se constitui de épocas que se distinguem por uma particular hierarquia dos valores, ou como escreve Reale:

“No desenrolar do processo histórico-cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos distintos, como que unidades históricas da espécie humana no seu fluxo existencial, a que chamamos de *civilizações*. A história da cultura não é, pois, unilinear e progressiva, como se tudo estivesse de antemão

¹⁰ *Metafísica dos costumes*. Parte II – Doutrina da virtude. Trad. francesa de Philonenko, Paris: Vrin, 1968, p. 59.

¹¹ *Les aventures de la dialectique*. 15. ed., Paris: Gallimard, 1955, p. 26.

¹² *Idem*, p. 24.

disposto para gerar aquele tipo de civilização que vivemos ou desejaríamos viver, mas se desdobra ou se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes”.¹³

4 – Ser do homem e ideal de pessoa humana

A noção de ser corresponde a um conceito filosófico fundamental, razão pela qual não se pode dele abdicar. A questão não diz tanto respeito ao substantivo, que alguns autores sugerem se substitua pela palavra *ente*, com o propósito de evitar ambigüidades. De todos os modos, como substantivo não apresenta maior problematicidade, embora haja uma certa unanimidade quanto à necessidade de qualificá-lo (se natural; ser espiritual etc.).

A metafísica tradicional desenvolveu sobretudo a noção substantivada. Aristóteles averiguou, detidamente, tudo quanto podia dizer-se do *ser enquanto tal*, isto é, sem qualquer determinação.¹⁴ Esta servia para estabelecer o objeto da ciência específica. Assim, o *ser enquanto móvel* deveria ser estudado pela Física. Tomando-o em sua generalidade, Aristóteles distinguiu, entre as noções que poderiam ser-lhe aplicadas, aquelas de máxima generalidade, como unidade, bondade etc., das que o qualificariam devidamente (o tempo, o lugar, a relação, a qualidade etc.), chamando-as de *categorias*, achando-se estas destinadas a alcançar acentuada presença na meditação moderna, desde que Kant buscou reordená-las a partir de regras estritamente lógicas, e Hegel, além de centrar a sua lógica em torno delas, evidenciaria a importância da averiguação de sua origem histórico-cultural. Embora o progresso conceitual registrado pela Escolástica corresponda a uma significativa conquista do espírito humano, notadamente no ordenamento da investigação aristotélica e na plena explicitação de suas potencialidades, ao encaminhar a meditação no sentido do Ser Supremo, ficou invalidada a partir da distinção estabelecida por Hume, referida precedentemente, entre o tipo de conhecimento lógico-dedutivo e as relações entre fatos.

O progresso registrado subsequente tem seu corolário, pelo menos em termos atuais, no culturalismo, ao promover a compreensão da correlação essencial entre a consciência intencional e o objeto percebido, sem retroagir a posições pré-kantianas ou simplesmente “idealistas”, como parece ter sido o caso de Husserl. A esse respeito o prof. Reale já havia observado em *O homem e seus horizontes* (1980): “Alega-se que, se admito a consciência intencional ou subjetividade transcendental como fulcro, em torno do qual e em razão do qual se compõe a cultura como *horizonte global* (*Umgreifend*, na terminologia de Jaspers), estaria eu recaindo na ‘solução idealista’ pretensamente superada. Com tal objeção olvida-se, todavia, que o que caracteriza a subjetividade transcendental, enquanto intencionalidade fundante, é exatamente o reconhecimento de que todo ato de perceber algo se desdobra em dois atos concomitantes e complementares, a saber: a) o ato em si de perceber, como ato constitutivo de um objeto, com base em algo percebido graças ao poder nomotético, simbolizante ou normativo que é a característica essencial do espírito; e, b) o reconhecimento de que o captado e trazido ‘para si’ deve ser conhecido pelo sujeito cognoscente como ‘parcialmente distinto de si’, o que demonstra que o ser humano se distingue dos demais pela *capacidade de transcender-se, transcendendo o já dado*. Deste modo, nem o ‘real em si’, nem o ‘sujeito em si’ são concebíveis separadamente: o que marca a finitude do homem são a ambivalência e a provisoriedade de tudo aquilo que ele constrói, sendo a *cultura* o grande envolvente, ou como digo, emprestando ao termo

¹³ *Introdução à filosofia*, edição citada, p. 183.

¹⁴ Essa parte da Metafísica somente se denominaria de Ontologia a partir do século XVII.

significado diverso do predominantemente gnoseológico que lhe dá Husserl, o *horizonte global*, do homem na totalidade de sua experiência histórica sempre *in fieri*".¹⁵

A descoberta realiana de que o ser do homem é seu dever ser – agora considerada a noção de ser em sua forma predicativa e não como substantivo – reveste-se, portanto, plenamente, de caráter ontológico, isto é, aponta para uma nota distintiva essencial, de validade intemporal, embora o seu sentido integral só possa ser apreendido em determinados contextos históricos, reconhecendo ainda que a cultura ocidental não o estabeleceu de modo abrupto, seguido da correspondente autoconsciência, nem se pode dizer que tenhamos sabido tirar todas as conseqüências do reconhecimento da pessoa humana como valor fundante e a meditação filosófica esteja condenada a estancar.

A tese de que o ser do homem é seu dever comporta alguns desdobramentos.

A compreensão desse fato se fará acompanhar, inelutavelmente, da consciência de seu inacabamento. Nenhum homem, mesmo nos momentos cruciais de sua existência, terá tido possibilidade de apreender-se (ou de revelar-se para os outros) em sua inteireza. Ressaltando essa circunstância o prof. Reale teria oportunidade de escrever: “Por mais que seja condicionada pelo passado, a imagem definitiva do homem está no seu futuro, quer porque seus pensamentos já são esboços de ação, ou atitudes que brotam de sua intencionalidade acerca de como fazer o futuro; quer porque é só no futuro que se delineiam melhor os contornos ou as virtualidades de cada pessoa. A afirmação de Ugo Spirito de que é no futuro que se oculta a imagem do passado parece-me profundamente verdadeira...” Em geral, acrescenta, a imagem autêntica das grandes personalidades escapa aos seus contemporâneos do mesmo modo que falsas glórias momentâneas terminam por cair no olvido”.

Ainda que o existente singular possa ter adquirido consciência de que sempre pode abrigar potencialidades, atualmente insuspeitadas, que só o futuro pode revelar, nem por isto deixará de lançar-se à realização de seu ser pessoal. Nesse empreendimento está naturalmente condicionado à própria finitude, que o prof. Reale expressa do seguinte modo: “O homem não é um deus humano, encarnação de infinito dever ser: é o *seu dever ser*, ou seja, o *dever ser conatural à sua condição*, à finitude de sua subjetividade valor infinito enquanto condição dos demais, mas inseparável de sua circunstância”.

O dever ser do homem é que funda a historicidade do processo civilizatório, ao inserir nele a possibilidade de inteligibilidade. A moralidade básica instituída pela ação do homem dá sentido ao curso histórico, que nunca se consegue explicar com base exclusivamente em condicionantes econômicas ou sociológicas. É a partir do potencial de criatividade do dever ser do homem que se têm produzido as grandes inflexões da história, em que pese consista numa ilusão racionalista a suposição de compreendê-las em sua inteireza.¹⁶

Achando-se o ser do homem voltado para algo ou para alguém – como uma exigência da intencionalidade da consciência –, todo indivíduo fará inevitavelmente a experiência de transcender-se, indo ao encontro dos outros. Na medida em que esse encontro alcança o plano do dever ser é que atinge a condição de pessoa.

A noção de pessoa humana corresponde a uma conquista fundamental do cristianismo, desde que não foi alcançada na Grécia antiga. Contudo, talvez por imposições do próprio curso histórico – quando a comunidade cristã primitiva evolui no sentido de

¹⁵ *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1980, p.36-37.

¹⁶ O aspecto em causa está considerado especificamente no capítulo VIII desta Parte Segunda, p. 162 e ss.

abandonar a condição de fermento da sociedade para tentar, na Idade Média, impor a santidade a partir do patamar institucional –, vivenciou-se um longo processo de aviltamento da pessoa, que culminaria com a Inquisição. Desse modo, caberia somente ao Renascimento reivindicá-la como um valor.

Por mais tardia que tenha sido a compreensão desse fato, o característico da cultura ocidental é a prolongada elaboração de um ideal de pessoa humana. A fonte primordial desse ideal encontra-se nos mandamentos do monte Sinai e do Sermão da Montanha. Ao encaminhar a sua meditação na direção da moralidade, parece fora de dúvida que Kant se haja decidido por ordenar racionalmente aqueles mandamentos, a exemplo do que fizera em relação às categorias de Aristóteles.

Com efeito, o Decálogo comporta uma elaboração racional a partir mesmo daqueles preceitos eminentemente religiosos como o primeiro (“Amarás a Deus acima de todas as coisas”) e o segundo (“Não invocarás seu Santo Nome em vão”) mandamentos. A divindade, como a entende a tradição considerada, pode ser aproximada do ideal de perfeição. No pensamento grego, retomado por Spinoza, a idéia de perfeição está associada à de ausência (ou realidade). “Quando relacionamos os indivíduos ao gênero e os comparamos entre si, e constatamos que uns têm mais ser ou realidade que os outros, dizemos que uns são mais perfeitos que os outros (*Ética*, 4ª parte, prefácio). Caberia a Descartes estabelecer vinculação entre as idéias de Deus e de perfeição ao escrever: “A substância que consideramos soberanamente perfeita, e na qual não concebemos qualquer defeito ou limitação, chama-se Deus”. Assim, o ideal de perfeição seria uma espécie de ápice do ideal de pessoa humana que ora procuramos compreender.

O princípio segundo o qual não se invocará o nome de Deus em circunstâncias injustificadas remete à noção de responsabilidade. Se não houvesse um princípio moral que a sustentasse, seria impensável a responsabilidade civil ou social, como a compreendemos. Desse modo, o princípio moral tem imediatamente uma função pedagógica. Certamente era isso que tinha em vista Maurice Blondel ao dizer que o sentido psicológico e moral dessa idéia é anterior ao sentido social, civil ou penal. Ao que acrescenta: “A responsabilidade é a solidariedade da pessoa humana com os seus atos, condição prévia de toda obrigação real ou jurídica”.

O ideal de pessoa humana insere portanto as noções de *perfeição* e *responsabilidade*. Remontando ainda àquelas fontes primordiais, isto é, ao Decálogo e ao Sermão da Montanha, vê-se que aquele ideal está também associado aos valores da *família* e da *propriedade*. A *liberdade*, que constitui outra noção que lhe é indissociável, mereceu, como se sabe, longa elaboração teórica, culminando com o acabamento que Kant lhe proporcionaria e com as contribuições de Max Weber na denominada ética de responsabilidade. Contudo, a noção verdadeiramente integradora daquele ideal é a recomendação do *amor do próximo*. Seria certamente nesse último mandamento que Kant iria inspirar-se preferentemente na formulação do seu famoso imperativo categórico, que constitui uma síntese magistral, como entreviu Weber, do âmago da mensagem escrita, formulado nestes preciosos termos na versão que chama de imperativo prático: “Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca como puro meio”.¹⁷

Max Weber entreviu com acerto que o chamado formalismo kantiano não podia

¹⁷ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1964, p. 92.

ser entendido como significando que sua moral estivesse dissociada e alheia ao conteúdo da atividade humana. A propósito escreveu: “Tomemos um exemplo tanto quanto possível distanciado de toda política e podemos talvez compreender claramente qual é a significação ‘puramente formal’ da ética kantiana, debatida com tanta freqüência. Suponhamos que a propósito de suas relações eróticas um homem faça a uma mulher esta confidência: ‘De início nossas relações eram somente paixão; agora, constituem um valor’. De acordo com o espírito moderado e sem calor da ética kantiana, exprimiríamos a primeira metade da frase na forma seguinte: ‘De início não éramos um para o outro senão um meio’ e deste modo poderíamos considerar a frase inteira como um caso particular do célebre imperativo que chegou a ser curiosidade, apresentado como expressão puramente histórica do ‘individualismo’, quando em realidade é uma formulação verdadeiramente genial para caracterizar multitude infinita de situações éticas, e que deve ser entendida corretamente”.¹⁸ A validade universal daquele princípio decorre precisamente do fato de que sintetiza o ideal de pessoa humana arraigado em toda a tradição cultural do Ocidente.

É certo que a moral não se reduz ao ideal de pessoa humana. Este, contudo, representa o seu núcleo e corresponde à fonte inspiradora de grande parte das relações abrangidas pela moralidade.

Em nosso contexto cultural, o núcleo da moral (o ideal de pessoa humana) é dotado de plena objetividade, no sentido de que vale para todos. Pode-se divergir quanto à forma de fundamentá-lo, isto é, se seu suporte último se reduziria à revelação cristã ou se comportaria uma tentativa de fundá-lo racionalmente, no estilo da moral kantiana. Mesmo os cientificistas que se dispusessem a negar qualquer das duas possibilidades, não chegariam a se contrapor ao ideal propriamente dito. Finalmente, a aceitação da ausência de moralidade nas inclinações – na linha preconizada por Tobias Barreto, ao opor a cultura à natureza – e, portanto, da impossibilidade virtual de vir o homem a se tornar um ser moral, de modo pleno e integral, não implica a renúncia a semelhante ideal, desde que sua eficácia é de certa forma reconhecida. A propósito pode-se invocar esta advertência de Kant:

“A virtude e, com ela, a sabedoria humana, em toda a sua pureza, são idéias. Mas o sábio (do estóico) é um ideal, isto é, um homem que não existe senão no pensamento, mas que corresponde plenamente à idéia de sabedoria. Assim como a idéia faculta a regra, o ideal serve, de modo semelhante, de protótipo à determinação completa da cópia e nós não temos, para julgar nossas ações, outra regra senão a conduta deste homem divino que conduzimos em nós e ao qual nos comparamos para nos julgar e também para nos corrigir, mas sem poder jamais alcançar a perfeição”.¹⁹

Assim, pode-se dizer que o ideal de pessoa humana, acalentado na cultura ocidental, é válido para todos, equivale dizer, é dotado de objetividade, embora as culturas nacionais, em diversos períodos históricos, se hajam defrontado com o problema de formular-se uma acepção de pessoa humana ou de rever a que havia sido consagrada pela tradição. Esse fato decorre da verdadeira peculiaridade da moral, isto é, de que deve ser interiorizada e incorporada à vivência individual. A sociedade não pode igualmente eximir-se de semelhante imperativo, o que a leva a manter um diálogo incessante com o arquétipo gerado pela universalidade da cultura.

A moral pode portanto ser definida como o acordo entre a consciência e os

¹⁸ Ensaio sobre o sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas (1917). Trad. francesa de Julien Freud. In: *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 1965, p. 425-426.

¹⁹ *Crítica da Razão Pura*. Trad. e ed. citadas, p. 413/414.

preceitos consagrados. No âmbito de sua competência a consciência é o autêntico juiz.

O caráter subjetivo da moral e a condição de objetividade do código cria a tensão na qual se desenvolve a existência humana.²⁰

5 – O ser do espírito

Como vimos na Parte Primeira, Nicolai Hartmann tem uma concepção estratificada do ser, onde os estratos superiores dependem dos inferiores. Embora tenha procurado qualificar devidamente a autonomia desses estratos – e insista em que fundação não contradiz autonomia – a sua postulação envolve um grande risco de reintroduzir dicotomias no real, justamente o que a teoria culturalista dos objetos procura evitar.

No que se refere especificamente ao ser espiritual, divide-o em espírito pessoal, espírito objetivo e espírito objetivado.

Sintetizando o que se referiu na Parte Primeira, a nota distintiva do espírito pessoal consiste na sua capacidade de autoconsciência, de que carece o espírito objetivo, que corresponde às comunidades agrupadoras dos indivíduos. A terceira forma do ser do espírito encontra-se nos seus resultados (regras e códigos morais; sistemas de conhecimento científico, obras de arte etc., em suma, aquilo que permanece sem estar obrigatoriamente associado a individualidades sobreviventes – sua base não é *vivente*, mas *material*).

O prof. Reale examina (e critica) a proposta de Nicolai Hartmann em *Experiência e cultura*.²¹

Em síntese, não lhe parece aceitável “esse desmembramento da cultura em espírito objetivo e espírito objetivado, concebido este como um estrato caracterizado menos pelo seu papel positivo de mediação do que pelo aspecto negativo de resistência oposta à criatividade do espírito, chegando mesmo a converter-se em armadilha na qual o espírito objetivo perde suas virtualidades, sendo desvirtuadas ou refreadas as suas autênticas e livres projeções históricas”.

Reale enxerga duas conseqüências negativas, sendo a primeira o desaparecimento da função mediadora entre as gerações exercitada pelos bens culturais. E, a segunda, o abandono da correlação essencial entre valor e tempo e, “com isto, a compreensão de que os valores são objetivos, não como objetos ou arquétipos ideais, mas como entes objetivamente significantes no todo da vida humana e de sua história”.

Parece-me, entretanto que, no aspecto considerado há um problema teórico não resolvido, a menos que renunciemos à categoria de *espírito* ou simplesmente a identifiquemos com a cultura (entendida como o que “emerge historicamente da experiência, através do contínuo processo de objetivações cognoscitivas e práticas”, para usar uma das variantes da definição básica devida a Miguel Reale).

Certamente que a existência de problemas filosóficos não resolvidos nada tem de anômala, equivalendo mesmo tanto a um estímulo à continuidade da investigação como a uma advertência contra a fadiga e o dogmatismo. Contudo, o conceito de *espírito* tem uma longa trajetória e, embora pós-kantiano, pode encontrar equacionamento sem

²⁰ Examino especificamente o tema e, em geral, a questão do ideal de pessoa humana e noções correlatas – como por exemplo a aceção de pessoa humana – no livro *Modelos éticos* – introdução ao estudo da moral (Ibrasa/Champagnat, 1992).

²¹ Capítulo VIII. Natureza, história e cultura; item “estruturas da realidade”, edição citada (1977), p. 229-239.

violações à perspectiva transcendental.

Creio que a função mediadora, entre as gerações, dos bens culturais, assegurando a continuidade histórica, poderia ser denominada diretamente de *tradição cultural*. A formação das tradições culturais e seu papel constitui a questão chave da Filosofia da História, como procuro demonstrar no Capítulo VII desta Parte Segunda. Nesse exame verifica-se que as idéias de “espírito do povo” e “espírito do tempo” poderiam revestir-se de valor heurístico, o que aponta no sentido da preservação do conceito de espírito.

Sendo o ser do homem o seu dever ser, categoria essencial à compreensão das comunidades concretas, fulcro fundamental das intencionalidades que poderão vir a objetivar-se na cultura, o ser do espírito corresponderia à contemporaneidade. Com efeito, do mesmo modo como a afirmação de uma nova tradição cultural se nos afigura de difícil elucidação, a identificação do transitório ou do permanente em cada momento contemporâneo tampouco pode dar-se com níveis razoáveis de certeza, embora sejamos obrigados a tomar partido. Vale dizer: na esfera da objetivação cultural aparecem ciclos em que é flagrante a ausência da autoconsciência, nota para a qual apontou Nicolai Hartmann. O conceito de espírito preencheria integralmente essa lacuna.

A definição do ser do espírito como contemporaneidade elimina o risco de qualquer identificação com o idealismo absoluto hegeliano, que era também uma das ambições de Nicolai Hartmann, isto é, preservar a notável elaboração de Hegel, escoimando-a desde logo do impulso de ultrapassar a experiência possível.

6 – Origem histórico-cultural das categorias

A questão da origem das categorias ocupa uma posição central na filosofia moderna. Apareceu inicialmente sob a forma de inatismo e anti-inatismo (Descartes-Locke). Entendendo que não eram inatas nem provinham da experiência, Kant deduziu-as das formas do juízo, considerando-as de quatro maneiras diferentes, do ponto de vista da quantidade (unidade-pluralidade-totalidade); da Qualidade (realidade-negação-limitação); da Relação (substância-causalidade-comunidade, isto é, ação recíproca) e Moralidade (possibilidade-existência-necessidade), retirando-lhes a condição de “gêneros do ser” (Aristóteles) para considerá-las modos de atribuição, vale dizer, de constituição da objetividade. Trata-se certamente de um progresso notável. Contudo, como observa Reale e tivemos oportunidade de referir, imaginou uma tábua fixa e a-histórica, ainda que a noção de “a priori” (o que não procede da experiência) se haja constituído em incitamento à investigação de sua proveniência.

Quando se interessou pela História da Filosofia – o que, certamente há de ter-lhe sugerido a hipótese do sistema –, Hegel insinuou que poderiam ser datadas mas logo abandonou essa via para ater-se exclusivamente ao plano do pensamento, sem referência temporal. Na *Ciência da lógica* (1816), que é a culminância do processo de dissociação entre as categorias e sua origem temporal, discute com Kant qual seria a primeira categoria (o começo) e estabelece os parâmetros de uma nova ordenação. Segundo aqueles, o ser se determina: 1º) em relação ao que não é ele; diferencia-se em relação à essência fazendo aparecer, no curso de seu desenvolvimento, sua totalidade, formando a esfera do *conceito* e, neste, opondo-se a um outro; e, 2º) no interior de si mesmo. Em que pese a prevalência da preocupação ordenadora, Hegel elaborou um instrumento apto a facultar a compreensão do curso histórico da filosofia como oposição, justamente o que parecia feri-la irremediavelmente com as notas da gratuidade e da arbitrariedade. Benedetto Croce

procedeu, segundo suponho, a uma avaliação definitiva do legado hegeliano, permitindo que, não obstante haja, para usarmos suas próprias palavras, deixado de atribuir valor próprio às várias expressões do espírito para tratá-las como “formas imperfeitas da filosofia”,²² delimitou o âmbito próprio da meditação filosófica e permitiu enfocá-la como um largo processo histórico de busca do aprofundamento da autoconsciência.

O instrumento considerado está longe de haver sido explorado devidamente. Para evidenciar o seu extraordinário valor heurístico, quero aqui invocar o exemplo magistral de sua aplicação, devida a Rodolfo Mondolfo (1877/1976), no que se refere à origem do conceito de experiência, ao confrontar as soluções cartesiana, baconiana e galileana. Faça-a preceder da determinação do contexto histórico-cultural, já que este suscitou a circunstância nova, inexistente nos séculos anteriores.

A evolução cultural dos séculos XV e XVI atribui relevância sem precedentes ao tema da observação, que iria desembocar na problemática maior da experiência. Embora Aristóteles tenha valorizado suficientemente as “substâncias primeiras”, ponto de referência obrigatório para o denominado primeiro grau de abstração, no contexto escolástico as notas presentes à coisa deduziam-se de seu conceito. Daí o grande desenvolvimento do raciocínio demonstrativo e a posição de relevo alcançada pelas *disputationes*, o culto quase sagrado dos textos em torno dos quais se estruturaram intermináveis comentários.

O fato da navegação criou uma situação nova desde que levava a conhecimentos empíricos que se contrapunham ao saber estabelecido numa esfera precisa. As viagens dos navegantes compunham panorama do globo terrestre, muito distanciado da visão mediterrânea atribuída a Ptolomeu pela tradição.

É bem representativo desse estado de espírito o seguinte trecho de uma obra escrita entre 1480 e os fins do século – *As relações do descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, de Diogo Gomes:

“E estas coisas que aqui escrevemos, se afirmam salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes, uma povoada que era no meio do mundo, e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso frio, e da parte equinocial do meio-dia também escreve não ser habitada por motivo do extremo calor. E tudo isto achamos ao contrário, porque o pólo Ártico vimos habitado até além do prumo do pólo e a linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa acreditar... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo”.²³

Os navegadores suscitam a hipótese de que a verdade está do lado de quem viu grande parte do mundo. Mas em que consiste este ver grande parte do mundo?

Aqui precisamente é que se pode apreender a autonomia das idéias. Assim, sem obscurecer o fato de que a evolução cultural se constitui numa totalidade, implicando-se mutuamente saber e fazer, sempre que o curso histórico suscita um problema na esfera do saber, ainda que se haja originado no âmbito do fazer, tem-se a possibilidade de evidenciar o caráter autônomo do processo criativo do homem. A pergunta antes enunciada transformou a resultante da navegação num problema teórico que passou a desfrutar de

²² *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* (1906). Tradução portuguesa. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933, p. 105.

²³ *Apud* Antonio José Saraiva. *História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Ed. Jornal do Foro, 1955, p. 455. v. 2.

curso autônomo. Desde que algum pensador se dispôs a dar-lhe uma resposta, formulando uma tese, esta passa a ser tomada como referência e a partir de semelhante enunciado, é que o problema se discute. No caso em apreço, evidencia-se a genialidade de Hegel ao indicar que a gênese do conceito não pode ser apreendida segundo os cânones da lógica formal, requerendo se considere o momento da oposição (antítese).

A pergunta “o que é precisamente este ver grande parte do mundo?” foi respondida de um ponto de vista empirista (Bacon) e de um ponto de vista racionalista (Descartes), ensejando uma síntese incorporadora das duas posições (Galileu). Embora possa parecer fastidioso dar maiores indicações acerca desse processo, torna-se imprescindível fazê-lo para evidenciar como são tênues os vestígios do impulso inicial, oriundo da experiência, e, dessa forma, fazer sobressair o poder criativo do espírito e a autonomia da cultura.²⁴

Francis Bacon (1561/1626) buscaria responder a semelhante indagação no *Novum Organum* (1620). Segundo seu entendimento, a questão limita-se ao estabelecimento de regras rigorosas para a efetivação de inferências partindo da observação do particular. Supunha que o vício sobre o qual repousa a indução incompleta consistia em reduzir-se a uma indução por simples enumeração, isto é, limitando-se à comprovação da existência de uma qualidade numa série algo extensa de fenômenos ou objetos, na ignorância dos fatos negativos. Para torná-la efetiva, preconizava a organização das chamadas tábuas de presença, de ausência e de graus, no exercício da indução incompleta. Seu fundamento reside na íntima conexão entre a forma (essência ou lei) e a natureza (propriedade do corpo ou fenômeno). Eis a regra geral por ele estabelecida: “Todas as vezes em que está presente uma o mesmo ocorre com a outra” (II, 4) e “quando falta uma falta outra (II, 12).

Na tábua de presenças devem ser anotados os casos em que se encontra o fenômeno pesquisado com a segurança de que inserem a correspondente forma. Os casos estudados devem ser os mais diversos para que sobressaia a nota essencial a ser identificada. A diversidade de circunstâncias tornará possível a eliminação das notas que somente se achem em alguns casos. Contudo, a tábua de presenças, por si só, não assegura a legitimidade da conclusão. Para tanto incumbe uma outra tábua, a das ausências. Nestas serão assinalados os casos que se assemelham aos anteriores, mas nos quais esteja ausente o fenômeno que investigamos. Finalmente, na terceira tábua, indicar-se-á diferença de graus.

Ao mesmo tempo em que Bacon lança as bases do empirismo indutivo, Descartes suscita, no *Discurso do método* (1637), a hipótese do racionalismo dedutivo. Trata-se agora, consoante observa Brehier, de substituir a ordem real pela que justifica nossas afirmações sobre as coisas. Daí os quatro famosos preceitos: I) não aceitar por verdadeiro senão aquilo que se apresenta clara e distintamente ao espírito; II) dividir as dificuldades em tantas partes quantas seja possível para melhor solucioná-las; III) ordenar os pensamentos dos mais simples para os mais complexos; e, IV) fazer enumerações completas de sorte a nada omitir.

Como se vê, num caso estamos voltados para o exterior. Noutra, para a luz natural da inteligência.

Enquanto isso, em 1632, no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas*, Galileu

²⁴ A análise de que procuro, nesta oportunidade, dar uma idéia sumária, encontra-se, plenamente desenvolvida em R. Mondolfo – *Figuras e idéias do Renascimento*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

antecipa o que se poderia denominar de autêntica síntese das duas proposições, a empirista e a cartesiana. São componentes do método fundado por Galileu: a observação cuidadosa (*esperienza sensata*) e a dedução (*demonstrazione necessaria*). A primeira visa ao contingente. A segunda deve determinar o necessário. O entrelaçamento entre os dois aspectos se faz mediante a reprodução, em condições artificiais, da experiência natural que se deseja examinar. Como observa Mondolfo: “Galileu introduz na física a exigência exaltada por Kant como uma ‘revolução feliz’, isto é, a exigência de produzir os fenômenos para demonstrá-los de verdade”.²⁵

Do que precede torna-se patente que ao transformar num problema filosófico a indagação acerca do alcance e da validade da experiência, o espírito humano situou a questão no plano em que poderia elucidá-lo de modo inteiramente autônomo, a partir exclusivamente de suas próprias exigências. Assim, a gênese do conceito, investigada por Hegel, é a esfera em que se revela o poder criativo do espírito.

A experiência considerada no exemplo anterior diz respeito à *experiência natural*. Passaria muito tempo até que se cogitasse a possibilidade da *experiência moral* (ou cultural), que é, a rigor, um tema contemporâneo, como se indicou na Parte Primeira.

Assim, o culturalismo abre uma larga e profícua esfera de investigação relativa à origem histórico-cultural das categorias e conceitos fundamentais da meditação filosófica. Nesse particular, há muitas questões não resolvidas. A título indicativo, cabe mencionar a idéia de *Justiça*, retomada segundo os cânones aristotélicos no século XIII. E durante o largo período que medeia entre a quebra de continuidade da preservação do legado grego em Roma e sua reintrodução no Ocidente, a partir dos árabes, que destino terá merecido a idéia de Justiça? Creio que nessa fase e mesmo nos séculos seguintes, a invocação da Justiça esteve associada à guerra, fenômeno da realidade cotidiana no período considerado. Para mobilizar os recursos requeridos, os governantes tinham que convencer os súditos da justeza de sua causa. Lembro aqui o que escreveu o Cardeal Richelieu (1585/1642) – exemplo destacado da força extraordinária da idéia moderna de razão de Estado, na medida em que, sendo alto dignitário da Igreja de Roma, não vacilou em aliar-se aos rebeldes protestantes alemães na defesa dos interesses da França – a esse propósito: “Somente pode haver uma guerra bem sucedida se for justa; e ainda que suas razões sejam boas aos olhos do mundo, seria necessário dela prestar contas perante o tribunal de Deus”.²⁶

²⁵ Obra citada, trad. bras. cit., p. 237.

²⁶ *Testament Politique*, reedição, Paris: Louis André, 1947, p. 382.

Capítulo VII

O ENTENDIMENTO CULTURALISTA DA POLÍTICA

Quando afirma que o ser do homem é seu dever ser, o culturalismo está apontando para uma clara limitação da pessoa humana, conforme tivemos oportunidade de enfatizar. Se *deve ser*, alcançar aquilo que não é, significa o reconhecimento de sua imperfeição, de seu caráter limitado. E aqui cabe desde logo estabelecer uma distinção marcante, entre ideal e utopia.

O ideal corresponde a uma aspiração moral que, embora não possa plasmar-se integralmente na prática, torna-se imprescindível ao convívio social. O ideal de pessoa humana, constituído no Ocidente por inspiração do cristianismo e da moral judaico-cristã, constitui um ingrediente fundamental ao auto-aperfeiçoamento dos indivíduos do mesmo modo que ao aprimoramento da vida em sociedade. Embora impossível de realizar, o ideal é uma regra de julgamento e avaliação, servindo ainda como orientação para o agir. Kant ensinou, como mencionamos, que a virtude é uma idéia enquanto o sábio estóico é o ideal que carregamos dentro de nós como modelo de conduta. Sem esse ideal, a história do Ocidente torna-se incompreensível porquanto atua como *leitmotiv* que anima as sucessivas gerações a prosseguir no empenho de melhorar a organização social em que pese a sobrevivência de incontáveis mazelas.

A utopia era entendida como uma fantasia à qual não faltavam atributos poéticos. Entretanto, na medida em que ganha corpo a crença na sociedade racional e o empenho de torná-la realidade, a utopia serve sobretudo para exaltar o lado doentio e malsão da pessoa humana. A tragédia representada pelo terror revolucionário durante a Revolução Francesa não foi suficiente para advertir a sociedade quanto ao perigo real de autodestruição que essa utopia acarretava. Fazendo caso omissivo de seu sentido odioso, foi apropriada pelo socialismo, abrangendo inclusive os apelos à violência como o caminho de expiação requerido pela sociedade perfeita. O século XX foi profundamente marcado pelo pesadelo a que correspondeu a experiência socialista, evidenciando até onde pode conduzir a exaltação desse lado soturno da pessoa humana. Na visão de Roque Spencer Maciel de Barros, segundo se referiu, o totalitarismo político resulta de uma dimensão humana inelutável.

O que se pode dizer, pretendendo o culturalismo ser o herdeiro da exigência moral contida no kantismo ao considerar a pessoa como um fim, é que sendo a política esfera da violência legitimada, cumpre evitar todas as suas expressões que se proponham transformar o homem num simples meio. O socialismo ficou para sempre estigmatizado na medida em que se identificou com os horrores praticados pelo totalitarismo.

É certo que, no Ocidente, formou-se uma tradição socialista que apostou no aprimoramento do sistema representativo. Contudo, a sua manifestação mais expressiva evoluiu no sentido da social-democracia, que corresponde ao reconhecimento do caráter utópico da sociedade sem classes preconizada pelo socialismo e, simultaneamente, da capacidade do capitalismo de promover o bem-estar material da imensa maioria.

Desse modo, embora não possa haver nenhuma doutrina filosófica capaz de justificar preferências políticas, o culturalismo é incompatível com o socialismo, ainda que de índole democrática, porquanto calcado numa utopia. Mas como a vida é sempre mais rica que qualquer abstração, não posso ignorar a *vexata quaestio*, do socialismo moral, sustentado por personalidades da estatura de Maurice Duverger, Norberto Bobbio ou Evaristo de Moraes Filho. São pessoas que erigiram o princípio “não explorarás o trabalho alheio” em norma de conduta voluntariamente aceita, como forma de exaltar a pessoa humana e não de aviltá-la como se deu na prática do socialismo soviético. A par disso, o socialismo moral tende a evoluir no sentido da democracia social, que é uma resultante do liberalismo, como bem observou Miguel Reale a propósito de Bobbio. O liberalismo social, prossegue Reale, distingue-se “pelo superamento do “temor do Estado”, que ainda atormenta grande número de liberais e neoliberais, esquecidos de que é impossível recusar funções sociais e culturais ao Estado no mundo contemporâneo, ainda que se proclame o primado do indivíduo como *agente econômico*”. E, acrescenta: “Mais do que adepto da Social Democracia, que carrega o fardo ideológico da herança marxista, Bobbio é defensor da Democracia Social, na qual a socialização do poder – isto é, a poliarquia ou a pluralidade das fontes e sedes do poder – substitui a antiga idéia de socialização da propriedade que o capitalismo, destinado a se tornar cada vez mais *popular*, revelou ser inconsistente”.¹

Ubiratan Macedo entende que o liberalismo é uma práxis histórica mais do que doutrina individual. A seu ver, corresponde ao sentido da História do Ocidente, superando em muito a ação e os ideais dos partidos liberais. Compreendido com toda essa amplitude, o culturalismo poderia identificar-se plenamente com o liberalismo, desde que nos ativésemos estritamente ao plano teórico. Assim, o culturalismo estaria comprometido com a preservação e o enriquecimento da meditação política cujas bases foram lançadas por Locke, Kant e Tocqueville. A partir da compreensão dos fundamentos morais da cultura, certamente pode contribuir em grande medida para o esclarecimento conceitual dos temas político-sociais contemporâneos a exemplo da diferença entre democracia-social e social-democracia ou a natureza real dos sistemas econômicos. Contudo, em nenhuma hipótese serviria para justificar preferências políticas concretas. O positivismo e o marxismo fomentaram a crença numa “política científica”, crença que se revelou a maior falácia de nosso tempo. Quando se fala contemporaneamente de *ciência política* pretende-se apenas indicar que os fenômenos políticos podem ser estudados de tal sorte que os procedimentos adotados sejam integralmente explicitados, sujeitando-se à refutação as conclusões assim inferidas, como é da índole do saber científico. Sua particularidade distintiva reside no fato de que não pode tornar-se receituário para a ação. A política é o campo da disputa dos interesses. O grande mérito do sistema representativo está em permitir que essa luta se trave com base no reconhecimento da legitimidade de todos os interesses, de sorte que, cabe reiterar, nenhuma doutrina teórica pode justificar preferências políticas. Aqui também vigora a regra que Kant estabeleceu para o comportamento moral: “A ética não dá a lei para as ações mas apenas as máximas das ações”.

¹ *Nova fase do direito moderno*. São Paulo: Saraiva, 1990, p. 217.

Capítulo VIII

FILOSOFIA CULTURALISTA DA HISTÓRIA

A História como o conjunto das ciências humanas está inelutavelmente envolvida na questão do *valor*, que pressupõe uma plena explicitação do que sejam avaliações valorativas do seu intérprete – limitadas e contestáveis, portanto –, distinguindo-se daquilo que pode ser estabelecido com validade universal. A meditação em torno desse tema é relativamente recente, começando, a rigor, com a obra de Giambattista Vico (1668/1744). Até então vigorava, de modo prevalente, a idéia de que a história obedeceria a um desígnio da Providência – crença arraigada e que muito provavelmente, pelo menos em nossa cultura, corresponde a uma das nossas dimensões irrecusáveis –, sendo, ademais, passível de descoberta e até de previsão. Esta última suposição nutriu e nutre as chamadas filosofias escatológicas da história, que remontam a Santo Agostinho (354/430), constituindo uma longa tradição. A partir de Vico esse momento pressuposto adquire subsequente feição laica, isto é, o próprio homem construiria o sentido latente da história, podendo o filósofo apreendê-lo. Desde Hegel (1770/1831) essa é uma vertente de grande presença. Finalmente, tem sido estruturada uma filosofia da história de inspiração kantiana, partilhada por muitos historiadores, que talvez seja o que há de mais fecundo, do ponto de vista da própria historiografia. A filosofia culturalista da história pretende ser a herdeira do legado kantiano, acreditando poder contribuir para conduzi-la um pouco mais longe.

1 – A tradição escatológica

O eminente pensador português Antonio Quadros (1923/1993) apresenta deste modo a doutrina de Santo Agostinho relativa ao sentido novo que o cristianismo atribuiu à história dos homens:

“Os herdeiros de Caim, marcados pelo mal e pela impiedade, estão em permanente conflito com os herdeiros de Abel, filhos da luz e da verdade, componentes e representantes da Igreja de Cristo. Mas, para além deste conflito escatológico, uma realidade se impõe, realidade profética que ilumina os verdadeiros fins da História e confere sentido e significação à massa caótica dos fatos e dos eventos. Santo Agostinho descreve-a desta maneira, quase ao terminar o Livro X de *A Cidade de Deus* e referindo-se à revelação através dos grandes profetas: “Mas havia outros fatos, verdadeiramente grandes e divinos, e cuja realização futura eles anunciavam, lendo, tanto quanto lhes era dado, na vontade de Deus: a vinda de Cristo na sua carne com todas as maravilhas que surgiram na sua pessoa ou foram realizadas em seu nome, o arrependimento dos homens e a conversão das suas vontades a Deus, a remissão dos pecados, a graça que justifica a fé dos santos e por toda a terra essa multidão de homens que acreditam na verdadeira divindade, a subversão do culto dos ídolos e dos demônios, como as provas sofridas pelos fiéis, a purificação daqueles que progridem e a sua libertação de todo o mal, o dia do juízo, a eterna danação da sociedade dos ímpios e o reino eterno da muito gloriosa cidade de

Deus no gozo imortal da sua presença visível, eis o que foi predito e prometido nos escritos sagrados desta via, e nós vemos cumpridas tantas dessas promessas, que, inspirados por uma reta piedade, temos convicção de que outras o serão’.”¹

Antonio Quadros entendia que esse finalismo escatológico exige a teoria e a profecia e, num terceiro grau, a História, “para confirmação factológica, garantia da causa final através da causa eficiente, comprovação do cumprimento das promessas”. “A passagem da perspectiva escatológica à análise factual não se dá entretanto de forma linear porquanto os homens são dotados de livre arbítrio”.

Para Antonio Quadros, “os fatos, no seu possível e carecente registro, são inertes e mortos, encontram-se mergulhados num tempo desaparecido, foram o produto de organismos e circunstâncias de que se não pode ter já a experiência ou a vivência. Em consequência, só podem reanimar-se, revivificar-se, ganhar um sentido quando referidos a uma vivência concreta do real, a uma intuição viva do tempo e do movimento, a um exercício da razão em toda a frente do conhecimento racional, aliado ao conhecimento direto e concreto do ser, a que só os existentes podem ascender”.²

Deste modo, parte-se da crença na validade da promessa de Cristo, a que Quadros denomina de movimento (ou referencial) de primeira instância. No momento seguinte (movimento de segunda instância) emerge a ação do próprio homem. Quadros parece céptico quanto à possibilidade de enxergar aqui, como se tornou tradição na cultura portuguesa, sinais proféticos de missão especial para determinada comunidade, embora tenha estudado com profundidade suas raízes populares, nas quais enxerga manifestações da força da fé. Referimo-nos a expressões tais como o sebastianismo ou a preservação do culto do Divino Espírito Santo – relacionado a Terceira Idade de Joaquim de Fiori (1131/1202) –, que Quadros estudou especificamente, ou na obra de síntese a que deu o expressivo título de *Portugal – razão e mistério* (Vol. I, 1986; Vol. II, 1987). Entretanto, não tem qualquer dúvida quanto ao papel a ser desempenhado pelo filósofo cristão da História: “O que nos é dado, sim, o que está ao nosso alcance, é propor teoricamente aquele movimento capaz de harmonizar e concluir os inúmeros movimentos anteriores. Se não possuímos a lógica da Providência, acreditamos possuir, pelo menos, a liberdade de realizar os fins que postulamos como superiores. Liberdade que devemos reivindicar para nós, humanos, com esperança, com entusiasmo, com sentido criador e ativo, apesar das dificuldades que de todos os lados nos rodeiam e paralisam.

“Somos razões mediadoras e inspiradas: a realidade dos nossos fracassos e também das nossas vitórias é uma prova de liberdade. Se o mistério do movimento de primeira instância, absoluto ou relativo nos fala de uma liberdade infável, a fenomenologia do movimento de segunda instância fala-nos de uma liberdade humana conceituável e projetável. Assim, à luz do duplo movimento, transcendente e histórico, se conciliam necessidade e livre arbítrio. Deus precisa dos homens, como os homens precisam de Deus. A Unidade inicia misteriosamente a pluralidade, mas atribui-lhe o movimento para a evolução, no termo escatológico da qual estará porventura ainda uma outra Unidade.”³

A filosofia escatológica da história não é, portanto, um guia de ação para os próprios historiadores, mas uma forma especial de difundir a mensagem do cristianismo.

¹ *Introdução à Filosofia da História*. Lisboa: Verbo, 1982, p. 29-30.

² *Idem*, p. 298.

³ Obra citada, p. 305.

2 – A laicização da busca de sentido

a – Giambatista Vico

Giambatista Vico (1668/1744) viveu em Nápoles, na Itália, tendo exercido o magistério. Entre outras coisas, ensinou direito na Universidade e foi designado cronista oficial do principado, prática que se tornara freqüente nas cortes européias mais ilustradas. Graças a isso, tinha familiaridade com os problemas de ordem historiográfica e se dera conta de que o método cartesiano, tão prestigiado na época, se podia ser útil na ordenação do novo tipo de saber que se vinha estruturando em relação à natureza, pouco tinha a dizer quando se tratava da história. Entre seus escritos históricos deixou-nos *A sabedoria primitiva dos italianos*. O texto básico em que procura dar conta da singularidade do conhecimento histórico intitulou-o *Princípios de uma nova ciência acerca da natureza comum das nações* (1725; 2ª edição reelaborada, 1730). Na medida que o tema por ele estudado chega a ocupar uma posição central na meditação filosófica, suas descobertas foram extremamente valorizadas. Contudo, não chega a desprender-se da suposição de que haveria um destino de certa forma pré-estabelecido, que poderia ser entrevisto no exame concreto da história. Assim, escreve nos *Princípios de uma Ciência Nova* que seu objetivo primordial consiste em estabelecer “uma história ideal eterna, descrita segundo a idéia da Providência, segundo a qual decorrem nos tempos todas as histórias particulares das nações em suas aparições, progressos, estados, decadências e fins.”

Vico acreditava que o homem só pode conhecer verdadeiramente aquilo de que foi o criador. O conhecimento verdadeiro da natureza somente seria acessível a Deus. Assim, a história estaria especialmente apta a ser objeto do conhecimento humano. Além dessa tese geral, Vico estabeleceu a temática de que deve ocupar-se a história: a gênese e o desenvolvimento das sociedades humanas e das suas instituições.

Vico aventou também a hipótese de que a história revela a existência de períodos históricos com relativa unidade, podendo ser identificados os traços gerais de cada ciclo para confronto entre si. Sendo uma pessoa interessada na história propriamente dita e não apenas na sua conceituação teórica, formulou exemplos concretos das conseqüências práticas de semelhante entendimento. Segundo supõe, haveria nitidamente períodos heróicos, com traços comuns, parecendo-lhe que corresponderiam a essa categoria o período homérico da história grega e a Idade Média européia. Ambos dispõem de uma aristocracia guerreira que constitui os governos. A identidade estende-se ainda à economia agrícola, ao tipo de literatura e também à moral fundada no princípio da coragem e da lealdade pessoais. De modo que esse tipo de confronto poderia levar a uma compreensão aprofundada de determinado período com base em aspectos melhor explicitados naquele com o qual se identifica pelos traços gerais.

Essa idéia de Vico correspondeu a uma notável contribuição no sentido de destacar aqueles elementos que são efetivamente definidores no evoluir da sociedade humana. A historiografia pôde progredir justamente a partir de hipóteses gerais relativas à unidade dos ciclos históricos, sem o que a pesquisa dos elementos constitutivos isolados não teria avançado nem acumulado material suficiente para introduzir ajustamentos e retificações na hipótese geral.

Deslumbrado talvez com o vigor da sua descoberta, Vico cometeu em seguida um grave equívoco ao supor que os ciclos históricos estariam ordenados de forma a alternar-se indefinidamente. Deste modo, aos períodos heróicos seguir-se-iam épocas clássicas, que findariam por degenerar na direção de um novo barbarismo. Na síntese de

Colingwood, assim se compreenderia semelhante esquema: “Por vezes, Vico apresenta o seu ciclo do seguinte modo: primeiramente, o princípio orientador da história é a força bruta; depois, a força corajosa ou heróica; a seguir, a justiça corajosa; depois, a originalidade brilhante; seguidamente, a reflexão construtiva; e finalmente uma espécie de opulência esbanjadora e ruínosa, que destrói o que foi anteriormente constituído. No entanto, Vico tem plena consciência de que um tal esquema é demasiado rígido para não admitir inúmeras exceções”.⁴ De todas as formas, a historiografia renunciou à busca dessa espécie de regularidade, embora retivesse a noção de períodos ou ciclos históricos, capaz de permitir a adequada compreensão de eventos isolados.

Inspirados nos “ídolos” enumerados no *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon (1561/1626), isto é, nos preconceitos capazes de distorcer a investigação, Vico deixou estas advertências ao historiador: 1º) evitar a tendência a exaltar ciclos passados para contrapô-los ao presente ou deslumbrar-se com as épocas a que tenha dado preferência em seus estudos; 2º) no estudo da história pátria não esconder os fatos desabonadores que possibilitem uma avaliação adequada, embora nem sempre favorável; 3º) não deixar que estimativa exagerada quanto à própria erudição – ou em relação ao papel dos eruditos em geral – leve-o a privilegiar o desempenho das pessoas cultas no período histórico estudado, desde que as evidências sugerem não haver maior correlação entre grau de saber e atuação destacada na história; 4º) não se preocupar com a paternidade e a originalidade de idéias e instituições porquanto, além de que podem surgir em diferentes pontos e sem conhecimento mútuo, é importante o desenvolvimento criativo que uma nação haja conseguido alcançar em relação ao impulso inicial recebido de uma outra; e 5º) não há nenhuma comprovação de que a opinião contemporânea ou mais próxima dela, que se haja transmitido por tradição, seja inquestionavelmente correta, devendo ser considerada como passível de revisão e reconstituição.

De igual modo, Vico procurou sistematizar a própria experiência chamando a atenção do estudioso para alguns aspectos da vida social por vezes descuidados. Dessa maneira, indicou que o desenvolvimento da acepção de certas palavras pode fornecer pistas esclarecedoras. Ou então que relatos mitológicos ou de remotas tradições religiosas facultariam preciosas indicações quanto aos povos que as tenham criado.

Na avaliação do significado permanente de algumas das contribuições historiográficas de Vico, cumpre ter presente que apenas em nosso tempo conseguimos lograr uma compreensão abrangente dos principais ciclos da história do Ocidente. Somente muito recentemente adquiriu-se uma visão adequada do processo de constituição do feudalismo europeu e da novidade que representou, do mesmo modo que na fixação dos contornos nítidos do Renascimento e da forma pela qual distingue-se da Reforma, de sorte que o mérito de Vico deve ser buscado na idéia mesma de ciclo histórico e não no conteúdo que procurou atribuir àqueles dos quais se aproximou.

A obra de Vico não teve repercussão imediata em seu meio, merecendo uma espécie de redescoberta no momento destacado da historiografia a que correspondem os primórdios do romantismo alemão.

b – O romantismo e sua expressão amadurecida em Hegel

Melhor sucedido ao chamar a atenção para o significado do conhecimento histórico seria Johann Gottfried Herder (1744/1803). No livro *Idéias para a filosofia da*

⁴ A *idéia de história*. Tradução portuguesa. Lisboa: Presença, 1972, p. 92.

história humana, publicado em quatro volumes entre 1784 e 1791, procura demonstrar que a história é uma característica de todas as realidades naturais, de modo que o universo inteiro pode ser entendido do ponto de vista de seu desenvolvimento evolutivo-histórico. Dá prosseguimento à elaboração teórica iniciada por Vico e a enriquece, tendo se tornado comum a associação entre as duas figuras desde a obra de Isaiah Berlin.⁵

Na medida em que o romantismo assume abertamente a prevalência da história – e das ciências do espírito sobre as da natureza – costuma-se admitir que, de algum modo, esteja associado ao momento Vico-Herder. No bojo do romantismo é que se dá a emergência plena da idéia de que a humanidade persegue um fim, espécie de laicização da historiografia escatológica, embora a sua origem também possa ser encontrada na ilustração, que era um dos alvos de sua crítica. Deste modo, no texto “Idéias para uma história universal do ponto de vista cosmopolita” (1784), Immanuel Kant (1724/1804) aventou a hipótese de que o homem, debruçando-se sobre a história do mundo, tanto da evolução da natureza de uma nebulosa primitiva para a diversidade planetária como dos caminhos percorridos pela humanidade, tinha elementos de convicção para esperar o que chamou de “milênio filosófico”, isto é, a sociedade racional.⁶ Essa doutrina viria a merecer tratamento acabado na obra de Guilherme Friedrich Hegel.

O grande feito de Hegel consiste em ter solucionado os principais problemas teóricos de que dependia a elaboração da história da filosofia com o máximo de rigor. Antes dele, a disciplina inexistia porquanto os que pretenderam elaborar obras ao tema dedicadas limitaram-se a exaltar uma vertente como sendo a autêntica filosofia ou a justapor as informações de que dispunham sem conectá-las devidamente, não escapando dessa classificação aquele que Martial Gueroult considera “o fundador da historiografia filosófica moderna” – Jacob Brucker (*Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742-1744).

Hegel descobriu que os problemas teóricos mais radicais vão se configurando na obra dos diversos filósofos, que entretêm de fato um diálogo através do tempo. Dessa forma constitui-se o que chamou de consciência universal – mas que seria apropriado denominar de consciência ocidental –, espécie de substrato último da criação cultural. Hegel formulou essa descoberta notável de modo nebuloso e hermético, com o propósito talvez de apresentar o seu próprio sistema filosófico como ápice e coroamento de toda a história da filosofia. Nem por isso, entretanto, se pode desconhecer a verdadeira revolução que representa na historiografia das idéias filosóficas.

De posse desse arcabouço teórico, buscou fundamentar a doutrina de que a humanidade evoluiria para a implantação da sociedade racional. Nesse transcurso, evidenciava-se o surgimento de razões (motivos) que a própria razão desconhecia, sendo o

⁵ “Tanto quanto eu saiba, não existe qualquer prova conclusiva de que Herder tivesse lido *La Scienza Nuova* de Vico, até, no mínimo, vinte anos após ter formado sua própria teoria de história; mas embora não a tivesse lido, tinha ouvido falar dela e, provavelmente, já tinha lido os homéricos comentários de Wegelin e Cesarotti. Além disso, a idéia de que os grandes poetas expressavam o pensamento e a experiência de suas sociedades e eram seus verdadeiros porta-vozes estava amplamente difundida durante os anos de formação de Herder...; durante a juventude de Herder, a batalha entre o historicismo literário e o neoclássicismo encontrava-se em seu apogeu. Isso pode, talvez, ser suficiente para explicar a surpreendente semelhança entre os pontos de vista de Vico e Herder” (*Vico e Herder*, trad. brasileira, 1976, p. 135).

⁶ Aqui cabe uma advertência. Kant é o formulador do que se convencionou denominar de *perspectiva filosófica transcendental*, segundo a qual o filósofo deve ater-se ao limite da experiência possível, evitando as questões que se reduzem a saber como seriam as coisas em si mesmas, fora do horizonte da percepção humana, precária e finita. Dessa postura resultou uma teoria da história (ou filosofia da história) que caracterizaremos logo adiante. Em algumas oportunidades, contudo, violou a própria regra, entre as quais sobressai essa idéia do “milênio filosófico”.

papel da filosofia promover a autoconsciência, isto é, desvendar o que chamou de “astúcia” da Razão.

A propósito do tão discutido “fim da história”, François Châtelet (1925/1985) já advertira, num livro de 1968 (*Hegel*, Paris, Seuil), que cumpria evitar dois equívocos em sua interpretação. O primeiro seria congelar o processo sob a hegemonia da Prússia. Escreve: “Como o império napoleônico, a Prússia será substituída por alguma nação mais dinâmica, até que, na desordem das guerras, se instaure o Estado universal, isto é, mundial. Este, contudo, não será fundamentalmente diferente, em seu princípio, em seu modo de organização, em seu projeto, do que contém confusamente o Estado prussiano: haverá uma monarquia, dotada do poder de decisão, um corpo de funcionários encarregado de determinar o interesse geral, e ‘estados’ representando os interesses particulares. Em que nação pensava Hegel para encarnar o ‘progresso’ vindouro? Nenhuma conjectura, a esse respeito, parece séria”.

O segundo equívoco residiria no seu entendimento como abolição do tempo, como se dá na escatologia cristã. Acrescenta: “Semelhante ontologia não tem nenhum sentido na concepção hegeliana. O Ser (isto é, o Espírito), que é devenir, não poderia ser suprimido. A humanidade continuará; porém, no seio do Estado Mundial, ela não mais evoluirá, no sentido de que nada mais criará de novo, encontrando-se em plena positividade, numa sociedade inteiramente transparente. O que será uma tal existência é igualmente impossível de imaginar”.⁷

Ainda assim, em que pesem as advertências de Châtelet, nas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel associa diretamente seu projeto (simultaneamente historiográfico, isto é, ideal, e real) à Teodicéia e à obra divina: “Que a História Universal é o curso deste desenvolvimento e o devenir real do Espírito sob o espetáculo cambiante de suas histórias – eis aí a verdadeira Teodicéia, a justificação de Deus na História. Somente esta luz pode reconciliar o Espírito com a História universal e a realidade, a saber, aquilo que se realizou e realiza-se cotidianamente não somente não está fora de Deus, mas é ainda essencialmente sua própria obra”.⁸

Quando Hegel morreu, os discípulos que lhe sobreviveram evitaram ciosamente a discussão sobre a possibilidade da sociedade racional, passando diretamente para o que se poderia chamar, na linguagem kantiana, de “condições de possibilidade”. Em síntese, quem seria o portador do elemento racional capaz de assegurar o pretendido desfecho? Seguindo ao que se apresentou como insinuação do próprio Hegel, parte dos discípulos entendeu que esta seria uma atribuição do Estado, isto é, do corpo de funcionários. É nesse contexto que aparece a idéia romântico-oitocentista de que o proletariado seria o grupo social capaz de conduzir a humanidade à implantação da sociedade racional. Dissociada desse contexto histórico-religioso que produziu uma sombra negra e autêntico pesadelo ao longo do século XX.

Ao contrário do que supunham os socialistas de toda espécie – e aqui a “astúcia” da Razão pregou-lhes uma peça amarga –, a sociedade industrial não evoluiu no sentido de criar um pólo de pobreza, composto da maioria, e um pólo de riqueza, integrado pela minoria proprietária. Na verdade, o que está ameaçando de desaparecimento é o próprio proletariado. Identificado com o operariado manufatureiro teve suas dimensões sucessivamente reduzidas. Nos Estados Unidos, sua posição no conjunto da população

⁷ Obra citada, p. 160-161.

⁸ *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*. Trad. de J. Gibelin. Paris: Vrin, 1945, p. 409.

ativa caiu de 38%, em 1960, para 23% em fins da década de setenta. A expectativa é no sentido de que esse contingente venha a corresponder a apenas 3% dentro de dois decênios.

Por seu turno, a experiência socialista do Leste Europeu veio a constituir uma das maiores tragédias da humanidade. Desmoronando depois de setenta anos, deixou atrás de si rastro inapagável de sofrimento e morte, desrespeito da pessoa humana e despotismo exacerbado, instituição da mentira social e do terror, pobreza e falta de perspectiva.

No que respeita à historiografia, a crença na possibilidade da sociedade racional causou estragos de difícil e penosa reparação.

c – Tentativa (frustrada) de reconstituição da filosofia marxista da história

Karl Popper (nasc. 1902) criticou o historicismo por aproximá-lo do determinismo histórico e das filosofias políticas totalitárias, a exemplo do marxismo, ameaçadoras do que denominou de *sociedade aberta*, isto é, as modernas democracias no sistema representativo. Essa crítica, entretanto, não abalou outras formas de historicismo, a exemplo daquele sustentado pelos culturalistas, denominado por Miguel Reale de *historicismo axiológico*. Talvez por isso mesmo alguns de seus discípulos resolveram afrontar diretamente a questão da filosofia da história. Tomo aqui como mais representativo dessa démarche a obra de Ernst Gellner – *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History* (Chicago: University Press, 1988).⁹ Gellner foi durante longo período professor de filosofia na London School of Economics, integrando o grupo que se propunha desenvolver o legado de Popper, transferindo-se posteriormente para a Universidade de Cambridge.

Gellner cuida logo de indicar que não se trataria de estruturar uma disciplina capaz de prever o curso da história. Mas, escreve, “a impossibilidade ou a reduzida viabilidade de predição não exclui a possibilidade de compreensão”.

A compreensão de uma ordem social ocorre quando a situamos como possível corolário dos fatores que a engendraram mas também quando vislumbramos outras opções que decorreriam dos mesmos elementos. Ao que acrescenta:

“Compreendemos a situação quando vemos como as mesmas cartas, se assim podemos dizer, poderiam ter-se distribuído diferentemente. Podemos ou não enxergar retrospectivamente porque uma opção foi selecionada. Para nosso bem ou para o mal, é pouco provável que sejamos capazes de predizer acontecimentos futuros. Assim, as profecias não ficam permitidas nem ameaçadas. Contudo, devemos concordar em que a atual moda antiprofética jogou fora, com a água do banho da profecia, a crença da compreensão. Nem é inútil a compreensão sem previsão. É uma vantagem no entendimento das opções que temos diante de nós, ainda que (ou talvez por isto mesmo) não possamos sempre determinar por antecedência qual delas de realizará”.¹⁰

Sem temer as divisões triádicas que adquiriram inquestionável caráter místico,

⁹ Outra tentativa de “salvar” o marxismo, embora tendo uma atitude crítica em relação à versão soviética – dedicada ao próprio e que este tem em conta – seria devida a John A. Hall (*Powers and Liberties*). The *Causes and Consequences of the Rise of the West*. Berkeley: University of California Press, 1985). Hall considera que há três filosofias da história, a de Marx, que leva em conta o poder econômico, a de Adam Smith, que parte do poder político, e a de Weber, centrada no poder ideológico. Tentará integrá-las sob a égide de reinterpretação do marxismo, chegando às mesmas condições de Gellner quanto ao declínio do Ocidente e do liberalismo. Embora o argumento possa parecer extrínseco à obra desses autores, o desenvolvimento do socialismo parece consistir numa evidência da fragilidade das suas premissas.

¹⁰ *Plough, Word and Books*, ed. cit., p. 15.

Gellner divide a história da humanidade em três grandes ciclos: a fase da caça e pesca; o período da produção agrícola e o tempo da produção industrial. Nestes, os homens exercem, além da produção, duas outras atividades, a coerção e o conhecimento. Este último não é o decisivo. Escreve taxativamente:

“Pode ser chamado de *cultura* um dos aspectos cruciais através dos quais as sociedades humanas mantêm e transmitem certas características. A cultura pode ser definida como o conjunto de conceitos em nome dos quais uma população dada age e pensa. O conceito é o caminho comprovado de agrupar experiências, agir e reagir, tendo usualmente um nome. A cultura é um sistema e não uma simples coleção de conceitos; as noções que a constituem acham-se inter-relacionadas e são interdependentes pelas mais variadas formas, sendo plausível admitir que não existiriam de maneira isolada. Da mesma forma que os homens, os conceitos são gregários. Disso não segue que uma cultura qualquer seja um sistema plenamente coerente e consistente, por mais que o critério de coerência ou consistência possa ser invocado.

“É importante, contudo, não igualar a cultura com a maneira pela qual uma ordem social se perpetua a si mesma. A cultura é uma dessas formas, mas há outras. Os antropólogos distinguem cultura e estrutura, distinção que é útil e importante. Se alguém supõe que a cultura sozinha seja responsável pela perpetuação da ordem social, poderia efetivamente estar dizendo que *somente* os conceitos constroem o homem a agir do modo como o faz. Este ponto de vista é falso e constitui integralmente uma equivocada forma de idealismo. Com efeito, uma sociedade pode modificar radicalmente a sua organização porque alguns de seus subgrupos adquirem o controle dos meios de coação, militares ou econômicos, e compete os outros membros e obedecer-lhes. Tal pode ocorrer sem qualquer modificação no sistema conceitual nos termos do qual a comunidade pensa e age”.

Desse modo, o elemento-chave na mudança social consistiria na posse dos meios de coerção. Como a conclusão de Gellner não resulta de nenhuma análise conceitual apriorística, mas de um ordenamento singular da experiência da humanidade, a compreensão do seu ponto de vista exigirá que nos debruçemos sobre as duas revoluções inseridas no seu esquema, a neolítica, de que resultou o aparecimento da agricultura e das comunidades sedentárias, e a Revolução Industrial. Eis como o próprio Gellner apresenta a questão:

“A única coisa que talvez seja óbvia corresponde ao fato de que as duas transformações muito grandes – as revoluções neolítica e industrial – não podem ser atribuídas, de forma plausível, a desígnio e plano humano conscientes. Em cada caso, a nova ordem, que seria introduzida na história, era tão radicalmente descontínua e diferente da antecedente, no interior da qual ocorreu sua gestação, que não podia propriamente ser antecipada, planejada ou desejada. Aqueles que semearam a novidade não sabiam o que iam colher, nem os que abandonaram o arado ou a espada pelo comércio, a produção e a inovação. Este ponto não se aplica, naturalmente, à subsequente difusão da nova ordem social, uma vez estabelecida com sucesso num dado local. Pelo contrário: uma vez que a nova ordem visível e mais poderosa faz a sua aparição, pode ser, e assim acontece comumente, estimulada de modo consciente e deliberado. Aqueles que a estimulam podem findar esbarrando com mais do que haviam intencionado e negociado; mas isto é outra história” (p. 20).

Gellner discorda frontalmente dos relatos idealizados acerca da idade da pedra, o último dos quais é da lavra do neomarxista Marshall Sahlins (*Stone Age Economics*,

London, 1974) para o qual a categoria “homem econômico”, a partir da qual se procura deduzir o quadro do chamado “comunismo primitivo”, é uma invenção burguesa. Aquela sociedade deveria ser concebida como livre dessa espécie de imperativo, trabalhando de forma intermitente e mais dedicada ao lazer. Parodiando a famosa síntese de Hegel, segundo a qual no começo *apenas* um era livre, seguindo-se a condição em que *alguns* eram livres para atingir finalmente a etapa em que todos os seriam, Gellner diz que, segundo Sahlins, no começo *todos* tinham lazer, seguindo-se que o lazer tornar-se-ia acessível apenas a *alguns*, culminando no quadro em que *ninguém* dele desfruta. Gellner também recusa a invocação do testemunho dos remanescentes primitivos em nosso tempo. A esse propósito faz a seguinte inquirição: “Suponhamos que o século vinte e dois se encontre plenamente industrializado, mas que em algum lugar próximo de Iasnaia Poliana, ou nos condados ingleses, hajam sobrevivido algumas comunidades de entusiastas adeptos de Tolstoi ou de William Morris, rejeitando firmemente os valores e as práticas do mundo que os rodeia, e perpetuando a vida dos mujiques russos ou dos artesãos medievais ingleses, ou o que eles tenham imaginado como tal. Que justificativa teria o antropólogo do século vinte e dois, ao estudar tais comunidades, para tomá-las por base na reconstrução de um modelo geral do mundo agrário como de fato teria sido?” (p. 36).

Assim, a propósito da revolução neolítica, Gellner contenta-se em dizer que o aparecimento da sociedade agrária somente pode ter ocorrido a partir do crescimento, em escala e complexidade, da divisão do trabalho e da diferenciação social.

A consistência da doutrina de Gellner fica portanto na inteira dependência de sua capacidade de promover a compreensão do aparecimento da sociedade industrial. Tenha-se presente que não o move nenhuma intenção dogmática. Adverte mesmo ser “pouco provável que venhamos a saber com exatidão o curso preciso graças ao qual, para usar uma frase de Karl Marx, nos salvamos da imbecilidade da vida rural”. Trata-se, adverte ainda, de processo histórico multifacetado e de imensa complexidade, no qual terão intervindo fatores que nos são inacessíveis, restando por fim problemas insolúveis. Contudo, conclui, “nosso entendimento dos contornos do processo, das principais possíveis alternativas em seu interior, muito avançará se conseguirmos clarificar nossas questões”.

Com vistas àquela pretensão clarificadora, reconstitui a estrutura triádica da sociedade agrária. No que respeita ao conhecimento, descreve os mecanismos através dos quais se passa do sistema conceitual primitivo, basicamente desconectado, para o sistema doutrinal unificado de que a elite clerical torna-se detentora. Aqui precisamente, enfatiza, reside a diferença crucial entre aquela e a sociedade industrial. Nesta, a natureza é despojada de componentes místicas e submetida a investigação experimental. (“A sua mais importante característica consiste em que o meio no qual o homem agora vive é unificado numa única Natureza contínua, entendida como homogênea e submetida a um conjunto de leis, desprovida de elementos privilegiados – sagrados –, aberta para submeter-se a uma experimentação sempre crescente, tendendo para uma explicação cada vez mais geral e conceitualmente centralizada”, p. 68). Trata também da instituição da religião salvadora e do sistema coercitivo nela sustentado. Em suma, a novidade na caracterização da sociedade medieval (agrária, na terminologia adotada) consiste apenas no ordenamento temático capaz de facilitar a compreensão da mudança radical ocorrida na época moderna.

Num certo sentido, Gellner aceita a correlação que Weber estabelece entre o calvinismo e o espírito do capitalismo. No seu entendimento, contudo, que evita ciosamente privilegiar a questão moral, o tema de Weber seria a questão da racionalidade, à qual tentará dar maior amplitude. Segundo supõe, sempre houve uma certa tensão entre

as doutrinas de salvação, genéricas e universalistas, e as tradições religiosas comunitárias tendentes a forçar a reforma da primeira. Parece-lhe, portanto, que a pergunta poderia ser formulada nestes termos: “como ocorreu que uma entre tantas tentativas de reforma haja conseguido tornar-se permanente?” (p. 112). Nesse caminho pode encarar globalmente a Reforma Protestante e não através de feição que lhe deu esse ou aquele reformador.

Parece a Gellner que o sucesso do protestantismo deve ser buscado não em suas teses – pelas quais não se distingue basicamente da doutrina dominante, como religião da salvação – mas no tipo de conflito social que desencadeou. Escreve: “O que conta para o dramático deslocamento, da Europa mediterrânea para o Norte, do dinamismo econômico e cultural, não são os benefícios positivos da Reforma no Norte, mas os ruinosos e desastrosos efeitos da Contra-Reforma no Sul. A Contra-Reforma restaurou e fortaleceu aquela dominação político-clerical que era a condição prevalente da sociedade agrária. Igreja centralizada e conjunto de estados centralizados, aterrorizados pelas forças de mudança, perigosas para ambos, impuseram longo sono ao Sul” (p.168).

Gellner balanceia as forças sociais para determinar quais delas (e em que circunstâncias) poderiam dispor de elementos de coerção aptos a dar os primeiros passos (não planejados com vistas aos resultados) capazes de permitir o florescimento da sociedade industrial.

Sua análise pretende evitar simplificações e por isto relaciona quinze fatores (ou circunstâncias) que, correlacionados, forneceriam uma explicação satisfatória. Sintomaticamente o capítulo (sexto) em que procede a essa análise denominou-o de “A ordem coerciva e a sua erosão”.

A primeira dificuldade diz respeito às razões pelas quais a burguesia urbana, tradicionalmente aliada aos mandatários locais contra o poder central, aceitou rever essa aliança e participar do processo de constituição do Estado moderno. Uma das hipóteses a que recorre já foi apontada: os efeitos visíveis da Contra-Reforma.

A par disso, o processo histórico acabaria privilegiando Estado e burguesia “contidos” no que se refere ao seu afã confiscatório. Escreve: “Os dirigentes parecem estar convencidos de que o potencial para a taxação de seus súditos será diminuído se forem oprimidos brutal e arbitrariamente. Esse tipo de Estado está em competição militar com outros Estados similares. Sua força depende de recursos financeiros. Presidindo como convém uma sociedade parcialmente comercial, suas rendas fiscais serão maiores se seus súditos prosperarem. A prosperidade depende, numa certa medida, da segurança e da liberdade”. E conclui: “O Estado legalmente contido pode, em certas circunstâncias, tornar-se mais forte que o Estado arbitrário” (p. 159/160). Também a burguesia revelou-se contida. O lema segundo o qual “se os dirigentes não confiscam os novos ricos estes os confiscarão” exigiria um grupo social revolucionário. A experiência mostrou não ser este o caso, notadamente depois do fracasso dos protestantes extremistas ingleses.

Compreendidas as condições pelas quais se firma essa aliança entre os burgueses urbanos e aquele núcleo da velha ordem que aspirava à centralização, a situação passa a configurar-se desse modo na visão de Gellner: “Nos estágios iniciais, a nova ordem produtiva precisava subornar os velhos dirigentes e torná-los felizes; nos estágios mais adiantados, teria que subornar as camadas baixas ao invés das altas, cuidando de aplacar os novos pobres urbanos. A simples reorientação para o comércio, mesmo beneficiada pela repentina abertura de novos mercados, a par da existência de circunstâncias políticas favoráveis interna e externamente, não possuiriam os meios para comprar a oposição se os recursos totais não se tivessem expandido. É difícil imaginar a emergência da nova ordem

em condições econômicas próximas do jogo de soma zero e mesmo em condições nas quais o incremento tendesse naquela direção. O que tornou essa expansão possível?” (p. 160/161).

A questão diz respeito ao estoque tecnológico passível de ser mobilizado pela nova elite em ascensão. Esse estoque tem um ponto ótimo: suficiente para assegurar incrementos de produtividade e maiores ganhos; mas também não tão alto que alertassem os beneficiários do antigo regime no sentido de coibi-los.

Outro aspecto a considerar é a eventual resistência do campesinato às mudanças. Louvando-se de estudos recentes – referindo expressamente a obra de Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, 1978 – Gellner indica que os camponeses estavam mais ligados à terra do que à estrutura familiar. Reconhece que a tese não é auto-evidente e pergunta: “Como escaparam da lógica da situação agrária que prevaleceu em muitas outras partes do mundo?” E afirma: “A hostilidade do cristianismo à carne é imposta num sistema relativamente frouxo de parentesco. Este garante respeitabilidade ao celibato. Ao conferir honra à situação de solteiro, libera o homem do casamento como meio para reforçar e perpetuar o grupo familiar. O homem que se casa por cálculo e não por obrigação, numa escolha voluntária, revela-se melhor acumulador, podendo escapar à pressão populacional malthusiana, e seu espírito ‘racional’ está ainda habilitado a voltar-se para as atividades produtivas” (p. 164).

Gellner invoca também estudos recentes que atribuem ao catolicismo a origem do individualismo, considerado como uma das marcas da denominada sociedade burguesa. Aquilo que se poderia considerar como uma conclusão do largo inventário, acha-se formulado nos seguintes termos:

“Falando de um modo geral, quando subsociedades comerciais participativas e descentralizadas emergiram no mundo agrário assumiram a forma de cidades-estado. A cidade podia viver de artesanato e comércio, dependendo de seu *hinterland* rural para o abastecimento alimentar. Nos tempos pós-modernos é difícil imaginar um país inteiro agindo desse modo. Ao mesmo tempo, se o espírito da produção orientada e mecanizada estava destinado a tomar conta do mundo, ainda assim é difícil imaginar uma mera cidade servindo de base suficiente para o processo. É certo que uma cidade-estado chegou a conquistar toda a bacia mediterrânea, mas tal foi assegurado muito mais pelo espírito marcial que pelo comercial. A sociedade insular, tendo ao mar para servir-lhe de fosso, desfrutando de liberdades civis garantidas pelo parlamento nacional e não pelas cidades isoladas – um país dispo de uma burguesia nacional e não simplesmente de burguesia cidadina – estava talvez especialmente qualificado para servir de plataforma de lançamento da nova ordem. A Holanda, uma associação de repúblicas urbanas, certamente desempenhou um grande papel; mas é significativo que o foco central de transformação tenha sido a Inglaterra” (p. 169).

Gellner vale-se do que considera a descoberta da correlação entre produção, coerção e cognição para fazer algumas prospecções quanto ao futuro, talvez tendo presente a indicação de seu mestre Popper quanto à necessidade científica de produzir afirmações passíveis de serem refutadas. Assim, parece muito cético quanto ao futuro da economia de mercado do mesmo modo que em relação às instituições liberais. Seu argumento reside no fato de que a economia industrial pressupõe uma infra-estrutura que absorve parcela crescente do produto, de certa forma inviabilizando-^a

No fundo, a filosofia da história de Ernst Gellner consiste basicamente numa tentativa de sofisticação do esquema marxista. Aceita de certa forma a oposição inventada

pelos marxistas entre materialismo e idealismo e recusa tudo quanto possa aproximá-lo deste último. Aceita igualmente sem crítica a idéia de que a história se faz através da luta de classes.

Em que pese o esforço desenvolvido para escoimar o esquema marxista das simplificações usuais, a recusa da valoração moral priva a sua hipótese de maior valor heurístico.

A pilastra básica da reformulação consiste na postulação do elemento cidadão como *burguesia*, embora o próprio Marx haja advertido para o fato de que o comércio ou a intermediação financeira, existindo nos modos de produção anteriores, não poderiam tipificar a camada social à qual reserva a denominação (*burguesia industrial*, classe dominante do modo de produção capitalista). A distinção que estabelece, de um lado entre os venezianos, e, de outro, ingleses e holandeses, torna-se pueril em face da recusa de atribuir maior significação à circunstância de que os primeiros eram católicos e, os últimos, protestantes.

Gellner ignorou solenemente a obra clássica *The Industrial Revolution* (1948), de seu conterrâneo T. S. Ashton, então professor na Universidade de Londres, talvez por situá-la nos marcos da “historiografia burguesa”, isto é, liberal, porquanto descompromissada com a atitude participativa e interessada na busca da verdade que, no caso, desfaz o seu castelo de cartas.

A novidade da investigação conduzida por Ashton reside no fato de comprovar que todas as mudanças significativas nos processos produtivos – que criaram a base para a incorporação das máquinas, cerne da Revolução Industrial – foram introduzidas pela elite rural.

A paisagem típica do meio rural inglês, descreve Ashton, consistia no campo aberto, subseqüente a pequenas aldeias, com a intrincada rede de hierarquias, tendo ao senhor cavaleiro no topo. Enfiteutas, arrendatários, lavradores livres e pobres habitantes de choças formavam o conjunto de produtores de grãos e criadores de gado, ocupados sobretudo com a própria manutenção. Nesse quadro, a inovação era difícil de introduzir-se. Achando-se muito fragmentada a posse da terra, qualquer obra de maior vulto, como as requeridas pela modernização, exigia negociações intermináveis, com grande número de produtores.

No campo inglês havia também as propriedades cercadas, voltadas para o mercado. Sua atividade predominante era o criatório destinado à produção de lã. Nestas propriedades é que teve lugar a grande reviravolta, representada pelo chamado sistema de *Norfolk*, introduzido por um grande proprietário de terras, de família tradicional, Lord Lovell (1697/1755), que logo disseminou-se por outras regiões do país. Esse sistema consistia num conjunto de procedimentos técnicos, econômicos e legais a serem aplicados no interior da fazenda cercada. Compreendia a melhoria do solo pela calagem (aplicação de calcário, a fim de reduzir a acidez; a rotação de cultivos e a observação sistemática da seqüência e das culturas aptas a facultar os melhores resultados; o cultivo de novas espécies de forragem para arraaçoamento do gado; especialização na produção de cereais e introdução de outros tipos de criatórios, além dos destinados à obtenção de lã; e, por fim, entrega de grandes parcelas para cultivo por arrendatários. A modernização subseqüente atingiu a tecelagem de lã, que era uma atividade eminentemente rural, exercida por lavradores e suas famílias. O terceiro segmento onde se introduziram aperfeiçoamentos sucessivos e sistemáticos corresponde à extração de carvão. Esta era também uma atividade exercida no meio rural, em relação à qual criaram-se notáveis possibilidades de

incremento graças à utilização do coque, obtido a partir da calcinação do carvão mineral, na siderurgia, em 1735. a generalização desse processo iria acarretar a substituição do carvão vegetal pelo mineral, impondo o subsequente aprimoramento dos transportes, porquanto as quantidades a movimentar eram representativas. Nas proximidades das minas foram construídos grandes canais ligados aos rios navegáveis e acessíveis ao mar. O carvão passou a ser colocado em barcaças, com capacidade para 300 ou 400 toneladas, que alcançavam portos distantes, vindo a constituir-se na principal modalidade de transportes. A produção de carvão, na Inglaterra, estimada em dois milhões e meio de toneladas em 1700, ultrapassava quatro milhões nos meados do século. Ashton dá ainda um golpe de morte nas simplificações do tipo marxista – além de chamar a atenção para os eventos enumerados, todos antecedentes à Revolução Industrial propriamente dita, que situa entre 1760 e 1830 – ao enfatizar que ocorre única e exclusivamente na Inglaterra. A Revolução Industrial em alguns poucos outros países é fenômeno muito posterior, o que constitui mais uma evidência de que a mudança radical a que corresponde não podia prescindir de uma base moral.

Fazendo caso omissis da circunstância européia verifica-se que a Revolução Industrial alcançaria efetivação retumbante nos Estados Unidos e em outras ex-colônias inglesas, onde o núcleo social dirigente era semelhante ao da Inglaterra, do ponto de vista religioso, e não havia disputa com outros suportes morais, a exemplo do que ocorria na Índia e em diversas partes. O capitalismo (e também a democracia) não é dado a todos. Eis aí a grande evidência que o marxismo não consegue explicar.

Ao privilegiar o esquema da luta de classes, com ênfase nos aspectos econômicos, Gellner minimiza o caráter religioso da luta que se travou na Inglaterra do século XVII, no seio do próprio protestantismo, diferentemente do continente onde continuou prevalecendo a disputa entre católicos e protestantes. Do ponto de vista social e econômico não havia diferenças assinaláveis entre anglicanos e dissidentes. Foi entretanto a tenacidade destes últimos que preservou o sistema representativo, assegurando a estabilidade legal requerida pelas inversões que permitiram a transformação da manufatura em indústrias empregando máquinas, ensejando demanda que acabaria criando a civilização urbana que denominamos sociedade industrial. Assim, a luta entre os próprios grupos dirigentes, sem motivação econômica expressa, teve conseqüências mais diretamente relacionadas com o desfecho (Revolução Industrial) que o modelo marxista, por mais sofisticado que se tenha tornado em mãos de Gellner.

Impõe-se a conclusão: estão de antemão condenadas ao fracasso todas as tentativas de laicizar a filosofia escatológica da história, embora a experiência comprove que essa circunstância não tem sido suficiente para silenciá-las.

3 – A filosofia neokantiana da história

A plena elucidação do conceito de filosofia da história na perspectiva neokantiana seria obra de Raymond Aron (1905/1983). Ao tema dedicou dois livros – *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, la philosophie critique de l'histoire (Paris: Vrin, 1938) e *Introduction à la philosophie de l'histoire*, essai sur les limites de l'objectivité historique (Paris: Gallimard, 1938) – e grande número de ensaios, alguns deles reunidos em *Dimensions de la conscience historique* (Paris: Plon, 1960).

Aron passou em revista a obra de Wilhelm Dilthey (1833/1911), Heinrich Rickert (1865/1936), Georg Simmel (1858/1918) e Max Weber (1864/1920). Em termos estritamente kantianos a questão seria a seguinte: como se constitui a objetividade

histórica? Vale dizer, do mesmo modo que Kant partira do reconhecimento da existência da física como ciência, seria necessário empreender passo semelhante em relação à historiografia. Ao invés disto, aqueles autores questionaram a existência da objetividade em matéria de história e procuraram indagar quais as suas *condições de possibilidade*, para formular a pergunta em termos estritamente kantianos. Dessa inversão resultam os seguintes temas:

I) Critérios de seleção dos fatos históricos, já que a historiografia não os retém todos;

II) A significação dos fatos históricos é dada por uma consciência que ao apreendê-los e buscar torná-los objetivos, através de algum sinal (documento), atribui-lhe determinado sentido. É possível reconstituir esse processo e esta é uma incumbência da psicologia?

III) Sendo possível estabelecer relações de causalidade entre fatos, como validar uma interpretação em face das interpretações possíveis? No que se refere a eventos isolados, essas relações de causalidade dependem da adequada caracterização dos grandes agregados em que se inserem?

IV) É possível compreender o passado em si mesmo ou somos obrigados a relacioná-lo ao presente?; e,

V) Desse conjunto emerge a questão dos valores. A ação humana somente se torna compreensível se referida a valores. Estes variam absolutamente no tempo ou preservam alguma espécie de permanência?

Assim, na visão de Aron, essa primeira tentativa de formular uma filosofia neokantiana da história chega a diversos impasses. Identifica-os deste modo:

“A história nasce das interpretações endereçadas ao passado por homens que continuam a viver e a criar. Deste modo, é originariamente tão subjetiva quanto o interesse que anima o historiador. A primeira tentativa de ultrapassar esse subjetivismo advém do próprio historiador: trata de isolar relações válidas, de explicar os acontecimentos, de destacar a experiência do passado da pessoa que o estuda. Desejaria reencontrar o sucedido e reconstituir o passado, não segundo uma perspectiva pessoal, mas do ângulo da verdade universal. Talvez semelhante esforço esteja de antemão condenado ao fracasso: mundo de objetos dispersos ao infinito, sustentados unicamente pelo fio da causalidade, mundo de significações equívocas, a história presta-se sempre a novas interpretações. Todas as grandes obras têm uma história póstuma que é a dos seus comentadores e que somente terminará com o desaparecimento da própria humanidade. Donde o simultâneo perigo do relativismo integral e da vontade de racionalidade total. Dilthey não conseguiu evitar a primeira nem afirmar a segunda; Weber reconheceu a antinomia, mas aceitou de bom grado a incerteza, porque estava seguro do verdadeiro limite e porque não deveria haver uma solução, a fim de que o homem fosse livre”.¹¹

Weber indicara que a escolha do fato era arbitrária e a tentativa de justificá-la somente levaria ao confronto de avaliações. A partir dessa escolha, contudo, a investigação poderia fazer-se com todo o rigor. Tal seria o principal resultado da discussão precedente e ponto de partida para a efetiva constituição da filosofia neokantiana da história. Escreve Aron: “a pergunta não será *em que condições a ciência da história é válida*

¹¹ *La philosophie critique de l'histoire*; essai sur une théorie allemande de l'histoire. (título reformulado da 2ªed.). Paris: Vrin, 1950, p. 293.

universalmente, mas a seguinte: *que partes da ciência histórica são válidas universalmente*. Nestes termos, que resultados são independentes da perspectiva particular que comandam a época e a filosofia do historiador? A crítica da razão histórica determina os limites e não os fundamentos da objetividade histórica”.¹²

Aron reformula portanto a pergunta já que não considera possível partir de uma objetividade constituída pela historiografia. Trata-se de indagar quais os limites da objetividade na história. A resposta de Aron a esta pergunta constitui precisamente a filosofia neokantiana da história.

A filosofia neokantiana da história devida a Raymond Aron tem três pressupostos e algumas idéias diretrizes. Pela ordem, os pressupostos poderiam ser formulados do seguinte modo:

1º) O homem somente possui um passado se dele tem consciência. A história, portanto, integra a própria existência humana;

2º) A ciência histórica se constitui reagindo contra as transfigurações. A ambição suprema do historiador é saber e fazer saber como as coisas de fato se passaram; e,

3º) Ao patamar historiográfico sobrepõe-se o da reflexão crítica, com o objetivo de determinar seus limites e seu valor próprio.

Para Raymond Aron, como se vê, a filosofia da história supõe a existência da historiografia, constituída com o devido rigor. Vejamos como o enuncia para em seguida fazer-lhe um certo reparo.

Introduction à la Philosophie de l'Histoire começa com a seguinte advertência: “Excluimos de nossa investigação tudo quanto toca ao estabelecimento dos fatos e à crítica dos textos. Admitimos por hipótese o caráter rigorosamente científico das demarches preliminares. Para adotar expressão cômoda, nosso estudo diz respeito apenas à síntese (escolha, interpretação, organização dos materiais). Deixamos também de lado a questão da obra artística, os problemas da expressão. Supomos o relato reduzido a uma série de juízos encadeados. Não desconhecemos a que ponto uma tal ficção distancia-se da realidade, mas não a supomos legítimas; tacitamente aceita por quase todos os que trataram de metodologia, é indispensável desde que se coloca, a propósito da história ou das ciências sociais, a questão da verdade”.¹³

A postulação considerada louva-se da grande tradição geralmente admitida como tendo sido iniciada pela obra de Leopold Von Ranke (1795/1886), que rompe em definitivo com os procedimentos historiográficos deliberadamente participantes, isto é, que enxergavam na história uma forma de exaltar (ou criticar) fatos, personalidades ou ciclos históricos. Exemplo típico de tal entendimento talvez possa ser representado por Jules Michelet (1798/1874), trabalhador incansável a quem muito deve a história da França, mas que não escondia a sua intenção de colocá-la a serviço da ilustração e do combate ao obscurantismo, o que o levaria a insurgir-se contra a Idade Média, atitude impensável numa obra que se pretenda historiográfica. Ranke é autor do lema segundo o qual compete ao historiador averiguar como as coisas de fato se passaram. Semelhante empenho foi muito adequadamente batizado de *liberal*, porquanto se trata de respeitar o ponto de vista

¹² *Idem*, p. 294.

¹³ *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Edition anotée par Sylvie Mesure. Paris: Gallimard, 1986, p. 9-10.

do outro e de cultivar uma postura que viria a ser denominada de compreensiva. Essa tradição liberal, pelo menos no que se refere à história do Ocidente, conseguiu fixar-lhe os principais ciclos. Nesse particular, o processo culmina com a obra de Marc Bloch (1886/1944), que não só nos facultou uma compreensão aprofundada do feudalismo como permitiu datá-lo com propriedade e assim permitir nova e fecunda periodização da Idade Média.

Essa grandiosa conquista do espírito humano sofreu neste século, capitaneado pelo Estado soviético, o mais brutal ataque que se poderia conceber. A historiografia mundial foi colocada ao serviço de um projeto de dominação proclamado abertamente. A caricatura que Orwell elaborou dessa revisão historiográfica, no livro *1984*, por mais repulsiva que nos possa parecer, fica longe da realidade. As disputas palacianas adquiriram efeitos demolidores para a própria história do império soviético, impondo revisões abruptas e insuspeitadas, punindo com mão de ferro os historiadores que de uma forma ou de outra envolveram-se com personalidades antes glorificadas e que agora precisariam ser denegridas ou simplesmente ignoradas. Quando essa revisão atingiu Stalin, chefe incontestado por cerca de três décadas, exaltado como se fosse Deus, a historiografia soviética ficou tão desnorteada que as edições da Enciclopédia Soviética dessa fase simplesmente suprimiram o verbete a ele dedicado, cortando-se muitas outras referências, sobretudo no tocante à sua participação na coletivização do campo, na industrialização e mesmo na Segunda Guerra Mundial. Ladislaw M. Rurarz caracterizou com propriedade essa verdadeira idade das trevas: “Para os soviéticos, o passado é um armazém trancado de onde, às vezes, os acontecimentos são desenterrados para enfeitar as controvérsias políticas correntes”.

Raymond Aron um autêntico campeão da luta em defesa das idéias de Ranke e da historiografia liberal do Ocidente mas, por razões de difícil percepção, não a tornou parcela de sua filosofia da história, embora pareça óbvio que sem preservar aquela tradição essa filosofia perde inteiramente o sentido.

Numa das reedições que promoveu da *Introduction à la philosophie de l'histoire*, em 1981, agregou-lhe alguns textos entre os quais sobressai a discussão da guerra fria, um dos temas cruciais da mencionada revisão historiográfica. Com a conivência de autores norte-americanos, os soviéticos iniciaram nos anos setenta uma grande ofensiva para responsabilizar os Estados Unidos pelo evento. Sabemos hoje que semelhante ofensiva resultava do fato de que a liderança soviética começava a entrever a derrota que, no decênio seguinte, levaria de roldão. Aron dá um exemplo magistral da verdadeira historiografia, reconstituindo os fatos, não só os que ficaram gravados na mente dos contemporâneos, como a sucessiva e brutal derrubada de governos legitimamente constituídos para consagrar a dominação russa no Leste Europeu; a recusa de uma ação conjunta na Alemanha, seguida da constituição da RDA e da tentativa de isolar e subjugar Berlim Ocidental; a promoção da guerra civil na Grécia como forma de atraí-la àquela órbita – e outros eventos impactantes que constituem a ante-sala da guerra fria, unilateralmente buscada pela União Soviética como forma de experimentar até onde o Ocidente permitiria o seu avanço sem resistência – mas também fatos deliberadamente esquecidos como a circunstância de que o Plano Marshall não excluía o Leste Europeu ou a União Soviética, sendo esta uma iniciativa dos próprios russos ao promover a retirada espetacular de Molotov da Conferência de Paris que antecedeu o lançamento daquele Plano.

Portanto, o patamar historiográfico, ao contrário do que Aron afirma, deveria

ser parte integrante da filosofia da história que se proponha desenvolver o legado kantiano, tanto mais que a historiografia de muitos países (entre os quais sobressai o Brasil), e não apenas da França, também foi vítima das brutas distorções capitaneadas pelo marxismo.¹⁴

Passemos ao enunciado das idéias diretrizes da filosofia neokantiana da história, na versão de Raymond Aron. De forma esquemática, seriam as seguintes:

I) A história não é uma reprodução pura e simples do que haja ocorrido, mas uma reconstituição, com as inevitáveis implicações;

II) A história não retém todos os eventos, mas aqueles que estão relacionados a valores, afirmados pelos próprios autores ou pelos expectadores (historiadores);

III) Os valores aos quais se refere o conhecimento histórico variam com as épocas. Esse relativismo não é entretanto absoluto, sendo possível fixar-lhe os limites;

IV) A seleção histórica somente é reconhecida por aqueles que aceitam o sistema de referência adotado, razão pela qual não pode ser considerada como universalmente válida;

V) A partir dessa seleção que não se sustenta universalmente as outras démarches da história podem assumir caráter rigorosamente científico.

Aron insistiu sempre que o historiador não é um simples cronista. Compete-lhe situar num determinado contexto o tema a que pretenda dedicar-se. Semelhante procedimento é o problema central de *Introduction à la philosophie de l'histoire*, encarado do ângulo da explicação causal e do que denomina de *compreensão*. (“Falamos de compreensão quando o conhecimento resgata uma significação que, imanente ao real, seria ou poderia ter sido pensada por aqueles que a viveram ou realizaram”, p. 59). Como a démarche típica do historiador é conceber o conjunto em que deva inserir-se o objeto selecionado, onde o papel da causalidade não sobressai, a compreensão é o verdadeiro desafio. Afirma a esse propósito: “Desde que nenhuma ciência causal poderia apreender o conjunto, nem se aplicar a um devenir integral, é necessário que a *organização da experiência – anterior à verificação das constantes –, a construção conceitual inseparável do estudo macroscópico –, a síntese dos resultados incoerentes – inevitável em qualquer relato seqüencial, em toda teoria da sociedade – suscitem outras normas, obedeçam a outros princípios. O determinismo histórico é hipoteticamente objetivo porque somente abarca uma porção do real e não saberia reunir, mesmo por um encaminhamento indefinido, o objeto total*”.¹⁵

Numa outra oportunidade acrescentaria: “A relação entre um ato e seus motivos, um rito e o sistema de crenças, os problemas legados por um sistema filosófico e as soluções dadas pelos sistemas posteriormente, prestam-se a uma compreensão que recebe sua inteligibilidade, da textura mesma do objeto. O relativismo histórico é assim ultrapassado, desde que o historiador deixa de pretender um distanciamento impossível, tem presente o próprio ponto de vista e, por conseguintes, acha-se em condições de reconhecer as perspectivas dos outros. Não que possa, com todo o rigor, passar de uma perspectiva a outra: não há aí constante numérica ou equivalência calculável. Mas chega-se a compreender as perspectivas, mesmo quando pareçam contraditórias, e a ver na sua

¹⁴ Os percalços da luta pela preservação do legado e do espírito dos ensinamentos de Rankin, na historiografia norte-americana, acham-se descritos na obra *That Noble Dream, the “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, de Peter Novick (Cambridge University Press, 1988).

¹⁵ *Introduction ...*, ed. cit., p. 330.

multiplicidade não a marca de um defeito mas uma expressão da vida.

Eis aí, segundo entendo, a idéia decisiva que retifica a interpretação vulgar do relativismo. A existência humana vivida é rica das mesmas significações, dos mesmos equívocos fecundos experimentados pelo conhecimento histórico. Este não chegará a proporcionar uma visão única, obrigatória para todos, das épocas ou das culturas passadas, mas essa significação única jamais existiu sobre a terra ou no céu. A descoberta ou redescoberta incessante do passado exprime um diálogo que durará enquanto durar a própria humanidade: as coletividades como os indivíduos reconhecem-se a si mesmos e enriquecem-se no contato uns com os outros”.¹⁶

Aron interessou-se vivamente pela história diplomática, o que o manteve preso a uma visão universalista. Acreditava mesmo que nos encontraríamos no limiar de uma história universal, título de uma conferência que pronunciou em Londres, em 1960. talvez por isso não lhe haja ocorrido a hipótese de determinar o contexto valorativo em que se insere o historiador ocidental. Weber, por quem tinham tão grande apreço, buscou fixar a originalidade de nossa cultura. Tendo ela se encarnado num sistema produtivo (capitalismo), pode impor-se às demais culturas e alcançar uma unidade planetária? A ilusão desse desfecho não mais parece sustentar-se decorrido meio século desde o fim do chamado colonialismo, sem que as nações africanas tenham logrado o estabelecimento de regimes de convivência pacífica, envolvendo-se em conflitos bélicos intermináveis. Mais ou menos o mesmo período histórico de esforços inócuos, do Banco Mundial e outras instituições, no sentido de generalizar sistemas econômicos baseados na eficiência e na produtividade. O que se considerava como sendo o término da “exploração imperialista” dos produtores de petróleo, subsequente aos “choques” (brutal elevação de seus preços) dos anos setenta, tampouco redundou no crescimento econômico e no bem-estar dessas nações. Tudo isso faz sobressair a originalidade do sistema valorativo do Ocidente, de que parecem solidários tanto o capitalismo como a democracia.

Assim, o patamar neokantiano constituído por Aron, no terreno da filosofia da história, comporta alguns desdobramentos, embora se trate de uma aquisição a bem dizer imorredoura.

4 – A filosofia culturalista da história

A objetividade histórica é estabelecida pelos historiadores. Embora o historiador não possa dissociar-se de seu sistema de valores, a parcela fundamental de seu relato, se se trata de pessoa familiarizada com o *metier* e não de neófito, diz respeito a fatos cuja autenticidade, estabelecida com o necessário rigor, continuará merecendo o reconhecimento das gerações futuras.

Essa questão, que corresponde a uma conquista da historiografia do século passado, ratificada e amplamente desenvolvida nesta centúria, foi posta em causa pelos marxistas que chegaram ao ponto de afirmar que não há fatos, mas interpretações. A verdade parece estar ao lado contrário. O que se deu no terreno factual foi a refutação de todas as principais previsões marxistas, tanto no que se refere à formação, sob o capitalismo, de um pólo de pobreza majoritário contraposto à minoria possuidora, como ao monopólio das instituições políticas pelos detentores do poder econômico e ainda em relação à inevitabilidade da marcha do mundo para o socialismo.

¹⁶ *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, p. 21-22.

Nenhuma historiografia participante pode sustentar-se. A renovação do conhecimento histórico pressupõe a preservação do terreno percorrido. No caso brasileiro, o exemplo magnífico dessa postura encontra-se na revisão e complementação da *História geral do Brasil*, de Adolfo Varnhagen (1816/1878), efetivada por Capistrano de Abreu (1853/1927) e Rodolfo Garcia (1878/1949). O abandono desse projeto, desde os anos trinta, primeiro da parte dos tradicionalistas e depois dos marxistas, não trouxe qualquer enriquecimento significativo. Ao contrário, tais iniciativas só serviram para abrir o flanco à emergência de uma camada intelectual, caracterizada pela incultura, fenômeno que já havia ocorrido durante a Revolução Francesa, sendo precisamente para esse grupo social que Napoleão cunhou a expressão *baixo clero*. Esse elemento apropriou-se do ensino da disciplina e da confecção de compêndios, permitindo-se toda sorte de enormidades, fazendo desaparecer o *status* da historiografia.

Assim, a reconquista da dignidade da historiografia pressupõe a remoção de todo o lixo produzido em nome da colocação da história (e de todo o saber) a serviço da luta política.

Desse modo, o primeiro passo afirmativo da filosofia culturalista da história – em relação a seu antecedente neokantiano, de que se pretende herdeira – consiste na tese de que a historiografia constitui uma objetividade que é permanente, sem embargo de que possa e deva ser enriquecida, na medida mesma em que a própria historiografia se proponha preservá-la.

No processo de objetivação do passado o historiador esbarra, além do patamar básico solidamente estabelecido, com questões controversas e com questões insolúveis, ambas dizendo respeito a mudanças. No último caso faltam documentos históricos que permitam estabelecer um mínimo de objetividade, enquanto no primeiro trata-se obviamente de diferentes avaliações.

Exemplo típico de questão insolúvel é aquela relacionada ao aparecimento de sociedades sedentárias e, subseqüentemente, de atividades ou instituições absolutamente originais, como a agricultura ou o Estado. Nessa esfera tornou-se possível restringir a amplitude da pergunta circunscrevendo-a ao *surgimento de Estado mais forte que a sociedade*. Graças a isso, Karl August Wittfogel (1896/1988) tipificou o Estado despótico,¹⁷ originariamente vinculado a sociedades hidráulicas (agricultura irrigada), permitindo que, pelo menos em parte, transitássemos do plano da insolubilidade para o da controvérsia.

No que respeita à historiografia nacional, questão insolúvel parece ser a do descobrimento. O conhecimento geográfico da época não era de molde a suspeitar da existência do hemisfério ocidental. De modo que, não fora a queda de Constantinopla, difícil se torna imaginar quando ocorreria semelhante descoberta. Desde Colombo, certamente, encontrava-se na ordem das probabilidades. Mas daí a concluir que a frota de Cabral teria por missão fazê-lo corresponde certamente a um passo que a historiografia não pode empreender.

Questões controversas são aquelas que continuarão inevitavelmente suscitando hipóteses explicativas, no fundo dependentes de sistemas valorativos, ou diretamente de diferentes avaliações. Tomo aqui um fato capital para a cultura do Ocidente: o denominado milagre grego, que durou aproximadamente um século e meio (desde as reformas de Clístenes nas proximidades do ano 500 a.C. até a ocupação macedônica em 338 a.C.).

¹⁷ *Oriental despotism*, a comparative study of total power. Yale University Press, 1957.

As causas do seu surgimento (e também desaparecimento) são difíceis de estabelecer. Robert Nisbet¹⁸ examinou o tema com uma certa amplitude, graças ao que pôde sugerir uma via de compreensão de sua possibilidade. Trata-se da evidência de que as sociedades patriarcais, ao atingir um certo estágio de desenvolvimento, bloqueiam qualquer progresso ulterior. Nas cercanias do mundo grego, algumas dessas sociedades (ou seus elementos constitutivos básicos) foram preservados, transmitindo a impressão de haver parado no tempo, como parece ser o caso, ainda em nossos dias, do Afeganistão e mesmo das repúblicas da Ásia Central que faziam parte do império soviético.

Na hipótese de Nisbet, o poder das famílias patriarcais que dominavam a Grécia foi quebrado devido à guerra. As famílias patriarcais representaram certamente um papel decisivo na sobrevivência da humanidade. No caso da guerra, entretanto, a sabedoria acumulada pela idade não transformava em estrategista nenhum dos chefes de clãs. O perigo representado pela Pérsia, logo transformado nas três grandes invasões entre 490 e 449 a.C., permitiu a Clístenes organizar o exército adotando critério que ignorava o prestígio dessa ou daquela família patriarcal. O embate entre o elemento guerreiro e a estrutura familiar ocorrerá na Roma Antiga.

A proposta de Nisbet não pretende indicar que as reformas militares de Clístenes levaram ao milagre grego. Mas sugerir que sem a sua efetivação a sociedade patriarcal não teria se movido do lugar. Tampouco supomos que revogue outras interpretações, sendo a mais conhecida o texto clássico *A cidade antiga* (1864), da autoria de Fustel de Coulanges (1830/1889).

O tema permanecerá como questão controversa.

Para não deixar de dar um exemplo de questão controversa em nossa historiografia, refiro a disputa em torno do papel desempenhado pelos jesuítas. Varnhagem procurou registrar como se posicionava diante daquela presença a sua própria época, concluindo que “justo é reconhecer que a Ordem prestou ao Brasil alguns serviços, bem que, por outro lado, parcialismo ou demência fora negar, quando os fatos evidenciam que, por vezes, pela ambição e orgulho de seus membros, chegou a provocar no país não poucos distúrbios”.¹⁹ O desdobramento dessa hostilidade seria a expulsão da Ordem de nosso país, não se podendo perder de vista que o fenômeno ocorreu em outras nações, culminando pela própria extinção, determinada pelo Vaticano.

A historiografia do ciclo subsequente, liderada pelos tradicionalistas, tratou sobretudo de desconhecer os aspectos negativos e exaltar em bloco a sua ação. Nessa versão, os jesuítas seriam apresentados como os principais opositores à escravização dos índios, pretendida pelos empresários portugueses. O que resta sem explicação, em toda essa história, é a classificação que seria dada ao trabalho realizado pelos índios nas Fazendas Jesuítas.²⁰

Enquanto ordem religiosa, os jesuítas não de ter contribuído para sedimentar a

¹⁸ *The social philosophers* (1973), trad. Brasileira, UnB, 1982 (Cap. I – A comunidade military, p. 23-102).

¹⁹ *História geral do Brasil*. Vol. II, tomo IV. 10ª edição, integral, Belo Horizonte: Itatiaia, 1981, p. 141.

²⁰ A esse propósito escreve Varnhagem no mesmo local: “Na conversão dos índios prestaram um grande serviço, na infância da colonização, desanimando os governadores a prosseguir sem escrúpulos o sistema de os obrigar à força, em toda parte reconhecido como o mais proffcuo para sujeitar o homem que desconhece o temor a Deus e a sujeição de si mesmo pela lei. Entretanto, é lamentável que justamente se apresentassem a sustentar o sistema contrário, quando tiveram fazendas que granjear com o suor dos índios, ao passo que os moradores da terra, comprando os escravos de África e arruinando-se com isso, não poderiam competir com eles na cultura do açúcar etc.”.

unidade nacional, desde que o catolicismo constitui uma de suas pilastras. Contudo, a ação da Igreja requer avaliação crítica, a começar da Contra-Reforma. Sob todos os seus ângulos, portanto, a questão prende-se a avaliações e não simplesmente a fatos, sendo naturalmente impossível qualquer espécie de unanimidade, nem esta seria desejável pelo risco que encerra de dogmatismo e, por esse meio, minando pela base a renovação e o rejuvenescimento da historiografia, condição de sua sobrevivência, desfecho de que é um exemplo flagrante a nossa própria experiência de domínio de vulgata marxista.

A filosofia culturalista da história retém o posicionamento neokantiano quanto à natureza da reconstrução historiográfica, com o que nos mantemos fiéis ao essencial da perspectiva transcendental ao afirmar que, em todos os planos, a experiência humana não autoriza inferir como seriam as coisas em si mesmas, isto é, na ausência do próprio homem com seus pontos de vista interessados (referidos a valores). Ao mesmo tempo, radicalizamos o seu posicionamento ao afirmar que toda mudança social relevante pressupõe uma prévia mudança na valoração.

Salvo avaliações inconsistentes – de que é um exemplo, no caso brasileiro, a insistência em obscurecer o compromisso de Pedro I com a idéia da monarquia constitucional, em que pesem os também comprovados traços autoritários de sua personalidade –, o grande potencial de controvérsia – e de revisão histórica periódica e por vezes interminável – reside nas mudanças de certa magnitude.²¹ A historiografia brasileira tem obscurecido o fato de que o Brasil, no século XVII, era mais desenvolvido que os Estados Unidos. Se não desvendarmos as razões do declínio (da mudança), jamais estaremos em condições de compreender por que, nos três séculos subsequentes, terminam sempre em fracasso as tentativas de nos colocar entre as nações capitalistas do Ocidente.

A radicalização do tema da mudança social, associando-a à mudança nos valores, tem importantes implicações sobre a historiografia. A primeira delas consiste no imperativo de inventariar as tradições culturais porquanto estas correspondem precisamente à explicitação da hierarquia de valores definidora de uma civilização. Lembro aqui que, na definição de Miguel Reale, as civilizações dão-se no interior da cultura conceituada pelo mestre como o cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos –, correspondendo a uma particular hierarquização de valores. No nosso entendimento, nem todas as manifestações culturais em dado momento histórico poderiam ser conceituadas como tradição cultural.²²

A abordagem privilegiada das tradições culturais, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, tenderá a circunscrever de muito as controvérsias, resultantes, na maioria dos casos, da ambição de encontrar regularidades válidas para todas as culturas, sem mesmo distinguir os ciclos civilizatórios. O primeiro passo consistiria, portanto, em distingui-las do modo mais precioso possível, começando por explicitar as particularidades distintivas da cultura ocidental.

²¹ A questão da mudança social está considerada em expressiva bibliografia, de que daremos notícias em nota à parte.

²² O folclore serve para exemplificar o que tenho em vista. Seu estudo e preservação consistem certamente num indicador positivo do ambiente cultural de determinado país ou região. Contudo, sempre será possível filiar as suas manifestações a determinada tradição cultural estruturada em torno de uma hierarquia de valores. Conforme indicamos, a *Festa do Divino* (do Divino Espírito Santo, provavelmente de corrente da popularização da Terceira Idade de Joaquim de Fiori), trazida de Portugal e preservada em várias regiões do Brasil, é parte da tradição milenarista (sebastianista) que o saudoso Antonio Quadros procurava valorizar em seus estudos; Cf. *Introdução à filosofia da história* (1982); *Poesia e filosofia do mito sebastianista* (2 vols, 1982-1983) e *Portugal, razão e mistério* (Vol. I, 1986; Vol. II, 1987).

Pela dívida que mantém em relação à Grécia e Roma antigas, surge uma espécie de zona de sombra que incumbe eliminar. A cultura ocidental nasce sob o feudalismo. Pode-se dizer, numa primeira aproximação, que corresponde à fusão do cristianismo com o feudalismo. Em outros contextos, o cristianismo não produziu a cultura ocidental. Assim, o ciclo histórico que se seguiu à sua adoção por Constantino, no século IV de nossa era, caracteriza-se pela decadência do Império Romano e sua capitulação perante as denominadas hordas bárbaras. A simbiose do cristianismo com o Estado Patrimonial, através da Igreja do Oriente, fez surgir a cultura bizantina.

O nascimento da cultura ocidental tampouco se dá de modo automático, em seguida à conversão dos germanos ao cristianismo. Foi preciso vencer as incursões de novos bárbaros (sarracenos, normandos e húngaros) e ver passar o século e meio subsequente à morte de Carlos Magno, período ao qual se aplica com propriedade a denominação da *Idade das Trevas*, denominação que avaliações apaixonadas e simplificatórias pretenderam identificar com toda a Idade Média.²³ Este ciclo é que colocou em primeiro plano a questão da segurança das comunidades, dando lugar ao serviço prestado pelo cavaleiro, que se tornaria figura nuclear do novo período histórico. Somente a partir da coroação de Oto I como Imperador do Sacro Império Romano Germânico, em 962, pode-se falar com propriedade de cultura ocidental.

Segundo entendo, são dois os ciclos civilizatórios surgidos no seio da cultura ocidental: o feudalismo e a sociedade industrial. É óbvio que não suponho ingenuamente tenha havido uma transição abrupta de um ao outro. Mas se queremos dispor de conceituações precisas, aptas a propiciar a avaliações conclusivas, não podemos omitir questões delicadas. Por isto devo explicitar que o Renascimento não poderia ser conceituado como um ciclo civilizatório, da forma como o definimos.

A grande contribuição que o Renascimento proporcionou para a emergência de novo ciclo duradouro consiste no entendimento da pessoa como um valor. Certamente a idéia de pessoa corresponde a uma aquisição do cristianismo. Mas a prática da Igreja (não estou avaliando, mas constatando) deu preferência ao fortalecimento institucional, mesmo quando isso significou o aviltamento da pessoa humana, a exemplo da Inquisição. O Renascimento criou uma outra possibilidade ao exaltar a pessoa humana e apontar um plano em que poderia equiparar-se à divindade, o do conhecimento intensivo, sem embargo dos exageros e equívocos daí decorrentes. Mas a pessoa tornou-se um valor fundante, e o ciclo civilizatório representado pela sociedade industrial somente se configura de todo quando a dimensão corpórea também é tornada um valor – e não apenas a pessoa espiritual como se dá a partir do Renascimento –, o que se consuma na Era Vitoriana.

Se retivermos a tese de Aron segundo a qual o historiador não é um simples cronista, cumprindo-lhe situar o seu tema num determinado contexto – e aqui precisamente começa a verdadeira controvérsia –, o esquema sugerido circunscreve a zona de disputa. A história universal será o confronto de culturas, sem maiores compromissos com a identificação de convergências. A tese de que o capitalismo não se verificou em toda parte corresponderá a um pressuposto inicial daquela historiografia e não o ponto de chegada.

²³ Creio que o maior feito da historiografia do Século XX consiste precisamente em haver enterrado as visões simplistas da Idade Média, para em seu lugar colocar uma visão rica e multifacetada. Balanço desse feito foi empreendido por Norman F. Cantor (*Inventing the Middle Ages, The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, New York: William Morrow, 1991). Cabe ressaltar a imorredoura contribuição de Marc Bloch, ao situar o feudalismo no ciclo posterior à reconstituição do Sacro Império por Oto I, acarretando verdadeira reviravolta na periodização dessa época histórica e simplificando-a enormemente.

Circunstâncias como o capitalismo japonês ou o fenômeno dos chamados “Tigres Asiáticos” terão que merecer análises específicas, com ênfase na valoração que terá permitido a exceção.²⁴

É perfeitamente possível inventariar-se as tradições culturais, caracterizá-las em sua plenitude, rastrear a sua formação e surgimento. Ainda assim, aparece-nos como um mistério insondável a afirmação de uma nova tradição cultural. Num corpo vivo e palpitante, como a cultura, pode-se imaginar a miríade de novos eventos que têm curso. De fato, entretanto, poucos conseguem firmar-se, isto é, incorporar-se à tradição existente ou erigir uma nova.

O caso da Rússia é o exemplo mais chocante de nossos dias. Teoricamente, o totalitarismo somente poderia ser extirpado graças a uma intervenção externa. Ninguém previu a morte do socialismo. Na verdade, como indicou recentemente um articulista, a expectativa geral era a de que, eventualmente, pudesse ser morto, mas nunca fenecer naturalmente (de *morte morrida*, como diz a nossa literatura de cordel). Não obstante, acabou de modo relativamente pacífico. Naturalmente é outra história saber-se se as velhíssimas tradições culturais patrimonialistas deixarão suplantá-lo a ponto de permitir o florescimento da democracia e do capitalismo.

Talvez o surgimento de uma nova tradição cultural (quando tudo está estruturado e consolidado, como é o caso da nossa cultura) esteja de alguma forma relacionado a uma espécie de dialética entre o que Hegel chamou de *espírito do povo* e *espírito do tempo*. O espírito do povo seria definido pelas tradições culturais existentes e preservadas. O espírito do tempo consistiria na emergência a primeiro plano de determinada tradição cultural presente a esse ou aquele povo. O espírito de nosso tempo, pode-se certamente afirmar, é definido pelo liberalismo. A Inglaterra, através de Mme. Thatcher, alçou essa bandeira, e a derrota do socialismo passou a ocorrer, na Europa, como um rastilho de pólvora. De todos os modos, não há explicação para o fato de que tradições culturais arraigadas se tenham aberto a circunstâncias que as contrariam frontalmente.

A vitória de uma nova tradição cultural corresponde a uma impossibilidade teórica. Acredito que essa aceitação do mistério representa, numa certa medida, uma reconciliação com o espírito autêntico da cultura grega, a que tanto devemos. Até onde podemos reconstituí-lo, parece evidente que em seu seio a racionalidade estava não só associada ao misticismo como não se distinguia o raciocínio matemático e a especulação filosófica. O entendimento do “científico” como algo de desencarnado e com certas potencialidades imperialistas talvez se explique pelo fato de que o tenhamos recebido do Museu de Alexandria, onde se constituía numa espécie de especialização. A religião grega, que coexistia com as outras manifestações da cultura, não deixava de ser uma presença constante do misterioso e do desconhecido. A hipótese da “fé racional” também deriva dessa fragmentação a que foi submetido, em nossa cultura, aquilo que na Grécia, muito provavelmente, constituía uma totalidade.

²⁴ Essa é justamente a linha de pesquisa desenvolvida pelo *Institute for the Study of Economic Culture*, da Universidade de Boston, dirigido por Peter L. Berger, que já produziu significativa bibliografia, cumprindo referir *The Culture of Entrepreneurship* (1991), ed. por Brigitte Bevoir; *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (1990), de David Martin; *The Spirit of Chinese Capitalism* (1990), de S.G. Redding; e *The Capitalist Spirit; Towards a Religious Ethic of Wealth Creation* (1990), ed. por Peter L. Berger.

Nota bibliográfica sobre a mudança social

Deve ser atribuído a Frederick J. Teggart (1870/1946) o mérito de ter situado o debate da mudança social em termos renovadores e de comprovado valor heurístico. Irlandês de nascimento, sua família fazia parte de um grupo de emigrantes que chegou aos Estados Unidos em 1888. concluiu a formação acadêmica em Stanford (1904) e foi trabalhar como bibliotecário no *campus* de Berkeley, da Universidade da Califórnia, terminando por criar ali o Departamento de Instituições Sociais, onde formou notável grupo de pesquisadores e de cuja personalidade Robert Nisbet proporcionou-nos comovente depoimento (*The Making of Modern Society*, 1986). Publicou *Prolegomena to History* (1916); *Processes of History* (1918) e *Theory of History* (1925), os dois últimos reunidos num só livro pelo próprio autor, em 1941, sucessivamente reeditado (*Theory and Processes of History*, preface by Kenneth Bock, University of California Press, 1977).

Teggart observou que as teorias relacionadas aos ciclos históricos – que culminaram com Comte e Marx, passando pelas hipóteses milenaristas do tipo que foi formulada por Joaquim de Fiori – dissociaram-se inteiramente do próprio processo histórico, atingindo graus crescentes de arbitrariedade. O cerne daquelas teorias consiste na hipótese de que o próprio ciclo encerraria os elementos determinantes do seu esgotamento e substituição. Caberia a seu discípulo Robert Nisbet²⁵ agrupá-las sob uma única determinação (teorias do desenvolvimento endógeno). Essas teorias chegaram a dominar amplamente a sociologia contemporânea, abrangendo tanto o marxista como os funcionalistas. Seu traço essencial consiste em isolar um aspecto da vida social (a economia; a política, as organizações etc.), atribuindo-lhes imanência, continuidade, uniformidade e acumulação genética. A isto objetiva Nisbet: “O que existe como fato empírico concreto é simplesmente o comportamento dos seres humanos com as suas diversas atividades procriativas, à procura de riqueza e saúde, aspirando ao status e à ordem. Segundo, este comportamento não se dá na terra intemporal dos sistemas universais, mas em lugares e áreas concretos e definidos”.

São os seguintes os argumentos mobilizados por Nisbet contra a teoria do desenvolvimento endógeno: 1º) o que caracteriza o comportamento humano é a permanência, a fixidez e a inércia; todo comportamento humano tende a ser no seu gênero, até que condições peculiares gerem a mudança; 2º) ao contrário do que supõe a sociologia contemporânea, a fonte da mudança raramente vem de dentro da unidade ou entidade; 3º) a mudança social não manifesta continuidade genética; trata-se de uma ficção através da qual se impõe uma espécie de ordem intelectual sobre o passado, que não autoriza nenhuma previsão científica causal; 4º) não existe processo de mudança autônomo inerente aos sistemas sociais; se tal se desse, culturas isoladas revelariam claras manifestações de mudanças significativas, o que não ocorre; e, 5º) o estudo da mudança social é inseparável dos eventos históricos.

A crítica de Teggart-Nisbet à sociologia contemporânea foi avaliada por Raymond Boudon na obra *La place du désordre. Critique des théories du changement social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981). Boudon participa das preocupações de Nisbet quanto ao uso da sociologia para fins abertamente políticos, mas entende que o

²⁵ A obra básica em que estuda o tema corresponde a *Social Change and History* (Oxford University Press, 1969). No livro *The Making of Modern Society* (New York University Press, 1986) inseriu um longo ensaio sobre o assunto (“A teoria de desenvolvimento endógeno: uma crítica”, p. 33-39) que estamos seguindo nesta oportunidade.

desinteresse pelo encontro das relações mensuráveis prejudica a busca do verdadeiro conhecimento da sociedade.

Escreve Boudon: “O programa subjacente às teorias de mudança social aparece, numa larga medida, em consonância com o diagnóstico de Nisbet, como um fracasso. A busca do *primum móbile*, sempre recomeçada, permanece sem resultado. As leis da mudança social, quer se trate de leis absolutas ou condicionais, constitui um conjunto mais ou menos vazio. As regularidades estruturais experimentam numerosas exceções. É entretanto necessário ir tão longe como o faz Nisbet e ao sugerir que este programa, comum à maior parte das ciências sociais, está condenado? Que as teorias dos politicólogos ou dos economistas estejam condenadas a ser desmentidas pelos fatos ou então a não distinguir-se da história? Creio que esta conclusão é excessiva e creio que o problema é muito mais de precisar o estatuto lógico do programa” (p. 191).

O estatuto considerado Boudon o formula inspirando-se em Popper. A atividade científica não tem por finalidade explicar o real, mas responder a questões determinadas. As respostas podem ter a sua validade controlada (sendo, portanto, passíveis de chamar-se *científicas*); sugerir soluções incertas mas que são úteis e plausíveis (conjecturais) ou abranger questões que extrapolam o âmbito da ciência (chamadas por Popper de “metafísicas”). Em muitos casos, a sociologia confunde a possibilidade (conjectura) com a lei.

Boudon dá um exemplo que explicita plenamente o sentido da sua proposição. A tese de Weber quanto ao papel do calvinismo no surgimento do capitalismo, sendo de natureza conjectural, tem um poder notável de suscitar a compreensão daquele processo, mas pode assumir uma forma que a torna controlável. Tal é precisamente a formulação que lhe deu Trevor Roper no livro *Da Reforma às Luzes* (1972). Explica deste modo o seu ponto de vista:

“Sem dúvida os empresários do século XVII são com frequência calvinistas mesmo os que gravitam nas cortes de príncipes luteranos da Dinamarca e Suécia. É verdade também que o banco de Hamburgo foi criado por calvinistas holandeses. Mas os empresários calvinistas têm ainda um outro traço comum: praticamente todos são emigrantes. Nenhum dos empresários ativos de Genebra é de ordem suíça. Com frequência vêm de províncias flamengas sob tutela espanhola. Na própria Holanda, a prosperidade está associada a empresários flamengos. De igual modo, também o mundo dos negócios de Hamburgo é dominado por holandeses de origem flamenga. Quanto aos empresários católicos de Colônia ou da Holanda, vêm geralmente de Anvers ou de Liège.

“Assim, os empresários do século XVI são frequentemente calvinistas – vêm quase sempre da Flandre calvinista – mas têm em comum o fato de que são emigrantes, oriundos na maioria dos casos dos grandes centros industriais e comerciais do século XV: Augsburg, Anvers, Liège, Combray, Luques, Lisboa (neste último caso são sempre judeus e não calvinistas). É ainda difícil, segundo Trevor Roper, sustentar, como faz Weber, a idéia de que haveria uma diferença essencial entre os empresários do século XV e os do século XVI, e de opor os ‘aventureiros’ do século XV aos ‘empresários’ de século XVI ou XVII” (p. 158-159).

Trevor Roper descobriu que o erasmismo funcionou como uma espécie de antídoto do calvinismo, na medida em que afirma igual dignidade da condição laica em relação ao clero; insiste sobre o caráter interior da fé e autoriza o homem de ação a dedicar-se a seus negócios sem ignorar a piedade. Pressionados pela Contra-Reforma, homens de

negócios milaneses emigraram para pequenos centros onde poderiam livrar-se da perseguição inquisitorial e ali acabaram integrando essa verdadeira “internacional calvinista”. Os que recusaram a emigração encaminharam os filhos para a carreira das armas, mantendo o status familiar, mas enfraquecendo os negócios. Em Anvers e Milão o capitalismo fenece enquanto irá florescer em Amsterdam. Conclui Boudon: “Acrescida das correções de Trevor Roper, a célebre tese weberiana torna-se mais plausível”.

O que a filosofia culturalista da história reteria da análise de Boudon consistiria em dizer que o progresso da quantificação no âmbito das ciências sociais não é incompatível com a sobrevivência da meditação filosófica acerca de totalidades como o homem, o espírito ou a história. Mais que isto: a própria presença do valor na ação humana pode ser mensurada e isto não significa nenhuma heresia. Ainda recentemente, o prof. Richard Lynn, da Universidade de Ulster, na Irlanda do Norte, conduziu uma pesquisa em 43 países com o propósito de averiguar correlação matemática entre desenvolvimento econômico e valoração do trabalho, do dinheiro, da criatividade etc., concluindo que ali onde teve lugar predomina a valorização da competitividade e, subsidiariamente, do dinheiro.²⁶ No que se refere ao passado, a sistemática inventariação das tradições culturais facilitaria enormemente a compreensão da possibilidade de mudança, bem como o reconhecimento de obstáculos a questões como a proposta por Lynn, isto é, desenvolvimento econômico. No começo deste pós-guerra era generalizada a crença de que resultaria inevitavelmente de uma ação deliberada, conduzida a nível internacional, por entidades como o Banco Mundial. Essa crença produziu a conhecida obra de Rostow (*The Stages of Economic Growth*, Cambridge, 1960) onde se afirma que o desenvolvimento econômico dá-se em quatro etapas: partindo da sociedade tradicional (1^a); tornando-se transnacional, isto é, associando-a aos pólos dinâmicos (2^a); promovendo-se o impulso inicial (take-off) (3^a), e, finalmente, atingindo-se a 4^a e última etapa, a maturidade. O esforço dispendido no último meio século implodiu completamente esse tipo de população. Agora as atenções estão voltadas para aquilo que sempre foi a tese central do culturalismo: a sociedade repousa numa valoração básica que não pode ser removida, de muito difícil mudança e cuja eventual transformação consiste geralmente num grande mistério, sem embargo de que não possamos renunciar a compreendê-las, mediante conjecturas, mas sobretudo fugindo das simplificações endógenas.

²⁶ *The Secret of the Miracle Economy*: different national attitudes to competitiveness and money. London: Social Affairs Unit, 1991.

BIBLIOGRAFIA

I – OBRA DOS PRINCIPAIS AUTORES CULTURALISTAS

- BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. (Ed. de Luiz Antonio Barreto), Rio de Janeiro: Record/INL, 1990.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1990.
- CASSIRER, Ernst. *A lógica das ciências da cultura* (1942). Trad. espanhola, México, 1951.
- _____. *Ensaio sobre o homem* (1945). Tradução brasileira (*Antropologia filosófica*), São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- _____. *O mito do Estado* (1947). Trad. bras., Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- HARTMANN, Nicolai. *Ética* (1926). Trad. inglesa, Londres, 1950.
- _____. *Auto-exposição sistemática* (1933). Trad. espanhola, México: Universidade Autônoma, 1964.
- _____. *O problema do ser espiritual* (1933). Trad. italiana, Florença, 1971.
- LASK, Emil. *A lógica da filosofia e a teoria das categorias*. Ed. original, Heidelberg, 1912 (*in Obras*, ed. Alemã, 1923-1924).
- MENEZES, Djacir. *O sentido antropológico da história*. Rio de Janeiro: Simões, 1958.
- _____. *Textos dialéticos de Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- _____. *Teses quase hegelianas*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972.
- _____. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra/INL, 1979.
- REALE, Miguel. *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977.
- _____. *O homem e seus horizontes*. São Paulo: Convívio, 1979.
- _____. *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *O Belo e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1989.
- _____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1988.
- RICKERT, Heinrich. *Ciência cultural e ciência natural*. (1ªed. Friburgo, 1899). Trad. espanhola, Madrid: Revista de Occidente, 1922 (sucessivamente reeditada).
- _____. *Introdução aos problemas da filosofia da história*. (3ª ed., Heidelberg, 1924). Trad. espanhola, Madrid, 1961.
- _____. *Kant como filósofo da cultura moderna*. Ed. original, Tübingen, 1924.
- SALDANHA, Nelson. *Humanismo e história*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1983.
- SCHELER, Max. *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. (1921). Trad. francesa, Paris: Gallimard, 5ª ed., 1955.
- _____. *Essência e formas de simpatia*. (1924). Trad. espanhola, 1962.
- _____. *O lugar do homem no cosmo*. (1928). Trad. francesa, Paris: Aubier, 1951.
- _____. *O futuro do homem*. (Revista de Occidente, 1927) *Humanidades*, Brasília, 1983.

VITA, Luís Washington. *Introdução à filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

_____. *Que é filosofia*. São Paulo: Desalva/Buriti, 1965.

WINDELBAND, William. *História e ciência natural*. Berlin, 1894.

_____. *Filosofia da cultura e idealismo transcendental*. Logos, Berlin, 1910.

II – ESTUDOS SOBRE O CULTURALISMO

ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'Histoire. 2eme édition, Paris: Vrin, 1950.

BAGOLINI, Luigi. Pessoa como valor fonte no pensamento de Miguel Reale. *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito*. João Pessoa, 1990.

CAMPO, Mariano. *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*. Varese: Ed. Magenta, 1959.

GIGLIOTTI, Gianna. *Il neocriticismo tedesco*. Torino: Loescher ed., 1983.

KOHNKE, Klaus Christian. *The Rise of Neo-Kantianism*. German Academic Philosophy between idealism and Positivism. Trad. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1992.

LLORENTE, Francisco Olmedo. *La filosofía crítica de Miguel Reale*. Cuenca (Ecuador):Universidad de Cuenca, 1989.

MULLER, Alzira Correia. *Fundamentação da experiência em Miguel Reale*. São Paulo: GRD/INL, 1981.

PAIM, Antonio. Uma corrente da atualidade filosófica brasileira: o culturalismo. *Revista Interamericana de Bibliografia*: Washington, vol. XXVII, n. 4, out.-dez., 1977.

_____. A obra filosófica de Miguel Reale. *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia do Direito*. João Pessoa, 1990.

PAUPERIO, A. Machado e LITRENTO, Oliveiros (organizadores). *Djacir Menezes e as perspectivas do pensamento contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979.

PINHEIRO, Rita Josélia C. *A objetividade e a realidade no culturalismo dialético de Djacir Menezes*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1992.

REALE, Miguel. O culturalismo da Escola do Recife. In: *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 1956 (2ª ed. 1977).

SOUZA, Francisco Martins. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo: Convívio, 1981.

_____. O problema do conhecimento em Miguel Reale e o “diálogo com Husserl”. *Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, 4 (18/19), julho-dezembro, 1981.

VITA, Luís Washington. (Organizador). *A filosofia contemporânea em São Paulo* (nos seus textos). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1989.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abreu, Capistrano de, 113
 Agostinho, Santo, 95
 Aristóteles, 64, 68 69, 84
 Aron, Raymond, 107-112
 Ashton, T.S., 106

B

Bacon, Francis, 91
 Barreto, Tobias, 5, 29-31, 36
 Barros, Roque S. Maciel de, 54-56, 93
 Bauch, Bruno, 9
 Baxter, Richard, 82, 83
 Berger, Peter, 65
 Bernstein, 47
 Bezerra, Alcides, 32-33
 Biran, Maine de, 31
 Blondel, Maurice, 86
 Bobbio, Norberto, 94
 Boudon, Raymond, 118
 Brucker, Jacob, 99

C

Cassirer, Ernest, 8
 Châtelet, François, 100
 Cohen, Hermann, 8, 12
 Colingwood, 98
 Coulanges, Fustel de, 114
 Croce, Benedetto, 89

D

Descartes, Renée, 17, 89, 91
 Durkheim, Emile, 80
 Duverger, Maurice, 94

E

Einstein, 62

F

Feijó, Diogo Antônio, 31
 Ferraz, Tércio Sampaio, 35
 Ferreira, Manoel Carmo, 28
 Ferreira, Silvestre P., 31, 36
 Fichte, . G., 67, 72-73
 Franca, Leonel, 5
 Fromm, Erich, 47

G

Galileu, 91, 92
 Garcia, Rodolfo, 113
 Gellner, Ernest, 101-107
 Genovesi, Antonio, 31
 Gigliotti, Gianna, 28
 Gomes, Diogo, 90
 Gueroult, Martial, 99
 Gusmão, Paulo Dourado de, 53

H

Hartmann, Nicolai, 16-26, 74, 76, 88
 Hegel, F. W., 46, 47, 64, 68, 71, 89, 99
 Hegenberger, Leonidas, 6
 Heidegger, 78
 Herder, Johann Gottfried, 98
 Hume, 64, 70, 77
 Husserl, 15, 38, 39, 75

J

Julia, Didier, 15, 75
 Junqueira, Celina, 5, 6

K

Kant, Emanuel, 8, 13, 14, 62, 69, 70, 71, 82, 86
 87, 94
 Kelsen, Hans, 35
 Kierkegaard, 78

L

Lask, Emil, 10, 11
 Leibniz, 8, 17, 68
 Lijphart, Arend, 55
 Locke, John, 70, 89, 94
 Lovell, Lord, 106
 Luisi, Luis, 53
 Lynn, Richard, 126

M

Macedo, Ubiratan, 94
 Macfarlane, Alan, 105
 Magalhães, Domingos Gonçalves, 36
 Mann, Thomas, 12
 Maritain, 69
 Martius, 34
 Marx, Karl 47,
 Mehlis, Georg, 8
 Menezes, Djacir, 46-52, 75
 Mercadante, Paulo, 57, 64
 Merleau-Ponty, Maurice, 63, 75, 83
 Michelet, Jules, 109
 Mondolfo, Rodolfo, 68, 90
 Mora, Ferrater, 9
 Moraes Filho, Evaristo, 57, 94

N

Natorp, 8
 Nisbet, Robert, 114, 118
 Nunes, Souza, 81

P

Pereira, Nuno Marques, 81
 Platão, 56, 64, 68
 Poppe, Alexandre, 33
 Popper, Karl, 101
 Prota, Leonardo, 6
 Proudhon, 47

Q

Quadros, Antonio, 95, 96

R

Radbruch, Gustav, 11
 Ranke, Leopold Von, 109
 Reale, Miguel, 34-46, 52, 65, 66, 74, 77, 78, 81
 83, 84, 88, 94
 Richelieu, Cardeal, 92
 Rickert, Heinrich, 1-13
 Robinson, Joan, 47
 Rodríguez, Ricardo Vélez, 57
 Romero, Silvio, 32
 Roper, Trevor, 119

S

Saldanha, Nelson, 58, 59
 Sandoz, Ellis, 27
 Sartre, 78
 Scheler, Max, 13-15
 Souza, Francisco Martins, 32, 33
 Spinoza, 86
 Spirito, Ugo, 85
 Spix, 34
 Staël, Mme. de, 33
 Stalin, Iossif V., 47, 78

T

Targiri, Francisco, 33
 Teggart, Frederick, 118
 Tocqueville, 94
 Tolstói, 103
 Troeltsh, E., 8

Z

Zocher, Rudolf, 28

W

Weber, Max, 12, 79, 82, 87, 108
 Wesley, John, 82, 83
 Windelband, Wilhelm, 9-10
 Wittfogel, Karl August, 113
 Wolf, 8, 68