

ANTONIO PAIM

A FILOSOFIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Estudos complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil

Vol. VII

2ª edição

2007

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO da 2ª edição

APRESENTAÇÃO da 1ª edição

I.A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA NO BRASIL

II. FILOSOFIA DA CIÊNCIA

1. Os primeiros contatos com o Círculo de Viena
2. Leonidas Hegenberg
3. A busca de uma temática própria
 - a) Introdução
 - b) A ciência e a verdade na visão de Milton Vargas
 - c) Inconsistência teórica da sociologia de Florestan Fernandes, segundo Alberto Oliva
 - d) Alberto Oliva e os limites do conhecimento científico
 - e) Realismo e senso comum no entendimento de Mário Guerreiro

III. CULTURALISTAS E CULTURALISMO

1. Miguel Reale e autonomia da Axiologia
2. Miguel Reale na história da filosofia brasileira
3. O lugar do legado de Miguel Reale na filosofia contemporânea
4. Djacir Menezes e o novo momento do interesse por Hegel
4. Djacir Menezes (1907/1996). In memoriam
5. Revisitando Djacir Menezes
6. Ricardo Vélez Rodríguez
 - a) Autoritarismo doutrinário na República: o castilhismo
 - b) Autoritarismo doutrina na República: Oliveira Viana
 - c) Apresentando o conjunto da obra de Tocqueville
 - d) Recuperando o significado da obra de Tocqueville
7. O culturalismo na filosofia brasileira

IV. O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

1. Principais ciclos da aproximação à fenomenologia
2. O ciclo inicial de difusão
3. O diálogo com Husserl
 - a) Conceituação de diálogo
 - b) Miguel Reale
 - c) Leonardo Van Acker
 - d) Creusa Capalbo
 - e) Machado Neto
4. À guisa de conclusão

V. O MOVIMENTO EXISTENCIAL

1. Caracterização geral

2. Emmanuel Carneiro Leão
3. Vicente Ferreira da Silva
4. Confronto entre culturalismo e existencialismo a propósito da cultura brasileira

VI. NEOTOMISMO E OUTRAS CORRENTES CATÓLICAS

1. O tomismo entendido como perspectiva filosófica na obra de Zilles
 - a) O momento Van Acker-Zilles como início de uma nova tradição
 - b) A filosofia católica brasileira a serviço da política
 - c) Distinção entre perspectiva filosófica e sistema filosófico
 - d) O tomismo como perspectiva filosófica na obra de Zilles
2. Razões da preferência de Scantimburgo pelo blondelismo
3. A questão do mal para Scantimburgo
4. Monsenhor Emílio Silva e a idéia da filosofia perene
5. A crise política brasileira no pensamento de José Pedro Galvão de Sousa
6. D. Odilão Moura, O.S.B.

VII. ORTEGUIANOS

1. Gilberto de Mello Kujawski
2. Ubiratan Macedo

VIII. PENSADORES DESGARRADOS OU QUE SE DESGARRARAM

1. Renato Cirell Czerna
2. O contexto histórico-cultural da meditação de Almir de Andrade
3. Roque Spencer Maciel de Barros
 - a) Nota introdutória
 - b) In Memoriam
 - c) O conceito de “ilustração brasileira”
 - d) O fenômeno totalitário
 - e) Como se caracterizaria a posição pós-culturalista

IX. PERDAS ASSINALÁVEIS

- 1) Machado Neto
- 2) Geraldo Pinheiro Machado
- 3) Durmeval Trigueiro

X. ENSINO E INSTITUIÇÕES

- 1) A Sociedade Brasileira de Filosofia
- 2) A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos
- 3) A Revista Brasileira de Filosofia
- 4) O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro

APRESENTAÇÃO da 2ª edição

As alterações introduzidas nesta segunda edição dizem respeito a duas grandes perdas sofridas pela filosofia brasileira.

A primeira está registrada no artigo intitulado “O lugar do legado de Miguel Reale na filosofia contemporânea”, elaborado para figurar no volume especial, que a **Revista Brasileira de Filosofia** lhe dedicou, por motivo do seu falecimento a 14 de abril de 2006. O inesquecível mestre completaria 96 anos em novembro daquele ano. Manteve-se lúcido e atuante até bem próximo daquela data. Cumprindo disposição testamentária o Instituto Brasileiro de Filosofia terá continuidade. Os seus discípulos, por sua vez, enviaresão todos os esforços no sentido de manter viva a sua memória.

A segunda consiste no IN MEMORIAM de Ubiratan Macedo, falecido a 16 de julho de 2007.

Brasília, agosto de 2007.

A. P.

APRESENTAÇÃO da 1ª edição

O pressuposto básico desta coletânea de *Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil* consiste na hipótese de que o tema pode ser abordado em três níveis. O primeiro seria a identificação dos problemas filosóficos com que se defrontou a nossa meditação, balanço que pretendo haver realizado na *Introdução à História*. Ainda nesta ocupei-me do segundo nível: a caracterização a mais abrangente possível das correntes filosóficas que se estruturaram. Os estudos complementares prende-se à circunstância de haver a experiência sugerido devesse merecer aprofundamento seja a obra de determinados autores seja um ou outro incidente relacionado à corrente. Devido a esta opção, os volumes IV, V e VI foram agrupados segundo as correntes. Nos dois volumes iniciais tive que abordar temas específicos: a análise da interpretação efetivada por outros autores e o tema das filosofias nacionais. Deviam figurar no volume da *História* e assim ocorreu nas edições iniciais. Contudo, dada a extensão que veio a assumir aquele volume, tive que autonomizar a análise dos intérpretes no livro *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*, título que foi alterado com a decisão de publicar *estudos complementares*. Na *História* o tema das filosofias nacionais acha-se apenas esquematizado. O volume terceiro, a que denominei de “etapas iniciais”, tem a mesma feição dos subseqüentes, porquanto trata de aprofundar o conhecimento das correntes existentes no ciclo de que se trata.

No tocante à filosofia contemporânea, desde que me interessei pelo tema da filosofia brasileira, há pouco mais de quarenta anos, escrevi grande número de resenhas e de apresentações a livros. Na seleção daqueles textos que deveriam compor este volume, optei por ater-me àqueles que dão uma idéia mais ou menos acabada do autor considerado.

Acham-se precedidos de ensaio sobre a filosofia brasileira contemporânea que elaborei para uma revista italiana. Numa ou noutra circunstância tive que introduzir determinados esclarecimentos. Optei também por incluir no Volume VI, precedente, os

estudos adicionais que elaborei sobre o marxismo nacional, desde que se mantém adstrito ao cientificismo oitocentista.

Rio de Janeiro, março de 2000.

I. A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA NO BRASIL ^(*)

Mesmo tratando-se de um país novo em relação à Itália, contando cinco séculos de existência,⁽¹⁾ o Brasil dispõe de algumas tradições culturais que se têm revelado muito sólidas. Assim, embora o intercâmbio filosófico obrigue que, de uma forma ou de outra, por aqui repercutam as principais correntes européias, estas encontram maior ou menos receptividade na medida em que se afeioam a essa ou aquela tradição cultural.

Considerando o que se poderia denominar de Época Moderna em Portugal, trata-se de fenômeno tardio, situado na segunda metade do século XVIII.⁽²⁾ Desde então, estruturaram-se duas tradições culturais consistentes e uma terceira mais débil, todas repousando em doutrinas filosóficas perfeitamente explicitadas, embora, no fundo, seu sustentáculo efetivo resida no substrato moral, este nem sempre formulado com clareza, pelo menos em relação a todas as três tradições em seus diversos ciclos.

As duas tradições fortes são o tradicionalismo⁽³⁾ e o cientificismo.⁽⁴⁾ E, a terceira, mais débil, a liberal.⁽⁵⁾ As duas primeiras sobrevivem e chegam a dar o tom no Período Contemporâneo, que é justamente o objetivo desta exposição, que espero seja breve e informativa, ainda que peque em relação a outros aspectos, certamente relevantes mas, na circunstância, tidos à conta de secundários, à vista da limitação do espaço.

(*) Publicado em italiano na *Revista do Dipartimento di Scienze Filosofiche (Paradigmi)* da Università degli de Bari, Itália. Ano XII, n. 35, maggio-agosto, 1994.

- (1) Com as discussões suscitadas pelas comemorações do Descobrimento, apareceram muitas idealizações acerca dos aborígenes. No caso do Brasil, os indígenas encontram-se em estágios bastante primitivos, praticando agricultura nômade, sem dispor de escrita, devorando os prisioneiros nas guerras constantes que viviam entre si. Transcorridos cinco séculos, não há indícios nas tribos remanescentes de qualquer evolução. Seu número é estimado presentemente em 200/250 mil. Considerada a área que ocupam com o nomadismo e as descrições de nossos primeiros visitantes, deveriam ser 500 mil em 1500. Não se considera que o extermínio físico, nos choques verificados, tenha sido relevante. Houve intensa miscigenação e também aculturação.
- (2) Sebastião de Carvalho Melo, Marquês de Pombal (1699-1782), expulsou os jesuítas que controlavam o ensino, reformou a Universidade e importou professores estrangeiros, inclusive italianos, introduzindo o ensino da física newtoniana, até então recusada por motivos religiosos. Em matéria de filosofia adotou os compêndios do italiano Antonio Genovesi (1713-1769).
- (3) Denominou-se tradicionalismo à reação posterior à morte de Pombal. Em seu desenvolvimento formulou uma doutrina filosófica, antirracionalista, admitindo a revelação como fonte do conhecimento, valorizadora da experiência histórica. No plano político recusou frontalmente as instituições do sistema representativo. Mantém-se viva até nossos dias, com autores expressivos, atividade bibliográfica, publicação de revista etc.
- (4) O cientificismo corresponde a um dos principais resultados das reformas pombalinas. Trata-se de uma aposta na competência da ciência em matéria de reforma social, alheia ao espírito da própria ciência. Manteve-se incólume nos dois séculos seguintes, ainda que adotando novas roupagens.
- (5) O introdutor do liberalismo no país considerava que este inseria-se num amplo sistema filosófico (Silvestre Pinheiro Ferreira, 1769-1846). Essa mesma postura foi adotada pela Escola Eclética, corrente dominante de meados de década de quarenta aos anos oitenta. Na República, teve o seu florescimento obstado pela longa vigência de períodos autoritários e francamente ditatoriais.

Define-se o Período Contemporâneo da Filosofia como aquele em que se consuma a superação do positivismo, entendido globalmente como a crença no desaparecimento dos problemas que sustentaram a meditação filosófica através dos tempos, graças ao progresso das ciências. Apenas para explicitar o que tenho em mira, tal superação está consumada na Alemanha na altura da Primeira Guerra Mundial, quando há de novo uma corrente filosófica dominante, o neokantismo, principal marco referencial da Filosofia contemporânea naquele país.

No Brasil, processo análogo somente se consuma por volta da década de trinta. Os marcos referenciais são os livros *O problema fundamental do conhecimento* (1937), de Francisco Pontes de Miranda (1892-1979); *Kant e a idéia do Direito* (1932), de Djacir Menezes (nasc. 1910) e *Fundamentos do direito* (1940), de Miguel Reale (nasc. 1910). Tais obras coroam as duas linhas principais do embate com os positivistas, a primeira no âmbito da filosofia das ciências e, a segunda, no plano da filosofia do direito. Essas correntes em formação (a neopositivista e a neokantiana) têm entretanto que conviver com as vertentes tradicionais, que assumirão nova feição, a saber, o tradicionalismo apropriando-se do neotomismo e a cientificista encaminhando-se na direção do que se convencionou denominar de *versão positivista do marxismo*.

1 – O Neopositivismo

O positivismo brasileiro apresenta certas peculiaridades, além de que se tenha tornado a corrente dominante com a proclamação da República, em fins de 1889. O Ministro do Guerra do novo regime, general Benjamin Constant de Magalhães (1833-1891), era positivista muito conhecido e popular no Exército graças à condição de professor da Escola Militar. Formou seu espírito numa Escola criada por um dos principais seguidores de Pombal, onde se respirava um clima cientificista, vale dizer, onde vigorava a crença de que a ciência era competente em todos os domínios, inclusive em matéria de moral e política. De sorte que sua adesão a Augusto Comte (1789-1857) deve-se sobretudo ao fato de que explicita a possibilidade da moral e da política científica. Assim, agarrou-se a esse aspecto do comtismo fazendo caso omissis de que Comte era pela dissolução dos exércitos, preconizando a sua substituição por milícias populares. Benjamin Constant não só desconheceu essa parcela da obra do mestre como pôs em circulação a doutrina de que, nesta parte do hemisfério ocidental, incumbia diretamente ao Exército implantar a sociedade positiva. O principal resultado de sua pregação consistiu praticamente em todo um século de ingerência dos militares na vida política do país, culminando com uma ditadura que durou vinte anos (1964-1985), fantasma que os brasileiros esperam hajam sido exorcizado em definitivo. no plano político, o positivismo não produziu apenas essa ingerência militar. Formulou a doutrina autoritária mais coerente – surgida no Rio Grande do Sul, província meridional que limita com o Uruguai e, em resultado do movimento político denominado Revolução de 30, transplantada ao plano nacional – conhecida como *castilhismo*, que, por sua vez, originou outra ditadura, o Estado Novo (1937-1945). O século republicano brasileiro, em matéria de política, é basicamente positivista e autoritário.

Outra singularidade do positivismo brasileiro reside no fato de que em Portugal, os positivistas comteanos – aos quais os brasileiros eram de início muito

ligados, dispendo inclusive de publicações comuns – adotaram as idéias de Herbert Spencer (1820-1903) – que separava a sociologia da moral, tornando-a portanto uma disciplina meramente teórica em lugar do guia para a ação política em que consistia a doutrina de Comte – e a própria teoria do conhecimento (empirista) de Stuart Mill (1806-1873). Nessa aproximação com o pensamento inglês, romperam com o autoritarismo de Comte (teórico da ditadura republicana, aspecto que foi exaltado prevalentemente no Brasil) e aproximaram-se das idéias liberais. Semelhante linha de desenvolvimento ocorreu na Espanha, na vizinha Argentina etc.

No Brasil, criou-se a Igreja Positivista, que se tornou herdeira do próprio comtismo religioso francês, a ponto de que se tenha tornado incumbência dos brasileiros cuidar dos “lugares santos” do positivismo em Paris. A Igreja Positivista (que existe até hoje), nunca passou de uma pequena seita mas exerceu durante toda a República Velha (dominação dada à Primeira República, que durou de 1889 a 1930) magistério moral de grande presença no país, reconhecido pelos próprios católicos. O comtismo religioso acabou obrigando aqueles que se encaminharam na direção do evolucionismo (spencerismo), a voltar-se sobretudo contra Comte.⁽⁶⁾

De tudo isto resultou que o positivismo brasileiro comteano não conseguiu firmar-se como filosofia das ciências. Esta será iniciada na Escola Politécnica do Rio de Janeiro,⁽⁷⁾ partindo da crítica do que se batizou diretamente de “erros de matemática de A. Comte” e da constatação de que a ciência desenvolvia-se na direção oposta ao prognóstico comteano. Esse grupo criou, em 1916, a Academia Brasileira de Ciências, trazendo ao Rio de Janeiro, em 1925, Albert Einstein⁽⁸⁾ e assim consagrando a vinculação dos círculos científicos nacionais com os seus congêneres europeus e norte-americanos.

Num primeiro momento, a principal influência é do filósofo francês Leon Brunschvicg (1869-1944), bem como de Henri Poincaré (1854-1912). A *Bibliothèque de Philosophie Scientifique*, que esse grupo francês organizou em Paris, inspirou a *Biblioteca Científica Brasileira*, onde apareceram vários títulos nos anos vinte e sobressai Pontes de Miranda, referido precedentemente.

Com o livro *O problema fundamental do conhecimento* (1937), Pontes de Miranda dá um balanço na evolução da filosofia das ciências no século XX, destacando como seus principais corolários o renascimento de doutrinas afeiçoadas ao tomismo; a fenomenologia de Husserl e os autores relacionados ao que se convencionou denominar de neopositivismo. Procura formular uma posição independente e acredita que o

⁽⁶⁾ Para combater a difusão do comtismo em seus primórdios, criou-se a denominada Escola do Recife. Um dos seus integrantes (Silvio Romero, 1851-1914) iria combater o positivismo de Comte contrapondo-o ao evolucionismo. Essa Escola inicia o movimento denominado culturalista, retomado contemporaneamente.

⁽⁷⁾ Em matéria de ensino superior, adotou-se o modelo napoleônico das grandes escolas (Escola Politécnica, Escola de Medicina, de direito etc.). De sorte que a discussão filosófica tinha lugar nessas instituições. A Universidade somente foi criada na década de 30 desse século, há apenas 60 anos, portanto.

⁽⁸⁾ Ainda em 1925, os positivistas brasileiros não aceitavam a teoria da relatividade. Reagiram energicamente contra essa visita mas já não dispunham de prestígio nos círculos científicos.

problema do conhecimento poderia ser solucionado. Para tanto, postula uma apreensão primária, anterior a qualquer elaboração conceitual, a partir da qual se pudesse erigir o conhecimento científico. Parecia-lhe suficiente admitir que, sendo o homem isolado, anterior à sociedade, uma pura abstração, bastava situar o conhecimento como processo adaptativo. Semelhante tese eliminaria tanto o problema da construção da intersubjetividade como os impasses do empirismo. Embora a idéia de identificá-lo com os demais processos vitais não esteja ausente e insista no caráter científico de sua tentativa, o problema é considerado de ângulo estritamente filosófico.

Haveria uma relação primária, de ser a ser, em sua pureza original, cuja reminiscência a linguagem preservaria. Denomina-a de *-jecto*, cabendo ao hífen a função de referi-lo simultaneamente ao sujeito (sub-jectum) e ao objeto (ob-jectum). *Jecto* seria “tudo quanto se apresenta, seja de ordem estritamente física, seja de ordem psíquica, desde que considerado do lado de quem vê ou do outro lado, isto é, eliminados os elementos que representam oposição entre eles”. Os jectos nos dariam a realidade em toda a sua riqueza. Anterior a qualquer representação, seriam a base a partir da qual se operaria a “extração” de aspectos e relações cada vez mais sutis, de que se constitui, em última instância, a ciência. Numa palavra, os jectos seriam a essência da realidade. Pontes de Miranda estava convencido de que a sua doutrina teria o mérito de preservar, em sua inteireza, o programa do Círculo de Viena, que procura difundir no país e ao qual adere.

Pontes de Miranda chegou a ser um dos mais conceituados juristas brasileiros, sendo autor de obra monumental. Embora a sua doutrina não haja sido adotada literalmente, popularizou no país uma outra compreensão dos ideais positivistas, ensejando que o neopositivismo acabasse, neste pós-guerra, tornando-se dominante no âmbito da meditação sobre a ciência. Neste sentido, seu trabalho seria coroado por Leonidas Hegenberg (nasc. 1925), que editou, entre 1965 e 1977, a *Revista ITA – Humanidades* (órgão do Instituto Tecnológico da Aeronáutica, instituição de ensino superior muito conceituada na área técnica), destinada a popularizar a temática e autores, notadamente dos Estados Unidos e da Inglaterra, relacionados à filosofia das ciências. A par disto, traduziu praticamente todos os mais conhecidos filósofos vinculados ao tema, como Karl Popper, Mário Bunge, Feyerabend, Stegmuller etc., além dos principais compêndios e manuais. Com o mesmo objetivo, publicou mais de 200 resenhas na *Revista Brasileira de Filosofia*. Hegenberg é autor de uma obra que sistematiza a investigação recente na matéria, que intitulou *Explicações científicas*, merecedora de sucessivas edições. Publicou também livros dedicados à lógica matemática e ao cálculo proposicional.

2 – Do neokantismo ao culturalismo

Desde as primeiras décadas do século passado, a meditação brasileira tem contato com a obra de Kant, num primeiro momento através dos franceses que a popularizaram (Mme. de Stael; Charles de Villers etc.) e, subseqüentemente, através do krausismo. Desse modo, o movimento neokantiano logo encontrou partidários. O bicentenário de Kant, em 1924, ensejou uma *Festa Comemorativa* onde, além da pompa que a caracterizou, as diversas conferências então pronunciadas revelam familiaridade

tanto com o pensamento de Kant como também com a versão popularizada pelo neokantismo.

Até mais ou menos o início do último pós-guerra, o neokantismo circunscreve-se praticamente à filosofia do direito. Subseqüentemente, evolui na direção do culturalismo quando, além da esfera do direito, granjeia partidários no âmbito da filosofia geral.

O culturalismo afirma que a filosofia comporta multiplicidade de perspectivas e, no interior destas, diferentes pontos de vista. Não há critérios uniformes segundo os quais tem lugar a escolha de uma perspectiva, razão pela qual são irrefutáveis. O aparecimento na Época Moderna de uma perspectiva (transcendental) diametralmente oposta à antiga (transcendente) não revogou esta última.

O culturalismo afirma a existência de uma terceira esfera de objetos, além das admitidas tradicionalmente (natural e ideal). Trata-se de objetos referidos a valores, que constituem a cultura, âmbito privilegiado de investigação.

Na visão culturalista, a cultura corresponde ao cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos. Nesse processo, embora implicadas no conjunto da atividade cultural e dela recebendo múltiplas inspirações, as idéias desenvolvem-se de forma autônoma. Essa autonomia expressa-se no aprofundamento da consciência dos problemas, todos de índole filosófica. Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tornadas controversas no próprio curso da filosofia, mas também naquelas suscitadas pela evolução cultural. Ao enfatizar a autonomia e a criatividade do espírito, o culturalismo não desconhece que a atividade humana é orientada pelo interesse e a necessidade.

Os culturalistas são os animadores do Instituto Brasileiro de Filosofia, presidido pelo prof. Miguel Reale que é também a principal figura da corrente, integrada ainda por Djacir Menezes, Luís Washington Vita (1921-1968), Paulo Mercadante e diversos outros.

3 – Surto tomista e neotomismo

Quando a Cúria Romana recomendou, através da encíclica *Aeterni Patris* (1879), o estudo da obra de São Tomás, não havia na intelectualidade católica brasileira maiores antecedentes tomistas e a Igreja achava-se às voltas com múltiplos problemas, polarizados em torno das relações com o Estado. A proclamação da República logo a seguir (1889), promovendo a separação da Igreja do Estado, levou a que o tradicionalismo assumisse feição nitidamente política. Graças à ação do então Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme (1882-1942) e de Jackson de Figueiredo (1891-1928), nos anos vinte, a situação da Igreja é de grande prestígio no meio intelectual. Verifica-se então, entre as décadas de trinta e cinquenta, um curioso fenômeno denominado surto tomista, consagrador de uma situação absolutamente artificial. Aparece no Brasil uma corrente de filosofia dita neotomista, que domina o ensino da disciplina na Universidade, alimenta significativo movimento editorial e reúne uma quantidade de pessoas como nunca se vira nessa esfera do saber, tendo um

pesquisador arrolado cerca de 150 “filósofos” dessa vertente. Nos anos sessenta o fenômeno desaparece sem deixar rastro. Numa coletânea de depoimentos organizada pouco mais tarde, os tomistas quase não aparecem entre os pensadores católicos (*Rumos da Filosofia Atual no Brasil*, organizada pelo Pe. Stanislavs Ladusans, São Paulo, 1976). Na verdade, tratava-se de uma instrumentação da filosofia para fins políticos.

Desaparecida a motivação política, o neotomismo pôde apresentar-se como uma corrente de filosofia, detentora de uma proposta muito interessante. Incumbir-se-ia de formulá-la um professor belga, originário da Universidade de Louvânia, desde muito cedo radicado no Brasil: Leonardo Van Acker (1896-1986). Partidário do pluralismo filosófico, entende que essa atitude não é equiparável ao pluripartidarismo na luta pelo poder, mas uma comunicação interdoutinária, generosa e enriquecedora, construtora da *philosophia perennis*, a qual, segundo Leibniz, não é privilégio de uma “escola” ou “corrente”, mas contribuição, através dos séculos, de cada uma para a verdade, bem comum de todas. Esse enriquecimento é possível em decorrência de que o nosso conhecimento da verdade é parcial e susceptível de aprimoramento no decorrer da história. Em mãos de Van Acker, o tomismo torna-se uma perspectiva a partir da qual busca estabelecer diálogo fecundo com a contemporaneidade. Assim, estudou com simpatia e compreensão, embora criticando-os do ponto de vista aristotélico-tomista, os principais filósofos contemporâneos como Bergson, Dewey, Blondel, Gabriel Marcel, Ortega y Gasset, Miguel Reale e Karl Popper. Compreendido deste modo, o neotomismo reúne grupo expressivo de pensadores, entre os quais se destaca Urbano Zilles (nasc. 1937), dirigente da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

A filosofia católica compreende ainda outras vertentes. Assim, agora sem qualquer conotação política, há diversos tomistas que dão preferência a uma interpretação mais ortodoxa (Yulo Brandão, D. Odilão Moura, OSB) e também os que mantêm fidelidade ao maritainismo (Gerardo Dantas Barreto, D. Ireneu Penna, OSB). Há ainda, expressivo segmento constituído pelos que buscam outras inspirações sem qualquer compromisso com o tomismo (partidários de Maurice Blondel; orteguianos e até os que se inspiram em Hegel).

4 – A versão positivista do marxismo; Marxismo político e marxismo acadêmico

Chegam às cátedras da Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro, nos começos dos anos trinta, em memoráveis concursos, Leonidas de Rezende (1889-1950) e Hermes Lima (1902-1978), que ali encontraram Edgardo de Castro Rebelo (1884-1970). Castro Rebelo havia ingressado no Corpo Docente da Faculdade ainda na época da primeira guerra mundial, mas experimentalmente evolução assemelhada à dos novos e eminentes colegas, na direção do marxismo.

Pela primeira vez em nossa história estrutura-se um grupo marxista, num estabelecimento de ensino de incontestável prestígio. Sua adesão àquela doutrina acha-se entretanto inteiramente dissociada da agremiação que se intitulava comunista, para explicitar suas vinculações com o regime soviético e com as versões oficiais do marxismo. Além disto, são homens de grande valor intelectual e que, por isto mesmo, não poderiam reduzir-se à condição de meros divulgadores. Buscam caminho

autônomo e dão início no país ao que denomino de *marxismo acadêmico*.

A história do marxismo acadêmico diferencia-se da história do marxismo de inspiração estritamente política, se bem que em momentos de maior intolerância os professores marxistas tenham sido vítimas de injustificada violência, a pretexto de que muitas pessoas invocam essa condição, mas se reduzem a simples propagandistas, a serviço da política, o que não deixa de ser verdade, mas nem por isto remete o debate das idéias a outras instâncias. De todos os modos, o marxismo acadêmico estabeleceu um nível de discussão do marxismo que no passado se revelou capaz até mesmo de, por vezes, permear a pregação de representantes dos profissionais da política.

Os marcos subseqüentes mais importantes dessa espécie de marxismo correspondem, a meu ver, à ascensão de João Cruz Costa (1904-1978) à cátedra e à chefia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, e à adesão de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) ao marxismo, na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade do Brasil.

Na esfera do direito, o marxismo não chegaria a alcançar maior difusão. Embora se trate de grupo diminuto, tem atuação destacada no movimento filosófico do país, notadamente através do Instituto Brasileiro de Filosofia.

No âmbito da filosofia, o marxismo acadêmico, nos anos recentes, viria a confundir-se com o movimento político. O fenômeno talvez se explique pela adesão de muitos padres à doutrina, que a revestiram de todas as características do fanatismo religioso.

O marxismo acadêmico no país é certamente um movimento complexo, sobretudo naqueles autores que buscam inserir-se nas tradições brasileiras precedentes. sem que isto signifique qualquer despreço por outras dimensões, entendo que sua manifestação mais expressiva é a *versão positivista do marxismo*, da lavra de Leonidas de Rezende e Cruz Costa.

Seu iniciador é Leonidas de Rezende, que nasceu em Juiz de Fora, em 1889, tendo falecido em abril de 1950. Radicou-se no Rio de Janeiro. no exercício da cátedra na Faculdade Nacional de Direito, produziria verdadeiro fascínio sobre a juventude intelectual da década de trinta, devendo ser-lhe creditada a difusão das idéias de Karl Marx no Brasil, sobretudo levando-se em conta que não exerceu militância política.

São estas as principais teses dessa compreensão positivista do marxismo:

- 1) A economia é a disciplina fundamental, porquanto a atividade produtiva de bens materiais condiciona toda elaboração teórica, tanto “a Filosofia, a História, a Genética (a formação da família), a Estética, a Arte, a Religião, a Moral, o Direito (como) a Política”;
- 2) A filosofia é apenas a classificação das ciências, como queria Comte;
- 3) Pode-se adquirir conhecimento rigorosamente científico da sociedade e do curso histórico, inclusive prevendo-se a evolução dos acontecimentos;

- 4) Os marcos fundamentais no processo de constituição da ciência social são as obras de Comte e Marx; e,
- 5) Existe plena identidade entre Comte e Marx, inclusive no que respeita à ditadura do proletariado como culminância da evolução social.

Leonidas de Rezende apontava apenas uma divergência entre Comte e Marx, no concernente à terapêutica requerida pela transformação da propriedade privada em coletiva. A versão positivista do marxismo, sob certos aspectos, constitui uma variante simplificadora da concepção ortodoxa soviética, visto como não deixou margem de discussão, por exemplo, sobre as relações das formas da consciência social com a denominada “superestrutura econômica”, ou o “primado da alienação”, isto é, se o marxismo se proporia a solução da situação material do proletariado, ou, mais amplamente, a realização integral do homem.

A interpretação de Leonidas de Rezende vinculou o marxismo a uma das mais arraigadas tradições do período republicano – o positivismo –, graças ao que veio a granjear enorme vitalidade.

A meditação de Leonidas de Rezende é retomada por João Cruz Costa – Universidade de São Paulo – a quem caberia estruturar o Departamento de Filosofia da USP, depois que os professores franceses deram por concluída a tarefa de formação do núcleo inicial. É autor de diversas obras dedicadas à filosofia brasileira, em especial *Contribuição à História das Idéias no Brasil* (1956).

Do mesmo modo que Leonidas de Rezende, deseja manter a filosofia adstrita à problemática que permitira conceituá-la como “positiva”, no sentido comtiano. Por isto, afirma que a obra de Comte inaugura “uma das fases mais ricas e interessantes de um novo estilo de filosofar”. O positivismo entretanto não criou este novo espírito filosófico, sendo fruto do desenvolvimento das ciências. Encontra igualmente analogias e semelhanças entre as doutrinas de Comte e Marx. Enxerga, todavia, uma oposição mais radical do que a apontada por Leonidas de Rezende no que respeita à reforma social. A seu ver, Comte teria em mira instituir “uma autoridade com todos os característicos de *direita*”. Assim, se a filosofia positiva é algo a preservar, o mesmo não se daria com a reforma social preconizada pelo comtismo. Tudo isto estaria a impor a complementação da filosofia positiva pelo materialismo histórico.

Sua contribuição particular, nessa versão positivista do marxismo, constitui em ter aplicado tal doutrina ao pensamento brasileiro. Nem sempre, porém, analisa-o em seu curso real, sendo levado a tomá-lo como exemplo do caráter inelutável da evolução do espírito humano no sentido do “estado positivo”, ou “socialismo”, termos que entendia de maneira correlata. Para explicar a larga repercussão do positivismo no Brasil, escrevia: “Enquanto outras doutrinas de importação, as que se apresentam a partir do século XIX, nos parecem simples jogo intelectual, próprio de elites eruditas, mero ornamento de inteligências curiosas, do positivismo fica, porém, a impressão paradoxal – é certo – de que alguma relação mais profunda existe entre a índole dessa doutrina e o conjunto das contraditórias condições que deram origem à vida nacional e que a impelem. Se o positivismo é ainda, como as outras doutrinas, produto de

importação, nele há, no entanto, traços que revelam a sua mais perfeita adequação às condições de nossa formação, às realidades profundas de nosso espírito”.

Cabe observar, com relação à versão positivista do marxismo, que Leonidas de Rezende ou Cruz Costa jamais perderam os vínculos com a componente pedagógica do positivismo, difundida no Brasil pelas grandes personalidades do positivismo ilustrado como Luiz Pereira Barreto (1840-1923). Embora acreditando que o próprio curso da evolução engendra a transformação social, não admitiam que esta pudesse dispensar a livre adesão das pessoas às idéias diretoras correspondentes ao evoluir das estruturas econômicas.

Não se inclinaram, em suma, por uma opção totalitária.

O marxismo acadêmico não chegou a produzir nenhuma outra interpretação com grau equiparável de elaboração, embora os departamentos de filosofia da Universidade sejam hoje constituídos, em sua maioria, de professores marxistas. Isto que, de certa forma, corresponde a uma espécie de massificação, agregada à adesão de muitos segmentos da Igreja Católica, desconhecedores da doutrina, tem levado a uma grande simplificação e banalização das teses marxistas. Tornou-se comum, por exemplo, a suposição de que todos os fenômenos culturais são parte da superestrutura – isto é, seriam dotados de uma estrutura de classe – suposição que foi frontalmente criticada mesmo pelo stalinismo. Com o desaparecimento do socialismo decorrente do fim da União Soviética, é provável que o fenômeno venha a desaparecer, a exemplo do que ocorreu com o *surto tomista*, antes caracterizado.

Quanto ao marxismo político, suponho que se bifurque em dois grandes núcleos. O primeiro seria aquele que se estrutura a partir da obra de Caio Prado Junior. O segundo consistiria nas tentativas de fundar teoricamente a ação dos comunistas.

Caio Prado Junior (1907-1990) publicou obras de divulgação do marxismo ortodoxo, mas onde revela independência de espírito é no prolongado exame que submete a história do Brasil. Suas análises ressentem-se do que chamaria de *economicismo*, isto é, do empenho de considerar a economia como “fator determinante” da evolução social, que é uma preocupação de cunho nitidamente oitocentista. Ao fazê-lo, contudo, rebelou-se contra a pretensão dos órgãos dirigentes do comunismo de enquadrar o processo histórico brasileiro no esquema que supõe seja rígida e inelutável a alternância “comunismo primitivo-escravagismo-feudalismo-capitalismo”. O economicismo de Caio Prado Junior fez escola e muitos sociólogos e economistas contemporâneos são legitimamente seus discípulos.

O segundo grupo originado pelo marxismo político supõe que a ação dos comunistas deva, em cada circunstância, encontrar uma teoria ou um autor que a justifique. Se empreendêssemos o seu inventário desde a década de trinta, veríamos como transitam meteoricamente os autores em voga entre os comunistas. Quem se lembra hoje dos livros de Thaleimer ou de Kautski, traduzidos e avidamente adotados pela intelectualidade comunista na década de trinta? Ou das traduções de Max Beer, Labriola e do próprio Engels, nos começos do pós-guerra, antes do rígido enquadramento stalinista? Deste modo, a experiência sugere que deve passar a onda lukasciana e gramsciana, que parece ofuscar às demais em nossos dias, como passou,

ainda na fase recente, a altuseriana. Nutro a convicção de que o marxismo diretamente a serviço da ação política está condenado a jamais passar de amálgama eclético, intolerante e superficial, preso a categorias comtianas.

5 – Outras vertentes

Têm ainda significativa presença no atual debate filosófico brasileiros os orteguianos, os partidários da fenomenologia e os heideggerianos. Os orteguianos mais destacados são Ubiratan Macedo e Gilberto Kujawski, incluindo-se o primeiro entre os principais estudiosos da filosofia brasileira.

A fenomenologia repercutiu intensamente entre médicos e psicólogos, considerando-a como método privilegiado no estudo do comportamento humano. O entendimento da fenomenologia como método, que se consolidou no Brasil neste pós-guerra, veio a ser sancionado por Creusa Capalbo, o mais importante estudioso contemporâneo da obra de Husserl em nosso país. Creusa Capalbo apresentou, na *Revista Brasileira de Filosofia* (fasc. 81; jan.-mar., 1971), no ensaio “A fenomenologia segundo Husserl”, um autêntico programa de abordagem da questão, que vem sendo cumprido ciosamente. A premissa maior dessa análise consiste na afirmativa de que a obra de Husserl não pode ser considerada como um sistema filosófico, da maneira como falamos de sistemas Kant-Hegel e aristotélico-tomista. O desdobramento dessa hipótese de trabalho acha-se em sua tese de doutoramento na Universidade de Louvaine (*A historicidade em Merleau-Ponty*), sendo ainda autora de diversas obras.

O existencialismo heideggeriano encontrou na pessoa de Emmanuel Carneiro Leão seu grande divulgador. Carneiro Leão traduziu textos fundamentais de Heidegger, comentou sua obra em ensaios e publicações periódicas, reunindo os principais estudos em *Aprendendo a pensar* (Petrópolis, Vozes, 1977). Parece sobretudo preocupado em torná-lo fundamentação filosófica da psicanálise. Outros autores de obras de idêntica inspiração são Gerd Bornhein, Ernildo Stein e Eudoro de Souza (1911-1987).

Acha-se igualmente vinculada a uma inspiração heideggeriana a obra de Vicente Ferreira da Silva, prematuramente desaparecido, aos 47 anos de idade, em 1963. Reale considera que a interrupção abrupta dessa meditação não diminui a presença de Vicente Ferreira da Silva no processo de autoconsciência filosófica nacional. Abriu-lhe uma vertente original e fundante, anti-historicista, valorativa da filosofia da religião como mitologia, com vistas à identificação das origens e do valor infra-estrutural tanto da raiz da personalidade como do evoluir das idéias. A obra de Vicente Ferreira da Silva tem merecido diversos estudos.

No livro *A fenomenologia no Brasil* (Rio de Janeiro, Pallas, 1983), Beneval de Oliveira (1916-1988) propõe sugestiva tipologia do existencialismo brasileiro. segundo esta, os diversos autores poderiam ser agrupados em torno da seguinte temática:

I) reinterpretação da filosofia grega segundo inspiração heideggeriana (Eudoro de Souza e os discípulos que formou na Universidade de Brasília);

- II) busca da verdade do ser (Vicente Ferreira da Silva e seguidores);
- III) o desvelamento do ser através da hermenêutica (Emmanuel Carneiro Leão; e,
- IV) elaboração de uma ontologia de finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein).

6 – Indicações de ordem geral

O Brasil dispõe presentemente de cerca de 70 Universidades (35 Federais; 15 Estaduais e Municipais e 20 privadas, em sua maioria confessionais, sobretudo católicas). Além das Universidades, o ensino superior tem lugar em 800 estabelecimentos isolados ou compondo federações de escolas.⁽⁹⁾ Ao todo, a matrícula nesse nível de ensino corresponde a 1,5 milhão. O número de professores ascende a 150 mil.

São em número de 70 os cursos de filosofia (46 em Universidades; 6 em federações de escolas e 18 em Faculdades isoladas). Estão matriculados nos cursos de filosofia 10 mil alunos. Ao todo, há no país 1.500 professores de filosofia. Naquelas Universidades em que não há o curso respectivo, o ensino de filosofia é efetivado a partir de disciplinas isoladas, geralmente ministradas na área de ciências humanas.

Há cursos de pós-graduação em filosofia em 13 Universidades, organizados a partir de fins da década de sessenta (mediante o sistema de créditos, segundo o modelo norte-americano). Precedentemente, seguia-se o sistema europeu de agregar o candidato a um professor orientador, sendo livre a fixação de disciplinas a seguir, que foi eliminado. Mantém-se, simultaneamente, a livre-docência (apenas em título acadêmico), mediante concurso público de títulos, provas e apresentação de tese. Desde que entrou em funcionamento o novo sistema de pós-graduação, foram defendidas 600 teses de mestrado e doutorado.

Editam-se no Brasil cerca de 150/200 títulos anuais de obras de filosofia, na maioria traduções. Estão traduzidos ao português as obras fundamentais dos filósofos conhecidos, havendo poucas exceções, como é o caso da *Metafísica de Aristóteles*, de que somente se traduziram os primeiro livros. O mesmo não se pode dizer de *Obras completas*, sendo Platão um exemplo isolado. Há uma coleção chamada *Os pensadores* (60 volumes), dedicada à obra dos principais filósofos, relativamente bem difundida desde que pode ser encontrada em bancas de jornais, a preços mais baratos que o comum dos livros. O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro⁽¹⁰⁾ tem publicado a *Bibliografia Filosófica Brasileira*, contendo a relação das obras editadas no país, tanto de autores nacionais como traduções.

⁽⁹⁾ O governo somente concede o direito ao uso de título de Universidade àquelas instituições que dispõem de todos os principais cursos das áreas técnicas (engenharias), biomédicas (medicina, farmácia etc.), humanas e artes. A rigor, a Universidade brasileira limita-se à formação profissional, inexistindo no país cursos que propiciem formação geral (cursos de humanidades, que existem até hoje nos Liceus portugueses mas que acabaram suprimidos em seus sucedâneos brasileiros).

⁽¹⁰⁾ Funciona em Salvador (Bahia), dedicando-se à filosofia, pensamento político, sociologia e antropologia. Reúne acervo de dez mil volumes de autores brasileiros e coleções de revistas, dispondo de muitas raridades. Edita sobretudo material bibliográfico.

A principal organização da área é o Instituto Brasileiro de Filosofia, sediado em São Paulo, que congrega representantes das diversas correntes. Edita a *Revista Brasileira de Filosofia* há quarenta anos. Os católicos congregam-se na Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, que edita a *Revista Presença Filosófica*. Alguns departamentos de filosofia de universidades mantêm publicações periódicas, geralmente especializadas e de periodicidade irregular.

Funciona a Academia Brasileira de Filosofia, composta de 40 membros vitalícios, com sede no Rio de Janeiro.

O prof. Renato Cirell Czerna (nasc. 1922; italiano radicado no Brasil tendo feito carreira universitária e chegando a titular de Filosofia do direito da Universidade de São Paulo, retornando a Roma depois de aposentar-se) publicou na *Revista Brasileira de Filosofia* (n. 32, de out./dez., 1958) artigo intitulado “A filosofia italiana no Brasil” mas na verdade só se limita ao registro da presença entre nós, no século passado, do Pe. Gregorio Liparoni, que publicou *A filosofia conforme a mente de S. Tomás exposta por Antonio Rosmini em harmonia com a ciência e a religião* (Rio de Janeiro, 1880), onde declara que o Imperador D. Pedro II, que chefiava a Monarquia no período, tinha conhecimento da obra de Rosmini. Esse pensador italiano foi também estudado por Vamireh Chacon (Rosmini no Brasil in *O humanismo brasileiro*, São Paulo, 1980).

Além dos clássicos renascentistas (Bruno, Galileu, Campanella etc.) e Vico, que são personalidades presentes, como não poderia deixar de ser (figuram na mencionada Coleção *Os Pensadores*), Benedetto Croce foi muito estudado desde a década de 30 e neste pós-guerra, tendo parte de sua obra traduzida ao português.

Os vínculos com a filosofia do direito italiano são mais estreitos. A obra do professor Miguel Reale dedicada ao tema acha-se traduzida ao italiano. Tem ministrado cursos no Brasil, freqüentando também os Congressos de Filosofia do Direito, o prof. Luigi Bagolini da Universidade de Bologna, que teve alguns de seus livros traduzidos.

O prof. Mario Lozano, da Universidade de Milão, tornou-se conhecido especialista num pensador brasileiro (Tobias Barreto, 1839-1989) e no movimento a que deu origem (Escola do Recife que atuou aproximadamente da década de setenta do século passado à época da Primeira Guerra).

De todos os modos, os laços entre o Brasil e a Itália, no plano filosófico, são tênues.

A Filosofia Brasileira é estudada regularmente nos cursos de Filosofia. Nos últimos quarenta anos, ao tema foram dedicados cerca de 300 títulos, dos quais 100 livros e mais de cinquenta teses acadêmicas. Têm sido realizados, sob a coordenação do prof. Leonardo Prota, da Universidade Estadual de Londrina (Paraná), nessa cidade, desde 1989, Encontros Nacionais de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, a cada dois anos. O III Encontro realiza-se em 1993 (setembro).

II. FILOSOFIA DA CIÊNCIA

1 – Os primeiros contatos com o Círculo de Viena

No combate ao positivismo como filosofia da ciência, o chamado Grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, além de levar em conta a evolução da própria ciência, também se inspirava em autores franceses. Amoroso Costa permaneceu em Paris de maio de 1920 a dezembro de 1921; e de agosto de 1923 a fevereiro de 1925, ao todo, portanto, três anos e três meses. Frequentou, na Faculdade de Letras de Paris, três cursos: *Introdução à Filosofia da Ciência*, de Abel Rey; *Teoria do conhecimento*, de Leon Brunschvicg e *Teoria do movimento da lua*, de H. Andoyer. O último por exigência do magistério na Escola Politécnica; os dois primeiros para atender à sua curiosidade intelectual.

Abel Rey (1873-1940) é sobretudo historiador da ciência, na Antigüidade, tendo entretanto ocupado posição destacada entre os pensadores que, nas primeiras décadas deste século, pretendiam manter a filosofia adstrita ao campo da epistemologia. Do contato com esse mestre francês, Amoroso Costa terá concebido a idéia de elaborar uma história da filosofia da matemática, trabalho inacabado de que se preservam algumas notas entre os papéis conservados pela família.

A influência de Leon Brunschvicg (1869-1944) parece bem maior e não estaria circunscrita ao período posterior ao curso, mas devia datar de contato anterior com sua obra, notadamente *Les étapes de la philosophie de la mathématique*, aparecida em 1912. Brunschvicg sobressai entre os filósofos franceses do período contemporâneo que rompem com o que se poderia denominar de “positivismo espiritualista”, inaugurado por Maine de Biran e que teve em Bergson uma de suas figuras centrais. Parecem-lhe fadadas ao fracasso as tentativas de conhecimento do espírito pela via da introspecção. Entende que a autonomia do espírito e sua capacidade criadora não de ser buscadas na multiplicidade de seus atos, desde a atividade realizada pelo *homo faber* até a ciência e a moralidade. Ao invés de apresentar-se numa situação de passividade diante dos fatos, o espírito inventa, com seus próprios recursos, os conceitos destinados à interpretação da natureza, de que seria exemplo eloqüente a transformação da física pura em geometria, lograda na teoria da relatividade. Embora algumas dessas idéias apareçam em obras anteriores, inclusive a primeira (*La modalité du Jugement*, 1894), considera-se que a expressão acabada de seu pensamento se contenha nos livros *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), *De la connaissance de soi* (1931) e *La raison et la religion* (1939).

O artigo de Amoroso Costa, divulgado em 1922, sob o título “O problema da ciência” é dedicado à análise das idéias de Brunschvicg.

Embora não se possa identificar, na obra de Amoroso Costa, maiores compromissos com o espiritualismo de Brunschvicg, é fora de dúvida que se situa em plano idêntico ao reivindicar o poder criador do espírito.

Observa-se também a influência de alguns outros pensadores franceses que consideravam legítima a investigação filosófica e a exerciam ótica e a exerciam preferentemente no âmbito da filosofia das ciências, entre estes Henri Poincaré (1854-1912). Era muito popular entre os integrantes desse núcleo de nossa comunidade científica a *Bibliothèque de Philosophie Scientiphique*, dirigida por Gustave Le Bom, e foi nela inspirando-se que se criou a *Biblioteca Científica Brasileira*. Esta publicou, entre outros títulos, *Introdução à teoria da relatividade* (1922) e *As idéias fundamentais da matemática* (1929), de Amoroso Costa, e a *Introdução à sociologia geral* (1926), de Francisco Pontes de Miranda (1892/1979).

Pontes de Miranda, posteriormente, tornar-se-ia um dos mais destacados juristas brasileiros. Formou seu espírito na Escola do Recife. Tendo fixado residência no Rio de Janeiro, aproximou-se dos círculos científicos da época, tornando-se um dos animadores do entendimento da filosofia como epistemologia. Nos anos trinta exerceu o cargo de Embaixador do Brasil na Alemanha, circunstância de que se valeu para estreitar o contato que sempre mantivera com a filosofia alemã.

Na década de vinte, nos círculos científicos de que ora nos ocupamos, – isto é, as pessoas ligadas ao Grupo da Politécnica e que dariam nascedouro à Academia de Ciências –, através sobretudo de Brunschvicg, parece ter sido predominante a aceitação do neokantismo, na medida em que não só preconizava uma teoria do conhecimento como afirmava ser a quantidade constitutiva do fenômeno. Graças a isto é que se promoveu uma expressiva comemoração dos 200 anos do nascimento de Kant, em 1924. Contudo, na medida em que os cientistas não se colocam de acordo em relação aos próprios conceitos-chave da física-matemática, a tendência iria consistir em abandonar a problemática gnoseológica, deslocando o eixo do interesse para a análise dos enunciados científicos. É sintomático dessa orientação o livro de Amoroso Costa, *As idéias fundamentais da matemática*, editado postumamente, que se inclui entre as primeiras obras dedicadas à lógica matemática.

Amoroso Costa faleceu tragicamente, num desastre de aviação, ocorrido no dia 3 de dezembro de 1928, vôo que se programara para homenagear Santos Dumont, que então regressava ao Brasil. Seus discípulos e colaboradores não tinham como ele interesse pelos temas da filosofia da ciência e prosseguiram no intento de instaurar no país a pesquisa científica, criando núcleos a esse fim destinados na Universidade de São Paulo (USP) e na Universidade do Distrito Federal (UDF), organizadas nos meados da década de trinta.⁽¹⁾

Os contatos iniciais com o movimento impulsionado pelo Círculo de Viena ficaram a cargo de Pontes de Miranda e de outros autores que também se situam na esfera do direito ou das ciências sociais.

A corrente denominada positivismo lógico, neopositivismo ou filosofia analítica não se inicia com o manifesto do Círculo de Viena, publicado em 1929. Este ponto de referência traduz um largo processo de evolução, iniciado nos fins do século

⁽¹⁾ Relato do evento encontra-se nos livros *Formação da comunidade científica no Brasil* (FINEP/Editora Nacional, 1979), de Simon Schwartzman e *A UDF e a idéia de Universidade* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981), de Antonio Paim.

XIX, tendo como escopo principal refletir as implicações da crise da física, aproveitando-a para ampliar o campo de aplicação dos métodos científicos, já agora apoiados num conceito operacional de ciência e numa aceção de determinismo mais próxima da razão analítica de Kant que do dogmatismo comteano. Subseqüentemente, o programa inicial restringiu-se de muito, verificando-se uma certa especialização, fenômeno que tem lugar também no Brasil. A lógica simbólica ocupa grande parte das energias de seus partidários, atividade que longe de haver alterado a natureza da lógica contribui para acentuar-lhe o formalismo. O êxito maior da Escola consiste em haver arrastado a psicologia e a sociologia para o campo do saber operacional, em particular nos Estados Unidos. Semelhante conquista não mereceu entretanto, reconhecimento universal, nem mesmo no Ocidente, havendo escolas sociológicas e psicológicas de orientação diversa, tão fortes quanto as que se inspiram no neopositivismo.

Os partidários do programa antimetafísico do Círculo de Viena não lograram afastar da ordem do dia a inquirição de índole filosófica. Talvez mesmo que chegassem ao completo esvaziamento desse programa se porventura não encontrassem, em particular nas escolas espiritualistas, quem aceitasse o debate no terreno que lhes é favorável, ou seja, o da metafísica de antigo estilo. Na verdade, o neopositivismo contribui para evidenciar a vitalidade da inquirição metafísica, sobretudo pelo impasse com que se defronta, em particular no que tange à teoria do conhecimento e à ética.

Reconhece Ayer que os positivistas vienenses enganaram-se ao supor que, com a simples condenação da metafísica, haviam eliminado os problemas do conhecimento. O empenho de só aceitar como legítimos os fatos observáveis e de afirmar que todo objeto, por mais complexo, poderia reduzir-se aos chamados enunciados elementares, era solidário da tese de que o registro da experiência seria isento de erro. Mas logo surgiu o problema da comunicação, tanto mais agudo quando se tinha em vista abranger no mesmo parâmetro não apenas os fenômenos físicos. Por essa via acabou sendo ressuscitada a famosa distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias e, portanto, os impasses do empirismo. Uma tendência (Neurath e Carnap) evoluiu no sentido de renunciar à infalibilidade do dado sensorial (enunciado elementar ou protocolar) enquanto outras intentaram soluções diversas. Desse modo, o positivismo lógico, além de não haver logrado resolver os problemas do conhecimento, tampouco conseguiu preservar a coerência do sistema.

A recusa em aceitar diferenças entre ciências naturais e ciências sociais, bem assim o intento de incluir a ética entre estas últimas, jamais conseguiu passar de uma profissão de fé. Tratava-se “menos de uma teoria que de um programa”, conforme o reconhece Ayer.⁽²⁾

No livro *O problema fundamental do conhecimento* (Porto Alegre, Ed. Globo, 1937), Pontes de Miranda procede a uma espécie de balanço da situação (Capítulo IV. Tentativas contemporâneas de solução). Considera especificamente três posições: a aristotélico-tomista; a fenomenológica (cita, de Husserl, *A filosofia como ciência estrita, Investigações lógicas e Idéias*, edições alemãs, bem como Brentano) e aqueles autores que, de uma forma ou de outra, estão relacionados ao que se

⁽²⁾ A. J. Ayer – *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura, 1965, p. 27.

convencionou chamar de neopositivismo.

Pontes de Miranda não usa a expressão *Círculo de Viena*⁽³⁾ mas cita Rudolf Carnap (1891-1970) que se considera tenha sido o principal formulador das doutrinas com as quais viria a ser identificada aquela denominação. Sua grande discussão é entretanto com Bertrand Russell (1872-1970) e outros autores de língua inglesa, inclusive os que se acham relacionados ao pragmatismo. Compreende-se que assim seja porquanto não pretendia renunciar à temática relacionada ao conhecimento, sobretudo porque estava convencido de haver encontrado uma solução satisfatória, a que nos referimos precedentemente. Ainda que seja muito difícil reconstituir-se o que poderia ter sido uma visão do pensamento de Russell nos anos trinta – sabendo-se que suas obras iniciais datam do começo do século e que seus interesses variaram muito no curso de sua longa existência – os estudiosos consideram que nunca renunciou a uma posição epistemológica realista (ainda que a maneira de conceituá-la tenha variado no tempo), se bem apontando na direção (analítica) à qual finalmente se acomodou o neopositivismo.

Conforme indicamos, todo o esforço de Pontes de Miranda dirige-se no sentido de encontrar uma apreensão primária, anterior a qualquer elaboração conceitual, a partir de qual se pudesse erigir o conhecimento científico. Na *Introdução à Sociologia Geral* (Rio de Janeiro, 1926) parecia-lhe suficiente admitir que sendo o homem isolado, anterior à sociedade, uma pura abstração, bastava situar o conhecimento como processo adaptativo. semelhante tese eliminaria tanto o problema da construção da intersubjetividade como os impasses do empirismo. Embora a idéia de identificá-lo com os demais processos vitais não esteja ausente e insista no caráter científico de sua tentativa, o problema é considerado de um ângulo estritamente filosófico.

Haveria uma relação primária, de ser a ser, em sua pureza original, cuja reminiscência a linguagem preservaria. Denomina-a de *-jecto*, cabendo ao hífen a função de referi-lo simultaneamente ao sujeito (*sub-jectum*) e ao objeto (*objectum*), *Jecto* seria “tudo quanto se apresenta, seja de ordem estritamente física, seja de ordem psíquica, desde que considerado do lado de quem vê ou do outro lado, isto é, eliminados os elementos que representam oposição entre eles”.⁽⁴⁾ Os *jectos* nos dariam a realidade em toda a sua riqueza. Anterior a qualquer representação seriam a base a partir da qual se operaria a “extração” de aspectos e relações cada vez mais sutis, de que se constitui, em última instância, a ciência. Numa palavra, os *jectos* seriam a essência da realidade.

A teoria é analisada exaustivamente e de ângulos diversos. Distinguem-se *jectos* mais finos e menos finos; aqueles de certa espessura seriam os verdadeiros universais; certos dentre eles nos dariam a seriação das ciências, etc. As soluções aventadas pelos diversos filósofos são confrontadas com semelhante intuição que permitiria inclusive reconceituar o “a priori”. Ainda mais: teria o mérito de preservar, em sua inteireza, o programa do *Círculo de Viena*.

⁽³⁾ Supõe-se que a denominação haja sido popularizada a partir do livro de Otto Neurath que apareceu em francês: *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirismo logique*, 1935.

⁽⁴⁾ *O problema fundamental do conhecimento*. Porto Alegre, Ed. Globo, 1937, p. 85.

2 – Leonidas Hegenberg

Na sua passagem pelo Brasil, além da contribuição notável que nos deu no que respeita à pesquisa das relações luso-brasileiras, após a Independência, no plano do pensamento, Eduardo Soveral estimulou, na pós-graduação que organizou na Universidade Católica de Petrópolis, o estudo de autores brasileiros, ausentes ou com reduzida presença em nossa historiografia filosófica. Encontra-se neste caso a tese de mestrado, elaborada por Milton Eiras Duarte, dedicada a Leonidas Hegenberg.

Hegenberg ocupa uma posição singular na meditação filosófica contemporânea no Brasil. A geração que se notabilizou entre as duas guerras, conseguiu derrotar o positivismo no âmbito da ciência, isto é, ali onde seus partidários supunham estar firmemente plantados. Feito notável de homens como Amoroso Costa, Teodoro Ramos, Lelio Gama e diversos outros. Acontece que cada um deles foi se ocupar do ramo da ciência a que estava mais afeiçoado (a física, a química, a matemática, etc.), ficando inconclusa a obra de Amoroso Costa, que se propunha reconstituir a filosofia das ciências com base no rumo que estas haviam empreendido no século XX. Amoroso Costa faleceu no desastre de avião cujo vôo se organizara para homenagear Santos Dumont, em 1928.

A partir de meados da década de sessenta, essa tarefa foi assumida por Leonidas Hegenberg, na época completando 40 anos. E o fez com toda a amplitude, não só elaborando a partir de então uma obra monumental – constituída de cerca de vinte livros, além da grande quantidade de ensaios e artigos – como se dispendo a colocar ao alcance dos mais importantes cultores contemporâneos da filosofia das ciências. Basta dizer que traduziu cerca de sessenta livros e grande número de artigos. Trabalhador incansável, Hegenberg pronunciou conferências em toda parte, orientou teses, etc.

A tese de Milton Eiras Duarte procura dar conta de toda essa massa colossal de indicadores mas optou por colocar em anexo os elementos de informação, antes resumidos, concentrando seu trabalho na análise e apresentação dos conceitos-chave que traduzem o pensamento de Hegenberg.

Seguindo a tradição naturalista dos homens de ciência, Hegenberg insinua que a ciência nasce da experiência cotidiana e consiste na crítica às crenças vulgares surgidas naquele nível. A partir daí, entretanto, conceituará a ciência com o imprescindível rigor. Milton Eiras destaca estes pontos: a linguagem científica; a hipótese; leis e teorias científicas. Muito apropriadamente, o autor separa a filosofia das ciências do conjunto que lhe dá origem. Ao contrário do positivismo, que tantas marcas perniciosas deixou em nossa cultura, Hegenberg destaca que o patamar filosófico não aumenta o conhecimento científico. Tal estudo, escreve, “em nada auxiliará ao pesquisador em seu laboratório”, sem embargo de que muito valorizará o seu interesse intelectual pela ciência.

A tese de Milton Eiras Duarte corresponde ao merecido reconhecimento, de uma parte da comunidade acadêmica, da significação da obra de Hegenberg para a cultura brasileira. Esse reconhecimento só não é unânime porque os cursos de filosofia chegaram em nossos dias a ser dominados por pessoas que não se dão conta da

especificidade do saber filosófico e o querem subordinado à política (uma péssima política, diga-se de passagem, a serviço do totalitarismo e, portanto, do obscurantismo e a tudo quanto há de mais visceralmente contrário ao saber). Tivemos, nos anos trinta e quarenta, os que a subordinavam à religião. E, nos ciclos anteriores, a outros segmentos da cultura. Mas ao lado dessa tradição negativa, a filosofia brasileira tem outra linhagem, votada ao aprofundamento da consciência filosófica, por isto mesmo destinada a sobreviver e a perdurar. Nesta, a posição de Hegenberg é de proeminência incontestada.

(Resenha da tese *O pensamento de Leonidas Hegenberg. Noção de ciência*, de Milton Eiras Duarte. Universidade Católica de Petrópolis, 1983. Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 150, abril/junho, 1988).

3 – A busca de uma temática própria

a) Introdução

Desde Kant, o patamar da filosofia da ciência constitui uma das etapas da reconstrução filosófica empreendida na Época Moderna. A par disto, emergiu a tendência a circunscrever a inquirição filosófica àquele nível. Em vão tentou-se enquadrar a cultura – e a própria existência humana, em sua integridade – naquela bitola estreita. O resultado visível consistiu sobretudo em chegar-se a um esquema de saber racional inteiramente artificial e sem sentido, provocando reações niilistas e obscurantistas. É o que se pode concluir do balanço melancólico da trajetória do Círculo de Viena. Seus corifeus, devido à 2ª Guerra, transferiram-se aos Estados Unidos onde tornaram a filosofia um saber iniciático, dissociado da tradição humanista da cultura norte-americana. A tal ponto que representantes da geração anterior, familiarizados com a obra de William James, John Dewey, Charles Peirce e tantos outros autores patrícos, chegaram a perguntar se as gerações do pós-guerra eram capazes de mencionar o nome de qualquer filósofo. Sintetizando essa experiência Hillary Putnam proclamaria: “A filosofia analítica realizou grandes coisas mas todas elas negativas”. O encerramento do ciclo daquele movimento viria a ser proclamado no 88º Congresso da American Philosophical Association (dezembro, 1991). Em conseqüência, reaparece o interesse pela história da filosofia, o tema da justiça torna-se mobilizador desde a obra de Rawls, havendo empenho em recuperar a tradição da filosofia americana através do que se tem denominado de *neopragmatismo*. Na Inglaterra, sobretudo na London School of Economics, retoma-se o projeto de Karl Popper, isto é, o reconhecimento da importância da filosofia da ciência mas sem exclusivismos ou extremismos. Na França, os niilistas sustentados pela exacerbação do racionalismo – do tipo da tentativa empreendida pelo estruturalismo – entram em declínio, aparecendo uma nova geração que busca desenvolver o legado de Raymond Aron e, em geral, a autêntica tradição racionalista francês, reconhecidora da complexidade da existência humana e da impossibilidade de exauri-la através de esquemas matemáticos ou afins.

Sobretudo em decorrência da forma como se estruturou o ensino de filosofia na universidade, no Brasil continuamos caudatários da temática posta em circulação

pela filosofia analítica anglo-saxônica. De todos os modos, registra-se um certo empenho em encontrar uma temática própria, como se indica nos tópicos subseqüentes. devido às peculiaridades assumidas pelo positivismo brasileiro – que absorveu o marxismo, ambos incapazes de livrar-se da visão oitocentista da ciência – resulta inútil dar conta de nossa problemática limitando-se a repetir o que disseram os cultores da filosofia da ciência. Sem embargo de sua importância e da familiaridade que devemos dispor em relação à sua obra, não há como fugir ao imperativo de focalizar aqueles problemas teóricos que decorrem das particulares condições de nossa evolução cultural, a exemplo dos livros e autores a seguir abordados.

b) A ciência e a verdade na visão de Milton Vargas

Milton Vargas, professor da Escola Politécnica de São Paulo que desfruta de grande conceito em sua especialidade (mecânica dos solos), mantém uma das melhores tradições da engenharia brasileira desde Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928), que consiste em combater o cientificismo presente em nossa cultura desde Pombal. O chamado movimento cientificista parece ter desempenhado importante papel no reconhecimento social da ciência no século XVIII. Contudo, alcançados os objetivos a que de início se propunha, acabaria entrando em conflito com a ciência institucionalizada. Esta aspirava a um conhecimento cada vez mais preciso, embora tendo que estabelecer limites rígidos para a validade de seus enunciados, enquanto os cientificistas proclamavam a competência universal da ciência, para abranger inclusive a moral e a política. Essa plataforma foi recusada pela elite que consolidou a independência e preservou a unidade nacional, ao longo do século passado, mas seria ciosamente preservada na Real Academia Militar (1810), posteriormente denominada Escola Politécnica (1874), dando base à erupção do positivismo. O movimento iniciado nos começos deste século e que desembocaria na criação da Academia Brasileira de Ciências (1916), se não teve forças para erradicar o cientificismo – que vive hoje o seu terceiro ciclo, em que assume fachada marxista – permitiu que tivéssemos acesso à epistemologia consolidada neste século, através da qual se supera a visão oitocentista da ciência. Abriu-se uma autêntica clareira no bosque, graças sobretudo ao trabalho gigantesco e surpreendente desenvolvido por Leonidas Hegenberg, a quem se deve ter sido colocada ao alcance de público mais amplo toda a obra efetivamente relevante que se publicou no exterior, dedicada ao tema, nos últimos decênios.

Milton Vargas é uma expressão dessa atmosfera saudável e promissora, que abandona o oitocentismo, voltando-se para a contemporaneidade e apontando para o século XXI, com a grande vantagem de que não apenas discute, de modo brilhante e perspicaz, toda a temática da filosofia da ciência, desde o ponto em que a deixaram o Círculo de Viena e Amoroso Costa, nos anos vinte, como indica de forma magistral os limites da investigação científica, tendo presente o que mestre Reale denominaria de horizonte metafísico.

Verdade e Ciência reúne um conjunto de sete ensaios escritos entre 1954 e 1977, nos quais são abordados o conceito de ciência, correlacionando-a com a filosofia. A exposição é clara e, sem concessões que pudessem resvalar para a simplificação grosseira, evita maior hermetismo. Da visão de Milton Vargas está ausente todo

unilateralismo, que é recusado no âmago mesmo da ciência. Assim, não contrapõe esquematicamente método indutivo e método lógico-dedutivo, no âmbito da investigação natural, ao mesmo tempo em que proclama a especificidade do mundo da cultura.

A busca de uma posição equilibrada, que permeia toda a obra, pode ser avaliada nesta citação: “A filosofia que se adapta mais coerentemente ao pensamento cientifisado moderno é, sem dúvida, o neopositivismo. Daí a sua importância no mundo moderno e o seu domínio no pensamento das nações mais poderosas do mundo ocidental. Os princípios dessa filosofia coincidem totalmente com a particular estrutura do mundo acima descrita; daí o fato dela pretender impor-se como verdadeira, proclamando sem sentido toda outra forma de pensar. O erro dessa filosofia é não perceber que suas asserções decorrem de uma particular maneira de compreender o ente, a qual, por sua vez, implica numa determinada estruturação do mundo e, portanto, numa certa maneira de ser do homem”. (p. 108). No que se refere especificamente à ciência, considera que o que mais se destaca é o avanço do entendimento da natureza como processo.

Milton Vargas defende a tese de que a ciência não é a única forma autêntica de conhecimento. Tem idêntica característica os conhecimentos artístico, histórico, filosófico e religioso, porquanto formas peculiares do homem situar-se no mundo. Mas além dessa necessidade de situar-se, o homem também se pergunta pelo real. E, deste ângulo, a interpretação científica é certamente deformadora, ao “tornar tudo adequadamente certo”. A certeza científica “supõe o esquecimento e a ocultação parcial de aspectos possíveis dos entes mundanos. Portanto, o fundamental da asserção científica, que é a sua veracidade incontestável, na realidade pode ser entendido, num sentido mais amplo, como um esquecimento da verdade”.

(Resenha do livro *Verdade e ciência*. São Paulo, Duas Cidades, 1981, transcrita da *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 126, abril/junho, 1982).

c) Inconsistência teórica da sociologia de Florestan Fernandes, segundo Alberto Oliva

Com o livro *Ciência e Ideologia – Florestan Fernandes e a Formação das Ciências Sociais no Brasil*, Alberto Oliva inicia o inventário dos estragos acarretados à sociologia brasileira pelo cientificismo e pela versão positivista do marxismo. Esse inventário foi efetivado no que toca à meditação filosófica.

O historiador inglês Joseph Bem David desvendou as origens do movimento cientificista e fixou o momento a partir do qual entra em choque com a ciência. segundo aquele estudioso, a ciência moderna estava basicamente formulada na Itália, embora não haja ali alcançado o imprescindível reconhecimento social. A condenação de Galileu deu origem a um potente movimento de protesto que se louvava nos grandes benefícios que a ciência traria para a sociedade. Como desfecho de seu curso vitorioso, a ciência institucionalizou-se na Inglaterra, revelando a inconsistência do cientificismo.

Como explica Bem David: “No século 17, a grande luta pela dignidade da ciência natural moderna foi, em parte, uma luta pela dignidade do método exato, paulatino e operacional do cientista. Este método era programaticamente acentuado pela Royal Society em seus estágios iniciais e foi rigorosamente adotado pela Académie des Sciences. Deste ponto de vista, os amplos objetivos intelectuais do movimento cientificista eram incompatíveis com a especificidade da pesquisa científica e constituíam uma ameaça à sua integridade e especificidade”.

Em que pese a circunstância, o movimento cientificista seguiu seu curso e seria justamente essa a vertente introduzida por Pombal, ideário preservado entre nós na Real Academia Militar e consolidado graças à ascensão do positivismo. São poucos os momentos em que a pesquisa científica logra se firmar entre nós enquanto o cientificismo predomina amplamente. Exemplo flagrante dessa situação são as reuniões da SBPC (Sociedade para a Politização da Ciência, na feliz decifração de Hélio Jaguaribe), porquanto reunindo 15 mil “cientistas” bem que merecíamos alguns Prêmios Nobel.

Oliva mostra como Florestan Fernandes louvou-se de um conceito de ciência ultrapassado no plano das próprias ciências naturais e sequer se deu conta das implicações teóricas de sua aplicação à sociedade. Na visão do positivismo (a adotada por Florestan), a ciência repousaria na observação e na indução, chegando por esse meio a leis de caráter determinístico. Tais suposições começam a ser abandonadas nas últimas décadas do século passado, produzindo-se alterações fundamentais, entre outras: a adoção do determinismo de tipo probabilístico; a proclamação do seu caráter lógico-dedutivo e a acentuação de seu sentido operativo; pressupondo a elaboração de modelos com vistas aos resultados a serem alcançados. Paralela a essa nova conceituação da ciência, dá-se a plena explicitação da problemática implicada na transição para as ciências sociais.

Ciência e Ideologia não se propõe examinar os temas específicos nos quais se deteve Florestan, mas “conhecer o embasamento filosófico de sua metodologia”. Como explica Oliva, define a cientificidade da sociologia como sendo assegurada por seu caráter *empírico, observacional e indutivo*. sem compreender a impregnação filosófica dessas categorias – acrescenta Oliva – notadamente o “seu caráter epistemologicamente controverso, o insigne sociológico paulista parecia acreditar que seu emprego genérico na qualificação da *natureza do ser científico* faria da sociologia automaticamente *ciência*”. Assim, indica Oliva, “o modelo de cientifização adotado por Florestan o leva a definir a sociologia como uma ciência empírica sem dispensar maior atenção ao fato de que o predicado empírico torna-se, especialmente a partir dos anos vinte, objeto de caudalosa polêmica metacientífica”.

Aquilo que Florestan Fernandes se dispensou de fazer será justamente o caminho adotado por Alberto Oliva. Analisa detidamente a contraposição entre “teorias empíricas e impressionismo especulativo”; entre “observacionalismo e teorismo” e entre “indutivismo e dedutivismo”. dessa apreciação saem inteiramente combalidos os fundamentos que o próprio sociólogo refere como sendo a garantia do caráter científico da sociologia por ele praticada.

Ainda mais: *Ciência e Ideologia* submete à crítica a hipótese de Florestan

segundo a qual poderiam ser unificadas as sociologias de Durkheim, Weber e Marx, sem perceber que suas propostas compreendem distintas metodologias. Assim, comprova que nenhum dos três é indutivista, conforme supunha Florestan. Como se sabe, Florestan pretendeu (na melhor tradição positivista) fazer “política científica” e a todos nos ameaçou com uma pregação revolucionária ensandecida. Felizmente, a sociologia brasileira seguiu seu curso sem prestar atenção à sua catilinária.

Oliva traz valiosa contribuição com vistas a alertar os jovens que pretendam se tornar sociólogos quanto à necessidade de superar o empirismo ingênuo. Escreve: “A conclusão geral a que chegou este trabalho é a de que a busca do ideal de cientificidade é mais complexa que uma mera contraposição entre os que se propõe respeitar os ‘fatos’, falando em seu nome, e aqueles que se desviam pelo interpretacionismo especulativo desprovido de qualquer conteúdo empírico. estamos sempre criando teorias, mesmo quando nos dizemos total e incondicionalmente atrelados aos fatos. Por essa razão é preciso prestar atenção nas teorias que resultam da aplicação de outras metodologias. No outro é sempre possível encontrar o que falta para completar as lacunas do que defendemos”.

(Transcrito do *Jornal da Tarde*. Caderno de Sábado, 28/02/98).

d) Alberto Oliva e os limites do conhecimento científico

A Editora da PUC do Rio do Rio Grande do Sul vem de reeditar *Conhecimento e Liberdade*, de Alberto Oliva, publicando ainda um outro livro do autor: *Ciência e Sociedade*. A reedição vem enriquecida com um prefácio do saudoso Roque Maciel Spencer de Barros. Anteriormente, Oliva divulgou *Entre o Dogmatismo Arrogante e o Desespero Cético* (Instituto Liberal, 1993). Esse conjunto de trabalhos acadêmicos está devotado à questão básica do conhecimento humano e suas limitações. A premissa mais geral consiste em que, examinando-se a natureza do conhecimento, verifica-se a impossibilidade de inferências teóricas capazes de justificar seja qual for o tipo de engenharia social.

Conhecimento e Liberdade enfrenta um outro aspecto da mesma questão, contendo uma análise minuciosa e consistente quanto ao verdadeiro sentido do holismo, doutrina muito popular entre os sociólogos brasileiros, sustentadora da crença segundo a qual os coletivos teriam uma vida independente dos indivíduos. Oliva acredita que “uma das principais ameaças ao exercício da plena liberdade provém de concepções que tendem a caracterizar o coletivo como uma entidade auto-subsistente, capaz não só de condicionar, do exterior, nossas ações como também de definir as necessidades, e os modos de satisfazê-las, de nossa existência associativa. A personificação de todos se estriba em fabulações interpretativas o mais das vezes destituídas de qualquer valor explicativo e contribui para acalantar mitos sobre a ordem social que normalmente desembocam em autoritarismo/totalitarismo”

Ciência e sociedade corresponde tanto ao desdobramento quanto ao aprofundamento da temática anterior. Oliva está convencido da legitimidade da epistemologia como meditação sobre a ciência que, embora não possa ignorar a maneira

concreta como se produz o conhecimento científico, não se limita a este patamar (descritivo). “Nesse (último) caso, escreve, a produção científica não teria atributos epistêmicos especiais capazes de conferir aos resultados alcançados valor explicativo imune a variações temporais e a determinantes contextuais. Não tendo um modelo de racionalidade que se justifica apenas a partir de seus pressupostos, os resultados obtidos pela ciência seriam tão vulneráveis à ingerência de fatores psicossociais quanto as mais especulativas modalidades de investigação da realidade”. Partindo deste pressuposto, quer dar conta do processo social (ou da “ciência social” se tal existisse ou pudesse existir no singular).

Para tanto, partiu de duas propostas aparentemente conflitantes. A primeira, devida a Karl Popper (1902-1994), supõe que o curso histórico real da ciência, eminentemente racional, poderia ser reproduzido no plano social. Tem em vista especificamente como se dão as mudanças. seriam comparáveis as revoluções científicas e as revoluções sociais. A segunda, formulada por Thomas S. Khun (1922-1996), tomaria partido oposto, isto é, os processos sociais facultariam analogias aptas a explicar as revoluções científicas. Entendo que Oliva, reconhecendo o caráter irrecusável das questões propostas, quer entretanto superar os radicalismos que se achariam subjacentes às duas formulações. *Ciência e Sociedade* resume deste modo a maneira pela qual Kuhn apresenta a questão da mudança do paradigma científico, tomando o entendimento de “revolução” da forma a mais radical, a saber: 1) “quando mudam os paradigmas, mudam eles o próprio mundo”; 2) “as mudanças de paradigmas levam os cientistas a ver o mundo de maneira diferente”; 3) “durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados”; 4) “membros de diferentes comunidades científicas vivem em mundos diferentes e as revoluções mudam o mundo em que o cientista trabalha”; 5) “membros de diferentes comunidades identificam diferentes dados a partir dos mesmos estímulos”; 6) “a percepção que o cientista tem do seu meio ambiente deve ser reeducada”; 7) “depois de Copérnico, os astrônomos passaram a viver em um mundo diferente”; 8) “vendras que caem dos olhos ou iluminação repentina que inunda um quebra-cabeças antes obscuro”; 9) “como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente levada para outro planeta onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se juntam objetos diferentes”. (p. 297).

Oliva pondera que a denominada revolução científica incide sobre o conteúdo, as teses substantivas, e não propriamente contra determinado modelo de ciência, propondo-se substituí-lo por outro inteiramente diferentes. Pelo menos no que se refere à Época Moderna, não se trata de uma outra concepção do que seja ciência. Escreve: “Einstein pode ser profundamente diferente de Newton. A teoria da relatividade e a mecânica clássica podem até ser incomensuráveis. Mas não faz sentido dizer que Einstein inaugura uma ciência nova diferente da de Newton. Revoluções científicas promovem a substituição de velhas teorias assim como as revoluções políticas podem levar ao redesenho de instituições sociais. Exagerado será sustentar que revoluções trocam uma (concepção de) ciência por outra, uma sociedade por seu completo contrário” (p. 314). Esclareça-se que o livro insere uma caracterização detida das diversas acepções em que veio a ser tomado o conceito de revolução.

No caso de Popper, Oliva procura apreender o verdadeiro sentido de sua hipótese de que a teoria do conhecimento poderia servir de modelo para a construção de

determinado ideal de ordem social. explica: “definindo as revoluções científicas como racionais por ensejarem a escolha de uma teoria melhor que sua(s) predecessora(s), Popper não defende a transposição de sua “funcionalidade epistêmica” para o domínio devotado à solução de problemas políticos” (p. 334). Lembra a circunstância enfatizada por Dahrendorf de que Popper notabilizou-se como “um defensor radical da liberdade, da mudança sem sangue, do experimento e do erro, e também de uma marcha ativa para o desconhecido”. Conclui: “A constatação de que na sociedade a revolução permanente traria resultados negativos é a razão fundamental para que se proponha seu confinamento ao domínio da pesquisa científica”, transcrevendo a seguinte citação de Popper em apoio a tal entendimento: “Sou de fato um liberal (não-revolucionário), mas minha teoria do conhecimento é uma teoria de crescimento do conhecimento através de revoluções intelectuais e científicas (através de novas e grandes idéias). (...) o liberalismo mais do que uma convicção revolucionária é uma convicção evolucionista (exceto face a uma ditadura)”.

Ao contrário do que aconteceu na Europa, tardamos a constituir aqui uma tradição da “filosofia científica. Na Europa, graças às reduções que Stuart Mill (1806-1873) promoveu no comtismo, a chamada filosofia positiva ligou-se ao liberalismo vindo a coroar-se, contemporaneamente, na meditação de Popper. No Brasil, o positivismo dissociou-se inteiramente daquela evolução e ficou circunscrito à sua face autoritária e intolerante. O marxismo, por sua vez, assumiu a feição que lhe foi atribuída pela denominada “versão positivista”, basicamente totalitária e obscurantista. A ruptura nesse monólito provém de Amoroso Costa (1885-1928), que encontrou herdeiro à altura em Leonidas Hegenberg (nascido em 1925). Pertencendo à nova geração de filósofos brasileiros (nascendo em 1950, ainda não completou 50 anos), Oliva mantém acesa essa chama que tem o mérito de vincular-nos ao adequado entendimento da ciência, no contexto do pluralismo que deve ser a nota dominante do movimento filosófico.

(Resenha dos livros *Ciência e Sociedade e Conhecimento e Liberdade*, Editora da PUC-RJ, 1999, transcrita do *Jornal da Tarde*. Caderno de Sábado, 02/10/1999).

e) Realismo e senso comum no entendimento de Mário Guerreiro

Mário Guerreiro (nascido em 1944), integra o Corpo docente da Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, sendo autor de vários livros dedicados a temas da filosofia da ciência, nos quais evita o radicalismo que durante certa fase predominou na filosofia anglo-saxônica, pautando-se pela busca do racionalismo equilibrado, centrado na experiência e adstrito à perspectiva transcendental, que se tornaria a nota dominante da filosofia inglesa desde Locke e Hume, equilíbrio que seria retomado neste pós-guerra através de Popper. Fiel à mesma tradição, não atribui maior exclusividade à meditação sobre a ciência, interessando-se igualmente pela ética e pela filosofia política.

Seu último livro – *Ceticismo e senso comum* (1999) – constitui amostra expressiva da mencionada postura.

Guerreiro parte do pressuposto de que o senso comum louva-se da

experiência comum, pressuposto que seria suficiente, na maioria dos casos empíricos, para evidenciar a inconsistência do ceticismo. Muito apropriadamente remonta a Aristóteles quando lembrava que os cétricos quando querem ir a Megara sabem encontrar o caminho que os conduzirá àquele destino e, por isto mesmo, não seguem qualquer outro. Em que pese a simplicidade da questão, como mostra Guerreiro, o tema foi amplamente glosado na história da filosofia.

No livro estão abordadas estas questões: como se dá a passagem da experiência comum ao senso comum; como se distinguem aparência e realidade, e subseqüentemente, como se coadunam experiência comum e estrutura da realidade. Os filósofos que se dedicaram ao tema são estudados de modo específico. Os argumentos provenientes dessa análise permitem-lhe ordenar o que seria a refutação do ceticismo. Finalmente, estabelece como se dá a passagem do senso comum ao realismo científico, do mesmo modo que à consciência moral.

A conclusão de Mário Guerreiro é a seguinte: todas as pessoas que não se pautam por extremos – não se pretendem heróis nem se acham privados do mínimo de lucidez – estão de posse de um conjunto de valores que se constituem em razão suficiente de sua existência. Seriam estes: o apreço pela vida e pela liberdade, bem como a busca da felicidade. Partindo de Locke e Jefferson (que divergem quanto ao terceiro valor, indicando o primeiro como sendo a propriedade e o segundo referindo diretamente a felicidade), afirma que ambos “situam a vida como o mais valioso dos bens”. Entende que essa tese está fundamentada tanto na doutrina do direito natural como do direito positivo. E prossegue: “Uma das provas de que a liberdade é o segundo valor mais elevado na hierarquia de valores éticos ou de bens juridicamente tutelados é que se tira a vida daquele que tirou a vida do outro, ou se tira a liberdade por maior tempo daquele que tirou para sempre a vida de outro”. E, quanto à felicidade, desde Aristóteles sabemos tratar-se do *summum bonum*.

Conclui: “Devemos lembrar que – a partir de uma reflexão sobre texto de Thomas Jefferson – admitimos a existência de uma diversidade de tipos de auto-realização e nos recusamos a fazer uma hierarquia de felicidades”. Aponta as razões: 1º) porque cada um tem suas próprias razões para entendê-la desta ou daquela maneira; e, 2º) “porque devemos ter o máximo respeito pelas resoluções de vida de nossos semelhantes”, desde que a busca da própria felicidade não se faça às custas da infelicidade de outrem.

Como se vê, da breve indicação das preocupações dos autores precedentes, vê-se que, ao lado dos que se satisfazem em macaquear as discussões verificadas na Inglaterra ou nos Estados Unidos, no seio da filosofia analítica (para bem de todos, em seus últimos estertores), há um grupo da maior categoria intelectual numa busca bem sucedida de uma temática que nos diga respeito mais de perto.

III. CULTURALISTAS E CULTURALISMO

1 – Miguel Reale e a autonomia da Axiologia

A inquirição acerca da natureza dos valores é uma questão tipicamente contemporânea, na medida em que definirmos essa última fase como aquela em que tem lugar a superação da interdição positivista relativa à própria sobrevivência da filosofia. Se abandonarmos a preocupação com o estabelecimento de precedências no que respeita aos valores,⁽¹⁾ o problema teórico emerge com toda clareza como um dos desdobramentos do neokantismo.

A superação do positivismo estava garantida desde o momento em que Herman Cohen (1842-1918) passou a liderar o movimento de volta a Kant surgida na Alemanha na década de sessenta (a partir do livro de Otto Liebman – *Kant e os epígonos*. 1865). Cohen substituiu a Friedrich Albert Lange (1828-1875) em Marburgo, no ano de 1876. Sua obra fundamental – *A teoria da experiência em Kant* – apareceu em 1871 e o texto sobre Ética em 1877. Contudo, somente adquiriria nomeada um pouco mais tarde. Acha-se plenamente consagrado quando publica, em 1901, *O sistema de filosofia*.

Cohen imprimiu uma diretriz clara ao precisar em que deveria consistir a pretendida volta a Kant. Tratava-se, segundo o seu entendimento, de retomar a teoria do conhecimento no ponto em que Kant a havia deixado na parte da *Crítica da Razão Pura* denominada de *Análítica Transcendental*.

A posteridade havia abandonado aquilo que Kant denominara de *esquematismo* da razão pura, pretendendo explicar a maneira pela qual a matemática se aplica à natureza. Cohen retoma-o para situar num patamar privilegiado a forma de realidade constituída pela física matemática. Jules Vuillemin – *L’heritage kantien*, 1954 – fala em “positivismo” de Cohen e indica que sua aspiração de aplicar o mesmo princípio às ciências do homem seria atendido com o sucesso de Kelsen.⁽²⁾

O novo encaminhamento dado por Cohen à filosofia deixa claro que o problema não consiste apenas em abandonar a metafísica de antigo estilo, como queria o próprio Kant, mas igualmente em reconhecer os méritos do positivismo ao enfatizar o significado da ciência. O neokantismo de Cohen valoriza a quantidade, incorpora-a aos processos constitutivos do fenômeno e da experiência. Esse tipo de postulação mostra-se capaz de neutralizar as restrições à filosofia provenientes dos círculos científicos, que passam a ocupar lugar proeminente na vida cultural européia, o que facilitou ao neokantismo não só a recolocação da filosofia no lugar de destaque que sempre lhe

⁽¹⁾ Os dicionaristas costumam indicar que o tempo *axiologia* é deste século (p. Lapie – *Logique de la volonté*, 1902). Quanto ao valor, embora esteja presente na obra dos economistas, desde Locke, que indicara ser o trabalho a origem do valor da propriedade, considera-se que somente a partir de Nietzsche (1844-1900) reveste-se de conotação moral (Lalande precisa ser posterior a 1875, quando anota suas reflexões acerca do livro de Duhring – *O valor da vida* –, publicado em 1865).

⁽²⁾ A ética de Cohen, que era socialista, está comprometida com a idéia do Estado como ser moral.

coube na Universidade alemã, como assegurar a si próprio situação hegemônica, nas primeiras décadas do século.

Restaurada a dignidade da filosofia, o debate passa a ocorrer no interior desta. O neokantismo de Cohen suscitaria, basicamente, dois tipos de oposição. A primeira tendente a restaurar a intuição intelectual (cuja possibilidade fora negada por Kant) e, por esta via, o saber de natureza ontológica (Husserl). A segunda, disposta a manter, como o próprio Cohen, a perspectiva transcendental em sua inteireza mas, ao mesmo tempo, revigorando a parte da obra de Kant em que se postulava a singularidade da vida cultural (moral). Trata-se da constituição da corrente que veio a denominar-se de *culturalismo*.

Windelband escreveria: “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”. Apesar dessa diretriz clara, francamente contraposta ao “positivismo” de Cohen, os culturalistas alemães não foram capazes de fundar a autonomia dos valores. Essa questão merece ser examinada ainda que sumariamente, a fim de fazer sobressair o significado da contribuição de Miguel Reale.

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 Wilhem Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936).

Neste primeiro ciclo do culturalismo (até mais ou menos a primeira guerra), o fenômeno dominante é a hegemonia do neokantismo de Cohen. Nas vésperas da guerra este transfere-se para Berlim e passa a dar preferência às questões judaicas. Sua morte em 1918 coincide com o declínio da influência da espécie de neokantismo que formulara e ajudara a difundir. Nesse momento a fenomenologia aparece como principal alternativa.

Nos anos vinte explicita-se integralmente a problemática com que se defronta o culturalismo. Nessa fase, Rickert desinteressa-se da investigação paciente que vinha sendo empreendida e vai se ocupar de conceber um sistema, tendo como referência o caráter universal, objetivo e absoluto dos valores. Imagina fazê-lo através de amplo ordenamento categorial, embora reconheça a impossibilidade de abarcar todas as ciências. Sem embargo, a temática que ajudara a suscitar segue seu curso. Considera-se que o empenho de fixar o novo âmbito de investigação que decorreria de uma posição equidistante, simultaneamente não apenas do neokantismo de Cohen mas, agora, também da fenomenologia de Husserl, encontra-se nos livros *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, de Max Scheller (1874-1928), aparecido em 1921, e a *Ética*, de Nicolai Hartmann (1882-1950), publicado em 1926.

Em seguida à morte de Scheller, 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 que se impusera no Leste, desde os fins da Primeira Guerra.

A transferência clandestina do espólio de Husserl, após o seu falecimento em 1938, é bem um exemplo da situação a que se vira constrangida., sob o nazismo, 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 y Gasset (1883-1955), na Espanha, de Miguel Reale, no Brasil, de Garcia Manes, no México, entre outros. De todos os modos, a figura-chave nesse período é Nicolai Hartmann, que sobreviveu a Scheller. Embora lhe haja cabido o grande mérito de haver destacado o papel dos problemas no curso da filosofia, também ele deixou-se empolgar pela intenção sistemática. Assim, nos últimos anos de vida ocupou-se de constituir uma Ontologia apta a abarcar as diversas esferas do saber.

O mais grave nesse ciclo do culturalismo, que precede a última conflagração, é o desinteresse na constituição de uma teoria geral dos objetos, agravado pelo abandono das indicações de Emil Lask (1875-1915) quanto a especificidade dos valores. Ao invés de atentar para essa advertência, simplesmente os arrolaram diretamente entre os objetos ideais. O grande mérito de Miguel Reale consiste precisamente em haver retomado essa discussão no ponto em que a deixaram os alemães.

Sem qualquer compromisso com o sistema, Miguel Reale pode conceber a filosofia como achando-se constituída de segmentos autônomos, relativamente, embora atendendo às exigências da coerência interna. Vejamos do que se trata.

No entendimento de Miguel Reale, a filosofia desdobra-se em três grandes vetores (“três ordens de pesquisas”, como prefere denominar) que, subseqüentemente, desdobram-se em “campos especiais de indagação”. Tomando por base a sua própria formulação, seriam as seguintes:

“Reconhecida a impossibilidade de discriminações rígidas, que o trato da matéria revelaria artificiais, poderíamos concluir resumindo as tarefas da Filosofia nestas três ordens de pesquisas, desdobradas em campos especiais:

a) *Teoria Geral do Conhecimento*, ou da validade do pensamento em sua estrutura e com relação aos objetos (Lógica e Ontognoseologia);

b) *Teoria dos Valores* ou *Axiologia* (Ética, Estética, Filosofia da Religião, Filosofia Econômica etc.);

c) *Metafísica*, como teoria primordial do ser ou, numa compreensão mais atual, como *fundação originária do ser e da existência*”.⁽³⁾

A unidade do saber filosófico assegura-se pela *teoria geral dos objetos*. Adverte quanto ao seguinte: “Se a Gnoseologia diz respeito à capacidade ou às

⁽³⁾ *Introdução à Filosofia* (1ª ed.). São Paulo, Saraiva, 1988, p. 29.

condições do sujeito, já ... a Ontologia refere-se às *estruturas* ou *formas dos objetos em geral*. Vê-se, portanto, que são estudos correlatos, separáveis só por abstração, de maneira que há sempre necessidade de se recompor a síntese das duas pesquisas, pelo reconhecimento de que toda indagação gnoseológica implica uma ôntica e, vice-versa, como partes integrantes da Ontognoseologia”.⁽⁴⁾

No entendimento de Miguel Reale há três esferas de objetos e não apenas duas, como se supõe habitualmente. Consistem dos objetos naturais (delimitadas pela temporalidade e espacialidade os objetos físicos, e, dispondo apenas da temporalidade, os objetos psíquicos). O campo da indagação lógica ou matemática configura a existência dos objetos ideais. A esse propósito escreve:

“Não se trata aqui – entendamo-nos bem – de conceber aqueles seres como arquétipos, à maneira de Platão. São seres que existem enquanto pensados. É por esse motivo que também os chamamos de objetos ideados ou ideais. Existem na mente humana. Nós freqüentemente confundimos uma circunferência com a representação gráfica que dela podemos realizar. Julgamos, então, que uma circunferência se confunde com a figura como mero símbolo ou expressão gráfica. A circunferência não é este ou aquele outro traçado, porque é algo que existe como entidade lógica sempre igual a si mesma, universal, insuscetível de modificação. O seu ser, portanto é puramente ideal. Não podemos negar a existência de tais objetos, a respeito dos quais enunciaremos juízos rigorosamente certos, fazendo demonstrações e inferindo conseqüências. Esses objetos são próprios da Lógica ou da Matemática. Podemos dizer que a Lógica e a Matemática são ciências de objetos ideais ou objetos ideados, e o que caracteriza os objetos ideais é o fato de serem, sem serem no espaço e no tempo. São, em suma, *atemporais* e *a-espaciais*, não podendo ser confundidos com o processo psíquico em que são “pensados”.⁽⁵⁾

Desse modo Miguel Reale refuta a hipótese, presente na obra de matemáticos e de filósofos das ciências, segundo a qual os objetos ideais poderiam ser concebidos como entidades absolutas, isto é, ontológicas, desde que não existem por si mesmo, independente do pensamento que o pensa.

Finalmente temos a terceira esfera, integrada pelos objetos culturais. Estes são enquanto devem ser. A esfera do dever ser somente pode ser integralmente compreendida à luz da Axiologia (teoria dos valores).

Ao longo de sua vida pontilhada por criações tão importantes, Miguel Reale sempre voltou à consideração dos valores, revisitando as explicações psicológicas e sociológicas, para ressaltar a sua insuficiência, em que pese as contribuições dali advindas. Por essa razão dá preferência à teoria histórico-cultural dos valores, que tem sido igualmente denominada de historicismo axiológico. Sua contribuição específica nesse particular consiste na tese de que os valores caracterizam-se pela *bipolaridade*.

Em seu último livro *Paradigmas da cultura contemporânea* (Saraiva, 1996), tratando da teoria dos objetos teria oportunidade de escrever: “... a axiologia se

⁽⁴⁾ Obra cit., p. 135-136.

⁽⁵⁾ Obra citada, p. 140.

desvincula dos objetos ideais passando a constituir uma autônoma *ciência dos valores*, deixando, assim, de ser uma parte da metafísica. Por outro lado, passa-se a ter um conceito mais preciso do que seja *objeto cultural*, entendido como aquele que é enquanto deve ser”(p. 76/77).

Creio, contudo, que é no ensaio “Invariantes axiológicas” (1991), inserido no livro antes referido, que o tema da autonomia da axiologia é estudado com a amplitude devida. Afirma Reale que a indeterminação ontológico-axiológica permanece somente até Kant, ao estabelecer a distinção básica entre ser e dever ser (isto é, entre *Sein* e *Sollen*, “dois verbos indicativos de posições do homem, enquanto é e enquanto deve ser”). Ainda assim, não há em Kant axiologia autônoma. Mesmo quando aparece neste século o interesse pelo que se chamou de “filosofia dos valores”, predominou o relativismo, considerando-se a Axiologia capítulo seja da Psicologia seja da Sociologia.

Acrescenta no mencionado ensaio: “Ora, ao longo de minha meditação sobre a problemática axiológica, que é central em meu pensamento, não me convenci da necessidade da conversão dos valores em idealidades, em arquétipos platônicos, para assegurar aos homens liberdade de opções e de caminhos, rasgando novos horizontes.

Meditando sobre a natureza do homem, cuja problemática veio aos poucos dando colorido antropológico à Filosofia de nosso tempo, cheguei a algumas conclusões que se correlacionam no âmago de seus enunciados, a partir da consideração do homem mesmo como “valor-fonte” de todos os valores. Nessa linha de pensamento, que se abebera nas mais puras fontes da tradição cristã, creio que “*o ser do homem é o seu dever ser*” e que, por isso, é da essência do valor e sua *realizabilidade*. Se assim é, cumpre também reconhecer que o campo de realizações dos valores – os quais seriam simples quimeras se jamais se pudessem converter em momentos da experiência humana – é representado pela História. Aliás, se o ser do homem é seu dever ser, *o ser do homem é essencialmente histórico*” (p. 105).

É fora de dúvida, portanto, que ao situar o valor no mundo do dever ser (*Sollen*), retirando-o do mundo dos objetos da linha do ser (*Sein*), isto é dos objetos naturais e ideais, Miguel Reale estabelece as bases para a autonomia da Axiologia, entendida como teoria dos valores, concebidos estes como expressões ou modos do dever-ser, que constituem, segundo o seu entendimento, “uma das duas atitudes gnoseológicas-práticas primordiais do homem em sua universalidade”.

Finalmente, algumas características dos valores, segundo Reale. Antes de mais nada, são bipolares. Não se pode imaginar o “direito” sem levar em conta “o torto”; o lícito sem referência ao ilícito. Por esse modo, implicam-se mutuamente. Implicação e polaridade são portanto as duas características básicas dos valores.

Além disto, dão sentido, funcionam como espécie de vetores. Postulam uma preferibilidade. Podem ainda ser colocados numa hierarquia. Os valores realizam-se na história e não seriam tais se ficassem na esfera do puro pensamento. Mas são, simultaneamente, inexauríveis.

Em suma, são características dos valores *polaridade, implicação,*

referibilidade, preferibilidade, incomensurabilidade e graduação hierárquica, notas destacadas às quais acrescenta: *objetividade, historicidade e inexauribilidade*.

(Comunicação apresentada ao IV Colóquio Tobias Barreto, dedicado ao pensamento de Miguel Reale. Porto, Portugal, 1998).

2 - Miguel Reale na história da filosofia brasileira

O posicionamento de Miguel Reale na Filosofia Brasileira pode ser considerado de vários ângulos. Antes de mais nada, com sua obra projetou-a nos círculos filosóficos internacionais. Pode-se dizer, sem exagero ou falso ufanismo, que no âmbito da Filosofia do Direito figura entre os grandes nomes desta segunda metade do século. A teoria tridimensional do direito, a que deu feição melhor acabada, é estudada nos principais centros universitários da América Latina. Na Europa, tem despertado grande interesse notadamente na Itália e na Espanha, mas igualmente na Alemanha. Seus principais livros dessa temática estão traduzidos ao espanhol e ao italiano.

Em matéria de filosofia geral, o desenvolvimento que deu ao neokantismo deve alcançar repercussão na Europa. Essa minha convicção decorre do fato de que, com o fim da guerra fria – que lamentavelmente refletiu-se em todos os campos da cultura inclusive na filosofia –, a tradição kantiana, que parecia ultrapassada na Alemanha, volta a aparecer com todo vigor. Fala-se ali hoje em neoneokantismo, o que tem repercutido tanto na Itália como nos Estados Unidos. Nesses dois países, a bibliografia recente dedicada ao fenômeno cresce sem cessar. Tendo acompanhado tais desdobramentos tenho verificado que muitos dos problemas com que estão se defrontando encontraram solução mais criativa na obra de Reale. Indico apenas um exemplo.

Na medida em que a obra de Herman Cohen (1842/1918) não dava conta da especificidade da ética, da história, etc., aparece a Escola de Baden, também chamada de culturalista devido à sua preferência pela problemática da cultura. No novo contexto emerge a figura meteórica mas extremamente fecunda de Emil Lask (1875/1915). Meteórica porque viveu apenas 40 anos. Ao chamar a atenção para os caminhos seguidos pela filosofia alemã, em fins da década de vinte, Gurvitch assim refere o fenômeno Lask: “Morreu na frente russa, uma das miseráveis vítimas da guerra, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, o talento filosófico mais forte e original de sua geração”.⁽⁶⁾ Extremamente fecunda na medida em que deu encaminhamento à solução do dilema que dividia partidários de Cohen e culturalistas. Ocorreu a Lask que os problemas suscitados pela dedução transcendental das categorias, efetivada por Kant, decorriam da circunstância de que o grande mestre de Königsberg não se tenha dado conta de que precisaria do que chamou de metalógica, mais precisamente, de uma teoria geral dos objetos. E indicou ainda que, além de juízos naturais e ideais, seria necessário distinguir juízos referidos a valores.

⁽⁶⁾ *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930). Paris, Vrin, 1949, p. 154.

Cohen morreu no fim da guerra. O país, além de derrotado, esteve ameaçado de sucumbir às insurreições bolchevistas. As décadas seguintes, como sabemos, foram extremamente tumultuadas, culminando com a ascensão do nazismo, a fuga em massa de professores e uma nova guerra. Tudo isto contribuiu para obscurecer o feito de Lask. Nicolai Hartmann (1882/1950) substituiu a Cohen em Marburgo e não obstante haja enriquecido vários aspectos do culturalismo, não tomou conhecimento da contribuição de Lask. Esta sobreviveu graças a Gustav Radbruch (1878/1949), que se valeu de um ensaio de Lask, de 1905, dedicado à Filosofia do Direito. As idéias de Radbruch, inclusive a nova teoria dos objetos, foram divulgadas entre nós por Cabral de Moncada (1888/1974).⁽⁷⁾ Tendo se iniciado no neokantismo pela Filosofia do Direito, Miguel Reale deu-se conta do significado da contribuição de Lask e a desenvolveu de modo muito coerente.

Sem embargo dos múltiplos aspectos dessa obra tão fecunda, ao apontar em Nicolai Hartmann a lacuna de não ter percebido a possibilidade ensejada pela compreensão dessa terceira esfera de objetos (referidos a valores), *Experiência e Cultura* (1977) torna-se um dos textos capitais da filosofia contemporânea. Poderia referir outros exemplos de desenvolvimento criativo do neokantismo em mãos de Reale mas o que indiquei parece suficiente para justificar a minha crença de que o seu culturalismo deverá alcançar reconhecimento nos círculos filosóficos alemães. A tradução dessa obra para o francês certamente contribuirá neste sentido.⁽⁸⁾

Além de haver projetado a Filosofia Brasileira nos mais importantes círculos filosóficos mundiais, Miguel Reale elaborou metodologia que vem permitindo não apenas reconstituir as suas principais trajetórias como equacionar de uma vez por todas a questão das filosofias nacionais.

Abordo sucintamente o segundo aspecto para em seguida indicar as principais tradições filosóficas estruturadas em nosso país, evidenciadas com a participação de Miguel Reale.

A propósito das filosofias nacionais, o pensador português José Marinho (1904/1975) fez uma observação muito curiosa. Disse ele que sendo a capacidade de voar a característica distintiva das aves, não devem ser criticadas pelo fato de que têm pernas. O mesmo se dá com a filosofia. Caracterizando-se pela universalidade, é sempre produto de um pensador situado num país e numa época.

Miguel Reale facultou-nos as indicações fundamentais para deslindar o intrincado problema. No livro *O direito como experiência* (1968) apontou pela primeira vez o que chamou de perspectivas filosóficas fundamentais, a *transcendente*, acreditando na possibilidade de termos acesso à realidade última, que estaria por traz daquilo que aparece, da *transcendental*, que pretende devamos ater-nos à experiência possível. Essa idéia brilhante permitiu compreender que não se confundem perspectivas e sistemas. Completando esse quadro, vinha insistindo em que os problemas filosóficos é que fazem a tessitura permanente desse tipo de saber, enquanto os sistemas

⁽⁷⁾ Traduziu a *Filosofia do Direito* de Radbruch em 1932.

⁽⁸⁾ *Expérience et culture. Fondement d'une théorie générale de l'expérience*. Bordeaux, Editions Biere, 1990.

apresentam-se como transitórios. Assim, a filosofia tem uma certa estrutura, na qual as perspectivas são inultrapassáveis. A elaboração da perspectiva transcendental completada por Kant não afastou do cenário a perspectiva transcendente, criação de Platão a que Aristóteles atribuiu imanência sem alterar-lhe basicamente o sentido. Essa contribuição de Miguel Reale corresponde a um passo importante para dar maior consistência ao estudo da história da filosofia, na trilha aberta por Hegel. Como nos ensinou Rodolfo Mondolfo (1877/1976): “Como sistema é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue na realidade afirmar-se senão *sub specie temporis*, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual próprio de sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, no aspecto dos problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se não obstante como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica”. (*Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* – 1949). Com a compreensão de que as perspectivas, a partir das quais se formularam os sistemas, também são permanentes, completa-se uma compreensão adequada da filosofia, única capaz de propiciar fundamentos sólidos à sua historiografia.

Na visão de Reale, as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência por determinados problemas.

Essas idéias ainda não fecundaram, com a amplitude que seria de desejar, nos cursos de filosofia de nossas Universidades, onde continua-se acreditando na possibilidade de reproduzir o clima cultural encontrado pelo docente nessa ou naquela instituição estrangeira em que adquiriu sua formação. Mas nem por isto a circunstância impediu que venham sendo inventariadas as nossas principais tradições filosóficas.

Com essa indicação passo ao que seria o terceiro elo de ligação entre Miguel Reale e a Filosofia Brasileira.

Num ensaio dos anos cinquenta, intitulado “Momentos olvidados do pensamento brasileiro”, posteriormente incluído no livro *Filosofia em São Paulo* (1962), Miguel Reale traçou o programa que iria alterar completamente o quadro dos estudos dedicados à filosofia brasileira, realizados por ele mesmo, diretamente, em grande medida, e pelos diversos discípulos que soube formar e estimular.

Transcrevemos aqui os principais de tais enunciados:

1º) “Se não há laços lógicos ou genéticos entre as diversas doutrinas que ocuparam por mais largo decurso de tempo o cenário espiritual do País, e se não queremos nos contentar com a sucessão extrínseca das teorias, analisando-as em seus puros valores abstratos e formais, é mister correlacioná-las com as circunstâncias histórico-culturais que condicionaram, pelo menos em parte, a sua recepção. ... O perigo em estudos dessa natureza, reconheço-o desde logo, consiste em perder-se o

plano da pesquisa filosófica, ou mesmo da “sociologia do conhecimento”, para se contentar o estudioso com uma coleção de anedotas ou fatos banais ...”

2º) “A segunda conclusão a que me leva o raciocínio expendido, é a de que há certos momentos ainda obscuros ou pouco elucidados na história do pensamento nacional, cujo conhecimento melhor talvez possa vir a preencher certas lacunas, deitando luz sobre múltiplas atitudes de alguns dos nossos pensadores mais representativos: há, em suma, *momentos olvidados*, mas nem por isto menos decisivos, correspondentes a “elos”, a “derivações” ou a “constantes” na história de nossas idéias”.

3º) “Finalmente, cabe prevenir-nos contra certas atitudes ostensiva ou implicitamente polêmicas na análise de nossos filósofos ou filosofantes, a fim de superarmos definitivamente a “Filosofia em mangas de camisa”. ... É a razão pela qual seria de toda conveniência proceder-se a uma revisão na história da Filosofia no Brasil, não só pelas lacunas que adiante apontarei, como pela deformação que resulta da crítica formulada segundo as perspectivas nem sempre desapaixonadas desta ou daquela escola. ... Não ignoro que é impossível uma história da Filosofia sem certa perspectiva (não fosse a Filosofia sempre uma tomada necessária de posição axiológica perante a realidade das coisas e dos homens) mas o que deve ser evitado é a *crítica externa* das obras. Só a crítica interna, que nos torna partícipes do ângulo ou da “circunstância” do pensador criticado, é que pode-se considerar autêntica, mesmo quando chegue a conclusões negativas quanto ao mérito dos trabalhos”.

Através de um conjunto de estudos, Miguel Reale demonstrou cabalmente a existência de uma tradição kantiana, que começa antes mesmo da Independência com Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844), irmão de José Bonifácio, e com a grande figura de nossa história política Diogo Antonio Feijó (1784/1843). Com vistas a permitir avaliação direta da densidade filosófica dessa primeira manifestação, reeditou *Cadernos de Filosofia* (1967) deste último, manuscrito das aulas que o autor ministrou sobre a filosofia de Kant. Martim Francisco também deixou alguns cadernos dedicados ao mesmo tema, que, infelizmente, não se preservaram. “O kantismo do padre Diogo Antonio Feijó” é longamente estudado no mencionado *Filosofia em São Paulo*. Essa primeira manifestação tem prosseguimento nos pensadores krausistas da Faculdade de Direito de São Paulo. Reale teria oportunidade de analisá-los no livro mencionado (“O socialismo filantrópico de João Teodoro e as lições de Galvão Bueno”).

A repercussão no Brasil do movimento de “volta a Kant”, iniciado na Alemanha a partir dos anos sessenta do século passado, foi também por ele estabelecida nos ensaios que dedicaria à Escola do Recife. Graças a isto, a obra de Tobias Barreto (1839/1889) aparece numa visão inteiramente renovada.

No estudo publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* (nº 93, 1974), intitulado “Filosofia alemã no Brasil”, retomando abordagem realizada ainda em 1949 (*A doutrina de Kant no Brasil*), propiciou diversas indicações sobre o kantismo na última década do século passado e nas primeiras do presente, indicações que foram pesquisadas e aprofundadas por Rosa Mendonça de Brito em tese de doutorado (*A filosofia de Kant no Brasil – ciclo do neokantismo*, 1984), onde estuda a obra dos cultores da filosofia das ciências de inspiração kantiana, movimento que ensejaria expressivas comemorações do bicentenário do filósofo, em 1924. Como o demonstra

Rosa Mendonça de Brito, os vínculos com a meditação de Kant são retomados nas teses de Djacir Meneses (*Kant e a idéia do direito*, 1932) e Miguel Reale (*Fundamentos do direito*, 1940).

Antes de Reale, essa longa tradição kantiana sequer era suspeitada. Hoje pode-se desconhecê-la, como fazem muitos dos nossos professores de filosofia que se envergonham da condição de brasileiros e desejariam de fato inserir-se em tradições alienígenas. Mas negar a sua existência tornou-se rigorosamente impossível.

Os discípulos do prof. Reale pesquisaram o positivismo brasileiro, demonstrando como entronca a tradição cientificista iniciada pelo marquês de Pombal. Mas nessa investigação não ficou evidenciada a “consciência crítica” que a filosofia positiva desencadeou, ao ultrapassar os marcos fixados por Comte, desempenhando papel altamente positivo na evolução posterior da meditação brasileira. A esse propósito escreve Miguel Reale: “Como é sabido – referindo-se a Comte –, o fundador da Sociologia (e, penso eu, seria difícil contestar-lhe esse mérito) deu lugar a duas correntes de pensamento: uma ortodoxa ou integral, abrangendo tanto a filosofia científica como a religião da humanidade; uma outra heterodoxa, na linha de Littré, a qual foi progressivamente se transformando numa ampla e aberta Filosofia Positiva, ou científica, na qual se conciliavam, tal como se deu mesmo em alguns países da Europa, as idéias de A. Comte, Haeckel, Stuart Mill, H. Spencer e Ardigó. Note-se que, não obstante a repercussão da ortodoxia comteana no seio das forças armadas, sob a influência da religião da humanidade, cultivada por Teixeira Mendes e seus adeptos – até o ponto do lema “ordem e progresso”, de Comte, figurar até hoje na bandeira republicana – os nossos pensadores e jusfilósofos mais representativos, como Tobias Barreto, Silvio Romero, Pedro Lessa, Clóvis Beviláqua (autor do Projeto que se converteu no Código Civil de 1916) ou Rui Barbosa, situam-se antes num amplo quadro da Filosofia Positiva”.⁽⁹⁾ Figura impar desse conjunto seria Euclides da Cunha (1866/1909), de quem Miguel Reale vem de proporcionar-nos compreensão inteiramente nova.⁽¹⁰⁾

Ao invés do positivista moldado pelas idéias de Comte, interpretação mais ou menos difundida entre nós, Miguel Reale mostra-nos um homem capaz de aprender com as limitações do saber positivo, que vieram a ser-lhe evidenciadas. Além disto, aparece plenamente o conflito entre a realidade do homem sertanejo e a doutrina, com a qual comungava, geralmente aceita na época, da inferioridade dos povos mestiços. Numa nota à reedição de *Os Sertões*, para a qual Miguel Reale chama a atenção, Euclides esclarece que enxergava “no tipo sertanejo uma categoria étnica formada, liberta pelas condições históricas”. Ao que acrescenta: “Era natural que, admitida a arrojada e animadora conjectura de que estamos destinados à integridade nacional eu visse naqueles rijos caboclos o núcleo de força da nossa constituição futura, a rocha viva de nossa raça”. Donde se conclui, acrescenta Reale, “que, na visão de Euclides, a unidade étnica da gente brasileira, não obstante a multiplicidade dos caldeamentos, poderá e deverá ser o resultado da *civilização* comum, da vivência histórica da nacionalidade autônoma, o que, penso eu, os fatos vêm confirmando”. O livro insere

⁽⁹⁾ *Nova fase do direito moderno*. São Paulo, Saraiva, 1990, p. 223.

⁽¹⁰⁾ *Face oculta de Euclides da Cunha*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1993.

alguns textos de Euclides da Cunha, notadamente os últimos, onde se comprova a sua evolução filosófica no sentido do empiriocriticismo de Ernst Mach e do convencionalismo gnoseológico de Henri Poincaré.

Miguel Reale fixou ainda os principais balizamentos do pensamento jurídico brasileiro, em estudos como *Cem anos de Ciência do Direito no Brasil* (1973); nos diversos textos dedicados a Rui Barbosa; nos estudos da obra de Pimenta Bueno, Teixeira de Freitas e Pontes de Miranda, incluídos no livro *Figuras da inteligência brasileira* (1984), tendo ainda traçado um interessante roteiro para o entendimento da evolução da sociologia brasileira, na revista *Humanidades* (1983, então editada pela Universidade de Brasília).

Traço notável da personalidade de Miguel Reale é a capacidade que tem revelado de aglutinar pesquisadores da Filosofia Brasileira e de estimulá-los na realização de seus trabalhos. Em que pese os seus múltiplos afazeres, sempre encontrou tempo para participar de defesas de tese e outros eventos relacionados ao tema. De sorte que o sucesso do trabalho realizado nessa esfera deve em grande medida ser-lhe creditado.

O programa traçado por Miguel Reale e que vem sendo realizado ininterruptamente nos últimos cinquenta anos deve desembocar na atitude assim descrita por ele mesmo:

“Quando pesar no espírito de nossos pensadores toda a força do presente, não como instante imediato e fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-lo a todo instante, quando houver essa atitude nova, saberemos conversar sobre nós mesmos e entre nós mesmos, recebendo idéias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade de nosso lar”.

3.O lugar do legado de Miguel Reale na Filosofia Contemporânea

O legado filosófico de Miguel Reale pode ser encarado de diversos ângulos, notadamente se não se pretende levantamento exaustivo. Nesse conjunto, é fora de dúvida o significado de sua obra no que se refere aos destinos da filosofia do direito, fato que é reconhecido de forma ampla e generalizada. Creio entretanto que caberia destacar o papel que a sua teoria dos objetos pode representar para a filosofia contemporânea.

Coube a Leonardo Prota, no livro **As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia** (2000) destacar o fato de que, com o desaparecimento dos sistemas e a prevalência das filosofias nacionais -- ainda mais com a inquestionável relevância assumida por algumas delas --, estas raramente buscam o diálogo com as congêneres. De um modo geral, prossegue “esse contato tem lugar em circunstâncias específicas, a exemplo de seminários a propósito de algum tema ou evento. No mundo anglo-saxão, mesmo os filósofos que são parte do Cânon só são considerados nos cursos de humanidades. Explicita-se claramente que os contemporâneos estariam distanciados da temática que os ocupa”. De sorte que essa situação promove uma idéia de dispersão,

como se a filosofia não dispusesse de maior unidade, ou, para seguir a Leonardo Prota, de universalidade.

Os problemas – presentes às filosofias nacionais em sua diversidade – constituem certamente o elemento impulsionador da filosofia, como indica Rodolfo Mondolfo (1877/1976). Contudo, não se esgota nesse plano, devendo nessa investigação tomar por base um ponto de vista último, justamente denominado de perspectiva filosófica. A perspectiva transcendental, criada por Kant, estabeleceu em definitivo a diferença da Filosofia Moderna, em relação à Antiga. Em tais marcos, é perfeitamente possível identificar a unidade da Filosofia Contemporânea, sem violentar a especificidade de cada uma das filosofias nacionais, no que respeita ao problema teórico a que deu preferência.

Experiência e Cultura está destinada a desempenhar tal papel aglutinador, notadamente pela reelaboração da doutrina devida a Emil Lask (1875/1915), prematuramente falecido, vítima que foi da Primeira Guerra. Lask soube identificar as razões da aparente cisão presente à filosofia kantiana, no que respeita à ausência de integração entre a analítica transcendental – que corresponderia ao patamar da filosofia da ciência—e a meditação ética. Entendeu que teria deixado de elaborar o que então designou como “metalógica”, mais tarde apropriadamente chamada de “teoria dos objetos”. Essa doutrina veio a ser preservada graças a Gustav Radbruch (1878/1949), que a incorporou à sua **Filosofia do Direito**, acolhida com grande sucesso em especial no período entre as duas guerras. Como a Escola de Marburgo a ignorou --e a ascensão do nazismo praticamente dizimou a intelectualidade alemã --, os autores que, desde o último pós-guerra, se ocuparam de reconstituir a tradição filosófica alemã, a partir do neokantismo, não a tiveram presente.

Sem dúvida, Miguel Reale dava-se conta do papel que cabia à obra em apreço porquanto os dois capítulos iniciais, que seriam introdutórios, ocupam-se o primeiro do que se poderia denominar de “atualização” do transcendentalismo kantiano, enquanto o segundo tem esta expressiva denominação: “Sentido do pensar de nosso tempo”.

Para Miguel Reale o conhecimento é um “construído de natureza ontognoseológica”. Vale dizer, reafirmou a plena validade da tese kantiana quanto à capacidade do espírito de produzir sínteses ordenadoras do real. Ao mesmo tempo, designá-la como sendo de natureza ontognoseológica elimina de pronto a opção entre o sujeito ou o objeto, presente seja ao empirismo seja ao idealismo. Explicita: “sujeito cognoscente e algo, enquanto alvo ou objeto da intencionalidade cognoscitiva, eis os dois inelimináveis fatos constitutivos de todo ato do conhecimento.”

Na caracterização da teoria dos objetos, deteve-se na fixação dos limites em que a identifica com as “ontologias regionais” de Husserl, que me dispense de detalhar, deixando tão somente o registro. Com essa ressalva, transcrevo-a:

“O pensamento não é, com efeito, condicionado apenas por pressupostos universais, comuns a todas as órbitas do real. A realidade, ou seja, tudo que o espírito converte em objeto, desdobra-se em regiões ônticas ou em “horizontes de realidade”, entre si distintos, apresentando-se como “esferas de objetividade”. Estas correspondem, primordialmente, a **objetos naturais** (físicos e psíquicos); a **objetos ideais** (lógicos e matemáticos); e a **valores**, sendo que os objetos culturais pressupõem essas três categorias fundamentais. Ora, isso nos leva a por o problema dos pressupostos transcendentais do conhecimento com referência a cada ramo particular do saber positivo. É essa a problemática específica da Epistemologia, acorde, aliás, com o sentido etimológico desse termo (teoria da ciência), o que demonstra ser a

Epistemologia uma especificação, ou por melhor dizer, uma projeção imediata dos pressupostos ontogenológicos, em função de Ontologias regionais ou da Teoria dos Objetos.”¹

No caso dos objetos naturais, há uma distinção essencial entre aqueles que os integram. Os objetos físicos são dotados de temporalidade e espacialidade enquanto os psíquicos apenas de temporalidade. Por seu turno, os objetos ideais existem apenas enquanto pensados. A respeito desses objetos estamos aptos a enunciar juízos rigorosamente certos, fazendo demonstrações e inferindo consequências. São próprios da Lógica ou da Matemática. Comparando-os com os objetos naturais, cabe dizer que são a-temporais e a-espaciais. Em **Experiência e Cultura** acha-se ainda demonstrada a impropriedade de arrolar nessa categoria aos objetos culturais, como fizeram Max Scheler (1874/1928) e Nicolai Hartman (1882/1950, abandonando a conquista que os precedera, no mesmo círculo investigador, isto é, sob a égide da perspectiva transcendental. Os objetos culturais, ensina Miguel Reale, são enquanto devem ser. Singularizam-se por acharem-se referidos a valores. Somente podem ser integralmente compreendidos á luz da Axiologia.

Nunca é demais ressaltar a grande contribuição de Miguel Reale à plena compreensão da natureza do valor. Ao fazê-lo, obstou em definitivo a possibilidade de continuar ignorando a autonomia daquela terceira esfera de objetos. Apontou-lhe estas características:

1ª) São bipolares. Não se pode imaginar o direito sem levar em conta o torto; o lícito sem referência ao ilícito. Por esse modo, implicam-se mutuamente.

2ª) Implicação e polaridade são duas características básicas e distintivas do valor.

3ª) Têm a propriedade de atribuir determinado sentido. Funcionam como espécie de faróis iluminadores.

4ª) Postulam a preferibilidade. Mais precisamente, distinguem-se como tais por merecerem preferência.

5ª) Podem ser colocados numa determinada hierarquia.

6ª) Realizam-se na história e não seriam tais se fossem restritos à esfera do pensamento.

7ª) Por fim, os valores são inexauríveis

É fácil compreender o significado da teoria dos objetos, a partir do desenvolvimento que lhe deu Miguel Reale, na determinação dos limites da sociologia, da economia ou da história como ciências. Por certo, essa delimitação não circunscreveria o diálogo ou a controvérsia de diferentes pontos de vistas no âmbito daquelas disciplinas. Mas teriam o mérito de torná-las mais produtivas.

Mais difícil é demonstrar que poderia promover não uma espécie de “paz perpétua” entre as correntes filosóficas contemporâneas em choque mas, pelo menos, facilitar a convivência, digamos, entre a filosofia analítica e o culturalismo. Na preservação do legado do querido e saudoso mestre, o tema situar-se-ia entre aqueles aos quais deveríamos dedicar esforços especiais.

(Transcrito do número especial da **Revista Brasileira de Filosofia**, dedicada a Miguel Reale, cujo falecimento ocorrera no período. **RFB** n.222.abr./junho,2006)

¹ **Experiência e cultura**. Para uma teoria geral da experiência. 2ª edição revista. Campinas, Bookseller, 2000,

4 – Djacir Menezes e o novo momento de interesse por Hegel

Os textos de Hegel, selecionados por Djacir Menezes, versam temas históricos, políticos, estéticos e filosóficos. Os do primeiro grupo fazem parte das *Lições sobre a filosofia da história*, editadas após a morte do filósofo com base nas notas tomadas em seus cursos e manuscritos deixados pelo autor; os do segundo, basicamente, dos *Princípios da Filosofia do direito*, publicadas por Hegel em 1821; e os do terceiro, das *Lições sobre a Estética*, proferida entre 1820 e 1829. Os temas filosóficos correspondem à parcela fundamental do livro (125 págs.) e foram subdivididos em dois grandes grupos: a) Ontologia e Lógica, e, b) Dialética do infinito: o princípio de contradição e as origens da análise infinitesimal, fazendo parte da *Ciência da Lógica* (1812-1816). O volume se encerra com algumas notas relativas ao léxico filosófico de Hegel, parte de um trabalho mais amplo que Djacir Menezes vem elaborando há vários anos.

Os critérios da seleção acham-se indicados na *Introdução*. Deseja Djacir Menezes fornecer alguns elementos capazes de facultar a superação da caricatura da filosofia hegeliana, tão difundida entre nós graças ao marxismo. A própria seriação dos textos obedece a essa intenção, isto é, apresentar o Espírito como resultado de todo um processo, como “busca do *sentido* do desenvolvimento humano para a consciência de si mesmo”. E, assim, revelar a inconsistência do esquematismo simplista que a identifica com a clericalização da Filosofia. Outros dos objetivos visados consiste na demonstração da falsidade do retrato de Hegel como conservador retrógrado, idólatra do Estado prussiano, que renega todas as tendências liberais. Finalmente, evidenciar a opulência especulativa do pensamento de Hegel, precisamente o que explica o fenômeno da renascença hegeliana em nossos dias, desde que os estudiosos, em número cada vez maior, que pesquisam a riqueza de seus textos, não se propõem restaurar ou refazer o sistema.

Confessa Djacir Menezes que as dificuldades da tradução quase o levaram a desistir da tarefa. “Mas, escreve, passado o cansaço da peleja, encetava a marcha com novo ânimo – e aqui apresento modestamente o resultado”. E devemos felicitar-nos pelo desfecho porquanto, como ele mesmo o reconhece, “os estudiosos e o público universitário reclamam a compilação que ora se apresenta. Não tem grandes pretensões; mas ir-se-á paulatinamente escoimando nas próximas edições, se porventura obtiver o favor de perdurar”. É de se esperar que assim seja.

A coletânea de textos de Hegel e, em geral, a parte essencial da obra de Djacir Menezes nos últimos anos marcam uma nova etapa no interesse do pensamento brasileiro em relação às idéias do filósofo alemão cujo bicentenário ora se comemora. Trata-se agora de inserir as teses hegelianas no interior de uma corrente filosófica – o culturalismo – que incorporou o essencial das conquistas kantianas, em particular através da obra de Miguel Reale. O discurso filosófico não mais se refere às coisas em si mesmas. Ao contrário, busca compreender o processo de objetivação como totalidade, o que corresponde a enorme progresso da consciência filosófica nacional, segundo se tenta evidenciar adiante.

A rigor, a figura de Hegel sempre esteve presente à evolução da meditação

brasileira, mais das vezes, entretanto, mergulhada num contexto de todo inadequado. A primeira corrente filosófica verdadeiramente estruturada no País, o ecletismo, produziu uma vertente historicista, de nítida inspiração hegeliana. Tenho em vista a obra de Antônio Pedro de Figueiredo. Partia-se, entretanto, da identificação dos “a priori” kantianos com o inatismo das idéias e do empenho de solucionar a questão da liberdade pela via psicológica. Dessa forma, as doutrinas de Maine de Biran, em última instância, contribuíram sobretudo para obscurecer o caráter peculiar do discurso filosófico e deixar o flanco aberto às investidas positivistas, notadamente a partir dos anos setenta do século passado. Tobias Barreto teria o mérito de aproximar-se da compreensão do significado da consciência transcendental. Mas, além de que a radicalização dessa perspectiva somente ocorreria neste Pós-Guerra – precisamente através da corrente culturalista – pretendeu circunscrever a contribuição de Hegel ao plano científico, tomando-o como evolucionista. O entendimento de Farias Brito seria muito mais impróprio, desde que supunha ser o hegelianismo uma tentativa de conciliar o irreconciliável e regredir até a metafísica wolfiana.

No período subsequente, Hegel apareceria sobretudo como uma espécie de cabeça de turco, destinada a exaltar a significação do marxismo, tanto na versão positivista (Leônidas de Rezende) como na ortodoxa. Uma experiência isolada no sentido de eliminar semelhante tipo de mediação seria a de Lírio Xavier, ao efetivar, na década de trinta, a tradução da *Enciclopédia*. Da iniciativa, entretanto não decorreram maiores conseqüências. Nos anos mais recentes tivemos o empenho de incorporação do hegelianismo ao pensamento católico, na obra do padre Henrique de Lima Vaz. Embora não se lhe possa negar a oportunidade, imperativo de manter-se adstrito ao plano da crença introduz, a rigor, uma premissa no estilo que Kant denominaria de metafísica dogmática.

O elemento novo representado pela interpretação de Djacir Menezes consiste no fato de que ao privilegiar o momento da autoconsciência – e à filosofia como um de seus ingredientes fundamentais – tem em mira o processo da criação humana como totalidade e não mais uma realidade independente do homem e de sua evolução histórica. Essa interpretação não se acha isenta de problemas, segundo procurarei demonstrar em outra oportunidade. Contudo, representa um esforço dos mais meritórios, apto por si só a assegurar, ao seu autor, um lugar de destaque no atual panorama do pensamento filosófico em nosso País.

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 80, outubro/dezembro, 1970).

4 – Djacir Menezes (1907-1996). In Memoriam

Faleceu a 9 de junho último, às vésperas de completar 89 anos de idade, Djacir Menezes, cuja presença no magistério constitui momento destacado da filosofia brasileira contemporânea.

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, isto é, distinguir o seu neokantismo do neopositivismo de Pontes de Miranda, publica no mesmo ano antes referido *O problema da realidade objetiva* (Fortaleza, 1932).

Ainda nessa década passa a residir no Rio de Janeiro, ocupando-se inicialmente do magistério de disciplinas ligadas às humanidades para, em seguida, ingressar no Corpo docente da então denominada Universidade do Brasil (atual UFRJ). Subseqüentemente torna-se catedrático por concurso da Faculdade Nacional de economia e da Faculdade Nacional de Filosofia, 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 obras de intenção exclusivamente teórica (*Direito e força*, 1973; *Filosofia do direito*, 1975; *Tratado de filosofia do direito*, 1979; e *A juriscidade em Tomás de Aquino e Karl Marx*, 1982).

Na Universidade Federal do Rio de Janeiro, além de catedrático das disciplinas indicadas, Djacir Menezes ocupou funções administrativas. Dirigiu por vários anos o Departamento de Ciências Sociais da Faculdade Nacional de Filosofia e viria a ser diretor dessa Faculdade quando de sua transformação em Instituto. Foi igualmente diretor da Faculdade Nacional de Economia. Tornou-se reitor da UFRJ no período de 1969 a 1973. Seria ainda membro do Conselho Federal de Cultura e diretor do Centro de Ciência e Filosofia Política da Fundação Getúlio Vargas.

Segundo seu próprio depoimento, é no período entre 1942 e 1955 que se desprenderá das posições neokantianas para desenvolver o que ele próprio, subseqüentemente, denominaria de *culturalismo dialético*. Numa conferência pronunciada naquele último ano indicaria como esse processo se inicia graças à discussão em que de certa forma se engajara com Pontes de Miranda. Aos poucos dá-se conta das insuficiências verdadeiras das teses de seu antigo mestre e amigo. Escreve: “só vim percebê-lo nesses últimos treze anos, por causa das leituras mais aprofundadas ou insistentes do maior filósofo alemão”, referindo-se a Hegel.

Dessa aproximação com Hegel resultariam estes livros: *Hegel e a filosofia soviética* (1959); *A querela anti-Hegel* (1960); *Hegel, Proudhon e a dialética* (1966); *Textos dialéticos de Hegel* (1969); *Teses quase-hegelianas* (1972) e *Motivos alemães* (1977).

Síntese feliz do seu pensamento encontra-se em *Premissas do culturalismo dialético* (1979). Viria a ser uma das figuras mais destacadas do que tenho denominado de Escola Culturalista.

Djacir Menezes também se interessou vivamente pelo pensamento brasileiro, tendo ao tema e a diversos autores dedicado grande número de estudos. Focalizando esse aspecto de sua atividade, Miguel Reale teria ocasião de destacar: “Introduziu-se na problemática vital de nossa terra. Identificou-se com o que há de

mais alto em nosso espírito”.

Nas *Premissas do culturalismo dialético* deixaria aflorar o que viria a preocupá-lo nos últimos anos de vida. Naquele livro perguntara-se: as expressões concretas do espírito (Arte, Ciência, Filosofia) seriam formas transcendentais de que? Chamou-as então de “fontes insondáveis” e enumera deste modo algumas respostas suscitadas pelo homem em sua trajetória histórica: “Energia, Matéria, Logos heráclito, Idéia Hegeliana, Jaweh, *Natura Naturans*, - Algo?”

Aceita finalmente o que encontraria seguindo o que batizou de *rastro agostiniano*, que o colocara, aos 83 anos, diante da experiência cristã de Deus. Numa das oportunidades em que viria a abordar o assunto, numa conferência pronunciada no Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio, a que pertencia, diria que “o homem descobre e encontra Deus na interioridade de seu existir, na sua realidade íntima”.

Em seu longo magistério, Djacir Menezes foi sobretudo um paciente condutor de seus alunos no processo de formação e amadurecimento da própria consciência. Sem interferir nas opções de cada um, sabia obrigar-nos a mobilizar argumentos. Com ele aprendemos a distinguir espírito polêmico de diálogo filosófico, que lhe parecia devesse constituir o apanágio de homens livres. Por sua obra extraordinária e pelo muito que amou à nossa terra, tem assegurado lugar de honra na cultura brasileira.

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, n. 183, julho-set., 1996).

5 – Revisitando Djacir Menezes

Indicações biobibliográficas

Djacir Menezes nasceu em Maranguape no ano de 1907. Estudou no Liceu Cearense e teve como professor de filosofia a José da Cunha Sombra (1883-1932). Dessa fase deixou-nos um depoimento que sugere muito o haja marcado um incidente com aquele professor. Jovem afoito, tendo percebido que o mestre tinha simpatias pelo espiritualismo, resolveu posar de “materialista” para chocá-lo e, na primeira oportunidade, citou a Ernest Haeckel (1834-1919). Haeckel tornara-se conhecido em fins do século passado e início deste graças sobretudo aos autores ligados à Escola do Recife. Os ancestrais de Djacir eram pessoas cultas e desde cedo levaram-no ao contato com a língua e a filosofia alemãs, existindo nas bibliotecas paterna e do avô obras desses autores. Haeckel está ligado à suposição naturalista de que a ciência marchava para encontrar um elemento originário único a partir do qual poder-se-ia proceder-se a uma espécie de universalização do darwinismo. Numa certa fase de sua evolução filosófica, Tobias Barreto (1839-1889) valeu-se de argumentos retirados do haeckelismo para combater ao comtismo. Mas convenceu-se da irredutibilidade da cultura e da impossibilidade de esgotá-la a partir da ciência, requerendo investigação de índole filosófica. Como teremos oportunidade de assinalar, Djacir Menezes acabaria retomando a questão nos termos em que a situara o mestre sergipano, razão pela qual

ambos filiam-se à escola Culturalismo Brasileira.

Muito serenamente, José da Cunha sombra respondeu mais ou menos nestes termos à provocação do jovem estudante: “ouvindo-o citar a Haeckel ocorre-me a imagem de uma caminhada por deserto árido e soturno, ao cabo do qual vemos despontar o sol: Emmanuel Kant”. O incidente teve o mérito de revelar a Djacir a própria ignorância, desafiando-o a aprofundar-se nos estudos da filosofia alemã. Matriculou-se na Faculdade de Direito e ali defendeu tese de doutoramento em 1932. Sintomaticamente a tese foi assim intitulada: *Kant e a idéia do direito*. Tinha então 25 anos de idade.

Nos anos trinta Djacir Menezes está preocupado com a cientificidade do direito e adota teses neokantianas. Quer distinguir-se do mestre e amigo Pontes de Miranda (1894-1974). Com o mesmo propósito publica, ainda em 1932, *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. Pretendendo dedicar-se ao magistério faz sucessivos concursos para diferentes cadeiras até ingressar, igualmente por concurso, na Faculdade Nacional de Filosofia, criada em 1939, constituída a partir do acervo da Universidade do Distrito Federal e que reunia em seu Corpo Docente figuras expressivas da intelectualidade da Capital. Mais tarde seria bem sucedido em outro concurso, tornando-se professor da Faculdade Nacional de Economia.

No magistério do antigo Distrito Federal, Djacir Menezes fez uma carreira brilhante. Nas Faculdades antes indicadas ensinava, respectivamente, Filosofia Social e Introdução à Economia. Ministrou também cursos de direito. Pertenceu ao Conselho Universitário e tornou-se reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Veio a ser também um dos mais freqüentes conferencistas do Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio, conferências sempre publicadas no órgão oficial da entidade (*Carta Mensal*). Tudo isto lhe valeu tornar-se amplamente conhecido dos círculos intelectuais do país.

Ao completar 80 anos, em 1987, Djacir Menezes recebeu muitas homenagens. A oportunidade ensejou diversos estudos dedicados à sua obra. Também para comemorar o evento, o Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, sediado em Salvador, publicou *Djacir Menezes. Bibliografia e estudos críticos*. Reunindo as principais análises que sua obra mereceu, a publicação mostrou a vastidão de sua bibliografia e, ao mesmo tempo, a relevância de sua presença na filosofia e em outras esferas da cultura brasileira.

Djacir Menezes faleceu em 1996, aos 89 anos de idade. Substituindo-o na Academia Brasileira de Filosofia, Roberto Campos apresentou uma interessante visão do conjunto de sua obra (*Revista de Filosofia*, vol. I, n. 1, janeiro/junho, 1998).

Idéia sumária da contribuição de Djacir Menezes à Escola Culturalista

Como indicamos, Djacir Menezes, nos anos trinta, acreditava na

possibilidade de uma investigação filosófica que privilegiasse os marcos do que seria a filosofia das ciências, numa postura estritamente neokantiana, muito distinta do neopositivismo que, entre nós e naquele período, era cultuado por Pontes de Miranda. Enquanto este achava possível quantificar a ação social – e por esse passo chegar até o direito –, Djacir entendia que a presença da ciência na filosofia era indireta. Mais precisamente: a teoria do conhecimento tornava-se epistemologia, isto é, teoria do conhecimento científico. A epistemologia fixava os limites da incursão de índole filosófica, eliminando de sua esfera de interesse, na forma como estabelecera Kant, através da denominada perspectiva transcendental, tudo quando ultrapassasse a experiência humana (em que consistiria a divindade; existência e formas da vida eterna; o que seria a natureza em sua totalidade etc.). No plano do direito, desinteressava-se pelas questões relacionadas ao direito natural para cuidar dos temas suscitados pela própria vida, a exemplo do papel da violência (procurou deslindar essa questão na obra *Direito e força*, 1973).

Contudo, a epistemologia neokantiana não dava conta das questões relacionadas ao valor (a ciência prescinde de toda valoração), ensejando que do próprio interior dessa corrente surgisse uma vertente que se propunha romper com tal limitação. Essa variante partiu da constatação da existência de objetos referidos a valores (no neokantismo os objetos ou eram naturais ou ideais), pressupondo uma teoria do conhecimento que desse conta da singularidade. Surgiu então a Escola Culturalista (procurou resumir o processo de sua formação no livro *Problemática do culturalismo*, 2ª ed., 1995). Sintetizando essa evolução Wilhelm Windelband (1848-1915) afirmou: “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”.

Conforme o seu próprio depoimento, no período entre 1942 e 1955, Djacir Menezes deu-se conta da pertinência da crítica culturalista ao neokantismo mas as soluções que propunha não o satisfaziam. Decidiu-se pela busca de um caminho próprio, inspirando-se em Hegel. Sintetizando, Djacir Menezes investigou a possibilidade de dar conta da singularidade da cultura, sem renegar aquela parcela do neokantismo centrada na epistemologia, através do conceito de *espírito*. A capacidade criativa do espírito humano promove o que denominou de “infusão significativa” nas coisas naturais. Ao dar conta desse novo mundo de significados, criado pelo homem, o essencial consiste em não dissociar as duas esferas (Natureza e Cultura) mas mantê-las unidas numa síntese dialética. Concebido não como uma categoria estática mas como “um ponto de chegada”, o conceito de espírito pode atender àquela exigência. A investigação a que procede é densa e profunda bem como extremamente fecunda. Depois de sucessivas incursões no tema, abordando aspectos delimitados (entre outros: *O sentido antropógeno da história*, 1959, e *Rodolfo Mondolfo e as interrogações de nosso tempo*, 1963), dispôs-se, primeiro a tentar uma síntese em forma de conjunto de afirmações resumidas (*Teses quase hegelianas; para uma filosofia de transição sem transição*, 1972). Mas como as teses tornavam-se sucessivamente extensas e discursivas, decidiu-se por um livro síntese. Denominou-o: *Premissas do culturalismo dialético* (1979), que ficaria como coroamento de sua meditação.

Ao longo dos anos em que cuidava de aprimorar o seu pensamento inspirando-se em Hegel, teve oportunidade de efetivar uma crítica demolidora à visão hegeliana do marxismo russo (*Hegel e a filosofia soviética*, 1959). Acerca do tema

travou uma acirrada polêmica com o marxismo caboclo (*A querela anti-Hegel*, 1960). Preparou uma primorosa antologia desse autor (*Textos dialéticos de Hegel*, 1969), tendo ainda ocasião de reunir num único livro textos dispersos dedicados ao assunto (*Motivos alemães*, 1977).

O professor

Como professor, Djacir Menezes adotava este método: procurava fazer com que seus alunos adotassem um ponto de vista e aprendessem a defendê-lo com base em argumentos. Assim transmitiu a algumas gerações o entendimento de que tanto a filosofia como as ciências estruturam-se em torno de conceitos e categorias básicas. Esses elementos de ordenação do real (de constituição da objetividade do conhecimento, como gostava de referir para precisar sua fidelidade aos ensinamentos kantianos) surgem e explicitam-se no curso histórico (assim era a sua compreensão do hegelianismo, ao invés da idéia de panlogismo e saber desencarnado que o próprio autor procurara fazer crer).

Deste modo, antes de optar por essa ou aquela solução, imprescindível se torna conhecer adequadamente os pontos de vista expressos pelos autores que se detiveram no tema em questão. Para tanto, deve-se ir direto às fontes deixando a consulta aos intérpretes para uma etapa posterior.

Portanto, sem esconder as suas próprias convicções mas ao contrário tratando de deixá-las bem claras, Djacir Menezes nunca estimulou qualquer proselitismo. Seu empenho consistia em fazer com que marxistas e tomistas – que pululavam na Faculdade Nacional de Filosofia no início do pós-guerra – tratassem de conhecer a obra dos autores preferidos e soubessem explicar racionalmente esse tipo de adesão. Enfim, minava pela base posturas religiosas em matéria que não comportava tal visão.

Tendo tido oportunidade de ser sucessivamente seu aluno e colega de magistério, pude ver como expressava naturalmente, em relação ao Corpo Docente, o maior respeito pela pluralidade de convicções que os organizadores da instituição souberam assegurar. Para demonstrá-lo – e também para estimular o comportamento que mantinha com os alunos –, gostava de presentear os colegas com livros que se achavam no âmbito de seus respectivos interesses (e convicções), o que não deixava também de ser uma forma de estimulá-los a manter-se atualizados em matéria de informação bibliográfica. No exercício de cargos dirigentes (foi diretor da Escola de Economia e também da Faculdade Nacional de Filosofia, tendo lhe incumbido fazer a transição para o atual Instituto de Filosofia e Ciências Sociais) sabia valer-se da circunstância para aproximar-se dos demais professores bem como da representação estudantil.

Djacir Menezes era uma pessoa afável no trato e, pessoalmente, desconheço que tivesse acessos de irritação, como seria natural que ocorresse nas funções que exerceu. Por onde passou deixou sempre numerosos amigos e admiradores.

O livro O Brasil no pensamento brasileiro

O livro ora reeditado pelo Senado e que o Instituto do Ceará, em muito boa hora, resolveu lançar de modo solene e à altura do homenageado, foi elaborado na década de cinquenta para o Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos que obedecia à competente direção do festejado educador Anísio Teixeira (1900-1971). Sua primeira edição apareceu em 1957. Mereceria uma segunda edição sob o patrocínio do Conselho Federal de Cultura (1970).

A presente reedição, primorosamente concebida e executada, deve-se à presença do Senador Lúcio Alcântara à frente do Conselho Editorial da instituição onde representa o Ceará. Nunca é demais exaltar a eficiência e a dedicação de Lúcio Alcântara, que ademais sabe cercar-se de pessoas competentes, tendo convidado para integrar aquele Conselho, entre outros, a Joaquim Campelo e Carlos Henrique Cardim, dois intelectuais com notáveis serviços à cultura brasileira, que além do mais notabilizaram-se como editores de reconhecido prestígio no país.

O livro *O Brasil no pensamento brasileiro* pretende inventariar o que brasileiros destacados pensaram de seu próprio país acerca destes tópicos: 1. As instituições e o meio social; 2. Eleições, rebeliões e partidos; 3. Retratos do Brasil; 4. Caminhos na terra e na história; 5. O ensino e as elites; 6. A tese republicana e 7. A crítica inconformista. A seleção dos textos é primorosa, sendo precedidos de uma breve biografia de cada autor e da indicação do que há de mais importante em sua bibliografia.

A obra guarda inteira atualidade. Nenhum país pode dispor de um projeto autêntico se não adquire plena consciência de suas principais tradições culturais, a fim de ser capaz de avaliar o papel de cada uma. Dispondo de homens da envergadura de Djacir Menezes o Brasil será capaz de ir ao encontro de seu grandioso destino histórico.

(Conferência pronunciada na sede do Instituto do Ceará, em Fortaleza, no dia 23.04.1999).

6. Ricardo Vélez Rodríguez

a) Autoritarismo doutrinário na República: o castilhismo

Ricardo Vélez Rodríguez veio ao Brasil no início da década de setenta a fim de realizar curso de pós-graduação (mestrado) em filosofia. Na época era um jovem professor universitário em Mendellin, Colômbia (estava então com menos de 30 anos, tendo nascido em 1943). Numa seleção rigorosa, obtivera bolsa da OEA. O chefe do Departamento de Filosofia daquela instituição era um brasileiro (Armando Correa Pacheco), que pretendia estimular o intercâmbio latino-americano e imaginava que podia fazê-lo no curso que estava organizando, dedicado à filosofia brasileira. Acontece que essa intenção conflitava abertamente com o nosso projeto, que era um dos legados de Luís Washington Vita, recém falecido (1968) e empenho pessoal do prof. Miguel Reale, entendendo que aquela era uma das missões importantes do Instituto Brasileiro de Filosofia. De modo que o jovem Ricardo viu-se constrangido a arquivar os sonhos de intercâmbio e estudar filosofia brasileira..

Entendendo que as filosofias nacionais eram fenômeno da Época Moderna e, nesta, a grande novidade consistia na nova perspectiva filosófica estruturada por Kant, começávamos por esse filósofo, na suposição de que seria mal estudado na graduação. O curso pressupunha também alguma familiaridade com o empirismo e com o positivismo. Aqui montamos a análise sistemática da obra de Comte, na esperança de que muitas das vertentes estruturadas no Brasil correspondessem a um dos momentos de sua evolução. Tudo isto antes de nos lançarmos à abordagem dos temas específicos da filosofia brasileira, a partir das reformas pombalinas e da adesão ao que se convencionou denominar de *empirismo mitigado*. Vê-se que o bolsista Ricardo Vélez andava muito ocupado e, de minha parte, não lhe dava tréguas, embora tivesse verificado que dispunha de excelente formação humanista, com grande conhecimento da cultura greco-romana, domínio do grego e do latim, além da familiaridade com a escolástica espanhola.

O projeto de investigação do positivismo no Brasil ia sendo delineado simultaneamente. Adotou-se uma regra geral que compreendia determinar em que consistia a filosofia da ciência de inspiração positivista; a filosofia da educação; a filosofia política, etc. Ricardo interessou-se pelo tema da política. Procurei francamente desestimulá-lo. Inexistia qualquer inventário. No caso de uma figura que seria central – Júlio de Castilhos –, deixara poucos escritos, requerendo o seu estudo pesquisa em jornais da época, nos quais colaborara ao longo da vida, e levantamento da legislação que elaborara diretamente e na qual consubstanciara seu entendimento do que seria o regime positivista. Além do mais, iria exigir de quem se lançasse à tarefa que estudasse diretamente os principais autores liberais, desde que a proposta comteana destinava-se a substituir o sistema representativo. A bolsa de que dispunha não podia ser prorrogada para abranger o prazo que seria necessário. Teimosamente o jovem colombiano recusou todas as ponderações e lançou-se à tarefa, o que nos permitiu constatar sua capacidade de pesquisa e facilidade de escrever. Em fins de 1973 apresentava-nos dois grossos volumes sob o título geral de *A filosofia política de inspiração positivista: o castilhismo*. Tratando-se de novidade absoluta, teve que anexar os documentos de que se louvava para formular a sua tese de mestrado, aprovada com entusiasmo pela banca então constituída.

Como mais adiante a situação na Colômbia deteriorou-se francamente, sobretudo em Mendellin, Ricardo Vélez decidiu radicar-se no Brasil, tendo obtido recentemente a nacionalidade brasileira. Após esse retorno nos fins dos anos setenta, foi pesquisador da Sociedade Convívio, em São Paulo, e professor da Universidade Estadual de Londrina, tornando-se subsequente membro do Corpo Docente da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro, onde concluíra o doutorado no início da década de oitenta e permanece até hoje. Nos pouco mais de 25 anos desde a defesa da tese de mestrado, produziu obra notável, dedicada ao pensamento político latino-americano, de um modo geral, e brasileiro, em particular, à doutrina liberal (sua obra recente sobre Tocqueville vem alcançando merecido sucesso editorial) e às humanidades (integra o grupo de professores que organizou o Instituto de Humanidades, com o propósito de recuperar a tradição humanista, abandonada pelo nosso sistema de ensino). Mas tratou simultaneamente de dar feição acabada ao seu estudo sobre o castilhismo, publicando, em 1980, *Castilhismo: uma filosofia da República*. É este livro, revisto e ampliado, que em boa hora o Conselho editorial do

Senado Federal decidiu incluir na Coleção *Biblioteca Básica Brasileira*.

O essencial no castilhismo, na visão de Vélez

Como nos mostra Ricardo Vélez ao longo de seu magnífico estudo, o castilhismo não corresponde a uma transposição mecânica da doutrina política de Comte. Júlio de Castilhos terminou a Faculdade de Direito de São Paulo muito jovem, em 1881, quando tinha apenas 21 anos de idade, formando seu espírito segundo os cânones positivistas. Começa na década anterior a difusão da sociologia de Comte, antes conhecido sobretudo como matemático na Real Academia Militar. Segundo aquela sociologia, a evolução social era determinada e previsível. Preparar o advento do *estado positivo*, etapa final da humanidade, seria obra de uns quantos apóstolos, mestres de uma nova Igreja, profundos conhecedores da ciência. Nessa obra, a família tem igualmente lugar de destaque, sobretudo as mulheres. O novo sistema político será uma *ditadura republicana*.

Da doutrina de Comte, Castilhos retirou a idéia básica de que o governo passava a ser uma questão de competência (ao invés de vir de Deus, como imaginavam alguns monarcas, ou da representação, como ensinou Locke e, entre nós, Silvestre Pinheiro Ferreira e os grandes artífices do Segundo Reinado, *o poder vem do saber*). Ora, se estou de posse desse saber, porque preciso passar a fase do que entre nós chamou-se de *positivismo pedagógico* ou *ilustrado*, isto é, de algo que poderia ser denominado de “educação das consciências” como etapa prévia à implantação do estado positivo? Espírito prático, dotado de grande poder de liderança, combativo, tenaz e obstinado, Castilhos decidiu-se por uma experiência original: utilizar o poder político para transformar a sociedade, ao invés de esperar pela transformação desta e só então marchar na direção do regime perfeito. Em síntese, optou por exercer diretamente a tutela da sociedade.

Ricardo Vélez assim caracteriza o essencial no castilhismo: “enquanto para o pensamento liberal o bem público resultava da preservação dos interesses dos indivíduos que abrangiam basicamente a propriedade privada e a liberdade de intercâmbio, bem como as chamadas liberdades civis, para Castilhos o bem público ultrapassava os limites dos interesses materiais dos indivíduos, para tornar-se impessoal e espiritual. O bem público se dá na sociedade moralizada por um Estado forte, que impõe o desinteresse individual em benefício do bem estar da coletividade”. Assim, a função estatal passa a ser moralizar a sociedade, torná-la virtuosa, na acepção positiva do termo. Nesse contexto, o interesse pessoal constitui pura e simples imoralidade.

A experiência da aplicação do plano de dominação mundial dos russos, através do Estado Soviético, deixa-nos desconfiado da catilinária do tipo da utilizada por Castilhos pelo fato de que discurso assemelhado foi utilizado cinicamente por toda espécie de capachos dos soviéticos, no Leste Europeu, e de sobas africanos e gentalha dessa espécie em outras áreas do mundo. Devido a essa circunstância, Vélez adverte quanto à integridade moral de Castilhos. Entendia estar devotado a uma causa maior e não ao exercício de uma ditadura em benefício próprio.

Porque de ditadura se tratava. A Constituição rio-grandense foi escrita solitariamente por Castilhos. E, do próprio punho, elaborou a legislação complementar

requerida pelo funcionamento do novo Estado, que nada tinha a ver com a Constituição de 91.

Vélez transcreve esta caracterização do novo regime, de documento presumivelmente inspirado por Castilhos: “Este Código Político, promulgado a 14 de julho de 1891, em nome da Família, da Pátria e da Humanidade, estabelece a separação dos dois poderes, temporal e espiritual, de acordo com o princípio capital da política moderna, isto é, da política fundada na ciência. Como consequência disso, a liberdade religiosa, de profissão e a liberdade de indústria, acham-se nela plenamente asseguradas.

Não há parlamento: o governo reúne à função administrativa a chamada legislativa, decretando as leis, porém após exposição pública dos respectivos projetos, nos quais podem assim colaborar todos os cidadãos.

A Assembléia é simplesmente orçamentária, para a votação dos créditos financeiros e exame das aplicações das rendas públicas.

O governo acha-se, em virtude de tais disposições, investido de uma grande soma de poderes, de acordo com o regime republicano, de plena confiança e inteira responsabilidade, o que permite-lhe realizar a conciliação da força com a liberdade e a ordem, conforme as aspirações e os exemplos dos Dantons, dos Hobbes e dos Fredericos”.

E assim começa no Brasil republicano a trajetória da variante mais expressiva do autoritarismo doutrinário. A República Velha institucionalizou prática autoritária, preservando entretanto a fachada liberal desenhada pela Constituição de 91. O país viveu sob constantes estados de sítio mas o Parlamento não foi dissolvido e até os aprovava. As eleições eram uma farsa, mas havia alternância dos governantes no poder. O liberalismo nunca foi revogado como doutrina oficial e buscou-se mesmo exercitá-lo em matéria econômica. O castilhismo representa outro marco. Agora a prática autoritária, consolidada no Rio Grande do Sul, está de posse de fundamentos doutrinários plenamente configurados.

A prática castilhista no Rio Grande do Sul

Este livro reconstitui a experiência da estruturação de uma república positivista no Rio Grande do Sul, ao longo de toda a República Velha. Este seria feito de Borges de Medeiros (1863-1961). A característica de seus intermináveis governos, segundo João Neves da Fontoura, “residiu principalmente no sentido moral com que administrou o Rio Grande, onde criou e manteve um padrão de decência, de limpeza, de retidão, de autêntica moral política”. Louva-se da tese, da lavra de Castilhos, segundo a qual “a falência da sociedade liberal consistia em basear-se nas transações empíricas, fruto exclusivo da procura dos interesses materiais”.

Ricardo Vélez resume neste conjunto de princípios as regras norteadoras da prática castilhista:

- 1) A “pureza das intenções”, pré-requisito moral de todo governante;

- 2) O bem público interpretado como “reino da virtude”; e,
- 3) O exercício de tutela moralizadora do Estado sobre a sociedade.

No entendimento de Vélez, desse conjunto resulta uma política de índole conservadora. Esclarece deste modo tal ponto de vista: “É justamente nesta reação anti-individualista e antimaterialista do castilhismo onde podemos descobrir um dos traços mais significativos, que o tornam uma filosofia política conservadora. Ao estabelecer, como ponto de partida, que a racionalidade da sociedade encarna-se não na projeção da razão individual, nos moldes do liberalismo, o castilhismo nada mais fazia do que situar-se do lado das múltiplas reações conservadoras ... Ao propugnar por uma sociedade moralizadora em torno a ideais espirituais, em aberta rejeição ao regime de negociações entre interesses materiais conseguido pelo sistema liberal, Castilhos procurava uma volta – inconsciente, talvez – a uma sociedade de tipo feudal, na qual o móvel inspirador dos cidadãos fosse a procura da virtude. Tanto na sua rejeição à razão individual, como no seu desprezo pelo interesse material, Castilhos é conservador, justamente ao propugnar em ambos os casos por uma volta ao passado pré-liberal. E é esta, sem dúvida nenhuma, como o tem demonstrado claramente Mannheim, uma das características fundamentais da atitude conservadora”.

Vélez Rodríguez inventaria, igualmente, a crítica liberal ao castilhismo em sua própria época, notadamente aquela devida a Silveira Martins e a Assis Brasil.

Devido ao caráter francamente fraudulento, mesmo nos termos da constituição castilhistas, da reeleição de Borges em 1923, estourou no estado uma guerra civil, exigindo intervenção do governo federal. A pacificação do Rio Grande impôs uma reforma da Constituição de 91 para obrigar os estados à obediência à forma de governo ali fixada. Essa reforma teve lugar em 1926.

Chegava ao fim o ciclo das reeleições de Borges de Medeiros mas a experiência acumulada permitiu sua transposição ao plano nacional, logo adiante.

Vargas e o castilhismo

Outra grande contribuição de Ricardo Vélez Rodríguez à adequada compreensão do pensamento político republicano, na investigação pioneira que efetivou do castilhismo, consiste em ter estabelecido a filiação de Vargas àquela doutrina.

As primeiras tentativas de transposição do castilhismo ao plano nacional seriam devidas a Pinheiro Machado (1851-1915). Essa personalidade ocupa um lugar de destaque nesta obra, como verá o leitor. Contudo, não seria bem sucedido.

Como nos mostra Vélez, Vargas formou seu espírito na república positivista do Rio Grande do Sul. Quando veio para o Rio de Janeiro no exercício de atividade parlamentar achava-se perfeitamente enquadrado no jargão positivista, vigente em sua terra natal. Comte para ele é o “genial filósofo de Montpellier”. Reconhece ser o regime sul-rio-grandense centralizador e rigorosamente alicerçado num Executivo forte, “no entanto era expressão da ciência social”. E assim por diante, conforme se pode ver no capítulo dedicado ao tema (Capítulo IX – Getúlio Vargas, parlamentar).

Vélez atribui particular importância àquela passagem de Vargas pelo Parlamento, por lhe ter proporcionado uma visão nacional dos problemas brasileiros. Registra também que é nessa fase que toma contato com a obra de Oliveira Viana.

A natureza profunda do castilhismo

Vélez Rodríguez discute se seria legítimo identificar o castilhismo com o totalitarismo. Parece-lhe que seria inapropriado mas não recusa a aproximação entre os dois modelos. A esse propósito escreve: “Embora encontremos no castilhismo vários aspectos que o aproximam do sistema totalitário, não podemos propriamente caracterizá-lo como tal. O totalitarismo supõe um avanço tecnológico e uma sistematização somente observados em condições especiais, como as que favoreceram o surgimento das ditaduras soviética ou hitlerista. Isto não impede a afirmação de que o castilhismo, como todo sistema autocrático de governo, está próximo do totalitarismo e, o que é mais importante para o nosso propósito, nutre-se da mesma visão filosófica do homem e da sociedade”.

Transcrevo a sua conclusão: “O autocratismo castilhista não entrou em jogo ao acaso ou como simples transposição de uma teoria estrangeira. Preencheu um vazio no pensamento da elite dirigente brasileira, desobrigando-a da má consciência de haver contestado radicalmente a monarquia, sem dar solução ao problema fundamental colocado por ela: *a representação*. Ao instituir a tutela e a cooptação como base da ordem social e política, ao mesmo tempo em que dava à nova elite um bom argumento para se perpetuar no poder, Castilhos exonerava-a dos freios morais e políticos da sociedade liberal, expressados no parlamento e nas liberdades. De um universo moral e social baseado na autoconsciência e na responsabilidade do indivíduo, passou-se a uma ordem fundada na entidade anônima da coletividade, com sério detrimento para a afirmação da *pessoa*. Tinha-se dado um passo atrás no esclarecimento alcançado pela consciência brasileira durante o Império, acerca da liberdade e da representação.”

(Apresentação à 2ª edição de *Castilhismo – uma filosofia da República*).

b) Autoritarismo doutrinário na República: Oliveira Vianna

Além do estudo pioneiro do castilhismo, antes caracterizado, Vélez Rodríguez prestou inestimável colaboração ao Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro, lançado em 1982 pela editora da Universidade de Brasília e novamente editado pela Universidade Gama Filho em 1994, responsabilizando-se pela elaboração de quatro de suas unidades (A propaganda republicana; A ditadura republicana segundo a Igreja positivista; O Castilhismo e O Trabalhismo após 30). É autor também da introdução de dois textos que integram a *Biblioteca do Pensamento Político Republicano*, iniciativa do Centro de Documentação da Câmara dos Deputados, em colaboração com a Editora da Universidade de Brasília.

Ainda no que se refere ao pensamento político republicano, estudou, em publicação autônoma, aspecto essencial da meditação de Oliveira Vianna (1883-1951):

o papel modernizador do Estado brasileiro. E o faz de ângulo bastante original, aproximando a análise do sociólogo brasileiro da doutrina de Max Weber (1846-1920) acerca do Estado Patrimonial.

Como se sabe, Oliveira Vianna não pretendeu que o autoritarismo consistisse numa alternativa para o sistema representativo. Atribuía-lhe a missão transitória de modificar a sociedade afeiçoando-a às instituições liberais. Por isto mesmo Wanderley Guilherme dos Santos denominaria sua doutrina de *autoritarismo instrumental*. A Revolução de 64 parece ter-se inspirado nessa doutrina, apoiando-se em estruturas autoritárias para realizar notável obra de modernização econômico-social do país, sem pretender que devesse eternizar-se mas como uma espécie de pré-requisito ao governo democrático-representativo.

Desse ponto de vista, a aproximação de Véléz Rodríguez faz entre a doutrina de Oliveira Vianna e a teoria do patrimonialismo, de inspiração weberiana, não se reveste de interesse meramente acadêmico, adquirindo grande atualidade. O curso histórico iria revelar que o Estado Patrimonial não evolui espontaneamente para subordinar-se ao sistema representativo. Configura, como diz Wittfogel (1896-1988) uma situação em que o Estado é mais forte que a sociedade. Na Rússia como no Oriente seu domínio sobre a sociedade parece destinado a eternizar-se. No Ocidente, contudo, a idéia liberal exerce tal fascínio que os Estados patrimoniais remanescentes acabam instados a empreender a tentativa de erigir as instituições do sistema representativo, como vem de ocorrer em nossos dias com Espanha e Portugal. A inserção do Brasil nesses marcos teóricos equivale a significativo progresso. Vislumbra-se uma perspectiva que as doutrinas cientificistas (sobretudo nas versões positivista e positivista-marxista) jamais foram capazes de nos proporcionar. Assim, o presente livro de Ricardo Véléz Rodríguez está destinado a tornar-se elemento catalisador do que denomina de Escola Weberiana Brasileira, colocando-a na posição de destaque que de direito lhe cabe.

(Apresentação a *Oliveira Vianna e o papel modernizador do Estado brasileiro*. Londrina, Editora UEL, 1997).

c) Apresentando o conjunto da obra de Tocqueville

Fazia falta, na bibliografia nacional, estudo em que a obra e a personalidade de Alexis de Tocqueville (1805-1859) fossem apresentadas de modo integral. Habitualmente, tem sido destacado o feito notável do grande pensador, no tocante à restauração da dignidade do ideal democrático, completamente desmoralizado na primeira metade do século passado diante das enormidades cometidas em seu nome pela Revolução Francesa.

Com efeito, a Revolução Francesa colocou em circulação no continente (a Inglaterra, na época, era o único país onde vigorava o sistema representativo) a idéia da monarquia constitucional e das prerrogativas dos cidadãos. Ao mesmo tempo, entretanto, o país experimentou instabilidade política sem precedentes. Instaurada a monarquia constitucional (outubro, 1791), logo é revogada (agosto, 1792), proclamando-se a República. O período de junho de 1793 a julho de 1794 é

denominado, com propriedade, de Terror, porquanto a guilhotina funcionou ininterruptamente. Nos dois últimos meses desse ciclo, só em Paris, foram guilhotinadas 1.300 pessoas. Aprovou-se, afinal, em 1795, a Constituição Republicana que, longe de apaziguar os ânimos, inicia nova fase de franca anarquia que culmina com o golpe de Napoleão (novembro de 1799), que em 1804 proclama-se imperador. Assim, democracia passou a ser identificada com ingovernabilidade.

Devemos ao francês Tocqueville e ao inglês William Gladstone (1809-1898) a comprovação da impropriedade daquela identificação. O primeiro relatando uma experiência concreta da convivência democrática, a norte-americana, e, o segundo, introduzindo o sufrágio universal e eliminando o chamado sistema censitário (prova de renda para votar e ser votado) sem que a iniciativa perturbasse o funcionamento do sistema representativo. O Tocqueville de *A Democracia na América* (1835) tem sido estudado na fase recente de renascimento liberal. A novidade do livro de Ricardo Vélez Rodríguez consiste em apresentá-lo, a bem dizer, de corpo inteiro.

O livro começa pela caracterização do pensamento social do período compreendido pela meditação de Tocqueville. Busca-se uma fórmula segundo a qual pudesse ser introduzida a racionalidade no comportamento social. Essa busca seria iniciada por Condorcet (1743-1794), Saint Simon (1760-1825) e Comte (1798-1857), culminando com o historicismo hegeliano. Embora desse esforço haja resultado o conhecimento de diversos aspectos da vida social, com a constituição das correspondentes disciplinas científicas, a exemplo da economia, inseria uma componente odiosa porquanto manipuladora das pessoas, que Tocqueville entreviu com acuidade. Como mostra Vélez Rodríguez, indicou que se essas doutrinas enquadradoras da espécie humana se apoderasse dos espíritos, “logo paralisaria o movimento das sociedades novas e reduziria os cristãos a turcos”. Ao que acrescenta: “semelhante doutrina é particularmente perigosa à época em que nos encontramos; nossos contemporâneos acham-se muitíssimo inclinados a duvidar do livre-arbítrio, porque cada um deles sente-se limitado por todos os lados pela sua fraqueza, mas ainda atribuem de boa vontade força e independência aos homens reunidos em corpo social. É necessário que nos guardemos de obscurecer essa idéia, pois se trata de restabelecer a dignidade das almas e não de completar a sua destruição”.

A perspicácia de Tocqueville evidencia-se também na percepção da natureza singular da pobreza na sociedade industrial em formação, que começa a incomodar a muitos escritores, alguns tornados famosos como Charles Dickens (1812-1870). Lamentavelmente, os textos que Tocqueville dedicou ao assunto não foram traduzidos ao português. Vélez Rodríguez destaca o seu significado. Em síntese, na origem das sociedades, os homens praticamente só tinham necessidades naturais. com o seu desenvolvimento, as necessidades se multiplicam. Assim, “quanto mais uma sociedade for rica, produtiva, próspera, mais os deleites da maioria serão variados e permanentes; quanto mais os deleites forem variados e permanentes mais eles se assemelharão, pela força do costume e o exemplo, às verdadeiras necessidades”. Disto resulta que “o pobre da Inglaterra parece quase rico em relação ao pobre da França, e este ao indigente espanhol.”

Tocqueville examinou detidamente as políticas públicas em relação à pobreza e formulou alguns princípios que preservam integral atualidade, tornando-se

parte integrante da doutrina liberal. Sem embargo de que o Estado deva assumir diretamente tal encargo, sempre que for indispensável, a questão requer soluções permanentes, com o envolvimento da própria sociedade, e não simples paliativos. O primeiro passo seria o que chama de “educação dos pobres” e que no desenvolvimento do liberalismo passou a designar o empenho por assegurar, através da educação, a igualdade de oportunidades. O segundo corresponde à democratização da propriedade (que a consolidação do capitalismo viria proporcionar). E, o terceiro, estímulo à poupança entre os trabalhadores.

Como não poderia deixar de ser, grande parte do livro é dedicado ao que denomina de “problemática da democracia segundo Tocqueville”. O mérito da análise de Vélez Rodríguez consiste em demonstrar que a meditação de Tocqueville corresponde ao desdobramento do liberalismo doutrinário. Entre nós somente Ubiratan Macedo tem insistido em sua importância e no papel que autores como François Guizot (1787-1874) desempenharam na formação do espírito das notáveis figuras de liberalismo brasileiro do século 19.

Tocqueville foi aluno de Guizot. Para este tratava-se de não brigar com os fatos e admitir que não tinha cabimento a pretensão de restaurar o Antigo Regime, projeto acalentado pelos “ultras” e que não só mantinha dividida a sociedade francesa como perpetuava a instabilidade. Para ultrapassar essa fase, era imprescindível conceber e implantar instituições que garantissem a representação dos agrupamentos sociais mais expressivos, perpetuando a prática da negociação entre eles. Sua pregação contagiou parte da elite de que resultou a Revolução Liberal de 1830. No poder, os doutrinários asseguraram duas décadas de estabilidade com o pleno funcionamento da monarquia constitucional. Entretanto, a doutrina não dava conta do elemento popular, que acabaria por derrubá-los em 1848 e permitir as manipulações de Napoleão III, reintroduzindo a instabilidade na segunda metade do século.

Escreve Vélez Rodríguez: “Mas, se Tocqueville é tributário dos doutrinários, no entanto os supera. A defesa da liberdade, que no pensamento daqueles se traduziu num certo formalismo que pretendia garantir as conquistas da Revolução apenas para a burguesia comodamente instalada no poder, no nosso autor constitui imperativo categórico a ser consolidado e garantido para todos os franceses. Tocqueville abre-se à democracia, que vivencia de fato na América, por meio do caminho da defesa da liberdade para todos”. (p. 81)

Com o golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851, que dissolveu a Assembléia e preparou a restauração do Império (que duraria de 1852 a 1870), Tocqueville, que integrava a Câmara dos Deputados, é preso juntamente com outros parlamentares. Após libertado, abandona a vida política e dedica-se ao livro que seria a obra da maturidade: *O Antigo Regime e a Revolução* (1856). Estava destinado a marcar um ponto de inflexão no estudo da Revolução Francesa. Tocqueville irá mostrar que aquele movimento, na verdade, tratou de levar às últimas conseqüências a centralização iniciada pelo Estado Moderno. Este, notadamente com o reinado de Luiz XIV (1643 a 1715), desfechou golpes mortais no Antigo Regime, sendo portanto equivocada a atribuição à Revolução Francesa a responsabilidade pelo fim do Antigo Regime. A par disto, a Revolução insere um outro aspecto.

Eis como Vélez Rodríguez situa o significado dessa obra: “*O Antigo Regime e a Revolução* abria, portanto, nos estudos políticos franceses, um capítulo novo, de avaliação crítica do ciclo revolucionário, não para voltar ao passado, mas para completar a Revolução de 1789 no que ela teve de autêntico: a busca da liberdade. E para vacinar a França contra os vírus (persistência do centralismo despótico, intolerância e radicalismo) que converteram a gesta de 1789 numa doença social”. (p. 133)

Finalmente, Tocqueville procurou responder a esta pergunta: os movimentos revolucionários incentivam a democracia? Sua resposta será negativa. A democracia incentiva a propriedade, a indústria, o comércio, o desejo de bem estar, fenômenos todos avessos à Revolução. Essa seria, aliás, uma outra contribuição notável de Tocqueville à doutrina liberal. A experiência prática do sistema representativo conseguiu evidenciar que assegura plenamente a mudança social, achando-se longe de pretender estacionar em qualquer nível de *status quo*. Para dar um único exemplo: os socialistas chegaram ao poder na Inglaterra e cumpriram o seu programa que, na época, identificava socialismo com estatização da economia. Essa iniciativa levou à estagnação econômica, evidenciando o equívoco da proposta. Sem recorrer a nenhuma alteração revolucionária no sistema, o país deu marcha ré e reencontrou o caminho do progresso. Esse fato mostra a grande acuidade de Tocqueville porquanto, em seu tempo, o sistema representativo europeu desconhecia a prática democrática e os socialistas, que faziam a aparição na cena política, asseguravam que somente a revolução traria alterações substanciais. Tendo estudado profundamente a Revolução Francesa, segundo demonstra Vélez Rodríguez, soube desse estudo retirar conseqüências notáveis para a melhor configuração da doutrina liberal.

Transcrevo o essencial da conclusão de Vélez Rodríguez porquanto situa com precisão o significado da obra de Tocqueville:

“Dois pensadores colocaram sobre o tapete do debate político a questão da problemática democrática: Tocqueville e Marx. Enquanto o segundo equaciona o ideal da igualdade sacrificando a liberdade, o primeiro elabora um modelo de conquista da igualdade preservando a liberdade. Ora, como o debate em torno da democracia foi o ponto basilar da problemática política dos séculos 19 e 20, notadamente deste ‘curto século 20’ (para repetir as palavras de Eric Hobsbawm), de uma certa forma Tocqueville e Marx foram os grandes inspiradores do debate político no século que finda. As propostas de um e de outro foram submetidas à prova da história. A queda do muro de Berlim fez entrar em declínio o modelo democrático não comprometido com a defesa da liberdade proposto por Marx. O modelo tocquevilliano de democracia liberal, pelo contrário, está em alta e inspira, nos dias que correm, as propostas que animam liberais e sociais-democratas”.

(Transcrito do *Jornal da Tarde*. Caderno de Sábado, 09/01/99. A propósito da publicação *A democracia liberal segundo Tocqueville*. São Paulo, Mandarin, 1998).

d) Recuperando o significado do keinesianismo

Com a publicação de *Keynes: Doutrina e Crítica*, de Ricardo Vélez Rodríguez, passamos a dispor de uma ampla exposição do pensamento da grande figura liberal sem o recurso ao “economês”, que não só amesquinha a contribuição de Keynes como a torna acessível sobretudo aos iniciados, quando se trata de um filósofo social, cujas idéias interessam ao grande público, e não apenas de um economista (sem embargo de sua contribuição à ciência econômica). O essencial é que a doutrina liberal sai amplamente renovada das mãos de Keynes, o que a manteve como uma estrela brilhante no horizonte.

Naturalmente Vélez Rodríguez não se furta à apresentação dos conceitos fundamentais da *Teoria Geral*. Mas adverte: “O nosso autor era consciente de que trilhava, na sua obra, caminhos novos, aos quais chegara graças à colaboração de seus discípulos e às constantes discussões com seus colegas de profissão, os economistas. Considerava que a sua obra deveria ser discutida pela sociedade, não apenas pelos especialistas”. A propósito, escrevia Keynes no prólogo à primeira edição inglesa de sua *Teoria Geral*, em 1935: “O autor de um livro como este, trilhando caminhos desconhecidos, terá que apoiar-se muito na crítica e na troca de idéias se quiser evitar uma proporção indevida de erros. É surpreendente como em que coisas tolas pode-se acreditar temporariamente se se pensa sozinho por tempo demasiado, particularmente na Economia (bem como nas outras ciências morais), em que muitas vezes é impossível submeter as idéias que se tem a um teste conclusivo, quer formal, quer experimental”. O curso histórico, entretanto, o favoreceria, podendo-se dizer que se saiu muito bem na prova da história. Por essa razão Vélez Rodríguez dá o devido destaque aos espetaculares resultados decorrentes da reforma do capitalismo ensejada pelo keinesianismo. O próprio Keynes tinha a convicção de que acarretaria ampla distribuição de renda (“O curso dos acontecimentos resultará simplesmente na existência de classes cada vez maiores e de grupos de pessoas praticamente livres dos problemas da necessidade econômica.”), mas o fazia, como lembra Vélez, “em termos bastante modestos, ao imaginar que ela adviria no prazo de cem anos”.

Escreve Vélez Rodríguez: “A aplicação da doutrina de Keynes, nos EUA, na Europa Ocidental e no Japão, deu ensejo ao mais amplo e aprofundado processo de bem estar econômico já conhecido pela humanidade, ao longo da história. O período que se estende entre 1946 e 1970 é considerado pelos estudiosos dos processos econômicos como os anos de outro do desenvolvimento. Foi de tal monta o acúmulo de riquezas produzidas que surgiram, nos países pertencentes a esta área do mundo, classes médias muito poderosas e abastadas, que deitaram por terra as previsões fatalistas de Marx em relação ao futuro do capitalismo. É evidente que o processo econômico foi acompanhado de um outro processo paralelo não menos importante, de reformas políticas e desenvolvimento cultural, que permitiram a plena expansão do sufrágio e das instituições do governo representativo. Assim, a Era Keynes (como gosta de caracterizar esse período John Kenneth Galbraith), corresponde a um amadurecimento da democracia e do sistema capitalista”. Os franceses batizaram o ciclo considerado de “os 30 gloriosos anos”.

Outra contribuição relevante de Keynes diz respeito especificamente à Europa. sendo um jovem professor (nasceu em 1883), integrou a delegação inglesa à Conferência de Versalhes, convocada após o término da 1ª Guerra para estabelecer as regras da paz. Sem sucesso, Keynes lutou no sentido de que não fossem impostas

reparações aos vencidos. Ao contrário disto, as novas gerações de alemães viram-se sobrecarregadas de encargos financeiros que as predisuseram ao nacionalismo e à pregação dos nazistas, conduzindo à 2ª Guerra. De todos os modos, as teses do livro então publicado – *As Conseqüências Econômicas da Paz* (1919, aos 36 anos de idade) – acabaram sendo adotadas no último pós-guerra.

Vélez Rodríguez estuda nestes tópicos “os principais resultados da aplicação da doutrina de Keynes”: 1) A influência de Keynes no meio universitário britânico e norte-americano; 2) A essência das reformas empreendidas na Conferência de Bretton Woods (1944); e, 3) Superação das crises cíclicas do capitalismo e constituição do welfare nos EUA e na Europa Ocidental.

Keynes faleceu em 1946 e não pôde assistir ao ciclo de desenvolvimento do capitalismo ensejado pelas formas de intervencionismo econômico que concebeu (e até experimentou como responsável pelo Banco da Inglaterra), coerente com a conclusão que expressara, ainda nos anos 20, ao publicar um livro com este expressivo título: *O Fim do Laissez-faire*. Também não presenciou a estatização da economia européia – realizada pelos sociais-democratas que empolgaram o poder na maioria dos países – e que chegou mesmo a ser por eles apresentada como uma espécie de desdobramento “natural” do intervencionismo keynesiano. Na verdade, tratava-se de um desdobramento inadmissível do ponto de vista daquela doutrina, de índole liberal, concebida para preservar a economia de mercado e não para ensejar a sua substituição pela arenga socialista. O certo é que, em seguida aos choques do petróleo dos anos 70, a economia perde o seu dinamismo, parecendo intuitivo relacionar os dois fenômenos.

De todos os modos, ao longo dos anos 70 e 80 torna-se patente a perda de eficácia dos mecanismos keinesianos, o que origina a busca por uma nova doutrina econômica. Esse empreendimento, como não poderia deixar de ser, começa pela reavaliação do próprio keinesianismo. Vélez Rodríguez passa em revista as diversas críticas que desde então lhe foram endereçadas e também a defesa intransigente de personalidades como Galbraith. Destaca a contribuição de Henri Lepage, no livro *Demain le Liberalisme* (1980), ao proceder à sistematização daquelas críticas de um ponto de vista liberal. Escreve: “Henri Lepage considera que aconteceu com o keinesianismo o que se passa no circo quando o público identifica o truque do mágico: os trunfos da surpresa deixam de ter valor porque os espectadores mataram a charada. Coisa semelhante teria acontecido com os mecanismos de previsão e de intervenção indireta do Estado na economia: os agentes econômicos, setores empresariais e trabalhadores organizados nos grandes sindicatos assimilaram o fator surpresa que permitia aos planejadores governamentais efetivar políticas novas, que permitissem garantir o pleno emprego e a inversão pública”. As políticas aplicadas por Thatcher e Reagan sugeriam também que agora não adianta grande coisa aumentar os recursos em mãos do Estado, parecendo mais adequado empreender-se caminho inverso. Os modelos teóricos que procuram dar conta desse quadro denominaram-se “antecipações racionais” e “freio fiscal”, de que resultam, como diz Vélez, uma nova concepção do papel do Estado.

Apresenta-a deste modo: “O novo modelo de intervencionismo, apregoado pelos *new economists* críticos do keinesianismo, consiste em fixar regras de gestão estáveis, definidas para períodos mais longos, por exemplo, adotando mecanismos

constitucionais que obriguem a que o orçamento do Estado se equilibre globalmente durante o período de uma legislatura completa, de forma a impedir ao governo a efetivação de mudanças abruptas nas políticas tributárias, que fixem limites ao crescimento das despesas públicas (por exemplo, atrelando-as aos índices de crescimento da economia etc.).”

Como se vê, não se trata de negar valor ao keynesianismo. “O problema – frisa Lepage – não consiste em duvidar que as fórmulas keynesianas possam ser, em certas circunstâncias, particularmente eficazes, mas em esclarecer que o emprego e o desenvolvimento das técnicas keynesianas têm modificado progressivamente o universo em relação ao qual elas tinham sido concebidas, ao ponto de que, o que antes era eficaz hoje é fator gerador de efeitos perversos cada vez mais acentuados, e dos quais só podemos nos libertar mediante uma substituição completa de instrumentos”.

(Transcrito do *Jornal da Tarde*. Caderno de Sábado, 24/07/1999. A propósito do livro: *Keynes: doutrina e crítica*. São Paulo, Massao Ohno/Instituto Tancredo Neves, 1999).

7 – O culturalismo na filosofia brasileira

Ao nos reunirmos para comemorar os 50 anos de criação do Instituto Brasileiro de Filosofia, neste VI Congresso Brasileiro de Filosofia, graças sobretudo ao método de investigação elaborado pelo prof. Miguel Reale – e também à atitude respeitosa e compreensiva em face da produção filosófica nacional, que soube transmitir a todos os pesquisadores vinculados ao IBF –, podemos afirmar que estamos de posse de um amplo conhecimento do movimento filosófico em nossa terra. O prof. Reale tem designado de movimento àquela atividade que ultrapassa os limites do que seria propriamente uma Escola. Assim, a filosofia contemporânea compreende um “movimento fenomenológico”, que corresponde na verdade ao que tem sido denominado de “diálogo com Husserl” em que intervêm não apenas os integrantes da corrente fenomenológica, diálogo esse que se acha inventariado. Suponho que se possa falar do “movimento existencial”, embora sua investigação não possa ser dada por concluída, do mesmo modo que de “movimento da filosofia científica”. Neste último caso, parece-me não haja sido encontrada temática própria o que coloca os seus participantes a reboque da filosofia anglo-saxã. Tal situação cria uma grande perplexidade na medida em que a chamada “geração analítica” encontra-se em vias de desaparecimento, verificando-se nos Estados Unidos o renascimento do pragmatismo e, na Inglaterra, do popperismo.

O culturalismo não escapa à circunstância. Embora exista a Escola Culturalista, com uma tradição que já se estende por mais de um século, simultaneamente aparece o que seria lícito denominar de “movimento culturalista”. Entre suas expressões destacaria a discussão que os culturalistas temos entretido com a descendência de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e também com os orteguianos que têm, como nós, à cultura no centro de suas preocupações. Nesta oportunidade vou ater-me sobretudo à Escola Culturalista.

É deveras extensa a bibliografia relativa ao culturalismo brasileiro, na qual sobressaem os estudos de Ubiratan Macedo, Ricardo Vélez Rodriguez, Francisco Martins de Souza, Mário Lozano, Luiz Antonio Barreto e Rosa Mendonça de Brito entre outros. Estabeleceu-se que o marco inicial seria a fase última de Tobias Barreto (1839-1889). Precedentemente discutiu-se muito como caracterizar aquela fase, de franca adesão ao neokantismo seu contemporâneo, evidentemente incompatível com a precedente aceitação do monismo. Dispomos hoje da reedição ordenada tanto da obra de Tobias como dos principais integrantes da Escola do Recife (Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua e Artur Orlando, estando em curso a edição dos textos de Fausto Cardoso), o que permite esclarecer plenamente a questão. Aquela incompatibilidade foi claramente proclamada por Artur Orlando (1858-1916), justamente a pessoa que mais de perto conviveu com Tobias nos últimos anos de vida em que esteve gravemente enfermo. Deve-se a Miguel Reale a denominação de *culturalismo* para a posição filosófica do mestre sergipano no período considerado. Semelhante caracterização justifica-se plenamente em face destas teses: 1) o homem se orienta por causas finais, não podendo sua ação ser esclarecida por causas eficientes, isto é, no plano estritamente científico; 2) nessa projeção o homem cria o mundo da cultura que, sendo a antípoda da natureza, não poderia nela inspirar-se; e, 3) no processo criativo em causa o homem orienta-se pela moral e pelo direito. A esse propósito deixou-nos esta indicação lapidar: “O direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro, que atravessa todo o tecido das relações sociais”.

Tobias Barreto não encontrou entre os seus seguidores quem se dispusesse a desenvolver essas teses e dar continuidade à vinculação com o culturalismo alemão que somente amadurece plenamente após a sua morte, notadamente com a obra de Hermann Cohen (1842-1918). De todos os modos, essa parcela de sua meditação acabaria sobrevivendo – certamente de uma forma inesperada – através do denominado *culturalismo sociológico*. Trata-se de criação de Sílvio Romero (1851-1914) que teve uma grande fortuna no plano estritamente sociológico, sobretudo graças a Oliveira Viana (1883-1951). Mas encontrou em Alcides Bezerra (1891-1938) a pessoa que retomaria o caminho apontado por Tobias Barreto. No importante estudo que dedicou ao *Culturalismo sociológico de Alcides Bezerra* (São Paulo, Convívio, 1981), Francisco Martins de Souza destaca esta tese de Bezerra: “O homem, o meio, a sociedade, se completarão 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”.

Nos anos trinta, Alcides Bezerra reflete o novo clima de interesse pela meditação filosófica nacional como expressão do fim virtual do ciclo positivista da Escola Cientificista Brasileira.⁽¹¹⁾ Aquela década marca também o início da transição do neokantismo ao culturalismo, estudada por Rosa Mendonça de Brito (*O neokantismo no Brasil*, Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 1997), adstrita à filosofia do direito. São estas as obras que expressam a circunstância: *Kant e a idéia de direito* (1932), de Djacir Menezes (1907-1996) e *Fundamentos do direito* (1940), de Miguel Reale.

⁽¹¹⁾ O marco fundamental seria a morte de Teixeira Mendes, ocorrida em 1927. Sabemos hoje que iríamos assistir a um novo ciclo, que tem sido denominado de “versão positivista do marxismo”, que resiste a sair de cena embora se reduza crescentemente a uma expressão de primarismo político.

Contudo, o pleno florescimento da Escola Culturalista dá-se no último pós-guerra, ou seja, nos precedentes cinquenta anos. Seu grande feito consistiu precisamente na criação do *Instituto Brasileiro de Filosofia*, que expressa muito bem o essencial de seu espírito: a intransigente defesa do caráter plural da filosofia, tipo de saber que comporta diversidade de perspectivas e, no interior destas, diferentes pontos de vista. Cabe enfatizar que na tradição brasileira subsequente à Escola Eclética, no século passado, tem predominado o empenho decidido de instrumentalizar a filosofia, seja colocando-a a serviço da religião ou da política. A admissão do pluralismo, como indicamos, é fenômeno dos anos trinta, resultado certamente de um primeiro esgotamento do positivismo. Mas o culturalismo proporcionou-lhe embasamento teórico acabado. Miguel Reale atraiu para o **IBF** a Leonardo Van Acker (1896-1986), que pelo seu empenho de resistir ao tradicionalismo, desejoso de colocar o tomismo a seu serviço, viu-se virtualmente isolado nos meios católicos. A obra que Van Acker nos legou é um exemplo concreto da feição que o **IBF** soube imprimir à meditação filosófica nacional. Outra personalidade que floresceu em nosso meio seria Leonidas Hegenberg, a quem se deve, neste pós-guerra, a crítica ao conceito oitocentista de ciência e o empenho em familiarizar-nos com o entendimento pós-relatividade, retomando assim o empenho de Amoroso Costa (1885-1928), que havia sido ofuscado sobretudo pelo atraso que representou a ascensão subsequente do marxismo positivista, nítida expressão do oitocentista. O **IBF** acolheu e estimulou a pluralidade no seio da filosofia católica, bastando referir que entre suas figuras mais proeminentes encontram-se João de Scantimburgo, que assumiu a responsabilidade de difundir entre nós o blondelismo, e os notáveis orteguianos Ubiratan Macedo e Gilberto de Melo Kujawski. Mesmo um marxista ortodoxo como Caio Prado Junior (1907-1990) sentiu-se à vontade em nosso meio, o que não deixa naturalmente de corresponder a uma singularidade e manifestação de independência pois os marxistas, em geral, primam por hostilizar-nos.

A feição assumida pelo **IBF** muito deve a Luís Washington Vita (1921-1968). E com esta referência passo à indicação dos principais personagens cuja obra expressa a vitalidade da Escola Culturalista no período contemporâneo. Vita faleceu prematuramente mas nos legou dois projetos fundamentais: o programa de reedição dos textos brasileiros e a configuração da cadeira de Filosofia do Brasil nos cursos universitários, iniciativas que felizmente tiveram continuidade. À geração de Vita pertencem Paulo Mercadante (nascido em 1923); Nelson Saldanha (nascido em 1933) e Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999). Desde os últimos de seus ensaios (notadamente os que foram escritos para *Razão e racionalidade*, 1933), Roque Spencer revê o seu posicionamento culturalista (que se expressaria sobretudo na particular importância que atribuímos à moral no processo constitutivo da cultura e do correspondente curso histórico) para dar maior relevância à epistemologia e à obra de Popper. Destacaria em sua fase culturalista a notável contribuição que deu ao tema central da filosofia brasileira, a meditação sobre a pessoa humana, ao vinculá-la à categoria de totalidade, em decorrência de seus estudos do fenômeno totalitário. Mercadante e Saldanha são autores de extensa bibliografia e muito têm contribuído tanto para o melhor entendimento da cultura brasileira como para o aprofundamento de questões nucleares relacionadas à filosofia do direito e à filosofia política.

Talvez se possa falar de uma nova geração culturalista (ou até de duas se nos ativermos estritamente à idade) que seria representada por Leonardo Prota, Ricardo

Vélez Rodriguez e José Maurício de Carvalho. Prota coordena hoje o estudo e o ensino da filosofia brasileira na Universidade e é talvez a pessoa que mais se haja dedicado ao aprofundamento do conceito de filosofia nacional. Ricardo Vélez Rodriguez renovou enormemente os estudos relacionados ao pensamento político brasileiro. Tem se detido sobretudo no pleno esclarecimento do que seria o *patrimônio modernizador*. José Maurício, além de tratar de preencher lacunas flagrantes no nosso conhecimento da filosofia brasileira, tendo assumido, no grupo liderado por Leonardo Prota, o inventário e acompanhamento das pesquisas que se desenvolvem nos vários recantos do país, procura em seu último livro (*O homem e a filosofia*. Pequenas meditações sobre existência e cultura, EDIPUCRS, 1998) ampliar o diálogo do culturalismo com outras vertentes contemporâneas, em especial o existencialismo.

De todos os modos, a estrutura básica da Escola Culturalista Brasileira é devida à primeira geração, proveniente basicamente do neokantismo, a que pertencem sobretudo Evaristo de Moraes Filho (nascido em 1914), Djacir Menezes e Miguel Reale. Embora tenha assumido o ambicioso projeto de dar plena organicidade ao direito brasileiro do trabalho, o que por si só exigiria dedicação a bem dizer exclusiva, Evaristo de Moraes Filho encontrou tempo para renovar a compreensão do papel na cultura brasileira de personalidades como Tavares Bastos, Rui Barbosa, Tobias Barreto e Sílvio Romero, entre outros. Juntamente com Djacir Menezes, soube despertar o interesse pela filosofia em sucessivas gerações de seus alunos na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, marcando-os em definitivo com o entendimento do caráter plural da disciplina.

A preferência por determinados aspectos teóricos do culturalismo seria proveniente sobretudo de Djacir Menezes e Miguel Reale. No livro *Problemática do culturalismo* (2ª edição, EDIPUCRS, 1995), procurei inventariar os temas a que tem dado preferência a Escola Culturalista Brasileira, precedendo-a da periodização da Escola Culturalista Alemã. Naturalmente o neokantismo e seu desdobramento culturalista não se limitam à Alemanha e ao Brasil, mas talvez perdesse de vista o objetivo central se pretendesse incluir sua repercussão em outros países. Como indicou Miguel Reale em *Experiência e cultura* (1977), a perspectiva transcendental, devida a Kant, ao abandonar o interesse por “coisas em si” (os temas da metafísica tradicional: Deus, sobrevivência da alma e finitude ou infinitude do mundo) e criar uma espécie de fosso entre a experiência natural e a cultura, acabou conduzindo a investigação nessa última direção. O tema da experiência cultural (jurídica ou moral) viria a colocar-se no centro da filosofia contemporânea. William Windelbland (1848-1915) chegou a expressá-lo afirmando: “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”.

Procurando ater-me ao essencial, o culturalismo brasileiro atribui grande importância à teoria dos objetos, para insistir em que corresponde a grande empobrecimento limitá-los a objetos naturais e ideais. O reconhecimento da existência de objetos referidos a valores permite não só explicitar adequadamente a singularidade do saber filosófico como igualmente circunscrever de modo preciso o campo da investigação das ciências sociais.

A definição de cultura devida a Miguel Reale (“cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos”) obriga à identificação do que tem sido denominado de tradições culturais. Estas podem constituir autênticas

civilizações, distintas umas das outras por uma particular hierarquia de valores. É neste contexto que se pode restaurar saber de índole ontológica, sem cairmos nas armadilhas da precedente metafísica dogmática. Assim, falamos de *ser do homem* entendendo o ser em sua forma predicativa, como um fazer-se, longe portanto de qualquer espécie de “essência dada”. Na fórmula realeana o ser do homem está referido ao “seu dever ser”, tese que se completa pelo reconhecimento da existência de invariantes axiológicas, isto é, valores morais que respeitadas as suas características de inexgotabilidade e realizabilidade constituem conquistas imorredouras e permanentes da tradição cultural em que nos inserimos. Na discussão do *ser do espírito* são notáveis as contribuições de Djacir Menezes, pois justamente ao empenho de esgotar essa categoria está dedicada a parcela fundamental de sua obra.

Como se vê, o culturalismo brasileiro busca sobretudo alcançar aprofundamento da temática culturalista. Nesse desiderato acreditamos que tem contribuído para o enriquecimento do patrimônio da filosofia universal. Portanto, o enraizamento na cultura nacional corresponde precisamente à única possibilidade de desenvolvimento da filosofia. Como ensinou o filósofo português José Marinho: “contrapor abusivamente ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar à ave o voar só por ter pernas”.

(Pronunciamento na sessão de abertura do VI Congresso Brasileiro de Filosofia, comemorativo dos 50 anos do IBF. São Paulo, setembro de 1999).

IV. O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

1 – Principais ciclos da aproximação à fenomenologia

Na visão de Alexandre Morujão, para a disseminação da fenomenologia de Husserl muito contribuiu a perseguição que lhe moveu o nazismo, acarretando, entre outras coisas, a espetacular recuperação de sua obra para a organização dos *Arquivos de Husserl*, na Universidade de Louvain. A simples atividade editorial desenvolvida entre o início do pós-guerra e fins da década passada – quando se publicaram 25 volumes da chama Husserliana – serviu para constituir um ativo grupo de pesquisadores, que alcançaram grande nomeada em todo o mundo pelo significado de seus estudos. Nos Estados Unidos, em torno da revista *Philosophy and Phenomenological Research* mantém-se vivo o interesse pelo desenvolvimento das idéias de Husserl. Assinale-se também a repercussão do livro de Georges Gurvitch (1894-1965) *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930.

Tenha-se presente que os textos básicos da Escola de Marburgo, de onde provém toda a meditação subsequente, inclusive a fenomenologia e o existencialismo, não foram sequer traduzidos. Em decorrência disto, o conhecimento da obra de Hermen Cohen foi muito prejudicado. No tocante à fenomenologia ocorreria precisamente o contrário. No bojo da difusão do pensamento de Husserl, desperta-se o interesse pela obra de Heidegger e principais representantes do existencialismo, do mesmo modo que pelos autores vinculados ao culturalismo.

No caso do Brasil e presumivelmente de Portugal, verifica-se um primeiro ciclo do que se poderia denominar de difusão das idéias da fenomenologia, seguindo-se o que se convencionou chamar de “*Diálogo com Husserl*”. Procedo adiante à base caracterização de ambos os ciclos.

2 – O ciclo inicial de difusão

O conhecimento da obra de Husserl data, no Brasil, dos anos trinta. Contudo, acha-se restrito a pequeno número de estudiosos. Difusão mais ampla só terá lugar no pós-guerra. Nos círculos ligados à inquirição filosófico jurídica, tal ocorre sobretudo em decorrência da publicação da *Filosofia do Direito*, de Miguel Reale, cuja primeira edição é de 1953 – logo reeditada em 1957 –, que contém a caracterização do método fenomenológico (“Análise fenomenológica da realidade jurídica” e “Da redução fenomenológica à reflexão histórico-axiológica”).

A esse propósito, vale referir aqui a tese elaborada, em 1958, pelo professor cearense Moacir Teixeira de Aguiar (nascido em 1918), intitulada *Fenomenologia e Culturalismo Jurídico*, com que pretendia obter o título de Livre Docente. Acontece que o concurso não teve lugar e o prof. Moacir Aguiar não divulgou, posteriormente, produção intelectual digna de nota. Como parte das homenagens na ocasião do seu jubileamento, a *Revista da Faculdade de Direito do Ceará* publicou essa tese inédita (número correspondente ao primeiro semestre de 1988), que, por essa circunstância tornou-se um documento importante na avaliação dos níveis de difusão da obra de Husserl e as fontes conhecidas, nos fins da década de cinquenta. A fenomenologia é entendida como “uma filosofia do conhecimento”. “... representa o espírito da filosofia contemporânea, sequiosa de *uma terceira posição ideológica*, equidistante, do mesmo modo, do relativismo positivista e do “absolutismo” metafísico...” Estão mencionadas três obras de Husserl: *Investigaciones logicas*, tradução espanhola de 1929; *Idées directrices por une Phenomenologie*, tradução de Paul Ricoeur, Galimard, 1950 e *La philosophie comme science rigoureuse*, tradução de Quentin Lauer, Paris, PUF, 1955. A tese não o explicita, mas a tradução espanhola deveu-se à iniciativa da *Revista do Ocidente*, sendo da autoria de Manuel Garcia Morente e José Gaos, tendo merecido uma segunda edição, em 1967. Apareceu também uma edição resumida, da mesma tradução, efetivada por Fernando Vela (*Revista de Ocidente*, 1945).

Naquela oportunidade, Moacir Aguiar faz referência à obra de Francisco Romero (1891-1962) – *Filosofia contemporânea*; Estudios e notas. Buenos Aires, Primeira série, 1941; 2ª ed., 1944; 3ª ed., 1953 – e de Joaquim Xirau (1895-1946) – *La filosofia de Husserl: una introducción a la fenomenologia*. México, 1941.

Outro indicador do processo que se deseja aqui caracterizar é a atuação didática de Evaldo Pauli (nascido em 1925).

Professor titular de filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina, criou, ainda na década de cinquenta, em Florianópolis, a Biblioteca Superior de Cultura, instituição que mantém uma biblioteca e na qual ministra cursos. Nestes é que buscou familiarizar seus alunos com a fenomenologia de Husserl. Diversos desses cursos foram publicados em livros, entre estes *Que é pensar? Teoria fundamental do conhecimento*

(Florianópolis, 1964) e *Primeiras luzes do pensamento* (Florianópolis, 1965). A publicação preservou a forma original em que foram ministrados esses cursos, inexistindo citações, referências bibliográficas precisas etc. Assim, refere Brentano (*Psicologia sob o ponto de vista empírico*, 1874) e Edmundo Husserl (*Investigações lógicas*, 1900 e *Meditações cartesianas*, 1931) mas não menciona edição, se original ou tradução. Assinale-se que sendo de formação tomista, situa a fenomenologia numa certa linha de continuidade aristotélica. Acha que há em Aristóteles “intencionalismo notório” embora não explicitado, do mesmo modo que em São Tomás ou nos neotomistas. Escreve, por exemplo: “O intencionalismo, alma do sistema gnoseológico, aristotélico, se desenvolve ainda nos meios da escolástica renovada, especialmente com Maritain (*Os graus do saber*, 1932). Ali Brentano, de formação centro-européia e dominicana, conhecia a velha doutrina e nela se inspirava diretamente”. (*Que é pensar?*, ed. cit., p. 102).

Outra personalidade que tem seu nome associado a essa fase inicial de difusão da obra de Husserl no Brasil é Luís Washington Vita (1921-1968). Como Secretário Geral do Instituto Brasileiro de Filosofia, editor da *Revista Brasileira de Filosofia* e professor universitário, Vita desenvolveu uma grande atividade no que se refere à difusão da filosofia contemporânea, notadamente através de cursos e conferências. Mais duradoura seria a ação, no mesmo sentido, efetivada através de livros. No caso particular de Edmund Husserl, tratou especificamente de sua obra, com o propósito deliberado de torná-la conhecida e não de manifestar seu posicionamento diante da fenomenologia, nestes livros: *Introdução à filosofia* (1ª ed., 1964; 2ª ed., 1965); *Pequena história da filosofia* (1968) e *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (1964). Este último adquire maior relevância desde que insere uma antologia de textos do próprio Husserl, em que aborda os seguintes tópicos: “A filosofia como ciência de rigor”; “O método fenomenológico” e “Noesis e noema”. No caso do primeiro texto, vale-se da tradução de Albin Beau, aparecida em Portugal (Coimbra, Atlântida, 1952), sendo de sua autoria as traduções subseqüentes.

Na introdução a essa antologia, além de uma breve biografia e da trajetória intelectual de Husserl, Vita adota a esquematização proposta por Eugene Fink, ao dividir o desenvolvimento de sua meditação em três etapas, representadas respectivamente por *Investigações Lógicas*, *Idéias* e pela *Lógica formal e transcendental*. Mas acrescenta: “Uma exposição adequada do pensamento filosófico de Husserl não é ainda possível, porquanto para isso será preciso que apareçam os escritos completos do filósofo, atualmente em curso de publicação”.

Entre as obras de referência, além do já citado Joaquim Xirau, inclui Gurvitch, Antonio Caso (*La filosofia de Husserl*, 1934); Carlos Andrada (*Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936, Sofia Vanni Rovighi (*La filosofia di E. Husserl*, 1939); Quentin Lauer e Marvin Farber. Aparece, ao que se supõe pela primeira vez, referência a autor português o prefácio de Joaquim de Carvalho à antes mencionada edição de *A filosofia como ciência de rigor* (1952).

Nos anos cinqüenta, nos principais cursos de filosofia, era freqüente a consideração do pensamento de Husserl entre as correntes de Filosofia Contemporânea, se bem que sem maior aprofundamento e sem estudo direto de suas obras. A principal referência então em voga era Quentin Lauer (*Phénoménologie de Husserl. Essais sur la*

genése de l'intentionalité. Paris, PUF, 1955).

De Husserl, no Brasil, além do que consta da Antologia preparada por Vita, publicou-se unicamente a Sexta investigação das *Investigações Lógicas*. O texto em apreço figura na Coleção “*Os Pensadores*”, da Abril Cultural, cuja primeira edição é de 1975, coleção que vem sendo reeditada sucessivamente,

3 – O diálogo com Husserl

a) Conceituação de diálogo

O que temos em vista, ao falar de “diálogo” com Husserl, é o fato de que alguns pensadores brasileiros tenham se aproximado da fenomenologia para confrontá-la ao seu próprio pensamento e, então, recusar ou aceitar essa ou aquela tese e, na última circunstância, avançar dela uma interpretação autônoma. Assim, a noção de intencionalidade teve aceitação a bem dizer universal. Ainda assim, divergem substancialmente as formas como vem a ser conceituada.

Para o fim proposto, foram selecionados aqueles autores cuja posição na contemporânea meditação brasileira é deveras expressiva, além naturalmente do fato de que se hajam proposto encetar o que denominamos de “diálogo com Husserl”.

b) Miguel Reale

Ainda que Miguel Reale tenha procurado, em sua *Filosofia do Direito*, com propósitos eminentemente didáticos, destacar o valor das descrições fenomenológicas para o estudo da realidade jurídica, não se furtou a correlacioná-la à reflexão histórico-axiológica, na mesma obra e no tópico subsequente, o que não deixa de ser empenho em inseri-la numa tessitura mais ampla. De todos os modos, a discussão efetiva que empreende com a fenomenologia de Husserl tem lugar no texto “Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-histórica”, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (16 (62), abril/junho, 1966). Esse texto, reformulado e ampliado constitui o Capítulo V – Da Fenomenologia à Ontognoseologia de *Experiência e Cultura* (São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1977), que tomaremos por base para caracterizar o que estamos chamando de “diálogo com Husserl”.

Com o propósito de aprofundar o conceito de Ontognoseologia, Miguel Reale aceita de Husserl as noções de consciência intencional e de *Lebenswelt*.

Na sua visão, a intencionalidade da consciência deve ser interpretada como uma correlação entre sujeito e objeto, superadora do formalismo kantiano. Essa correlação corresponde a uma exigência de concreção e dialeticidade, embora esse último aspecto não esteja em Husserl. Assim, escreve:

“Como tenho exposto em diversas oportunidades, se partirmos do conceito husserliano de “intencionalidade da consciência”, ou seja, de que conhecer é sempre

conhecer algo, passa a ser focalizado sob nova luz a tão reiterada afirmação da heterogeneidade de sujeito e objeto, a qual, não raro, oculta ou pressupõe um dualismo abstrato entre natureza e espírito, como se fossem duas instâncias em si conclusas – quando, efetivamente, o que há, no plano do conhecimento, é uma correlação transcendental subjetivo-objetiva, ou ontogenoseológica, que não permite se reduza a natureza ao espírito e vice-versa, nem a sua compreensão dual abstrata, visto como algo haverá sempre a ser convertido em objeto, alguma coisa haverá sempre além daquilo que já recebeu significado noemático; e, ao mesmo tempo, não se exaure, em qualquer doação de significado, ou seja, em qualquer experiência particular, a síntese noética constitutiva de todas as possíveis formas de experiência, ou, como diz Husserl da “praxis” da vida como da praxis teórica do conhecimento”.

Dessa colocação do problema resulta, a meu ver, em que pese a dominante dialeticidade da filosofia husserliana, o caráter dialético do conhecimento, que é sempre de natureza relacional concreta ou subjetivo-objetiva, sempre aberto a novas possibilidades de síntese, sem que esta jamais se conclua, em virtude da essencial irreducibilidade dos dois termos relacionados ou relacionáveis; cumprindo notar, desde logo, que a relação do conhecimento, a essa luz, não é puramente formal, como a que prevalece no transcendentalismo kantiano, estereotipado, de certo modo, nos seus esquemas categoriais *a priori* e definitivos, incompatíveis com o ineditismo inerente ao poder originário e constitutivo do *eu*, tão genialmente intuído pelo próprio Kant em sua teoria da “apercepção transcendental”. (obra cit., p. 108/109).

Embora o próprio Husserl não se haja desprendido dos pressupostos do idealismo transcendental, facultou os elementos para superar o idealismo através do próprio idealismo.

Quanto à *Lebenswelt*, permite enraizar o conhecimento no plano pré-categorial, evidenciando como é correta a crítica de Husserl quanto ao artificialismo, presente à Filosofia Moderna, da separação entre *doxa* e *episteme*. Deste modo, *pari passu* com a polaridade sujeito-objeto, ocorre a polaridade do eu com a *Lebenswelt*. Esclarece:

“Com a expressão “todo pólo de objetos” 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 comum (*Lebenswelt*) como experiência pré-categorial 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”.

Esse mundo em que vivemos, que nos envolve e nos acolhe, e que não pode ser posto em dúvida, impõe-se-nos por si mesmo, inclusive como *doxa*, ou conhecimento não articulado segundo formas e categorias. É ele anterior a toda atividade predicativa, como pressuposto de todo ato de julgar. “A teoria da experiência antepredicativa, afirma Husserl, ou melhor, aquela experiência que fornece os substratos

mais originários na evidência objetiva, constitui a parte em si da teoria fenomenológica do juízo”, de tal modo que o fenomenológico deverá se propor a pesquisa da historicidade já depositada no mundo que nos é dado, e que já vem carregado de significados, para penetrar até às origens do originário mundo vital da opinião comum, ou *doxa*, ainda objetivada nas formas e estruturas da episteme”. (p. 115/116).

Reale retém ainda a noção de “a priori material”, segundo a qual haveria algo de significado universal inerente às coisas mesmas.

Na discussão dos aludidos conceitos husserlianos Reale não pretende simplesmente aceitá-los como tais mas inseri-los numa concepção renovada de dialética (*dialética de complementariedade*) e no que denomina de historicismo axiológico.

c) Leonardo Van Acker

Belga de nascimento (1896-1986), veio para o Brasil muito jovem, aos 26 anos de idade, em 1922, para ensinar filosofia na Faculdade de São Bento, criada em 1908, que estava vinculada hierarquicamente à Universidade de Louvain, onde Van Acker concluiu o doutorado. Integrou aquela instituição mesmo depois que foi absorvida pela PUC de São Paulo, aposentando-se em 1969. Continuou entretanto em grande atividade, no Instituto Brasileiro de Filosofia, até às vésperas de sua morte, em 1986, com a avançada idade de 90 anos.

Fiel à formação recebida em Louvain, sempre professou e praticou um tomismo aberto à ciência e à filosofia contemporâneas. Neste espírito, dialogou com as suas principais vertentes, consagrando no Brasil o entendimento do tomismo como uma perspectiva filosófica e não como um corpo rígido de doutrinas a que se devem enquadrar os problemas teóricos emergentes. Assim, sua aproximação à fenomenologia pretende ser eminentemente compreensiva. O texto básico em que a efetiva consiste no curso que ministrou, em formas de conferências, em 1946, publicado pela Convívio em 1981 (Vol. 1 da Biblioteca do Pensamento Brasileiro). Esse mesmo ponto de vista expressou-o em sua habitual colaboração à *Revista Brasileira de Filosofia*.

No curso de 1946, resume da seguinte forma o projeto husserliano:

“Pelo sobredito, o conhecimento fenomenológico puro deve obedecer a quatro condições fundamentais e progressivas: 1) Deve ter um objeto existindo intencionalmente num ato cognitivo; 2) o objeto deve ser um “fenômeno” evidente, dado numa consciência intuitiva; 3) o fenômeno deve ser uma essência geral ou universal, mas concreta, presente numa vivência intuitiva e eidética, graças à redução eidética; 4) a essência deve ser pura ou transcendental, correlativa a uma experiência pura ou absolutamente certa, graças à redução transcendental.

Podemos vislumbrar agora o que seja a fenomenologia pura (*Reine Phanomenologie*) na conceituação de Husserl. Não é uma ciência de fatos (*Tatsachenwissenschaft*), mas sim de essências (*Wesenswissenschaft*). Nem se trata de essências de realidades contingentes, senão de essências puras ou transcendentais. Em outras palavras, objeto da fenomenologia pura são, sem dúvida, os fenômenos. Não,

porém, os fenômenos reais, como os empíricos das ciências experimentais ou os eidéticos das matemáticas aplicadas, mas sim os fenômenos eidéticos puros ou transcendentais reduzidos. A fenomenologia é uma disciplina descritiva, devassando, pela pura intuição, o campo da consciência transcendental pura. Sua norma é: nada afirmar a não ser aquilo cuja essência podemos tornar evidente na pura imanência da consciência transcendental. Ela é a ciência filosófica fundamental ou última, abrangendo, na absoluta universalidade eidética, todas as ciências e todos os conhecimentos, em tudo o que neles é evidente, ou pelo menos deveria sê-lo, se fossem conhecimentos no sentido absolutamente legítimo da palavra. (*Ideen*, p. 118).

“Como se vê, a fenomenologia de Husserl tende a transcender ou ultrapassar as condições empíricas e contingências humanas para alcançar um conhecimento absolutamente a priori, certo e verdadeiro, que, segundo o cristão, só se encontra propriamente em Deus, verdade absoluta. Para melhor compreendermos uma tentativa aparentemente tão estranha, convém examiná-la na perspectiva histórica”. (obra cit., p. 103)

Considerada na perspectiva histórica, a fenomenologia explica-se como uma reação às principais tendências modernas (o subjetivismo; o empirismo positivista e o “apriorismo” kantiano e neokantiano). Em sua demarche superadora dessas tendências, Husserl chegou a evidentes exageros. Assim, escreve:

“A sua oposição implacável ao empirismo psicologista levou-o do cancelamento metódico à pura negação da realidade contingente e extramental, para só admitir a existência da consciência pura ou transcendental. A sua insistência no *a priori* científico chegou a tais extremos de radicalismo que o *a priori* foi proclamado a única realidade existente. De uma crítica antiempirista das ciências, a fenomenologia tornou-se uma metafísica do idealismo absoluto.

Nesta curiosa experiência filosófica averiguamos mais uma vez que não só a metafísica – como diz Marcel De Corte – mas também a matemática traz em si uma espécie de aspiração a constituir-se em ciência perfeita e absoluta; um orgulho congênito e implacável de se colocar no lugar de Deus, para daí lançar um olhar divino sobre o mundo! (cf. *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, Louvain, novembro de 1935, p. 498). (p. 113)

Esse radicalismo foi contudo amenizado por Scheller o que lhe permite dizer que ao reivindicar os direitos da ciência das essências necessárias ou *a priori*, a fenomenologia consagra a volta “à concepção tradicional da filosofia como ciência de todas as coisas e dos seus princípios essenciais ou *primeiros*”.

d) Creusa Capalbo

Creusa Capalbo (nascida em 1934), da nova geração de filósofos brasileiros que concluíram sua formação, nos anos sessenta, em Louvain, encampou, e deu desenvolvimento filosófico, à tese muito divulgada entre psicólogos e psiquiatras, de que a fenomenologia consistiria basicamente num método capaz de encontrar fundamentos para aquelas disciplinas científicas.

Ainda em 1971, no ensaio “A fenomenologia segundo Husserl”, publicado na Revista Brasileira de Filosofia, sugeriu uma classificação histórico-temática da obra de Husserl com vistas a estabelecer: 1º) que a fenomenologia não pode ser entendida como um sistema filosófico (usa a expressão “orotodoxia”) no sentido que se pode falar do sistema Kant-Hegel ou aristotélico-tomista, sendo mais adequado classificá-la como um questionamento (isto é, um método); e, 2º) que não se reduz (este método) a uma teoria intuitiva do conhecimento mas se desdobra numa hermenêutica e numa dialética.

A obra de Creusa Capalbo está voltada para o desdobramento dessa interpretação, embora preserve, concomitantemente, grande interesse pela Filosofia da Educação, a que tem dedicado diversos ensaios, alguns reunidos em livro (*Ideologia e educação*, São Paulo, Convívio, 1978). O texto fundamental consiste em *Historicidade em Merleau-Ponty* (tese de doutoramento em Louvain). Os temas considerados são ainda abordados de modo sistemático no livro *Fenomenologia e ciências humanas*, Rio de Janeiro, 1973, 2ª ed., 1987). Neste, considera especificamente a noção de fenomenologia como método e como filosofia, além da tese de que “as idéias centrais que orientaram a fenomenologia abriram um caminho fecundo para o estudo do comportamento concreto do homem”, ilustrada através da psicanálise e da história. Essa tese é retomada, desta vez no que respeita às suas implicações para a sociologia, no livro *A fenomenologia de Alfred Schultz* (Rio de Janeiro, 1979).

A interpretação de Creusa Capalbo é resumida esquematicamente a seguir.

No pensamento de Husserl, a intuição volta a tornar-se uma questão nuclear. Ao afirmar a impossibilidade da intuição intelectual, Kant inverteu totalmente o rumo da investigação sobre o conhecimento na filosofia moderna. Ao invés de voltar-se para a descrição do processo mesmo do conhecimento, Kant quer saber como se constitui o saber de validade universal (a objetividade, em suma). Como se estrutura a ciência e quais os seus pressupostos? - eis o caminho aberto por Kant retomado pelos neokantianos e que nos conduziu à epistemologia do século XX.

Husserl restaura a intuição intelectual. Creusa Capalbo escreve: “A visão das essências é uma intuição, isto é, um ato de conhecimento direto, sem intermediários, que nos põe em presença, num face a face ao objeto “em pessoa”. Ele chamará de intuição doadora a este ver que constitui seus objetos”. (*Fenomenologia e ciências humanas*, p. 16). Em outro ensaio iria aproximar o procedimento husserliano da teoria da abstração no tomismo (“O problema da abstração em Husserl e no tomismo”, tese submetida ao Congresso Interamericano de Filosofia, realizado em Brasília em 1972).

A exemplo de outros estudiosos, não parece a Creusa Capalbo que nesta restauração da intuição intelectual resida a fecundidade da fenomenologia. Considera que o mérito essencial de tal análise consiste em haver remetido para a relação com os outros e, simultaneamente, com o mundo da vida. Afirma a propósito: “A significação do mundo não é obra de um só ego subjetivo, mas de uma pluralidade de egos, visto que é intencionado por vários egos, inaugurando-se, assim, uma relação inter-subjetiva na qual a significação é atribuição de uma comunidade de pessoas e portanto essencialmente histórica”. (*Fenomenologia e ciências humanas*, p. 19).

O seu grande tema reside na conceituação da fenomenologia como

instrumento fundamentador das ciências humanas.

No que se refere à sociologia, aceita o encaminhamento que Alfred Schultz deu à questão ao considerar como categoria ontológica fundamental – capaz de permitir o acesso às categorias próprias da sociologia, superando o impasse suscitado por Max Weber – *o ser do homem no mundo*. Ao tema dedicou o livro antes mencionado (*A fenomenologia de Alfred Schultz*, 1979). No que se refere entretanto à psicologia (e também à psicanálise e à psiquiatria) procura empreender caminho próprio (*Fenomenologia e ciências humanas*, cit.).

Na sua visão, a fenomenologia e a psicanálise têm em comum o fato de que desejam penetrar além dos fenômenos conscientes e racionais. Assim, o tema da relação entre desejo e linguagem interessa às duas disciplinas. Por essa via pretende-se chegar a modelos que permitiriam alcançar o fundamento da comunicação (da intersubjetividade, vale dizer). O inconsciente passa a ser o elo ou o ponto de encontro entre o “ego” e o “alterego”; facultaria a compreensão daquilo que alguns filósofos denominam de “pensamento já constituído”. Neste sentido, a consciência deve ser entendida, primariamente, como inconsciência de si (terminologia de Ricoeur: “O primado do irrefletido sobre a reflexão” e, na de Merleau-Ponty, a anterioridade do involuntário com relação ao voluntário e do invisível sobre o visível).

Para desenvolver seu raciocínio, que situa no plano hermenêutico – isto é, a contribuição que a hermenêutica fenomenológica pode oferecer à fundamentação das ciências humanas – Creusa Capalbo aproxima o conceito de consciência lógica de *consciência operante* (consciência refletida capaz de constituir-se em cultura, trabalho e civilização) e de *consciência dominadora*. *Dominadora* no sentido de que tenta dominar o que fraciona e reúne. A interpretação do mito seria uma primeira forma de dominação do logos sobre o símbolo, ao que supõe para impedir a sua transformação em valor objetivo. O tema da *desmistificação* é pois uma questão teórica nuclear. Ao revelá-lo, a fenomenologia fornece um fundamento de validade universal que a própria psicanálise não seria capaz de descobrir por si própria: os símbolos não podem ser substituídos nem devem ser traduzidos, correspondendo-lhes, simplesmente, ser reveladores (a função de “abrir horizontes” de que fala Heidegger). A recuperação do valor simbólico equivale ao que, na linguagem freudiana, denomina-se “redução das ilusões”.

Na sua particular interpretação da dialética, a fenomenologia também pode atuar no sentido de encontrar os fundamentos para as ciências humanas, aqui exemplificada ainda com a psicanálise. Esse particular entendimento consiste em fazer sobressair o valor atribuído à negação, como aquele elemento capaz de fazer emergir o aspecto criador próprio do momento subsequente. Assim, considerada, a negação “tem poder inovador: não destrói nem anula”.

Na conceituação do que seria a historicidade do homem, Creusa Capalbo também se detém na questão da ciência histórica e da filosofia da história.

e) Machado Neto

Antonio Luiz Machado Neto (1930-1977) faleceu aos 47 anos, em plena curva ascendente de sua notável criatividade. Bacharelou-se em direito em 1954, aos 24 anos, e, mais tarde, cursou filosofia. Dedicou-se desde logo ao magistério, tendo alcançado a livre docência e o cargo de Professor Titular de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Organizou o curso de direito na Universidade de Brasília, quando de sua fundação, retornando posteriormente à Bahia, onde concebeu e implantou o Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas, de que se ocuparia desde 1965 até a sua morte. Publicou cerca de 25 livros, todos dedicados à sociologia do conhecimento e à filosofia do direito, tornando-se, nessa última, personalidade das mais destacadas, tendo sua obra encontrado entusiástica acolhida na Argentina e na Espanha, entre outros países. Na parte final de sua atividade docente ocupava-se do que denominaria de *eidética sociológica*, desenvolvimento da fenomenologia com vistas a fundar a sociologia. Embora não tenha tido oportunidade de dar tratamento acabado ao tema, numa coletânea de ensaios que organizou no próprio ano da morte encontram-se as suas intuições fundamentais na matéria (*Para uma eidética sociológica*), Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977, 179 p.), de que se dará breve notícia nos tópicos subseqüentes.

Eidética sociológica equívale a ontologia regional do social. Por esta razão, só poderia consistir numa demarche de índole fenomenológica, mas aberta às contribuições de orteguianos (o raciovitalismo seria uma de suas fidelidades desde a juventude) e culturalistas (manteve um diálogo fraterno com os culturalistas brasileiros, aos quais estava unido por uma grande amizade, a começar de Miguel Reale). De Husserl, Machado Neto recolhe não apenas a idéia de ontologia regional como o conceito de *Lebenswelt*.

O passo seguinte mais importante será constituído pelo que denomina de *estrutura empírica da vida humana*, denominação sugerida por Julian Marias que acolhe e desenvolve. Não se trata de ignorar o *Dasein* heideggeriano ou a “mi vida” orteguiana, mas de enriquecê-los com categorias como a mundanidade, a corporeidade, a temporalidade, a condição sexuada etc. Escreve na obra citada, a propósito das contribuições de Marias: “Tentando, porém, a impossível síntese, diríamos que a teoria da estrutura empírica da vida humana especifica a analítica existencial, completando a descrição fenomenológica da vida pessoal ou biográfica em geral, pelas especificações estruturais, ainda que empíricas, dessa até aqui única forma incontestante de vida pessoal ou de *Dasein* que é o homem. Assim, se o *Dasein* não tem sexo, o homem vive sua vida instalado num dos sexos e em constante disposição vetorial para o outro sexo. ... O *Dasein* (assim como *mi vida*) é temporal em sua essência. Mas a temporalidade que importa ao homem é o *tempo que falta*, mediante o qual cada um de nós se sente a uma determinada altura da vida, o que faz da *idade* uma estrutura empírica da vida humana, por outro lado responsável por esse elemento fundamental da estrutura social e da vida histórica que são as gerações”. (p. 19/21).

A compreensão social advirá também do que denomina de “estrutura e dinâmica das gerações” e das vigências sociais. A esse último tema dedicaria um de seus livros anteriores (*Da vigência intelectual: um estudo de sociologia das idéias*, 1968). A seu ver, as crenças são uma das formas de vigências.

Nessa altura, torna-se imprescindível estabelecer as características

distintivas das esferas de objetos: naturais, ideais e culturais (como os culturalistas, distingue três e não apenas duas). Os objetos culturais especificam-se em mundanais e egológicos, conforme tenham por substrato um pedaço da natureza ou um momento do ego pessoal de alguém. O social é o inautêntico que cada um de nós tem de viver em sua vida pessoal.

O substrato de uma sociedade é o conjunto de todos os indivíduos. E, como em qualquer sociedade os contemporâneos não são coetâneos, o conhecimento estrutural das gerações é primordial.

Distingue explicação de compreensão. A natureza se explica enquanto o humano, o cultural, além disso se compreende. Explicar, na sua definição, é referir um fenômeno a algo que lhe é exterior (a causa). Enquanto a compreensão, que é o ato gnoseológico próprio do conhecimento cultural, realiza-se por um método empírico (porque usa o sensorio para perceber o substrato dos objetos culturais) e dialético (porque uma manipulação lógica da dualidade de substrato e sentido). Assim, compreender é conhecer um substrato por seu sentido e um sentido em seu substrato. Quando a compreensão parte do substrato, temos a interpretação. Quando da parte do sentido, temos a descoberta ou a criação.

A eidética sociológica parte do pressuposto de que o ser do homem é um dever ser existencial, ou seja, uma sucessão de estimativas. Deste modo, a morte é que dá significação à nossa vida, pois se os meus minutos são contados e eu não lhes sei a conta, há que justificar qualquer uso deles.

Finalmente, o erro nas ciências naturais e matemática, desde que é descoberto como tal, não atrapalha mais. Nas ciências humanas, pode constituir-se num obstáculo social, sobrevivendo como ideologia. Nessa perspectiva, objetividade (intersubjetividade) não é necessariamente verdade. Se todos crêem no mesmo erro ou numa ideologia, já temos aí realizada a objetividade. Apenas a verdade, como intersubjetividade transcendental, contém uma objetividade empírica potencial. Somente cabe ideologia onde não há verdade e na medida mesma em que não há verdade.

4 – À guisa de conclusão

Estas breves e despretensiosas notas não tiveram a pretensão de esgotar o tema (desde que sequer nos referimos a todas as obras e autores) mas apenas mostrar a filosofia brasileira numa dimensão que tem sido obscurecida: a sua capacidade de posicionar-se diante da meditação contemporânea, revelando dispor de referenciais muito precisos, abandonando o complexo de inferioridade que apareceu em nosso meio graças à influência positivista-marxista. Esta, aliás, nada mais é que o reaparecimento da tradição pombalina (cientificista), recusada pelos grandes pensadores do Segundo Reinado. Assim, o movimento fenomenológico revela o quanto nos temos aproximado do programa que Miguel Reale nos traçou, ainda em 1976, na 2ª edição de *Filosofia em São Paulo*, ao escrever: “Quando pesar no espírito de nossos pensadores toda a força do presente, não como instante imediato e fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas

circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-la a todo instante, quando houver essa atitude nova, saberemos conversar sobre nós mesmos e entre nós mesmos, recebendo idéias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade de nosso lar”.

V. MOVIMENTO EXISTENCIAL

1 – Caracterização geral

No início deste pós-guerra, o conhecimento do existencialismo limitava-se a Jean Paul Sartre (1905-1981), que logo se tornou alvo da crítica dos católicos. Júlio Barata (1905-1981) dedicou-se a esse mister no concurso à cátedra de Filosofia do Colégio Pedro II, do Rio de Janeiro, apresentando tese com o título de *Contra o existencialismo de Sartre* (Rio de Janeiro, 1949). Em 1951 seria a vez de Alceu Amoroso Lima (1893-1983) que publica *O existencialismo* (Rio de Janeiro, Agir, 1951) mais tarde reeditado com diversos ensaios tendo nessa ocasião merecido esta expressiva denominação: *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. (Rio de Janeiro, Agir, 1956). Nos fins dessa década o próprio Sartre iria subordinar o seu existencialismo ao marxismo. De modo que, quando veio ao Brasil, em 1960, seria recebido nessa última condição.

O primeiro pensador que discutiu Heidegger isoladamente neste pós-guerra (no período anterior fora referido na obra de filosofia do direito de Pontes de Miranda e Miguel Reale) parece ter sido Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) num artigo intitulado *A última fase do pensamento de Heidegger* (*Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3): 278-289, jul.-set., 1951). Ferreira da Silva seguiu caminho próprio, tendo deixado seguidores entre os quais Adolpho Crippa (nasc. 1919) que, procurando desenvolver suas idéias, publicou *Mito e cultura* (São Paulo, Convívio, 1975) e *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva* (São Paulo, Convívio, 1984).

Nos *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (São Paulo, Melhoramentos, 1964), Luís Washington Vita (1921-1968) incluiu alguns textos de Heidegger, subordinados aos títulos “O existir como transcendência”; “A transcendência como fundamento” e “A historicidade do existir”, traduzidos pelo próprio Vita. Refere sua “complicada terminologia e arrevesado estilo”, entendendo porém que não se trata de pedantismo mas de transmitir o novo de que espera estar de posse, arbitrando e cunhando novos termos. Nessa tradução valeu-se da versão espanhola de *Ser e tempo*, da responsabilidade de José Gaos (México, 1951). Nas referências Vita menciona autores conhecidos como Alphonse de Waelhens, Bimel ou Jean Wahl e o brasileiro Carlos Lopes de Matos (1910-1993), que havia publicado *Heidegger e o problema da metafísica* (1954).

Contudo, pode-se dizer que a difusão sistemática do pensamento de Heidegger começa com o retorno ao Brasil, nos começos dos anos sessenta, de Emmanuel Carneiro Leão. Pertencia à Ordem dos Franciscanos e, devido a uma crise religiosa, interrompe a sua formação sacerdotal na Gregoriana, em Roma, e vai estudar com Heidegger em Friburgo, na Alemanha.

Carneiro Leão traduz *Introdução à metafísica*, editada por Tempo Brasileiro, em 1966, o que dá ensejo a incidente digno de registro porquanto serviu para

chamar a atenção para a obra de Heidegger. Em nome da ortodoxia marxista, Leandro Konder ergue-se para censurar a iniciativa, tangenciando a argumentação filosófica e em nome do simples controle da consciência, que então se praticava no Leste Europeu, com o qual na época concordava plenamente. Essa censura deu ensejo a que Eduardo Portela, diretor de Tempo Brasileiro, divulgasse um brilhante ensaio intitulado “Quem tem medo de Martin Heidegger”.⁽¹⁾

Subseqüentemente publicaram-se *Sobre o humanismo* (1967), tradução de Emmanuel Carneiro Leão; *Sobre o problema do ser: o caminho do campo* (1967), tradução de Ernildo Stein; *Da experiência do pensar* (1969), tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda; *Que é metafísica* (1969), *Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre o ser* (1970), *Que é isto a filosofia? Identidade e diferença* (1971) e *O fim da filosofia*, na tradução de Ernildo Stein. Os textos traduzidos por este último apareceram na Coleção “Os Pensadores”, sob o título genérico de *Conferências e escritos filosóficos*. Finalmente, na década de oitenta foi feita a tradução integral de *Ser e Tempo*, supervisionada por Emmanuel Carneiro Leão.

No livro *A fenomenologia no Brasil* (Rio de Janeiro, Palas, 1983), Beneval de Oliveira (1916-1988) apresentou a seguinte tipologia do existencialismo brasileiro: I) reinterpretação da filosofia grega segundo inspiração heideggeriana (Eudoro de Souza e os discípulos que formou no Brasil); II) busca da verdade do ser (Vicente Ferreira da Silva e seguidores); III) o desvelamento do ser através da hermenêutica (Emmanuel Carneiro Leão); e IV) elaboração de uma ontologia da finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein). A corrente mereceu um outro estudo de autoria de Rhéa Sylvia Mourão (*Os caminhos do existencialismo no Brasil*, Belo Horizonte, 1986).

2 – Emmanuel Carneiro Leão

Quando Emmanuel Carneiro Leão regressou ao Brasil, Souza Viana e Leandro Ratisbona – que eram os grandes animadores da filosofia no Rio de Janeiro, mantendo em suas residências círculos de estudos permanentes – convidaram-no para orientar a leitura de *Ser e Tempo* (o método aplicado naqueles círculos de estudos era proceder-se à leitura coletiva e ao debate de textos básicos da filosofia), iniciativa que serviu para aproximá-lo dos psicanalistas (Souza Viana era psiquiatra, muito ligado a Eustáquio Portela, mais tarde Catedrático de Psiquiatria da UFRJ). Desde então, Emmanuel Carneiro Leão organiza círculos de estudos integrados por psicanalistas, o que provavelmente o terá levado a publicar o livro *Existência e psicanálise* (Tempo Brasileiro, 1975, em colaboração com Fábio Lacombe). Ainda nos anos sessenta ingressou no Corpo Docente da antiga Faculdade Nacional de Filosofia, na fase em que estava sendo transformada em institutos isolados, entre estes o atual IFICS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais). Na UFRJ participou ainda da organização da pós-graduação na escola de comunicações, de que foi coordenador.

Ao longo de todos esses anos, Emmanuel Carneiro Leão contribuiu para a formação filosófica de número relativo grande de jovens professores de filosofia,

⁽¹⁾ Tive oportunidade de registrar o incidente na introdução à Bibliografia Filosófica Brasileira – 1967, publicada na *Revista Brasileira de Filosofia* (n. 68, último trimestre de 1967).

médicos e profissionais de comunicação. Seu estilo consiste em familiarizar seus alunos com a elaboração conceitual, que entende, com propriedade, corresponder à marca distintiva da filosofia. Essa compreensão transparece plenamente em toda a sua obra, em especial naquela que entendo seja a mais importante: *Aprendendo a pensar* (Vozes, 2 volumes).

Emmanuel Carneiro Leão distingue três graus ou níveis na hermenêutica, denominando-os respectivamente de hermenêutica fenomenológica, hermenêutica psicanalítica e hermenêutica existencial. Privilegia a esta última, na suposição de que permite descer até a dinâmica que estrutura a história. Há em seus textos expressões lapidárias de tal procedimento. Norteia-o a convicção de que “a linguagem é a passagem misteriosa e, por isso mesmo, diretamente imperceptível de todos os caminhos do pensamento”. Creio que o texto adiante explicita bem o seu entendimento:

“... quando se pensa objetivamente, há sempre uma cisão entre o pensamento e o pensado. A dinâmica do pensamento incide sobre o que se pensa. Mas, quando se pensa radicalmente, não há dissociação entre o pensamento e o pensado. A dinâmica do pensar não incide sobre mas coincide com o que se pensa. Na dimensão da radicalidade já não há, ou melhor, ainda não há cisão de sujeito e objeto. O pensamento radical pensa sempre o mistério de sua própria radicalidade. Em seus domínios, só há a alternativa de pensar ou não pensar. O pensamento e o mistério não estão um fora do outro mas um dentro do outro”.

Em sua obra Emmanuel Carneiro Leão procura aplicar semelhante radicalidade, isto é, a hermenêutica existencial, ao entendimento da ciência e de sua diferença em relação à filosofia, à técnica e também à teologia. Impressiona-o a velocidade com que se altera o mundo dos artefatos em que o homem contemporâneo se acha envolto (“Para os aparelhos inventados antes de 1920, houve um intervalo médio de 34 anos entre a descoberta e a produção em massa. Já para a série que apareceu entre 1939 e 1959, o intervalo foi de oito anos apenas. E hoje o transistor, o gravador cassete, o walkie-talkie se precipitam sobre o homem num ritmo quase instantâneo”). Mergulhado nessa inconstância e transitoriedade, recorre-se ao que denomina de *transciência*, espécie de processos de objetivação que se sabem fugazes e superáveis.

Na aplicação do seu método em busca do entendimento conceitual, parte sempre dos resultados a que se chega tomando por base a pura e simples objetivação, que começa por separar sujeito do objeto, pensamento do pensado. Para, em seguida, tentar voltar à unidade originária.

Na busca do esclarecimento conceitual da ciência, registra desde logo que esta não é um fenômeno existencial constitutivo do homem enquanto homem. “Não possui a mesma categoria do trabalho, amor e domínio”. Essa tese parece ir de encontro à situação real do mundo de hoje quando não há, praticamente nenhuma esfera da vida livre do poder científico. Explica: “A presença universal da ciência é uma determinada condição histórica, nunca uma estrutura existencial necessária”.

O homem está naturalmente condicionado pelo desejo de saber, fenômeno central da existência. Mas não se deve identificar desejo originário de saber com ciência ocidental. Esta é apenas uma configuração histórica e sempre limitada daquela.

O passo seguinte consistirá em fixar as notas distintivas entre ciência e filosofia (a ciência tem naturalmente dúvidas mas nunca duvida de si mesma; a filosofia vive na incerteza; a ciência louva-se de afirmativas peremptórias enquanto o saber filosófico não consiste apenas em conhecer as sentenças dos filósofos mas saber o que pensavam dizer, isto é, saber pensar e dizer o que quiseram pensar e dizer” etc.).

Transcrevo a conclusão: “Na era atômica, em que a técnica e a ciência desenvolvem um vigor planetário, a missão da filosofia não é corrigir ou substituir-se à ciência. É apenas ser a catarses de uma autoconsciência. Na reflexão sobre as condições de possibilidade da própria ciência ela recorda que todo conhecimento é sempre uma configuração histórica da *Verdade do Ser*, em cujo dinamismo se articulam as manifestações existenciais das várias épocas da humanidade. Na terra dos homens não há providência nem providência escatológica. O homem nunca é o alto-falante do absoluto. De antemão não se sabe aonde vai chegar, nem mesmo se vai chegar. É que não nos podemos despir de nossa finitude, como de um manto vergonhoso, para revestirmo-nos da clareza meridiana de um saber sem sombras. O homem não é um deus mascarando sua divindade. A filosofia permanecerá sempre a reflexão finita do mais finito dos entes por ser o único cômico de sua finitude. Assim, os filósofos serão sempre os aventureiros que se afastam da terra firme dos entes e se lançam nas peripécias da história da verdade do homem. Os argonautas do ser”.⁽²⁾

Tomo à análise que se situaria no outro pólo, o esclarecimento conceitual da teologia e da revelação. Seguindo ao método antes referido, inicia a investigação tomando por referência as teses que configurariam a separação entre sujeito e objeto.

3 – Vicente Ferreira da Silva

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) mereceu estudos conclusivos e substanciais de Miguel Reale, Adolpho Crippa, Constança Marcondes César e Elyana Barbosa, para mencionar apenas os principais. Considerando que o seu pensamento achava-se suficientemente caracterizado, limitei-me, em meus estudos da filosofia brasileira, a referi-los e comentá-los ao leitor interessado. Valendo-me das indicações ali constantes, decidi, entretanto, descrever o processo segundo o qual promoveu o aprofundamento de um conceito – o de *Fascinator* – que os mencionados estudiosos consideram fundamental em sua teoria da cultura. Para tanto, tomei aos ensaios que dedicou ao tema entre 1954 e 1962. Como verá o leitor, Ferreira da Silva parece estar de posse de uma intuição inicial quanto ao significado daquela idéia. Apresenta-a do seu próprio ponto de vista e, em seguida, confronta-a a Heidegger, Schopenhauer, Bergson etc., e ao próprio cristianismo. Desse confronto, num último ensaio – “A origem religiosa da cultura” (1962) – avança a síntese conclusiva.

Embora ao longo da década de quarenta possam ser apreendidos na obra de Vicente Ferreira da Silva os primeiros esboços de uma doutrina acerca da significação do mito, é na década de cinquenta que o tema é desenvolvido sistematicamente. Seria no trabalho *Idéias para um novo conceito de homem* que aparece, pela primeira vez, a fundamentação epistemológica da prioridade do mito sobre o logos.

⁽²⁾ *Aprendendo a pensar*, vol. I, p. 29.

Os textos subseqüentes em que aprofunda essa idéia são adiante apontados e resumidas as teses mais relevantes.

Para uma etnografia filosófica (1954)

A hipótese prevalente é a de que a diferenciação racial entre os povos não depende apenas da segregação espacial, da miscigenação, do clima, da alimentação, enfim, de *contingências externas* mas é principalmente função de *causas anímicas internas* (vale dizer, espirituais, a falta de melhor termo).

Registra que Schelling, na *Introdução à Filosofia da Mitologia*, havia observado que aquela diferenciação dependia da “natureza de sua teodicéia” mas não avançou no sentido de permitir uma compreensão mais transparente daquele nexo de fenômenos.

Para avançar na solução do problema, louva-se de indicações de Heidegger e Schopenhauer.

Heidegger indica na *Carta sobre o humanismo* que o corpo do homem é totalmente diverso das unidades biológicas de outros seres, correspondendo a algo de projetado ou desocultado, apresentando-se de forma divergente de acordo com o tipo de desocultação ou de abertura a que estamos sujeitos. O ser-assim (so sein) do oferecido corpóreo depende do que foi oferecido pelo oferecer original, ou na linguagem heideggeriana, da “Lichtung des Seins”.

Schopenhauer havia mencionado centros pulsionais provenientes do corpo que levam à objetivação da vontade, isto é, a percepção do nosso e de outro corpo como expressão de uma onda vital. Essa onda está fundamentada numa primeira pré-objetivação, que residiria num corpo em estado fluido que encontraria no sangue. Este seria o símbolo da vida primigênia.

Embora se trate de uma hipostasiação da vontade, desvinculada do Ser, Ferreira da Silva valoriza o entendimento do corpo numa visão simbólico-imaginativa, transcendendo o ponto de vista meramente intelectualista-periférico da realidade corporal.

Com base na sugestão de Schopenhauer, Ferreira da Silva substitui as metáforas de luz e conhecimentos, presentes à concepção heideggeriana do Ser, pela de *fascinação* (“irrupção de um espaço de apercebibilidade como o ser arrebatado por um campo de forças atrativas”), que permitiria adicionalmente penetrar nos arcanos do processo mitológico. “A desocultação do Ser como fascinação traduz-se, nesse caso, na instituição polimórfica de centros pulsionais, em correspondência com a epifania da presença fascinante dos deuses. Os deuses não devem ser pensados como representações teoréticas, como espetáculos de uma função intelectual, mas como ocorrências trópicas, como suscitação de marés passionais, cuja essência se esgota nessas aberturas fascinantes. O estatuó humano seria, portanto o reverso, o “Gegenwurf”, o negativo desse positivo que é a potência passional dos deuses, em suas manifestações epocais variáveis”.

A experiência do divino nos povos aurorais (1955)

Povos aurorais são os que viveram e ainda vivem o mito como a única e absoluta forma de realidade. Nessa fase o mundo ainda não é vivido como um complexo de fatos físicos e materiais, como uma hipercoisa. A realidade é apreendida em termos de plantas ou de animais sagrados, anterior à religião, surgindo como a floresta do mundo em sua presença subjugante. Usando a expressão de Max Scheler, para a consciência ainda não é dado o fenômeno da coisa morta. A contemporânea filosofia da vida remete-nos a uma experiência do vital e a uma compreensão da essência da vida análoga à registrada por essa experiência auroral.

Bergson, apesar de sua revalorização do processo vital, não ultrapassa a visão positivista. Sabemos hoje com Von Uexkuell que não existe um mundo circundante fixo e idêntico para todos os animais, em relação ao qual pudesse o elan vital exercer a sua pressão criadora. Tampouco se deu conta de que a percepção da vida e de suas formações varia segundo o ciclo histórico em que se realiza, ignorando a relação entre a formação das configurações vitais e o próprio vir a ser do divino, o que fez Schelling sem defini-la.

Retoma a idéia de Heidegger de que a essência da obra de arte é promover a desocultação da verdade do ser. Esta desocultação não se dá por iniciativa do ente humano mas do próprio ser. O ser é o poder desocultante ou revelador, “ou, ainda, introduzindo uma expressão que nos parece mais apta para expressar estas idéias, o Ser é o Fascinator que faz irromper um espaço de desempenhos”. “A vida dos deuses é uma poesia corpórea e em si e constitui no fundo um regime de fascinação”.

Podemos aplicar o mesmo princípio de compreensão do fenômeno artístico, como foi proposto por Heidegger, à elucidção da essência da vida compreendida não segundo as categorias mecânicas do intelecto mas segundo a sua índole original.

Introdução à filosofia da mitologia (1955)

Ferreira da Silva insiste em que se trata de alcançar uma nova espécie de objetividade (um novo *objetivismo*) onde o mundo possa espelhar a nossa própria constituição transcendental. Essa nova compreensão do ser nós a devemos a Heidegger.

Reafirma contudo a idéia de que “falar do ser como força iluminante nos remete a um setor de metáforas de ordem visual e intelectualista, propenso a transviar-nos na compreensão da originalidade da experiência do Ser”. O ente determinado como o sugerido em possibilidade manifesta-se como Fascinação, isto é, como o ser-tomado (*Egriffensein*) pelo revelado enquanto revelado.

O documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia.

Os deuses incarnam de maneira insuperável a fulguração imediata do Fascinator, os deuses são essa fulguração mesmo, enquanto vida produtiva em si e por si.

A teologia cristã acostumou-nos a considerar unicamente Satanás como tentador, não tendo em vista que o seu pólo oposto também se manifestava à sensibilidade cristã como tentação e atração amorosa, como Fascinação.

É a partir de uma experiência do divino que devemos alcançar a uma experiência idônea do Ser.

À luz dessa experiência, veremos que o fundo oculto da realidade não é uma substância inerte (ou indiferente ou uma Idéia) mas uma inexaurível Fonte de Atração.

A Mitologia é a abertura de um regime de fascinação. Os conteúdos do relato mítico e a cosmografia relevada nesse saber remetem-se às coisas mesmas, instalando-nos num mundo de presenças reais e imperiosas. A configuração das coisas presentes nesse cosmos é esboçada e estilizada pelo projeto-fascinante.

Esta vida original e prototípica dos deuses é um processo primordial e fundante. O império de uma determinada conexão divina determina uma época mundial, uma fase do regime da Fascinação, um tempo passional. Não é o ente humano que traça ou abre a esfera total da apercebibilidade como quer o existencialismo vulgar. O homem é instituído em si mesmo, a partir das sugestões lançadas pelo Ser.

A dimensão do Fascinator é um princípio submersivo da verdade do ente. O ente, como o sugerido pelo sugestor, está à mercê das forças metatrópicas.

A perda do homem constitui a condição de sua recuperação no plano especulativo.

O mito nos instaura fora de nós mesmos, é um ser-fora-de-si que entretanto nos elucida acerca da nossa própria proveniência. Essa descoberta corresponde a um emergir da caverna da subjetividade, em cujas sombras estivermos submersos através dos séculos.

Hermenêutica da época humana (1955)

Na mesma linha de buscar uma apreensão independente da tradição racionalista, Ferreira da Silva avança neste ensaio uma conceituação nova do ciclo histórico a que denominados de civilização cristã-ocidental. Seria “o regime de Fascinação que comandou a parúsia do homem”, ou ainda, “aquele lapso temporal, aquela dominação em que algo como o homem foi possível”. Antes desse evento metahistórico, o homem humano existia como forma tartária, como simples reino das formas, como eminente poder-ser. Os deuses ocupavam todo o cenário do mundo.

Tomando a verdade da autoconsciência do homem como critério de toda a verdade, a filosofia era propensa a afirmar que antes da religião revelada, o homem vivia alienado e perdido no vértice das forças naturais. Esta concepção constitui uma singular perversão da ótica teológica que, para inflar o homem e sua posição entre as coisas, chega a desmerecer o sentido numinoso das outras religiões. Este ponto de vista, entretanto, é incapaz de nos esclarecer e revelar o mistério do próprio cristianismo e o conceito último do homem.

Na visão nova que deseja oferecer, o cristianismo é conceituado como a despedida do divino.

O que o cristianismo ofereceu ao homem e como homem, foi o oco de uma ausência, foi o não-ser militante e agressivo do mundo das imagens das teofanias anteriores, o ausentar-se crescente que, do ponto de vista humano, foi vivido como superação do mundo e transformação redentora da terra. Essa ausência ou “criptus” não foi posta à disposição de um homem já constituído, mas constituiu o homem, dando-lhe o seu espaço de movimento próprio. Não foi, portanto, a autoconsciência do homem que esteve alienada nas potências numinosas anteriores, mas foram as figuras religiosas antecedentes que se elidiram com a expansão da civilização cristã.

Pergunta: “Houve alguma virtude projetiva e fascinante no próprio recuo do divino?” E responde: “Heidegger, no “Von Wesen des Grundes”, mostra-nos como em toda projeção de um Mundo está necessariamente implicado, não só o oferecimento de um nexo transbordante de possibilidades, como a concomitante recusa de uma esfera de outras possibilidades. Todo o projeto é, portanto, um projeto-recusante, desde que a abertura do ente é concomitante ao fechamento e à ocultação de outras áreas reveláveis. Trata-se, agora, de aventurar a idéia inversa, isto é, de saber se ao lado de um projeto-recusante, não se poderia dar uma recusa-projetante, ou ainda uma abstenção que pusesse a descoberto uma esfera do manifestável”.

O discurso cristão é uma negatividade infinita, uma destruição de imagens como Espírito. Admitindo que as outras manifestações religiosas tinham a sua residência no mundo das Imagens, o advento da subjetividade infinita significou a nulificação crescente desse mundo fantástico-divino e a sua conseqüente redução a um mero objeto de utilização.

Antes da revelação cristã, isto é, antes do advento pleno da subjetividade e da existência sequiosa de si mesmo, o homem pagão era o reflexo de um elemento estranho. A vida representava uma potência religiosa teomórfica e não antropomórfica, o homem não era ainda um solitário perdido num mundo de coisas. As coisas não eram coisas mortas, nem o homem um ponto extremo de subjetividade.

Não existe, propriamente, nem no homem humano nem no Cristianismo, que é a sua condição de possibilidade, qualquer mensagem positiva, a não ser a do aniquilamento e a da extinção dos padrões anteriores de existência.

O desenvolvimento coerente desse projeto é a proclamação da morte de Deus e a subsequente implantação da democracia metafísica dos irmãos. Esta comunidade representa o tempo da subjetividade absoluta, a caritas descendentes, o não ser de um prévio fundamento, o mundo do Trabalho, um puro Nada.

A fonte e o pensamento (1957)

Insistindo na tese de que o mito originário remete ao ser e que este é Sedução, Ferreira da Silva a desdobra para acrescentar que na Matriz originariamente já estão dadas todas as filosofias possíveis de um lapso histórico. Não é a consciência que escolhe o seu mundo, mas é a escolha transcendental do Ser que lança a consciência em

sua temática histórica.

Na origem mítica está virtualmente todo o destino do ente e todas as oportunidades historiáveis se inscrevem no ser da Forma inicial. Inclusive o que parece contestar essa pertinência, como por exemplo a possibilidade de uma versão ateística e material da vida. O desvelamento de um quadro positivo constitui uma componente essencial do modo de ser da abertura cristã ocidental. Seria impossível desenvolver a temática cristã sem a díade pessoa-coisa.

A superação do esquecimento do Ser, dominante em toda a história do pensamento ocidental, viria a constituir o saber original ou a Origem como saber de todo o sabido.

Esse esforço de superação não está presente apenas na filosofia, inserindo-se igualmente no setor artístico-literário.

Na literatura, o monopólio de nosso ser pela representação antropocêntrica foi implacável e decisivo. A paixão do humano assenhoreou-se de nossa consciência como um conjunto de desempenhos eminentes e sagrados, impondo-se primeiramente como paixão divina. Foi da perfeição divina que chegamos à perfeição do homem. Não sendo o homem infinito, o pensamento atual tende a aceitar que esse projeto não é uma quantidade absoluta da história.

Assistimos a uma desintegração das instituições e formas que determinavam a nossa existência. Não se trata de uma mudança que esteja no poder do homem, mas sim de uma alteração radical da face das coisas.

“O pensamento que reingressa na Fonte é transido da sedução mágico-instauradora da presença numinosa. É, portanto, um pensamento teúrgico, um apelo dos deuses à espreita. Se esse saber é um saber de salvação, o que deve ser *salvo* é um bem que pode expressar-se no homem, mas que não é feito pelo homem”.

História e Meta-História (1959)

Trata-se para Ferreira da Silva de alçar-se a um novo conceito de história.

O homem é um indício de acontecimentos que se passam além de sua consciência e dos quais, entretanto, a sua consciência é uma eminente expressão. A História está ligada a uma Matriz, a uma alteridade instituidora, que desoculta o desempenhável homicídio. Na História, portanto, ao contrário do que diz Hegel, nada se realiza de novo. O movimento da História dá-se como uma afirmação do *mesmo* no diferente. E é porque existe este mesmo que se pode falar numa cultura cristã-ocidental.

O novo na História só é novo para quem não sabe ver as potencialidades implícitas no mito fundador de um ciclo cultural. Estas potencialidades do mito estão sempre além do realizado em cada momento e em cada acontecimento. O mito é justamente aquela permanência de que fala Heidegger no ensaio “Holdering e a essência da poesia”; em última análise, é a própria presença dos deuses e da essência *fascinante* das coisas.

As verdadeiras alterações do curso dos acontecimentos, as metamorfoses genuínas do cenário mundial, encontram-se no domínio trans-histórico e transcendente dos poderes teogônicos. Holdering designa essas inflexões colossais e catastróficas do vir a ser mundial com os termos de “conversão categórica” e “conversão pátrica”, isto é, uma modificação da imagem do mundo sem qualquer limite ou suspensão, acima das faculdades do homem. Pelo contrário, este é arrastado nessa conversão e nudado pela mudança. Esta metamorfose infinita atinge todos os modos de ser, todas as idéias, imagens e instituições, processando-se como o ocaso e a destruição de um mundo, diante do qual ninguém pode ficar neutro. Somente nessas ocasiões é que pode perceber a força do metahistórico.

Este trânsito radical e metahistórico não significa apenas a morte, aniquilamento, catástrofe, mas também “vita nuova”, crescimento e epístrofe.

O contraste e a luta que se trava então parte dos deuses; trata-se de uma verdadeira guerra dos deuses, sendo o seu testemunho a História das Religiões.

Nesta linha de raciocínio propõe o que denomina de teoria hesiódica da mutação, isto é, uma doutrina teogônica da história. Sua proposta distingue-se da de Schelling, desde que não admite qualquer solidariedade, predileção ou identidade entre o princípio do ser e a autoconsciência humana. O processo teogônico é totalmente extrínseco ao princípio humano. O processo mitológico não só se manifesta como trans-histórico como totalmente trans-racional.

A vida meta-histórica supõe uma pluralidade de mundo e esta, por sua vez, uma multiplicidade de períodos teogônicos.

A natureza do simbolismo (1962)

O texto contém uma indicação do significado que poderia adquirir o símbolo se fosse ultrapassada a visão prevalente da natureza e do mundo das coisas que se estratificou na cultura ocidental.

Lembra que os pensadores do Romantismo enxergaram nas formas simbólicas uma autêntica e inultrapassável manifestação do real.

O que aconteceria se libertássemos as coisas do ostracismo, do existir-só-aqui a que foram compelidas?

Passariam a existir numa forma ex-cêntrica e difusa, transcendendo todas as eventuais localizações, suplantando qualquer determinação rígida e substancial.

A Terra seria uma experiência ultra-geométrica, a experiência da materialidade noturna e germinante, a experiência do drama de um princípio divino. A Terra como conteúdo mítico-significante só pode ser revelada pela experiência simbólica, quando esta pode atuar e atua na alma do homem, movido pelo fascínio da Deusa, “canta e dança, põe em poemas e movimentos a sua reverência religiosa”.

Na filosofia simbólica de Ferreira da Silva não se trata da presença físico-

material das coisas umas nas outras mas da “coalescência de uma hierofania divina em múltiplas manifestações”. As metamorfoses do princípio mítico traduziriam as possibilidades variáveis de manifestação, o existir atópico ou utópico de uma abertura mundial.

A linguagem do símbolo colige em si um ciclo de possibilidades transcendendo qualquer representação unívoca. As metamorfoses do símbolo constituem a força inerente à Imaginatio Divina. O símbolo nunca pode ser uma criação meramente humana segundo o arbítrio de sua fantasia.

O homem e sua civilização só encontram uma elucidação suficientemente profunda quando tentemos sondar os símbolos deslevantes de sua realidade fundada.

A origem religiosa da cultura (1962)

Embora se trate de uma reafirmação das teses apresentadas nos ensaios anteriores, Ferreira da Silva procura avançar uma conceituação do transcendental que o faça concordar com as suas intuições. Ao mesmo tempo, indica que o estudioso da mitologia e da religião gregas Walter Otto contribuiu decisivamente para a eclosão das novas idéias que tem procurado difundir.

Insiste na contestação de validez de qualquer tentativa de construir a esfera mítico-religiosa a partir de extratos psicológicos, de derivar o mítico do não-mítico. A cultura tem uma origem religiosa. Seu extrato ontológico fundamental manifesta-se como fascinação. O agente humano não é um campo neutro do ponto de vista religioso, sendo ilusória a crença atual na disponibilidade de opção religiosa. Reitera a tese de que o protagonista eventual de uma cena histórica já se apresenta como algo de posto e aberto para um oferecer mítico-religioso.

No que respeita ao novo entendimento proposto para o conceito de transcendental, escreve o seguinte:

“Queremos destacar em nossas considerações principalmente o aspecto constitutivo ou deslevante, isto é, o aspecto transcendental das potências superiores. Como sabemos, o conceito de progresso transcendental, da doutrina do idealismo clássico, equivale à reabsorção do objeto de conhecimento no próprio processo do conhecer. O objeto seria “constituído” pelo aparato epistemológico do homem e imanente a ele. O aspecto transcendental se efetiva no transcender a alteridade do objeto conhecido. De maneira análoga e paralela, mas agora na dimensão de uma filosofia meta-conscienciológica, estaríamos diante da possibilidade de uma reabsorção da totalidade do ente no processo morfo-genético das epifanias divinas. Todas as eventualidades ônticas seriam transcendidas em seu ser avulso e relativo e fundadas a partir da força iluminante da desocultação mítico-religiosa. Contudo, a transcendência absoluta de deus ou dos deuses equivale à absoluta excedência da matriz originante sobre as formas e desempenhos infusos na cena histórica. O poder manifestante do divino transcende e enquanto transcende é transcendente a todo manifestado”.

Refere algumas teses de Walter Otto coincidentes com o que vem afirmando, a exemplo das seguintes: “A epifania religiosa, em cujo quadro o homem

recebe a sua própria imagem e irradia também a partir de si mesmo aquele Todo em movimento que denominamos o estilo total da vida. No começo está sempre Deus”. “O que denominamos cultura é dependente de uma figura total de um mito dominante, que é inseparável do mito do divino. Com a criação desses mito constitui-se um povo e uma cultura, que anteriormente careciam de existência”.

A experiência filosófico-religiosa assim obtida expressa a mais plena incursão nas raízes transcendentais e deslevantes de todo o acontecer histórico.

4 – Confronto entre culturalismo e existencialismo a propósito da cultura brasileira

Dando continuidade ao projeto de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), a que deu forma acabada e nova dimensão, Adolpho Crippa (1929-2000) teria ocasião de sugerir uma conceituação de cultura brasileira que pode se tornar no ponto de partida de proveitoso debate. A proposição em apreço apareceu no suplemento *Cultura de O Estado de São Paulo* (22/05/83). Numa homenagem póstuma ao eminente pensador transcrevo ambos os artigos que então dedicamos ao tema.

Para Crippa, seguindo nesse passo a Ferreira da Silva, a cultura é uma totalidade que é dada aos homens numa experiência originária, em que intervém a divindade. Aqui a hipótese pode ter dois endereços: o desvendar pleno do projeto cultural embutido naquela experiência ou a questão da divindade. Em relação ao último aspecto, pode-se considerar que Kant estabeleceu em definitivo a impossibilidade de solução no plano racional. De sorte que não deveria ser colocada em pauta. Há uma grande sabedoria no dito popular: “religião não se discute”.

O ponto de partida da discussão consistiu pois no conceito de cultura. Transcrevo inicialmente o meu texto.

A cultura é certamente uma possibilidade instauradora. A fusão das tradições judaico-cristã e greco-romana propiciou o que habitualmente se denomina cultura ocidental. Esta repousa no fato de que se tenha tornado objetivo, isto é, que haja alcançado validade universal, o conjunto de valores formulado no Decálogo de Moisés e no Sermão da Montanha, com a singularidade de que veio a comportar um tipo de meditação a que os gregos denominaram de *ética*. O aspecto em tela é essencial porquanto a cultura ocidental insere uma componente religiosa irreduzível mas que jamais se erigiu em dominadora absoluta para constituir uma ordem teocrática. Os valores morais chegaram a impregná-la justamente por sua origem religiosa. Porém vieram a ganhar autonomia, a exemplo das outras dimensões da pessoa humana (política, artística etc.). Por isto mesmo, sem embargo de sua base religiosa, à cultura ocidental corresponde simultaneamente a obra racionalizadora, decorrendo daí a circunstância a que se alude logo adiante, isto é, de ter saído de seu seio uma proposta (moderna) conflitante com o ciclo anterior.

Assim, os valores da tradição judaico-cristã, graças à meditação dos escolásticos, complementada pelos modernos, chegaram a configurar um ideal de pessoa humana, cujo núcleo é perene e de validade absoluta, correspondendo o seu

enriquecimento à explicitação de virtualidades e nunca a autênticas mudanças. Os ideais de *perfeição, responsabilidade, amor do próximo e liberdade* inspiram-se no Decálogo mas amadureceram conceitualmente graças à meditação dos filósofos. Devido ao que Max Weber pôde afirmar que o imperativo categórico kantiano, segundo o qual o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio, corresponde a uma síntese genial da tradição resumida nos Dez Mandamentos.

A cultura assim concebida corresponde ao arcabouço geral no seio do qual dão-se algumas circunstâncias que, embora merecendo por extensão o nome de *cultura*, numa discussão que se pretenda elucidativa deveriam ter outra denominação. As circunstâncias em causa ocorreram no Ocidente a partir do aparecimento das nações e da emergência da sociedade industrial. Diz-se então que a cultura ocidental experimenta um ciclo de formação – em que se sedimenta a fusão das tradições judaico-cristã e greco-romana – ao qual se seguem *civilizações*, isto é, particulares hierarquizações de valores. Pelo menos da perspectiva histórica em que nos situamos, no período medieval o valor supremo seria a salvação, ordenando-se os demais em função daquele primado. Na Época moderna o *bem-estar material* eleva-se subseqüentemente ao primeiro plano. O conceito de civilização contempla tais peculiaridades, desde que se tratam de fenômenos todos surgidos no interior da cultura ocidental. Sem embargo de que se aplique habitualmente o termo cultura também a esse tipo de fenômeno, designam processos que não se situam no mesmo nível.

Deste modo, os culturalistas entendem a civilização brasileira como uma derivação que ocorre no seio da cultura ocidental. Assim, quando Crippa escreve que “qualquer tentativa de ocultar essa anterioridade constitutiva”, isto é, a anterioridade da cultura ocidental em relação à civilização brasileira, “levaria ao desconhecimento da nossa identidade cultural”, pode estar dizendo duas coisas: 1ª) a fim de saber o que é a cultura brasileira temos de nos voltar para a *paideuma* inspirador da cultura ocidental; e, 2ª) na investigação do processo real da cultura brasileira não podemos perder de vista as suas raízes ocidentais. É plausível supor que a tese de Crippa assuma a segunda versão; vale dizer: embora esteja preocupado em divulgar e defender a hipótese que formulou em Ferreira da Silva, no que respeita à origem da cultura, ao mesmo tempo é um participante ativo na pesquisa do curso histórico das idéias ocidentais no Brasil. Se é assim, somos forçados a reconhecer que Crippa nada nos diz a respeito da cultura brasileira propriamente dita pois não basta, para caracterizá-la, mencionar sua procedência ocidental.

Com o propósito de explicar o ponto de vista culturalista e, ao mesmo tempo, esclarecer com propriedade a divergência, resumo o que a investigação da história cultural brasileira, realizada pelos culturalistas, permite concluir.

A civilização brasileira é um empreendimento modernizador tardio, que tem privilegiado unilateralmente uma ou outra das dimensões da modernidade, ao mesmo tempo em que se contenta com a exterioridade daquelas dimensões, deixando de assumir conscientemente suas implicações ético-existenciais.

Desdubro esquematicamente tal enunciado, destacando as dimensões da cultura que considero nucleares, em que pese suponha poderiam ser agregadas outras dimensões, como a literatura e as artes, para exemplificar:

I) O projeto brasileiro autônomo em relação ao período luso-brasileiro confunde-se com a complementação das reformas pombalinas, com vistas à plena inserção na Época Moderna através da incorporação das instituições do sistema representativo; II) nos quase dois séculos dessa aventura autônoma, à aceitação do progresso tem correspondido sistematicamente o abandono da tradição e vice-versa; e III) as implicações morais do projeto modernizador nunca foram assumidas conscientemente nem mesmo pela intelectualidade, ou melhor, a moral continua sendo confundida com a religião e a problemática da moral social ainda é decidida a nível institucional.

Na verdade, a intelectualidade brasileira nunca foi arrastada a um debate acerca da moralidade e embora os culturalistas tenham disso consciência plena, até agora não encontramos a forma de empreendê-lo.

Parafraseando Silvio Romero diria que, ao avançar o enunciado precedente desejo confrontar “doutrina contra doutrina”, ou mais explicitamente, a propósito da cultura brasileira, contrapor o culturalismo ao existencialismo, este último na vertente Crippa-Ferreira da Silva.

Segue-se a transcrição do texto comentado.

A Cultura no Brasil: uma possibilidade de definição

Adolpho Crippa

a) Introdução

A cultura, em geral, vem sendo entendida e definida como uma realização humana. Todas as atividades do espírito deveriam participar na constituição desse universo entendido como cultural.

A atual problemática da cultura surgiu na esteira da divisão estabelecida entre Espírito e Natureza e as ciências correspondentes. A natureza seria composta pelas realidades que se põem e permanecem sem o homem. Ao Espírito deveriam ser referidas todas as atividades dependentes da ação consciente e livre do homem. Somente ao *universo espiritual* conviria o termo cultura. Ciências da Natureza e Ciências do Espírito, tentando elucidar opostos mundos da realidade: tal o esquema que triunfou, alimentado especialmente pela filosofia alemã pós-kantiana.

O modo criado pelo Espírito, a partir da Natureza ou a partir de si mesmo, feito por mitos, símbolos, crenças, artes, sistemas de idéias e de organização, constituiria o que se convencionou chamar de cultura.

De maneira simplificada, pode-se dizer que quase todas as teorias – na história, na antropologia, na sociologia – coincidem nessa afirmação: *a cultura é o mundo específico das realizações convenientes ao homem*. As divergências entre as teorias surgirão a partir do momento em que se procurará determinar a importância dos

fatores decisivos na constituição e organização desse mundo: o mito, a linguagem, a religião, a moral, os hábitos sociais e econômicos. Ou, simplesmente, a fonte de inspiração para chegar aos fatores decisivos: a razão ou a emoção. Ou ainda: a individualidade ou a coletividade. Ou ainda: as *estruturas* superiores ou inferiores que condicionam a atividade do espírito.

Quase todo o pensamento contemporâneo coincide na referência humanística toda vez que se trata de entender os fenômenos relativos à história e à cultura, ou às múltiplas histórias e às diversas culturas. O humanismo seria a garantia da identidade das histórias humanas singulares. No entanto, os historiadores, mesmo quando relatam os eventos histórico-culturais universais, continuam reconhecendo a existência de culturas singulares, comprometendo um sentido singular da realidade e um estilo diverso de comportamento de ação e de realização.

A universalidade seria garantida pela razão apta a elaborar e sustentar um conceito universal de espírito de homem, de história. Na ordem dos fatos nada há de universal. Há homens ou povos com fisionomias definidas e estilos de vida singulares. Em conseqüência, haverá sempre tantas histórias quantas culturas permanecerem no movimento geral da história humana. À cultura helênica corresponderá uma história, da mesma forma que houve uma história determinada pela cultura indo-européia, chinesa, egípcia, asteca, etrusca e assim por diante.

Tornou-se possível falar em “história universal” a partir da idéia universal de homem, idéia que acabou triunfando nos últimos séculos. A Revelação cristã, propondo uma imagem de homem a partir de um único Deus criador e salvador e os conseqüente delineamento do homem a partir do privilégio da racionalidade – *animal rationalis* – tornou possível organizar uma história universal: os homens, iguais em sua natureza, participariam do mesmo projeto salvífico, cuja garantia estaria inicialmente na Providência divina e, logo a seguir, na astúcia ou na argúcia previdente e organizadora de uma Razão impessoal.

Aos projetos e vontades singulares sobrepor-se-ia uma realidade universal validada por um conceito de valor universal. Em razão disso poder-se-á falar em história universal e cultural humana.

O homem, sempre o homem universal, seria o protagonista privilegiado da história, vindo da sua consciência as formas que determinam e configuram os fatos e as obras que fazem a história.

Reduzida às dimensões da ação humana, a história seria o passado, o presente e o futuro da consciência ou da subjetividade. Identificar-se-ia com a cultura, enquanto projeto do espírito. Ou seja, a história e a cultura seriam a resultância previsível das decisões humanas.

b) Culturalismo e Cultura

Mais ou menos nessa ordem de idéias, pode-se falar numa escola culturalista brasileira. O culturalismo seria o traço de união de todos aqueles pensadores

que não apenas fazem do espírito a força definitiva do humano mas elevam a cultura, enquanto realização espiritual, à condição de manifestação privilegiada do humano.

Segundo A. Paim, o culturalismo poderia definir uma “importante tendência filosófica na atualidade brasileira” que faz do “homem e da criação humana” o centro da preocupação da meditação filosófica. Miguel Reale e Djalmar Menezes seriam os principais representantes dessa corrente culturalista.⁽³⁾

De certa forma, poder-se-ia ligar a essa corrente a meditação filosófica de Tobias Barreto, como tentei mostrar em artigo recentemente publicado.⁽⁴⁾

Divergindo desse culturalismo, o filósofo paulista Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) ofereceu uma nova e oposta idéia de cultura. Para ele, o homem não poderia nem inventar nem criar uma cultura, por mais que realizasse obras singulares nos diversos campos em que poderia manifestar-se o seu espírito. O homem não criaria a cultura. Ao contrário, seria por ela constituído, nele mesmo, em seu mundo, em sua linguagem, em seus valores. A cultura seria uma anterioridade absoluta frente à história e às realizações, oferecendo uma possibilidade radical de ser homem e de realizar os ideais de maneira singular e inconfundível.

Em suas próprias palavras: “Não se tem um exemplo sequer, empiricamente constatável, do aparecimento de uma civilização ou de uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos. Nunca assistimos ao nascimento de uma cultura... Para que haja uma ação ou inter-ação entre indivíduos, já deve estar previamente inaugurado o teatro social de uma ação culturalmente relevante. Uma cultura é um prius absoluto em relação a qualquer criação de bens ou de instituições derivadas...”⁽⁵⁾

Trata-se, sem dúvida, de uma nova perspectiva e de uma nova possibilidade de entender a cultura. A novidade não está apenas no fato de tratar-se de uma estranha no contexto da história das idéias no Brasil. Está também em sua formulação frente à meditação filosófica ocidental e diante das fontes das quais, ao que me parece, hauriu e nutriu sua idéia. Em tese recentemente defendida na Universidade Gama Filho, procurei mostrar que a idéia de cultura, em Ferreira da Silva, formou-se no contexto da tradição romântica, à qual podem e devem ser ligados por um reconhecível e identificável elo profundo, Hölderlin, Novalis, Schelling, Frobenius e Heidegger. Em nenhum desses autores, porém, a idéia de cultura encontrou uma formulação tão explícita e singular quanto a que assumiu na meditação filosófica de Ferreira da Silva.

c) A Cultura Brasileira

Em três condições, Ferreira da Silva procurou explicitar e defender essa idéia de cultura, debatendo explicitamente o problema da cultura no Brasil. As ocasiões

⁽³⁾ Cf. Paim, A. *Histórias das Idéias Filosóficas no Brasil*, S. Paulo, EDUSP-Grijalbo, 1974, p. 406-431 e *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1979, p. 87-88.

⁽⁴⁾ Cf. Crippa, A. O conceito de Cultura em Tobias Barreto, *Convivium* (Ano XXI, vol. 25, 1982), p. 403-430.

⁽⁵⁾ *Obras Completas*, Instituto Brasileiro de Filosofia, EDUSP – São Paulo, 1966, vol. II, p. 447.

foram suscitadas por três pensadores que nada tinham em comum: Enzo Paci, Guerreiro Ramos e Gilberto Freire. Nestes três momentos foi posto com toda a clareza o problema da cultura no Brasil à luz da nova idéia de cultura.

De Gilberto Freire e Guerreiro Ramos, nenhum trabalho particular é citado. A definição é posta frente a um suposto sentido geral, que resultaria da obra desses dois autores brasileiros. Quanto a E. Paci, então diretor da Revista *Aut-Aut* e professor da Universidade de Pavia, a ocasião surgiu com a reprodução na *Revista Brasileira de Filosofia* (Vol. V, Fasc. I, 1955, p. 127-183), dos comentários publicados na revista italiana, em 1954, a respeito das principais idéias que teriam sido apresentadas no *Congresso Internacional de Filosofia*, realizado em S. Paulo em 1954.

Para o pensador italiano, existiria na América Latina não só a preocupação pela afirmação de uma independência e originalidade da filosofia nacional frente à tradição européia, mas a vontade de propor uma nova filosofia, alimentada pelas significações e valores fixados pela tradição ameríndia e africana. A filosofia latino-americana estaria buscando uma autonomia frente ao pensamento europeu, estribando-se em supostas raízes próprias.

Para Ferreira da Silva tal afirmação não poderia ter o menor sentido. Segundo ele, o fenômeno cultural norte e sul-americano é “um mero prolongamento pós-renascentista da civilização européia. A diferença geográfica não decide sobre as motivações profundas de nossa civilização em desenvolvimento, que é a mesma que a européia...” E logo adiante: “No Brasil como no resto da América do Sul, a civilização européia levou de vencida o elemento indígena e depois o elemento negro, aniquilando os seus valores e a sua percepção interna da existência, arrastando-as para as finalidades do processo cultural lusitano. O Brasil ainda é, e sempre será – *máxime* agora com a avalanche da civilização tecnológica-industrial – um prolongamento cultural da Europa. Quando se fala, portanto, numa alienação do espírito brasileiro nas formas de atividades literárias, filosóficas ou artísticas de outros países, ou não se tem em mente os fatos acima apontados ou se imagina essa alienação em função de uma personalidade nacional meramente virtual, em relação a uma alma secreta do Brasil, que ainda não chegou a expressar-se. Ninguém menos predisposto do que eu, portanto, para falar numa autonomia do pensamento sul-americano e a enfrentar a inteligência européia com um sentimento não filial. É certo que houve no decurso deste século alguns movimentos de ruptura com a vertente européia, movimentos como a *Antropofagia* e o *Pau-brasil*, oriundos da Semana de 22 e que se esforçaram por plasmar uma pretensa autarquia espiritual do país. No fundo constituíam um mero repetir de coisas européias, do modernismo e do futurismo, transplantados para aqui e infundidos de cor local, sem maiores conseqüências sobre o desenvolvimento fenotípico do país. Como falar de uma forma de pensamento sul-americano distinto e oposto ao europeu num meio cultural determinado pelas mesmas tábuas de valores e pelos mesmos objetivos sociais?”⁽⁶⁾

Feito pela cultura, o homem, qualquer que seja sua situação histórica e geográfica, vive das idéias que formularam e garantiram uma imagem do mundo e do homem. Tais ideais não poderão ser inventados nem se seguiriam a convenções livres e democráticas. Impor-se-iam a partir de uma revelação primordial, com força suficiente

⁽⁶⁾ *Obras Completas*, II, p. 339-340.

para suscitar um novo sentido da realidade.

As idéias de G. Ramos, criticadas por Ferreira da Silva, surgiram no contexto da filosofia da dependência, triunfante nos primeiros anos da década de 60. Imaginava-se, à época, uma cultura brasileira própria, independente dos modelos de pensamento e de ação de outros povos que, por suposto, determinariam a vida espiritual brasileira. Seríamos, segundo dizia-se à época, um país independente. a dependência assumia uma configuração global: globalmente colonizados, seríamos globalmente alienados e globalmente dependentes da consciência colonizadora.

Na verdade, toda a problemática suscitada pela filosofia da dependência nada teria a ver com o verdadeiro problema da cultura. Falar em cultura dependente, alienada, importada não poderia ter, de fato, o menor sentido. Muito menos no Brasil, onde o elemento autóctone nada ofereceu frente à força da cultura que criou a nacionalidade.

Eis as palavras de Ferreira da Silva: “Pertencemos a uma só cultura com pensamentos, *desideratuns* e maneiras de ser uniformes. Vivemos o Ocidente, somos o Ocidente, o Ocidente institucional, ético, filosófico, religioso, tecnológico e industrial. Não possuímos um ser potencial ou subliminal diverso e exterior à representação Ocidental da vida e pronto a se manifestar assim que superarmos essa alienação. A nossa realidade é uma realidade em comum com as formas ideais europeu-americanos e a nossa tradição é também uma ramificação dessa mesma planta cultural”.⁽⁷⁾

Que significaria uma autonomia frente à cultura ocidental e às formas por ela sugeridas e validadas? A resposta adequada seria longa. A ciência, a tecnologia e toda a preocupação humanística vieram-nos da cultura ocidental. Não seriam possíveis essas formas de civilização sem as protoformas culturais que as tornaram válidas e decisivas.

Por isso, Ferreira da Silva observou: “Um fato curioso na polêmica da originalidade brasileira é que os defensores de nossa pretensa personalidade malograda não se lembram das mesmas acusações de psitacismo e plagiato quando se trata dos instrumentos técnico-científicos e do regime econômico. Nesta eventualidade de uma cópia dos meios de transformação da natureza, não lhes parece um agravo de nossa “realidade nacional”, o fato de seguirmos acuradamente o mesmo sendeiro. Entretanto esta ação técnica tem as mais insondáveis repercussões sobre o psiquismo humano e está em vias de transformar toda a mentalidade humana. Quando importamos máquinas e receitas de manipulação das coisas, nada alienamos da nossa substância, mas quando importamos estilos artísticos ou tipos de pensamento tornamo-nos imediatamente seres desarraigados e inautênticos. Qual o sentido último desta dualidade de tratamento de aspectos, no fundo tão intimamente entrelaçados?” Em conseqüência: “o brasileiro não pode ter nada de próprio, exceção feita de certas peculiaridades pitorescas em regresso, pelo simples fato de pertencer à ecúmena da civilização Ocidental, onde aliás ele de pleno direito pode ir buscar as suas possibilidades de pensamento e expressão”.⁽⁸⁾

⁽⁷⁾ Ibid., p. 256.

⁽⁸⁾ Ibidem.

No estudo em que recusou a interpretação de E. Paci, assim referiu-se ao pensamento de G. Freire: “Também não podemos aceitar as idéias defendidas por Gilberto Freire em diversas obras, que a força miscigenadora do português e a confluência das três etnias existentes no país está gerando uma nova cultura com uma fisionomia e uma cosmovisão especial”.⁽⁹⁾ Em outro estudo, foi mais explícito: G. Freire concordaria com os sociólogos que reduzem o “bom andamento dos negócios humanos” única e exclusivamente à competência e diligência do indivíduo social”. “Sociólogos, como Freire, atribuem a criação e desenvolvimento das civilizações à capacidade empreendedora e à ação dos indivíduos, à faculdade de inventar sempre novos planos e soluções para velhos problemas, afirmando assim a exclusiva causalidade do querer humano na edificação das obras culturais”.⁽¹⁰⁾

Ao recusar o que ele classifica como concepção individualista da sociologia, invoca “o fato” de não se ter um exemplo sequer, empiricamente constatável, do aparecimento de uma civilização ou de uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos: “Nunca assistimos ao nascimento de uma cultura e é certo que esses nossos sociólogos e filósofos da cultura interpretam o aparecimento de uma comunidade humana à imagem e semelhança de um contrato de formação de empresa industrial ou de qualquer empreendimento intersocial”.⁽¹¹⁾ A cultura seria, como já foi observado, um *prius* frente a qualquer deliberação, escolha e ação humanas. A liberdade que identificaria sempre o espírito frente à natureza, age dentro de um campo de possibilidades delineado pela cultura. Os bens, os valores, as instituições, os símbolos decisivos definem-se dentro desse quadro de possibilidades.

Ao recusar a interpretação sociológica, Ferreira da Silva relembra, em sua contundente simplicidade, “as tradições e documentos imemoriais de todos os povos”, segundo os quais a “origem” deve ser atribuída à ação dos deuses, semideuses e heróis que ofereceram e fixaram as *leis* e as normas da ação humana. “Existe uma consciência unânime entre os povos de que as comunidades têm sua gênese em antepassados divinos que conformaram as coisas e os homens e que criaram aquela representação diferenciada da vida. Não seriam os homens abandonados a si mesmos que teriam erigido os edifícios sociais conhecidos, mas tudo dependeria, procedendo a uma honesta aferição dos fatos históricos, da atuação de forças plasmadoras meta-humanas”.⁽¹²⁾

Se o filósofo italiano nada entendeu daquilo que supôs ter visto e ouvido e se G. Ramos sucumbiu à ideologia da época, G. Freire teria permanecido obediente aos cânones de uma sociologia individualista e racionalista.

Difícil, senão impossível, dizer quais as obras de G. Freire lidas por Ferreira da Silva, à falta de qualquer referência explícita.

Em 1969, a revista *Convivium* publicou um artigo da autoria de G. Freire intitulado: “Em torno do Possível Futuro de uma constante da cultura: A Hispânica”.⁽¹³⁾ Neste estudo, assumiu decisiva importância a noção mítica de tempo-espaço, categorias

⁽⁹⁾ Ibidem.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p. 447.

⁽¹¹⁾ Ibidem.

⁽¹²⁾ Ibid., p. 448.

⁽¹³⁾ Cf. *Convivium* (Ano VIII, vol. 12, 1969), p. 343-354.

determinadas culturalmente. Tempo e espaço “são quantificados e qualificados pela sociedade e pela cultura essa sociedade”.⁽¹⁴⁾ Em todo o estudo, G. Freire procurou destacar a singularidade e a diversidade do conceito de tempo, proposta e validada pela vertente cultural hispânica. As noções de valor, de trabalho, de lazer seriam tributárias desse sentido original e mítico do tempo. Tudo isso confere à idéia de cultura um alcance muito mais amplo do que aquele que adviria da antropologia e da sociologia.

Independentemente de qualquer discussão a respeito de um possível sentido sociológico da cultura, Ferreira da Silva procurou encaminhar sua meditação filosófica para aquilo que seria a razão última e derradeira do fenômeno cultura, capaz não apenas de dignificar a atividade do espírito, mas de respeitar as diversidades que caracterizam esse espírito em sua trajetória temporal. Sem negar sua condição espiritual, universal e ecumênica as sociedades humanas escreveram sua existência histórica a partir de significações diferentes e obedecendo a estilos singulares. Impossível uma assembléia decidindo, com toda a lucidez e autonomia convenientes à razão, sobre a linguagem, as imagens, as significações dos elementos terrenos e celestes e o correspondente estilo de ser homem, de *agir* e de fazer.

Para Ferreira da Silva, os homens não teriam nenhuma iniciativa na determinação dos modelos radicais dos edifícios humanos. As culturas seriam desígnios divinos que submetem e subjagam a liberdade humana pela força de seus ideais.

Como entender e definir a *cultura brasileira* fora do *mundo* criado pelo helenismo, pela latinidade, pela germanidade cristianizados, pela Idade Média, pelo Renascimento, pela ciência, pela técnica ocidentais? Se isto define a cultura ocidental e suas conseqüências na religiosidade, na ética, na política, na organização social e na vida econômica, não há dúvida de que a cultura no Brasil será radicalmente idêntica à cultura que formou a Europa.

d) A cultura como anterioridade

As culturas seriam desempenhos humanos obedientes aos modelos e formas propostos e garantidos numa manifestação original divina. Ferreira da Silva afirmou: “Devemos descartar e confutar qualquer doutrina individualista ou antropocêntrica da origem das formas culturais, como se fosse o homem-só-homem o descobridor ou o inventor de seu *habitat* espiritual. As coisas desceram do céu para a terra, nasceram de uma *Fascinatio Divina* e de maneira alguma foram geradas pela mente humana”.⁽¹⁵⁾ Na epifania majestosa dos deuses originantes um novo sentido da realidade seria constituído: uma nova imagem do mundo e do homem, novas significações, novos valores, novos modelos de ação. A iniciativa cultural jamais caberia ao homem uma vez que ele mesmo é pro-jetado e constituído na configuração de um mundo significativo e valórico possível.

Com uma Revelação original pôr-se-ia uma possibilidade cultural e, com a cultura, um projeto de humanidade.

⁽¹⁴⁾ Ibid., p. 344.

⁽¹⁵⁾ Ibid., p. 356.

O homem não seria o autor da cultura. Feito por ela seria uma possibilidade de ser fixada por uma determinada visão do mundo. O homem seria uma realidade intracultural. Em conseqüência, as intuições de sua inteligência, as decisões de sua vontade, as percepções de sua sensibilidade seriam sempre singularizadas pelas formas que se oferecem na abertura de um mundo possível.

A cultura seria essa abertura ou inauguração de um mundo. Ou seja, seria uma possibilidade de ser que se apresentaria a partir da revelação de um princípio constitutivo do mundo e de todas as coisas intra-mundanas nada mais seria que o projeto cultural. Religiosos, artísticos, éticos e sociais, os modelos criados pelo homem procurariam sempre esclarecer ou concretizar uma iluminação anterior que arrebatou e projetou a consciência numa possibilidade de permanência e de transcendência históricas.

Da mesma forma que o homem não decidiu sobre sua existência, não teria sido consultado sobre as formas que iriam determinar sua linguagem e as expressões fundamentais do seu existir. A própria concepção que o homem faz de si mesmo, dependerá de uma revelação anterior na qual teria sido fixada uma certa imagem do mundo e do homem, na qual corpo e espírito, tempo e eternidade, verdade e falsidade, bem e mal, belo e feio seriam irremediavelmente delineados.

Não será a história quem faz a cultura. Ao contrário, a história de um povo encontrar-se-á delineada na cultura, ou seja, naquelas possibilidades de ser que se tornaram historiáveis a partir de uma manifestação primordial do divino, suficientemente forte para empolgar o homem diante dessa nova possibilidade de realizar-se na história.

Esta manifestação primordial e radical seria empreendimento transcendental, que exigirá sempre a presença de Deus. Nenhuma importância terão as múltiplas hierofanias do princípio divino nem os invólucros antropomórficos das ações originais. O que tem importância será a impossibilidade de atribuir ao homem a iniciativa de uma realidade da qual ele mesmo dependeria. Muito menos, poder-se-á abandonar num passado ignorado e indeterminável as forças que decidiram o ser que julgamos ignorado e indeterminável as forças que decidiram o *ser* que julgamos ser e os *valores* que justificam o nosso comportamento histórico.

De fato, a história sempre descobriu e surpreendeu os homens instalados num universo significativo e valórico. Sua fisionomia e seu comportamento manifestam significações e valores que transcendem sua liberdade. Fazem-nos fenícios, etruscos, gregos, germânicos, tanacas, incas ou latinos e, como tais, todos poderão reconhecê-los em tempo posterior. Os grandes capítulos que separam e concatenam a civilização humana não poderiam ter resultado de uma distração do conhecimento histórico. Certamente, os egípcios não partiram da mesma visão do mundo e do homem que sustentou e determinou a história dos gregos. Por isso mesmo, construíram seu mundo em formas diversas.

É certo que, em cada vaso, veremos homens inteiros, constituídos por um espírito inteligente e livre. Mas que diversidade de concepções, de modelos de ação, na religião, na ciência, na arte, na organização jurídica, social e política!

Por isso, por cultura dever-se-ia entender a possibilidade radical e intemporal de um mundo e, nesse mundo, de uma certa configuração do homem, de uma determinada escala de valores e de determinados modelos de ação e de organização, que não apenas irão limitar o campo da criatividade e da liberdade, mas irão exatamente torná-las possíveis. Ninguém é apenas homem, como ninguém é liberdade pura. Cada homem será homem de uma certa maneira, obedecendo a uma certa imagem de si, da sua fisionomia física e espiritual, agindo e criando não só dentro de um universo significativo, mas em obediência a formas que se manifestaram tanto em sua inteligência, como em sua imaginação e sensibilidade.

Deste sentido ontológico e sacral da cultura deveriam proceder, por analogia, os demais sentidos que vêm sendo atribuídos à cultura, nos campos da antropologia, da história, da sociologia e da literatura.

e) A nossa cultura

A reflexão da radicalidade constitutiva da cultura deverá conduzir-nos ao reconhecimento da singularidade da nossa cultura.

A consciência ocidental conduziu os portugueses a diversas regiões desconhecidas da Terra. Uma delas acabou sendo chamada de Brasil, mesmo mantendo os vestígios do sonho índico. No próprio gesto de descobrimento já se fazem presentes as formas de uma consciência e de um pensamento elaborados em diversos séculos de vivência cultural. A dilatação do Império e o triunfo da Fé teriam sustentado a aventura ibérica muito mais como exigência espiritual do que como interesse político ou econômico. De qualquer maneira, nesse tempo, as ações obedeciam a uma visão universal e ecumênica da humanidade, conseqüência de uma revelação religiosa que unificou a história dos homens num único projeto de salvação.

Os descobridores, seus escritores e poetas, seus sacerdotes e conselheiros, seus guias e chefes, traziam em si mesmos as formas de uma cultura que, ao propor uma mundividência, oferecia as justificações dos seus gestos de descobrimento e de dominação. Não só isto. No novo mundo descoberto não encontraram senão alguns conglomerados humanos que, em sua vida tribal e nômade, nada poderiam oferecer para um verdadeiro confronto em termos de cultura. O mundo que começou a ser edificado nesta região do globo não poderia ser diferente do mundo de onde provinham os descobridores. As particularidades que, desde o início, caracterizaram a lusitanidade brasílica, enaltecem apenas as formas originais que emolduraram o inesperado projeto ultramarino.

De qualquer maneira, o projeto original de nossa possibilidade histórica, que fixou a realidade nacional, seus valores morais e espirituais, bem como o estilo de suas ações e realizações, resultam do fascínio de uma cultura que inaugurou um mundo novo, partindo de formas antigas.

A cultura ocidental, que ofereceu o *paideuma* e o estilo de nossa realidade histórica, resultava, de fato, da riqueza de diversas e poderosas culturas.

Em termos culturais, por isso, o Brasil integraria o Ocidente na medida em que os arquétipos que sustentam nosso inconsciente e animam nossas realizações históricas identificar-se-iam com as protoformas do mundo ocidental. “Ao descobrirmos a América na pessoa dos nossos antepassados, incorporamos uma nova realidade geográfica à realidade espiritual que nos constituía. Em termos culturais não se realizou transformação radical. O novo mundo foi feito segundo o *paideuma* e o *estilo* da cultura que fez os descobridores e colocou em suas mãos o mapa do mundo”.⁽¹⁶⁾

Qualquer tentativa de ocultar essa anterioridade constitutiva levaria ao desconhecimento da nossa identidade espiritual. Se a visão que temos do mundo e do homem, se as significações e os valores que dirigem a nossa existência moral e histórica identificam-se com a maneira de ver e de agir que constitui a cultura ocidental, é dessa cultura que devemos haurir a inspiração e a força para sermos o que podemos e devemos ser. A originalidade não depende de um desvinculamento dessa anterioridade. Ela se faz a partir das possibilidades oferecidas pela cultura. É uma questão de inventividade e de sabedoria. Ninguém pode fazer, de um novo nascimento ou de uma nova existência, a condição para afirmar-se de maneira singular entre os demais. A consciência do que somos deve ser o ponto de partida e a garantia do que podemos ser. A origem as substância histórica que nos constitui e a fecundidade dos modelos e formas da nossa cultura, oferecem um universo inesgotável em possibilidades ao espírito criador.

(Ambos os textos apareceram em *O Estado de São Paulo*, posteriormente transcritos na revista *Convivium*, n. 3 – 83).

⁽¹⁶⁾ Crippa, A. *A Filosofia no Brasil*, em *As Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo, Ed. Convívio, 1978, cap. 1, p. 18-19.

VI. NEOTOMISMO E OUTRAS CORRENTES

1 – O tomismo entendido como perspectiva filosófica na obra de Zilles

a) O momento Van Acker-Zilles como início de uma nova tradição

Entre nós, foi Leonardo Van Acker (1896-1986) quem indicou que o tomismo constitui o melhor paradigma da filosofia católica pelo fato de corresponder ao diálogo, de um ponto de vista que equivaleria ao posicionamento católico, com a cultura filosófica de seu tempo. Van Acker adotou idêntico posicionamento ao discutir com Bergson, Dewey, Blondel, Gabriel Marcel, Ortega y Gasset, Miguel Reale e Karl Popper, despidido de qualquer espírito polêmico, procurando aprofundar os temas mais importantes presentes à obra daqueles filósofos, na busca de um campo de entendimento comum. Escolheu esse caminho depois de classificar do seguinte modo os integrantes daquela corrente: “... creio dever dividir esses filósofos tomistas em três categorias principais, até cronologicamente discerníveis. Assim vêm, primeiramente, os tomistas, “tradicionais” ou “tradicionalistas”, tendentes a reafirmar o tomismo sem compromisso com a filosofia posterior; não por inércia ou rotina intelectual, nem por falta de senso histórico, mas pela consciência aguda de haver, no pensamento moderno e atual, um surto inegável de imanentismo ontológico, de relativismo gnoseológico e de humanismo antropoteísta, consubstanciado na democracia moderna, individualista ou coletivista e tornando extremamente aleatório, senão impossível, o inevitável confronto entre a razão filosófica e a fé cristã. Logo em seguida vêm os “tomistas atualizadores”, pretendendo revalorizar o tomismo, por estarem conscientes da natural superação histórica do mesmo e, por conseguinte, da necessidade de lhe reatualizar os elementos permanentemente valiosos pelo complemento dos valores culturais igualmente duráveis do pensamento contemporâneo, por exemplo, no bergsonismo, no existencialismo, no culturalismo, na fenomenologia, e até no pragmatismo e na filosofia da ciência. Enfim, surge cada vez mais numerosa a categoria dos tomistas “reformuladores”, visando construir a sua própria filosofia, através da reformulação de um ou outro aspecto do pensamento moderno ou contemporâneo; mas sempre sob a inspiração mais ou menos implícita dos reconhecidos valores tomistas”. (*Revista Brasileira de Filosofia*, nº 108).

Situaria a obra de Urbano Zilles (nasc. em 1937) como desdobramento da trilha aberta por Van Acker, oportunidade em que iria demonstrar que tem algo de valor a dizer em relação a cada um dos temas contemporâneos mais proeminentes. Para tanto, contudo, compete reconhecer a distinção (quase sempre ignorada) entre perspectiva filosófica e sistema filosófico. Somente tomando a filosofia católica (ou tomismo) como uma perspectiva filosófica – e não simplesmente como um sistema – torna-se possível entreter aquele diálogo.

Antes de discutir a questão da perspectiva filosófica, não posso deixar de lembrar aqui os elementos comprobatórios de que o momento Van Acker-Zilles marca o alvorecer de uma nova tradição na meditação católica brasileira. O típico é o posicionamento que caracterizo em seguimento.

b) A filosofia católica brasileira a serviço da política

As razões pelas quais existe uma filosofia católica não foram até hoje apresentadas de modo satisfatório. Étienne Gilson abordou o assunto no conhecido livro *O espírito da filosofia medieval* (1932). Reconhece que ao cristianismo não era imprescindível dispor de uma filosofia. Essa opção seria efetivada na Patrística. Parece-lhe óbvio que, tomada aquela decisão, o modelo teria que ser a filosofia grega. Trata-se portanto de uma (rica) tradição que poderia não ter existido.

No caso brasileiro, o típico em relação à filosofia católica é a sua instrumentação política. Os padres saídos do Seminário de Olinda são disso exemplo eloqüente. Frei Caneca (1774-1825) parte da constatação de que o clero exerce no país imensa autoridade e pode decidir a sorte de qualquer movimento, na medida em que dependa da adesão popular, notadamente da tropa. Reivindica sua ingerência na vida política e o faz em nome da tese de que a criação das sociedades civis decorreria de mandamento divino. Foi também por razões políticas e para contrapor-se ao clero revolucionário que d. Romualdo Seixas (1787-1860), Primaz do Brasil, tratou de difundir outra filosofia.

Creio, contudo, que o exemplo mais flagrante de instrumentação política da filosofia católica iremos encontrar no chamado “surto tomista”, de fins da década de trinta aos começos da década de sessenta. Nesse período, consagra-se uma situação absolutamente artificiosa, isto é, a existência de uma corrente de filosofia dita neotomista, que domina o ensino da disciplina na Universidade, alimenta significativo movimento editorial e reúne uma quantidade de pessoas como nunca se vira nessa esfera do saber. Fernando Arruda Campos (*Tomismo e neotomismo no Brasil*, São Paulo, 1968) arrolou 162 pensadores tomistas, computados além dos autores conhecidos os professores de filosofia ou simples colaboradores de publicações periódicas. Embora se trate de levantamento elaborado sem critérios mais rigorosos, consistindo na verdade numa simples catalogação de profissões-de-fé, serve para evidenciar a natureza verdadeira do fenômeno: a adesão formal da elite católica ao tomismo. Essa onda passaria aparentemente sem deixar rastro, bastando referir que numa coletânea de depoimentos organizada no período imediatamente posterior, os tomistas quase não aparecem entre os pensadores católicos (*Rumos da filosofia atual no Brasil*, organizado pelo pe. Ladislavs Ladusans, São Paulo, 1976).

A instrumentação política da filosofia, pela liderança católica, impõe-lhes um ônus terrível: fixar dogmaticamente quem encarna o ponto de vista católico. No seio do “surto tomista”, valendo-se do prestígio de que desfrutavam, os dirigentes do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro decretaram: *Jacques Maritain*. Nesse ambiente, Leonardo Van Acker, então professor de filosofia na Faculdade criada no São Bento de São Paulo, beirando os cinquenta anos, resolve objetar a distinção entre indivíduo e pessoa, suscitada por Maritain. Vejamos como reagiu à crítica um dos líderes do Centro Dom Vital, Alfredo Lage (1904-1973). Batiza-as logo como “tecido de confusões e equívocos”, confusões que afirma atingirem o delírio.

O fato de que tivesse usado a expressão “Maritain bem sabe”, deixa-o irritado o suficiente para exclamar: “Maritain sabe muito melhor que o sr. Van Acker”,

irritação que em seguida se confessa: “... não é o fato de sua discordância que me irrita, mas o que há de grosseiro nela, a presunção de descobrir em Maritain certos erros primários – digamos a palavra – certos erros crassos ...”. Neste crescendo escreve: “Não direi que o sr. Van Acker é um espírito leviano. Mas direi sim, e com boas razões, que ele se deixou contaminar pela leviandade com que se costuma ultimamente criticar Maritain”.

Aproveitando a deixa produz esta autêntica descarga de metralhadora contra os que se atrevem a criticar Maritain: “É então que se acende de repente o ódio dos filisteus. É vê-los retorcerem os lábios e espumejarem da boca, como cães aflitos, multiplicarem suas urdiduras de insetos, em seu pânico mordendo, gritando, denunciando. Não faltariam agora os que acusem Maritain de perverter a mocidade. E o filósofo tem provado a cicuta amarga do ódio. Até no Brasil, por estranho que pareça, não falta quem lhe queira o fígado. Há revistas, há jornais votados à vocação estercorária de seus desafetos, jornais em que se processa a composição mais vomitativa do servilismo político-clerical e da coprofilia congênita. Enquanto espera o sangue um tal ódio é bem forçado a se alimentar daquilo mesmo que detesta”.

O texto de Lage e outros laudatórios ao filósofo foram posteriormente reunidos na coletânea *Jacques Maritain* (Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1947).

O “surto tomista” acabou melancolicamente. Esfacelou-se o Centro Dom Vital, com o afastamento de Gustavo Corção (1890-1979), cujo grupo edita a revista *Permanência* a partir de 1968. Mais ou menos por essa época, a entidade da juventude católica denominada Ação Popular, a que o padre jesuíta Henrique Lima Vaz dera conteúdo socialista totalitário, transforma-se em Ação Popular Marxista Leninista. Ambos os desfechos eram previsíveis. A escolha de Maritain tinha nitidamente uma inspiração conservadora e o corolário natural seria formar ao lado da Revolução de 64. Entretanto, na medida em que esta passa a ignorar solenemente o compromisso democrático que estivera em sua origem e cuida de perpetuar-se em bases autoritárias, Alceu Amoroso Lima (1893-1983) sente-se desobrigado de prestar-lhe solidariedade, posição inadmissível para o grupo de Corção. Agora Amoroso Lima é arrolado como esquerdista. O curioso é que nenhum dos lados imaginou que devesse romper com Jacques Maritain, o que sugere que a sua filosofia nada tinha a ver com as opções políticas dos tradicionalistas brasileiros.

O manifesto da Ação Popular, de começos de 1964, registrava preferência por regime de partido único, a partir das elucubrações de Lima Vaz. Quando da discussão em torno da censura imposta a texto do prof. Miguel Reale, pela chefia do Departamento de Filosofia da PUC, de que decorreu o afastamento pelos vários professores e ampla discussão pela imprensa,⁽¹⁾ Lima Vaz esclareceu que o texto havia sido redigido por seus discípulos e não o renega. Correspondia sem sombra de dúvida a uma opção totalitária, tratando-se a transformação em Ação Popular Marxista-Leninista de seu desdobramento natural.

De ambos os lados temos agora uma escolha abertamente política. Muitos

⁽¹⁾ Reuni textos dessa polêmica no livro *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. Rio de Janeiro, Artenova, 1979.

ex-tomistas não recuam nem mesmo diante do franco elogio do marxismo.

O melancólico desfecho do “surto tomista” serviu para evidenciar, a muitos pensadores católicos, a necessidade de refluir para diálogo de inquestionável natureza filosófica. Como registra Antonio de Rezende Silva (*O tomismo aberto de Van Acker*, Rio de Janeiro, PUC, 1977), o próprio Van Acker assinalaria deste modo o caráter positivo de tal resultado: “Como Platão, diz Van Acker, conceber a filosofia como diálogo do espírito consigo mesmo e com os outros. Assim, a doutrina de Tomás de Aquino se lhe afigura um diálogo entre aristotelismo e platonismo. Infelizmente, lamenta o filósofo belga, muitas adesões ao surto neotomista estavam acumpliciadas com o desejo de dominação e o tomismo serviu de instrumento de prestígio social ou “poder espiritual”. Os que dele se serviram são os mesmos que agora o declaram superado, indo cortejar e tentar enquadrar o marxismo. Com satisfação imensa, desabafa o filósofo, assiste ao êxodo daqueles pretensos tomistas. É seu desejo que para sempre o tomismo fique superado como poder de domínio ou pressão doutrinária. Só tal renúncia lhe permitirá continuar a viver e conviver na autenticidade, procurando entender e apreciar as doutrinas alheias e por esta via altruísta chegar a melhor compreender e valorizar-se a si mesmo”.

O tomismo deve, pois, aspirar à condição de: “uma filosofia entre as outras, como fora na Idade Média, viva, atuante, fremente. Esta, na verdade, é a lição que, definitivamente, incorporou-se à meditação brasileira através do ensino e dos escritos de Van Acker”, conclui Antonio de Rezende da Silva.

Urbano Zilles parece ser o melhor sucedido dos filósofos católicos brasileiros depois da mencionada tempestade, realizando um diálogo vivo, atuante e respeitoso com as principais manifestações da filosofia contemporânea. O que tem possibilitado este sucesso? Sem ignorar que reside basicamente nas qualidades pessoais do autor, creio que muito se deve também ao entendimento da filosofia católica como uma perspectiva.

c) Distinção entre perspectiva filosófica e sistema filosófico

Devido à circunstância de que as perspectivas filosóficas deram origem a sistemas, os analistas em geral partem deste último e subestimam o significado da perspectiva filosófica ou simplesmente ignoram a sua existência.

A perspectiva filosófica corresponde ao ponto de vista último, àquele posicionamento que todo filósofo deve assumir quando se proponha a manifestar-se sobre essa ou aquela questão. Ao empreender este último passo, já terá esquematizado em sua mente determinada hierarquização dos saberes e fixado a própria posição em face do que será de fato relevante e, sobretudo, a possibilidade de contribuir para o aprofundamento do conceito em apreço.

Ainda que guardem inelutavelmente relação umbilical com os sistemas a que porventura venham a dar origem, as perspectivas filosóficas devem anteceder-lhes. E, mais que isto, sobreviver-lhes. Enquanto os sistemas são transitórios, na perspectiva reside o que há de perene na filosofia.

A rigor, no curso da história da filosofia formaram-se apenas duas perspectivas: a transcendente e a transcendental. A perspectiva transcendente admite o acesso à realidade última, tendo se originado no pensamento grego.

Na perspectiva transcendente, a categoria básica é a de substância, definida como denotando aquilo que permanece nas coisas que estão sujeitas à mudança.

A perspectiva transcendental corresponde ao coroamento, na obra de Kant, daquilo que de efetivamente novo emerge na Filosofia Moderna. Recusa toda abordagem dos fenômenos como seriam em si mesmos, fora do horizonte da percepção e do entendimento humanos, esfera do real que Kant chamou de coisas-em-si. Ao invés da substância, aqui a categoria fundamental é a de fenômeno.

Leonardo Van Acker objetou aos culturalistas essa admissão de apenas duas perspectivas filosóficas, dadas como irreduzíveis. Partindo dos possíveis significados que se atribua à coisa-em-si, considerou que seriam três, a saber:

I) Coisa-em-si como realidade (exterior ou interior) inacessível ao sujeito cognoscente, que só pode ter experiência dos fenômenos. É a posição dos céticos gregos, bem como dos idealistas relativos, como Kant (fenomenismo relativo);

II) Coisa-em-si como realidade (exterior ou interior) perfeitamente acessível ao cognoscente. É a posição dos estóicos, dos idealistas absolutos e dos fenomenistas radicais. Não há coisa-em-si distinta dos fenômenos. Só há fenômenos; e,

III) Coisa-em-si como realidade (exterior ou interior) só acessível ao sujeito cognoscente na medida em que se lhe mostra, ou revela, no fenômeno. É a posição de Platão (2º período), Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, neotomistas, Bergson, Ortega y Gasset, Blondel, a fenomenologia não comprometida com o idealismo absoluto, inclusive culturalistas realistas, como classifica Miguel Reale.

Até onde posso perceber, a hipótese precedente repousa na suposição de que os idealistas absolutos teriam regredido a uma espécie de posição transcendente. Parece-me mais correto admitir que, não podendo ser ultrapassada a perspectiva transcendental, nem por isto dispensam-se de considerações sobre o Absoluto, mas tomando-o na nova perspectiva, como construção (ou educação, como preferiria Hegel) da consciência. Van Acker era certamente um sábio e não ficaria irritado com essa espécie de consideração (tinha suficiente “fair-play” para objetar-me que a minha interpretação de Reale puxava a brasa para a minha própria sardinha, esquecido de que era realista a partir mesmo do nome!). Em favor das minhas considerações posso apenas alegar o seu inquestionável valor heurístico, no fundo o que pesa na escolha de uma ou de outra posição. Se atribuo à perspectiva transcendental o que tinha de mais característico, na visão de quem a formulou – isto é, a impossibilidade da intuição intelectual –, passo a dispor de um parâmetro para avaliar se a fenomenologia husserliana conseguiu de fato ultrapassar aquela interdição. Parece-me que não. Ou melhor, não chega a constituir uma nova perspectiva.

Creio que os dois pontos precisariam ainda ser esclarecidos a fim de explicitar o meu entendimento do que seja a perspectiva filosófica. O primeiro seria a

questão da imanência e, o segundo, como fica a perspectiva transcendental diante das críticas dirigidas a Kant a partir do seu interior, isto é, provenientes seja do neokantismo seja do culturalismo.

Discutiu-se se a posição imanente não mereceria ser abordada como perspectiva autônoma, tendo presente a obra de Aristóteles (no caso da perspectiva transcendente). O fato de que Aristóteles haja admitido que o fenômeno deveria conter algo que franqueasse o acesso à substância, não invalida a hipótese de Platão, porquanto ambos admitem a dependência do real em relação a algo (permanente) que lhe é subjacente. A posição humeana é mais complexa, razão pela qual desculpo-me por considerá-la de modo pormenorizado.

A questão diz respeito à contemporânea epistemologia, vale dizer, se poderia ser compreendida no âmbito da perspectiva transcendental. Respondo afirmativamente: o seu imanentismo corresponde a reelaboração dos postulados fixados na obra de Hume.

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*”. As ciências do primeiro tipo (geometria, álgebra e aritmética) se constituem 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, 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. O *Inquérito sobre o entendimento humano* (1748) contém em germe o conceito de determinismo probabilístico, em que se apóia a ciência do Século XX.

O pressuposto de ater-se às relações entre fatos consubstancia o essencial da posição imanente. O neopositivismo ou positivismo lógico tentaria configurá-la com todo rigor. As versões aparecidas no século passado (positivismo, monismo e evolucionismo) inseriam uma violação fundamental dos princípios da posição imanente ao formular sínteses pretensamente inferidas das ciências (a exemplo dos três estados da evolução social, na doutrina do Comte), o que não deixa de consistir num certo ontologismo. A versão contemporânea superou esse tipo de incongruência. Como filosofia das ciências, o neopositivismo é uma doutrina coerentemente elaborada. Naturalmente corresponde apenas a um primeiro patamar da investigação filosófica, como pretendeu Kant na *Crítica da Razão Pura*, ou melhor, a que se contém na “Analítica Transcendental”. Tanto isto é verdade que a forte presença do neopositivismo (ou da filosofia analítica como acabou preferindo denominar-se) não impediu que, no âmbito da perspectiva transcendental, continuassem as investigações de outras esferas da criação humana, notadamente a questão da moralidade, tema da preferência do culturalismo.

Quanto ao desenvolvimento e correções de certos aspectos do kantismo, entendo que não afetam a perspectiva transcendental. Considero apenas os temas nucleares.

O filósofo de Königsberg imaginava que os elementos “a priori” poderiam

ser reduzidos a uma tábua fixa, completa e exaustiva, que se deduziria das 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 transcendentais “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 isto se dá ao longo da evolução cultural.

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, ainda que às custas 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.

A idéia de sistema é mais familiar que a de perspectiva. Até à Época Moderna, consistiu no próprio saber em sua totalidade. Aristóteles seria o pensador que se ocupou de sua ordenação. São Tomás pretendeu preservá-la embora subordinando-a à teologia.

Com o aparecimento da ciência moderna, que viria a desbancar a física aristotélica, a acepção antiga de sistema começa a ser definitivamente minada. As ciências desvinculam-se de todo ontologismo e dão início ao desenvolvimento autônomo, inteiramente dissociadas da filosofia.

Na nova circunstância, os filósofos não renunciam de pronto ao sistema. Kant avança mesma a premissa de que a crítica seria apenas uma espécie de ante-sala do sistema. A partir daí, entretanto, a idéia de sistema irá sendo associada à de arquitetônica, fixação de princípios gerais rigorosamente articulados, e não mais ao próprio conteúdo do saber, que passa à esfera da ciência. Atribui-se a Hegel a intenção de levar essa hipótese às últimas conseqüências, o que marcaria o fim dos sistemas. Contudo, o projeto acalentado por Husserl, que não chegou a realizar, parece inserir-se na mesma linha. Embora alguns intérpretes afirmem que lhe escapava qualquer propósito normativo, defendia a existência de “ontologias regionais” que se situariam por trás de toda esfera de objetos manipulada pela ciência. Contemporaneamente talvez só os tomistas insistam na idéia de sistema filosófico se bem que, por vezes, tenham em vista apenas a perspectiva transcendente.

A perspectiva filosófica não pode ser confundida com os sistemas. Estes são transitórios, tanto os que se elaboraram a partir da perspectiva transcendente como os que se louvaram da perspectiva transcendental. Os sistemas não se revelaram capazes de dar perenidade à filosofia, embora preserve essa característica, haurida precisamente nas perspectivas. Pode-se dar um exemplo da independência dos dois planos na obra do próprio Kant, que atribuía valor permanente ao sistema e não à perspectiva, que chamou de *crítica*. A seu ver, esta apenas abriu o caminho à constituição do elemento (sistema), ao qual estaria reservada a imortalidade. Seu propósito maior era a constituição do sistema, segundo se pode ver nas diversas notas que se publicaram com a denominação de *Opus Postumum*, onde se afirma que “a filosofia transcendental é a totalidade dos princípios racionais que se acaba *a priori* num

sistema”. Essa intenção sistemática aparece também na obra que chegou a concluir, em alguns casos em conflito aberto com a perspectiva a que deu forma. Tal é, sem dúvida, a circunstância da *Crítica da Razão Prática* (1788). Os princípios gerais da ética kantiana – que denominou de metafísica dos costumes, para distinguir da doutrina da virtude – acham-se fixados na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que publicou em 1785, quatro anos após a *Crítica da razão pura* (1781). Na *Crítica da razão prática* tentará apresentar os princípios gerais da ética tomando por modelo as divisões da primeira crítica (Analítica e dialética), o que levou a formulações que dariam margem a vários equívocos, como os famosos postulados.

Em que pese haja capitulado à intenção sistemática, a criação imorredoura de Kant reside na perspectiva transcendental. Esta é que marca, de forma intransponível, sua presença na filosofia ocidental dos dois últimos séculos; esta é que fecundou o pensamento humano, levando-o a altura inconcebível, em duas oportunidades marcante: o período do idealismo alemão e o ciclo do neokantismo. Pode-se dizer que a perspectiva transcendental ainda não facultou todos os desdobramentos de que é capaz, achando-se predestinada a fecundar o pensamento ocidental, mais uma vez, quando este se debruçar sobre as virtualidades de sua ética, até então inexploradas em sua totalidade.

Os grandes sistemas de filosofia não mais se configuram ao longo do século XX, embora não haja desaparecido a intenção sistemática, sobretudo na filosofia alemã. Em que pese a perda de popularidade dos sistemas, nem por isto a questão da perspectiva filosófica foi colocada na ordem do dia.

Van Acker proclamava a sua importância. Partia do reconhecimento do caráter imperativo do pluralismo filosófico. Acreditava, por isto, no enriquecimento proveniente do que chamava de comunicação interdoutinária, admitindo mesmo, talvez, uma espécie de paz perpétua a configurar-se num horizonte longínquo (“philosophia perennis”, que dizia não ser privilégio de uma “escola” ou “corrente”, mas contribuição, através dos séculos, de cada uma, para a verdade, bem comum de todas).

Esse enriquecimento é possível em decorrência de que o nosso conhecimento da verdade é parcial e suscetível de aprimoramento no decorrer da história. Isto não significa que o homem nunca esteja de posse de verdades ou que o relativismo histórico absoluto da verdade possa trazer algo de benefício para a humanidade. A progressividade histórica do nosso conhecimento da verdade tampouco decorre de qualquer fatalidade natural mas resulta de atos conscientes e deliberados.

Van Acker escreve que a relativa historicidade da verdade filosófica, “além de defendida por muitos filósofos atuais (p. ex. Ortega y Gasset, Julián Marías, Miguel Reale etc.), já foi ensinada por Aristóteles e Tomás de Aquino”. Em Aristóteles e Tomás, prossegue, os méritos dos predecessores não são apenas reconhecidos subjetivamente – limitação que enxerga na obra de Kant –, mas os seus resultados objetivos são acolhidos integralmente e integrados na síntese posterior do saber.

Indicou estes obstáculos ao diálogo filosófico: 1º) O dogmatismo exclusivo recíproco, fruto da mentalidade filosófica moderna (dos séculos XVII a XIX), marcada pelo individualismo e o “absolutismo do intelecto”; 2º) A confusão bilateral entre filosofia e teologia, razão e fé; e, 3º) As tendências recíprocas de dominação ideológica

– clericalista-eclesiástica de um lado; neo-marxista e neo-nietzscheana, de outro. Em sua longa e fecunda existência tratou justamente de superá-los.

Deste modo, o fato de ter sido bem sucedido na consideração da filosofia contemporânea, sem abdicar de uma postura crítica, deve-se, segundo suponho, a circunstância de que não se ateu a um sistema dogmaticamente concebido. Urbano Zilles tem procurado aprofundar esse entendimento, como espero demonstrar logo a seguir.

d) O tomismo como perspectiva na obra de Zilles

Zilles estabelece um entendimento verdadeiramente original da filosofia medieval, formulando nestes termos: “A filosofia sempre apareceu como instrumento e esforço para interpretar racionalmente o universal. O universo da época é o universo cristão. No Ocidente, a história da Idade Média identifica-se com a história do cristianismo. Este é o mundo dado aos pensadores. Como os filósofos hoje se defrontam com o mundo da ciência e da técnica, com o mundo da vida, naquele tempo o mundo imediatamente dado era o da fé; a realidade diretamente sentida e pensada era a realidade religiosa”.⁽²⁾ Quer dizer, não se trata (ou pelo menos não consiste basicamente nisto) de atitude apologética mas esforço de compreensão da realidade dada. Este simples balizamento já serve para indicar que a tarefa do filósofo católico contemporâneo – sem embargo da atitude compreensiva que lhe incumbe cultivar em relação àquele período histórico, sem se deixar confundir pela crítica acerba que veio a merecer – não consiste simplesmente em recolher um conjunto de teses e cuidar de difundi-las qualquer que seja o período histórico, independentemente de suas peculiaridades.

O mérito da filosofia medieval reside no fato de nos ter legado um problema de caráter permanente e que, embora com conteúdo diverso, sobrevive em nossa época, isto é, a relação entre o saber filosófico e a temática predominante em seu tempo. Além disto, a relação entre filosofia e teologia não deveria ser escamoteada porquanto sempre encontrará uma forma de fazer-se presente.

Desenvolvendo os dois aspectos, pergunta “se é possível eliminar totalmente a teologia da filosofia, pois os filósofos modernos e contemporâneos que a eliminaram são aqueles que eliminaram a metafísica. Alguns deles, entretanto, por vias negativas, reintroduziram não só os problemas metafísicos mas também os teológicos (Kant, Hegel, Comte, Wittgenstein)”. Ao que acrescenta: “Filósofos e teólogos se defrontam com problemas comuns. A teologia pode prescindir de disciplinas filosóficas enquanto busca seus princípios na revelação. Nem por isto a filosofia usada na teologia deixará de ser filosófica, pois há problemas teológicos que são igualmente filosóficos. Isso descartes reconhece quando afirma que Deus e alma são questões que devem ser demonstradas racionalmente. Aqui filósofos e teólogos tratam dos mesmos problemas, embora em perspectivas diferentes”.

O outro aspecto considerado, o da relação com a temática prevalecte em

⁽²⁾ *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993, p. 155.

seu tempo tampouco pode ser obscurecido. Parece-lhe que “o problema central do pensamento medieval – não o único – foi encontrar um ponto de equilíbrio que harmonizasse fé e razão, ou seja, teologia e filosofia. Hoje tais relações transferiram-se, quase universalmente, para a filosofia e as ciências. Será que de serva da teologia a filosofia se converteu em serva da ciência?”

De modo que, quando Zilles se lança ao longo diálogo que entretém com a filosofia contemporânea ⁽³⁾ está de posse de uma perspectiva clara. E o fará sem prevenções para destacar quais seriam as contribuições dignas de serem evidenciadas porquanto destinadas a enriquecer o patrimônio comum.

Na visão de Zilles, a filosofia do século XX está marcada pela esmagadora presença da ciência. Se no século anterior imaginava-se chegar a uma ciência unificada, capaz de tornar a metafísica sem sentido, em nosso século os próprios conceitos fundamentais da ciência são postos em causa,⁽⁴⁾ tornando de novo atual o tema da transcendência. Seu método expositivo consiste em apresentar o ponto de vista do autor estudado tão próximo quanto possível do contexto histórico cultural, a que toma por referência, do mesmo modo que da própria obra. Evita avaliações conclusivas, se bem não se furte em apresentar restrições críticas.

Tudo indica que, no conjunto de suas análises abrangentes, privilegie duas personalidades: Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Edmund Husserl (1859-1938).

No caso do primeiro, destaca o seguinte: “Quando escreveu o *Tractatus* (concluído em 1918), na Europa, de modo especial em Viena, haviam-se criticado os abusos da língua alemã em questões de ética, política e literatura. Compreende-se, a partir desse contexto, que se preocupasse com a linguagem e buscasse apoio em Frege e Russell. Por outro lado, em sua obra, está presente o ambiente cultural em Viena, ou seja, o aspecto místico da vida, um aspecto que muitas vezes é negligenciado. Parece indiscutível sua fé em Deus. Embora não praticante, em sua inscrição militar, em 1939, declarou-se católico romano”.⁽⁵⁾

⁽³⁾ Basicamente nestas obras: *Grandes tendências na filosofia do século XX* (1987); *Gabriel Marcel e o existencialismo* (1989); *O racional e o místico em Wittgenstein* (1991); *Teoria do conhecimento* (1994) e na Introdução à tradução de *A crise da humanidade européia e a filosofia*, de Edmund Husserl (1996).

⁽⁴⁾ “As aspirações da filosofia, no século XX, diferem, daquelas do século XIX. O sonho do século XIX era a criação de uma ciência unificante, conforme o método das ciências da natureza. Tal sonho, em nosso século, se desfez com a teoria do *quantum*, na física de Max Planck, em 1900. O positivismo científico em fim do século XIX e começo deste, que pretendia enclausurar a filosofia dentro dos limites dos fatos, já foi superado. A geometria não-euclidiana modificou radicalmente a concepção matemática tradicional e a absoluta objetividade das leis científicas. O conceito clássico de ciência foi relativizado. A noção clássica de causalidade perdeu seu valor ilimitado. com isso o homem adquire consciência da ambigüidade da ciência e da técnica nas quais confiava de maneira quase irrestrita, no século passado. Enquanto o conceito clássico de causalidade permitia a determinação, projetando uma imagem do mundo e do homem que necessariamente é como é, passou-se a considerar mais a estrutura deste cosmo do que sua história, ou, então, olha-se estrutura e história numa unidade dialética. A relativização da lei da causalidade permite reconquistar, todavia, a consciência do espaço para a própria liberdade humana”. *O racional e o místico em Wittgenstein*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1991, p. 13.

⁽⁵⁾ Obra citada, p. 13.

Quanto ao conteúdo filosófico de sua obra entende que “criou um novo método de filosofar, sendo um grande mestre da sutilidade. Embora seu objetivo não tenha sido propor uma filosofia da linguagem, propôs tal, pois comparar as linguagens com jogos, dizer que seu uso faz parte da vida como beber e comer, comparar a linguagem com ferramentas usadas dentro das regras e sistemas etc. – constitui uma abordagem filosófica da linguagem. Essa abordagem wittgensteiniana é descritiva. E aqui parece que sua maior contribuição é o método”. E, logo adiante, no mesmo livro: “Deve-se reconhecer a importância das obras de Wittgenstein no campo da filosofia. Entretanto, o mais importante da obra parece ser o que não nega, mas silencia”. Assim, em pese as suas contribuições no campo específico, não teria sentido reduzir toda atividade filosófica às suas propostas, como têm pretendido os partidários da filosofia analítica que, não tendo uma palavra para o sentido da existência, nem por isto – vale dizer, pelo silêncio –, têm o pode de escamotear a magnitude da questão.

No tocante a Husserl, além de haver inserido, no livro *Teoria do conhecimento* (1994), uma longa exposição do que lhe parece essencial no seu pensamento (“A fenomenologia como método radical”), traduziu e editou *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Assim apresenta a questão: “Para Husserl, a crise das ciências manifesta a crise da humanidade como projeto racional. O projeto do homem europeu, constituído na antiga Grécia, traçou um projeto político racional para configurar a vida humana a partir da razão. A guerra de 1914 mostrou o fracasso como possibilidade inerente à cultura moderna. Suas análises vão desde a consideração da crise epistemológica do psicologismo até a crise generalizada das ciências européias que significou uma crise antropológica. Para superar essa crise é preciso restaurar a fé no projeto teórico, prático e político originário, corrigindo os erros implícitos na epistemologia. Desta forma a fenomenologia recuperará uma concepção do homem que tem como centro o sujeito racional, fundado não nos fatos, mas na razão. O homem não é um mero fato mundano, mas o lugar da razão e da verdade, a subjetividade transcendental. A razão não é causada pelas circunstâncias do mundo, mas é o que é por si mesma”.⁽⁶⁾

No entendimento de Zilles, a última fase, configurada pelo texto antes referido, caracteriza-se justamente pelo empenho em encaminhar a superação da crise. com vistas à consecução de semelhante objetivo, muito contribuirá a categoria de mundo da vida (*Lebenswelt*). As ciências apresentam uma visão do mundo na qual predomina o objetivismo, a quantificação, a formalização. Deste modo, constituem empobrecimento da realidade. Reinsere-la naquele mundo pré-categorial, isto é na realidade concreta da vida cotidiana, é abrir caminho à recuperação da dimensão ética da existência.

Outra vertente, alimentadora da crise, encontra-se no abandono da tradição teleológica de nossa cultura. Por essa via, escreve Zilles, “a filosofia husserliana descobre Deus como o princípio teleológico da racionalidade do curso prático da história humana. Neste sentido, afirma que “a filosofia fenomenológica como idéia que jaz no infinito é naturalmente teologia”. Assim a fenomenologia científica é seu “caminho a-religioso à religião”, seu “caminho a-teu para Deus”.⁽⁷⁾

⁽⁶⁾ *A crise da humanidade européia e a filosofia* (1935). Porto Alegre, EDIPUCRS, 1966, p. 41-42.

⁽⁷⁾ Obra citada, p. 53.

Do que precede parece legítimo inferir-se que Zilles quer comprovar, por uma análise concreta, tão isenta quanto possível, de um contexto cultural que uma visão perfunctória apresentará como hostil às nossas crenças tradicionais, que o caminho da filosofia católica não se encontra fechado, ou melhor, não pode consistir no seu entendimento como uma via de mão única, que consistiria na enfadonha repetição de textos e questões suscitadas por São Tomás. Como lembrou Van Acker, repetir São Tomás é encetar, como fez, o diálogo com a meditação de seu tempo. Encarando a questão do meu ponto de vista kantiano, diria que se trata de entender a filosofia católica como podendo reduzir-se aos enunciados que sirvam para caracterizar a perspectiva transcendente.

Para finalizar e bem caracterizar o espírito com que Zilles conduz esse diálogo, não poderia deixar de referir a sua obra extraordinária que teve aliás oportunidade de comentar na oportunidade do seu aparecimento: *Filosofia da religião* (1991). O tema não freqüenta a bibliografia brasileira, se nos ativermos ao adequado sentido do termo. Como diz o próprio Zilles: “Trata-se de indagação filosófica que usa métodos filosóficos com objetivos filosóficos. Mas não é qualquer filosofia capaz de criticar o mundo humano da fé e da religião. As filosofias que pretendem simplesmente explicar a religião ou reduzi-la o elemento não religioso como libido ou situação sócio-econômica alienada não servem, como veremos adiante. Da mesma maneira, não servem para estabelecer corretamente o sentido da religião hoje as filosofias que se põem diretamente a serviço da fé (São Boaventura, Santo Tomás de Aquino), pois não se trata da simples recuperação de certos dogmas, por exemplo, a transcendência do Absoluto, pela filosofia. Cabe investigar se o fenômeno religioso é originário e irreduzível no homem, e se leva, por natureza, a um termo supremo chamado Deus”.⁽⁸⁾

Para tentar resolver o problema, Zilles parte de Descartes e Pascal (capítulo 2); examina as posições de Kant e Hegel (capítulo 3); Wittgenstein e Popper (capítulo 4); Feuerbach (capítulo 5); Marx (capítulo 6); Freud (capítulo 7) e Nietzsche (capítulo 8). Apresenta esses autores com o máximo de isenção. A crítica procura ater-se ao plano filosófico. A atitude do autor é a de portador de uma filosofia entre as outras, que procura entender o ponto de vista dos outros. Como preferiria dizer o prof. Reale: segue o caminho do diálogo (adotado pelo IBF) e abandona o espírito polêmico por improfícuo. Assim, por exemplo, não se irrita com o ateísmo de Feuerbach, como era de praxe na filosofia católica brasileira, atitude que continua sendo cultivada nos círculos tradicionalistas. Zilles reconhece que a religião histórica ensejou o tipo de crítica que se tornou freqüente no mundo moderno. Escreve: “Na história do cristianismo muitas vezes Deus foi fabricado de acordo com os anseios e as necessidades ou finalidades do momento, criando Deus à sua imagem e semelhança. Muitas vezes a Igreja Católica também usou de Deus para cuidar dos próprios interesses. Por isso, sob alguns aspectos, a crítica de Feuerbach é pertinente enquanto se refere a manifestações históricas do cristianismo”.⁽⁹⁾ Na visão de Zilles, a eficácia da crítica a Feuerbach – e em geral ao ateísmo moderno – não residirá, portanto, na tentativa de negar fatos históricos. Terá que se dirigir ao essencial, que lhe parece ser não precisamente a má interpretação de Deus mas a má interpretação do próprio homem.

⁽⁸⁾ *Filosofia da Religião*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1991, p. 17.

⁽⁹⁾ Obra citada, p. 118.

As soluções de Zilles são sempre ponderadas e equilibradas. Assim, a grande diversidade dos tempos modernos no entendimento da religião, suscitando muitas vezes pontos de vista incompatíveis entre si, não deve ser encarado como um puro caos mas como um diálogo permanente entre homens livres. O certo, a seu ver, é que a verdade absoluta e definitiva permanece inacessível. A admissão da revelação divina pressupõe naturalmente a interpretação falível do homem. Acrescenta: “mas negar toda a possibilidade de conhecimento de Deus seria atitude tão dogmática como a de muitos teólogos. Não se resolvem problemas fugindo deles. Precisamos tentar vislumbrar respostas parciais, uma vez que não temos a esperança da verdade absoluta”.

Cada época histórica enfrenta problemas novos e nunca perceberá a totalidade, condição de nossa finitude. Assim, não deve causar perplexidade o fato da multiplicidade no entendimento da religião e nenhuma tem a garantia de ser a verdade definitiva. A par disto, a religião não se reduz a uma questão teórica, cabendo aos homens afrontar o risco da crença ou da descrença. Na sua hipótese a opção do filósofo católico de ser: 1º) razoável (“não deve sacrificar o intelecto”); 2º) contemporânea (“de todas as épocas podemos aprender muito, mas carecemos de uma concepção da religião adequada à nossa época atual”); 3º) compreensiva (“no sentido de envolver a pessoa inteira e não apenas um ou outro aspecto”). E, finalmente, 4º) “toda a concepção de religião deve ter caráter perfectível”.

É gratificante verificar que a atitude intelectual e o exemplo pessoal de Leonardo Van Acker (1896-1986) hajam criado um clima onde uma obra como a de Urbano Zilles tenha sido possível. No ciclo anterior, do suposto “surto tomista”, o “filosófico católico” típico caracterizava-se por pairar altaneiramente sobre a planície dos erros, onde nos encontrávamos os pobres morais, tanto mais “católicos” quanto maior fosse a energia no ataque aos recalitrantes. Van Acker acenou com a possibilidade do diálogo respeitoso, justamente o que faz a força da meditação cada vez mais densa de Urbano Zilles.

2 – Razões da preferência de Scantimburgo pelo blondelismo

A Época Moderna trouxe não poucos dissabores à Igreja Católica. Antes de mais nada, emerge a Reforma Protestante, que conseguiu impor-se em meio a sangrentas guerras religiosas, resultando que o catolicismo seria virtualmente banido de grande número de países. A ciência emancipa-se do antigo saber unitário ensejando tortuoso processo de aceitação social, o que acabaria criando outra frente de luta, desta vez para banir (ou preservar) a Escolástica e o aristotelismo. Na própria área de sustentação da Contra Reforma, ocorre a Revolução Francesa. A base territorial do Papado também veio a ser colocada em causa com a unificação da Itália. Tudo induzia a uma rejeição em bloco do que merecesse a denominação de *moderno*, a começar do liberalismo e do sistema representativo, abrangendo a própria filosofia. É nesse contexto que se promulga a Encíclica *Aeterni Patris* (1879) optando pura e simplesmente pela volta a São Tomás.

Levando em conta semelhante pano de fundo, a figura de Maurice Blondel (1861-1949) aparece-nos como remando francamente contra a corrente. Percebeu claramente que a recuperação da filosofia católica teria que se dar tomando como

referência a própria problemática considerada pelos contemporâneos. Provavelmente inspirou-se em Maine de Biran (1766-1824). Biran adotou o caminho sugerido pelo empirismo e formulou um método, aceito amplamente pela posteridade imediata, capaz de fundar na experiência as categorias, justamente o que negavam idealismo em geral e kantismo em particular. Estudou específica e minuciosamente o *ato voluntário* (quando agimos sem estímulos exteriores), graças ao que pôde atribuir origem empírica às idéias de *eu*, *liberdade* e *causalidade*. Biran encontrou em Victor Cousin (1792-1867) um grande discípulo que não só difundiu suas idéias como soube conquistar a adesão de segmentos importantes da intelectualidade. O espiritualismo teve algumas décadas de glória entre os anos trinta e sessenta.

Contudo, a tentativa de fundar na experiência as idéias de *Bem* e de *Deus* não conseguiria apaziguar os espíritos. No próprio seio do espiritualismo surge a vertente que iria buscar no historicismo uma proposta de fundamentação (moderna) da moral, sem renegar a base espiritualista. Tenho em vista a proposição de Paul Janet (1823-1899) que, tendo mais sorte que Blondel, acabaria incorporada ao neotomismo.

De sorte que nas últimas décadas do século, quando Blondel trabalha sobre a sua tese e acaba ingressando no magistério de filosofia (a tese é de 1893, dando-se a nomeação como professor em 1897, em que vinha de completar 36 anos), embora o ciclo espiritualista tivesse arrefecido, sua existência por um período relativamente dilatado não deixava de ser inspiradora.

O empenho de Blondel no sentido de encaminhar a filosofia católica na direção do próprio âmago da temática moderna tem merecido estudos judiciosos e aprofundados da parte de João de Scantimburgo. Ainda agora volta mais uma vez à proposta de Blondel no livro *Introdução à filosofia de Maurice Blondel* (São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1993), que consiste na reedição de *A Filosofia da Ação*, aparecida em 1892 – em seguimento a *O problema do destino humano*, que a Editora Convívio publicou em 1979 – acrescida de um texto novo: *A questão do Ser e dos seres*.

Maurice Blondel toma como ponto de partida o conceito de *ação*, entendida como dinamismo espiritual, propulsor de toda atividade especificamente humana. Acompanhando o desenrolar da ação desde os níveis mais rudimentares aos mais elevados, na família e na sociedade, passando pela ação individual e voluntária da consciência, identifica uma dialética imanente que deve levar da vontade factual (que denomina de *volonté volue*) ao princípio norteador (que chama de *volonté voulante*). Assim, a imanência é levada a sucessivas demonstrações de seu caráter limitado, processo que leva espontaneamente à exigência da transcendência.

Ao expor o caminho seguido pelo filósofo, João de Scantimburgo optou por deter-se nos conceitos-chave, ao invés de apresentar na plenitude o conjunto das análises. Assim, *Introdução à Filosofia de Maurice Blondel*, na primeira parte do primeiro livro que, segundo se referiu, consiste numa reedição de *A Filosofia da Ação*, insere a síntese do blondelismo, valendo-se, na segunda, das objeções críticas para esclarecer o sentido fundamental daqueles conceitos.

Lembra Scantimburgo que o vocábulo *ação* não fora incorporado ao saber filosófico francês, considerado o *Dicionário* de Adolphe Franck, então o único

existente. É contudo um ponto de partida imensamente rico, como procura demonstrar. “A palavra ação, mais concreta do que ato – escreve – exprime o que é, simultaneamente, princípio, início e término de uma operação, a qual pode se conservar imanente a si mesma. A ação consistiria em modelar matéria exterior ao agente, a encarnar uma idéia, a fazer cooperar, por uma criação artificial, diversos poderes físicos ou ideais. A ação pode consistir, ainda, em plasmar o próprio agente, em esculpir os seus membros e os seus hábitos, a dar vida à intenção moral no organismo, a espiritualizar a vida animal e, daí, a vida social. A ação pode consistir, finalmente, na realização do pensamento, no que tem ele de mais universal, de eterno, a contemplação, no sentido cabal e técnico do termo”. (p. 36).

Na visão de Scantimburgo, não há conflitos insuperáveis entre ação e pensamento, ação e contemplação etc. Aparentes e provisórios esses conflitos é que impulsionam a meditação do filósofo. Na exposição de Scantimburgo, “agir não consiste, somente, no enfrentar conceitos, especular sobre possibilidades, mas sim, no enfrentar, efetivamente, a questão vital que não comporta procrastinações, evasivas, recomeços perpétuos. Essa questão vital é o destino humano, é a situação do homem na sociedade, da sociedade na área mais ampla da nação, e desta no contexto da humanidade”(p. 58).

O Ato Puro de Aristóteles convém à pesquisa de Deus. Mas trata-se, no entendimento do autor, de fórmula imperfeita. Ao que acrescenta: “Filosoficamente, Blondel resolveu o problema, compensando a imperfeição dessa fórmula com o que chamou de hipótese do sobrenatural. A linguagem humana, seja o grego, puro e perfeito, seja o latim, ainda perfeito, ou qualquer das línguas modernas, é incapaz de corresponder inteiramente, à natureza de Deus. Não possuímos expressões adequadas para atingir essa instância suprema. Fazemo-lo por analogia, a qual se tem papel preponderante na teologia, não o tem contudo na filosofia. Assim mesmo, usamo-la como método. Quando Blondel adota a tese de que a hipótese do sobrenatural está inserida nessa linha analógica. Graças a ela, chega com clareza a seu objetivo. Contentemo-nos, portanto, com as aproximações, acautelando-nos para não confundir Deus com um ídolo, uma idéia antropomórfica, uma categoria intelectual ou um etiqueta verbal”. (p. 60)

Scantimburgo detém-se em muitos temas correlatos, para bem esclarecer o pensamento de Blondel, a exemplo da correlação imanência versus transcendência e o papel da dialética. Partindo portanto do âmago da problemática filosófica moderna, Blondel explicita que o cerne da questão consiste na recusa do *nada*.

Considera-se que a filosofia de Maurice Blondel haja contribuído poderosamente para conduzir parte do movimento neo-escolástico ao diálogo com a Filosofia Moderna, sobretudo na Universidade de Louvaina, em especial na obra do jesuíta Joseph Marechal (1878-1944). Tivemos no Brasil expressão dessa vertente que se chamou de “tomismo aberto” na pessoa e na obra de Leonardo Van Acker (1896-1986), que soube valorizar devidamente as contribuições de Blondel para os objetivos comuns da filosofia católica.

3 – A questão do mal para Scantimburgo

Em seu último livro, João de Scantimburgo passa em revista o grave problema do mal na história da humanidade. Tendo recusado o maniqueísmo – a suposição de que haveria dois princípios originários, um do Bem e outro do Mal –, os pensadores cristãos recusaram a hipótese de que Deus tivesse criado o mal. Este seria uma invenção humana, a partir do pecado original.

Scantimburgo remete-nos a Santo Agostinho, o primeiro grande pensador cristão que enfrentou a questão. Ocorreu-lhe que somente poderia dar-se se o ser corrompido fosse originariamente bom. Assim, cita Scantimburgo: “Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas... Se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse”. “Registra em seguida que a corrupção é nociva e também que a privação de todo bem equivaleria à perda da existência. Textualmente: “Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância corruptível e, nesse caso, se não fosse boa não se poderia corromper”. A conclusão de Santo Agostinho é a de que, tendo Deus criado todas as coisas, as criou boas.

Scantimburgo não se refere ao desdobramento da meditação da excepcional figura do pensamento ocidental mas parece oportuno fazê-lo. Seguindo aos grandes profetas do Velho testamento que atribuíram à quebra de aliança, efetuada pelo povo judeu, os males advindos a Israel, Santo Agostinho afirma a liberdade humana. Entretanto, o livre arbítrio (isto é, a verdadeira liberdade) consistiria na escolha do Bem pela interveniência da Graça, solução que foi muito debatida.

Embora Scantimburgo não a aprecie, a solução kantiana faculta um melhor roteiro para a ação das pessoas de boa vontade, independentemente de suas crenças religiosas, filosóficas ou políticas. Segundo aquela, incumbe-se alertar para o fato de que ceder as inclinações não é o caminho da felicidade e da tranquilidade interior, mas afeiçoar-se ao ideal de pessoa humana que está no cerne da mensagem judaico-cristã.

Assim, a maldade humana é de fato chocante e Scantimburgo presta-nos um grande serviço ao chamar a nossa atenção para o fato. Precedentemente, haviam sido plenamente desvendados os mecanismos segundo os quais os totalitarismos transformam o povo em massa para sustentar-se no poder. O empenho de Scantimburgo dirige-se noutra direção. Quer desnudar plenamente a sua face sádica e sórdida. Com efeito, não pode ser esquecido o cinismo com que, tanto os nazistas como os comunistas, justificaram a busca de uma “raça pura” ou de uma “classe pura” pelo sacrifício de milhões de pessoas.

Escreve Scantimburgo: “Desvendaram os totalitarismos do século XX, muito mais que as tiranias e os despotismos do passado, a incomensurável capacidade de praticar o mal, sem outro objetivo senão o de submeter a pessoas aos órgãos do poder, castrando-a no seu direito às liberdades. A objeção, a que foi submetida a pessoa pelos totalitarismos, escudados os três que escolhemos, nessa ideologia, não tem exemplo na História. Em graus diversos, embora, e com extensão diferente um do outro,

encontram-se num vértice, a corrupção a que leva o poder absoluto, como acentuou Lord Acton. O Estado totalitário, que marcou o século XX foi, portanto – e ainda é, onde não foi substituído pela democracia social ou liberal – a consumação da tirania do poder”.

A grande lição do século que termina reside pois na demonstração inequívoca de que o antídoto contra os totalitarismos é o Estado Liberal de Direito. No empenho de construí-lo e consolidá-lo no Brasil – esta é a advertência de Scantimburgo – não podemos deixar que a presença constante humana converte-a num fato banal. Ao invés de indiferença, importa reiterar, sempre incansavelmente, o nosso mais enérgico inconformismo.

(Transcrito de *Digesto Econômico*, maio-junho, 1999).

4 – Monsenhor Emílio Silva e a idéia da filosofia perene

Monsenhor Emílio Silva nasceu em Sarria, Espanha, a 24 de março de 1902. Lúcido e plenamente ativo, está prestes a completar 88 anos.

A família destinou-o à carreira sacerdotal. Iniciada na Espanha – em Poio-Pontevedra, ordenando-se sacerdote em 1925 –, sua formação concluiu-a em Roma, na Academia Tomás de Aquino, onde defendeu tese de doutorado. A tese estudava a dedução e a indução (*De demonstratione tum deductiva tum inductiva*). Estávamos em 1930 e o jovem padre tinha então 28 anos de idade.

Foi mandado ao Brasil em 1935, inicialmente para dirigir o Patronato de São Raimundo Nonato, no Piauí, sendo posteriormente transferido para a Bahia e, em 1946, para o Rio de Janeiro, onde se radicou em definitivo. Monsenhor Emílio tem portanto 55 anos de permanência no Brasil. Embora revele grande orgulho de sua condição de espanhol, nossa terra tornou-se, por adoção, sua segunda pátria.

Em sua longa e fecunda existência, Monsenhor Emílio produziu uma obra significativa, versando tanto matéria religiosa como filosófica. Entre os primeiros destacam-se: *A prova ideológica da existência de Deus* (1931); *São Pedro Pascual, modelo para os nossos tempos* (1937); *O pão nosso de cada dia* (1955); *Manual da piedade cristã* (1949) e *Magistério espiritual de Santa Teresa* (1973). No que se refere à filosofia, mantém duas grandes fidelidades: ao filósofo espanhol Angel Amor Ruibal (1869-1930) e ao tema filosofia perene, como veremos mais detidamente adiante. Ocupou-se de alguns temas políticos como a questão da pena de morte e o conceito de democracia.

Monsenhor Emílio Silva exerceu ainda atividade docente. Regeu cursos na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, na Universidade do Brasil (1948-1950) e, durante muitos anos, lecionou na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tornou-se professor emérito e decano da Faculdade de Direito da Universidade Gama Filho e catedrático de Filosofia Geral na Universidade do Estado da Guanabara (atual UERJ). Nesta apresentou duas teses para concurso: *Filosofias da hora e filosofia perene* (livre docência, 1962) e *Nova fundamentação metafísica da ordem moral* (cátedra,

1963). Viajou muito para pronunciar conferências em universidades do México, Itália, França e Estados Unidos.

Revelou-se também um grande estudioso da cultura espanhola, tendo dedicado estudos a Menendez Pelayo, Unamuno, ao senequismo ibérico, à cultura medieval galego-portuguesa etc. Graças a isto foi nomeado membro titular do Instituto de Cultura Hispânica, de Madrid e recebeu a comenda da “Ordem de Isabel, la Católica”. Integra também o Instituto Brasileiro de Cultura Hispânica, sediado no Rio de Janeiro.

Sua paixão pelos livros levou-o a constituir uma biblioteca com cerca de 70 mil volumes, entre os quais muitas raridades bibliográficas.

No período de sua formação, o jovem padre Emílio encontrava-se em grande perplexidade diante da falta de unidade e da dispersão vigente nas filosofias modernas e contemporânea. Na biografia intelectual que elaborou a pedido do Padre Stanislavs Ladusans – por este incluído em sua obra *Rumos da filosofia atual no Brasil, em auto-retratos*, São Paulo, Loyola, 1976, Emílio Silva, auto-retrato filosófico, p. 171-220 – diz que então se colocava a seguinte questão: “Como vencer essa crise e adentrar-se, com ânimo decidido e sereno, pelos arraiais de uma disciplina que, mesmo exercendo um fascinante atrativo, só se apresentava ao meu olhar inquiridor como um campo de Agramante, onde imperava a luta de todos sem possibilidade de encontro nem de diálogo?”

Nesse instante é que toma contato com a obra de Angel Amor Ruibal: *Los problemas fundamentales de la filosofía del dogma* (1914) e *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada* (1904-1906). Ruibal aponta-lhe um caminho, o da *filosofia perene* e sugere alguns marcos do processo de sua constituição.

A idéia de que haveria um critério segundo o qual poder-se-ia incorporar novas verdades ao legado da filosofia grega, preservado e reestruturado pela Escolástica, tinha sido sugerido por Agostino Steuco (1497-1548), também conhecido como Steuchus Augubinus, pela referência à sua cidade de origem (Gubbio), numa obra publicada em 1540. Popularizada mais tarde por Leibniz (1646-1716), essa idéia acabou perdendo o seu vigor pela tendência da neo-escolástica, iniciada no século passado e florescente no presente, de identificá-la pura e simplesmente com o tomismo.

O contato com essa problemática deixa entusiasmado ao jovem prelado. Amor Ruibal mostrava-lhe que nem tudo estava perdido. Eis como descreve o novo estado de espírito:

“Foi sobretudo sua criteriologia filosófica o que mais me impressionou. Descontente com as tediosas e fáceis exposições e análises dos sistemas que mais agitaram a mentalidade moderna, topava de repente com um robustíssimo pensador que, possuidor de assombrosa e universal cultura e conhecendo as grandes criações do pensamento segue-as em seus meandros e descobre-lhes a filiação e recíprocas conexões. Amor capta em sua gênese e segue a trajetória de cada sistema, percorrendo com os próprios pensadores o caminho mental por eles trilhado, a fim de descobrir-lhes a índole e estrutura nos menores matizes e poder assim apreender, com justeza, o que de

positivo ou de inconsistente encerra cada um. Que prazer mental, que satisfação para qualquer espírito sequioso da verdade ver como o grande Mestre, defrontando-se com o positivismo e com o idealismo romântico penetra por assim dizer no interior de ambos os sistemas e vai direto aos seus pontos de vista capitais. Mas não pára aí, pois, servindo-se logo dos mesmos pressupostos lógicos e metafísicos dos autores estudados, coloca-os em constante contradição interna e os conduz com inflexível dialética ao aniquilamento do próprio sistema.

Subjugado pelo amplo panorama de sua concepção científica e pela mágica de sua dialética, adentrei-me logo no estudo de toda a sua obra.

Amor Ruibal, antes da formulação de suas doutrinas pessoais, estuda e torna objeto de sua acertada crítica todos os grandes sistemas filosóficos, assestando rudes golpes tanto no platonismo como no aristotelismo, no idealismo em suas variadas modalidades como no empirismo, não saindo ninguém ileso de suas investidas.

De modo particular, submete a severo exame o esquema metafísico aristotélico-escolástico; peça por peça o vai desmontando e fazendo ver quanto de artificioso e inconsistente encerra na grande maioria de suas afirmações capitais.

A conclusão que era mister deduzir parecia-me óbvia e veio-me sem tardar à mente: a Metafísica tradicional necessita, não apenas de uma revisão, mas sim de uma completa reformulação; partindo de método mais apropriado, cumpre reedificá-la sobre novas bases.

A idéia empolgou-me e, sem reparar na pequenez e na desproporção de minhas forças para um tal empreendimento, comecei a tomar apontamentos e orientar minhas pesquisas no intuito de escrever uma Ontologia em novos moldes, na qual aproveitasse todas as sugestões do pensamento renovador e originalíssimo do Mestre de Compostela”.

O jovem padre Emílio freqüentou o mestre e dispôs-se a completar a sua obra, levando em conta, como diz, “que a parte construtiva do seu sistema correlacionista não chegou o autor a publicá-la”. Ruibal morreria logo depois. A par disto, informa Monsenhor Emílio: “Não cheguei então a redigir a por mim suspirada e planejada ontologia. Exigências da vida, viagens ao exterior e circunstâncias diversas, alheias à minha vontade, orientaram as minhas atividades noutras direções. Todavia, nunca desisti de meu propósito e muito tenho meditado o problema metafísico, dentro da esfera filosófica”.

Nos sessenta anos desde então transcorridos, Monsenhor Emílio jamais perdeu de vista o seu projeto original. Averiguou detidamente o significado metafísico do existencialismo e do neopositivismo, a fim de avaliar se não atenderiam à pretendida restauração metafísica. Sua conclusão seria negativa e, no que respeita à primeira das correntes, a apresentaria no II Congresso Nacional de Filosofia, realizado em Curitiba em 1953, na comunicação intitulada “Para uma definição do existencialismo”.

Muito escreveu sobre Angel Amor Ruibal, entregando à publicação os seguintes ensaios: “Amor Ruibal, metafísico” (Pontevedra, 1931); “En torno a unos

ineditos de Amor Ruibal” (Salamanca, 1969); “Recordando el Maestro” (Madrid, 1969); “No centenario de um sábio, Amor Ruibal” (São Paulo, 1969); e recentemente “Amor Ruibal, genial renovador de la filosofia cristiana”, *Homenaje a Mons. O.N. Derisi*, Buenos Aires, 1988.

O tema da filosofia perene aparece na mencionada tese de livre docência, concluída em 1962 (*Filosofias da hora e filosofia perene*). Igualmente no referido autorretrato, aparecido em 1976, traça um amplo painel do caminho a seguir para alcançar o que denomina de “unidade orgânica objetiva dos ramos do saber filosófico”. Acredita sobretudo ter solucionado satisfatoriamente a complexa relação entre a condição de católico e a de filósofo. Resumindo-a, teria oportunidade de afirmar: “Enfim, acho que se, por um lado, o pensador cristão há de sentir-se plenamente livre no vasto campo das ciências e da especulação racional, sem que a sua fé religiosa obste esta liberdade, desde que se mova sempre com amor puro e irrestrito à verdade; por outro, o pensador cristão, no que sob alguns aspectos oferece como prolongamento das aquisições da razão filosófica, poderá prestar inestimáveis benefícios – como já se verificou em épocas passadas – ao edifício comum da sabedoria humana”.

De sorte que o livro que ora se entrega ao público – graças ao empenho de Gumercindo Rocha Dorea, outra personalidade movida por uma grande vocação, neste caso a vocação editorial – representa meditação de muitas décadas. Trata-se da obra de um erudito mas sobre a qual o leitor se debruçará com prazer. Monsenhor Emílio Silva está longe de ser um erudito seco, tratando-se na verdade de alma bondosa, capaz de cultivar enormes afeições. Expressando aqui o voto de seus inúmeros amigos e admiradores, esperamos tê-lo ainda por muitos anos em nosso convívio.

(Apresentação do livro *Filosofias da hora e filosofia perene*, São Paulo, GRD, 1992. Padre Emílio faleceu em 1996, aos 94 anos de idade).

5 – A crise política brasileira no pensamento de José Pedro Galvão de Sousa

A obra de José Pedro Galvão de Sousa está dedicada basicamente à Filosofia do Direito e do Estado, tendo em vista difundir o que lhe parecia ser o adequado entendimento do direito natural, bem como promover a atualização (temática) do tradicionalismo. Na forma como se manifestou na Península Ibérica, o tradicionalismo é uma expressão do conservadorismo católico em sua oposição ao sistema representativo, distinguindo-se nitidamente do conservadorismo liberal. Enquanto este último provém de Edmund Burke (1729-1797), aquele tem uma origem própria, no caso de Portugal, na obra de Pascoal de Melo Freire (1738-1798), com uma linhagem notável na qual sobressaem José da Gama e Castro (1795-1873) e Antonio Sardinha (1887-1925). Galvão de Sousa cultivou a memória desses autores mas também manteve vínculos muito estreitos com o tradicionalismo espanhol.

Sua obra marca um ciclo do tradicionalismo brasileiro, caracterizando-se sua contribuição, como tive oportunidade de indicar na *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, por superar o espírito polêmico para proporcionar-lhe *status* teórico.

Ainda que se tenha detido no exame do direito político brasileiro, não será entre os seus textos básicos que iremos encontrar posicionamento diante da crise brasileira mas basicamente no conjunto de conferências que ao longo da década de setenta pronunciou no Conselho Técnico da Federação do Comércio de São Paulo, publicadas na revista *Problemas Brasileiros*. Habitado a buscar o âmago das questões, não poderia, no caso configurado, deter-se na superfície das coisas. O que aparece nesta é a emergência da tecnocracia, a hipertrofia do Estado, a confusão entre poder e autoridade, a violência tanto dos movimentos oposicionistas como da repressão, a politização do conjunto da vida brasileira e mesmo da Igreja. Em meio a esse aparente cipoal, Galvão de Sousa não se deixava intimidar, enfrentando-o com a caracterização dos processos que entendia como fundamentais.

a) Decadência da elite dirigente

A sociedade de massas dificulta, por certo, a continuidade na formação do que denomina de elites naturais.

Contudo não deve ser responsabilizada pela verdadeira abdicação de seu papel com que nos defrontamos. No Brasil, a formação livresca, sobretudo dos bacharéis, promoveu o seu distanciamento do país real.

A classe política, enquanto detentora e guardiã dos valores humanos, é insubstituível. Compete-lhe, a partir daqueles valores, promover a ordenação da sociedade. O homem político verdadeiro acha-se dotado de uma visão arquitetônica. A classe política, escreve, surge “das famílias e de outros grupos orgânicos. A educação recebida no lar é ao mesmo tempo a formação inicial para a vida pública em consonância com as tradições de pai a filho, constituem o sólido arcabouço da continuidade nacional. Há uma renovação das elites dentro dessa continuidade, abrindo-se possibilidades para as vocações políticas dos homens arraigados à terra, a estilos e às comunidades profissionais. Na sociedade de massas, este arraigamento desaparece e escancara-se a porta para os arrivistas e aventureiros. Em vez de elites abertas prevalecem então as castas fechadas dos dirigentes do partido ou do próceres da tecnocracia”.⁽¹⁰⁾

Mas antes de termos atingido essa situação, prossegue Galvão de Sousa, assistimos à degradação das elites naturais, sobretudo por influência do formalismo legalista. Afirmo então: “Oliveira Viana estudou entre nós o “idealismo utópico” e o “marginalismo” das elites, ocorridos precisamente entre juristas ao assumirem a direção da vida política, aí se manifestando os defeitos de uma formação eivada de abstracionismo. Uma formação teórica e livresca – agravada quando a cultura jurídica vai abeberar-se em fontes exóticas, com o desconhecimento do direito histórico e da sociedade do direito vivo – produz homens públicos incapazes de captar o sentir do povo e de entrosar-se com as realidades ambiente. Melhor diríamos *deformação* de espírito, e a isto é que se tem chamado de *bacharelismo*. Paralelamente vieram-se constituindo grupos de dirigentes políticos movidos pelos seus interesses pessoais ou de clã, desfigurando a elite na oligarquia”.

⁽¹⁰⁾ A tecnocracia. *Problemas brasileiros* 11 (120), São Paulo, agosto, 1973, p. 17.

Foi esta a classe política que, no Brasil, deixou-se desmoralizar “pela venalidade e por pactuarem alguns de seus membros com movimentos subversivos”, ensejando a intervenção militar. Os desígnios dos militares, relacionados à segurança e à salvação nacionais, acabaram sendo melhor atendidos pelos técnicos.

A tecnocracia não é entretanto inevitável e sequer corresponde à solução. Confiar ao saber especializado dos técnicos os negócios do Estado e da administração envolve o risco de mecanização da sociedade e de coisificação dos homens. A tecnocracia é a morte do Estado.

Tanto no caso da introdução das máquinas, dando origem à Revolução Industrial e ao *scientific management* de Taylor, como na nova revolução industrial proporcionada pela cibernética e pela automação, não corresponde a corolário necessário a hiperestimação da técnica em detrimento dos valores genuinamente humanos. “A cibernética e a informática – afirma Galvão de Sousa – que tão largos passos vieram permitir nos processos racionalizadores, poderiam, desde que bem empregadas, contribuir para libertar o homem de certas operações mecânicas e proporcionar-lhe condições propícias a um revigoramento de sua interioridade. Se exatamente o contrário vem acontecendo é porque, habituado a pensar em termos de dinheiro e a ordenar a própria vida na busca do conforto e do bem estar material como supremos objetivos, o homem moderno perdeu o controle dos seus instrumentos tornando-se objeto deles”.

b) Falso Federalismo

Para José Pedro Galvão de Souza a questão do Estado Federal no Brasil estava posta de uma forma que jamais nos levaria ao encontro de qualquer solução. A seu ver, o problema não se resumia à descentralização ou ao fortalecimento do Estado unitário. Centralização e descentralização não são noções antagônicas mas idéias que se completam. Resta saber se considera, ao lado da descentralização política e administrativa, o que denomina de *descentralização social*. Mais precisamente: o importante é levar em conta, em face do Estado, os grupos constitutivos da sociedade política. Conclui: “Proclama-se que o federalismo brasileiro está em crise. É o caso de se perguntar quando não esteve”.

O diagnóstico do ilustre pensador está formulado nos termos adiante resumidos. Escreve: “O que logo se verifica na formação do Estado Federal entre nós é que ele não procedeu de uma “aliança”, de um acordo ou na reunião de Estados já anteriormente constituídos, consoante ocorreu na América do Norte, onde existiam unidades de dimensões menores como eram os cantões suíços. Nos Estados Unidos da América e na Suíça formou-se primeiro a Confederação, depois da Confederação passou-se ao Estado Federal. O federalismo foi agregador. No Brasil, partiu-se do Estado unitário, tradição vinda dos primeiros séculos e consolidada pelo Império, implantando-se em seu lugar a República Federalista. O federalismo surgiu, pois, como um processo desagregador. Seus adeptos invocaram-no, porém, para manter a unidade nacional. A centralização exagerada provocaria reações, podendo dar em resultado a

separação. Pelo contrário, a Federação asseguraria a unidade”.⁽¹¹⁾

Se quisermos reencontrar o fio da meada temos que reconstituir o papel do município entre nós e tentar compreendê-los. Acha que em sua história há três momentos, sendo o primeiro correspondente ao da colonização portuguesa.

Tomaram então por modelo os concelhos portugueses e limitaram-se praticamente às vilas, onde as Câmaras foram sucessivamente reunindo significativa soma de poderes. Lembra que, ainda no Primeiro Congresso Nacional de História (1916), Carvalho Mourão teria oportunidade de afirmar: “Tinham funções muito mais importantes do que os das modernas municipalidades. Assim é que além das atribuições de interesse peculiar do município, exerciam elas funções a cargo do Ministério Público, denunciando crimes e abusos aos juízes; desempenhavam funções de polícia rural e de inspeção da higiene pública; auxiliavam os alcaides no policiamento da terra e elegiam grande número de funcionários da administração geral, tais como: os almotacés, assistidos do alcaide-mor, os quatro recebedores das sisas, os depositários judiciais, o do cofre de órgãos, o da décima, os avaliadores dos bens penhorados, o escrivão das armas, os quadrilheiros – guardas policiais do termo – e outros funcionários. Tinham além disto as câmaras o direito de nomear procuradores às Cortes”.

Deste forma, conclui Galvão de Sousa, “no momento da Independência, o Brasil se apresentava não como federação de Estados – tal qual passou a ser com a República – mas como federação de municípios unidos em torno do primeiro Imperador e dando posteriormente o seu voto de aprovação do texto constitucional submetido à aprovação das Câmaras”.

Segue-se o período do comprometimento daquela autonomia em decorrência da centralização do Império, debilitada ainda mais depois de adotado o regime federativo pela república. “Nesta terceira fase – prossegue – os municípios viram-se diante de um duplo centro de sucção das atribuições que lhes eram antes reconhecidas: a administração federal e a administração estadual. O que prova mais uma vez que o federalismo por si só não se opõe à centralização”.

A solução da crise institucional brasileira passa portanto pelo fortalecimento da autonomia municipal, requerendo também regionalismo adequadamente concebido. Afirma então: “O localismo municipalista, quando exatamente compreendido, não se opõe à indispensável ação do estado, requerida hoje para atender ao surto da tecnologia, à política de desenvolvimento e aos imperativos da segurança nacional. E um regionalismo sadio, longe de ser óbice à unidade nacional, ainda mais a fortalece. Mesmo porque, no expressivo dizer de Vasquez de Mello, a Nação é como um rio caudaloso cujos afluentes são as regiões”.

c) Insistência na república parlamentar

José Pedro Galvão de Sousa é autor de um dos raros textos sobre representação política existentes em nosso país no período republicano (*Da*

⁽¹¹⁾ Reflexões sobre o federalismo. *Problemas brasileiros* 13 (146). São Paulo, outubro, 1975, p. 21.

representação política, São Paulo, Saraiva, 1971). Esse tema que era palpitante no período imperial, foi abandonado pela elite republicana, graças à ascensão do cientificismo em suas versões positivista e marxista. No Império, assimilou-se o ensinamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) quanto ao fato de que a representação era de interesse e competia aprimorá-la sucessivamente.⁽¹²⁾ Na República, emerge a idéia de uma categoria abstrata chamada “povo”, cujas aspirações alguns iluminados estariam em condições de determinar, inspirando-se primeiro em Comte e depois em Marx. Nesse contexto, sobressai a importância do mencionado livro, embora as restrições que apresenta aos partidos políticos não se sustentem, como teremos ocasião de assinalar, mesmo à luz da doutrina dos corpos intermediários que tanto difundiu no país.

Quando se emprega o termo no sentido de que aquela se propõe a ser um liame entre a sociedade e o poder – assinala em *Da representação política* – “a representação é certamente de caráter público, segundo o têm frisado os autores infensos à sua assimilação ao mandato. Mas, para tal representação ser autêntica, ela deve estar entrosada com os interesses particulares de grupos e mesmo de indivíduos”.⁽¹³⁾

A questão central para o ilustre crítico será a de preservar-se a concretude de tais interesses, isto é, a posição dos votantes na estrutura social, ao invés de rotulá-los englobadamente na categoria de “cidadão”. A ênfase no último aspecto que lhe parece ser o defeito capital das doutrinas liberais “desprende o deputado da vinculação aos seus eleitores, aos interesses reais que lhe cabe patrocinar, tornando-o representante do povo transformado numa grande sociedade anônima”. Na apresentação ao público brasileiro do livro de Eric Vogelin (*A nova ciência política*, Editora Universidade de Brasília, 1979) volta a enfatizar que “os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política”, enquanto o pensamento moderno perde-se no subjetivismo e no abstracionismo.

O ponto culminante de semelhante abstracionismo será a Revolução Francesa. Enquanto na Inglaterra a idéia de representação viria a ser empírica e progressivamente enriquecida, na França se pretendeu fazê-lo de chofre, mediante a transformação dos Estados Gerais em Assembléia Nacional. No afã de combater-se o absolutismo, abandonou-se a tradição que o antecedeu. Na Inglaterra “o governo representativo, amadurecendo gradualmente, viera de uma lenta modificação nas instituições tradicionais, mantidas na sua estrutura e adaptadas a condições novas”. Enquanto isto, “o novo regime surgiu, sob o céu parisiense, fulminante como um raio”. Escreve em *Da representação política*: “A idéia do poder associar a si os elementos componentes da sociedade política é muito antiga. Em povos primitivos, o chefe supremo faz-se assessorar por sacerdotes e outros chefes, que representam a comunidade.

Na monarquia visigótica há traços dessa participação proporcionada a elementos sociais categorizados, representantes da sociedade junto ao poder político. E

⁽¹²⁾ Essa doutrina foi desenvolvida basicamente no *Manual do cidadão em um governo representativo* (Paris, 1834), reeditado pelo Senado Federal.

⁽¹³⁾ *Da representação política*, São Paulo, Saraiva, 1971, p. 21.

os reinos medievais, nos seus primórdios, conheceram a instituição da *Cúria regis* a princípio composta só dos magnatas do reino, mas depois alargada até constituir um esboço dos parlamentos ou cortes, em fase posterior recebendo elementos procedentes das várias classes sociais organizadas. Esse era o ideal do regime misto no pensamento de Santo Tomás de Aquino, combinando a monarquia, a aristocracia e a democracia”.⁽¹⁴⁾

A evolução política da Inglaterra parece-lhe, teria levado a esse sistema misto. “O regime inglês, entende, é de um governo representativo na modalidade da monarquia aristodemocrática. Rousseau diria que o povo inglês é escravo do Parlamento...” O abstracionismo, que viria a ser a nota característica do liberalismo, expressa-se no princípio de que a soberania reside essencialmente na Nação: “Mas, pergunta, como se entende a Nação Soberana?” E responde: “Não enquanto comunidade histórica, formada por famílias e outros grupos, com hábitos sociais, crenças e aspirações transmitidas de geração em geração. Não refletida e palpitante no povo real, herdeiro de uma linhagem de tradições. Não na sua afirmação concreta de unidade cultural e política, marcada por peculiaridades caracterizadoras de sua maneira de ser, de um estilo de vida inconfundível com o de outras comunidades congêneres. Não. O que se tinha em vista era o produto de um contrato social, a reunião de indivíduos sob uma lei comum, o “resultado das vontades individuais”...”⁽¹⁵⁾

Aferrado ao abstracionismo, o direito constitucional durante largo período ignorou a realidade dos partidos políticos. Estes, em seus primórdios, vincularam-se a correntes de opinião ou bandeiras ideológicas e a preocupação de enquadrá-los na ordem constitucional somente ocorreria depois da primeira guerra mundial, reforçando-se a partir da segunda. Em seu curso histórico, entretanto, os partidos políticos tenderam a constituir-se em máquinas voltadas para si mesmas. Destaca, neste processo, estas características: 1) o parlamento deixa de ser fonte de decisões autóctones, transformando-se num lugar onde os mandatários dos partidos registram decisões tomadas alhures, em comissões ou reuniões dos partidos; 2) o deputado não decide por si, achando-se sujeito à vontade do partido, seu programa suas diretrizes práticas; 3) as eleições tendem a tornar-se ato de natureza plebiscitária; e, 4) o corolário natural desse regime de partidos será o partido único, tipo ideal de organização partidária para a democracia de massas.⁽¹⁶⁾ Esse tema mereceria amplo desenvolvimento em *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado* (1972).

Numa conferência a que intitulou “Crescimento do Estado e enfraquecimento da sociedade”⁽¹⁷⁾ esclarece que “entre o individualismo liberal e o coletivismo totalitário, não se trata de optar por uma “terceira via”, resultante da combinação de um e outro em solução eclética, nem de mitigar o primeiro com ingredientes do segundo, como se propuseram o “socialismo de rosto humano” ou o “liberalismo avançado”, este superado, agora na França, pela marcha de uma socialização radical”.

Importa partir das sociedades reais e dos homens concretos. A organização

⁽¹⁴⁾ Op. cit., ed. cit., p. 25-26.

⁽¹⁵⁾ Idem, p. 42.

⁽¹⁶⁾ Obra citada. Cap. III – A representação política no Estado de partidos e na sociedade de massas.

⁽¹⁷⁾ *Problemas brasileiros* 18 (206). São Paulo, dezembro, 1981.

econômica dos povos e seus regimes políticos devem adequar-se à ordem natural das sociedades. “Ora, prossegue, o que a experiência da história nos mostra, em todas as épocas, é precisamente que as sociedades políticas se formam por um processo orgânico, uma espécie de federalismo natural, com a aglutinação de famílias e outros grupos, cujo conjunto é supervisionado e coordenado pela autoridade política, isto é, no caso das nações modernas, pelo Estado”. “A esses grupos cabem atribuições igualmente ditadas pela própria natureza e que ao Estado não compete exercer senão de maneira supletiva, fornecendo subsídios aos particulares (indivíduos e grupos) para cumprirem as suas tarefas”.

Educar é tarefa primordial das famílias como a atividade econômica, por sua natureza, é privada. A comunidade de interesses entre os habitantes de uma pequena localidade os aproxima naturalmente para desses interesses cuidar, gerando-se por tal forma o município.

A sociedade política ou civil – insiste – é um conjunto de famílias e vários grupos intermediários e não a massa de indivíduos dirigida pelo Estado. “Entre tais grupos – prossegue – dada a significação da atividade exercida por seus componentes, destacam-se os que estabelecem nestes participantes uma profunda solidariedade vinda do exercício do mesmo ofício, do trabalho em comum, dos interesses que perseguem e que refletem exigências básicas do homem e da família para assegurar a própria subsistência e uma vida em nível humano”. Na atualidade, trata-se dos sindicatos operários e grêmios patronais, com suas federações e confederações.

Concluindo, “Em face dessa multiplicidade tão rica e variada de grupos não cabe ao Estado chamar a si funções diretivas da vida econômica, naturalmente repartidas entre eles. Supervisionar e coordenar já é muito, tendo em vista o bem geral da coletividade, impedindo o predomínio abusivo de alguns grupos sobre outros. Donde a legitimidade de um pacto social, enquanto este signifique o reconhecimento, pelo Estado, das autonomias grupais”. Assim, “do reconhecimento da autonomia e competência normativo-disciplinar dos grupos intermediários dependem hoje a revalorização da sociedade e o fortalecimento do Estado, descompromissado de atribuições que não lhe competem, assim podendo mais eficientemente entregar-se a funções de interesse nacional, nas quais outros não o podem substituir”.

d) Erigir ponto de referência moral para reverter o quadro

José Pedro Galvão de Sousa não tinha visão catastrófica do mundo moderno. Compreendia perfeitamente que o progresso material constituía em si mesmo um bem. Contudo, nenhuma sociedade pode vislumbrar uma perspectiva de aprimoramento (tendo presente que o mal nunca será erradicado do mundo, ou melhor, que as pessoas não se constituirão em seres morais, no sentido pleno da palavra) se não assume referenciais morais. Os corpos intermediários têm, no seu entendimento, essa missão. “O homem não consegue dedicar-se a fins que lhe são superiores e submeter-se a uma regra se não vê nada que lhe seja superior e com que lhe seja superior e com que se sinta em comunhão de idéias”. Precisa ter em volta – não um Estado longínquo – aquelas instituições que lhe tire a preocupação exclusiva de sua pessoa e lhe imponha um limite. Sem isto, é inevitável que o homem caia no egoísmo ou na desorientação.

Numa conferência de 1976, com o expressivo título de “Esperança política”,⁽¹⁸⁾ enxerga na persistência e na sobrevivência dos dissidentes soviéticos um exemplo da força do espírito humano. Insiste em que o principal ensinamento do evento é a necessidade de esforçar-se por difundir aquela mensagem que possa despertar as consciências. Considera paradigmática a atuação do Ofício Internacional de Formação Cívica, organizado ainda na década de trinta, mantendo-se atuante pela realização de congressos e pela manutenção do Clube do Livro Cívico, que edita uma coleção. A entidade repudia os movimentos de massas e aparelhos compressores de cérebros. Consiste numa “elite de homens unidos na e pela doutrina, pelo espírito e pelo método, sem virem a ficar aglutinados em elites naturais; ação fundada sobre o direito natural e cristão e fazendo apelo primeira à inteligência. Trata-se de difundir luz e energia no seio dos mais variados grupos e de reativar os centros de impulsão naturais da vida social (família, ofício, empresas, profissões, comunidades educativas ou culturais, coletividades locais e regionais). Donde uma primeira definição da atividade do Ofício: “esclarecer, suscitar, animar tudo o que pode promover a vida cívica, uma renascença autêntica conforme ao direito natural e cristão”.

e) Onde Galvão de Sousa adere ao abstracionismo

Ao recusar a condição de “corpo natural” ao Partido Político, Galvão de Sousa viola o essencial do espírito de sua obra, que é estar atento ao curso real do processo histórico. Os “corpos naturais” são certamente criações humanas e não da natureza. Qual o critério pelo qual uma associação profissional merece a denominação do “corpo natural” enquanto é recusado à agremiação política? Os partidos políticos ingleses têm pelo menos trezentos anos de existência. O Partido Trabalhista foi criado há um século. No continente europeu e nos Estados Unidos são entidades centenárias, que vieram para ficar.

Constitui uma atitude dogmática desconhecer que tem procurado refletir a evolução do corpo social.

O partido político obrigou certamente a que os interesses em jogo fossem reduzidos a opções nucleares. Mas isto quando se considera o plano nacional. O prof. Galvão de Sousa provavelmente reconheceria que, na Inglaterra, a opção pelo socialismo ou pelo capitalismo polarizou a opinião de forma cada vez mais nítida desde a década de vinte, encarnando-as, respectivamente, o Partido Trabalhista e o Partido Conservador, reduzindo-se extremamente a facção liberal. Essa circunstância parece ter correspondido a uma fase da estratificação social decorrente do crescimento do operariado industrial. No período recente, contudo, graças à chamada revolução pós-industrial, os países desenvolvidos tendem a transformar-se em grandes sociedades de serviços. Assim, por exemplo, a posição do operariado industrial no conjunto da população ativa, nos Estados Unidos, reduziu-se de 38%, em 1960, para 23%, em fins da década de setenta, esperando-se que venha a corresponder a apenas 3% ao cabo dos próximos trinta anos. O rejuvenescimento do Partido Trabalhista na Inglaterra resulta precisamente dessa evolução da sociedade. Sua nova liderança aponta justamente para a necessidade de quebrar a dicotomia neocapitalismo versus socialismo democrático, que

⁽¹⁸⁾ *Problemas brasileiros* 14 (155), São Paulo, julho, 1976.

não mais corresponderia às aspirações sociais. O desenvolvimento dos recursos técnicos, colocados à disposição das comunicações e do processamento de informações, permite aproximar o partido político de suas bases e impulsionar ampla descentralização administrativa. Assim, a trajetória dos trabalhistas ingleses desmente a hipótese da imobilidade e do alheamento às transformações sociais.

No pensamento do prof. Galvão de Sousa talvez a experiência inglesa se constitua uma exceção que não desmente a regra. Por isto torna-se necessário invocar outros exemplos.

A minimização das diferenças entre os dois grandes partidos americanos talvez se deva ao acordo que mantém no âmbito da política externa. Na medida em que divergem nesse terreno aparece com mais nitidez a diversidade de plataformas que sempre existiu em matéria fiscal. Os republicanos tendem a identificar-se sempre mais com o denominado neoconservadorismo enquanto os democratas assumem a bandeira neocapitalista (liberal keynesiana). A evolução do Partido Social Democrata na Alemanha, rompendo com o marxismo depois da morte de Kurt Schumacher (1895-1952) seria outro exemplo de afinamento do partido político com o curso real da evolução social.

Cumpra ainda distinguir o plano nacional, que foi o único considerado por Galvão de Sousa, do regional ou local. Desse último ponto de vista, os grandes partidos políticos do mundo ocidental – com exceção dos comunistas e socialistas, que não adquirem expressão universal mas apenas em alguns países – aparecem como agremiações constituídas por um núcleo que os vinculam a uma opção programática de caráter geral e múltiplas combinações regionais e locais, onde os interesses em jogo são de outra índole. A eleição municipal nesses países destina-se a escolher administração eficiente para a gestão de determinados serviços públicos, assumindo esse mesmo caráter até agrupamentos territoriais de maior amplitude. Os próprios partidos ideológicos são escolhidos segundo esse critério e, às vezes, a escolha local não se repete no plano nacional. Deve-se acrescentar que a longa sedimentação de distritos eleitorais tem atuado em idêntico sentido.

É plausível admitir que a visão do notável pensador pudesse achar-se turbada pela circunstância brasileira, onde não só a prática como a própria teoria da representação desapareceram do cenário republicano. As agremiações existentes refletem basicamente um único interesse, o do estamento burocrático. Mas aqui também valeria a pena tentar transformá-las em pontos de afunilamento de interesses, arejando a nossa asfíxica convivência democrática.

f) Plataforma comum entre liberais e tradicionalistas: uma possibilidade concreta

Acredito firmemente na existência de ampla comunidade de interesses entre liberais e tradicionalistas.

No Brasil, os tradicionalistas continuam insistindo em que Rousseau seria o paradigma do liberalismo. Recusam tomar conhecimento de que, nós liberais, distinguimos o democratismo do liberalismo. O democratismo não passa de um artifício

de agrupamento totalitário para apresentar-se perante a opinião pública como porta-voz do “povo”. Nada tem a ver com a doutrina liberal que pretende justamente organizar o confronto dos interesses, assegurando uma convivência civilizada.

Caiu por terra, inteiramente, a tese de que o liberalismo conduz ao totalitarismo. Ao contrário disto, o liberalismo provou ser o instrumento adequado para derrocar o totalitarismo. O fim do socialismo no Leste prova-o à saciedade.

Graças à atuação dos liberais, o capitalismo conseguiu alcançar razoável distribuição de renda, nos países onde estabilizou-se, o que não é certamente o caso do Brasil, onde o Estado detém as posições-chaves da economia, a exemplo do que ocorria nos antigos países socialistas. O próprio Papa João Paulo II distingue o que chama de capitalismo manchesteriano, que teria predominado no século passado, da evolução que registrou notadamente neste pós-guerra. Roma parece haver abdicado da busca de uma terceira via, apostando no aprimoramento da economia de mercado. Esta não é, por certo, a posição da hierarquia católica brasileira, ainda dominada pelos que optam pelo socialismo de tipo totalitário.

Não se trata de negar que, mesmo sendo entendida de modo adequado, isto é, tomando por base a linhagem Locke, Kant, Tocqueville, Gladstone e, neste século, as principais figuras tanto do liberalismo social como do conservadorismo liberal, são grandes as divergências com os tradicionalistas. Mas os seus mais destacados representantes, atualmente, em Portugal, concordam que não mais se justifica a recusa do Partido Político. Reivindicam a introdução do voto distrital, como forma de aproximar representante de representado. Além disto, Eduardo Soveral tem desenvolvido a doutrina da democracia cristã, dando novo conteúdo a esta velha idéia, com o propósito de assegurar a presença dos católicos da vida política do país. De sorte que os tradicionalistas brasileiros poderiam perfeitamente vir ao encontro dos liberais na sua luta pelo aprimoramento do partido político, incluindo a adoção do voto distrital, sem trair seus princípios.

Outro ponto em que poderíamos atuar conjuntamente diz respeito à recuperação de nossa tradição municipal, abandonada e desfigurada pelo sistema republicano.

Finalmente, em matéria de educação poderíamos igualmente elaborar um programa conjunto.

6 – D. Odilão Moura, O.S.B.

Festejamos em 1998 os 80 anos de Dom Odilão Moura O.S.B.

Dom Odilão nasceu em Lorena, Estado de São Paulo, a 2 de maio de 1918, tendo sido batizado com o nome de Telmo. Coursou o primário e o ginásio ali mesmo em Lorena, transferindo-se para o Rio de Janeiro em 1935, onde se matriculou na Faculdade de Direito da Universidade do Brasil. Nessa época o catolicismo brasileiro passava por uma profunda transformação. No decênio anterior, graças sobretudo à ação de Jackson de Figueiredo (1891-1928) – prestigiado por Dom Sebastião Leme (1881-

1942), Arcebispo no Rio de Janeiro a partir de 1921, tornado Cardeal em 1930 – ocorre uma espécie de retorno da intelectualidade às hostes católicas. Nos anos trinta, presumivelmente devido à influência das idéias de Jacques Maritain (1882-1973) – que encontrara um lugar para a ciência no arcabouço tomista – verifica-se a conversão de grande número de jovens egressos da engenharia e do direito. Atraído por esse movimento, Telmo Moura ingressa no Mosteiro São Bento a 27 de novembro de 1937, quando adota o nome Dom Odilão, pelo qual é conhecido. Sua ordenação sacerdotal deu-se em dezembro de 1944. Tinha então 26 anos de idade.

Ao longo de sua vida sacerdotal, Dom Odilão soube combinar as funções de prelado com o desempenho de atividades intelectuais, como professor e escritor. Assim, foi capelão em diversas instituições e vigário de paróquias. Notabilizou-se também no campo assistencial, ocupando-se de menores em Duque de Caxias, assistindo a vítimas de enchentes e exercendo cargos dirigentes na Legião Brasileira de Assistência (LBA). Ensinou tanto em instituições religiosas (Colégio São Bento do Rio de Janeiro, Escola de Teologia da Congregação Beneditina do Brasil e no Seminário de Jacarezinho, no Paraná), como em Universidades (Católica de Petrópolis e PUC do Rio de Janeiro). Paralelamente manteve colaboração freqüente em publicações periódicas.

Sua obra, integrada por cerca de vinte livros e diversos opúsculos, compreende um primeiro grupo correspondente à tradução de São Tomás de Aquino e à divulgação do tomismo. Nesse conjunto sobressaem: *São Tomás de Aquino – delineamento hagio-biográfico* (1974) e *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino* (As 24 teses fundamentais), este último publicado pela Editora da PUC-RS (1998).

O segundo grupo expressivo da obra de Dom Odilão Moura consiste nos estudos que tem dedicado à projeção teórica do catolicismo brasileiro. Colaborou nas obras coletivas editadas pela convívio, coordenadas por Adolfo Crippa (*Idéias filosóficas e Idéias políticas no Brasil*), ocupou-se das *Idéias filosóficas e religiosas no debate da Constituinte de 1823* (1974), deteve-se ao exame da Teologia da Libertação e também do tema *Ecumenismo e ensino religioso nas escolas públicas* (Presença, 1998). Nesse particular, sua obra mais importante intitula-se *Idéias Católicas no Brasil – Direções do pensamento católico do Brasil no século XX* (Convívio, 1978).

Para Dom Odilão a trajetória das idéias católicas em nosso meio, neste século, poderia ser classificada como segue: I) Período de definição doutrinária e de reação polêmica (1889-1921); II) Período de aprofundamento doutrinário e de penetração do pensamento católico na sociedade (1921-1962); e III) Período de diálogo acomodatório e eclético.

Nos últimos anos, dom Odilão tem se ocupado da obra do *Padre Maurílio Teixeira Leite Penido* (1895-1970). Ao importante pensador católico dedicou dois livros, a saber: *O Padre Penido, teólogo e apóstolo da liturgia* (Rio de Janeiro, Ed. Tricontinental, 1995) e *Padre Penido – vida e pensamento* (Vozes, Petrópolis, 1996). Convencido, como diz, de tratar-se de um mestre de espiritualidade, dom Odilão, juntamente com João Ricardo Moderno, prepara para a Editora da PUC do Rio Grande do Sul (sob direção do acadêmico Urbano Zilles) uma cuidadosa edição das *Obras Completas do Padre Penido*.

Para grande alegria de seus inúmeros amigos, admiradores, companheiros da Ordem de São Bento e familiares, Dom Odilão chega aos 80 anos com uma saúde invejável. Revelando grande vitalidade, veio a transformar-se num dos principais animadores da Academia Brasileira de Filosofia.

(Transcrito da *Revista de Filosofia*, Academia Brasileira de Filosofia, v. 1, n. 2; jul.-dez., 1998).

VII. ORTEGUIANOS

1 – Gilberto de Mello Kujawski

Estamos comemorando os 70 anos de Gilberto de Mello Kujawski. Nasceu a 14 de dezembro de 1929, em Ribeirão Preto. A família mudou-se para a capital paulista em 1939, onde prosseguiu em seus estudos. Concluiu o bacharelado e o mestrado em filosofia na PUC de São Paulo, bacharelando-se em direito na mesma Universidade. Em 1961 fez concurso para o Ministério Público paulista, iniciando a carreira de promotor público na qual se manteve até a aposentadoria, esta como procurador de Justiça. Ainda como estudante, participou do grupo de intelectuais fundadores da revista *Diálogo*, dirigida por Vicente e Dora Ferreira da Silva. Desde 1954 integrou-se ao Instituto Brasileiro de Filosofia. A partir de 1970 passou a colaborar regularmente no *Jornal da Tarde* e em *O Estado de S. Paulo*. Adquirindo progressivamente familiaridade com a filosofia de Ortega y Gasset, subseqüentemente desenvolvida por Julian Marías, tornou-se um dos principais representantes dessa corrente no Brasil e nessa condição tem ativa participação em congressos, cursos e outras atividades ensejadas pelo movimento filosófico.

Ortega y Gasset (1883-1955), pensador espanhol, notabilizou-se pela inserção no âmago da problemática central da filosofia contemporânea. A tarefa do pensamento filosófico, neste século, consistiu em mostrar o empobrecimento que representava a hipótese segundo a qual a competência do tipo de saber estruturado, tendo por modelo a física matemática, abrangia todas as esferas da vida social. Para alcançar aquele objetivo, foram elevados a primeiro plano os temas relacionados à cultura, exigentes de sabedoria de índole filosófica. Ortega formou seu espírito como discípulo daquele que poderia sem favor ser incluído entre os maiores filósofos desta centúria: Hermann Cohen (1842-1918), autor do feito de promover o renascimento da perspectiva kantiana e, por esse meio, de fecundar a filosofia alemã, fazendo-a mais uma vez florescer.

Cohen estabeleceu com sucesso um primeiro patamar do neokantismo, a partir do qual desenvolveram-se a fenomenologia, o existencialismo e o culturalismo. Personalidade destacada desta última vertente, Wilhelm Windelband (1848-1915) afirmaria que “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”. Na Espanha, Ortega proporcionou enorme desenvolvimento daquela temática, com o mérito adicional de comunicar suas idéias com meridiana clareza, mostrando a inconsistência da tese de que a filosofia precisava necessariamente formular-se de maneira hermética. A obra de Ortega interessou a mentes extremamente criativas, que logo ocuparam lugar de grande relevância em nosso meio cultural, a exemplo de Machado Neto (1930-1977) e Ubiratan Borges de Macedo. É a esse grupo tão proeminente que pertence Gilberto de Mello Kujawski.

A volumosa bibliografia de Kujawski poderia ser classificada em três grandes segmentos, sendo o primeiro aquele que se acha a serviço da difusão da

filosofia, com destaque para o livro dedicado a Ortega (*Ortega y Gasset: a Aventura da Razão*, 1964); o segundo compreendendo os textos em que se ocupa de literatura e, finalmente, o último no qual arrolaria as seis obras em que desenvolve de forma brilhante o legado orteguiano. Destes escolho como amostra aquele em que estabelece uma distinção básica entre nacionalismo e patriotismo; o estudo sobre o sagrado; e o livro em que esclarece como entende o que seria a crise de nosso século.

O livro em que Kujawski critica o nacionalismo e o opõe ao patriotismo intitula-se *A Pátria Descoberta* (Papirus, 1992). Neste mostra que a constituição das nações é uma obra complexa e dilatada no tempo. Seu primeiro traço reside em congregar numa unidade superior agrupamentos de menor densidade. Essa unidade superior é alcançada não apenas pela agregação das partes mas pela emergência de um projeto comum.

A forma agressiva do nacionalismo é associada pelo autor à Revolução Francesa. Desde então, o patriotismo que havia desempenhado um papel positivo, como elemento aglutinador do processo de constituição das nações, tornou-se “a medida de todas as coisas”, justificando toda espécie de violência. O nacionalismo é a via pela qual as nações fecham-se umas às outras. Kujawski transcreve as palavras do Abade Barrueo, proferidas em 1798, onde aparece pela primeira vez uma referência ao nacionalismo: “O nacionalismo ocupou o lugar do amor geral. (...) Foi assim permito desprezar os estrangeiros, enganá-los e ofendê-los. Essa virtude foi chamada de patriotismo”. A trajetória do nacionalismo é conhecida, tendo ressuscitado a idéia imperial e criado a instabilidade na Europa com as sucessivas conflagrações que culminariam nas duas guerras mundiais, nutrindo, no resto do mundo, a ação do imperialismo.

A tarefa que Kujawski coloca aos seus compatriotas é a seguinte: “A partir da Revolução Francesa, patriotismo tornou-se sinônimo de nacionalismo. Nosso trabalho daqui em diante será dissociar, nitidamente, o patriotismo do nacionalismo e mostrar como esse último pode ser a forma do antipatriotismo”.

As nações consolidam-se com mais vigor e presteza quanto mais longa é a sua capacidade de assimilação de tudo que vem de fora, sejam idéias, técnicas, mercadorias, modelos de conduta ou propostas. Nesse embate é que o projeto nacional adquire contornos nítidos e duradouros. O nacionalismo é uma forma de colocar-se na contramão da história. Nosso passado recente é rico de ensinamentos nessa matéria. A política de informática levou-nos a um atraso colossal. O nacionalismo é, sem dúvida, o principal responsável pelas dificuldades que atravessamos, sobretudo na medida em que está associado ao agigantamento do Estado. Trata-se, na verdade, de um grosseiro equívoco supor que o Estado possa apresentar-se como solução. O Estado constitui, precisamente, o problema.

O ensinamento de Kujawski poderia ser resumido como segue: repudiamos o nacionalismo mas apostamos no patriotismo. Este não teme o contato com o estrangeiro e confia na sua capacidade de assimilação e incorporação do que vem de fora, sem risco de desfigurar-se, preservadas as melhores tradições nacionais.

A Pátria Descoberta é rico de ensinamentos e seria impossível resumi-los

todos, bastando referir a crítica do iluminismo e do nativismo, bem como a análise circunstanciada dos elementos constitutivos da pátria (a cor local; a língua; a paisagem; a cultura e a interpretação correta de aspectos da nossa maneira de ser que aparecem distorcidos, como o futebol, o carnaval ou a “malandragem”). Chamaria ainda a atenção para a fecundidade de sua análise crítica da idéia de “terceiro mundo”, na verdade uma noção torpe de que há países de terceira classe, condenados (por si mesmos) à rotina e ao atraso. O autêntico patriotismo pode retirar o Brasil do círculo de ferro em que nos lançou a pregação socialista e terceiro-mundista.

A segunda aplicação criativa da filosofia orteguiana, por Gilberto de Mello Kujawski, que aqui pretendemos evidenciar, encontra-se no livro *O Sagrado Existe* (Editora Ática, 1994).

O ciclo da chamada religião natural, isto é, da busca de uma religião racional, que ocupa basicamente o século 18, desembocou primeiro na tentativa de transformação do sentimento religioso numa espécie de civismo, com a Revolução Francesa, e, depois, no empenho de simplesmente descartá-la. Seria uma invenção da sociedade, com propósitos nem sempre confessáveis. Está nesse caso a famosa tese de Karl Marx, segundo a qual a religião nada mais seria que o ópio dos povos. Durkheim tampouco atuou o sentido de recuperar a sua significação própria, ao enfatizar que se limita a fornecer uma representação mitológica das estruturas sociais. Freud, por sua vez, tratou a religião como ilusão e sugeriu que a idéia de Deus é, primordialmente, uma versão ampliada da imagem do pai, produzida de modo inconsciente pelos homens, num desejo infantil de proteção.

Com o fracasso no estabelecimento de uma moral científica e, sobretudo, com a própria fragmentação da ciência tornando cada vez mais distante a idéia de proporcionar uma visão unitária do universo, emerge o que se poderia denominar de atitude compreensiva do fenômeno religioso. Constituem marcos do novo ciclo as obras *As Variedades da Experiência Religiosa* (1902), de William James, *A Idéia do Sagrado* (1917), de Rudolf Otto, e *O Sagrado e o Profano* (1950), de Mircea Eliade. Compreende-se agora que o culto do sagrado é uma estrutura fundamental da pessoa humana. A incapacidade de lidar com o problema certamente levará a desajustamentos existenciais. Tudo leva a crer, contudo, que, pelo menos no Ocidente, a religião e a sociedade tecnológica ainda se encontram em estado de tensão. O livro que Kujawski dedicou ao tema, dando-lhe o expressivo título de *O Sagrado Existe*, pretende inserir-nos nessa problemática.

O livro de Rudolf Otto mereceu entre nós uma tradução descuidada, recentemente. O texto de William James somente foi editado em 1991. A parcela fundamental da obra de Mircea Eliade está traduzida para o português, talvez em decorrência do fato de que haja vivido em Lisboa e estabelecido relações pessoais com a intelectualidade luso-brasileira. Mas não se pode dizer que seu pensamento seja conhecido ou estudado. O Instituto de Humanidade – que organizei com Ricardo Vélez Rodríguez, Leonardo Prota e outros professores universitários, na esperança de contribuir para a reintrodução da cultura geral em nosso sistema de ensino – preparou um curso destinado a orientar a leitura dos textos básicos dedicados à questão, mas esse curso não chegou a alcançar maior divulgação. Desse modo, o livro de Kujawski pode ser considerado como o primeiro grande passo naquela direção.

Kujawski procura familiarizar o leitor brasileiro com a nova significação que passou a ser atribuída ao sagrado neste século. Na verdade, foi a partir dessa dimensão que o homem encontrou o seu lugar no mundo (“a irrupção do sagrado funda o Universo como âmbito dotado de ordem, orientação e sentido. Onde não se cultua o sagrado não há centro e não há Universo, mas só fragmentos de realidade”). Além disso, o sagrado é irreduzível (tema desenvolvido no capítulo 2), isto é, deve ser compreendido em si mesmo. “O sagrado tem em si mesmo sua constituição e sua dignidade, não se concebe como nenhum subproduto da repressão sexual ou da luta de classes, nem de nada parecido”. Ainda mais o sagrado é o arquétipo do real, a matriz da cultura e a fonte de toda legitimidade (aspectos considerados no capítulo 3).

Sendo um espírito criativo, Kujawski não poderia se limitar a buscar familiarizar-nos com o novo enfoque do sagrado consolidado no Ocidente em nosso tempo. Por isso, conduz essa temática muito mais longe. Destacaria aqui dois aspectos. O primeiro consiste na tese de que a dessacralização do mundo deve ser entendida, como “fenômeno cíclico, intervindo no curso de mais de uma civilização”. De sorte que não compete encará-la com uma visão catastrófica nem considerá-la impeditiva de um novo reencontro descontraído com o sagrado. Kujawski encontra no próprio seio do cristianismo, na cosmovisão de São Francisco, a possibilidade de nova integração harmoniosa com o Cosmos.

O segundo aspecto diz respeito à consciência de que o empenho na reabilitação do sagrado não pode corresponder ao projeto de torná-lo uma espécie de dedicação exclusiva. Assinala que os responsáveis pela revalorização do sagrado “inspiraram, talvez sem querer, a mítica romântica tardia do absolutismo, no numinoso em todas as ordens e em todos os momentos da vida. Seus adeptos entregam-se ao totalitarismo do sagrado, que transforma a existência num drama continuado de êxtase e pavor, no qual se perde a identidade pessoal com grave prejuízo dos vínculos familiares e interindividuais, o que resulta, fatalmente, na depressão da consciência em alguma forma de psicose”. Assim, conclui: “O horizonte do sagrado não pode ser nossa linha de fuga das contingências de que toda vida é feita porquanto é na vertente do profano que enfrentamos o perigo do mundo para nos encontrarmos a nós mesmos”.

A Crise do Século XX (Editora Ática, 1988) é uma abordagem inteiramente inovadora de um tema de que tanto se fala. Para Kujawski, trata-se do fim da modernidade, ciclo histórico que se inicia com o renascimento e alcança uma espécie de ápice na *belle époque*. A caracterização desse último período histórico, com que se inicia o livro, é uma verdadeira peça antológica. Em síntese, a *belle époque* foi o ponto culminante e a fase áurea da modernidade como um todo. “A modernidade se prefigurou no século 16, com as grandes navegações e as descobertas de novas terras, alicerçou-se culturalmente no racionalismo e na ciência da natureza no século 17; aperfeiçoou-se na prática com a revolução industrial, ganhando impulso na doutrina iluminista do progresso e na ascensão da burguesia com as revoluções americana e francesa; consolidou-se social, econômica e politicamente no curso do século 19, e se consagrou nesse período efêmero, luminoso e ambíguo que é a *belle époque*”. A 1ª Guerra Mundial estilhaçou em mil fragmentos aquele belo cristal, circunstância que sendo o “coroamento de um processo de quatro séculos de história, trouxe consigo a agonia dessa visão de mundo chamada modernidade, agonia que vivemos agudamente no presente e cujo outro nome é, precisamente a crise do século 20, primeiro capítulo de

uma era de incerteza que está, apenas, começando”.

Para Kujawski, o centro da questão situa-se no descrédito que se abateu sobre o mito do progresso, descrédito esse que corresponde, na verdade, ao fim da crença e do entusiasmo em relação à própria utopia em geral. Essa hipótese acha-se justificada de modo bastante amplo e não teria sentido pretender aqui resumi-la em poucas linhas. Basta indicar que esta análise compreende o exame do conteúdo de cada um dos grandes mitos utópicos da modernidade (Nação; Razão; Ciência; Técnica; Progresso; Revolução e Paixão). Na visão de Kujawski, a saída para a crise não pressupõe uma espécie de criação a partir do nada. Trata-se de dar novo conteúdo àquelas idéias diretrizes. Assim: “Na Idade Moderna, a paixão esteve consagrada às utopias que dão forma e sustentação à modernidade. Cultivou-se a paixão pela nação, pela razão, pela ciência, pela técnica, pelo progresso, pela revolução; e, finalmente, pela própria paixão. (...) Está na hora de a paixão reencontrar a sua direção (...) dirigir o ímpeto da paixão e do entusiasmo à própria vida. (...) E a paixão pela vida não significa outra coisa senão a mais profunda e imperiosa sede de realidade, sede de realidade sob a infinita multiplicidade e matizamento de suas formas”.

A obra que vimos de sumariar brevemente corresponde, sem favor, a um ponto alto na abordagem dos temas cruciais da filosofia contemporânea. É uma pena que os nossos cursos de filosofia ainda relutem em abandonar a alienação que os torna caudatários de novidades cujo relevo consiste apenas em provirem de centros europeus e norte-americanos. Quando se dispuserem a fazê-lo, encontrarão na obra de autores como Gilberto de Mello Kujawski elaboração conceitual do mais alto nível, devotada a questões candentes e de grande atualidade, única exigência legítima que podemos apresentar à meditação filosófica.

(Transcrito do *Jornal da Tarde*. Caderno de Sábado, 04/12/1999)

2 – Ubiratan Macedo

Amigos, colegas e alunos de Ubiratan Macedo somos unânimes em admirar sua notável informação e amplitude de interesses em matéria de saber. Ainda assim, falta estabelecer em que consistiria sua contribuição à contemporânea filosofia brasileira, o que espero fazer nestas breves notas.

Embora haja nascido em São Paulo (em 1937), pertence a tradicional família paranaense, tendo ali se radicado. Concluiu a Faculdade de Direito do Paraná em 1960 e, simultaneamente, o curso de filosofia na PUC-PR. Durante o ano de 1963 fez curso de especialização em direito na USP. Subseqüentemente, em 1967-1968 estudou Filosofia Social e História da Filosofia, em nível de pós-graduação, na Universidade de Louvain (Bélgica). Fez o mestrado em filosofia na PUC do Rio de Janeiro, concluído em 1976 e doutorado na mesma área na Universidade Gama Filho, igualmente no Rio de Janeiro, concluído em 1984. Seguiu a carreira do magistério na Universidade Federal do Paraná, onde chegou a professor titular, aposentando-se nessa condição. Pertenceu também ao Corpo Docente da Escola Superior de Guerra, no Rio

de Janeiro e do Colégio Interamericano de Defesa, em Washington, Estados Unidos. Desempenhou diversas funções oficiais, entre estas membro da Comissão Nacional de Moral e Civismo (1976-1980) e do Conselho Federal de Educação (1984-1988). Presentemente é professor dos cursos de pós-graduação em filosofia e direito, da Universidade Gama Filho e do doutorado em direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Tomando do conjunto de seus ensaios e livros, pode-se concluir que se ocupou inicialmente da história da filosofia, com ênfase na discussão em torno dos valores no século XX mas também na obra de alguns autores. Desse conjunto sobressaem a tese de concurso publicada em Curitiba (*Introdução à teoria dos valores*, Editora dos Professores, 1971) e alguns estudos sobre filósofos como Kant, Ortega e Sciacca.

Progressivamente, entretanto, Ubiratan Macedo fixou-se na filosofia política. Na tese de doutorado (*Os caminhos da democracia no Brasil*, Rio de Janeiro, UGL, 1984) – que lamentavelmente não chegou a publicar – teria oportunidade de deslindar os campos entre filosofia política e ciência política, traçando ao mesmo tempo notável painel da evolução desta última nos Estados Unidos, simultaneamente, deteve-se no pensamento político brasileiro. Na mencionada tese de doutorado estuda autores patricios como Manoel Gonçalves Ferreira Filho e Wanderley Guilherme dos Santos.

Na espécie, o texto mais notável que produziu no período consiste no livro que inicialmente intitulou de *A liberdade no Império* (São Paulo, Convívio, 1971), posteriormente refeito e denominado de forma mais apropriada: *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro* (Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1997).

Entendo que duas são as contrições fundamentais na matéria? 1ª) a distinção entre o tradicionalismo e conservadorismo liberal; e, 2ª) o estabelecimento do significado da obra dos liberais no Segundo Reinado.

O tradicionalismo

Ubiratan Macedo entende, antes de mais nada, que não se deve identificar tradicionalismo e catolicismo, embora historicamente haja ocorrido semelhante confluência. A circunstância, entretanto, é transitória, além de que nunca houve adesão oficial da Igreja Católica a nenhum tipo de conservadorismo ou tradicionalismo. E quanto ao tradicionalismo como corrente filosófica, foi abertamente condenado pela igreja. Assim, a aproximação pretendida repousa em bases falsas. No aspecto político, o tradicionalismo é uma ideologia e não se pode, legitimamente, equiparar ideologia e religião. No aspecto filosófico, o tradicionalismo é expressamente rejeitado.

Cabe, portanto, estudar o tradicionalismo como ideologia política e corrente filosófica, sem identificá-los com o catolicismo. Com esse espírito, efetiva a caracterização dos traços essenciais de ambos os fenômenos.

O tradicionalismo político ou conservadorismo não é uma simples defesa do *status quo*. Dispõe de um plano para modificar o presente e consiste numa forma de utopia, como bem o viu Mannheim no conhecido ensaio sobre o pensamento

conservador.

O tradicionalismo político corresponde à reação contra a Revolução Francesa. Formulou-se simetricamente em sinal oposto ao liberalismo. Seus principais representantes foram Burke, Adam Moeller e a escola histórica de Savigny, os tradicionalistas franceses Maistre, De Bonald, Bautain, Rohrbacher e Louis Veillot, os italianos Ventura de Raulica, Taparelli d'Azeglio, os espanhóis Donoso Cortés, Balmes, Vazques de Mella, os alemães Stahl e Vogelsang.

Ubiratan Macedo sugere esta caracterização para o tradicionalismo político: 1 – Anti-racionalismo. No máximo admitirá a razão subordinada a uma origem divina e controlada pela revelação; 2 – Nacionalismo; 3 – Apologia da hierarquia social, contrariando o princípio liberal da igualdade; 4 – Defesa das estruturas e corpos intermediários entre o Estado e o indivíduo, atribuindo-lhes funções políticas; 5 – Hostilidade para com o sufrágio universal; 6 – Defesa do Direito Natural como fundamento e norma absoluta da vida social, mas distinto do direito natural iluminista e reduzido a uns quantos princípios que se devem encarnar na história para serem reais; 8 – Crença de que existem valores superiores à vida humana, aos quais deve ser sacrificada, numa postura antihumanista; 9 – Antiindividualismo sem ser coletivismo, antes um transpersonalismo; 10 – Hostilidade para com o Liberalismo, a Reforma Protestante, Revolução Francesa, Capitalismo (sonho de regresso a uma sociedade agrária), Tecnologia, Ciência Moderna, Progresso, e, paradoxalmente, contra o Romantismo, apesar de ser, no fundo, uma atitude típica do romantismo; 11 – O uso da violência não é banido; é subordinado à justiça com o aprazimento em imaginar situações onde seria lícita e obrigatória a violência, fazendo assim uma preparação espiritual em prol da violência, ao contrário do liberalismo que tendia para o pacifismo e punha ênfase no debate, parlamentar e pela imprensa, para resolver os impasses sociais; 12 – Defesa da comunidade local e de seus privilégios; 13 – Insistência no concreto, nas liberdades concretas, em oposição ao liberalismo que é criticado como abstrato e irreal; 14 – Presença, em graus diversos, de uma atitude favorável à religião como força social.

O tradicionalismo assim definido é recente e não corresponde a uma atitude universal como por exemplo o conservadorismo fisiológico. Esse aparecimento tardio deixou-lhe a marca do tempo, em especial no que respeita ao nacionalismo e ao organicismo social. Formulando-se em contraposição a certa ordem de idéias, onde o iluminista fala de Razão, prefere termos tais como História, Vida ou Nação.

Como filosofia, a exemplo de suas congêneres modernas, é uma teoria do conhecimento. Sustenta o primado da razão coletiva contra a individual. Adota como critério de verdade não a evidência, que considera individualista, mas o consenso unânime dos povos, a revelação conservada pela tradição ou diretamente a tradição. Essa filosofia enfatiza a necessidade de resguardar verdades básicas – como a existência de Deus, a religião, a imortalidade da alma, a autoridade – e combater as chamadas “conquistas de 89” (liberalismo, razão individual etc.).

Ubiratan Macedo, no livro considerado, procede igualmente ao levantamento pioneiro da vertente tradicionalista, entendida nos termos antes indicado, distinguindo-a claramente do neotomismo, o que corresponde a outra conquista notável

do ciclo de estudos ora analisado. Certamente que o tradicionalismo político e filosófico ainda não se acha plenamente determinado. Contudo, dispomos agora de um balizamento que nos permite sua consecução.

A primeira personalidade estudada é d. Romualdo Seixas, que era natural do Pará e sobrinho de d. Romualdo Coelho de Souza, oitavo bispo do Pará (1762-1841). Sua educação, que se iniciou na província, completou-a em Lisboa na ordem do Oratório, que tão grande influência exerceu no curso da cultura luso-brasileira, através de Verney e Silvestre Pinheiro Ferreira. De regresso ao Brasil, ensinou retórica e filosofia, tendo chegado a vigário geral da província. Nomeado arcebispo da Bahia, tomou posse em janeiro de 1828. Ascendeu à condição de Primaz do Brasil, cabendo-lhe, em 1841, presidir a solenidade de sagração do segundo imperador.

D. Romualdo Seixas recebeu do Império o título de Marquês de Santa Cruz. Teve suas *Obras Completas* publicadas em seis volumes, sendo os três primeiros em 1839; o quarto, em 1852, e os dois últimos em 1858. Em 1876 reiniciou-se sua publicação, que entretanto não passou do primeiro volume.

No que respeita à filosofia de Cousin, d. Romualdo adverte à mocidade para que “esteja de sobreaviso, e se não deixe iludir das quiméricas especulações de um sistema que, fugindo talvez dos escolhos do sensualismo, vai naufragar e perder-se nos últimos limites de um idealismo exagerado ou, na frase de Schelling, em uma filosofia de pura abstração, que diviniza o nada e reduz o Cristianismo e a vida a uma vã fantasmagoria”.

Para o combate a essa filosofia e às diversas outras manifestações racionalistas, d. Romualdo criou o semanário *Noticiador Católico*, que circulou entre 1848 e 1860 e patrocinou a edição do compêndio de Frei Itaparica, em 1852.

Outra figura estudada por Ubiratan Macedo é Braz Florentino Henriques de Souza que, entende, foi por equívoco arrolado como neotomista quando, na verdade, é tradicionalista. Analisa igualmente a obra de Frei Firmino de Centelhas, tradicionalista típico e, por isto mesmo, mais conhecido.

O estudo pioneiro de Ubiratan Macedo ensejou a efetivação de diversas pesquisas que vieram a proporcionar um quadro mais ou menos completo da trajetória do tradicionalismo no Brasil. São as seguintes: *O discurso autoritário de Cairu* (Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 1982), de João Alfredo Montenegro; *O tradicionalismo em d. Romualdo Antonio de Seixas* (Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1983), de Dinorah Berbert de Castro; *O tradicionalismo em Pernambuco* (Recife, Editora Massangana, 1988), de Tiago Adão Lara; e *O tradicionalismo na República Velha* (Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984), de Cassiano Cordi. Em relação ao tema considerado, vale referir ainda que Ubiratan Macedo chamou a atenção para a provável presença do pensador português Antonio Sardinha na atividade desenvolvida pelo Centro Dom Vital nos anos vinte, hipótese que viria a comprovar-se graças à edição da correspondência entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo, efetivada pela Academia Brasileira de Letras (1991-1992). Incumbiu-se também da organização dos *Ensaio Políticos e Filosóficos* de Alexandre Correia (1890-1984), editados por Convívio (1985).

A par da tese de que o tradicionalismo não deva ser qualificado de católico, em que pese o fato de que, sobretudo na República, a hierarquia da Igreja Católica não se haja furtado a expressar suas preferências por aquela vertente política, Ubiratan Macedo buscou também ordenar a evolução do pensamento católico no Brasil, num conjunto de ensaios reunidos no livro *Metamorfoses da liberdade* (São Paulo, Ibrasa, 1978).

Liberalismo doutrinário e Segundo Reinado

O liberalismo doutrinário corresponde a uma das fontes em que se inspiraram os liberais moderados no Império, a par da influência que sobre eles exerceram Hipólito da Costa e Silvestre Pinheiro Ferreira. Ubiratan Macedo estudou a obra e a personalidade daquele que seria talvez o mais importante doutrinário brasileiro, Paulino José Soares, visconde de Uruguai (1807-1866) – em ensaio constante do referido *Metamorfoses da liberdade* e, ao mesmo tempo, proporcionou-nos uma ampla caracterização daquela doutrina em ensaio incluído na coletânea *Evolução histórica do liberalismo* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1987). Define-o deste modo:

“O liberalismo doutrinário é a versão francesa do liberalismo inglês, embora não se trate de simples cópia ou transplante. Ao contrário, os doutrinários franceses elaboraram questões teóricas da maior relevância, que não se encontravam no horizonte das preocupações da liderança liberal inglesa. Por isto mesmo ocupam, juntamente com Kant, uma posição fundamental na evolução histórica do liberalismo. Desde os meados do século XIX, este não é apenas a experiência, as instituições e a doutrina inglesa mas esse conjunto acrescido da meditação de Kant e dos doutrinários. De modo que o processo de democratização da idéia liberal na segunda metade da centúria, de que a Inglaterra é também o arquétipo, já não se inspira apenas na atividade teórica local, mas leva em conta a contribuição do continente. Na obra de Kant e dos doutrinários é que se encontram os argumentos para a crítica do *cartismo* – expressão inglesa do democratismo continental”.

Ubiratan Macedo entende que tem na figura de Benjamin Constant (1767-1830) o seu grande precursor. Constant é outra personalidade familiar à nossa elite imperial, sendo o Brasil o país que adotou a sua proposta de constituir o Poder Moderador, proposta essa que tanto impressionaria D. Pedro I. A esse propósito, Ubiratan Macedo lembra que Benjamin Constant era conhecido na época como o *Chef de la Gauche*, parecendo-lhe plausível admitir que D. Pedro dele “se aproximou justamente por sua condição subversiva”. Ao que acrescenta: “... o nosso primeiro imperador lutou denodadamente contra o absolutismo monárquico e na formação desse seu espírito liberal o conhecimento da obra de Benjamin Constant há de ter desempenhado um papel decisivo, fato atestado pelo seu biógrafo Octavio Tarquínio de Souza. Não seria estranho à predileção do nosso primeiro imperante a tumultuada vida pessoal de Benjamin: paixões e casamentos sucessivos, duelos, a postura boêmia, nada conservadora”.

Benjamin Constant considerava a liberdade como o núcleo do seu sistema. A partir de tal princípio concebeu a monarquia constitucional, de governo representativo, embrionariamente parlamentarista e bicameral, como definiu Ubiratan

Macedo. À segunda Câmara (o Senado), duradoura, incumbe não apenas a prudência nas reformas, mas, sobretudo, evitar retrocessos na marcha política para maior liberdade e igualdade. O modelo de Constant atribui papel especial ao Monarca, ao lhe delegar a função que se chamou de Poder Moderador. Explica Ubiratan Macedo: “Na fase em que viveu o nosso autor, a questão não se resumia à harmonia entre Judiciário e o Executivo ou entre este e o Parlamento. A rigor não existia Parlamento mas duas Câmaras separadas e freqüentemente em conflito. Havia também atritos entre o Rei e seus Ministros, num tempo em que somente na Inglaterra se consagrara a figura do Primeiro-Ministro. De sorte que tem toda pertinência a idéia de criar-se uma outra Magistratura, com atribuições de exercitar a coordenação dos vários poderes; pairando acima deles como árbitro. Essa doutrina deve ser avaliada à luz da circunstância concreta em que apareceu. Em sua época a idéia era absolutamente válida e, de certo modo, imprescindível, porquanto o sistema de governo constitucional, inaugurador de uma nova realidade de poder descentralizado, ainda não havia formado os mecanismos coordenadores que se criariam de formas múltiplas, segundo a experiência de cada país”.

O liberalismo doutrinário formou-se em contraponto a Benjamin Constant, reunindo, como líderes, um grupo de intelectuais de grande nomeada, como François Guizot (1787-1874) e Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845). Royer-Collard é o fundador da Escola Eclética, sendo seus discípulos Victor Cousin (1792-1867) e Theodore Jouffroy (1796-1842). Alguns brasileiros, como Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e Salustiano Pedroza (fim do século XVIII/1858) teriam oportunidade, em Paris, de ser alunos de Jouffroy. Ao liberalismo doutrinário associa-se Alexis de Tocqueville (1805-1859), cujo grande feito consiste em haver recuperado o valor do ideal democrático, de todo desmoralizado pelo democratismo. A partir de sua obra – sobretudo de *A democracia na América* (1835) – começa o processo de democratização da idéia liberal sendo seu grande artífice o líder liberal inglês William Gladstone (1809-1898).

Ubiratan Macedo resume deste modo as principais teses dos doutrinários:

1. A Revolução Francesa é um fato a ser aceito com suas conseqüências. A volta ao Antigo Regime é impensável, tanto em nível prático como teórico;
2. A Revolução não pecou por demasia. A sua doutrina teórica (o democratismo) é que era falha;
3. O constitucionalismo é condição indispensável de organização do Estado. Os direitos e liberdades individuais não têm, contudo, origem racional, mas resultam de condições históricas concretas;
4. A soberania popular é um mito, ponto no qual discordam frontalmente de Benjamin Constant. A Câmara representa interesses e correntes de opinião e não a noção abstrata de povo; e,
5. Ao sistema representativo não incumbe representar apenas correntes de opinião e interesses, mas todas as forças e instituições existentes no país, inclusive a Monarquia. Ao mesmo tempo, recusa a idéia de Poder Moderador.

Concluindo a sua brilhante análise, escreve Ubiratan Macedo: “Assim, os doutrinários deram uma contribuição fundamental no sentido de preservar o espírito da idéia liberal, no século anterior virtualmente circunscrita à Inglaterra, distinguindo-o nitidamente do democratismo difundido pela Revolução Francesa, sem voltar as costas ao sistema representativo e deste modo distinguindo-se também do tradicionalismo, que em nosso país, ainda hoje, lamentavelmente é entendido como única forma de conservadorismo. Sua atuação não se circunscreeu ao plano doutrinário, sendo inestimável a contribuição que deram à configuração de instituições liberais. Está neste caso o grande esforço que desenvolveram no sentido de tornar a Universidade pública uma instituição laica. Os doutrinários conceberam e plasmaram as Forças Armadas como uma instituição profissional.

“Dessa sua atuação prática não resultou a sonhada estabilidade política e talvez essa ambição estivesse muito acima de suas forças”.

No livro *A idéia de liberdade no século XX* destaca sobretudo o significado da estabilidade política conquistada no Segundo Reinado. Escrevendo na década de cinqüenta, o republicano francês Charles Ribeyrolles registra que no país “há anos não há mais nem processos políticos, nem prisioneiros de Estado, nem processos de imprensa, nem conspiração, nem banimento” (*Le Brésil Pittoresque*. Rio de Janeiro, 1859). E assim vivemos por quase meio século, situação que contrasta de modo flagrante com a República. Boanerges Ribeiro, no livro *Protestantismo e Cultura Brasileira* (1981) ressalta a exemplar tolerância religiosa garantida por autoridades policiais e judiciárias, no império, apesar de haver uma religião oficial. Ao contrário do que ocorria em Portugal, conforme enfatiza o mesmo autor.

É preciso ter presente as dificuldades do liberalismo na Europa católica e patrimonialista, na mesma época. Basta recordar o que ocorreu na França, com a derrubada do governo liberal em 1848 e a proclamação da República, seguindo-se a reintrodução da monarquia e a grande instabilidade política que culminou com a derrota militar de 1870, a Comuna de Paris e a III República, por sua vez notoriamente instável. O panorama de tais dificuldades vem de ser sistematizado por Arno Mayer (*Dinâmica da Contra-Revolução na Europa 1870-1956* e *A Força da tradição: Persistência na Europa 1848-1914*). Tudo isto serve para realçar o significado da situação brasileira. Em que pese a tradição patrimonialista e a maioria católica, o regime conseguiu afeiçoar-se aos países protestantes, como Inglaterra e Estados Unidos. Trata-se de um feito que nunca é demais exaltar, cumprindo enterrar de vez o longo menosprezo que lhe tem devotado a estéril e infecunda historiografia positivista-marxista.

Liberalismo e justiça social (1996)

Ubiratan Macedo prestou aos liberais brasileiros um serviço inestimável ao contribuir para o restabelecimento dos nossos vínculos com o pensamento liberal nos grandes centros, além da elaboração de questões teóricas relevantes em suas obras anteriores.

Somente quem fez a opção liberal nos anos sessenta e setenta pode avaliar o grau de isolamento a que havíamos chegado nessa matéria. Com poucas e raras exceções, a liderança liberal pós-Estado Novo vinha do período anterior à ditadura de

Vargas. Desapareceu em grande parte no breve interregno democrático que então tivemos, a exemplo de Otávio Mangabeira ou Armando Salles de Oliveira. Os remanescentes foram afastados da cena subsequente a 64 (Milton Campos, Adauto Lúcio Cardoso, Carlos Lacerda etc.). Mais uma vez proclamou-se a morte do liberalismo, buscando-se um sistema de base consensual, como era o propósito aberto desde o governo Médici.

O reduzido número de professores que não se deixou encantar por aquele canto da sereia, mantendo-se firmes em suas convicções liberais ou optando por elas, ficou praticamente sem referências contemporâneas. Nos começos da década de setenta, com o livro *Introdução à Filosofia Liberal*, Roque Spencer Maciel de Barros proporcionara um roteiro das principais etapas percorridas por aquele ideário. Coube a Ubiratan Macedo, ao permanecer quatro anos nos Estados Unidos, traçar-nos um quadro preciso da temática em debate e dos principais autores envolvidos. A notável informação de que dispõe sobre o presente ciclo do liberalismo pode ser avaliada na obra *Liberalismo e justiça social* (São Paulo, IBRASA, 1996).

No entendimento de Ubiratan Macedo, o liberalismo não se reduz a uma simples doutrina política entre as outras. Corresponde na verdade ao pleno desabrochar do sentido profundo da história do Ocidente. Aquilo que o Oriente nos forneceu de típico, em matéria de organização da vida em sociedade, seria o *despotismo*, tão bem estudado por Wittfogel, sendo o totalitarismo soviético sua mais legítima expressão. No que se refere à civilização que teve sua origem na Europa Ocidental, sua maior criação corresponde à *tolerância*. Não há, com efeito, na história da humanidade, nenhum precedente, sendo, ao contrário, a intolerância a verdadeira constante, sobretudo em matéria religiosa. Mesmo os cristãos que se viram barbaramente castigados no Império Romano, logo esquecerem aquela lição quando o cristianismo foi proclamado religião oficial. Assim, a civilização em que temos procurado nos inserir é algo de absolutamente *sui generis*. O sistema representativo concebido por Locke equivale ao seu corolário natural, do mesmo modo que o aperfeiçoamento subsequente, resultante da aproximação ao ideal democrático. De modo que Ubiratan Macedo está coberto de razão ao proclamar que o liberalismo é a autêntica filosofia da modernidade, sendo “o primeiro e mais coerente humanismo, e pode, por isso, a um nível mais profundo, ser, como o sustentava B. Croce, o sentido e sinônimo da história”.

Após a mencionada conceituação do liberalismo, Ubiratan Macedo caracteriza autores e grupos liberais do século XX.

O liberalismo no Brasil acha-se discutido com a maior amplitude, avançando igualmente uma interpretação liberal da Carta de 88. Detém-se na análise do que denomina de “fundo antiliberal da cultura brasileira”. Trata-se da corrente de opinião chamada de *tradicionalismo*. Segundo referimos, justamente Ubiratan Macedo é o autor da distinção entre conservadorismo liberal e tradicionalismo. Este nunca se reconciliou com as instituições do sistema representativo, sendo a força dominante nos círculos católicos, até ser substituído por outra vertente antiliberal, desta vez francamente totalitária.

O livro em epígrafe de Ubiratan Macedo ocupa-se também da sobrevivência da filosofia política ao ataque dos neopositivistas, que pretenderam substituí-la por

insípidas análises quantitativas, felizmente sem sucesso.

No tocante ao controvertido tema da justiça social, no livro que ora nos ocupamos proporciona uma solução deveras inovadora.

Começa por evidenciar como essa idéia tornou-se definidora de nosso século para em seguida traçar-lhe a história desde os seus primórdios. Em continuação mostra como a entenderam os primeiros formuladores do liberalismo social (Green, Hobhouse etc.), os marxistas e a Igreja Católica, enunciando os marcos fundamentais da meditação contemporânea. Depois dessa visão panorâmica, se deterá na análise circunstanciada de dois posicionamentos básicos diante da matéria, a saber: o católico e o liberal.

Segundo Ubiratan Macedo, os católicos em sua maioria consideram a justiça social uma virtude, vale dizer, uma regra interna de perfeição moral. Assim, não corresponde a um estado de coisas independentes das pessoas, mas um princípio orientador da ação dos católicos. Segundo o seu entendimento, os católicos que enxergam na justiça social um estado futuro da sociedade, a ser alcançado pela revolução, discrepam do grande estuário formado pela tradição de Roma. Acha mesmo que o Papa João Pedro II encerra o ciclo em que a instituição condenava o capitalismo, reduzindo essa condenação ao período inicial (manchesteriano) do século XIX, anterior à legislação protecionista do trabalho, dando agora sua adesão ao capitalismo ocidental moderno. Embora divergindo em certa medida, os liberais partem de pressupostos comuns. Ubiratan Macedo destaca o reconhecimento de que a sociedade formulou regras consagradas da proteção dos direitos sociais, razão pela qual não cabe discutir abstratamente questões relacionadas com o direito natural. A segunda linha de convergência corresponde à recusa da busca de uma igualdade de resultados. Os liberais estão engajados nos programas capazes de assegurar a igualdade de oportunidades já que as pessoas, por aptidões individuais inalienáveis, a partir dessa conquista social comum (igualdade de oportunidades), com certeza produzirão efeitos diversos. O terceiro pressuposto aceito por todas as vertentes é a concepção da sociedade como uma ordem não planejada.

Minimiza a divergência de Hayek com a idéia de justiça social concebida segundo os pressupostos antes explicitados. Segundo supõe, admite o que chama de “justiça dos comportamentos”, isto é, a obediência a regras fixadas por um tipo de justiça processual que conduza à igualdade de oportunidades e reconheça a impossibilidade de influir sobre os resultados. Caberia lembrar aqui o que já dizia Max Weber: a justiça que se proponha assegurar a igualdade de resultados deve começar por cometer a suprema injustiça de punir aos bem-dotados. A esse propósito, conclui Ubiratan Macedo: “Esta afirmação não tira o valor da justiça nem atenua o significado da ordem instaurada sobre ela; mas indica apenas, sob outro aspecto, a necessidade de recorrer às forças bem mais profundas do espírito, que a própria ordem da justiça”.

In memoriam --Ubiratan Borges de Macedo (1937/2007)

Ubiratan Borges de Macedo faleceu a 16 de julho do corrente ano, em Curitiba, às vésperas de completar setenta anos e depois de prolongada enfermidade, que enfrentou com grande estoicismo. Destacado membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, esse desenlace representa uma grande perda para a filosofia brasileira.

Concluiu a Faculdade de Direito do Paraná em 1960 e, simultaneamente, o curso de filosofia da Pontifícia Universidade do mesmo estado. Logo em seguida, em 1963, frequentou curso de especialização em direito na USP, oportunidade em que se ligou ao prof. Miguel Reale e ao IBF, tendo se revelado um grande expositor do culturalismo do mestre, do mesmo modo que de sua filosofia do direito. Ainda nos anos setenta, estudou Filosofia Social e História da Filosofia, em nível de pós-graduação, na Universidade de Louvain (Bélgica). Concluiu mestrado e doutorado, em filosofia, em Universidades do Rio de Janeiro (PUC e Gama Filho). Seguiu a carreira do magistério na Universidade Federal do Paraná, onde chegou a professor titular, aposentando-se nessa condição. Pertenceu ainda ao Corpo Docente da Escola Superior de Guerra, no Rio de Janeiro, e do Colégio Interamericano de Defesa, em Washington, Estados Unidos. Desempenhou diversas funções oficiais, entre estas membro da Comissão Nacional de Moral e Civismo (1976-12980) e do Conselho Federal de Educação (1984- 1988). Nos últimos anos de vida foi professor dos cursos de pós-graduação em filosofia e direito da Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro, bem como do doutorado em direito da Universidade do Estado (UERJ).

Ubiratan Macedo interessou-se sobretudo pelas questões relativas à cultura. Em especial temas relacionados à moral e aos valores, de um modo geral. Bem como à filosofia política. Deu inestimáveis contribuições ao estudo da cultura brasileira.

No conjunto de sua bibliografia destacam-se: *Introdução à teoria dos valores* (1971); *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro* (1977), obra reeditada em 1998; *Metamorfoses da liberdade* (1875~) e *Fundamentação dos valores* (1988). Deu especial atenção à doutrina liberal, com o propósito de facultar ao país a sua adequada compreensão. Essa preocupação transparece sobretudo nos livros *Liberalismo e justiça social* (1995) e *Liberalismo moderno* (1997). Com o mesmo propósito, ao tempo em que residiu no Rio de Janeiro, organizou o Círculo de Estudos do Liberalismo, freqüentado por diversos professores. Alguns dos estudos destinados ao Círculo chegaram a ser publicados, entre outros: *Avaliação crítica da social democracia: o exemplo francês* (2000) e *Avaliação crítica da proposta de democracia deliberativa* (2002). Nessas coletâneas há estudos de Marcos Poggi de Araújo, Antonio Paim, Ricardo Lobo Torres, Ítalo da Costa Jóia, Francisco Martins de Souza, José Ribas Vieira e Ricardo Vélez Rodríguez. Deixou inéditas uma grande quantidade de ensaios em que transparecem plenamente a sua vasta cultura.

Entre os seus últimos livros, sobressai *A presença da moral na cultura brasileira* (2001), no qual inseriu valioso estudo com o expressivo título de “A ausência de ética no pensamento brasileiro”. Efetiva uma comparação do Brasil com o México para destacar os diversos manuais de ética, aparecidos nesse país apenas nos anos oitenta, inexistentes entre nós. Registra que o renomado pensador argentino Mariano Grondona aponta esta ausência de textos éticos como característica de sociedades subdesenvolvidas, a propósito do que afirma: “Onde mais se ensina ética é porque existe uma vasta preocupação moral.”

Ubiratan Macedo esteve invariavelmente presente aos diversos Congressos promovidos pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, nos quais sempre teve ativa

participação. Seu pensamento mereceu diversos estudos. O verbete que lhe foi dedicado em LOGOS: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, foi redigido diretamente pelo saudoso prof. Miguel Reale.

(Transcrito da **Revista Brasileira de Filosofia**, fascículo 227; julho/setembro, 2007)

VIII. PENSADORES DESGARRADOS OU QUE SE DESGARRARAM

1 – Renato Cirell Czerna

Italiano de nascimento (1922), tendo realizado seus estudos secundários na Itália e Áustria, radicou-se no Brasil na época da guerra, concluindo o curso jurídico nas Faculdades de Direito da Bahia e São Paulo. Ingressou no Corpo Docente desta última na Cadeira de Filosofia do Direito, então regida pelo prof. Miguel Reale. Quando este foi jubilado, sucedeu-o como Titular (1981). Aposentou-se logo depois indo residir em Roma.

Czerna provém do neokantismo, sendo esta a influência dominante em seu primeiro livro (*Natureza e espírito*, São Paulo, Martins, 1949). Mas a partir da década de cinquenta, volta-se para o neo-hegelianismo, numa certa fase seguindo a Croce e Gentile e, mais tarde, dando curso a interpretação autônoma.

Publicou grande quantidade de ensaios na *Revista Brasileira de Filosofia* e na *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*. Suas teses de doutorado, livre-docência e concurso de titular guardam grande interesse filosófico.

Ubiratan Macedo reuniu numa Antologia os principais dentre os seus textos, circunstância que aproveitou para estudar-lhe o pensamento (*Justiça e História*, São Paulo, Convívio/EDUSP, 1987, 459 p.).

Em relação à presente caracterização, os textos mais significativos encontram-se nessa Antologia.

Na tese de concurso com que concorreu à Cátedra, em 1981, dedicada aos temas *Direitos e Estado no Idealismo Germânico – Schelling e Hegel*, Czerna procede ao seguinte registro:

“Foi repetidamente observado que, se fosse possível definir o pensamento de Hegel escolhendo, como ponto de referência um termo ou conceito, tal conceito seria o de *dialética*, mola central que move e anima sua concepção do *real* como processo dinâmico, autodesenvolvimento do Absoluto como Espírito, que não é no sentido classicamente ontológico do termo (no qual o *ser* é concebido como já perfeito e idêntico a si mesmo e, sobretudo, como o *outro* pólo ou termo na dicotomia ser-pensar, ou relaidade-consciência), mas *se torna* ou *se faz*, tudo em si incluindo e superando à medida do seu perene enriquecimento”. (*Antologia* cit., p. 328).

No entendimento de Czerna, é no texto “Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling” (1801), portanto num escrito denominado de “juvenil”, que o processo dialético aparece pela primeira vez como estrutura essencial do espírito enquanto pensamento pensante, descoberta ou conquista que pressupõe a “revolução fichteana”, isto é, o momento da afirmação da subjetividade, embora Hegel viesse mais tarde a considerá-lo insuficiente e abstrato. De todos os modos, o ponto de

partida de sua reflexão. Para dizer resumidamente o essencial, poder-se-ia caracterizar o pensamento de Hegel como orgânico, contraposto a *mecânico* enquanto constituído por um processo unilinear de momentos sucessivos, vale dizer, “como uma estrutura em que cada momento que a constitui contém em si todos os que o precedem, e em que, por conseguinte, cada um é mais “pobre” e vazio do que o sucessivo e mais “rico” e cheio do que o anterior e a “presença” do todo em cada uma de suas partes indica um processo unilinear de momentos sucessivos, vale dizer, “como uma estrutura em que cada momento que a constitui contém em si todos os que o precedem e em que, por conseguinte, cada um é mais “pobre” e vazio do que o sucessivo e mais “rico” e cheio do que o anterior e a “presença” do todo em cada uma de suas partes indica um processo em contínuo enriquecimento. Esta caracterização, no entanto, não é suficiente, porquanto a possibilidade mesma de comparar e contrapor, entre si, pensamento *mecânico* e *orgânico* – como se fossem *tese* e *antítese* – é peculiar ao pensamento que pensa tal oposição e os seus termos contrapostos nela e, ao superá-los e unificá-los, em si no momento em que os pensa, se revela, ele próprio, como síntese, ou seja, nem *mecânico* nem *orgânico* mas, propriamente, *filosófico*, embora, neste caso, os outros dois, ou as duas outras “formas” sejam definitivamente determinadas como tais, a partir do momento em que sobre elas se reflete repensando-as como momentos anteriores superados em sua *unidade* ou simples *particularidade* abstrata, mas mantidos enquanto confluem na síntese concreta”. (*Antologia*, cit. p. 333-334).

Longe de representar um plano abstrato, o método dialético explicita, através do concreto, o processo de concretização do espírito, ou seja, da realidade. A partir do movimento introduzido no próprio conceito, como um fazer-se através da determinação de momentos funcionalmente superados e sintetizados, é que se compreende a estrutura dialética não somente da correlação gnoseológica fundamental, mas da que vigora entre particular e universal ou entre finitude e infinitude. O princípio animador desse movimento de superação de determinações abstratas manifesta-se como função da Razão (*Vernunft*), que supera, ultrapassa e distingue-se do mero entendimento ou intelecto (*Verstand*). Em síntese, “tal o processo de autoconstituição da realidade como espírito, que desse modo não se daria senão em virtude da “*begreifende Vernunft*”, expressão que indica a correlação entre “Razão” e “conceito” (*Begriff*) e princípio dialético que é de superação de opostos por ser racional (*vernunftig*) e não apenas “intelectual”, em outros termos, para ser “racional” e não meramente “intelectualística”, esta dialética não poderia ser senão de opostos, ou seja, sintetizante porque superadora, já que permanecer na distinção é função do *Verstand*”. (*Antologia*, cit. p. 345).

A questão magna que Czerna se colocou consiste no desafio que o idealismo absoluto acaba suscitando a si mesmo ao postular a infinita superação. Essa aporia, que denomina de “perigosa” chegou a ser claramente proposta por Gentile. Essa tensão problemática formula-a nos seguintes termos: “de um lado, a autoconsciência do espírito, que não somente é a única possível realidade, mas que chegou, nesse momento de seu processo, a se conhecer e reconhecer como tal e, portanto a alcançar a plena realização de si próprio (e da realidade mesma); de outro lado, a afirmação de si (enquanto espírito) como devir perene, ou seja, perene possibilidade de *ultrapassar* o que ele próprio põe, e pois a si próprio enquanto posto e portanto *definido* e, como tal, objetivado; o que equivale a instaurar o *princípio da superabilidade* de todas as

posições definidas e historicamente determinadas (aspecto essencial da dialética entre “ato” e “fato”), mas, por isso mesmo, de si mesmo enquanto afirmação acabada desse mesmo princípio: a serpente que come sua própria cauda. A esse ponto surge, para todo aquele que tenha atravessado a experiência idealista – sobretudo nesta sua forma – o problema paradoxal de continuar sendo idealista – para não *voltar* a momentos cuja *superação* constitui justamente a essência histórica do idealismo mesmo –; e *deixar de sê-lo*, para não negar o próprio idealismo através, assim da negação ou da não-atuação do princípio, que lhe é essencial, da sua auto-superação”. (*Antologia*, cit. p. 292-293).

Segundo Czerna, a geração que se seguiu imediatamente a Gentile tentou superá-lo mediante o aprofundamento do conceito de “consciência histórica”, retornando a Hegel e às suas conseqüências historicamente atuantes, na esperança de assim confirmar a validade não tanto de sua sistemática mas pelo menos de sua problemática. Dessa fase resultou apenas a consciência “de pertencer ao fim de uma Cultura, sem todavia passar para outra, que ainda existe, e que não sabemos se existirá”.

Sem qualquer compromisso de proceder a balanço exaustivo da problemática suscitada pelas tentativas de superação do idealismo absoluto (ou do próprio processo real de sua superação), Czerna elaborou o que chama de “notas fragmentárias” no ensaio “Sobre o neo-hegelianismo atualista e o processo ao subjetivismo ocidental” (1976).

A questão primeira reside no fato de que o historicismo hegeliano tenha sido posto em causa, acusado de relativismo e mesmo de não dar conta do processo real, na medida em que a História da Filosofia de nosso tempo registra não um ir adiante mas uma volta atrás, com as várias espécie de neo (neokantismo, neopositivismo etc.). Czerna se interroga se de fato esses movimentos pertencem à “história do pós-idealismo” (ou o que teria ocorrido com eles se tivessem sido influenciados pelo próprio hegelianismo), interrogação que também se aplicaria à fenomenologia. Manifesta simpatia pela tese de Ugo Spirito segundo a qual o verdadeiro momento de superação – e portanto de culminância do pensamento moderno – encontrar-se-ia em Giovanni Gentile. Mas o próprio Spirito imaginou que poderia ser levado adiante na busca de uma identidade verdadeira entre Ciência e Filosofia, hipótese que a Czerna parece equivocada.

Nessa altura de sua investigação escreve: “É necessário afastar a impressão de que essas reflexões signifiquem uma crítica exclusivamente negativa e destrutiva no confronto com o neo-idealismo italiano e com o “atualismo” em particular. Ao mesmo tempo, a “tese” ou pelo menos a hipótese implícita de que no “idealismo absoluto” hegeliano nos defrontamos com o válido problema do *fim da Teoria*, e que nosso tempo, nesse plano, ainda se encontra dentro dessa *conclusão* ou desse *esgotamento*, não contradiz a afirmação e o reconhecimento dos elementos histórico-filosoficamente positivos que esse neo-idealismo representa e contém. Ninguém ignora a enorme e fecunda influência que essa corrente exerceu não somente no sentido crítico da dissolução de fatores negativos da cultura italiana de então, mas na sua positiva renovação e no extraordinário enriquecimento e seriedade científica por ela produzidos em muitíssimos âmbitos, por mais de meio século. É que o *neo* do idealismo em geral ainda podia, então, ter um sentido e uma função histórica. Sobretudo o neo-idealismo italiano havia, precisamente, compreendido a essência do hegelianismo (em que se

inspirava): a superação e o devir histórico, desejando, por isso, manter o fundamental mas ao mesmo tempo tentar “ir adiante”. Ninguém nesse período realizou essa tarefa histórica melhor e com maior coerência e rigor do que, especialmente, o “atualismo” de Giovanni Gentile”. (*Antologia cit.*, p. 313-314). Contudo, acrescenta, permanecem em Gentile certos elementos “formalistas” que haviam sido ultrapassados por Hegel, não deixando de constituir um certo retorno ao subjetivismo de Fichte. O mérito do atualismo gentiliano consistirá na reafirmação da verdade do hegelianismo, sendo menos válida a tentativa de levá-lo adiante.

Provavelmente, escreve Czerna, o triângulo essencial do após-Hegel terá sido representado pelo último Schelling, por Marx e Nietzsche, no sentido de uma consciência do fim da teoria e a instauração da passagem do “conhecer” ao “querer”, da “teoria à práxis”. Mas essas elaborações, por mais instigantes que sejam, não lograram, nem poderiam fazê-lo, dar por encerrada toda interrogação. “Porque, se a interrogação cessasse, poder-se-ia chegar ao Nada. Não podemos todavia quanto a possível futuro emitir um cheque em branco (com o risco de que seja sem fundos). As próprias reflexões sobre a passagem da teoria à práxis não podem deixar de se absterem de emitir tal cheque, para o qual não sabemos se fundos haverá: não se deve, porém, necessariamente, negar absolutamente que esses fundos poderão existir: mas não sabemos, nem podemos dizer ou imaginar, se quais e quantos”. (p. 322).

Como observa Ubiratan Macedo, a conclusão de Czerna é a de que não se pode sair do idealismo. Ou como ele mesmo escreve no ensaio sobre o atualismo gentiliano que ora comentamos: “A afirmação do “fim da Teoria” no idealismo absoluto pode ser conscientemente ambígua, porque, ao mesmo tempo que a declara concluída, a reconhece como última única “teoricamente” válida, dentro de um processo teórico do qual não pode sair; por outro lado, a aporia da teoretização do fim da teoria aparece insolúvel: a autonegação da teoria é ainda um momento teórico (para parafrasear Aristóteles) mas constitui, ao mesmo tempo, sua intrínseca verdade: a sua não-autonegação é que se constituiria contradição absoluta, dada a estrutura universal-concreta que, no seu apogeu, a caracteriza”. (*Antologia cit.*, p. 322).

Ao que esclarece Ubiratan Macedo: “Essa impossibilidade de sair do Idealismo não é uma conclusão recente. Em ensaios publicados na Itália e na *Revista Brasileira de Filosofia*, alguns reunidos em *Ensaio de Filosofia Jurídica e Social* (São Paulo Saraiva, 1965), e em polêmica com Michele Frederico Sciacca, Czerna havia afirmado a “impossibilidade de se sair logicamente da experiência idealista, sobretudo porque vê essa Transcendência ou Absoluto ao modo idealista e neoplatônico e diverso da concepção cristã preconizada por Sciacca”.

2 – O contexto histórico-cultural da meditação de Almir de Andrade

Tendo concluído o curso de direito muito jovem, com apenas 20 anos, Almir de Andrade (1911-1991), participa ativamente na cultura brasileira por cerca de sessenta anos, deixando registrada a sua presença destacada em alguns movimentos culturais que marcaram o período. Creio que o mais importante nas décadas iniciais é o papel que desempenha na formulação de uma das vertentes de nosso autoritarismo doutrinário republicano. A República expressou desde logo vize autoritário para se

contrapor ao liberalismo do Império. A postura anti-monárquica chega a tal ponto que, tão ligados aos franceses como andavam, o mais natural seria que os nossos republicanos tivessem preservados o regime parlamentar, como se deu com a Terceira república, proclamada em 1870 e que escolheu a Thiers como seu primeiro Presidente, historiador e líder político festejado pela elite brasileira. Ao invés disto, Castilhos designava aquele regime de *para lamentar*.

Tivemos, assim, sucessivamente, ditadura militar nos anos noventa e prática autoritária efetivada pelos civis (com o interregno da volta dos militares ao poder, com o Marechal Hermes, no quadriênio 1910-1914), ao longo da República Velha. Sucessivas intervenções nos estados; decretação de seguidos estados de sítio e composição fraudulenta da Câmara, no ato do “reconhecimento dos mandatos”. A par disto, duas espécies de autoritarismo doutrinário, o que se inicia com Alberto Torres, retomado nos anos trinta, e a peça aprimorada por longo período ditatorial em que se transformaria o *castilhismo*.

Quando Almir de Andrade desponta na vida intelectual, típico era a multiplicidade de autoritarismos: o comunista; o integralista; o castilhismo que viria a ser profundamente renovado por Vargas e a nova vertente em cuja elaboração está presente Almir de Andrade: o *corporativismo*.

No longo ensaio que publicou em 1983 na revista do Senado Federal, em que balanceia a trajetória de Vargas pela política brasileira, Almir de Andrade contesta que mereça a caracterização de autoritário. Esta seria a posição típica de Francisco Campos.

Creio que a adequada avaliação de seu posicionamento torna-se possível a partir do conceito de democracia que esgrime no mencionado ensaio. Tomo por base a síntese magistral, como aliás tudo quando nos tem brindado, efetivada por Jorge Jaime, no longo estudo sobre Almir de Andrade que redigiu para a Academia.

Diz ali Almir de Andrade:

“O pensamento democrático é inseparável do ideal de liberdade. A experiência de milênios tem demonstrado, porém, que esse ideal, na prática, é uma arma de dois gumes, que assegura a plena afirmação do indivíduo mas também o leva a egoisticamente interferir na liberdade dos outros. A autêntica e sadia liberdade é uma conquista moral e não uma dádiva do céu”. E, logo adiante: “Na prática política, todavia a história das democracias está muito longe da consecução desse ideal”.

A questão parece-me mais objetiva. Diz-se que o sistema político é democrático quando está organizada a participação dos cidadãos no processo que leva a decisões obrigatórias para todos. Como essa consulta somente esporádica e excepcionalmente pode assumir feição plebiscitária, o essencial no sistema é a organização da representação. O tema da representação, que absorveu grande parte das energia da elite imperial, desaparece completamente das cogitações dos republicanos. Mesmo os liberais, talvez instados a defrontar-se com formas autoritárias cada vez mais sofisticadas, excluíram o tema de sua militância cotidiana.

Na visão de Almir de Andrade a adequada denominação para a ditadura de Vargas seria “governo de transição”. Estes, “nas épocas de crise e desordem, visam restabelecer a ordem e a primazia dos interesses do bem comum contra os dos promotores da desordem e os dos adeptos da tirania”.

Desde Goethe sabemos todos que a Justiça é o valor mais alto mas a Ordem é mais urgente. A questão é que essa transição (que em Oliveira Viana é nitidamente para o sistema democrático representativo e parece-me pesou na liderança afinal hegemônica na Revolução de 64, dando nascedouro àquilo que Wanderley Guilherme batizou de *autoritarismo instrumental*) não conduz à pretendida estabilidade política. O aprendizado democrático não pode ser evitado, como aliás ocorre em quase todas as esferas da vida. Dificilmente a teoria da natação habilita a nadar a quem a possui.

Outra questão relevante é o estabelecimento do chamado “interesse nacional”. Acontece que não existe em algum lugar abstrato a que poderíamos chegar, de posse de um bom mapa. Seu estabelecimento pressupõe uma ampla negociação. O sistema representativo ainda corresponde à melhor forma de estruturar essa negociação.

Na arguta análise que empreendeu da revista *Cultura Política* – para organizar a antologia intitulada “*Cultura Política*” e o *Pensamento Autoritário*, editada pela Câmara dos Deputados em 1983 – Ricardo Vélez Rodríguez registra desde logo que “os artigos contidos em *Cultura Política* são realmente poucos os que tratam sobre a proposta corporativista de Francisco Campos, ao passo que são muito mais numerosos os que se referem à necessidade de instaurar um Executivo forte e centralizador, que deve ensejar a modernização econômica do país”.

A isto Vélez acrescenta: “É bem significativo, aliás, da opção getuliana em favor do estatismo modernizador e contra a organização corporativista, o editorial escrito por Almir de Andrade em julho de 1941, comentando os aspectos marcantes da Constituição de 1937. Sob o título “Os grandes traços da Constituição de 10 de novembro de 1937”, o editorialista salienta três itens como básicos na carta estadonovina: a unificação do poder político, a nova organização federativa do Brasil e a nova posição do indivíduo e do corpo social em face do Estado”.

Almir de Andrade quer, ainda com base na análise de Vélez, “substituir as palavras vazias de igualdade puramente “formal” da liberal democracia pelas realidades de uma verdadeira democracia econômica e cultural”.

Vargas dispunha de um projeto perfeitamente configurado, a partir do castilhismo, do qual retiraria a componente retórica em matéria econômica, para tornar operativas as propostas modernizadoras, procurando, em matéria política, dar conotação técnica aos problemas, para justificar o exercício pelo Estado do papel de árbitro, prescindindo do sistema representativo, que era justamente a aspiração maior do castilhismo. Examine a “contribuição de Vargas ao castilhismo” no livro *A querela do estatismo* (2ª edição, Tempo Brasileiro, 1994).

Parece-me ainda acertada a conclusão de Vélez sobre as relações entre castilhismo e corporativismo, adiante transcrita:

“O Estado getuliano deglutiria, no entanto, a idéia corporativista, libertando-a do vezo romântico incito na proposta de uma economia administrada organicamente pela Nação e inserindo-a no contexto do Poder Central forte e modernizador. O modelo sindical que se consolidou ao ensejo da legislação trabalhista assumir essa idéia, fazendo dos sindicatos peças da engrenagem controlada pelo Estado”.

Deste modo, parece adequada a caracterização do pensamento político de Almir de Andrade como sendo de estrutura autoritária. Ao criticá-la não pretendo que a conclusão de alguma forma diminua o significado da presença de Almir de Andrade na cultura brasileira. Foi antes de mais nada um homem de seu tempo. Na sua opção não se pode enxergar qualquer interesse subalterno mas a profunda convicção de que a senda proposta seria a mais benéfica para o nosso país. E o fez com a competência que caracterizava a sua inteligência brilhante. Contudo, não se limita a essa dimensão a contribuição de Almir de Andrade ao movimento intelectual do país no período contemporâneo. Caberia destacar os aspectos adiante resumidos.

Almir de Andrade interessou-se pelo direito (ensinou direito constitucional e publicou as *lições* que tivera oportunidade de ministrar sobre o tema; estudou a evolução do direito de propriedade e dedicou algumas obras ao direito administrativo e à administração municipal) e teve igualmente ocasião de debruçar-se sobre aspectos selecionados da cultura brasileira.

Parece mais importante, contudo, sua obra filosófica coroada com *Duas face do tempo: ensaio crítico sobre o fundamento da filosofia dialética* (1971). No entendimento de Jorge Jaime, trata-se de desenvolvimento da temática que desde jovem o preocupou, presente ao livro editado em 1936 e que intitulou de *Interpretação na Psicologia: ensaio de reelaboração sistemática de uma psicologia dinâmica, como base de uma teoria do conhecimento*. Sua obra filosófica compreende ainda estudos publicados na *Revista Brasileira de Cultura* (1970) e no *Boletim de Ariel* (1976), neste último caso comentando texto de Heidegger e, ainda, a conferência na Academia Brasileira de Filosofia (1989), dedicada ao tema “*A conceituação ontológica do tempo e do movimento*”. É interessante que nem Jorge Jaime nem Miguel Reale, principais estudiosos de sua meditação filosófica, a tenham relacionado ao movimento fenomenológico, que teve – e tem até agora – uma grande presença no país. Almir de Andrade esteve associado ao grupo de fundadores da Faculdade Nacional de Filosofia, cabendo-lhe reger ali, em sua fase inicial, a cadeira de psicologia. Essa cadeira serviu de base à organização do Instituto de Psicologia da antiga Universidade do Brasil (atual UFRJ), que esteve durante muitos anos sob a direção de Nilton Campos (1898-1963), que viria a ser, no magistério, um grande divulgador da fenomenologia. Foi um dos primeiros a propor o seu entendimento como método, proposta que seria secundada por outras personalidades representativas, entre as quais destacaria Creusa Capalbo. Nilton Campos publicou *O método fenomenológico na psicologia* (1953).

Almir de Andrade esteve assim muito próximo de um dos focos irradiadores da fenomenologia em nosso país. Vejo nesse movimento duas fases muito nítidas, a primeira de divulgação do pensamento de Husserl que, embora tendo antecedentes, ganha maior dimensão a partir da primeira edição da *Filosofia do Direito*, de Miguel Reale, que é de 1953, que contém a caracterização do método fenomenológico. Nessa fase inicial, destacam-se, além de Nilton Campos, Evaldo Pauli (nasc. em 1925), da

Universidade Federal de Santa Catarina e Luís Washington Vita (1921-1968). Ambos publicam obras com o propósito de difundir as idéias daquela corrente, em fins da década de cinqüenta e primeira metade da de sessenta.

Segue-se uma fase que tenho denominado de *diálogo com Husserl*, onde os pensadores brasileiros estão sobretudo pretendendo incorporar algumas idéias de Husserl à nossa própria tradição. Assim, Miguel Reale discute intensamente as idéias de *intencionalidade* e *Lebenswelt*; Leonardo Van Acker (1896-1986) procura interpretar a fenomenologia como uma reação às principais tendências modernas; Machado Neto (1930-1977) toma-a por base para a constituição da doutrina que denominou de eidética sociológica; e Creusa Capalbo (nasc. em 1934) que, consoante indiquei, consagra o entendimento da fenomenologia como método, desta vez o instrumento adequado para a fundamentação das ciências humanas. A esse tema dedicou as principais de suas obras (em especial *Fenomenologia e ciências humanas*; 1973, 2ª edição, 1987).

Creio que os queridos mestres Miguel Reale e Jorge Jaime não considerariam uma heresia se agregasse a meditação filosófica de Almir de Andrade a essa aproximação criativa com a fenomenologia.⁽¹⁾

Permito-me fazê-lo louvando-me sobretudo da temática presente à sua obra. O problema para Husserl é superar a interdição kantiana quanto à impossibilidade da intuição intelectual, mediante a radicalização da perspectiva transcendental ao postular que o fenômeno é aquilo que aparece por si mesmo (com essa tentativa de atirar fora a “coisa-em-si” começa precisamente o idealismo alemão pós-kantiano), donde a legitimidade da afirmativa de que haveria identidade entre o *ser* e o que aparece, isto é, de restauração da *ontologia*.

A fenomenologia está voltada para a consciência, lugar onde o ser é realmente.

O caminho seguido por Almir de Andrade está próximo desse direcionamento, embora não destaque a intencionalidade. Mesmo a dialética, ainda que enfocada sob ângulo diverso, será a senda seguida por Merleau-Ponty para encaminhar a fenomenologia na direção da historicidade.

Creio que as citações adiante seriam suficientes para destacar a pretendida contigüidade. Reportando-se à concepção heideggeriana de temporalidade teria oportunidade de escrever em *As duas faces do tempo*:

“A experiência pura da consciência parece indicar que o mais marcante e significativo contraste que se manifesta no ser-existente do homem não está nem na diversificação dos três êxtases da temporalidade, nem na oposição entre o ser que sou e o ser autêntico que se dissimula na minha preocupação antecipadora do futuro (*Sorge*), mas sim, e sobretudo, nesse perene antagonismo entre o passar e o durar – que não é senão a própria alternativa entre o viver e o morrer, transposta para o destino dos nossos

⁽¹⁾ Miguel Reale é autor de longo verbete sobre Almir de Andrade, constante do *Dictionnaire des Philosophes* (1984), de Denis Huisman, tendo considerado os diversos aspectos de sua dialética em *Experiência e Cultura*. Quanto a Jorge Jaime elaborou para a Academia Brasileira de Filosofia longo estudo intitulado “O pensamento do acadêmico Almir de Andrade” (1990).

momentos de ser e das nossas vivências mais profundas de todas as horas” (p. 157).

E, logo adiante:

“As duas faces dialéticas da temporalidade, que se manifestam respectivamente pelo passar e pelo durar, se projetam no plano ontológico e ali identificam também dois aspectos de ser, que estão em nós, mas que também estão em todos os seres exteriores a nós: o acidental e o essencial. De um lado o que se transforma; de outro o que se conserva. De um lado o que pode mudar do igual para o oposto, do idêntico para o contrário, no incessante vir-a-ser das existências; de outro o que não é suscetível de contrariedade ou mudança sem que a própria coisa deixe de ser o que é. Assim como não fujo à dualidade paradoxal do tempo, que, embora constante contínuo na duração do meu presente, “morre” a cada instante que passa e “nasce” em cada instante que desponta, tampouco escapa à fundamental dualidade do meu ser e modos de ser, onde algo sempre se conserva no que muda, continua sendo no que deixa de ser e dura no que passa” (p. 158).

3 – Roque Spencer Maciel de Barros

a) Nota introdutória

Quando do inesperado falecimento de Roque Spencer Maciel de Barros, publiquei um artigo em *O Estado de S. Paulo* registrando o que seria o seu legado. Posteriormente o prof. Reale incumbiu-me de redigir o *In Memoriam* para a *Revista Brasileira de Filosofia*. Optei por transcrever este último já que no artigo precedente a menção às suas principais contribuições, como não poderia deixar de ser, tiveram que ser muito esquemáticas sendo mais adequado inserir aqui as análises específicas que lhes havia dedicado. Lembro que no volume da *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, ao apresentar aquele que me parece ser o problema fundamental com que se defrontou a nossa meditação – a questão da pessoa humana –, assinalei que Roque Spencer poderia vir a constituir-se marco de uma nova fase na sua abordagem, desta vez considerando-a como totalidade. Nas fases precedentes tentou-se esgotar aquele conceito mediante as categorias de *liberdade e consciência*.

Nesta nota introdutória pretendo esclarecer como se caracterizaria a forma pela qual abandonou o culturalismo. Ao estudar essa corrente havia arrolado a Roque Spencer como um dos seus integrantes.

Até onde posso perceber, o mencionado desligamento exigiu prazo relativamente dilatado. Assim, no início dos anos oitenta o prof. Reale assumiu o compromisso de enviar colaboração relativa a autores brasileiros para um dicionário que estava sendo elaborado na França. Tendo aceito a responsabilidade de ajudar o prof. Reale na empreitada, ponderei a Roque Spencer que, devendo aqueles verbetes conter uma caracterização sucinta do pensamento do autor considerado, o melhor seria que ele mesmo fizesse tal caracterização, com o que acabou concordando. Entre os muitos desentendimentos que a iniciativa provocou, sobressai a circunstância de que os

patrocinadores da publicação sem nos haver advertido quanto à preferência, limitaram-se a incluir os verbetes que haviam sido redigidos em francês. De modo que aquele breve enunciado redigido por Roque Spencer somente veio à luz, ainda na forma de verbete, na *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, (Lisboa, Editorial Verbo, vol. I, 1989).

Transcrevo o que escreveu naquela oportunidade (1981): “Formado na tradição do idealismo kantiano e neokantiano, evoluiu para uma posição que, sem negar a inspiração kantiana, mas cada vez mais balanceada pela linha de Hume, designaria como uma espécie de “empirismo transcendental”. Marcado, de outra parte, pelas preocupações da filosofia existencial (não “existencialista”), é cético quanto às possibilidades da ontologia, preferindo ater-se aos domínios da chamada “antropologia filosófica”, esclarecida pelos dados interdisciplinares das ciências humanas. Trabalha atualmente, num projeto de investigação sobre os problemas do totalitarismo, certo de que o campo da história e da filosofia política é um palco privilegiado para o desvelamento de certos aspectos essenciais do humano, que é, afinal, o objeto último da antropologia filosófica”.

Ao longo da década seria absorvido pelos estudos dedicados ao totalitarismo, de que dou uma breve notícia logo adiante. Como o livro foi objeto de um debate no 2º ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA (Londrina, setembro de 1991), o próprio Roque Spencer teria oportunidade de manifestar-se sobre a minha hipótese relativa ao “homem como totalidade”. Creio que esse texto e os ensaios que escreveu nos anos que se seguiram de imediato para o livro *Razão e racionalidade* (fins de 1993) talvez estabeleçam o que seria o seu posicionamento pós-culturalista. Nessa convicção, examino-os ao fim do tópico

b) In Memoriam

Roque Spencer Maciel de Barros faleceu repentinamente no último dia 8 de maio, aos 72 anos. Nasceu em Bariri, São Paulo, em 1927. Licenciado em filosofia pela USP, em 1949; doutor em educação e livre docente em História e Filosofia da Educação, tornou-se professor titular de História e Filosofia da Educação, da Faculdade de Educação da referida universidade. Membro do grupo de trabalho da reforma universitária (1968), foi diretor da Faculdade de Educação e membro da comissão editorial da USP. Ativo colaborador do Instituto Brasileiro de Filosofia, conquistou uma posição de relevo na filosofia brasileira.

Roque Spencer Maciel de Barros interessou-se pela teoria da educação em geral e parte da expressiva meditação que dedicou ao assunto reuniu no livro *Ensaio sobre educação* (1971). Entretanto, seria no estudo da educação brasileira que lograria introduzir inovações marcantes. Inventariou a *idéia de universidade* vigente no século passado, ao mesmo tempo em que estabeleceu as linhas gerais da investigação que deveria ser empreendida – e que de fato chegou a ser efetivada – nos ciclos ulteriores. Ainda em caráter pioneiro, chamou a atenção para o que denominou de *germanismo pedagógico*, ideário que explica o teor da proposta de criação da universidade, aventada pela Academia Brasileira de Educação (ABE), na década de vinte e que acabaria sendo

levada à prática de forma inteiramente distorcida pela Revolução de 30. Seus discípulos em São Paulo e no Rio de Janeiro conseguiram proporcionar um quadro bastante complexo da evolução do tema ao longo deste século, embora de tudo isto nada tenha resultado, seja no tocante à recuperação da tradição humanista seja na experimentação de um modelo substitutivo do conglomerado de faculdades – em que se transformou a instituição – mais próximo daquilo que seria o seu espírito autêntico.

Sobressaiu-se enormemente no seio do grupo formado pelo professor Miguel Reale, no Instituto Brasileiro de Filosofia, com a incumbência de identificar toda a problemática relacionada à filosofia brasileira. Em dois livros fundamentais (*O significado educativo do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães* (1973) e *Evolução do pensamento de Pereira Barreto* – 1967) e em grande número de ensaios soube fixar uma diretriz básica, que formulou deste modo: “O esclarecimento da história das idéias no Brasil, que vem ocupando, nos últimos anos, um número crescente de especialistas, é obra da mais alta significação e importância. Só refletindo sobre o seu passado, revivendo-o de algum modo, uma nação toma plena consciência de si como de algo de comum, como um projeto. Projeto que se reveste, é certo, de formas múltiplas e variadas, não se totalizando nunca numa história “fechada e acabada” como aquela com que sonham os nostálgicos do conservantismo ou os messiânicos das ordens finais, em que os problemas do homem se renham resolvido”.

A geração de Roque Spencer Maciel de Barros – que foi despertada para a vida política na época da guerra e nos anos cinquenta – e as que se seguiram de imediato muito lhe devem na preservação do ideário liberal. Nunca se pode exaltar, com a devida ênfase, a contribuição que sua *Introdução à filosofia liberal*, aparecida em 1971, numa época de completo fechamento político – juntamente com a postura decidida do jornal *O Estado de S. Paulo*, do qual Roque Spencer foi repórter e editorialista – proporcionou no sentido de preservar a alternativa liberal, no horizonte de nossas possibilidades. Dentre nós, Roque Spencer foi talvez o único que nunca se deixou atrair por soluções autoritárias, mantendo-se sempre fiel à opção liberal da juventude. Mais recentemente, na fase de ascensão da corrente, nos brindou com dois textos essenciais: *Estudos liberais* (1992) e *O significado do liberalismo atual – uma controvérsia brasileira* (1998).

A parcela de sua obra dedicada à filosofia geral está contida, basicamente, nestes livros: *O fenômeno totalitário* (1990) e *Razão e racionalidade* (1993). Foi buscar na própria pessoa humana as raízes últimas do totalitarismo político, identificando no tema da racionalidade o cerne do debate filosófico de nosso tempo. O entendimento do *homem como totalidade*, que avançou no período que se tornaria a fase última de sua meditação, certamente será desenvolvida e aprofundada, porquanto se trata de valiosa contribuição brasileira ao patrimônio filosófico universal.

A obra de Roque Spencer Maciel de Barros mereceu diversos estudos. O seu livro *O fenômeno totalitário* foi debatido no Segundo Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, realizado em Londrina, em setembro de 1991, com intervenções de José Maurício de Carvalho, Tiago Adão Lara, Antonio Paim, Leonardo Prota e Antonio Francisco Zancanaro. Seu pensamento político seria analisado por Celso Lafer, Luiz Carlos Lisboa, Ubiratan Macedo, Ruy Mesquita e Meira Penna. O significado de sua meditação filosófica veio a ser destacada por Gilberto de

Mello Kujawski e Alberto Oliva. O verbete que lhe dedicou a *Enciclopédia de Filosofia Luso-Brasileira Logos* foi elaborado pelo prof. Miguel Reale. E, finalmente, mereceu esta tese acadêmica: *Liberalismo trágico em Roque Spencer Maciel de Barros*, de Rosilene de Oliveira Pereira (Universidade Federal de Juiz de Fora, 1993).

São estes os livros que integram a bibliografia de Roque Spencer Maciel de Barros, apresentados em ordem cronológica: *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, São Paulo, Grijalbo, 1967; *Ensaio sobre educação*, São Paulo, Grijalbo, 1971; *Introdução à filosofia liberal*, Prefácio de Ruy Mesquita, São Paulo, Grijalbo, 1971; *A significação educativa do romantismo brasileiro*, São Paulo, Grijalbo, 1973; *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*, Apresentação de Antonio Paim, São Paulo, Convívio, 1986; *Gorbachevismo: hipótese e conjecturas*, São Paulo, Convívio, 1988; *O fenômeno totalitário*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1990; *Ensaio liberais*, São Paulo, TA Queiroz, 1992; *Razão e racionalidade*, São Paulo, TA Queiroz, 1992; *Estudos brasileiros*, Londrina, UEL, 1997; *O significado do liberalismo atual: uma controvérsia brasileira*, Rio de Janeiro, Exped, 1998.

c) O conceito de “ilustração brasileira

A *Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*, publicado em 1959, tornou-se um marco na história das idéias, no Brasil, razão pela qual se justifica esta reedição sem os acréscimos e correções que o autor gostaria de introduzir.

O projeto de Roque Spencer Maciel de Barros, naquela oportunidade, consistia em analisar o debate em torno do ensino superior nas últimas décadas do século XIX. Ao fazê-lo, optou por considerar de forma isolada as grandes matrizes do pensamento que se fizeram presentes no debate. Chamou-as de *mentalidade*. Assim, a análise do tema do ensino superior – que intitularia de “A Universidade malograda e o triunfo do ensino livre” – é precedida do estudo das mentalidades que se configuram de modo pleno.

Para Maciel de Barros, no último quartel do século XIX, definem-se com maior precisão três tipos de mentalidades, a saber: I) *católico-conservadora*; II) *liberal* e III) *cientificista*. No ciclo anterior, embora fosse frágil a nossa religiosidade, “é também verdade que a inércia favorecia o domínio da mentalidade católica, que havia um culto privilegiado e uma constituição no país a vedar a entrada de instituições liberais, como o casamento civil, a liberdade religiosa etc.” O denominado *surto de idéias novas*, que se seguiu ao término da guerra do Paraguai, introduziu modificação substancial, forçando a mentalidade católica a definir-se, a precisar-se. “Essa definição – acrescenta – restringiu-lhe a influência, mas tonificou-a fez dela... a força verdadeiramente conservadora a atuar na sociedade contra as aspirações liberais. E o laicismo do Estado, da educação, da cultura, da vida, é o ponto fundamental do esforço *moderno* do século XIX, seja dos liberais, seja dos cientificistas. É por opor-se intransigentemente a ele que o catolicismo se faz a força da reação. Daí a designação que adotaremos em relação a esse tipo: *católico-conservador*”.

A emergência do cientificismo iria igualmente estabelecer uma distinção no seio da mentalidade liberal: os liberais clássicos, formados na escola do direito natural,

e os que buscam incorporar a ciência (liberais “cientificistas”). Contudo, a matriz científicista não é visceralmente liberal desde que integrada pelo contingente positivista. O que exige, segundo o autor, análise autônoma. Creio que a esfera moral é que permite a Maciel de Barros distingui-los radicalmente. Assim, escreve, para a mentalidade científicista “a ciência não é apenas, no campo das soluções humanas, o limite imposto a valores e ideais extracientíficos, no que diz respeito à sua viabilidade; é a atividade geradora dos próprios valores”. Enquanto para a mentalidade liberal os valores éticos não se derivam da ciência mas do direito natural. Deste modo, “... há homens que, embora contagiados também pelos êxitos da ciência – e ainda mais da técnica – a compreendem como simples auxiliar na luta pela efetivação dos sonhos humanos. Estes não se podem derivar da ciência; são descobertas da razão, que os encontra gravados no coração do homem, como parte integrante de sua essência; há um ideal supremo de justiça, um direito indiscutível que se vai realizando na história; progredir é, para a sociedade, a aproximação contínua dessa justiça, o esforço para concretizá-la nas instituições do direito positivo. A ciência nada mais é que um poderoso auxiliar nesta luta: dando ao homem meios para subjugar a natureza, para fazer-lhe a vida mais cômoda, mais *civilizada*, concorre para a positivação da *aequitas* que é o valor supremo”.

Parecia então a Roque Spencer Maciel de Barros que essas mentalidades partiam de diferentes valorações de aspectos essenciais da cultura, os católicos-conservadores centrados na religião; os liberais, no direito; e, os científicistas, na ciência ou na educação.

Em Livro de 1973 (*A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*), estabeleceu os seguintes retoques na caracterização de 1959: “Pouco haveria a mudar, cremos, no que diz respeito ao *cientificista*, bem como ao *católico-conservador*, impregnado do ‘novo catolicismo’ que se define vigorosamente no pontificado de Pio IX, principalmente após o *Syllabus* de 1864 e o Primeiro Concílio do Vaticano. Não diríamos o mesmo, entretanto, em relação ao que designamos como ‘liberal clássico’; na verdade, após o longo estudo que encetamos da evolução da ‘filosofia liberal’, em obra posterior àquela (*Introdução à filosofia liberal*, São Paulo, 1971), preferimos a expressão ‘liberal romântico’ ou liberalismo romântico. E não diríamos hoje que esses liberais são homens ‘que centralizam seu pensamento e atividades no campo do direito’ (enquanto os católicos-conservadores ‘fazem da religião o centro de seus interesses’ e os científicistas têm por preocupação básica a ciência ou a educação). Na verdade, os três tipos, o católico-conservador, o liberal romântico (que é frequentemente um católico-liberal) e o científicista têm uma visão global da vida: todos eles cuidam da ciência, religião, educação e direito, como dos outros campos da cultura; a diferença é sua forma de entender e valorizar a vida, é a ‘intuição metafísica’, a concepção do destino humano em que radicam suas atitudes e posições.

“E diríamos mais que, em certo sentido, as posições ou atitudes novas são as dos católicos-conservadores e as dos científicistas: o liberalismo romântico era a ‘filosofia’ triunfante no período anteriormente imediato, representava, se assim nos podemos exprimir, uma espécie de doutrina oficial ou oficiosa da vida nacional. O catolicismo conservador, inspirado pelas direções da Igreja de Pio IX e reforçado pela questão religiosa, representa uma espécie de apelo ao passado, uma revolta contra o

triumfo liberal (ainda que carregada, sob muitos aspectos, do ‘romantismo’, enquanto o cientificismo (ou naturalismo), filho ou ‘enteado’ aliás, do próprio romantismo, para repetir uma expressão que usamos em outro trabalho, crê estar comprometido com o futuro, um futuro que a ciência desvelará, explicando cientificamente o destino da sociedade, fundando na realidade cientificamente conhecida as opções humanas, criando, pela técnica, um mundo melhor. Em lugar de ‘teologia’, ‘metafísica’ e ‘positividade’, para usar do esquema comtiano, poderíamos falar da luta entre três concepções do mundo ou entre três metafísicas, cada uma com o seu ponto de apoio e a sua ótica singulares. É claro – e isso já havíamos deixado bem claro em *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade* – que os indivíduos concretos e reais não se enquadram nunca, cabal e completamente, neste ou naquele *tipo*, já que o tipo é um conceito que construímos a partir do material empírico, mas com o objetivo de ‘ordená-lo’. E a *ordenação* é algo que pertence à mente, não à realidade. Daí encontrarmos, apenas para exemplificar, liberais românticos que, em várias questões, se aproximam dos ‘reformadores’ naturalistas, como outros que, em assuntos diversos, simpatizam com os católicos-conservadores”.

E ainda quanto à denominação de ilustração brasileira – “embora alguns críticos a tenham considerado feliz” – parece então (1973) a Maciel de Barros inserir “uma certa impropriedade”. E explica: “Apesar da ambigüidade da expressão, cremos que seria melhor reservá-la apenas para caracterizar o movimento europeu de idéias do século XVIII, a *Aufklärung*, o ‘iluminismo’. Preferimos, hoje, referir-nos ao período final do Império e que se estende, já em plena República, provavelmente até os fins da Primeira Guerra Mundial, simplesmente (pensando no plano das idéias) como o ‘naturalismo cientificista’. Tal termo, acreditamos, se adapta melhor à história intelectual do Ocidente, na qual nos integramos”.

No que tange às mentalidades, como se vê, os retoques objetivam tornar sua caracterização mais precisa. Na verdade, no período transcorrido desde a primeira edição deste livro, tornou-se patente não só o enorme valor heurístico da hipótese de Roque Spencer Maciel de Barros como a sua abrangência. A idéia de inserir, entre a noção de civilização e o estudo concreto de um período, o conceito de *mentalidade* é deveras fecunda, enquanto as três mentalidades estudadas poderiam ser encontradas ao longo de nossa civilização.

Definindo a cultura como a esfera das intencionalidades objetivadas, as civilizações constituem uma particular hierarquização de valores. Assim, no seio da cultura ocidental, seria legítimo falar-se de civilização luso-brasileira. Tomando isoladamente o ciclo que se seguiu à Independência, pode-se afirmar que as mentalidades pelo autor denominadas de católico-conservadora e cientificista foram recebidas como herança da cultura portuguesa e a terceira – a mentalidade liberal – consistiria precisamente numa criação brasileira. No caso particular do cientificismo, o marquês de Pombal é que seria bem sucedido em introduzi-lo em Portugal, processo que se coroa com a reforma da Universidade em 1772. Pombal, entretanto, apenas insinuara a possibilidade da “moral científica”, que o positivismo iria preconizar e defender. Desta forma, a mentalidade cientificista pode ser encontrada ao longo de nossa história, apresentando-se como um vetor essencial e consistindo precisamente não apenas no simples reconhecimento do papel da ciência, mas na suposição de que se acha predestinada a erigir a sociedade racional. E embora a experiência haja indicado que

alguns porta-vozes dessa mentalidade podem inclinar-se pela admissão de que essa conquista pode ser alcançada mediante a adoção de procedimentos pedagógicos, pela educação das consciências, o seu projeto é sobretudo impositivo e totalitário. De d. Rodrigo de Souza Coutinho (1745-1812) – que foi o criador do grande baluarte dessa mentalidade, a Real Academia Militar, instituto que iria assegurar a sua preservação na fase do apogeu da mentalidade liberal, sob o Império – passando pelo ciclo de ascensão do positivismo, com a República, até as expressões contemporâneas do socialismo totalitário, a mentalidade cientificista registra uma presença marcante.

As outras mentalidades também se encontram ao longo de todo o período e não apenas em parte do século XIX. A mentalidade liberal, que chegou a tornar-se dominante na fase imperial, embora minoritária e dispersa, durante a República, acha-se profundamente arraigada em amplas camadas da população. Para comprová-lo basta ter presente que, embora os ciclos de autoritarismo sejam a nota dominante em nossa história republicana, as aspirações liberais acabam conseguindo impor-se, ainda que não tenham conseguido transformar-se num projeto capaz de galvanizar a Nação e proporcionar-lhe estabilidade política. Caberia consignar que a mentalidade liberal, no Brasil imperial, assumiu a feição que Paulo Mercadante denominaria de consciência conservadora, muito distanciada da versão portuguesa, que conseguiu chegar ao poder e dar passos efetivos no sentido do estabelecimento do Estado laico. Em Portugal, foram extintas as ordens religiosas e nacionalizados os seus bens. No Brasil, as instituições do sistema representativo coexistiram com a manutenção da Igreja como apêndice do Estado, com todas as implicações daí advindas no que se refere à preservação de institutos arcaicos. Essa circunstância sugere que seja encontrada uma outra denominação para o que Roque Spencer Maciel de Barros chamou de mentalidade católico-conservadora.

Ubiratan Macedo, no livro *A liberdade no Império* (1977), sugeriu que adotasse o nome de *tradicionalismo*, para não identificar uma ideologia com uma religião. A seu ver o tradicionalismo político não se limita a preconizar a defesa do “statu quo”, corresponde a uma criação moderna, resultante da reação à Revolução Francesa, elaborando-se simetricamente em sinal oposto ao liberalismo. O tradicionalismo filosófico, surgido no mesmo período, é uma resposta às diversas formas de racionalismo.

A sugestão é enriquecedora do esquema de Roque Spencer Maciel de Barros, sobretudo porque permitiria considerar a Igreja Católica de modo autônomo. Esta parece comprometida sobretudo com o projeto restaurador da situação anterior a Pombal – quando exercia, de fato, o domínio sobre o Estado – e não apenas com a tradição.

O tradicionalismo luso-brasileiro remonta a Pascoal José de Melo Freire (1738-1798), criador do direito público português, autor dos projetos de Código do Direito Público e de Código Comercial elaborados no ciclo da Viradeira de d. Maria I. Melo Freire combateu decididamente as idéias iluministas, chegando a negar qualquer sentido à pergunta pela origem do poder do monarca e a afirmar que “o chamado pacto social não é mais que um ente suposto que só existe na imaginação de alguns filósofos”. Mais tarde, essa vertente alcançaria *status* teórico pleno na obra de Gama e Castro (1795-1873).

O tradicionalismo político lusitano terminaria confundindo-se com o miguelismo, minimizando, portanto, suas possibilidades de repercussão no Brasil. Aqui, entretanto, encontraria eco o tradicionalismo filosófico, capitaneado pelo primaz da Igreja, d. Romualdo Seixas (1797-1860), graças a quem se formariam grupos de oposição à filosofia eclética nos principais centros do país. Em matéria política, contudo, o clero formava com a monarquia constitucional.

Na República emergiria o tradicionalismo político, vindo a assumir diversas formas, desde os movimentos em prol da restauração monárquica até a vertente que predominou entre as várias correntes que deram origem ao integralismo. O positivismo identificar-se-ia com muitos aspectos do tradicionalismo, porquanto o *progresso* que reivindicava deveria achar-se subordinado à *ordem*.

O que há de curioso em todo esse processo é que o tradicionalismo chegou a apropriar-se do movimento restaurador do tomismo que acabaria, por isto mesmo, perdendo o referencial filosófico para colocar-se abertamente ao serviço daquela política. Isto explica que, tendo o neotomismo chegado a uma posição de franco domínio entre os intelectuais católicos, dos anos trinta à década de cinquenta, se tenha repentinamente eclipsado. A circunstância levaria Leonardo Van Acker – sem favor, o mais importante filósofo neotomista brasileiro – a reconhecer que muitas adesões ao surto neotomista estavam acumpliciadas como desejo de dominação e o tomismo não passara de instrumento de prestígio social ou “poder espiritual”. Os que dele se serviram são os mesmos que agora o declaram superado, indo cortejar e tentar enquadrar o marxismo.

Desta forma, a *mentalidade tradicionalista* corresponde a outro elemento catalisador de grande relevância em nossa história política e cultural.

Vê-se, pois, que a hipótese de Roque Spencer Maciel de Barros comporta vasto desdobramento, se bem pareça fora de dúvida que, embora tenhamos hoje uma visão muito mais precisa do curso da meditação filosófica brasileira, esse referencial há de continuar merecendo ulterior aprofundamento. Contudo, o marco histórico plantado por Roque Spencer Maciel de Barros, há mais de vinte anos, preserva a mesma atualidade que palpita em toda obra tornada clássica.

(Apresentação da 2ª edição de *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo, Convívio/EDUSP, 1986).

d) O fenômeno totalitário

O novo livro de Roque Spencer Maciel de Barros – *O Fenômeno Totalitário*, Itatiaia/EDUSP, 1990 – não pretende ser mais uma obra sobre o totalitarismo mas uma tentativa de proceder a investigação radical a fim de responder a esta pergunta: como é possível a existência de algo como o fenômeno totalitário? Com efeito, foi justamente esse tipo de inquirição que serviu para evidenciar a obsolescência do marxismo.

Quando se decidiram a romper com o nacional-socialismo – depois de um longo namoro, diga-se de passagem, inclusive com uma parte dos comunistas votando diretamente em Hitler nas eleições presidenciais de 1932, para não falar no pacto de 1939 –, os marxistas puseram em circulação a tese de que corresponderia à última fase do imperialismo, resultante da fusão entre o capital industrial e o bancário. Seria a ditadura do capital financeiro, que prescindia das aparências de legalidade do Estado “burguês” clássico. Essa tese pueril não resultou de qualquer análise do processo real, correspondendo precisamente ao que os franceses chamam de *boutade* (diríamos “chute”, em boa gíria brasileira) e servindo apenas para evidenciar que os marxistas nunca souberam direito o que era o capitalismo e muito menos que papel desempenha o setor financeiro nesse sistema.

Mais tarde, em 1956, na oportunidade da denúncia do estalinismo por Krushov, o PCUS ignorou solenemente as aproximações que se faziam, no Ocidente, entre nazismo e estalinismo. Tudo se passava como se a ditadura do proletariado, ali mesmo na pátria do socialismo, tivesse sido empolgada por um tremendo mau caráter. O esquema da luta de classes foi subrepticamente eliminado. E o mais grave é que o fuzilamento de Laurent Béria (1899-1953), substituto natural de Stalin (ou o simples assassinato sem qualquer julgamento, como de fato parece ter ocorrido), louvou-se da hipótese de que se tratava de um agente secreto inglês. Deste modo, no lugar da luta de classes como motor da história, colocava-se nada mais nada menos que James Bond.

Essa brecha aberta no monopolítico edifício do marxismo deu margem a que o tema do totalitarismo viesse a ser apropriado, no Ocidente, por espíritos independentes, como Hannah Arendt (1906-1975) ou Zbigniew Brzezinski, entre outros, caudal que veio a ser enormemente engrossada com a leva de dissidentes soviéticos expulsos da Rússia, passando o tema a contar com extrema bibliografia. O parentesco entre as ditaduras nazista e soviética, os procedimentos para impor a cega obediência até transformar os atos da vida em autênticos rituais; o papel da “nova classe” etc., enfim, os aspectos descritivos mais relevantes foram estabelecidos com todo rigor.

Ao contrário dos “chutes” marxistas, essas análises mobilizaram documentos de grande valia, como os chamados “cadernos de Smolenski”, estudados por Arendt, trazidos daquela cidade russa pelos alemães, que registram todos os aspectos da vida local, supervisionados pelo Partido Comunista, desde a tomada do poder em 1917.

Contudo, em que pese o notável avanço teórico registrado, permanecia sem resposta a pergunta radical. O fato de que se haja conseguido estabelecer com toda nitidez a diferença entre o totalitarismo e as formas de autoritarismo que o antecederam – ou que com ele coexistiram a exemplo do fascismo de Mussolini, do franquismo e do salazarismo – servia para aumentar a perplexidade. É certo que Karl Wittfogel (1896-1988) procurara ampliar o leque histórico ao formular a pergunta deste modo: como se formou um Estado mais forte que a sociedade? Sua pesquisa acerca das denominadas “sociedades hidráulicas” (apoiadas em agricultura irrigada) dá conta daquilo que ele mesmo determinou de *despotismo oriental*. Roque Spencer percebeu agudamente que, sendo de caráter milenar essa espécie de despotismo, não poderia dar-se o caso de que dele brotasse diretamente o totalitarismo, que ocorre originariamente no Ocidente

(embora em grande parte asiática, foi a parcela ocidental da Rússia que comandou o processo).

E aqui chegamos ao cerne da contribuição teórica de Roque Spencer Maciel de Barros. Conhecendo como conhecemos hoje a feição assumida pelo totalitarismo, somente poderia seguir-se a uma experiência que lhe fosse absolutamente contrária: a experiência da liberdade. Dito assim parece algo de meramente teórico e sem valor heurístico. Para afastar esse tipo de avaliação impressionista, basta ter presente que a experiência da liberdade é algo de mui tardio na cultura ocidental. Somente adquiriu alguma amplitude no século XIX, embora os ingleses viessem tentando consolidá-la ao longo do século XVIII, em seguida às guerras civis virtualmente ininterruptas na centúria precedente. Mais ainda: as democracias políticas estruturadas são ainda hoje uma exceção minoritária no mundo. Num balanço publicado em 1984, Arend Ligphart conclui que somente 25 países poderiam ser assim classificados, a maioria no continente europeu (fora deste: Austrália, Estados Unidos, Canadá, Israel, Japão e Nova Zelândia). Numa avaliação mais benévola, a América Latina compareceria com Colômbia, Costa Rica, Equador e Venezuela (*Democracies*, Yale University Press, 1984; tradução portuguesa *As Democracias Contemporâneas*, Lisboa, Gradiva, 1989). A tese central de Roque Spencer está formulada deste modo: “o totalitarismo... é uma regressão deliberada ao arcaísmo, pela via política, o que pressupõe, é claro, que esse arcaísmo tenha sido superado – o que mostra, por si só, que o despotismo ou a tirania, assim como outras formas políticas autoritárias, descomprometidas com a modelação do homem, são essencialmente dele diferentes”.

Na visão do autor, o fenômeno totalitário, na medida em que reclama o homem por inteiro, tornando a política aquela instância última em que tudo deve ser resolvido (“engolindo e substituindo até mesmo a religião e a metafísica”), constitui uma instância privilegiada para nos aproximarmos das múltiplas dimensões do humano, a fim de apreendermos os elementos constitutivos do seu ser.

Aproximando-nos da pessoa humana através dessa abertura privilegiada, nos damos conta de sua ambigüidade essencial. De um lado, só atinge o estatuto espiritual, que lhe é próprio e característico, quando se reconhece distinto do mundo e dele se separa. A informação que dispomos das várias culturas sugere, entretanto, que essa ruptura é extremamente dolorosa. Para ficarmos no plano que nos é mais familiar, esta é a origem da idéia de “paraíso perdido”, associada à noção de *queda* e de *pecado original*. Fica portanto no horizonte do homem esse arcaísmo, essa nostalgia da reunião com o todo. Nessa estrutura fundamental do homem é que repousa o fenômeno totalitário.

No entendimento de Roque Spencer, o totalitarismo não se seguiu apenas à experiência moderna da liberdade. Reveste-se dessa característica o regime espartano. Ao totalitarismo antigo não faltou sequer o ideólogo, que identifica na figura de Platão.

Para chegar a esse resultado, *O Fenômeno Totalitário* passa em revista tudo de mais relevante que foi publicado acerca do totalitarismo. Roque Spencer trabalha no tema, de forma ininterrupta, há pelo menos dez anos, já tendo apontado nessa direção num livro que se tornou clássico e ponto de referência das últimas gerações: *Introdução à Filosofia Liberal* (1971), manifestação de crença nos valores perenes do liberalismo,

num momento em que a República brasileira supunha haver encontrado o caminho da definitiva superação do sistema representativo, caminho que perseguia infatigavelmente a partir do instante de sua proclamação, a 15 de novembro de 1889.

O livro de Roque Spencer é de uma riqueza extraordinária e nosso temor, nessas notas esquemáticas, é empobrecê-la. Inova não apenas em relação à hipótese acerca da possibilidade de sua manifestação como igualmente no esclarecimento acerca do que o homem possa ter de mais recôndito. Alguns outros temas encontram elaboração renovada, em especial a compreensão do que possa ser a ordem totalitária, o problema da ideologia e da agremiação política totalitária, bem como a correlação do fenômeno com o imperialismo.

Não seria nenhum exagero dizer-se que *O Fenômeno Totalitário* marca um momento de inflexão na pergunta pelo homem, que a geração da Independência procurou responder de modo verdadeiramente obsessivo, sobretudo na década de quarenta do século passado, quando imaginou esgotá-la através da investigação, encaminhando-a na direção da liberdade. Tobias Barreto (1839-1899) reorientou essa investigação, encaminhando-a na direção da consciência. E assim passamos do patamar do *homem como liberdade* para o plano do *homem como consciência*, que produziu resultados notáveis, como *Experiência e Cultura* (1977), de Miguel Reale. É provável que Roque Spencer Maciel de Barros esteja agora inaugurando um novo ciclo, que ambicionaria compreender o *homem como totalidade*.

(Transcrito do *Jornal da Tarde*, Caderno de Sábado, 24.11.1998).

e) Como se caracterizaria a posição pós-culturalista

Tive oportunidade de discutir com Roque Spencer Maciel de Barros as razões pelas quais viria a afastar-se progressivamente do culturalismo. Em vista do seu inesperado falecimento não tive a oportunidade de sistematizar aquelas discussões de modo que não teria cabimento valer-me delas – sem que Roque Spencer pudesse indicar o acerto das opiniões que lhe atribuiria – para caracterizar a sua nova posição. Nessa circunstância vou tomar por base o seu último livro de filosofia geral – *Razão e racionalidade*, de 1993 – e o artigo que publicou no *Jornal da Tarde* (24.09.94), dedicado a Karl Popper, que falecera na semana anterior.

A insatisfação de Roque Spencer com o culturalismo provinha da sua convicção da inexistência naquele de uma filosofia da ciência, que desse conta da problemática posterior ao aparecimento de mais de uma física. *Razão e racionalidade* expressa bem essa ordem das preocupações e não por acaso a primeira parte do livro reúne os ensaios que dedicou ao tema (“Primeira parte – Questões epistemológicas”). Nessa investigação acabaria seduzido por Popper, a quem proclamaria como o maior filósofo do século XX.

A adesão a Popper iria levá-lo a aceitar a sua esdrúxula teoria dos três mundos, segundo a qual a esfera da cultura seria o mundo nº 3. Os reflexos desse

entendimento encontram-se no mesmo livro, quando se dispõe a rever o conceito de cultura e não consegue dar conta da problemática ética.

Se distinguimos perspectiva filosófica de sistema filosófico, os maiores filósofos são aqueles criadores de perspectivas, a saber, Platão e Aristóteles, inventores da perspectiva transcendente e Kant, pai da perspectiva transcendental. Os grandes filósofos, em seus respectivos ciclos históricos, destacam-se pelas contribuições que proporcionaram ao aprofundamento de determinados problemas. Desse ângulo, se existe algum filósofo em nosso século que pudesse merecer a designação de “maior entre todos”, seria sem dúvida Hermann Cohen, pelo feito notável de haver trazido à tona a perspectiva transcendental, esquecida na Alemanha pelo curso seguido após a morte de Hegel; aceita na Inglaterra mas para impedir toda especulação ulterior ao patamar epistemológico inicial, e virtualmente ignorada na França. O valor heurístico daquela perspectiva evidencia-se de pronto pela reviravolta que Cohen produziu na filosofia alemã, fazendo-a renascer das cinzas e florescer de modo impressionante.

O mérito de Popper consiste em haver retirado a filosofia inglesa do impasse a que estava sendo conduzida pelo radicalismo de figuras menores, que pretendiam reduzir todo o conhecimento humano a uns quantos enunciados científicos. Na prática reencaminhou aquela filosofia no sentido das suas melhores tradições.

A troca da teoria culturalista dos objetos pelo conceito popperiano de três mundos resulta empobrecedora. Justamente aquela teoria permite situar o conhecimento científico em seu plano próprio, despojando-a das pretensões imperialistas que o tem acompanhado. A contribuição de Popper é elucidativa porque leva em conta o duplo aspecto da ciência: está voltada para a verdade mas não pode prescindir de seu caráter operacional. De sorte que as teorias científicas, sempre adstritas a determinados segmentos do real, estão naturalmente sujeitas à refutação e o esclarecimento de Popper não deixa de ser um feito notável. Contudo, a ambição de dispor de uma filosofia da ciência, exaustiva e completa, que procure moldar as diversas teorias, está na linha da reconstituição do sistema, ambição que o nosso tempo evidenciou achar-se desprovida de sentido. Além do mais, praticamente a totalidade dos cientistas não revela maior interesse por essa ordem de problemas filosóficos. Assim, o fato de que Nicolai Hartmann haja dedicado grande parte de sua vida a elaborar uma espécie de tábua exaustiva de categorias, apta a abranger o conjunto da ciência de seu tempo – nos vários volumes da sua *Ontologia*, a exemplo do que pretendeu Kant, em relação à física de Newton, na *Analítica Transcendental* –, ao que se saiba, não produziu qualquer impacto nos meios científicos. Se é assim, a preocupação com o tema advém da própria filosofia, o que somente se justifica pelo empenho em dispor de um sistema.

A admissão de uma esfera de objetos referida a valores tem se revelado de extremo valor heurístico. A obra de Miguel Reale é bem uma prova de quantos temos avançado no entendimento da pessoa humana e da cultura a que deu origem. Desatento para tais desenvolvimentos, em *Razão e racionalidade* (“Segunda parte – Questões éticas”) Roque Spencer ressuscita velhas questões, como a posse de uma hierarquia de valores da qual o existente singular pudesse extrair sentido para a sua existência. Popper tampouco o ajuda a dar conta da palpitante questão de nosso tempo: como enfrentar e derrotar ao niilismo.

Espero que as restrições que me vejo obrigado a fazer a uma pessoa à qual sempre dei as maiores provas de admiração e apreço – em decorrência do fato mesmo de seu desaparecimento – sejam entendidas de forma adequada, como o próprio Roque Spencer as entenderia, isto é, como parte do diálogo que entretivemos ao longo de tantos anos. O fato de que haja abandonado a Escola Culturalista em nada diminui a sua presença na filosofia brasileira contemporânea. Estou convencido, como o declaro na *Introdução à História das Idéias Filosóficas no Brasil*, que a sua proposição de considerar ao homem como uma totalidade marcará o novo ciclo da meditação filosófica nacional.

IX. PERDAS ASSINALÁVEIS

1) Machado Neto

Faleceu aos 47 anos, em plena curva ascensional da criatividade, Antonio Luiz Machado Neto. Baiano, plenamente identificado com o seu meio e com a universalidade da cultura.

Bacharelou-se em direito no ano de 1954, aos 24 anos de idade, e, mais tarde, cursou filosofia. Dedicou-se desde logo ao magistério, tendo alcançado a livre docência e o cargo de Professor Titular de Sociologia na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. Convidado para dar conta da tarefa, em 1962, organizou o curso de direito na recém fundada Universidade de Brasília, afastando-se em vista da crise de 1965. De volta a Salvador, reintegrou-se na Universidade dedicando-se inteiramente à organização do curso de pós-graduação em ciências humanas, iniciativa plenamente vitoriosa a que soube imprimir o traço essencial de sua obra: empenho efetivo em prol da apropriação da cultura baiana, firmemente plantado em categorias universais.

Em apenas 25 anos de atividade intelectual, soube produzir uma obra de grande amplitude e integral coerência. Nesse período, publicou cerca de 25 livros, todos dedicados a dois grandes temas: sociologia do conhecimento e filosofia do direito. Nos últimos anos, por exigência do magistério, mas também como natural desdobramento de sua meditação, interessou-se vivamente pelo que denominava *eidética sociológica*, na busca dos suportes ontológicos da inquirição sobre a sociedade.

Em matéria de Filosofia do Direito, manteve, no curso de sua vida, inteira fidelidade à denominada teoria egológica do direito, cujas bases foram lançadas pelo argentino Carlos Cossio, mas que Machado iria desenvolver nos vários livros que dedicou ao tema desde a Introdução à *Ciência do Direito* (São Paulo, Saraiva, 1º Vol. – Preliminar Epistemológico, 1960; 2º Vol. – Sociologia Jurídica, 1963) até a tese que elaborou, em 1974, para o concurso de Professor Titular de Teoria Geral e Filosofia do Direito: *Fundamentação Ecológica da Teoria Geral do Direito*. O amplo desenvolvimento que deu a essa teoria se comprova pelo debate ocorrido na arguição dessa tese, entre o autor e os professores Lourival Vilanova (Universidade Federal de Pernambuco), Tarcísio Burity (Universidade Federal da Paraíba), Rubem Nogueira (Universidade Católica de Salvador) e Calmon de Passos e Sílvio Farias, seus colegas, publicado pela Universidade Federal da Bahia (Idéias em Debate, nº 5, 1974).

Acerca da fidelidade dessa longa vivência com a teoria egológica, Cândido Mendes teria oportunidade de assinalar: “A vinculação de Machado Neto ao argentino Carlos Cossio – o fundador da Teoria Ecológica do Direito – fica como exemplo de um estilo que é já por si mesmo índice de maturação de uma cultura: o das grandes amizades que testam o respeito alcançado pelo pensador diante do colóquio da excelência ditado pela comunidade acadêmica internacional, sem fronteiras nem concessões. Mas ao lado desse trânsito secreto e difícil, ganha a obra de Machado a marca da “vigência”, na expressão de seu querido Julian Marias, ou seja, a especial encarnação do “mundo das idéias”, que destaca o mestre do professor, o homem da

intelligentsia sobre o profissional ou o ourives do texto” (*Jornal do Brasil*, 9.8.1977). Mas ao lado desse compromisso com as idéias do seu tempo, como indica ainda Cândido Mendes, Machado Neto nunca perderia de vista a necessidade de referi-lo à tradição cultural brasileira. Graças a semelhante perspectiva nos daria o notável e compreensivo balanço que é a *História das Idéias Jurídicas no Brasil* (São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1969).

A sociologia do conhecimento, segundo se mencionou, constituiu outra de suas constantes preocupações. Seu primeiro livro versa justamente essa questão (*Dois aspectos da sociologia do conhecimento*, Salvador, 1952). Ao longo de sua curta e fecunda existência teria ocasião de amadurecer essa problemática, particularmente nestes livros: *Teoria do Direito e Sociologia do Conhecimento*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965; *Problemas filosóficos das ciências humanas*, Ed. Universidade de Brasília, 1966; *Da vigência intelectual*, São Paulo, Grijalbo, 1968 e *Formação e temática da sociologia do conhecimento*, Universidade Federal da Bahia, 1970. Este último livro tem a virtude adicional de exprimir o sentido que atribuía ao seu magistério, todo dedicado à formação de pesquisadores que estivessem abertos, simultaneamente, às condições concretas da realidade circundante e à inquirição filosófica. Assim, começa por estabelecer o que denomina de inevitabilidade da filosofia. Não apenas como meditação a respeito da ciência mas também acerca da existência humana como totalidade, Machado entendia que a dimensão verdadeira da sociologia do conhecimento desabrochava no processo de sua formação histórica, destacando-se três vertentes, a saber: 1ª) Sociologia do homem de conhecimento; 2ª) Sociologia da obra de conhecimento; e, 3ª) Sociologia da vigência intelectual. No primeiro caso, trata-se de explicitar o *status* do intelectual. No segundo, averigua-se as vinculações que a obra de conhecimento guarda em relação ao ambiente social em que vem à luz, é divulgada e aceita ou repelida. Finalmente, como tema conclusivo, averigua-se as condições da atmosfera intelectual circundante.

Nos últimos anos, preocupava-se Machado, do mesmo modo que seu companheiro na estruturação do curso de pós-graduação em ciências humanas, Carlos Costa, com a cientificidade da sociologia, que buscava preservar aproximando-a das demais ciências (a idéia de que a realidade social se constitui de um determinismo modificável pela liberdade) mas sem perder seus inevitáveis compromissos filosóficos (a idéia de que, do ponto de vista da cultura, a realidade social se constitui na liberdade marcada pelo determinismo). Desse interesse ficaram-nos *Dois estudos de eidética sociológica* (Salvador, UFBa. 1975).

Antonio Luiz Machado Neto morreu prematuramente. Seu desaparecimento priva-nos do aprofundamento de uma perspectiva extremamente fecunda, realizada pela pessoa melhor credenciada a fazê-lo, embora saibamos que essa meditação será retomada pela geração que agora emerge para nos substituir. Se tudo isto é verdade, não se pode também deixar de reconhecer que logrou alcançar realização plena na esfera intelectual. E não só nesta mas também no plano existencial, onde soube formar grandes amizades, a começar da maior e talvez a mais difícil de ser alcançada, a de sua companheira Zahidê, mulher de inteligência notável e que soube transformar seu matrimônio com Machado no culto de profunda e mútua admiração.

(Transcrito de *Ciências Humanas* 1(3): outubro-dezembro, 1977).

2) Geraldo Pinheiro Machado

Com o falecimento de Geraldo Pinheiro Machado, no início de dezembro último, a historiografia filosófica brasileira sofre enorme perda. Além do notável trabalho que realizou na matéria, desde a década de cinquenta, ocupava uma posição singular entre os estudiosos da filosofia brasileira. Enquanto estes, em sua maioria, filiam-se à corrente culturalista, Geraldo Pinheiro Machado era um destacado representante do neotomismo. Não se sentiu obrigado a despir-se de suas convicções tomistas ou da condição de católico para exercitar uma atitude compreensiva, não-participante, no exame da evolução das idéias filosóficas em terras brasileiras. Ainda na primeira edição de *A Filosofia no Brasil* (escrita em 1961 e publicada dois anos depois) fez questão de inserir esta declaração expressa:

“Na elaboração deste complemento à *História da Filosofia* de J. Hirschberger, sobre a Filosofia no Brasil, abandonamos completamente a linha tradicional da historiografia filosófica brasileira 1º) quanto ao propósito de procurar a *originalidade* dos escritores de filosofia, entendida como invenção mais ou menos espetacular de coisas não antes formuladas, e 2º) quanto à vontade de manifestar-se a favor ou contra, parecendo-nos que só excepcionalmente interesse à história esse tipo de pronunciamento do historiador, interessando antes as teses e os temas, os objetos de inteligência apreendidos por ele no material de que dispõe.

Procuramos retificar, por outro lado, e reduzir a um limite *proporcionado*, a tendência também tradicional de pesquisar onde o autor estudado aprendeu o que diz, a que livro, vindo dos navios da Europa está ele repetindo – tendência que, às vezes, extremada, impede o historiador de ler o texto do autor: lê nele, não o lê. “Leiamos os autores” daria eu como conselho à nova geração de escritores de história da filosofia, se tivesse autoridade, reputando-me em tal conselho, inspirado nessa espécie de “bom senso nacional” que, na frase de Jackson de Figueiredo, “parece velar pelas nossas letras”.

Geraldo Pinheiro Machado exerceu o magistério de filosofia na PUC de São Paulo. Desde jovem teve participação ativa no maritainismo brasileiro. Entendia a posição do tomismo, em face da filosofia contemporânea, como diálogo aberto e respeitoso, consoante se pode ver do seu livro *A noção de ser em Maritain e Heidegger comparadas no plano de um primeiro momento da ontologia* (São Paulo, 1955). Traduziu *A existência na filosofia de S. Tomás*, de Etienne Gilson e o Tomo I do *Tratado de Filosofia*, de Régis Jolivet.

Seria entretanto no âmbito da História da Filosofia no Brasil onde viria a alcançar posição de merecido destaque, revelando-se trabalhador incansável e criativo. *A Filosofia no Brasil*, que elaborou como complemento à obra de Hirschberger (1ª edição, 1963; 2ª edição, 1968) apareceu também como texto autônomo (3ª edição, São Paulo, Cortez e Moraes, 1976). Escolheu um autor brasileiro para a sua tese de doutorado (*A crítica filosófica e o livro Fatos do Espírito Humano de Gonçalves de Magalhães*, São Paulo, PUC, 1974). No curso de pós-graduação da PUC-São Paulo orientou teses dedicadas a autores e temas da filosofia brasileira.

Sua iniciativa de maior peso consiste entretanto em ter organizado, no

Centro de Documentação daquela universidade, um trabalho de catalogação sistemática da obra de autores brasileiros. Para estabelecer contato com as várias universidades brasileiras que contam com acervo bibliográfico da matéria, concebeu um catálogo coletivo intitulado 1.000 títulos de autores brasileiros de filosofia. Conseguiu editar estes volumes: I. Livros e capítulos de livros (1983); II. Artigos de periódicos (1983); III. Eventos: congressos, seminários, encontros e outros (1984); e IV. Resenhas (1984). Deixou concluídos outros volumes.

Desde há vários anos Geraldo Pinheiro Machado preparava um livro dedicado à filosofia brasileira contemporânea.

Seus amigos e discípulos saberão preservar a imagem de um homem profundamente religioso e, ao mesmo tempo, distanciado de toda espécie de intolerância. Procurou sempre convencer pelo exemplo e, sem minimizar ou obscurecer divergências, jamais permitiu que estas resvassem para o terreno pessoal.

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 141, jan.-mar., 1986).

3) Durmeval Trigueiro Mendes

Vítima de atropelamento, faleceu em dezembro último Durmeval Trigueiro Mendes, que pertenceu ao reduzido escol dos grandes educadores brasileiros.

Depois de ter estudado no Seminário Arquidiocesano de João Pessoa, Trigueiro (como era mais conhecido) concluiu o curso de Letras Clássicas na Faculdade Manoel da Nóbrega, do Recife, em 1949, obtendo, no ano seguinte, a Licenciatura em Pedagogia, na Universidade Católica de Pernambuco. Frequentou ainda o Curso de Direito, igualmente no Recife, onde se bacharelou em 1954, mas sua carreira já estava decidida: o magistério. Jovem brilhante, aos 25 anos, torna-se Catedrático de Sociologia da Educação, em João Pessoa.

Embora nascido em Mato Grosso e sua ida a João Pessoa tenha sido uma decorrência do período em que imaginava tornar-se sacerdote e estudava no Seminário Arquidiocesano, Trigueiro estabeleceu uma forte vinculação com a cultura paraibana. Secretário da Educação, de 1954 a 1958, organizou nesse período a Universidade da Paraíba, de que viria a ser o primeiro reitor. Mais tarde, tendo sido nomeado Diretor do Ensino Superior do MEC, funções que exerceu de 1961 a 1964, radicou-se em definitivo no Rio de Janeiro, passando a ensinar na antiga Universidade do Brasil, posteriormente denominada UFRJ. Em 1964, tornar-se-ia membro do Conselho Federal de Educação.

Trigueiro é um dos grandes artífices da Reforma Universitária que passa a ser concebida ainda em 1964, a partir de uma consulta do então Presidente Castelo Branco ao CFE. Sua idéia era transformar a Universidade num centro de cultura, ao invés de máquina de fabricar diplomas profissionais. A seu ver, o ciclo básico abrangeria a área de ciências humanas, para logo estabelecer um patamar de cultura, calcado nas obras clássicas. Nas discussões daquele período vislumbrava-se nitidamente

a derrota que iria experimentar, juntamente com os demais promotores da iniciativa. A título de exemplo, lembro aqui que os titulares de cadeiras introdutórias aos vários cursos específicos recusaram de pronto a possibilidade de reconceber-se introduções de caráter geral. Seu empenho consistia em impor o que existia, o que acabou acontecendo no arremedo de curso básico afinal introduzido mais tarde. Sabemos todos no que deu a tal “reforma”, desviada de seus objetivos para radicalizar ainda mais o modelo profissionalizante de universidade.

Como membro do Conselho Federal de Educação, Trigueiro resistia com bravura à distorção que se praticava. Em 1969, valendo-se do AI-5, a burocracia ministerial promoveu a sua aposentadoria compulsória na Universidade e o seu afastamento do Conselho. Ao mesmo tempo, Alceu Amoroso Lima e Anísio Teixeira não eram reconduzidos àquele órgão. Transferido para Brasília, afasta-se Barreto Filho, que à época o presidia. E assim o Conselho que era inquestionavelmente representativo da sociedade junto ao Poder Executivo torna-se um simples apêndice burocrático. Eis aí a raiz do descalabro educacional que herdamos da Revolução de 64.

A arbitrariedade cometida contra Durmeval Trigueiro provocou grande indignação nos meios acadêmicos. A PUC-RJ convidou-o para integrar a pós-graduação no Departamento de Educação. Incumbido de organizar o Instituto de Estudos Avançados em Educação, da Fundação Getúlio Vargas, o ex-ministro Moniz de Aragão colocou a Trigueiro em sua equipe, que viria a ser mais tarde membro de seu Conselho Coordenador. O professor Miguel Reale estimulou-o a reorganizar o IBF no Rio de Janeiro, que o teve como presidente.

Desse modo, apoiado na família, nos amigos, nos ex-alunos e colegas, Trigueiro refez a sua vida acadêmica e, com o entusiasmo de sempre, lançou-se a novos projetos. Na década de setenta, coordenou a pesquisa *Filosofia da Educação Brasileira*, publicada em 1983. Estava empenhado em fixar o papel do INEP, através do que se publicou na Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Foi portanto um homem em plena atividade que o destino arrebatou da cultura brasileira.

Durmeval Trigueiro publicou uma grande quantidade de ensaios e artigos, que conviria agora reunir em livro. Nestes trabalhos estão fixados um momento destacado da educação brasileira.

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 150; abril-junho, 1988)

X. ENSINO E INSTITUIÇÕES

1 – A Sociedade Brasileira de Filosofia

A Sociedade Brasileira de Filosofia foi fundada no Rio de Janeiro, em 1927. Singularizava-a a circunstância de que não pretendia colocar-se a serviço dessa ou daquela corrente mas aspirava congregar as diversas tendências. Assim, entre os fundadores, aparecem positivistas históricos como Agliberto Xavier e Ximeno de Villeroy, mas também remanescentes da Escola do Recife, como Almachio Diniz e Liberato Bitencourt, e, igualmente, representantes das novas idéias em emergência, a exemplo de Amoroso Costa, Nestor Vitor, Renato Almeida e tantos outros. A Sociedade teve vida mais ou menos ativa até o período imediatamente posterior ao término da Segunda Guerra. Nessa fase, editou os *Anais* e promoveu grande número de conferências, das quais tornou-se mais famosa, pela novidade do tema, a que proferiu Alcides Bezerra acerca de nosso pensamento colonial.

Pareceu oportuno à *Revista Brasileira de Filosofia* promover o registro do evento, através do depoimento do prof. Deolindo Amorim, que viveu uma das fases da entidade, bem assim transcrevendo o índice dos *Anais*, dentre os quais não logramos localizar o de número 5.

Ao que parece, a Sociedade Brasileira de Filosofia retoma tradição que teria sido abandonada com a emergência do positivismo. Assim, com efeito, a partir da década de setenta, do século passado, proliferam as Sociedades Positivistas, com o propósito de difundir as idéias de Comte. Embora esse movimento se haja fracionado em facções divergentes, sempre se tratava de organização sectária, fechada aos pontos de vista contrários.

No Império, tudo leva a crer que vigorava o empenho, na formação de sociedades abertas. Assim, na Bahia, em decorrência talvez da estabilidade política que começa a ser alcançada nos começos da década de quarenta, formam-se organizações literárias (Sociedade Instrutiva da Bahia; Instituto Literário etc.) mas também a *Sociedade Filosófica*. No *Correio Mercantil*, ao longo do ano de 1843, o secretário Manoel Correia Garcia publica as convocações. O número 49, de 3 de março, avisa que “Domingo, 5 do corrente, a Sociedade Filosófica faz sua primeira sessão deste ano”. O anúncio da sessão de agosto (*Correio Mercantil* nº 178., de 17.08.1843) indica: “continua a discussão da tese sobre a perfectibilidade do espírito humano”. Era a fase de formação da corrente eclética.

Na notícia sobre o Estado da Bahia, elaborada em 1892, para a Exposição de Chicago (Joaquim Manoel Rodrigues Lima, Diretor do Arquivo, Salvador, 647 p.) no capítulo dedicado às “Sociedades científicas, literárias, artísticas e recreativas”(p. 396/397) são caracterizadas a Sociedade Médica da Bahia (fundada em 1888), o Gabinete Português de Leitura (fundado em 1863) e o Grêmio Literário (fundado em 1860). São apenas referidas, sem outra indicação: Clube Ateniense, Grêmio Literário e Científico e Panteon Literário. Não há menção à Sociedade Filosófica, o que é indício de que, se chegou consolidar-se, não teria sobrevivido ao longo do Segundo Reinado.

A tradição com que tanto sucesso reassumiu o Instituto Brasileiro de Filosofia é tema digno de ser pesquisado, merecendo por isto mesmo a atenção dos estudiosos do pensamento brasileiro.

O depoimento de Deolindo Amorim está contido no artigo adiante:

“Resumo histórico da Sociedade Brasileira de Filosofia

Não sei se possa dizer que a *Sociedade Brasileira de Filosofia* seja uma das mais antigas instituições deste gênero, no Brasil, pois não fiz pesquisa histórica neste sentido. Por uma notícia, que encontrei no velho “Jornal do Comércio” (não me lembro de que ano), verifiquei que existiu, no século passado, no Rio, uma espécie de cenáculo, nome muito do gosto da época, em que se reuniam os estudiosos da Filosofia, mas creio que de duração efêmera. Reuniões de caráter filosófico, sem a organização formal ou estatutária de uma agremiação, houve muitas, no Rio e nos Estados, pois não faltavam, por toda a parte, espíritos afeitos à especulação pura, ao conhecimento desinteressado. Pode ser lembrada, e bem a propósito, a famosa *Padaria Espiritual* do Ceará, onde Capistrano de Abreu, entre outros, a bem dizer se iniciou nos assuntos desta natureza. Seja como for, a Sociedade Brasileira de Filosofia tem sua história.

Fundada a 24 de abril de 1927, já conta, como se vê, quase meio século. Do grupo de fundadores da Sociedade Brasileira de Filosofia, os registros guardam os seguintes nomes: General Dr. José Maria Moreira Guimarães – Dr. Vicente Licínio Cardoso – Manuel Miranda Ribeiro – Cel. Dr. Liberato Bitencourt – Dr. Murillo Campos – João Alcides Bezerra Cavalcanti – Nicolau Rodrigues – Almirante Raul Tavares – Ignácio Raposo – Lupércio Hoppe – José Magalhães de Souza Leão. O 1º presidente, que se conservou por muito tempo no cargo, foi o General Moreira Guimarães, que era também da Sociedade Brasileira de Geografia e Grão-Mestre da Maçonaria. Quando entrei para a Sociedade, ainda sob a vigência do velho estatuto, há vinte anos mais ou menos, encontrei na presidência o Almirante Raul Tavares. Sem lastro financeiro, porque os fundadores nunca pensaram nisto, a Sociedade funcionava, de favor, na sede da Sociedade de Geografia, que lhe cedia a sala de conferências e outras dependências, na Praça da República. Ainda assim, com muito esforço e pequena subvenção, que demorava muito para ser paga, conseguiu publicar o seu Anuário durante algum tempo.

Não tendo caráter acadêmico, mas antes, na realidade, procurando fugir a qualquer formalismo, a Sociedade era, de fato, o que se pode chamar uma agremiação aberta: aceitava todas as correntes de pensamento, não fazia discriminação de credo e permitia, em todas as reuniões, o debate franco. Houve uma época em que esses debates, nas conferências quinzenais, realizadas sempre à tarde, muitas vezes se prolongavam durante horas a fio. Havia, realmente, muito interesse. Poucas instituições culturais poderiam apontar-se com tanta abertura de espírito, tanto acolhimento de opiniões. Não se discutia religião nem política, mas discutia-se matéria filosófica à vontade e com respeito humano. Bastaria dizer que havia, no quadro da Sociedade, convivendo sem animosidade, positivistas, católicos, espíritas, teosofistas, livres-pensadores e assim por diante. O General Moreira Guimarães, por exemplo, um dos fundadores e 1º Presidente da Sociedade, era positivista, ao passo que o Almirante Raul

Tavares, seu sucessor na presidência, era católico. O elemento positivista teve preponderância no começo, mas entraram depois outros contingentes. Quando tomei posse, declarei minha convicção espírita e sempre expus as minhas idéias sem a mínima restrição, assim como os meus confrades de doutrina. Divergia-se amplamente, mas sem quebra do espírito de cordialidade, que a todos irmanava pelo amor ao estudo das questões filosóficas.

Infensa, por natureza, a qualquer rigidez ou protocolo acadêmico, a Sociedade não exigia, por exemplo, que os candidatos apresentassem uma tese ou exibissem currículo, mas apenas que demonstrassem interesse ou embocadura para a Filosofia, independentemente de escola ou formação específica. O candidato era proposto, naturalmente com as necessárias indicações de sua vida intelectual e seus vínculos com matérias filosóficas e, uma vez aprovada a proposta pela Diretoria, marcava-se o dia da posse. Nesse ato, sim, o novo sócio definia sua posição filosófica. O *espírito* da Sociedade, como costumávamos dizer, inspirava-se na primitiva concepção de “amor à sabedoria” e, por isso mesmo, não cogitava de recursos materiais, nem de títulos e convenções: queria apenas agremiar os estudiosos de Filosofia, fossem quais fossem suas tendências doutrinárias. Figuras de relevo no magistério superior, na Magistratura, no jornalismo e nas letras, assim como nas Forças Armadas e nas profissões liberais fizeram parte da Sociedade.

Mais tarde, porém, em virtude das próprias mudanças sociais, a Sociedade Brasileira de Filosofia teve que se adaptar à nova realidade, pelo menos até certo ponto, sem modificar a linha espiritual de origem. Mas organizou a parte administrativa, tanto quanto possível, estabelecendo uma contribuição razoável, atualizando a contabilidade etc. Tornou-se necessária, senão indispensável, a reforma do estatuto, já agora sob a presidência do Ministro Fonseca Hermes, diplomata de carreira, tempos depois aposentado. Introduziram-se inovações realmente apreciáveis. Uma delas, por exemplo, a criação da categoria de sócios-titulares, com os respectivos *patronos*. Instituíram-se 40 cadeiras, o que, a princípio, não impressionou bem, justamente porque alguns elementos remanescentes da primeira turma acharam que a Sociedade iria tomar feição acadêmica, contrária ao verdadeiro espírito da instituição. Mas a reforma estatutária foi aprovada, depois de muita discussão.

Exatamente aí, quando se tratou de escolher os patronos dos titulares, ocorreu uma dificuldade. Qual o critério na seleção dos patronos? ... Cada titular, ocupante de uma das quarenta cadeiras, naturalmente escolheria seu patrono dentro da própria corrente de idéias, o que é perfeitamente lógico. Mas houve logo uma objeção: e serão filósofos todos esses patronos? ... Durante a discussão do estatuto em reforma, aventou-se uma alternativa, que não logrou aprovação geral: ou os patronos seriam escolhidos entre os filósofos clássicos ou deveriam preferir-se filósofos brasileiros. Duas restrições logo se levantaram: como distinguir os verdadeiros filósofos, os que deixaram pensamento criador e os compiladores ou comentadores? E haveria quarenta filósofos clássicos, na expressão legítima? ... E quais os filósofos brasileiros? ... Se por filósofo, *strito senso* devemos entender somente os que fizeram escola ou deixaram doutrina, seria difícil identificar entre nós um legítimo filósofo, embora tenhamos homens de pensamento filosófico no campo jurídico, na escrita etc., como é o caso de Farias Brito, Sílvio Romero, Clóvis Beviláqua, por exemplo. Na própria Sociedade de Filosofia tivemos Manuel Carlos de Sousa Ferreira, pensador autêntico e com idéias

próprias, autor de mais de um livro de natureza filosófica. Manuel Carlos foi, durante muito tempo, a bem dizer, a alma da Sociedade, um secretário-geral que fazia tudo. Não deixou uma filosofia, mas embrenhou-se muito, quase pela vinda inteira, na elaboração de seus pensamentos. Criou-se, assim, como um *impasse* na reforma dos estatutos.

Finalmente, por sugestão do Ministro Fonseca Hermes, com intuito conciliador, adotou-se outro critério, mais amplo e mais liberal: cada titular de cadeira simbólica escolheria seu patrono na área de pensamento a que estivesse filiado. E foi o que prevaleceu. Já disse que havia, na composição do quadro social da Sociedade, elementos oriundos das mais variadas faixas doutrinárias. Cada qual elegeu seu patrono, com inteira liberdade. Alguns nomes não são conhecidos fora de seu círculo de idéias, mas todos eles deram contribuição à Filosofia. É inegável. Então, à luz do novo critério seletivo, considerou-se filósofo não apenas o que tivesse construído um sistema ou encabeçado uma escola ou figurasse nos tratados de Filosofia, mas aquele que, neste ou naquele campo, tivesse revelado pensamento filosófico e, ainda mais, tivesse realmente enriquecido a cultura filosófica no tempo e no espaço, fosse qual fosse o prisma de suas concepções. Sob esta orientação, que harmonizou muito bem as diversas tendências, a galeria de patronos reuniu simbolicamente nomes exponenciais de várias correntes, como Augusto Comte, Jackson de Figueiredo (se não me engano), Allan Kardec, Farias Brito e outros, que completaram o quadro. De minha parte, coerente com as minhas idéias, escolhi Léon Denis, filósofo-espírita, em cujo elogio, obrigatório nas praxes da Casa, justifiquei a preferência, já pelas afinidades que tenho com esse grande escritor e pensador francês, já pela influência de sua obra em minha vida.

Durante a nova fase, a sociedade promoveu conferências especiais, algumas de certa repercussão, sobretudo porque pronunciadas por pessoas estranhas a sua organização e a respeito de assuntos inegavelmente relevantes. Convém dizer, antes de terminar, que não havia discriminação de sexo entre os integrantes do corpo social. Seguiram-se na presidência da Sociedade o Dr. Canabarro Reichardt, Dr. Túllio Chaves e o Almirante Washington Perry. Este, portanto, o resumo histórico. Tendo que deixar o prédio da Praça da República, a Sociedade ficou sem sede e, por isso, houve completa dispersão. Contudo, sob a presidência da Profa. Ricardina Yone, conseguiu realizar algumas reuniões e conferências no Palácio Tiradentes, ocupando uma dependência que lhe fora cedida a título precário. Naturalmente há falhas ou equívocos nesta sumária recapitulação, mas acredito que, apesar desta circunstância, o estudioso da cultura brasileira saberá fixar bem o papel da Sociedade Brasileira de Filosofia no campo de ação que lhe é próprio”.

Quanto aos Anais, parece-me de grande alcance transcrever o seu índice para dar uma idéia das atividades filosóficas desenvolvidas na época:

“ÍNDICE DOS ANAIS DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE FILOSOFIA

ANO I – 1939-1940 – Nº 1

<i>I Parte:</i>	<i>Pág.</i>
<i>Histórico – M. Carlos, 2º Secretário</i>	1-2
<i>Sessão de Inauguração – Discursos de: Cônego Marinho; Professor Dr. Liberato Bittencourt; Vicente Licínio Cardoso; Gen. Moreira Guimarães</i>	5-24
<i>Conferências de 1927</i>	24-25
<i>Newton, o glorioso investigador das verdades astronômicas – pelo Prof. La Fayette Cortes</i>	25-34
<i>Augusto Comte – Conferência do Gen. Moreira Guimarães, presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia, no dia 24 de dezembro de 1927 ...</i>	34-47
<i>Conferências da Sociedade Brasileira de Filosofia, 1928</i>	47-48
<i>Santo Agostinho, Filósofo – A conferência do Cônego Dr. Benedito Marinho ...</i>	48
<i>O Belo Anestésico – Conferência realizada pelo Dr. José Margarinos, em 9 de agosto de 1928</i>	49-58
<i>Encerramento das conferências do presente ano</i>	59-64
<i>As conferências de 1929</i>	64
<i>O problema do determinismo e do livre arbítrio perante a pedagogia moderna – A conferência realizada pela Profa. Alba Canizares Nascimento</i>	65-66
<i>A Filosofia na Alemanha – Gen. Dr. Moreira Guimarães</i>	66-69
<i>Da Filosofia Escolástica à Filosofia Positiva – Conferência realizada pelo Prof. La Fayette Cortes, na Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	69-89
<i>Conferência do General Moreira Guimarães</i>	89-91
<i>Conferência do General Samuel de Oliveira</i>	91
<i>Encerramento das conferências</i>	91-92
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia – conferências – Série de 1933</i>	92-93
<i>Psicologia do Triunfo – Síntese da conferência na Sociedade Brasileira de Filosofia, dia 25, maio/53</i>	94
<i>A necessidade das leis gerais e da Filosofia Universal – Dr. M. Carlos</i>	95-97
<i>Estrutura da Filosofia Universal – M. Carlos</i>	97-99
<i>Sabedoria – Álvaro Palmeira</i>	100-101
<i>Sabedoria – Tese apresentada pela Srta. Maria Fagundes de Souza Docca</i>	102-105
<i>Filosofia contemporânea – Souza Brasil</i>	105-107
<i>Considerações Filosóficas em torno da presente situação Internacional – Geografia e Política – Oração proferida na Sociedade Brasileira de Filosofia, pelo seu secretário Comte. Cezar Feliciano Xavier</i>	108-115
<i>Tobias Barreto ou o Homem-Sol – retrato psicológico – por Liberato Bittencourt</i>	116-132
<i>Filosofia e Ciência – Raul Tavares</i>	133-137
<i>Modesta concepção de Deus – Barros Fournier</i>	138-139
<i>A difusão da Filosofia – por A. S. Oliveira Júnior</i>	140-142
<i>Em torno de Emanuel Kant – Raul Tavares</i>	142-152

<i>Em torno de Emanuel Kant</i> (2ª parte)	153-165
<i>O Brasil e a sua filosofia</i> – Prof. Taciano Accioli	166-168
<i>Ramos do saber</i> – Gen. Liberato Bittencourt	169-170
<i>A filosofia de amanhã</i> – Arnaldo Damasceno Vieira	172-175
<i>Noção Filosófica dos Fins e Meios em Educação</i> – Souza Brasil	176-182
<i>O Desequilíbrio do Homem</i> – pelo Capitão Nicolau Alagemovits	182-184
<i>Três vultos femininos da nossa história: Nísia Floresta Brasileira Augusta; Leolinda Daltro; Júlia Lopes de Almeida</i> – por Rachel Prado	184-188

II Parte:

<i>Lei Orgânica da Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	191-192
<i>Regulamento da Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	192-195
<i>Lei Orgânica ou Estatutos da Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	196-198
<i>Circular</i> – Vicente Licínio Cardoso	198-199
<i>Dia sim, dia não – Filosofia</i> – João Ribeiro	199-200
<i>Dia sim, dia não – Filosofia</i> – Moreira Guimarães	201-202
<i>Dia sim, dia não – Filosofia</i> – João Ribeiro	202-203
<i>Ciência, Arte e Filosofia</i> – Sociedade Brasileira de Filosofia – por Liberato Bittencourt	203-204
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	205-206
<i>A Sociedade de Filosofia</i> – Gonçalves Jorge	206-208
<i>Fundou-se a “Sociedade Brasileira de Filosofia” – Primeira Diretoria desse centro de cultura</i>	209-210
<i>Professor Hans Driesch</i> – A sua conferência hoje, na SBF	211-213
<i>Os grandes problemas da Filosofia</i> – A Conferência de ontem do Prof. Hans Driesch	213-215
<i>Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro</i> – Sessão conjunta com a Sociedade de Filosofia, em homenagem à memória do Dr. Alcides Bezerra	215-220
<i>Relatório de 1938 apresentado à Assembléia Geral da “Sociedade Brasileira de Filosofia”</i> – Gen. Moreira Guimarães	220-221
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia</i> – Sessão especial em memória do Gen. Moreira Guimarães – Posse do novo Presidente	221-224
<i>Carta Aberta</i> – M. Carlos	224-227
<i>Gen. Moreira Guimarães</i> – M. Carlos	227-228
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia</i> – Relação dos diretores e sócios de 1927 a 1940	229-232
<i>Índice do nº 1 dos Anais</i>	233-234

ANO II 1940 a 1942 – Nº 2

I Parte:

<i>Nota da Redação</i>	1-4
<i>A unidade na diversidade</i> – Prof. Francisco Levasseur França	5-16
<i>Divisão Periódica e Secular</i> – Página da Nova História da Literatura Brasileira – pelo General Liberato Bittencourt	16-19
<i>Acerca de Quatro Teses</i> , por M. Carlos	19-22

<i>Que é a verdade? Que é a realidade</i> – M. Carlos	22-23
<i>Escolhendo a Profissão</i> – Dr. J. J. Trindade Filho	23-27
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia</i> – Discurso de posse pelo Prof. Arnaldo Santiago	27-34
<i>Farias Brito e a Filosofia do Espírito</i> – pelo Dr. Álvaro Bomilcar	34-42
<i>Discurso de posse – O Universo</i> – por F. Alcântara Nogueira	42-44
<i>Os 18 Mandamentos da Sadia Longevidade</i> – Gen. Liberato Bittencourt	44-47
<i>Espaço – Tempo e os Filósofos</i> – escritora Rachel Prado	47-49
<i>A Filosofia na Tragédia Grega</i> – Anotações à margem das “Origens Da Tragédia Grega” de Nietzsche, pelo Prof. Canabarro Reichardt	49-55
<i>João Batista Vico</i> – Alnte. Raul Tavares	56-63
<i>João Batista Vico</i> – (2ª parte)	63-67
<i>A multiplicidade de princípios e o princípio único</i> – Conferências do Dr. Argollo Ferrão	68-75
<i>Discurso de Posse do Dr. Álvaro Bomilcar</i>	75-76
<i>A Eterna Filosofia do Evangelho</i> – Arnaldo S. Thiago	76-89
<i>Súmula da conferência sobre a eutanásia</i> – Prof. Hélio Gomes	89
<i>Sobre o Quadro Sintético das Concepções Humanas</i> – Prof. Gen. S. Uchoa	90-96
<i>Sociedade Brasileira de Filosofia</i>	96
<i>Discurso do Presidente Raul Tavares na Sessão Inaugural dos seus trabalhos, no ano de 1941</i>	97-98
<i>Carta Aberta</i> (Homenagem ao Gen. Moreira Guimarães), por M. Carlos	98-102
<i>Homenagem a Fagundes Varela</i> – Comte. César Feliciano Xavier	102-103
<i>Publicações recebidas</i>	103-106
<i>Novos Sócios</i>	106
<i>Sócios correspondentes</i>	106
 <i>ANO III – 1942 a 1943 – Nº 2</i>	
<i>I Parte:</i>	
<i>Nota</i>	1
<i>Galileu</i> , pelo Comte. Raul Tavares	3-18
<i>A Filosofia na Fase Colonial</i> , pelo Dr. Alcides Bezerra	18-41
<i>Pesquisa para definir o vocábulo Filosofia</i> , Dr. V. A. Argolo Ferrão	41-49
<i>Concepção Filosófica de certas unidades literárias</i> , General Liberato Bittencourt	49-53
<i>Concepção Racional do Universo</i> , Dr. Clóvis de Nóbrega	53-64
<i>Discurso na posse da Diretoria da SBF</i> , por H. Canabrava Reichardt	64-71
<i>Antero de Quental</i> , Prof. A. S. de Oliveira Júnior	71-78
<i>A Filosofia no Brasil no Século XIX</i> , Gen. Alfredo Assumpção	78-82
<i>A vida e o Pensamento Heróicos de Bruno</i> , por Alcântara Nogueira	82-94
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Hermes Rangel	94-97
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. A. Corrêa Nunes	97
<i>Perlustrando Domínios do Saber Humano</i> , Gen. Uchoa Cavalcanti	98-106
<i>Positivando o sentido da explicação do lema da Bandeira, dada por</i>	

<i>Teixeira Mendes</i> , pelo Dr. V. A. de Argolo Ferrão	107-115
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Luiz Autuori	115-116
<i>Reflexões sobre a sociologia</i> , por M. Carlos	116-124
<i>Idéias e reflexões</i> , de Hermes R. Rangel	124-128
<i>O momento atual à luz da Filosofia</i> , pelo Dr. Luiz Autuori	128-134
<i>A Filosofia da Guerra</i> , Prof. Tarciano Acioli Monteiro	135-148
<i>Discurso de Posse</i> , Dr. Matheus de Oliveira	148-149
<i>A história à luz da Filosofia</i> , pelo Gen. Souza Docca	149-159
<i>D. Pedro II</i> , por D. Ilva Tavares de Oliveira	159-162
<i>O defensor perpétuo do Brasil</i> , Prof. Arnaldo Claro de São Thiago	162-167
<i>Da Guerra</i> , pelo Almirante Raul Tavares	168-180
<i>Significação das Palavras no Domínio Estético</i> , Prof. José Magarinos	180-182

II Parte:

<i>Instituição Benemerita</i> , pelo Prof. Inácio Raposo	183-185
<i>Antero de Quental</i> , notícia da sessão	185-186
<i>Manoel Carlos de Souza Ferreira</i> , pelo Gen. Liberato Bittencourt	186-187
<i>Carta Aberta</i> , pela Dra. Lília Guedes	187-188
<i>Magna Opera Domini</i>	188-198
<i>Lei Orgânica da SBF</i> , ou Estatutos	198-199
<i>Faculdade de Filosofia e Letras</i>	200-201
<i>Professor Cornelius Krusé</i>	202
<i>Atividades de 1930 a 1942</i> (resumo)	202-208
<i>Atividades de 1943</i>	209-213
<i>História da Filosofia no Brasil</i> (notas), pelo Prof. Inácio Raposo	213-215
<i>Relações das Publicações Recebidas</i>	215-217
<i>Relação dos Sócios Admitidos de 1942 a 1943</i>	217

ANO IV – 1943 a 1944 – Nº 4

I Parte

<i>Nota da Redação</i>	1
<i>Estilística Moderna</i> – Gen. Liberato Bittencourt	3-7
<i>Farias Brito, na intimidade</i> , Prof. Álvaro Bomilcar	7-12
<i>Discurso de Posse</i> , pela Profa. Ilva Tavares de Oliveira	12-14
<i>Considerações sobre a Paz</i> , Sr. Arnaldo S. Thiago	14-22
<i>Reflexões sobre a Filosofia do direito à Luz da Filosofia Universal</i> , por M. Carlos	22-31
<i>A Missão da Mulher</i> , Profa. Ilva Tavares de Oliveira	31-41
<i>Unionismo e seccionismo na formação da América</i> , pelo Dr. Castilhos Goycochea	42-53
<i>Determinação do sentido da explicação dada por Teixeira Mendes ao lema da Bandeira</i> , Dr. V. A. de Argolo Ferrão	53-63
<i>Discurso de Posse</i> , Dr. Vicente de Paula Reis	64-68
<i>Pirâmide Humana</i> , Dr. Túlio Chaves	68-77

<i>Sobre as leis naturais</i> , Gen. S. Uchoa	78-88
<i>Psicologia da precocidade na arte e na ciência</i> , pelo Dr. Emílio Corbière	88-91
<i>Discurso de Posse</i> , Dr. A. Couto Fernandes	91-94
<i>Discurso de Posse</i> , por Deolindo Amorim	94-99
<i>Em torno de racionalistas e panteístas da Reforma</i> , pelo Almirante Raul Tavares	99-107
<i>Discurso de Posse</i> , por Sylvio L. Drummond	108-112
<i>A Filosofia e a Língua Brasileira</i> , pelo Prof. Dr. Vicente de Paula Reis	112-119
<i>A Prematuridade do Super-Homem de Nietzsche</i> , por Alfredo Teodoro Rusins	119-126

II Parte

<i>O Idealismo de Xenophantes</i> , pelo Dr. Inácio Raposo	127-130
<i>Um livro do Prof. Inácio Raposo</i> , por Moreira Guimarães	130-131
<i>Sessão Especial</i> , pelo Gen. A. Ximeno de Villeroy	131-136
<i>Sessão Especial</i> , por M. Carlos	137-138
<i>No segundo centenário do nascimento de Lavoisier</i> , por Raul Tavares	138-139
<i>História da Filosofia no Brasil</i> , Prof. Inácio Raposo	139-141
<i>Entrevista do Gen. Moreira Guimarães sobre a reforma da Faculdade de Filosofia no Rio</i>	141-142
<i>Sessão solene de encerramento dos trabalhos de 1943</i> , discurso do Ctt. Cesar Feliciano Xavier	142-144
<i>Extrato do Relatório de 1944</i>	144-145
<i>Declaração do Diário Oficial</i>	146
<i>Nótulas</i>	148
<i>Relação das conferências feitas em 1944</i>	148
<i>Novos sócios admitidos</i>	149
<i>Recebemos e agradecemos</i>	150
<i>Sócios correspondentes admitidos</i>	152

ANO VI – 1945 a 1946 – Nº 6

I Parte

<i>Meia dúzia de séculos em nosso viver intelectual</i> , Gen. Liberato Bittencourt	1-3
<i>Concepção de Deus</i> , pelo Prof. Barros Fournier	3-14
<i>A Filosofia Universal, a Metafísica e o Direito</i> , M. Carlos	14-26
<i>Saudação ao Dr. Francisco Ayala</i> , Prof. Djacir Menezes	26-29
<i>A Filosofia da natureza na época pré-socrática</i> , de Alcântara Nogueira	29-35
<i>De Uno Universi Juris Principio et Fine Uno</i> , pelo Dr. Vitor André de argolo Ferrão	35-37
<i>A educação na civilização moderna</i> , Dr. Hermes Rangel	37-44
<i>O crime passional dos pontos de vista psicológico e social</i> , pelo Ministro J.S. da Fonseca Hermes	44-57
<i>Da afetividade</i> , pelo Sr. Syrio L. Drummond	57-69

<i>Contribuição ao estudo dos problemas brasileiros, concernentes à Economia Política</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	69-80
<i>Dario Vellozo, Poeta e Pensador</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	80-97
<i>A Filosofia na criminologia</i> , Dr. Carlos Xavier Paes Barreto	97-100
<i>Alguns Comos e Porquês</i> , Dr. Túlio Chaves	100-107
<i>Saudação</i> , pelo Ministro J.S. da Fonseca Hermes	107-108
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. J. Enzo Battendieri	108-109

II Parte

<i>Extrato do Relatório de 1946</i>	110-111
<i>Relação das Conferências de 1946</i>	111
<i>Novos Sócios admitidos</i>	112
<i>Uma explicação</i> , pelo Dr. Vitor André de Argollo Ferrão	112-116
<i>V. A. Argollo Ferrão</i> , pelo Gen. Liberato Bittencourt	116
<i>Reflexões Finais</i> , pelo Gen. Liberato Bittencourt	116-117
<i>Carta Aberta ao Dr. Mário Gameiro</i> , por M. Carlos	117-120
<i>Principe Directeur base de la Paix</i> , Dr. V. A. Argolo Ferrão	121
<i>Recebemos e agradecemos</i>	122
<i>Nótulas da Diretoria de 1945 a 1948</i>	123
<i>Dois Folhetos, dádiva do sócio-honorário Sr. Regaud Lage</i>	124

Ano VII – 1946 – Nº 7

<i>Na Batalha</i> , pelo Gen. A. Aranha M. de Vasconcelos	1-2
<i>Concepção Filosófica dos Eus, em Metapsicogenia</i> , por Antonio Aranha Meira de Vasconcelos	2-3
<i>Interpretando e ampliando o quadro de classificação dos conhecimentos</i> , pelo Gen. A. A. Meira de Vasconcelos	4-5
<i>Perquirindo das Inclinações</i> , Prof. J. J. da Trindade Filho	6-11
<i>A associação das idéias e os fenômenos do subconsciente</i>	11-17
<i>Notas à margem de “Filosofia”</i> , por M. Carlos	17-25
<i>Lauro Müller, Homem de Ação e Pacificador</i> , por Arnold São Thiago ...	25-36
<i>Saudação</i> , Ministro J. J. da Fonseca Hermes	36-38
<i>Discurso de Posse</i> , por Roberto Moreira da Costa Lima	38-39
<i>Da Biologia à Metafísica</i> , Dr. Enzo Battendieri	39-49
<i>Filosofia da Ordem</i> , Prof. Levasseur França	49-57
<i>Discurso de Posse</i> , Dr. Arthur Lins de Vasconcelos Lopes	57-58
<i>Denizard Rivail e a “Reforma Religiosa” do Século XIX</i> , pelo Prof. Arnaldo claro de São Thiago	58-72
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Coronel Delfino Ferreira	72-75
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Paulo José Pires Brandão	75-77
<i>Academia Brasileira de Letras</i> , pelo Prof. Arnaldo S. Thiago	77-83
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Gen. Manoel Araripe de Faria	83-85
<i>Os Mistérios da Vida, do Cosmo e da Psiqué</i> , pelo Ministro João Severiano da Fonseca Hermes	86-96
<i>Reflexões sobre a Algia Moral</i> , por Syrio L. Drummond	97-111
<i>Dante e o Império Universal</i> , Alnte. Raul Tavares	111-115
<i>Inauguração do Retrato de Farias Brito</i> , por Deolindo Amorim	115-118

<i>Modesto de Abreu: Filosofia</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	118-120
<i>Comentário</i> , por V. A. de Argolo Ferrão	121-122
<i>Cartas de Raul Pederneiras acerca do emblema da sociedade</i>	122-123
<i>Relatório de 1949</i>	123-125
<i>Relação das Conferências de 1947 e 1948</i>	125-126
<i>Relação dos sócios admitidos em 1947 e 1948</i>	126
<i>Recebemos e agradecemos</i>	126-130

ANO XV – 1955 – Nº 8

I Parte

<i>Jesus e seus discípulos</i> , por D. Ilva Tavares de Oliveira	1-10
<i>Ronaldo de Carvalho</i> , por D. Ilva Tavares de Oliveira	10-18
<i>Considerações sobre o Humanismo</i> , por Deolindo Amorim	18-24
<i>Ferreira Viana Filósofo</i> , pelo Dr. Paulo José Pires Brandão	30-41
<i>Vida Eterna: Eterno Pensamento</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	30-41
<i>O Saber</i> , Dr. V. A. Argolo Ferrão	41-47
<i>Uma Interpretação simplista</i> , por Sílvio de Macedo	47-49
<i>Reflexões sobre o Prazer</i> , por Syrio L. Drummond	49-60
<i>Cervantes e a Filosofia Moderna</i> , Cdt. Cesar Feliciano Xavier	60-64
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Djalma da Fonseca Hermes	77-86
<i>Anotações ao Livro “Comentários à História das religiões”</i> , pelo M. Carlos	86-91
<i>Homem-Ambiente</i> , Dr. Túlio Chaves	91-97
<i>Considerações sobre o “Discours de la Méthode”</i> , por V. A. Argolo Ferrão	97-102
<i>Palingenésia e Ética</i> , Cel. Pedro Delfino Ferreira	102-108
<i>O elogio da loucura</i> , Alnte. Roberto Moreira da Costa Lima	108-111
<i>Aspectos do pensamento humano</i> , Sr. Syrio L. Drummond	111-123
<i>Saudação</i> , pelo Dr. V. A. Argolo Ferrão	123-124
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Inácio Areal Gerpe	124-127
<i>Influência da Mulher</i> , Profa. Alice Afra de Carvalho	127-133
<i>Saudação</i> , pelo Dr. V. A. Argolo Ferrão	133-134
<i>Discurso de Posse</i> , pelo Dr. Oscar Argolo	134-136
<i>Discurso de Posse</i> , pela Profa. Else Machado	137-139
<i>Atualidade Político-Religiosa</i> , pelo Prof. Arnaldo S. Thiago	139-149
<i>Augusto Comte e a Hipótese Cosmogônica Herschel-Laplace</i> , pelo Dr. Luiz Felipe de Castilho Goycochea	149-165
<i>A filosofia da necessidade</i> , V. A. de Argolo Ferrão	165-169
<i>Ruy Barbosa</i> , Sr. Deolindo Amorim	169-175
<i>Comemoração da Fundação da Sociedade em 1950</i> , Major M. Carlos de Souza Ferreira	175-177
<i>Pioneiros do Espiritualismo</i> , Prof. Arnaldo S. Thiago	177-189
<i>Elogio de Ferreira Vianna Filósofo</i> , Dr. Paulo J. P. Brandão	189-196
<i>Contribuição da Filosofia universal aos ideais da ONU</i> – Major M. Carlos de Souza Ferreira	196-200
<i>Porque escolhi Pitágoras</i> , V. A. Argolo Ferrão	200-203

<i>San Martin</i> , Arnaldo São Thiago	203-208
<i>Paracelso Filósofo</i> , Dr. Túlio Chaves	208-217
<i>Um glorioso papel para a ONU</i> , Major M. Carlos de Souza Ferreira	217-221
<i>Comemoração da Fundação da Sociedade em 1951</i> , Major M. Carlos de Souza Ferreira	221-223
<i>Para o Conselho das Organizações não governamentais do Brasil</i> , Dr. Victor André Argolo Ferrão	223-230
<i>Conferência sobre o Patrono: Dr. Carlos de Laet</i> , pelo Almirante Roberto Moreira da Costa Lima	230-236
<i>Saudação</i> , Almt. Cesar Feliciano Xavier	236-237
<i>Elogio de Allan Kardec</i> , Cel. Pedro Delfino Ferreira	237-247
<i>Bezerra de Menezes</i> , Arnaldo São Thiago	247-257
<i>Sobre a personalidade do Conde Cagliostro Giuseppe, Alessandro Balsano</i> , por Oscar Argolo	257-271
<i>Balmes</i> , Almirante Washington Perrey de Almeida	271-282
<i>A Filosofia ante a crise do Mundo Moderno</i> , Dr. Mário Lins	282-284

II Parte

<i>Carta ao Prof. J. Nunes Gouveia</i> , por M. Wellisch	285
<i>Maioria, Unanimidade. Veto</i> , Dr. V. A. de Argolo Ferrão	285-287
<i>In Hoc Signo Vincis</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	288-289
<i>Sabedoria</i> , Dr. V. A. de Argolo Ferrão	290
<i>Atualidades</i> , Dr. V. A. de Argolo Ferrão	290-291
<i>Escola circulante do Brasil</i> , Deolindo Amorim	291-294
<i>O filósofo M. Carlos e seus livros</i> , Dra. Lylia Guedes	294-295
<i>Filosofia</i> , Sílvio de Macedo.....	296
<i>Comunicações</i> , Prof. Arnaldo São Thiago	297-298
<i>Vocação Filosófica</i> , Else Machado	298-299
<i>Encerramento dos trabalhos de 1948</i> , Cdt. Cesar Xavier	299-300
<i>Centenário Natalício de Ruy Barbosa</i> , Cdt. Cesar Xavier	301-302
<i>Homenagem a Bechamp</i> , Cdt. Cesar Xavier	301-302
<i>Centenário de Guerra Junqueiro</i> , Cesar F. Xavier	302
<i>Relatório de 1950</i>	302-306
<i>Carta do Prof. F. Lvasseur França ao Dr. V. A. de Argolo Ferrão</i>	306-308
<i>Sessão Especial para posse do Novo Presidente</i>	308-314
<i>Homenagem ao Conselheiro Nuno de Andrade</i> , por Paulo José Pires Brandão	314-315
<i>Relatório de 1951</i>	315-318
<i>Recebemos e agradecemos</i>	318-321”

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 102; abril-junho, 1976).

2 – A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos

A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos foi fundada em 1970 pelo padre Stanislavs Ladusāns (1912-1993). Lituano de nascimento, depois de doutorar-se em filosofia, na Gregoriana (Roma), foi mandado para o Brasil pela Ordem dos Jesuítas,

a que pertencia. Fundou em São Paulo o Centro de Pesquisas Filosóficas, que desenvolveu grande atividade em fins da década de setenta e começos da seguinte. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, idealizou uma série de depoimentos de autores brasileiros, reunindo-os no livro *Rumos da filosofia atual no Brasil* (1976).

A partir de 1975, a presidência da Sociedade passou a ser exercida por Tarcísio Padilha.

A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos publica a revista *Presença Filosófica*, cujo primeiro número apareceu em 1974, tendo sido desde então editada anualmente ou bianualmente (o volume 23 refere-se ao biênio 1998-1999).

3 – A Revista Brasileira de Filosofia

O Instituto Brasileiro de Filosofia foi criado em 1949 e iniciou desde logo intensa atividade de conagração e movimentação dos possíveis círculos interessados. A visita de professores estrangeiros a São Paulo enseja a organização de conferências e seminários. Guido de Ruggiero, Nicola Abbagnano, Fritz-Joachim von Rintelen, Francisco Elias Tejada, Martial Geroult e Franco Lombardi são os convidados.

Os êxitos iniciais estimulam os organizadores do Instituto a promover um congresso. O evento tem lugar em 1950 e nesse mesmo ano aparecem os *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. O movimento se irradia ao Rio de Janeiro, à Bahia, a Pernambuco, ao Paraná e ao Rio Grande do Sul e mais adiante a outros centros culturais do país. Criavam-se as condições para o aparecimento de uma publicação periódica, embora a idéia não deixasse de suscitar fundados receios de frustração, tantos eram os fracassos precedentes.

Finalmente, apenas em julho de 1951 edita-se o fascículo inicial daquela que iria consolidar-se e granjear posição de enorme prestígio no país e no exterior: a *REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA*.

A apresentação, elaborada por Miguel Reale, e que adiante se transcreve, diz bem dos seus propósitos e serve para caracterizá-la como exemplo da mais absoluta fidelidade a princípios:

“Fiel ao programa que se traçou, assim como aos compromissos assumidos no I Congresso Brasileiro de Filosofia, o IBF inicia a publicação desta Revista, cuja finalidade primordial é reunir, em uma obra impessoal e objetiva, os esforços criadores de quantos, em nossa terra, se dedicam aos problemas de Filosofia.

Nestas páginas encontrarão acolhida todas as tendências do pensamento contemporâneo, desde que seus intérpretes sejam movidos por uma séria e densa compreensão dos valores fundamentais da Ciência.

O exame deste fascículo bastará para demonstrar que não traçamos barreiras indevidas às forças inovadoras do espírito e que nos anima o ideal de uma comunhão

mais larga de vistas, convencidos como estamos de que a nossa específica maneira de ser só terá significado no sistema da cultura universal.

Anima-nos, no entanto, uma robusta confiança em nossa capacidade de pensar ou de repensar criadoramente os grandes problemas, sem nos atribuirmos a tarefa inglória de receber, da Europa ou da América do Norte, a Filosofia como pensamento pensado, pronto para ser distribuído cuidadosamente em fichas.

Temos, os organizadores desta Revista, plena consciência de nossas deficiências, do cuidado que deve cercar os primeiros passos, mas não partilhamos de certo ceticismo reticente que cresta na fonte as vocações melhores.

Não nos situamos apenas no Brasil, enclausurados em um narcisismo inconsciente; procuramos, ao contrário, antecipar a maturidade de nossa experiência, haurindo os ensinamentos dos povos que já souberam adquirir consciência dos planos múltiplos do saber, renovando incessantemente o heroísmo da eterna procura da verdade.

Cultores da Filosofia e da Filosofia do Direito e da Sociedade encontrarão nestas páginas um ponto de referência e de confronto, para que possamos todos participar dos resultados de nossas pesquisas, comunicando-nos sinceramente nossas dúvidas e nossas certezas.

É possível que haja algo de ousado nessas esperanças, mas há momentos na história dos povos em que é preciso ter a audácia dos sonhadores para poder-se atingir ou recuperar o ritmo de sua existência autêntica”.

a) Características Gerais

O primeiro número da Revista Brasileira de Filosofia, segundo se indicou, apareceu em meados de 1951. Havia-se acordado que a periodicidade seria trimestral, em cada ano editando-se um volume, com numeração de páginas corrida, subdividido em fascículos. O volume inicial (1951) contou com três fascículos, o primeiro portando os números 1 e 2. Nos anos iniciais, a numeração dos fascículos correspondia à dos trimestres. Posteriormente, passaram a ser computados numa seqüência e numerados de forma autônoma. Assim, entre 1951 e 1999 circularam 49 volumes, subdivididos em 149 fascículos. Os volumes tiveram entre 600 e 500 páginas, e, nesses cerca de 50 anos iniciais, a publicação totaliza cerca de trinta mil páginas.

De modo genérico, cada fascículo insere artigos, noticiário, resenhas, relação das publicações recebidas e sumário das revistas congêneres (Revistas em Revista). Os artigos agrupam-se do seguinte modo:

- Artigos
- Temas e Debate
- Notas e Comentários.

O noticiário diz respeito às atividades do IBF e a eventos relacionados à filosofia no Brasil, aos Congressos Internacionais de Filosofia, cursos e publicações de interesse etc.

b) A Direção

A *Revista Brasileira de Filosofia*, desde sua fundação, é dirigida por Miguel Reale. No desempenho dessa tarefa, como de resto na Presidência do Instituto Brasileiro de Filosofia, o conhecido filósofo do direito tem assegurado o nível adequado e o tom elevado aos debates. As páginas do órgão têm estado abertas aos partidários de todas as correntes de filosofia existentes no país.

Muito da feição material que a *Revista Brasileira de Filosofia* veio a assumir deve-se a Luís Washington Vita, que foi seu incansável secretário desde 1960 até a data de sua morte (1968).

Washington Vita era paulista, tendo nascido a 23 de março de 1921. Bacharelou-se em Direito e em Filosofia, dedicando-se à advocacia e ao magistério. Desenvolveu grande atividade de levantamento e interpretação de nosso passado filosófico de que resultariam, além do que publicou na *Revista Brasileira de Filosofia*, os seguintes livros: *A Filosofia no Brasil* (1950); *Escorço de Filosofia no Brasil* (1964); Alberto Salles, *Ideólogo da República* (1965); *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil* (1968); *A Filosofia Contemporânea em São Paulo* (1969) e *Panorama da Filosofia no Brasil* (1969), os dois últimos concluídos pouco antes de falecer. Incumbiu-se da reedição da obra filosófica de Sílvio Romero (José Olímpio/USP, 1969). Faleceu a 28 de outubro de 1968.

No artigo em que registra e lamenta o seu desaparecimento, assinala Miguel Reale: “Em 1960, assumiu Luís Washington a secretaria ostensiva da *Revista Brasileira de Filosofia*, mas, na realidade, essa publicação sempre fora o seu grande amor, o seu admirável instrumento de trabalho. Nos dezenove anos de existência dessa revista trimestral, que projetou definitivamente o pensamento pátrio nos quadrantes da cultura contemporânea, foi ele, sem dúvida, figura central, por sua dedicação diuturna, pelo sentido de aliciamento de valores autênticos, onde quer que se revelassem, abstração feita de ideologias e de escolas”.

Com o desaparecimento de Luís Washington Vita, a secretaria da *Revista Brasileira de Filosofia* foi assumida por Theophilo Cavalcanti Filho e João de Scantimburgo. Em 1978, falecia Theophilo Cavalcanti Filho, aos 57 anos de idade.

Cearense de nascimento, Theophilo Cavalcanti Filho cursou direito na USP, onde diplomou-se em 1944. Especializando-se em Filosofia do Direito e Direito Público, ingressou no Corpo Docente da Faculdade de Direito da USP. Livre-docente da cadeira de Introdução à Ciência do Direito, tornou-se professor adjunto em 1965. Pertencia à magistratura e foi vice-presidente do Instituto de Advogados de São Paulo.

Desde a fundação do IBF, esteve estreitamente vinculado à instituição, da qual foi Secretário-Geral durante largo período.

Em sua extensa bibliografia destacaram-se as obras fundamentais *O problema da segurança no direito* (São Paulo, Revista dos Tribunais, 1964) e *Teoria do direito* (São Paulo, Bushatsky, 1977). Deixou inédita obra dedicada ao estudo do positivismo jurídico.

O Conselho de Redação tem sido integrado pelas seguintes pessoas: Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) Renato Cirell Czerna, João de Scantimburgo, Theophilo Cavalcanti Filho (1921-1978), Leonardo Van Acker (1896-1986), Celso Lafer, Vilém Flusser (1920-1991), Djacir Menezes (1907-1996), Evaristo de Moraes Filho e Antônio Paim (Rio de Janeiro), Pinto Ferreira e Gláucio Veiga (Recife), Romano Galeffi (1915-1998), A. L. Machado Neto (1930-1977), Alcântara Nogueira (1918-1989).

c) Artigos e Colaboradores

Nos cerca de 50 anos de existência, a *Revista Brasileira de Filosofia* inseriu aproximadamente dois mil e duzentos artigos, afora as resenhas bibliográficas abrangendo cerca de dois mil e quinhentos livros.

Em que pese quantidade e diversidade, a colaboração publicada pela revista consiste basicamente num amplo diálogo da cultura filosófica nacional com o pensamento contemporâneo universal e com a nossa própria herança cultural. Da simultânea tomada de posição em face dos dois momentos é que emergem as correntes filosóficas existentes no país. O processo de sua formação, bem como a problemática com que se defrontam, acham-se amplamente documentados no órgão do IBF.

Os primórdios de nosso contato com a obra de Heidegger aparecem desde os primeiros números da publicação através dos artigos de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963). Assinale-se que, à época, o conhecimento do existencialismo limitava-se quase que exclusivamente à obra de Sartre, criticado com veemência pela liderança da intelectualidade católica.⁽¹⁾ No primeiro número (fascículos 1 e 2) Ferreira da Silva comenta *Holzwege* e no segundo (fascículo 3) divulga um artigo intitulado “A Última fase do Pensamento de Heidegger”.

A propósito do existencialismo de Ferreira da Silva, Miguel Reale, organizador da edição de suas *Obras Completas*, teve oportunidade de assinalar que não foi mero reproduzidor do pensamento heideggeriano mas tinha uma atitude própria.

O destino, em terras brasileiras, dessa vertente do *existencialismo*, após a morte de Vicente Ferreira da Silva, pode ser acompanhado nas páginas da *Revista Brasileira de Filosofia* através dos artigos de Eudoro de Souza, Emmanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein, entre outros, afora o debate que suas diversas obras veio a suscitar, refletido nas resenhas bibliográficas. É nas páginas da revista que emerge, pela primeira vez, a temática peculiar a que dá preferência cada um dos grupos em que se subdivide o existencialismo brasileiro.

Considerado o período em sua perspectiva histórica, é a *Revista Brasileira de Filosofia* que permite evidenciar o caráter falacioso da pretendida unidade do pensamento católico em torno de um tomismo de sustentação tradicionalista, vigente na fase contemporânea. Ao contrário de uma filosofia dogmática, de franca inspiração política, vê-se o desabrochar de múltiplas vertentes.

Encarada a questão do ângulo do curso histórico concreto, pode-se afirmar que a existência do Instituto Brasileiro de Filosofia permitiu não fossem sufocadas as opiniões divergentes. Foi no interior dessa instituição que se elaborou o tomismo aberto

⁽¹⁾ Cf. Barata, Júlio. *Contra o Existencialismo de Sartre*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1949, 102 p. Lima, Alceu Amoroso. *O Existencialismo*. Rio de Janeiro, Agir, 1951, 220 p.

de Leonardo Van Acker, encarado com desconfiança nos círculos católicos tanto na fase em que assumia feição ultramontana, como naquela em que capitula diante do marxismo, sempre por inspiração política e vontade de poder. Carlos Lopes de Mattos (1918-1993) é outra figura eminente desse entendimento do tomismo de uma perspectiva estritamente filosófica, que encontrou guarida no IBF e nas páginas da *Revista Brasileira de Filosofia*.

A filosofia tomista aparece pois como algo de relevante na contemporânea meditação brasileira mas sem exclusivismos entre os católicos. A *Revista Brasileira de Filosofia* acolheu igualmente o empenho de elaboração do que chamou de “socratismo cristão” devido a Eduardo Prado de Mendonça (1925-1978). Gilberto de Melo Kujawski e os orteguianos, como Ubiratan Macedo; os partidários de Maurice Blondel, como João de Scantimburgo; os adeptos do existencialismo cristão, como Maria do Carmo Tavares de Miranda, e tantos outros, encontram-se entre os mais assíduos colaboradores da *Revista Brasileira de Filosofia*.

Foi nas páginas da *Revista Brasileira de Filosofia* que o mais destacado discípulo brasileiro da Escola Fenomenológica de Louvaina – Creusa Capalbo – sancionou o entendimento da fenomenologia como método, que já vigorava entre psiquiatras e psicólogos.

O positivismo ilustrado, que recolhe o que se poderia talvez denominar de melhor parcela da tradição positivista brasileira, está presente nas páginas da *Revista Brasileira de Filosofia* do período considerado, de forma marcante e destacada, através da grande figura de humanista que era Ivan Lins (1904-1975).

A *Revista Brasileira de Filosofia* pode orgulhar-se de haver contribuído para que o neopositivismo alcançasse foros de cidadania em terras brasileiras. Cumprir presente que, em vista da diminuta tradição científica, da sobrevivência em amplos círculos do conceito oitocentista de ciência, do abandono das perspectivas abertas por Oto de Alencar, Amoroso Costa e o notável grupo de criadores da Academia Brasileira de Ciências, em prol do empenho profissionalizante, formava-se todo um conjunto de circunstâncias que em nada favorecia a eclosão da problemática da filosofia da ciência, de um ponto de vista contemporâneo. Graças, de um lado, à existência de uma publicação do nível da *Revista Brasileira de Filosofia* e, de outro, da persistência de homens como Leônidas Hegenberg, a corrente neopositivista assumiu uma feição definida. Criaram-se as condições para a tradução sistemática de importantes autores neopositivistas e para a introdução, na Universidade, de cursos de filosofia das ciências em que se facultava o acesso ao ponto de vista neopositivista e não apenas ao neotomista ou ao positivista-marxista como ocorria há poucos decênios. Balanceando-se as dimensões do espaço que a *Revista Brasileira de Filosofia* abriu a Hegenberg e outros insignes representantes da corrente pode-se aquilatar da justeza dessa avaliação. Além disto, nas últimas décadas é ainda na *RBF* que se nota o empenho de fixar uma temática própria – ao invés de ficar repetindo os norte-americanos e europeus – notadamente através de Milton Vargas e Newton Afonso Costa, entre outros.

A simples enumeração precedente evidencia que a *Revista Brasileira de Filosofia* ateu-se firmemente ao princípio enunciado por Reale na apresentação do primeiro número ao proclamar que *nestas páginas encontrarão acolhida todas as tendências do pensamento contemporâneo*.

Além de haver se transformado na tão almejada tribuna para o debate livre e de alto nível, a *Revista Brasileira de Filosofia tornou-se igualmente um fulcro* de pensamento criador. Em suas páginas vem sendo elaborada toda a problemática do denominado *culturalismo*. Pelo menos dois pontos de vista acham-se ali delineados em seus principais contornos: o da consciência transcendental (Reale) e o do espírito (Djacir Menezes). Washington Vita suscitou também contribuições muito importantes, a exemplo de outros autores, como tem observado o próprio Reale.

Os temas da filosofia do direito, da filosofia social, da filosofia política e da filosofia da educação, têm merecido a atenção de seus cultores mais destacados como Miguel Reale, Van Acker, Djacir Menezes, Pontes de Miranda (1892-1979), Evaristo de Moraes Filho, Machado Neto (1930-1977), Nelson Saldanha e tantos outros. Também neste aspecto o programa inicial vem sendo cumprido à risca.

Assinale-se, finalmente, que, no que se refere às resenhas bibliográficas, nos 195 fascículos da *Revista Brasileira de Filosofia*, aparecidos entre 1951 e 1999, inserem-se apreciações críticas daquilo que de mais importante se publicou tanto em nosso país como no exterior, em matéria de textos filosóficos. As resenhas são em geral assinadas pelos mais eminentes colaboradores da publicação.

4 – O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro^(*)

O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB) acha-se constituído como sociedade civil sem fins lucrativos, tendo sido organizado com o propósito de preservar livros e documentos de autores nacionais de obras de Filosofia, Pensamento Político, Sociologia e Antropologia. A iniciativa é fruto da verificação de que não teve lugar continuidade no estudo dessas manifestações da cultura brasileira, razão pela qual grande número de obras relevantes, para a compreensão de nossa evolução cultural, não se preservaram nas bibliotecas existentes e em funcionamento. Os responsáveis das principais bibliotecas públicas do país, não sendo naturalmente especialistas nas disciplinas indicadas, tinham que louvar-se das referências existentes, mais das vezes esporádicas e incompletas. Essa convicção decorre da verificação de que os autores mencionados por Sílvio Romero (1851-1914), em *A filosofia no Brasil* (1878), acabaram sendo preservados numa ou noutra instituição. Em contrapartida, têm sido infrutíferos todos os esforços desenvolvidos pelos professores Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro para localizar os diversos livros de um pensador que os contemporâneos festejaram, o baiano Salustiano Pedroza (fins do sec. XVIII/1858), não referido por Sílvio Romero. Os exemplos poderiam ser multiplicados e não se resumiriam à filosofia, o mesmo ocorrendo notadamente com o pensamento político.

A mudança ocorrida neste pós-guerra reside no fato de que desaparece aquela descontinuidade na pesquisa das mais expressivas manifestações de nossa cultura. No tocante à filosofia – com os naturais desdobramentos no plano político, do direito ou da educação – o fato se deve ao evento que estamos aqui para registrar e

(*) O presente texto corresponde à comunicação apresentada ao VII Congresso Brasileiro de Filosofia (1999) por Marta Sueli Dias Santos, coordenadora da biblioteca da instituição. Permito-me transcrevê-lo por se tratar da melhor caracterização do CDPB de que dispomos.

comemorar: a criação do Instituto Brasileiro de Filosofia, há cinquenta anos. De modo que a estruturação do CDPB de certa forma resulta daquela feliz e tão bem sucedida iniciativa do prof. Miguel Reale.

A rigor, acha-se inventariada a contribuição brasileira nos mencionados ramos do saber, permitindo que o CDPB dispusesse de roteiros seguros para orientar a constituição do seu acervo. Estruturado formalmente a 2 de abril de 1982 – estando prestes a contemplar vinte anos, portanto – conta presentemente com o conjunto da obra de todos os mais importantes autores brasileiros que se ocuparam de filosofia, meditaram a política e dedicaram-se à sociologia e à antropologia. Nosso acervo equivale hoje a aproximadamente treze mil volumes, além de cerca de cem coleções de periódicos. Temos despendido também um grande esforço para recuperar artigos e estudos críticos relacionados aos pensadores de que nos ocupamos, material este que se encontra devidamente arquivado em pastas, sendo de fácil mobilização.

Promovemos algumas edições do catálogo do acervo do CDPB e não temos podido dar continuidade a essa iniciativa pelo volume assumido, com implicações nos custos da publicação, embora não tenhamos renunciado a fazê-lo. De todos os modos, o catálogo encontra-se na *home-page* que mantemos na Internet, cuja indicação apresentaremos ao fim desta comunicação.

Os organizadores do CDPB tinham presente que o seu projeto não poderia resumir-se à simples constituição e conservação do acervo. Era preciso não só torná-lo acessível a pesquisadores – o que temos feito, sobretudo através de contato com os cursos de pós-graduação existentes nas áreas de nossa especialização – mas sobretudo promover a sistematização da informação disponível. Para tanto, concebemos programa editorial que temos procurado cumprir, em que pese as dificuldades na obtenção dos recursos financeiros para tanto requeridos.

O nosso maior empreendimento editorial consiste no DICIONÁRIO DE AUTORES BRASILEIROS DE OBRAS DE FILOSOFIA, PENSAMENTO POLÍTICO, SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA, que está sendo entregue ao público numa primorosa edição patrocinada pelo Senado Federal. O Dicionário contém aproximadamente 400 verbetes e insere o que há de mais importante na matéria, cumprindo destacar que se trata de uma iniciativa pioneira. Naturalmente, não dispomos de todos os livros registrados nas respectivas bibliografias. Nossa intenção é chegar a um acordo com o Senado no sentido de tomá-lo por base para a elaboração de um catálogo coletivo. O Senado está integrado a uma rede de mais de 100 bibliotecas públicas, muitas delas com acervos respeitáveis, como é o caso da própria biblioteca do Senado. Certamente desse catálogo coletivo resultará a localização de muitas obras cujo paradeiro é desconhecido.

Nosso programa editorial abrange ainda estas linhas: 1) Bibliografias das áreas de que nos ocupamos; 2) Bibliografias e estudos críticos de autores renomados; e 3) Índices de revistas. No primeiro caso, editamos a Bibliografia Filosófica Brasileira, em três volumes, abrangendo respectivamente de 1808 a 1930; de 1931 a 1980 e de 1981 a 1985. Pretendemos atualizar a Bibliografia do Pensamento Político Republicano (1870-1980), organizada por Evelise Freire Mendes e editada pela Câmara dos Deputados, bem como lançar as indispensáveis bibliografias da Sociologia e

Antropologia brasileiras.

As bibliografias e estudos críticos de autores têm por objetivo não só sistematizar a informação disponível sobre a sua obra como igualmente reunir estudos críticos que se encontrem dispersos e sejam de difícil acesso. Esta série compreende Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846); Alceu Amoroso Lima (1893-1983); Tobias Barreto (1839-1889); Djacir Menezes (1907-1996); Miguel Reale, comemorativa dos seus 85 anos; Silvio Romero (1851-1914) e Jackson de Figueiredo (1891-1928).

Publicamos índices destas publicações periódicas: *A Ordem* (1921-1980); *Revista Brasileira de Filosofia* (1951-1980) e *Convivium* (1962-1987).

Em matéria de programa editorial, pretendíamos organizar com certa periodicidade, a fim de estreitar os nossos vínculos com as pós-graduações, índices das dissertações e teses. Por dificuldades de ordem financeira reunimos numa só publicação desde sua organização até 1989 e, na medida do possível, completaremos tal levantamento. Parece-nos de grande valia que os candidatos àqueles cursos possam tomar conhecimento do trabalho prévio desenvolvido nas diversas instituições.

O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro tem contado com o apoio de instituições oficiais e privadas da Bahia. Entre as primeiras destacaríamos a secretaria de Cultura e Turismo e a BAHIATURSA – responsável pela promoção do turismo, que integra a mencionada Secretaria e muito nos presta apoio, louvando-se do fato de que “a cultura e o lazer são duas pilastras do turismo”. Entre as instituições privadas, não poderíamos deixar de mencionar a Fundação Clemente Mariani, que ora nos acolhe em sua própria sede.

Entre os intelectuais baianos que nos têm apoiado mencionaríamos especialmente os professores Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro, que realizam trabalho pioneiro no estudo das idéias na Bahia; a professora Elyana Barbosa, personalidade destacada na comunidade acadêmica, na área de filosofia; bem como o nosso primeiro presidente, professor Vivaldo da Costa Lima, conhecido antropólogo, sem embargo de que outros docentes mantêm vínculos com a nossa instituição.

Ainda na Bahia, o deputado Manoel Castro, ex-prefeito de Salvador, tem se revelado um dos maiores entusiastas da iniciativa, do mesmo modo que diversos empresários, notadamente Victor Gradin, entre outros.

O CDPB conta em seu Conselho Deliberativo com professores e pesquisadores do Maranhão, Pernambuco, Sergipe, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Sua diretoria é constituída por Antonio Paim (presidente); Eduardo Saphira Andrade (vice-presidente); Elyana Barbosa (diretora de Programação) e Dinorah Berbert de Castro (diretora de Pesquisa). O intercâmbio está a cargo de nossa colaboradora Iara Carmen Moraes de Albuquerque.

A página que mantemos na Internet é acessível deste modo: <http://www.e-net.com.br/user/cdpb/> E, nosso e-mail: cdpb@e-net.com.br

As Opções da Filosofia na Universidade ^(*)

As solenidades comemorativas dos 40 anos de organização da Faculdade de Filosofia da Bahia e dos 35 anos de fundação da Universidade constituem excelente oportunidade para voltarmos à análise da nossa experiência recente de elaboração e difusão do conhecimento filosófico. Nos últimos anos essa questão tem preocupado aos professores da disciplina, tendo-se realizado, entre outras iniciativas, o Encontro Nacional de Professores de Filosofia, patrocinado pela Sociedade Convívio, em outubro de 1978 (*A filosofia e o ensino da filosofia*, São Paulo, Convívio, 1979, 315 págs.). Parece-me, contudo, que o tema foi considerado exclusivamente do ângulo do ensino e na forma como o temos praticado, que merece ser criticada e reavaliada.

A hipótese da criação de Faculdades de Filosofia, nos anos trinta, achava-se associada à idéia de que o ensino superior não deveria circunscrever-se à formação profissional, como ocorrera até então. Nessa matéria acumulamos significativa experiência desde a transferência da Corte para o Brasil. À época da Revolução de 30 dispúnhamos de centros de formação profissional equiparáveis aos demais países ocidentais, como a Faculdade de Medicina da Bahia, a Escola Politécnica do Rio de Janeiro e as principais Faculdades de Direito, para citar apenas os exemplos mais expressivos. Entretanto, a redução do ensino superior à formação profissional sustentava-se numa premissa insubsistente, a de que a ciência achava-se elaborada e conclusa, cabendo simplesmente assimilá-la. A descoberta dos fundamentos dessa tradição é devida a Amoroso Costa (1885-1928), grande matemático e filósofo das ciências, de nomeada internacional. Amoroso Costa e o grupo de intelectuais congregado em torno da recém fundada Academia de Ciências lançaram a bandeira na Universidade. Em nosso país sempre se pergunta *Universidade para quê?* o que não chegava a se constituir numa pergunta autêntica, consistindo, na verdade, numa fórmula depreciativa da instituição. Nos anos vinte seria aceita como pergunta a fim de responder: *para fazer ciência*. É conhecido o empolgante movimento liderado pela Associação Brasileira de Educação em prol da Universidade que, segundo o consenso estabelecido, deveria ter como núcleo fundamental não as escolas profissionais mas um instituto novo que já então se denominava *Faculdade de Educação, Ciências e Letras*, instituto que estaria devotado aos altos estudos desinteressados no campo da filosofia, das ciências e das letras. Tal é, em síntese, a idéia de Universidade que iria afinal legitimá-la depois da recusa sistemática de constituí-la, por mais de um século.

A Universidade adotada como forma de organização do ensino superior, pela Reforma Francisco Campos, em 1931, nada tinha entretanto a ver com a acepção cristalizada no vigoroso movimento da década anterior. Assim, no documento justificativo da nova legislação em que se introduz, pela primeira vez no país, a Universidade como forma de organização do ensino superior, reconhece o ministro que o novo instituto – a Faculdade de Educação, Ciências e Letras – ao permitir que a vida universitária transcenda os limites do interesse puramente profissional, confere à Universidade o seu caráter próprio. “Cumprira porém – assim prossegue – não esquecer na primeira tentativa que se faz de instalar no Brasil um Instituto de Alta Cultura, que nos povos em formação como o nosso, a cultura não pode ser organizada de uma vez,

(*) Conferência pronunciada na Semana Comemorativa do 40º Ano de Constituição da Faculdade de Filosofia da Bahia, em 10 de junho de 1981.

integralmente e de maneira exclusiva. Para que Instituto dessa ordem vingue entre nós, torna-se indispensável resultem da sua instituição benefícios imediatos, devendo a sua inserção no meio nacional fazer-se exatamente nos pontos fracos ou nas lacunas de nossa cultura, de maneira que o seu crescimento seja progressivo e em continuidade com as nossas exigências mais próximas e mais imperativas. Essas considerações determinaram o caráter especial e misto da nossa Faculdade de Educação, Ciências e Letras, dando-lhe ao mesmo tempo funções de cultura e papel eminentemente utilitário e prático”.

Francisco Campos preocupa-se com a possibilidade de que as Faculdades de Ciências se tornassem “adorno ou decoração pretensiosa em casa pobre”. Em vista “das imperiosas necessidades do presente” é-lhes atribuída função de caráter pragmático e de ação imediata sobre nosso estado de cultura. Essa função apresenta nestes termos: “Ao lado de órgão de alta cultura ou de ciência pura e desinteressada, ela deverá ser, antes de tudo e eminentemente, um Instituto de Educação, em cujas divisões encontrem todos os elementos próprios e indispensáveis a formar o nosso corpo de professores, particularmente os do ensino normal e secundário, porque deles, de modo próximo e imediato, depende a possibilidade de se desenvolver, em extensão e profundidade, o organismo, ainda rudimentar, da nossa cultura”.

E assim começa o que denomino de opção profissionalizante da filosofia. A filosofia agora enquadrava-se na tradição clássica do ensino superior brasileiro, competente na formação de engenheiros, médicos e bacharéis. Sua tarefa era diplomar *professores de filosofia para o ensino secundário*.

Permitam-me referir os aspectos quantitativos dessa experiência.

A estruturação das Faculdades de Filosofia, na maioria das capitais, oferecendo entre outros curso de filosofia, de certa forma acompanhou a disseminação das Universidades pelos Estados, embora em alguns casos a Faculdade haja antecedido a Universidade, como ocorreu na Bahia. Contudo, este ciclo encontrava-se encerrado em fins da década de cinqüenta. Os cursos de filosofia eram então em número inferior a vinte, achando-se circunscritos às principais Universidades Federais e Católicas. A matrícula alcançou 1.512 alunos, em 1959, 1.620, em 1960 (média de 80 alunos por curso e de 15 a 20 alunos por turmas, devendo ser este o número de vagas ofertadas anualmente).

A esse processo seguiu-se, como todos sabemos, nos três últimos lustros, expansão inusitada do número de Universidades, que corresponde a 65 em 1978. No período, triplica a quantidade dessas instituições. Algo de semelhante ocorre com os cursos de filosofia que já eram 48 em 1969, com pouco menos de 4 mil alunos matriculados. Em 1974, o número de cursos de filosofia correspondia a 55, com cerca de 5 mil alunos matriculados. A reforma efetivada no ensino secundário nesse período, a partir da qual o ensino da filosofia deixou de ser obrigatório no ensino secundário e passou a ser mantido apenas por alguns colégios tradicionais, não afetou os cursos profissionalizantes de filosofia, como todos supusemos em certo período e cheguei mesmo a afirmá-lo em texto escrito. O imperativo de manter em níveis altos a oferta de vagas nos concursos vestibulares sustentou uma situação que não deixa de ser esdrúxula. Segundo as estatísticas oficiais os cursos de filosofia eram 52 em 1978, neles

achando-se matriculados 5.541 alunos. A diplomação anual cresceu de 333, em 1959, para 1.495, em 1973 e 1.682, em 1974, reduzindo-se para 797, em – 1977 e 761 em 1068.

Em que pese a redução, parece descabido o exagerado diplomar-se anualmente 700 professores de filosofia. Mesmo que a reivindicação do professorado venha a ser atendida, no que se refere à obrigatoriedade do ensino da disciplina num dos anos terminais do ensino de 2º grau, é pouco provável que se criem anualmente tal quantidade de cursos. Para dispormos de um termo de comparação, basta indicar que os professores de filosofia na Universidade, em 1974, eram 655, admitida a possibilidade de dupla contagem, tendo em vista que muitos ensinam em mais de uma instituição.

Parece óbvio que o professorado tem que enfrentar essa situação. Seria de todo oportuno que a disciplina fosse desde logo desligada do vestibular unificado, voltando-se à seleção isolada, o que ocorre presentemente em muitos cursos, mesmo de disciplinas profissionais, que se decidiram a optar pela qualidade. Não seria, pois, nenhuma novidade inusitada.

Pessoalmente inclino-me por considerar inapropriado o ensino de filosofia para adolescente realizado por recém-formados. A meu ver o ensino de filosofia no segundo grau deveria limitar-se a alguns estabelecimentos-modelo assemelhados ao Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro ou ao Ginásio Experimental de Niterói. Ainda mais: tal magistério estaria a cargo de pessoas amadurecidas, capazes de partir das preocupações e dos conhecimentos dessa camada de nossa população. Reconheço, contudo, que a maioria do professorado de filosofia inclina-se pela volta da disciplina em todos os colégios. Em muitos casos contam com uma experiência de que não disponho e por isso devo dizer que lhes atribuo maior competência na matéria. De todos os modos, seria conveniente balancear a experiência anterior quando os programas eram sobrecarregados com uma temática excessiva, além de que os professores não estavam habilitados à tarefa. Se a opção do professorado de filosofia é em prol do ensino da disciplina no secundário pelo menos que se promova o reexame dos programas; circunscreva-se o número de vagas à demanda efetiva e se encontre os procedimentos adequados de apoio e controle dos professores recém-formados.

Em matéria de ensino, devo dizer que preferia o que denomino de *opção pela Universidade*, isto é, que os cursos de disciplinas filosóficas estivessem dirigidos para os futuros médicos, engenheiros, bacharéis, durante o período em que estivessem cursando a Universidade. Alguns Departamentos de Filosofia contam com a experiência dos cursos ministrados às demais disciplinas das ciências humanas mas, segundo suponho, em decorrência da reforma universitária de 1965 que extinguiu a antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e letras, mantendo numa única área apenas a filosofia, a sociologia e a história. Sugeriria algo mais amplo, partindo do reconhecimento de que a filosofia deve ser conhecida e compreendida por todos os homens cultos e não exclusivamente por certos especialistas. Nessa hipótese, os cursos a serem oferecidos teriam que ser meditados especificamente. Em discussão com os membros do departamento de Filosofia da Universidade do Piauí, em agosto do ano passado, apresentei a sugestão destes cursos: 1) *Curso de introdução à filosofia*, em que se desse uma idéia geral e sucinta da história da filosofia; se discutissem algumas definições de filosofia; se fornecesse uma idéia estruturada das esferas do real para, só então, passar ao estabelecer das relações entre a filosofia e as ciências; a filosofia e o pensamento, a

filosofia e a criação humana. Nessa altura, o aluno poderia compreender as noções de ontologia e teoria dos objetos; autonomia da cultura; história e interpretações históricas; moral; direito e política. 2) *Curso de introdução à moral*, em que se buscaria familiarizar os estudantes com os diversos modelos éticos formados historicamente e com a problemática moral contemporânea, em especial na sociedade brasileira; e, finalmente, 3) *Introdução ao pensamento brasileiro*, em que se daria uma informação genérica sobre os problemas filosóficos que interessaram em especial à meditação brasileira e as principais correntes que se formaram em seu seio.

Reitero a sugestão porquanto entendo que o professorado de filosofia não deve continuar esperando passivamente que a atual crise porque passa a Universidade venha a ter, para os cursos de filosofia, desfecho formulado em algum escalão invisível do poder.

Qualquer que seja o encaminhamento que venha a ser dado à questão, cabe proclamar que a filosofia na Universidade não pode circunscrever-se à opção profissionalizante. A exemplo do que fez Amoroso Costa, nos anos vinte, é necessário proclamar que a filosofia não está feita e elaborada em algum lugar do planeta, competindo-nos apenas adotar as providências requeridas por sua apropriação. Basta considerar que todos os grandes sistemas de filosofia desapareceram ao longo do século XX, dando lugar à ênfase nos problemas. Em todas as áreas em que a filosofia permaneceu fiel a si mesma e não se colocou ao serviço da religião e da política, desenvolveu-se em torno de problemas.

A descoberta da importância dos problemas na história da filosofia pode ser atribuída a Hegel, sem embargo de que o haja feito com intenções sistemáticas e por isto mesmo obscurecedoras de sua verdadeira significação. Croce retomaria o tema em *Teoria e storia della storiografia* que, entretanto, só veio a encontrar tratamento amadurecido na obra *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* (1942, 2ª edição, 1960) de Rodolfo Mondolfo (1877-1976), cuja tradução brasileira foi publicada pela Mestre Jou em 1969. Nicolai Hartmann (1882-1950) por seu turno iria proclamar que o mais característico da etapa contemporânea da filosofia consiste na primazia do problema que é assumida em detrimento do sistema. (Cf. *Autoexposición sistemática*. Trad. De B. Navarro, México, Univ. Autónoma, 1964).

Mondolfo indicou que a autêntica compreensão do curso histórico da filosofia somente será alcançada quando deixarmos de lado a sucessão dos sistemas e nos voltarmos preferentemente para os problemas. A filosofia, entende, desenvolve-se “sempre com caráter de continuidade, porque ainda quando um sistema anterior seja demolido pela crítica de outros filósofos sucessivos, não desaparece a consciência dos problemas que aquele havia apresentado e tratado de solucionar. Pelo contrário, a destruição de um sistema anterior depende em geral do aprofundamento da consciência dos problemas, ao demonstrar-se que aquele sistema não soluciona de maneira satisfatória os problemas que coloca e descuida de outros essenciais; assim, a continuidade histórica pode ser especialmente reconhecida no desenvolvimento progressivo dos problemas e no aprofundamento de sua consciência”.

Conclui Mondolfo: “Como sistema, é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*,

não consegue na realidade afirmar-se senão *sub specie temporis*, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual própria de sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, no aspecto dos problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se não obstante como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.

Desse modo, a reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece como o reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica, vale dizer, como uma conquista da autoconsciência. Dessa circunstância se evidencia o erro de toda orientação anti-histórica dos filósofos e a necessidade da reconstrução histórica como fundamento e condição prévia da investigação teórica. (Obra cit., 2ª edição, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, p. 31).

Considera-se que o sistema hegeliano seja a máxima expressão da perspectiva transcendental, criada por Kant, segundo a qual a filosofia deve ater-se aos fenômenos e aos limites da experiência humana, em contraposição à perspectiva clássica, cujo discurso versaria sobre substâncias e coisas-em-si. Por sinal que a obra de Hegel encerra o período de formação dos sistemas, a partir da perspectiva que se coroa na obra de Kant, seguindo-se o franco predomínio dos problemas. Desde então o empenho na reconstituição de sistemas circunscreve-se praticamente às tentativas de restauração da Escolástica e ao marxismo ortodoxo, ambas a meu ver, mal sucedidas. No caso do neotomismo, por exemplo, o mais lúcido e brilhante de seus representantes no Brasil, o prof. Leonardo Van Acker, entende que essa filosofia não se reduz a um conjunto de verdades fixas, aproximando-se muito mais de um ponto-de-vista último a partir do qual entretém o diálogo com o pensamento moderno e contemporâneo. Mais expressamente, é um ponto-de-vista último que ilumina a discussão dos problemas que nosso momento histórico privilegia. E quanto ao fracasso do marxismo ortodoxo em constituir-se em sistema, remeto o ouvinte interessado à crítica de Henri Lefebvre, para que, aliás, essa tentativa corresponde a uma violação do espírito e da obra de toda a esquerda hegeliana, na qual se insere o pensamento de Marx. Os marxistas não ortodoxos, como é o caso de Rodolfo Mondolfo, antes citado, reconhecem o primado dos problemas em nossa época e a impropriedade do empenho restaurador dos sistemas.

Ao longo de todo o curso de filosofia, os problemas animam vivamente sua história, embora cheguem a ser confundidos com o processo de estruturação dos sistemas. Nos tempos modernos, é bem expressivo da circunstância que queremos destacar, o tema da experiência, que se tornou nuclear não apenas para as correntes empiristas. No ciclo inicial para determinar que papel desempenha efetivamente no novo saber (científico) da natureza. Mais tarde para esclarecer se o conceito de experiência a que chegou, circunscrito sobretudo à natureza, pode estender-se à cultura. Mais precisamente: pode-se falar em experiência ética, em experiência religiosa? Esse tipo de inquirição, limitada aos problemas, sem a preocupação de constituir sistema, domina o período contemporâneo a ponto de Nicolai Hartmann haver escrito, na *Auto-*

exposição sistemática, antes referida: “Não se trata agora, como em ciclos anteriores, de colocar como fundamento uma determinada visão do mundo e tentar conduzi-la até os limites de sua capacidade. Não se trata mais de alcançar uma primeira orientação no caos de fenômenos. Estes foram observados, manipulados; muito de sua ordem natural já foi compreendida. A maneira como nós os vemos foi formada totalmente por categorias. E estas são múltiplas, dispondo de categorias próprias cada domínio fenomênico. Quem hoje quisesse alcançar a unidade do sistema mediante a suposição de determinado grupo de categorias, teria que violentar os domínios restantes. Ofereceria uma unidade artificial às custas da multiplicidade natural e juntamente com ela não alcançaria *in limine* ao mundo como é. Explicar o espírito a partir da matéria; o ser a partir da consciência; reduzir o organismo a mecanismo ou fazer passar a evolução mecânica por uma vitalidade encoberta – tudo isto e muito mais é hoje coisa impossível. Contradiz desde os primeiros passos ao que sabemos com segurança nos domínios especiais. O pensamento construtivo foi colocado fora de jogo”.

Deste modo, se a filosofia não está feita e se não somos simples guardiães de um saber concluso, digno sobretudo de ser cultuado, a opção pelas pesquisa filosófica deve tornar-se merecedora de nossa preferência.

Lamentavelmente, a Universidade não dispõe de experiência em matéria de pesquisa filosófica. Essa experiência, em nosso país, acumulou-se fora dos quadros da Universidade, a partir dos círculos de filosofia existentes em vários centros. Conheço de perto os que se estruturaram no Rio de Janeiro e que passei a freqüentar desde os fins da década de cinquenta, mas que já vinham funcionando desde os anos trinta. A iniciativa de constituí-los partira de homens como Souza Viana, médico psiquiatra, Leandro Ratisbona, engenheiro e climatologista, falecido no ano passado, aos 74 anos e Carlos Guimarães, advogado e cultor do direito de renome, para citar apenas os principais. Destinavam-se a promover reuniões, em geral semanais, para ler coletivamente a obra dos grandes filósofos e, a partir dessa leitura e dos principais intérpretes, promover discussões sistemáticas. Todos os temas eram debatidos exaustivamente, de forma disciplinada e às vezes até muito rígida, a fim de não desviar-se do objetivo principal. Nunca se fixou qualquer prazo para a leitura de determinada obra. O consenso do círculo é que sugeria a mudança de autor ou de obra. Anos a fio estudou-se ali, sistematicamente, Kant e Hegel, mais tarde Husserl. Quando Emmanoel Carneiro Leão retornou ao Brasil, em meados da década de sessenta, foram aqueles círculos de filosofia que o acolheram, passando a obra de Heidegger a incluir-se entre os seus temas. Emmanoel Carneiro Leão e eu próprio nos consideramos herdeiros dessa tradição. Os círculos de filosofia organizados e dirigidos por Emmanoel Carneiro Leão, integrados sobretudo por médicos e psicólogos, chegam a ser freqüentados até por cem pessoas. O círculo de filosofia a que me integro é menos numeroso e há vários anos ocupa-se exclusivamente de ética.

Até onde estou informado, na Inglaterra e nos Estados Unidos, fora dos institutos mantidos pela Igreja Católica, predomina a filosofia entendida como opção de pesquisa.

Aproveito pois este evento marcante para concitar o professorado de filosofia a aproximar-se dessa experiência, existente em nosso país fora dos quadros da Universidade, e no exterior integrada à Universidade, e traçar-se o programa de criar em

cada um dos nossos Departamento de Filosofia, alguns núcleos de pesquisa. Nos anos que se passaram desde o evento que ora comemoramos, constituíram-se corpos docentes da disciplina nos principais centros do país, estimularam-se vocações. As correntes de filosofia passaram a ser integradas por maior número de pessoas, permitindo que se regularizasse a publicação de revistas representativas de tais pontos-de-vista. Registramos muitos progressos ao longo da caminhada. Mas não devemos nos dar por satisfeitos. É inadmissível que, no Brasil, não disponhamos de um Centro de Pesquisa da Filosofia Escolástica e Neo-Escolástica, considerando que, durante mais de dois decênios, os partidários dessa doutrina tiveram o predomínio absoluto nos cursos universitários e de filosofia, o que se explica pelo fato de que não havia a preocupação em institucionalizar a pesquisa. Nos cinquenta anos transcorridos desde que se decidiu ministrar a filosofia em separado dos cursos tradicionais, não se constituiu nenhuma grande biblioteca especializada. Incumbe-nos, pois, abrir diante de nós um horizonte diversificado, em que venham a encontrar o seu lugar as opções pela universalização do ensino da filosofia na Universidade e, igualmente, a pesquisa filosófica. Essa última escolha pode ainda dar alento aos cursos de pós-graduação, cujo programa de formação docente deve cumprir-se em prazo curto.

(Transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 125; jan.-mar., 1982)

Adendo: o caminho seguido pela pós-graduação

A organização da pós-graduação, segundo o modelo norte-americano (sistema de créditos) data de 1969. No período anterior, no tocante aos cursos de filosofia, somente a USP mantinha o doutorado segundo o modelo europeu, isto é, o candidato trabalhava junto ao professor-orientador sem a obrigação de cursar disciplinas. Nos cursos das demais universidades ocorreram esporadicamente concursos para livre-docência, que consistia na prova de títulos e defesa de tese. As universidades católicas mandavam seus docentes freqüentar a Universidade de Louvain, na Bélgica, ou a Gregoriana, em Roma.

Em 1969, o Conselho Federal de Educação aprovou as *Normas de credenciamento dos cursos de pós-graduação* (Parecer 77/69). Segundo esse documento, a pós-graduação passa a definir-se como curso, isto é, exige a freqüência a determinadas matérias que são classificadas em dois grandes grupos: área de concentração e domínio conexo. Cumprindo tais exigências, os candidatos obtêm um certo número de créditos que os habilitam à defesa de tese. Os cursos são de dois tipos: mestrado (duração mínima de um ano) e doutorado (duração mínima de dois anos). O mestrado pode ser encarado como etapa preliminar para obtenção do título de doutor ou como grau terminal. O doutorado destina-se às pessoas com capacidade para desenvolver, de modo autônomo, a pesquisa no ramo de saber respectivo. A tese de habilitação a esse título deve conter uma real contribuição para o conhecimento do tema estudado.

O Conselho Federal de Educação tentou que se formassem alguns centros de pesquisa nas diversas áreas do conhecimento, com vistas a organizar o intercâmbio com centros congêneres no exterior. Mas aquele órgão deixou, sucessivamente, de ser uma representação da sociedade junto ao Poder Público, para transformar-se num simples

apêndice deste último e simplesmente a pretensão foi arquivada. O Conselho Nacional de Pesquisa, por sua vez, procurou atuar naquele mesmo sentido. Eu mesmo fui incumbido de preparar um documento intitulado “Subsídios para a avaliação e perspectivas da pesquisa filosófica no Brasil” (1982) de que nada resultou.

Nos vinte anos desde então transcorridos, organizaram-se treze cursos de pós-graduação em filosofia. De início, o CFE buscou circunscrever a iniciativa a centros regionais especializados. Mas as universidades públicas implodiram tal pretensão. E, para não fixar desde logo monopólio exclusivo, deixaram que umas poucas universidades privadas ingressassem no estreito e fechado círculo. De tal sorte o monopólio tornou-se intolerável, que as universidades particulares deixadas de fora trataram de organizar sistema autônomo independente do governo. Na área da filosofia – e presumivelmente em outras áreas – a CAPES e o CNPq montaram um esquema de exclusividade que no fundo fomenta a corrupção. Para manter classificação que lhes permita sobreviver, os cursos de pós-graduação são obrigados a contratar consultores que, a pretexto de adequar os cursos às exigências oficiais, “facilitam” as coisas.

Foram defendidas cerca de mil e duzentas dissertações e teses de filosofia. Na maioria dos casos, limitam-se à abordagem formal de determinados temas, iniciativa que se prende exclusivamente à exigência de promoção na carreira. A universidade não criou a figura do pesquisador. Todo professor é obrigado a cumprir determinada carga-horária de aulas. Assim, a pós-graduação não tem servido para dotar os cursos de filosofia de alguma utilidade para a sociedade, como seria o ensino da disciplina, juntamente com outras esferas das humanidades, a todos os que ingressassem na universidade. Vale dizer: o seu papel seria de atuar na formação de uma elite culta, de que notoriamente carece o país. E, no campo específico, levar à criação de alguns centros de pesquisa que pudessem representar alguma contribuição para o patrimônio cultural comum do Ocidente.