

Antonio Paim

**OS INTÉRPRETES DA FILOSOFIA
BRASILEIRA**

ESTUDOS COMPLEMENTARES À HISTÓRIA DAS IDÉIAS
FILOSÓFICAS NO BRASIL
-VOLUME I-

Editora UEL
Londrina
1999

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA 3ª EDIÇÃO	004
PREFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO	005
INTRODUÇÃO	009
I. OBRAS GERAIS	014
II. O ESTUDO DAS CORRENTES E AUTORES E A REEDIÇÃO DE TEXTOS	039
AS IDÉIAS FILOSÓFICAS DIFUNDIDAS NA COLÔNIA ATÉ A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS	039
A HERANÇA POMBALINA	043
EMPIRISMO MITIGADO E RADICALISMO POLÍTICO	048
SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA	050
PRIMÓRDIOS DO KANTISMO	054
ECLETISMO ESPIRITUALISTA	057
a) O ciclo de formação	059
b) O ciclo de apogeu	065
c) O ciclo de declínio e da superação	070
TRADICIONALISMO	070
O PENSAMENTO FILOSÓFICO NAS PROVÍNCIAS	086
ESCOLA DO RECIFE	099
FARIAS BRITO	113
CIENTIFICISMO	116
O PENSAMENTO CATÓLICO	130
O NEOKANTISMO	134
MEDITAÇÃO CONTEMPORÂNEA	143
REEDIÇÃO DE TEXTOS	153

III - DISCIPLINAS ESPECIAIS	155
PENSAMENTO POLÍTICO	155
FILOSOFIA DO DIREITO	163
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO	178
IV. INDICAÇÕES PARA A CONTINUIDADE DA PESQUISA	185
FILOSOFIA GERAL	185
a) Estada de Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro	185
b) Publicações periódicas nas décadas de sessenta, setenta e oitenta do século passado	185
c) O conceito de ciência do Instituto Politécnico e suas relações com a filosofia	187
d) Catálogo das edições da Igreja Positivista na República Velha	187
e) Confronto entre Positivismo europeu e o brasileiro	188
f) O diálogo da filosofia brasileira com Husserl	189
g) Identificação de temática adequada para os estudos de lógica e filosofia das ciências	192
FILOSOFIA POLÍTICA	193
a) O liberalismo social de Joaquim Nabuco (1849-1919)	193
b) Vertentes do liberalismo brasileiro na República Velha	194
c) A proposta renovadora do Partido Democrático	195
d) O manifesto dos mineiros e os percalços do catolicismo liberal	195
e) A proposta política de Armando de Sales Oliveira	196
f) Antecedentes do nacional-desenvolvimento: o caso Itabira Iron	196
g) A natureza real do socialismo petista	197
O modelo de Marx	198
O modelo Lênin-Trotsky	199
O modelo stalinista	199
As revelações de Waack	201
O socialista petista	203
Roteiro da pesquisa	207

BIBLIOGRAFIA	208
a) Obras Gerais	208
b) Reedição de textos	211
c) Estudos de Pensadores e Correntes	216
d) Estudos de Autores Portugueses (1981-1998)	231
ÍNDICE ONOMÁSTICO	239

PREFÁCIO DA 3ª EDIÇÃO

Esta 3ª edição de *O estudo do pensamento filosófico brasileiro* aparece com nova denominação pelo fato de que, ao invés de continuar ampliando a *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, optei pela elaboração de *Estudos Complementares* assim concebidos:

Vol. I - Os intérpretes da filosofia brasileira

Vol. II - As filosofias nacionais

Vol. III - Etapas iniciais da filosofia brasileira

Vol. IV - A Escola Eclética

Vol. V - A Escola do Recife

Vol. VI - A Escola Cientificista

Vol. VII - A filosofia brasileira contemporânea

Já foram publicados, precedentemente, os volumes II (Ed. UEL, 1997); III (Ed. UEL, 1998) e IV (Ed. UEL, 1996), achando-se no prelo o volume V. Espero nos próximos anos dar conta dos restantes.

Este volume, dedicado aos **intérpretes** mantém a mesma estrutura das edições anteriores, com esta única alteração: eliminei a Parte IV (Questões teóricas relevantes), tendo presente que os temas ali abordados foram considerados com a amplitude devida no vol. II, em que procuro determinar o que sejam filosofias nacionais. Em seu lugar, inseri indicações para continuidade da pesquisa.

Procurei também atualizar o texto, registrando as obras mais importantes desde a 2ª edição (1985). Desisti de atualizar o quadro em que classifico os títulos constantes da Bibliografia, considerando que foi efetivada por José Maurício de Carvalho, no livro *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* (Ed. UEL, 1998). O autor arrola 190 livros, 125 teses e dissertações acadêmicas e mais de 300 artigos. Consigna ainda monografias elaboradas em cursos de graduação e especialização, que não havia incluído nos meus registros.

Rio de Janeiro, julho de 1998.

Antonio Paim

PREFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO

Ao preparar a 1ª edição deste livro tinha em vista sistematizar a experiência do Curso de Pós-Graduação da PUC do Rio de Janeiro, onde durante cerca de dez anos funcionou uma área de concentração dedicada ao pensamento filosófico brasileiro. Essa experiência foi abruptamente interrompida, com o afastamento da prof.^a Celina Junqueira da Chefia do Departamento de Filosofia e a ascensão de um grupo, obediente à liderança do Pe. Henrique de Lima Vaz, que decidiu colocar o curso abertamente ao serviço do socialismo totalitário. Contava com o apoio da própria Ordem dos Jesuítas e o Reitor em exercício, pe. João Mac Dowell, aderiu francamente a esse projeto. Como esse grupo foi longe demais e acabou instituindo a censura a autores com os quais não simpatizava, provocando o afastamento de vários professores, o assunto veio a público, travando-se pela imprensa uma grande discussão. Reuni todo o material desse debate num livro a que dei o título de *Liberdade acadêmica e opção totalitária* (Rio de Janeiro, Artenova, 1979). *O estudo do pensamento filosófico brasileiro* circulou logo depois, na Biblioteca Tempo Universitário (Volume 57), que Eduardo Portela organizou e dirige na Editora Tempo Brasileiro.

Na verdade, o meu propósito na PUC-RJ resumia-se a dar cumprimento a uma decisão do Instituto Brasileiro de Filosofia de ajudar a introduzir, nos cursos de filosofia, uma cadeira de Filosofia no Brasil. Este correspondia a um dos projetos preferidos de Luís Washington Vita (1921-1968), que era o Secretário Geral do IBF e grande animador da *Revista Brasileira de Filosofia*. Por instâncias suas, nos anos sessenta, elaborei um documento abordando o assunto e Vita o distribuiu entre vários professores, com o objetivo de colher maiores subsídios. Tratava do programa, do material didático, da formação de professores, etc. Na fase de discussão desse projeto, Celina Junqueira achava possível institucionalizá-lo na PUC-RJ. Armando Correia Pacheco, que chefiava o Departamento de Filosofia da OEA, entusiasmou-se pela idéia. Com a morte de Vita decidi publicar na RBF o meu projeto e a avaliação crítica de Correia Pacheco (A filosofia no Brasil como disciplina universitária; fascículo 78, abril/junho, 1970).

O fracasso da experiência da PUC- RJ não deixava de ser uma advertência quanto à impossibilidade de cultuar-se, na Universidade, uma atitude verdadeiramente acadêmica em relação à filosofia. A bem da verdade, diga-se que o empenho de instrumentalizá-la, naquela instituição, é contemporâneo do aparecimento dos cursos de

filosofia de nível superior. Desde a sua criação, os tradicionalistas deles se apropriaram, tornando-os uma espécie de tribuna para difusão das próprias idéias. As exceções ficavam por conta da USP, onde os positivistas marxistas faziam a mesma coisa, e da Faculdade Nacional de Filosofia, onde a presença de homens como Djacir Menezes e Evaristo de Moraes Filho impunha o pluralismo. De sorte que a tentativa de subordiná-los a uma inspiração de esquerda, igualmente totalitária, não constituía propriamente uma novidade.

Acontece que a filosofia brasileira, pelo menos ao longo dos últimos anos, é a coexistência de perspectivas filosóficas divergentes e, no seio destas, múltiplos pontos de vista. Aparece nitidamente como um corpo vivo onde sobressai o aprofundamento da consciência dos problemas, em que pese as tentativas hegemônicas de um ou outro grupo, que jamais conseguiram eliminar o debate. Ao comprová-lo pelo nosso trabalho, sem tê-lo desejado expressamente, acabamos barrando o ingresso no Brasil da chamada “filosofia da libertação”, que foi a forma encontrada pelos padres católicos para mascarar sua adesão ao marxismo em vários países da América Latina. Esta “filosofia” apresenta-se como um exercício crítico sobre a meditação precedente, em geral distorcendo a verdade do que escreveram os antecessores. Diante da impossibilidade de fazê-lo, desde que havíamos reeditado quase tudo e promovido inúmeros estudos específicos, tiveram mesmo que aparecer como “teólogos da libertação”.¹

Em vista dos compromissos assumidos com vários alunos, aceitei participar, com Eduardo Soveral, de um projeto de investigação das relações entre as filosofias portuguesa e brasileira, a ser desenvolvido na Universidade Gama Filho, na forma de curso de doutorado. Mas estabeleci desde logo que, concluído o doutoramento daqueles alunos, daria por encerrada a minha colaboração. Esta se estendeu do segundo semestre de 1979 ao primeiro semestre de 1984.

Embora esteja hoje convencido de que a Universidade brasileira não seja o lugar apropriado à realização de qualquer pesquisa - a instituição revelou-se habilitada a ocupar-se tão somente da formação profissional-, considero que do empenho de institucionalizar a disciplina Filosofia no Brasil, a que me dediquei durante mais de três

¹ Foi submetida à censura a comunicação, que me havia sido solicitada, para o Congresso Pan-americano de Filosofia de 1977, em Caracas, pelo fato de haver feito essa afirmativa. Os “filósofos” da libertação conseguiram transformar o conclave em “concerto de uma nota só”. Diante do meu protesto, acabaram incluindo-a nos Anais. No Brasil, Leonidas Hegenberg publicou-a em *ITA-Humanidades* (Vol. 13, 1977).

lustros, resultou significativo aprofundamento do tema. Tive então oportunidade de orientar 29 teses, sendo 17 de mestrado na PUC e 12 de doutorado na Universidade Gama Filho, mantendo por essa razão contado com pessoas de grande talento, que me obrigaram a corrigir opiniões equivocadas e com as quais muito aprendi. A presente edição deste livro equivale à forma que encontrei de homenageá-los, dando a conhecer seus trabalhos a um público mais amplo. Poucas são as teses que apareceram como livros. Mas se tomou também imperativa desde que optei por excluir da 3ª edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (São Paulo, Convívio, 1984) o capítulo em que tratava dos **intérpretes**.

Nesta segunda edição introduzi um capítulo dedicado às obras gerais, inexistente na primeira, e atualizei o capítulo sobre o estudo de autores e correntes. A bibliografia assumiu significativo volume, porquanto integrada por 213 títulos, assim classificados:

Discriminação	Número
I. Obras Gerais	29
II. Reedição de textos	47
III. Estudos de pensadores e Correntes	137
1. Livros	65
2. Teses acadêmicas	48
3. Ensaaios	24
Total	213

O número de teses acadêmicas é pouco maior. Contudo, eliminei do quadro acima aquelas que vieram a ser editadas como livro, a fim de evitar dupla contagem.

Suprimi o capítulo que havia intitulado de “idéia geral dos problemas cogitados pela meditação brasileira”. O tema é considerado com a amplitude requerida na *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Limitei-me a registrar quais são, no meu entender, as questões teóricas mais relevantes relacionadas à conceituação da filosofia brasileira.

Eliminei os capítulos intitulados “a questão da originalidade” e “os fundamentos morais da cultura brasileira”. O primeiro assunto não pode ser considerado sumariamente. Requer um confronto minucioso ao menos com as principais filosofias nacionais surgidas na Época Moderna (inglesa, alemã, francesa, italiana, portuguesa, etc.). E quanto ao segundo representa um tema cuja pesquisa não tive oportunidade de desenvolver. Se o fizer, publicarei seu resultado de forma autônoma.

Em compensação, dei tratamento mais sistemático ao estudo das demais disciplinas (pensamento político, filosofia do direito e filosofia da educação).

Queria, nesta oportunidade, agradecer de público a Eduardo Soveral pela leitura atenta que fez da primeira edição, advertindo para equívocos e imprecisões que me esforcei por eliminar; a Leonardo Van Acker pelas observações críticas e também pelos estímulos e, finalmente, a Sônia Raimunda Gomes pela minuciosa identificação dos diversos erros de revisão contidos na primeira edição.

INTRODUÇÃO

A consideração do pensamento filosófico brasileiro, de um ponto de vista valorativo, é contemporânea da primeira corrente de filosofia estruturada no país, o ecletismo espiritualista, cujo apogeu situa-se entre as décadas de cinquenta e oitenta do século passado. No programa do ensino de filosofia, adotado no Imperial Colégio Pedro II, tornado obrigatório em todos os exames gerais de preparatórios a que deveriam submeter-se os candidatos ao ensino superior, figurava este ponto: “Resumo de todos os sistemas de filosofia contemporânea e sua influência no Brasil”.

No contexto do espiritualismo eclético, a atitude valorativa da filosofia -- e não apenas da ciência, nos moldes da herança pombalina na Academia Militar e na sua Escola Central, que deu origem à Escola Politécnica, em 1874, e, simultaneamente, de sua expressão nacional--, explica-se pela tese que defendiam, de inspiração hegeliana, segundo a qual existe continuidade real no pensamento. Mas também graças à participação ativa dos ecléticos brasileiros no debate da questão magna com que se defrontava o espiritualismo da Segunda metade do século XIX: a fundamentação da moral, em termos modernos, e não apenas restauradores da filosofia escolástica. Essa participação granjeou-lhes notoriedade nos centros culturais europeus. Assim, os *Fatos do espírito humano* (1858), de Gonçalves de Magalhães (1811-1882), que se propunha solucionar aquele problema filosófico essencial, logo foram traduzidos ao francês.

Com o advento da República, ascende novamente a primeiro plano a tradição pombalina, desta vez complementada pelas contribuições do positivismo de Augusto Comte (1798-1857). Inaugura-se ciclo relativamente longo em que a nota dominante é o menosprezo pela meditação filosófica brasileira. Mesmo a Escola do Recife, que em diversos outros planos da cultura buscou identificar e preservar o elemento nacional, não soube, no âmbito da filosofia, rever as posições extremadas da fase de sua formação, resultantes do calor do debate e que deveriam ter sido arquivadas no momento da avaliação amadurecida.¹

¹ Nesse ciclo inserem-se *A Filosofia no Brasil* (1878), de Silvio Romero, o pequeno opúsculo de idêntico nome, publicado pelo padre Leonel Franca, em 1921, e, como sua manifestação tardia e autêntico canto do cisne, a *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956), de João Cruz Costa, de que darei notícia mais circunstanciada no Capítulo 1.

Somente nos anos vinte volta a emergir o interesse pelo pensamento filosófico nacional, de que iria resultar a conquista da requerida imparcialidade. Num primeiro momento, esse interesse é fruto da evolução do movimento modernista, ao transitar da revolução estética para a busca de nossas raízes. Expressão significativa dessa retomada é o livro *Introdução ao pensamento brasileiro* (1926), de Cândido Motta Filho (1897-1977). Embora se atenha, sobretudo, à sua expressão literária, constitui sintoma eloqüente. Iremos assistir à formação de novo clima, que chega a adquirir configuração plena, na década de trinta, e de que resultam diversos estudos, destacando-se as contribuições de Alcides Bezerra, à frente do Arquivo Nacional, dos continuadores da obra de Jackson de Figueiredo, no Centro Dom Vital, e ainda da Sociedade Brasileira de Filosofia. Esta buscou congregar, a partir de sua fundação, em 1927, representantes de todas as tendências. O primeiro volume de seus Anais, publicado em 1940, dá conta do grande número de conferências que promoveu ao longo dos anos trinta, muitas dedicadas ao pensamento brasileiro. Os pensadores católicos, a par da promoção da neo-escolástica, dedicam-se igualmente ao estudo de Farias Brito e Jackson de Figueiredo. Em 1939, comemora-se em todo o país o centenário do nascimento de Tobias Barreto, o que enseja a publicação dos conhecidos estudos de Hermes Lima, Omer Mont’Alegre e Celso Vieira.

Tratando do problema da cultura, numa conferência de 1929, Alcides Bezerra expressa nestes termos o novo clima:

“Passamos, brasileiros e portugueses, por incapazes de nos atirmos à especulação filosófica --grave injustiça esta e oriunda de falta de observação dos motivos por que os países de língua portuguesa ainda não ofereceram uma floração filosófica comparável à das maiores nações pensantes.

Quanto ao Brasil, óbvio é que ainda estamos nos primeiros trabalhos da jornada, contamos pouco mais de um século de independência e os empreendimentos materiais ainda figuram pela força das circunstâncias no primeiro plano da vida social. Todavia o primeiro século de vida autônoma apresenta alguns nomes que em ambiente propício teriam chegado a um relevo universal, tal a pujança de seus espíritos. Refiro-me a um Tobias Barreto, a um Sílvia Romero, a um Farias Brito”.²

² O problema da cultura (1929) in *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. p. 28.

No novo ciclo aparecem dois importantes estudos de autores estrangeiros, *Filósofos brasileiros* do professor boliviano Guillermo Francovich --escrito no Brasil, em 1939, e publicado na Argentina, em 1943, por uma das mais importantes coleções da América Latina, a *Biblioteca Filosófica*, fundada e dirigida por Francisco Romero³-- e *La Filosofia en el Brasil*, do professor Antônio Gomez Robledo, editado no México, em 1946.

Contudo, o impulso maior no exame do pensamento brasileiro tem lugar neste pós-guerra, notadamente após a criação do Instituto Brasileiro de Filosofia (1949). A instituição buscou congregiar os pensadores das mais diversas tendências, inaugurando uma prática não discriminatória que dura por mais de três decênios e criando o hábito da condução do debate filosófico no ambiente de integral serenidade. Ao antigo espírito polêmico, que alimenta como valor primordial a conquista da vitória no combate, sobrepôs-se o empenho de aprofundamento dos temas e problemas suscitados. A par disto, o prof. Miguel Reale, presidente do Instituto, elaborou um método para o exame do pensamento brasileiro de comprovada eficácia. Consiste: 1º) em identificar o problema (ou os problemas) que tinha pela frente o pensador, prescindindo da busca de filiações a correntes; 2º) em abandonar o confronto de interpretações e, portanto, o cotejo das idéias do pensador estudado com outras possíveis, para eleger entre uma ou outra; e, 3º) em ocupar-se preferentemente da identificação de elos e derivações que permitam apreender as linhas de continuidade real de nossa meditação. Com semelhante espírito, alguns estudiosos conseguiram preencher lacunas, promover a reedição de textos e estabelecer novas hipóteses de trabalho.

Consistindo o esforço principal na identificação da corrente a que se filia o pensador, deslocava-se o eixo da análise de nossa meditação para a provável fonte inspiradora externa. Assim, a Escola do Recife seria uma projeção do evolucionismo, classificando-se o movimento positivista em ortodoxo e dissidente, que era a cisão francesa conhecida universalmente.

³ O livro do prof. Francovich teve, entretanto, o mérito de despertar o interesse pelo tema em diversos jovens brasileiros, um dos quais, Luís Washington Vita (1921-1968), iria destacar-se entre os estudiosos do pensamento brasileiro, no período subsequente. Foi traduzido ao português e publicado em 1947, tendo aparecido a segunda edição brasileira em 1979.

Tentando identificar o problema que tinha pela frente o pensador verifica-se que o empenho de Tobias Barreto cifra-se na superação do positivismo, que ia granjeando simpatias crescentes à sua volta, como resultado, entre outras coisas, do apoio que lhe dera inicialmente. Nessa busca, retirou argumentos da obra de Ernest Haeckel (1834-1919), mas não pôde aceitar integralmente essa espécie de filosofia, que deixava intocado o cerne do positivismo. Acabaria, em decorrência do contato com o neokantismo, descobrindo a fórmula segundo a qual se poderia refutar a hipótese comteana de erigir uma física social. Segundo essa fórmula, o homem não se esgota nas causas eficientes, tomadas por base no determinismo de tipo físico, porquanto se propõe objetivos a atingir e elabora o requerido plano de ação, erigindo desse modo o mundo das causas finais, o mundo da cultura, que não se deixa explicar pelo causalismo mecânico. Surge, assim, um novo ponto de vista acerca da pessoa humana. Essa parcela da meditação de Tobias Barreto foi denominada de culturalismo. De sorte que a consideração do problema, como referencial, deu nova dimensão ao exame do pensamento brasileiro, deslocando o centro de interesse para o nosso próprio processo cultural.

Tomando a esse tema como *leitmotiv* -- o da pessoa humana--, logrou-se uma visão inteiramente nova tanto do ciclo anterior a Tobias Barreto como do que lhe seguiu. Entre outros resultados, chegou-se a uma classificação do movimento positivista brasileiro vinculada às circunstâncias particulares de nossa cultura. Perdeu o sentido a pergunta pelo modelo interpretativo, que, segundo a experiência, acabava levando a privilegiar esta ou aquela forma de entendimento da obra de Locke, Kant, Hegel ou de qualquer dos outros grandes filósofos que exerceram influência universal. Fomos levados assim a verificar que as idéias efetivamente fecundas repercutem das mais variadas formas nos diversos países, segundo os períodos históricos, não fazendo sentido o empenho na busca de uma pureza inexistente para, em seguida, confrontá-la à evolução do pensamento brasileiro.

Chegamos deste modo à evidência de que importa antes de mais nada identificar as linhas de continuidade de nossa meditação. E, no cumprimento de semelhante programa, registramos progressos notáveis. Retiramos do esquecimento a obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), o que nos permitiu estabelecer as etapas da adesão brasileira à filosofia espiritualista de Victor Cousin (1792-1867). Verificamos igualmente que essa corrente comportava uma periodização extremamente fecunda do ponto de vista do adequado entendimento de nossa evolução cultural. Logrou-se

estabelecer os vínculos de Tobias Barreto com o momento do ecletismo e as dimensões efetivas que veio a assumir a corrente de filosofia por ele criada, o culturalismo, que ocupa posição destacada em nossa meditação contemporânea. Revelou-se, desse modo, a existência de uma corrente de filosofia prestes a contemplar um século de existência e que corresponde ao amadurecimento de uma vertente que tem raízes ainda mais antigas. A densidade filosófica desse diálogo no tempo pode hoje ser comprovada sem maior dificuldade, graças à reedição dos textos nucleares e à elaboração dos correspondentes estudos monográficos.

A linhagem antes descrita não corresponde certamente ao único vetor de nossa meditação filosófica. Estamos igualmente de posse de vários elementos aptos a sugerir a significação da herança portuguesa. Assim, reconstituímos a partir de Pombal o que chamamos de *cientificismo*, conceito que se revelou suficientemente abrangente para englobar tanto a meditação efetivada na Real Academia Militar como o período positivista e o atual ciclo marxista. Também o pensamento católico veio a ser considerado tomando a cultura brasileira como referencial.

Dar ao leitor uma idéia geral do progresso registrado, através da apresentação dos diversos estudos efetivados no período recente, tal é o propósito deste livro.

I. OBRAS GERAIS

A primeira corrente de filosofia rigorosamente estruturada após a Independência, o espiritualismo eclético, tinha todos os ingredientes para elaborar uma análise da Filosofia no Brasil e presumivelmente o fez, embora não tenhamos conseguido localizá-la. Preservaram-se, contudo, os indicadores essenciais da posição que guardavam em face da meditação nacional.

No programa concebido para o curso do Colégio Pedro II, pelos espiritualistas ecléticos, o exame da filosofia que lhes era contemporânea achava-se associado ao de sua situação em nosso país.

Seus integrantes partiam naturalmente da suposição de que o sistema de Cousin (1792-1867) era válido e de certa forma refletia as inquietações de seu tempo. Mas estavam longe de admitir se constituísse numa tábua acabada de enunciados dignos apenas de adesão servil. Ao contrário, nutriam com o mestre sérias divergências e não se furtavam em explicitá-las. Além disto, tinham plena consciência da transitoriedade dos sistemas e da perenidade dos problemas. E voltaram-se preferentemente na direção destes últimos, certos de que os brasileiros estavam em condições de contribuir para o seu melhor esclarecimento.

Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) critica o sensualismo, “filosofia ensinada nas escolas e à mocidade”, na década de trinta, por entender que era “abraçada como um dogma, como uma verdade incontestável, enfim, como a última expressão da filosofia”. Se tomada como refletindo adequadamente um aspecto do real, a filosofia das sensações é, entretanto, um momento importante da evolução do espírito humano. Magalhães deseja apenas liberá-la do unilateralismo a fim de preservá-la como referencial a partir do qual irá descobrir o espírito. Afinal de contas, Maine de Biran (1766-1824), que era o grande inspirador, somente pretendia solucionar as questões deixadas em aberto pelo empirismo, na esperança de torná-lo coerente. Magalhães escreveu um ensaio sobre Monte Alverne (1784-1858), cuja ação exalta por haver iniciado a sua geração no espiritualismo. No fim da década de setenta, quando o ciclo eclético estava encerrado, examina com serenidade, nos *Comentários e Pensamentos* (Rio de Janeiro, Garnier, 1880), cada um dos argumentos surgidos entre os cientificistas em justificativa ao que lhe parecia uma simples volta às idéias do começo do século.

A *Minerva Brasiliense*, revista publicada sob patrocínio dos ecléticos, noticiou amplamente o Concurso de Filosofia realizado no Colégio Pedro II, em julho de 1844, para preenchimento da cadeira cujo primeiro ocupante, Domingos Gonçalves de Magalhães, a ela renunciara. O autor da notícia, Santiago Nunes Ribeiro --chileno radicado no Brasil desde jovem, lente de retórica e política do Colégio Pedro II e substituto de filosofia, falecido em 1847--, empreende uma caracterização das diversas correntes representadas no concurso que acabaria sendo uma autêntica consagração do ecletismo, na pessoa de Francisco Sales Torres Homem (1812-1876), que o venceu. Nessa apresentação deixa transparecer a autoridade de que desfrutava Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que à data ainda vivia.

Na revista *Ilustração Brasileira*, editada no Rio de Janeiro (Vol. I, nº 2, março de 1854), A. F. Vianna dá início a uma série de artigos sob o título genérico de “A Filosofia no Brasil”, na qual se propõe examinar as idéias de Manuel de Araújo Porto Alegre (1806-1879), companheiro de Domingos de Magalhães na revista *Niterói*, também aluno de Monte Alverne. Lamentavelmente a publicação se interrompeu ou não foi preservada.

A partir de tais elementos e da própria atividade desenvolvida pelos participantes da corrente eclética, podemos concluir que o culto da filosofia em nosso país, fora das instituições religiosas, começa valorizando a contribuição nacional e dispendo-se a participar do debate que se travava na Europa. Acreditavam que o espírito humano jamais chegaria a uma situação de plenitude e, simultaneamente, apostavam na possibilidade infinita de seu aprimoramento. Entendiam ainda que a filosofia estava vinculada a um determinado tempo histórico, achando-se, portanto, as convicções que nutriam condenadas à inevitável superação. Essas idéias foram colhidas na obra de Victor Cousin, cuja fecundidade para a história da filosofia Rodolfo Mondolfo (1877-1976) teria oportunidade de destacar (*Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía*. 2ª ed. Buenos Aires : Editorial Universitária, 1960).

Os ecléticos brasileiros não pretenderam apagar de nossa história o ambiente empirista em que se formaram. Ao estudar especificamente a obra de Monte Alverne ou Porto Alegre queriam de certa forma perpetuá-lo. Era grande o apreço que tinham por Silvestre Pinheiro Ferreira e o jovem Domingos Gonçalves de Magalhães, achando-se em Paris, conseguiu que colaborasse na revista *Niterói*.

A partir do surto de idéias novas da década de setenta emerge uma atitude diametralmente oposta. Vem à tona de novo a tônica dominante nas reformas empreendidas pelo Marquês de Pombal, expressa na crença de que o progresso é incompatível com a tradição. Pombal não queria sequer que se mencionasse o nome de Aristóteles. Concebia a cultura como sendo constituída de compartimentos estanques e não como obra secular e inacabada. Estamos mais uma vez em plena onda cientificista, com as mesmas intolerâncias e brutais simplificações dos tempos de Pombal.

A filosofia perde toda especificidade e deve colocar-se abertamente ao serviço da conquista dos novos tempos. Tal é o espírito das principais obras gerais aparecidas ao longo dos decênios subseqüentes ao surto de idéias novas. Nesse mister, o tradicionalismo não se distingue do cientificismo. Em seu caso, é a vez do progresso ser recusado. É certo que alguns estudiosos isolados, como Clóvis Beviláqua (1859-1944), por exemplo, procuraram valorizar a autonomia do saber filosófico e registrar com isenção a meditação brasileira. Mas não chegaram a produzir obras gerais. Estas seriam de Silvio Romero (1851-1914), Leonel Franca (1896-1948) e João Cruz Costa (1904-1978), aparecidas respectivamente em 1878, 1921 e 1956.

O livro de Silvio Romero chamou-se *A Filosofia no Brasil*.¹ Escrito em 1876, só veio a ser editado dois anos depois pela Tipografia Deutsche Zeitung (Porto Alegre), de Carlos Von Koseritz, a quem é dedicado.

Silvio Romero não se preocupou em realizar obra de pesquisa, começando pelo que se editou na década de cinqüenta (*Compêndio de Filosofia*, de Monte Alverne; *Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França; e *Fatos do espírito humano*, de Domingos Gonçalves de Magalhães). Ignorou o curso de Silvestre Pinheiro Ferreira, na segunda década, bem como sua obra posterior; a presença dos kantianos; o debate dos anos quarenta através do qual os ecléticos conquistaram a maioria e o próprio Antonio Pedro de Figueiredo (1814-1859), tradutor de Cousin.

A tese mais geral do livro está enunciada deste modo: “Os filósofos brasileiros não se prestam... a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui. Forçado a apresentar uma, ela seria em três grupos: a) escritores educados sob o regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos deste século e que passaram para o ecletismo cousiniano; b)

¹ Transcrita na *Obra Filosófica*, edição organizada por Luís Washington Vita (Editora José Olympio/USP, 1969).

reatores neocatólicos filiados às doutrinas de Gioberti e Rosmini, ou às de Balmés e Ventura; c) e, afinal, espíritos que se vão emancipando sob a tutela das idéias de Comte ou as de Darwin”.

A Filosofia no Brasil não se destinava a ser um balanço sereno do pensamento nacional, subordinando-se ao propósito de anunciar o alvorecer de tempos novos, em plena gestação. Tratava-se apenas de contribuir para acelerar o desfecho, criticando a filosofia dominante em seu tempo.

A apreciação mais geral a respeito do ecletismo, na pessoa de Monte Alverne, expressa-a nos seguintes termos: “Tão pobre, tão insalubre foi o alimento que lhe forneceu a cultura de sua pátria, em seu tempo, tão ingratas as influências a que teve de ceder, que a crítica sente-se com impulsos de o absolver”.² Em contrapartida, a análise da obra daqueles que encarnavam o novo estado de espírito vem precedida desta declaração: “Falta-nos agora apreciar os quatro espíritos brasileiros de mais saliente cunho neste século. Estamos em boa companhia; minha pena não deve mais agitar-se trêmula sobre o papel; idéias amigas lhe darão suave curso”.³

Silvio Romero tinha plena consciência do papel do historiador e realizou uma obra verdadeiramente monumental em relação à nossa literatura. Ainda assim, ao abordar as idéias filosóficas não o fez nessa condição. Intervinha no debate como propagandista de doutrinas que desejava contrapor ao espiritualismo. Referindo-se mais tarde ao agitado período da década de setenta e às críticas então publicadas contra seu livro, escreveria: “Retruquei com calor e paixão que sempre mantive nas lides do pensamento. A bulha foi grossa e intensa. Fervia ela ainda em torno de *A Filosofia no Brasil*, galeria de estátuas decapitadas pela crítica severa, onde se salvaram apenas dois ou três bustos, quando nas colunas de *O Repórter* surgiram (1879) os terríveis artigos que vieram a constituir outra galeria de notabilidades destroçadas --os *Estudos de Crítica Parlamentar*. Era a batalha política após a batalha filosófica”.⁴

Desse modo, o próprio autor parecia se dar conta da distinção, isto é, quando procurava fazer obra permanente, trazendo para primeiro plano o interesse cultural, e quando escrevia na condição de simples participante. Em que pese o reconhecimento, a

² *A Filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Tip. de Deutsche Zeitung, 1878. p. 36-37.

³ *Idem*, p. 66.

⁴ *Zeverissimações ineptas da crítica*, Porto, 1909, p. 56-57.

posteridade assim não entendeu. *A Filosofia no Brasil* tornou-se uma espécie de paradigma tanto por seus méritos como por seus defeitos.

A grande contribuição de Silvio Romero consiste na valorização simultânea das idéias filosóficas e de sua contemporaneidade. Se bem haja afirmado o contrário, deu-se conta, juntamente com inúmeros outros intelectuais contemporâneos, da significação imensa do substrato filosófico das idéias políticas então vigentes. Ao pretender demolir a monarquia, começaram precisamente tratando de levar ao descrédito o ecletismo espiritualista. E o fizeram buscando reconstituir os fundamentos do saber e da ética, privilegiado o momento em que se inseriam. É evidente que essa posição não é solidária da atitude polêmica e participante em que procurou expressá-la, se bem tenha sido este o aspecto que ganhou maior evidência.

A herança de Silvio Romero como que passou integralmente às mãos do padre Leonel Franca e de Cruz Costa. Do mesmo modo que o autor de *A Filosofia no Brasil*, ambos confundem a contemporaneidade do saber filosófico com os limites estreitos de seus próprios momentos, negam validade ao passado e, por isto mesmo, não conseguem vislumbrar nenhuma conexão interna na meditação brasileira nem se dão conta de suas peculiaridades.

A Filosofia no Brasil, do padre Franca, foi escrita nos começos da década de vinte, quando o trânsito do naturalismo ao espiritualismo, efetuado por Farias Brito, já amadurecera o suficiente para se proclamar como filosofia católica. Na Europa, enquanto o cientificismo parecia perder terreno, o neotomismo ganhava ascendência e lograva retirar a escolástica do ciclo da decadência a que parecia condenada desde os fins da Idade Média. Embora a tanto não estivesse obrigado pela sua condição de pensador católico, considerou o padre Franca que o Brasil representava uma excelente ilustração da tese, de validade universal, segundo a qual “a filosofia moderna apresenta o triste espetáculo da mais deplorável anarquia”, cabendo saudar com entusiasmo a renascença escolástica. Constituindo um amontoado de erros e equívocos, ao pensamento brasileiro só restaria render-se à evidência dos fatos.

O curso histórico posterior iria evidenciar que os arautos brasileiros da restauração escolástica não tinham maior compromisso com a filosofia. Seu engajamento era eminentemente político e nesse plano alcançaram inquestionável sucesso, em especial nas décadas de trinta e quarenta. Lograram retirar a Igreja do isolamento a que havia sido relegada nos primeiros decênios republicanos, voltando a estabelecer-se a aliança com o Estado. De tudo isto resultou o fenômeno denominado *surto tomista* --

aparecimento de grande número de adeptos dessa corrente, transformando o Brasil numa de suas mais expressivas manifestações em todo o mundo, para em seguida desaparecer sem deixar rastro--, cujo substrato último era de fato político. Em seu seio não tem lugar o entendimento do tomismo como um ponto de vista a partir do qual os filósofos católicos se dispõem a dialogar com as demais correntes contemporâneas. Esta seria a posição de um grupo reduzido e que de fato só começa a falar em nome do tomismo a partir da crise dos anos sessenta e da debandada geral de seus integrantes na direção do marxismo.

O texto do padre Leonel Franca sobre a meditação filosófica brasileira resume-se ao confronto de alguns pensadores com o paradigma de que está de posse. Dispensou-se de maior pesquisa e às personalidades relacionadas por Silvio Romero limitou-se a acrescentar os mais notórios integrantes da Escola do Recife, os animadores do movimento positivista e a Farias Brito. A todos dirigirá violentas reprimendas.

O seu estilo pode ser aferido a partir da análise que empreende das idéias de Antonio Rosmini (1797-1835), que teve discípulos no Brasil, entre estes o sacerdote italiano Gregorio Lipparoni, que viveu em Pernambuco e no Rio de Janeiro, de meados dos anos sessenta à década de oitenta do século passado. Aqui publicou *A filosofia conforme a mente de S. Tomás de Aquino exposta por Antonio Rosmini em harmonia com a ciência e a religião* (Rio de Janeiro: Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias, 1880).

Rosmini inclui-se entre os pensadores que enfrentaram os problemas da filosofia moderna buscando encontrar uma resposta compatível com o ponto de vista católico. Assim, no que respeita ao conhecimento, irá buscar uma posição equidistante do sensualismo e do kantismo. Resumidamente, supõe que as dificuldades encontradas poderiam ser superadas postulando algo de anterior à relação sujeito-objeto. Este algo seria a idéia de ser, pressuposta no ato do conhecimento e sua autêntica garantia, inata aos homens.

Fazendo caso omissa do problema filosófico geral, Pe. Franca diz simplesmente que o erro de Rosmini advém do desconhecimento da teoria aristotélica da abstração. Acontece que esta não responde às objeções modernas e corresponde de fato a uma intuição intelectual, possibilidade contestada por Kant e pelos empiristas mais coerentes, a exemplo de Hume. O que Rosmini pretendia era explicar o conhecimento sem o recurso à intuição intelectual e para este fim a teoria da abstração não tinha nenhuma serventia.

Rosmini tinha, portanto, plena consciência da natureza peculiar da questão e não considerava suficiente ignorá-la. Este será, entretanto, o caminho seguido pelo pe. Franca. Sendo o dono da verdade basta ignorar a questão para que ela desapareça. E como advertência aos recalcitrantes toma o exemplo dos brasileiros que o fizeram na esperança de silenciar toda futura objeção pela simples intimidação. Assim, à constatação da decadência do catolicismo por Farias Brito, fato incontestado na Época Moderna e presente ao seu tempo, pe. Franca responde deste modo: “Sim, Farias, o catolicismo vive e só ele pode dar vida. E porque o desconheceste, não só tua obra intelectual foi falha, efêmera e incompleta, mas tua vida foi um peregrinar incerto, amargurado e oscilante entre a dor e o desespero”.

A posse da verdade dispensa-o mesmo de ter um mínimo de rigor nas suas afirmativas. Assim, permite-se inferir da simples informação de que Frei Itaparica fora professor de Tobias Barreto que seu magistério repousava num “espiritualismo eclético à la Cousin, frágil e superficial”. Frei Itaparica é autor do *Compêndio de Filosofia Elementar* (Bahia: Tipografia E. Pedroza, 1852) que o pe. Franca dispensou-se de consultar. Se o fizesse veria que era adepto do tradicionalismo.

A falta de serenidade do padre Franca pode ser ilustrada com a crítica que dirigiu à classificação das ciências de Silvio Romero, batizando-a de monstruosidade lógica. A esse propósito escreve Luís Vita: “A censura de Leonel Franca, não obstante sua aparente pertinência é escusa e desleal, pois se utilizou da primeira edição dos *Ensaio de filosofia do direito*, onde se lê: “Uma vez dividimos as ciências, quanto ao grau de sua certeza, em *verdadeiras ciências, quase ciências, pretendidas ciências*” (p. 45). No entanto, na segunda edição, a frase de Silvio Romero é acrescida de um advérbio que impedia Leonel Franca de falar em *monstruosidade lógica*. Ei-la: “Uma vez nós dividimos humoristicamente as ciências quanto ao grau de certeza, em genuínas ciências, quase ciências, pretendidas ciências” (p. 94). E enquanto à frase da primeira edição seguia-se esta: “Entre as primeiras estavam a matemática, a mecânica, a física, a astronomia, a química. Entre as segundas a biologia, a psicologia, a sociologia em seus diversos ramos, como a estética, o direito, a moral, a economia política. No último grupo a teologia, a metafísica, a quiromancia, etc.”, à frase da segunda edição seguia-se esta outra: “Divisão esta que jamais teve a nossos olhos a pretensão de ser considerada como classificação orgânica das ciências, como alguns fantasistas chegaram a supor”.

Quer dizer, em 1908 Silvio Romero respondia ao que Leonel Franca viria afirmar em 1921”.⁵

O texto do pe. Leonel Franca reduz-se a um panfleto apaixonado.

O terceiro produto dessa linhagem - muito justamente batizada de interpretação participante - corresponde aos estudos de João Cruz Costa, o mais importante dos quais denominou de *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956).

Cruz Costa também parte da suposição geral de que o saber está pronto e acabado, cumprindo tão-somente dele nos apossarmos. Este momento privilegiado corresponde à obra de Augusto Comte (1798-1857), complementada pela de Karl Marx (1818-1883). Trata-se do que se convencionou chamar de *versão positivista do marxismo*, que tive ocasião de caracterizar em outras oportunidades.

Aplicando esse esquema teórico à cultura brasileira, Cruz Costa sabe praticamente tudo por antecedência. Seu único trabalho consistirá em dar-lhe um mínimo de credibilidade. E, ao fazê-lo, abandona francamente o terreno das idéias, dedicando-se a uma espécie de digressão sociológica. Alguns exemplos bastarão para definir a natureza dessa proposta.

“O prestígio da filosofia eclética está ligado... ao advento e estabelecimento do regime monárquico, ao longo do reinado de Pedro II, o “imperador-professor”, tão marcadamente burguês...” (obra citada, 1ª citada, p. 96). Quanto ao surto de idéias novas da década de setenta, explica-o pela decadência das lavouras tradicionais do país e o advento do café (p. 114) que, aliados a outros fatores, leva-o a concluir: “O Brasil passa, a partir de 1850, por uma completa remodelação material. Sua inteligência irá seguir também caminhos novos” (p. 115). Deste modo, o significado da investigação das idéias resume-se apenas à identificação de seu substrato político-social.

A grande “descoberta” de Cruz Costa consiste na tese de que o progresso verdadeiro da mentalidade brasileira dá-se com a ascensão do positivismo. Fora desse fenômeno não há nada de maior interesse e só por dever de ofício alguém irá compulsar as obras do ciclo precedente. Quem o fizer, nessa condição, nas *Investigações de Psicologia*, de Ferreira França, nada mais encontrará que “idéias verdadeiramente ridículas”. Em Domingos Gonçalves de Magalhães, pouco mais que “banalidade e chateza”.

⁵ *Tríptico de idéias*. São Paulo: Grijalbo, 1967. p. 52-53.

Quanto ao positivismo, representa algo bem diverso: “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”.⁶

Estruturou-se, portanto, na análise das idéias filosóficas no Brasil uma tendência sectária e participante, que se manifesta também no estudo de pensadores isolados. É evidente que o historiador das idéias não pode ultrapassar as limitações e sua própria perspectiva, tanto de índole histórica como doutrinária. Mas isto não o obriga a oscilar entre uma aceitação sem crítica da meditação precedente e a hipótese da marcha triunfal --graças ao parentesco ou aos impasses-- no sentido de algo preestabelecido.

A esterilidade da tendência anteriormente caracterizada sempre suscitou uma certa reação. Mais das vezes, entretanto, esta se deixou condicionar pela perspectiva oposta. Assim, os ataques a Farias Brito traziam à cena seus defensores, o mesmo ocorrendo em relação a outros pensadores.

Embora não esteja de posse de uma verdade para anunciar, mas apenas na crença de haver chegado o tempo de formulá-la, poder-se-ia agregar à tendência participante, antes caracterizada, o livro de Hélio Jaguaribe *A filosofia no Brasil* (1957).

A exemplo de seus antecessores começa pontificando: “Nossa filosofia, até os dias correntes, não tem originalidade e é pouco autêntica”. A falta de originalidade é atribuída à inexistência de uma crise profunda, que suscitasse a pergunta filosófica. O Brasil não sofreu os abalos produzidos pela Reforma. A isto agrega: “à falta de incentivos intelectuais à cultura e à filosofia, as exigências elementares de nossa economia não eram suficientes para motivar a reflexão e o esforço cultural”. Este é o tom geral do diagnóstico.

A crença na reviravolta está anunciada nestes termos: a estrutura econômica do país encontra-se em fase de profunda transformação graças à desagregação da economia rural latifundiária e à industrialização. No campo da inteligência, a crise se revela na

⁶ *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1956, p. 296.

morte do literatismo e de todas as formas de verbalismo. Afirma textualmente: “Não se escreve, não se lê, não há mais vida intelectual.”..., “A “literatura” morreu nos anos 40. Como só havia “literatura”, nada restou para lhe tomar o lugar...” “... se a formação e a intervenção de uma nova classe dirigente não se fizerem em prazo curto, terrivelmente curto, as contradições econômicas e sociais do país ultrapassarão o limite de resistência da flexibilidade social e assistiremos à irrupção avassaladora do primarismo nacional”.

A empáfia do ISEB estagnou, como sabemos, neste patamar contestatório. Ficou, portanto, muito aquém dos outros momentos em que a intelectualidade brasileira lançou-se à reforma social, começando pela cultura - ecléticos e cientificistas, no século passado e modernistas no século XX. Ao menos empreenderam o passo seguinte, apresentando uma proposta alternativa à filosofia dominante: o ecletismo em lugar do empirismo mitigado; o positivismo em lugar do ecletismo e, finalmente, o marxismo em lugar do positivismo. Hélio Jaguaribe acabou sem dizer ao que veio e tal vez por isto mesmo haja limitado sua incursão nos arraiais filosóficos a este pequeno opúsculo de 1957.

A tendência participante correspondeu a uma fase --batizada por Miguel Reale como sendo a da “filosofia em mangas de camisa”, para filiá-la ao tom polêmico levado a extremos pela Escola do Recife--, mas que seria mais explícito denominar de “mangas arregaçadas” não de todo superada, mas em franco recesso.

Neste pós-guerra estruturou-se no país uma tendência oposta, que poderia ser denominada de *compreensiva*. Coube a Miguel Reale precisar algumas das características reivindicadas pela nova posição. A primeira delas consiste no empenho em superar a atitude polêmica, buscando valorizar todas as manifestações da consciência filosófica nacional, sem perder de vista as circunstâncias históricas concretas em que tiveram lugar. Ao fazê-lo, adverte, o essencial é ater-se ao cunho filosófico da pesquisa. Resumindo, escreveria: “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 “circunstancialidade” do pensador criticado, é que se pode considerar autêntica, mesmo quando chegue a conclusões negativas quanto ao mérito dos trabalhos”.⁷

⁷ *Filosofia em São Paulo*, p.14.

Reale não se dispôs, desde logo, a contestar a afirmativa de Silvio Romero, referida precedentemente, quanto à ausência de conexão lógica na meditação filosófica brasileira, hipótese errônea que não resiste a exame detido. Contudo, desvendou o substrato último de semelhante suposição e que consiste numa espécie de arrogância intelectual, de quem se dá conta da fragilidade cultural circundante sem perceber que é sua primeira vítima, ao alimentar “a recôndita esperança de que tudo esteja começando no país a partir de seus escritos...”. Sem desmerecer de seu enorme significado, a Escola do Recife padece desse vício, bastando referir o fato suficientemente sintomático de que nenhum de seus integrantes haja sentido necessidade de explicitar a grande dívida em que se encontravam em relação à filosofia eclética, evidência que logo se impõe a quem examine atentamente a parcela mais importante de seus textos.

Mesmo sem discutir a validade da tese de Silvio Romero, Reale indicou a necessidade de voltarmos nossa atenção para momentos obscuros e mal estudados -- momentos olvidados, sua denominação-- e que talvez pudessem desvendar os “elos” e “derivações” capazes de propiciar avaliação mais equilibrada. Limitando-se apenas a referir alguns de tais momentos --aptos sem dúvida a comprovar a existência de autêntico diálogo filosófico subjacente à nossa meditação, como é o caso da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira--, ofereceu-nos ao mesmo tempo análise acabada de determinadas figuras e temas. Tal é o caso da ideologia e do kantismo, que se apresentam como opções diante da intelectualidade patricia, nos começos do século passado, ao lado do empirismo, que serviu de trânsito à corrente eclética. Cabe-lhe, sem dúvida, o mérito de haver apontado a novidade essencial apresentada pela Escola do Recife e que denomina de culturalismo, Reale é autor da caracterização do que chama de *espírito positivo*, peculiaridade de que não se deram conta muitos dos estudiosos do movimento positivista. Essa distinção permite apreciar os partidários brasileiros de Augusto Comte em sua dimensão própria, como parcela do processo mais amplo, inspirado em múltiplos fulcros. Seus estudos sobre o pensamento filosófico nacional incluem ainda a análise das figuras destacadas como Pedro Lessa, Ruy Barbosa, João Mendes Júnior, Vicente Ferreira da Silva e outros.

Em síntese, no estudo das idéias filosóficas em terra brasileiras, Reale é quem se incumbiu de formular um método que revelou de pronto extremo valor heurístico, precisamente o que importa na matéria. O método de que se trata vem sendo

aperfeiçoado desde *A doutrina de Kant no Brasil* (1949) e consiste, basicamente em deixar de lado toda arrogância que nos leve a considerar privilegiada nossa própria situação para tentar compreender que *problema* tinha pela frente determinado pensador. Nessa colocação o centro do interesse volta-se para a obra do autor brasileiro e as *circunstâncias* do ambiente político-cultural em que a elaborou Correlativamente, passa a segundo plano a questão de discutir-se a legitimidade dessa ou daquela interpretação e perde inteiramente o sentido a tomada de posição pró ou contra uma ou outra corrente. Embora apresente outras exigências, tais são os seus aspectos nucleares e norteadores.

A tendência compreensiva congregou expressivo grupo, destacando-se Djacir Menezes, Roque Spencer Maciel de Barros, Carlos Lopes de Matos, Machado Neto, Nelson Saldanha, além de outros. Dentre todos, o que reuniu maior acervo de trabalhos e se constituiu no animador incansável de todas as iniciativas foi sem dúvida Luís Washington Vita (1921-1968).

Seu interesse pela questão tem lugar desde a década de quarenta quando, segundo escreve, “apenas despertava para a vida e para a filosofia”, entre os vinte e os vinte e cinco anos de idade. Os escritos dessa fase inicial, reuniu-os em *A Filosofia no Brasil* (1950). Ensaio com idêntico título, elaborado em 1957, aparece em *O mito de Héstos* (1959). Em 1961, redige “Panorama da Filosofia no Brasil”, incluído no livro *Monólogos e Diálogos* (1964). No intervalo e nos anos que se seguiram incumbiu-se da análise do pensamento de Alberto Sales - em livro editado em 1965 -, Silvio Romero, Farias Brito, Vicente Ferreira da Silva e Álvaro Vieira Pinto, sendo que os últimos figuram em *Tríptico de Idéias* (1967). Na fase final da existência preparou a *Antologia do pensamento social e político no Brasil* - aparecida em 1968 -, o livro intitulado *Panorama da Filosofia no Brasil* e a *Pequena História da Filosofia*, onde os pensadores brasileiros são estudados em conjunto com as correntes mais destacadas da filosofia ocidental. Durante mais de vinte anos, Luís Washington Vita dedicou-se de corpo e alma ao levantamento de nosso patrimônio em matéria filosófica, com uma verdadeira obsessão no que respeita à reedição de textos, de que se ocupou de forma sistemática na *Revista Brasileira de Filosofia*, tendo no preparo da *Obra Filosófica* de Silvio Romero - publicada em 1969 - explicitado o tipo de programa cuja realização acalentava mais que nada.

Desde os escritos iniciais, Washington Vita dá-se conta de que há algo de insustentável na atitude negativa de Silvio Romero, Leonel Franca e Cruz Costa. Parece-lhe, à época, que o mal reside nas “amplas sínteses” e nos “panoramas gerais”,

quando o tema requeria, sobretudo, tratamento monográfico. “Somente quando chegarmos a um número razoável destas - escreve -, quando nos tivermos aprofundado na matéria, somente então serão lícitas as grandes sínteses e os panoramas históricos”.⁸ Sua intuição fundamental, à época, parece consistir na tese de que a filosofia se constitui de problemas que têm dimensão real e efetiva. Esta precisamente a via ele acesso à compreensão da dinâmica do pensamento brasileiro.

Nos anos cinquenta, entretanto, Washington Vita limitava o primado dos problemas à época atual, que se caracterizaria pela superação dos sistemas. Não chega propriamente a aceitar o menosprezo tradicional à meditação precedente - se bem encampe algumas simplificações representativas daquela atitude -, mas reserva a maior parte de suas esperanças ao futuro. Ao mesmo tempo, deixa-se impressionar pela hipótese de Francovich, segundo a qual haveria uma história da criação filosófica e outra da assimilação, nas diferentes épocas, de um povo e o seu “quociente de sensibilidade espiritual” -, hipótese que reflete uma abordagem meramente professoral do tema. Os pensadores brasileiros dignos desse nome - e que não são poucos - guardam diante da filosofia posição bem diversas. Movem-nos problemas concretos, em geral de fundo ético, e para solucioná-los é que buscam inspirar-se no acervo acumulado pelos outros povos, nosso comum patrimônio. A chamada cultura ornamental, presente em certas fases da evolução cultural do Ocidente, que retrata com justeza determinados períodos da formação de algumas de nossas figuras representativas - e até de grupos inteiros em muitos ciclos -, está bem longe de corresponder ao essencial do processo. Essa nova compreensão a que se chegou - inclusive pela mão de Washington Vita - apenas se insinuava em seus escritos juvenis.

Mesmo no ensaio de 1957, onde procura demonstrar que o pensamento brasileiro ascende à universalidade do saber filosófico através de problemas que lhe são próprios e peculiares, nisto consistindo a sua originalidade, ainda encampa a apreciação negativa da fase histórica em que predominou no país o ecletismo espiritualista. Falta-lhe a consideração daquele elo capaz de evidenciar a ausência de gratuidade na adesão às doutrinas popularizadas por Victor Cousin - aquele “momento olvidado”, para usar a feliz expressão de Miguel Reale - e que consiste na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, por sinal inteiramente ignorado pelos representantes da tendência participante, referidos anteriormente.

⁸ *A Filosofia no Brasil*. São Paulo: Martins, 1950. p. 77.

Os trabalhos da década de sessenta objetivam mais que nada chamar a atenção para o pensamento brasileiro e seu significado. Coroam-se pela *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, que reúne textos de mais de cinquenta pensadores, a partir do período colonial. Conseguiu o autor desincumbir-se da tarefa combinando as exigências de ordem temática com o propósito de familiarizar o leitor com as bases em que se apóiam. A inspiração fundamental reside na pressuposição de que a via de acesso mais fecunda à compreensão de nosso pensamento político-social reside na consideração privilegiada da corrente filosófica inspiradora em cada época.

Embora se haja furtado a qualquer *Introdução geral* (que teria por finalidade, segundo escreve, “destacar os principais temas e localizar os autores elencados numa perspectiva de conjunto”; p. 13), Luís Washington Vita imaginava que a *Antologia* iria comprovar a existência de uma permanente disputa entre *saber de salvação* e *saber de ilustração*, conforme o declara logo adiante. Essa idéia aparece com insistência em diversos dos breves tópicos introdutórios aos capítulos e autores, tendo sido transposta para a *Pequena História da Filosofia*.

A hipótese de colocar o *saber de salvação* como ponto de partida da meditação brasileira parece deveras fecunda. O mesmo, entretanto, não se pode dizer do tratamento da Escolástica como um movimento único e muito menos da suposição de que predisporia, nos períodos ulteriores, a uma atitude não só conservadora como, sobretudo, reacionária, a partir apenas da aceitação do primado da teologia sobre a filosofia.

A Escolástica Portuguesa não pode ser reduzida a uma só bitola, desde que os grandes pensadores do século XVI estão mais próximos do entendimento da metafísica como saber autônomo – e, portanto, do pensamento moderno - que da reintrodução do tomismo, efetivada posteriormente. Por isto mesmo Joaquim de Carvalho sugeriu, para a última, a denominação de Segunda Escolástica Portuguesa, hoje consagrada.

No caso brasileiro, parece correto identificar Segunda Escolástica e *saber de salvação*, desde que qualificado da forma indicada na parte inicial desta *Introdução*. Os pensadores selecionados por Luís Washington Vita e reunidos sob essa rubrica são típicos do estado de espírito erigido a partir da aceção inteiramente negativa da pessoa humana.

É certo, por outro lado, que as características dessa aceção condicionaram o empenho de superá-lo. Washington Vita destaca o essencial ao definir o *saber de ilustração* como “de confiança no do homem, de reconhecimento de sua finitude e

imanência, no poder de transformação da história libertadora e humanizadora”. (p. 14). Vale dizer, o problema do homem e, correlativamente, o de sua criação assumem de maneira gradativa dimensão privilegiada. Contudo, essa perspectiva não se apresenta de pronto com semelhante clareza cristalina, mas corresponde a um longo processo de explicitação, com momentos menos destacados no curso de nossa evolução político-cultural, não se podendo equiparar, senão no sentido de que ao aprofundamento da mesma perspectiva, às posições de Silvestre Pinheiro Ferreira, do *ecletismo esclarecido*, de Tobias *culturalismo* contemporâneo. Além disto, tampouco pode ser considerado o único tema de autêntico significado. O esforço justo entendimento da ciência --e, portanto, do papel da filosofia-- também corresponde a uma via de acesso a algo de essencial no passado histórico-cultural do Brasil.

Assim, o *saber de salvação* equivale apenas a um momento primeiro, enquanto a *ilustração* comporta tantas nuances que a pretendida dicotomia não preserva maior valor heurístico. Basta ter presente que o autor da coletânea foi o primeiro a violar os princípios, que buscou estabelecer, apresentando Alceu Amoroso Lima como o “maior vulto de neo-iluminismo brasileiro” (p. 393) -- movimento cujo conceito (p. 392) mais parece uma simples capitulação ante a aceção de filosofia então sugerida por Sartre--, o que implica reconhecer que a subordinação da filosofia à teologia, aceita por aquele pensador católico, não impediu que fosse arrolado na *Antologia*, do lado do *saber de ilustração*.

A hipótese criticada em nada diminuiu o valor, seja da *Antologia*, seja da obra de Luís Washington Vita em seu conjunto. Mais do que a tese última, na coletânea de que se trata, como nos inúmeros textos que nos legou a respeito do pensamento brasileiro, o que sobressai é o empenho de conduzir-nos ao contato direto com os próprios pensadores que, de uma forma ou de outra, em seus respectivos momentos, expressaram a nossa maneira de ser, desde que estes é que nos dão a permanência, enquanto as interpretações estarão sempre marcadas pela circunstância da transitoriedade. Guiando-se por esse lema, dedicou o melhor de seus esforços ao primeiro aspecto. Em decorrência de seu desaparecimento, fica a *Antologia* como o coroamento magnífico de uma obra que, em relação à história das idéias no Brasil, só encontra precedente na figura isolada de Silvio Romero.

Nos estudos de inspiração compreensiva, caberia talvez destacar a vertente que, ao invés da ênfase nos problemas, busca a adequada caracterização das correntes. As razões dessa preferência - se bem formuladas num outro contexto e sem confrontá-las

com a ênfase nos problemas, mas, de todos os modos, suficientemente explícitas - foram apresentadas por Armando Correia Pacheco ao intervir no debate acerca da introdução do ensino da disciplina na Universidade brasileira.⁹ A seu ver, o procedimento correto consiste na adoção do critério ideológico. Aliás, é autor de estudo paradigmático sobre a Escola do Recife, considerada como manifestação do evolucionismo. Contudo, o trabalho mais completo desse ponto de vista é da lavra de Antonio Gomes Robledo (*La filosofia en el Brasil*, México. 1946).

Geraldo Pinheiro Machado também prefere esse procedimento. Assim, em seu livro *A filosofia no Brasil* (1976) examina sucessivamente o ecletismo, o tomismo, o positivismo, o evolucionismo e, englobadamente, as correntes mais destacadas do ciclo posterior à primeira guerra mundial. A exemplo dos demais estudos compreensivos, os autores estão colocados em seus respectivos momentos históricos e submetidos a análise serena e respeitosa.

Desde a primeira edição - aparecida em 1961, como complemento à *História da Filosofia* de J. Hirschberger - declara expressamente ter abandonado a linha tradicional da historiografia filosófica brasileira, aqui denominada de participante, quanto a estes aspectos: 1º) “ao propósito de procurar a originalidade dos escritores de filosofia, entendida como invenção mais ou menos espetacular de coisas não antes formuladas”; e, 2º) “à vontade de manifestar-se a favor ou contra, parecendo-nos que só excepcionalmente interessa 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”.

Adverte também quanto ao caráter limitado das interpretações, não pretendem ocupar o lugar da obra dos autores estudados, ao afirmar “Seu papel, de resto, não consiste em substituir-se aos textos originais, mas, ao contrário, em encaminhar para eles o leitor. As perspectivas que o historiador estabelece, portanto, e as seleções que pratica no material documentário de que se serve ficarão a descoberto, para serem revistas e criticadas pelo leitor”.

Os estudos compreensivos estão voltados, na maioria dos casos, para as correntes e autores isolados. Puderam, entretanto, ser sintetizados numa obra coletiva coordenada

⁹ A filosofia no Brasil como disciplina universitária. (*Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 78, n. 20, p. 219-221, abr./jun. 1970).

por Adolpho Crippa. Trata-se da coletânea *As idéias filosóficas no Brasil*, aparecida no de 1978, editada pela Convívio, em três volumes.

O primeiro volume está dedicado aos séculos XVIII e XIX, com ensaios de Arruda Campos (período colonial), Paulo Mercadante (ecletismo), Nelson Saldanha (Escola do Recife), Roque Spencer Maciel de Barros (positivismo), Ubiratan Macedo (pensamento católico), D. Odilão Moura OSB (iluminismo) e Miguel Reale (kantismo); Os ensaios indicados são precedidos de uma introdução, de Adolpho Crippa, em que analisa a reflexão filosófica brasileira no contexto mais amplo da meditação sobre a cultura.

Os dois volumes subseqüentes abrangem o século XX, achando-se estudadas a corrente culturalista (Antônio Paim), o pensamento de Farias Brito (Carlos Lopes de Mattos), o pensamento católico (D. Odilão Moura OSB), a filosofia do direito (A. L. Machado Neto), a filosofia da educação (Creusa Capalbo), o pensamento estético (Benedito Nunes) e a lógica e a filosofia da ciência (Leônidas Hegenberg).

A iniciativa de Adolpho Crippa corresponde ao coroamento do trabalho desenvolvido nos decênios anteriores. Não no sentido de dar por concluída a tarefa, mas como uma prova dos grandes progressos registrados num período relativamente curto.

O livro de Aquiles Côrtes Guimarães, publicado em 1997, que modestamente intitulou de *Pequenos estudos de filosofia brasileira*, evidencia como o tema passou a interessar às principais correntes de filosofia existentes no país. Os culturalistas, entre os quais me incluo, desempenharam na matéria papel inquestionavelmente pioneiro, no sentido de difundir entre nós uma atitude compreensiva diante da meditação precedente, baseada em metodologia rigorosamente estruturada. Os neotomistas, tão bem representados por Urbano Zilles, estão hoje inteiramente distanciados do espírito inquisitorial que presidiu a análise de pe. Leonel Franca (1896-1948). Entre os católicos, essa atitude de modo algum é exclusiva dos neotomistas, bastando referir Ubiratan Macedo (orteguiano que verdadeiramente revolucionou o estudo da filosofia brasileira no século passado) ou João de Scantimburgo (blondeliano). No tempo em que a filosofia analítica era representada por intelectuais de formação humanista, como Leônidas Hegenberg, tampouco partia da suposição de que estaria atuando num vazio ansioso de receber novas luzes. Presentemente, a exemplo do que ocorre com o marxismo-positivista, sua liderança volta-se para o próprio umbigo, no fundo apenas aspirando tornar-se herdeira da versão positivista do marxismo, francamente exaurida.

Acrescente-se que o âmbito da corrente fenomenológica em que se integra, Aquiles Côrtes Guimarães não é uma voz isolada. A maior figura dessa corrente, Creusa Capalbo, também está atenta ao que ocorre no país.

Os *Pequenos estudos de filosofia brasileira* constituem valiosa contribuição ao entendimento da singularidade da proposta fenomenológica na análise da meditação brasileira. Espírito metódico, rigoroso consigo mesmo, Aquiles Côrtes Guimarães não considera este livro como a formulação definitiva a que aspira. Como esse tipo de formulação, no caso da filosofia, dificilmente pode ocorrer, não temos porque nos sentirmos solidários com o autor.

Na proposta culturalista, o verdadeiro enunciado da temática própria da filosofia brasileira - como objeto autônomo em relação à filosofia portuguesa - começa com a crítica de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) ao *empirismo mitigado*, tornado filosofia oficial em Portugal a partir das reformas pombalinas. Essa crítica encaminhou-se na direção do conceito de liberdade, vindo a configurar um primeiro momento da filosofia brasileira em que o homem é considerado daquele ângulo, isto é, com liberdade. A temática da liberdade no século XIX veio a merecer um estudo definitivo de Ubiratan Macedo.¹⁰ Até onde a pesquisa desse ciclo permitiu conduzir, a partir de Tobias Barreto (1839-1889) muda o enfoque, passando a dominar o interesse pelo homem como consciência.

Ora, a consciência é justamente o tema privilegiado da fenomenologia. Como aplicar essa hipótese ao conjunto da meditação sem violentá-la ou tornar o seu exame mero expediente para a difusão das próprias idéias, a exemplo do que ocorria com o que ele se denominou de *tendência participante* (Silvio Romero, Franca e Cruz Costa)? Como fazer do método fenomenológico um procedimento heurístico e enriquecedor da compreensão da filosofia brasileira? Esquemáticamente essa questão que tem mobilizado Aquiles Côrtes Guimarães desde os anos setenta, a partir de seus estudos sobre Farias Brito (1863-1917). São mais ou menos vinte anos de análises e pesquisas, no intervalo dos quais publicou alguns livros onde a questão é suscitada, a saber: *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil* (1ª ed. 1979; 2ª ed. 1984); *Momentos do pensamento luso-brasileiro* (1961) e *O tema da consciência na filosofia brasileira* (1982).

¹⁰ Publicado em 1977 com o título de *A liberdade no Império*, apareceu, em 1997, numa edição revista, com o título de *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro* (Rio Ed. EXPED).

A reunião em livro do grande número de ensaios que tem ao tema era uma providência que se impunha. Afinal, como diz a sabedoria popular, da discussão é que nasce a luz.

Como seria de esperar, o projeto de Aquiles Côrtes Guimarães encontrou campo mais propício no período subsequente a Farias Brito, quando há inequívoca confluência entre as preocupações de Husserl e a dos filósofos brasileiros. Assim, são deveras enriquecedoras da pesquisa anterior o exame da presença do cientificismo naquele período; o confronto entre Farias Brito e Antero de Quental, bem como a aproximação sucessiva, que vem empreendido, das várias facetas do pensamento de Miguel Reale, tudo considerado de uma perspectiva fenomenológica. Nesse conjunto, destacaria ainda os estudos sobre a situação da filosofia no Estado Novo, a avaliação do legado de Álvaro Vieira Pinto, a presença dos orteguianos entre nós, o posicionamento em face do papel dos franceses no desenvolvimento da fenomenologia, bem como o registro da presença desta última vertente em nossa atualidade. Para dar um exemplo de como o exame da questão de ângulo novo, vale dizer, do ângulo da fenomenologia, não altera a atitude compreensiva nessas análises, que tem sido cultivada neste pós-guerra, indico como aprecia a contribuição de Ortega y Gasset para a nossa meditação contemporânea: “Essa abertura do pensamento orteguiano para uma nova visão da cultura e da história, avessa à concepção científico-natural do mundo, era um convite aos novos horizontes do existencialismo e do culturalismo em geral. Em síntese, as idéias de Ortega facilitaram o trânsito de vários intelectuais brasileiros do pensamento católico-conservador ao universo do historicismo culturalista, não comprometido com o materialismo”. Assinala ainda que o contato com o pensamento de Ortega y Gasset não levou os que o fizeram a distanciar-se da cultura brasileira (muito ao contrário, acrescentaria).

Suponho que Aquiles Côrtes Guimarães considera que este livro não seria ainda a versão definitiva da análise da evolução da filosofia brasileira numa perspectiva fenomenológica, inteiramente diferenciada da versão culturalista. Talvez porque lhe falte exame detido da Escola Eclética e dos seus antecedentes imediatos. Contudo, os textos sobre a filosofia nos séculos iniciais da colonização e a análise do último livro de Gonçalves de Magalhães (1811-1882) *Comentários e pensamentos* (1880) - podem representar uma primeira indicação do sentido de que se pode revestir essa investigação. Até onde posso perceber, Aquiles Côrtes Guimarães pretende reunir o longo período sobre a égide da problemática relacionada à *consciência religiosa*.

Trata-se naturalmente de uma idéia ambiciosa e complexa, mas certamente na qual vale a pena investir. A seu ver, “as limitações da filosofia colonial não se devem ao fato de desenvolver-se na atmosfera do sagrado, mas em ter consistido basicamente numa espécie de consciência reflexo”, isto é, no novo ambiente, os intelectuais portugueses - emigrados para o Brasil ou que se formaram entre nós, a exemplo de Vieira, segundo toda evidência tão cultos quanto seus mestres - chegaram a questionar a meditação para aqui transplantada.

A esse propósito vale a pena registrar o que concluiu, ao balancear a vivência norte-americana, no mesmo período, o professor Richard McKeon, da Universidade de Chicago. A seu ver, o balanço da meditação precedente, seguindo a trilha aberta por William James e Dewey, permitiu descobrir o verdadeiro caráter do ensino religioso nos colégios universitários e seminários, nos séculos de formação da nacionalidade. Ao contrário do que se supunha, o propósito não consistiria apenas em formar os pastores incumbidos de divulgar a nova verdade, segundo os ensinamentos dos mestres puritanos. “Esta educação - prossegue - era também a expressão e a justificação do modo de vida adotado por certos homens no Novo Mundo, que esses homens elaboraram por si mesmos sob a influência das condições novas; e a investigação filosófica dos princípios de uma tal existência ocupava uma posição maior do que supõem os historiadores, quando negligenciam as controvérsias teológicas e políticas da época para investigar testemunhos ‘mais objetivos’ sobre o seu modo de vida”.¹¹ Segundo McKeon, o mérito do pragmatismo consistiu justamente em permitir que essa tradição se consolidasse, numa filosofia que, embora deitando suas raízes na matriz inglesa, tornou-se plenamente diferenciada, vale dizer, autenticamente norte-americana, o que também explica o seu significado universal.¹²

¹¹ O texto de McKeon foi publicado na década de cinquenta numa obra coletiva, patrocinada pela Unesco, em diversas línguas. Examinei a versão francesa: *L'enseignement de la philosophie dans l'université*. Une enquête internationale de l'Unesco. Paris, 1953. No caso, coube a McKeon deter-se sobre o exemplo americano.

¹² Os estudiosos da filosofia norte-americana no presente concluem que o ciclo de predominância da filosofia analítica (acidente de percurso devido à emigração para os Estados Unidos das grandes figuras do Círculo de Viena, que ocuparam as principais cátedras) esteja em vias de superação pelo que tem sido denominado de neopragmatismo.

De sorte que competiria dar continuidade à pesquisa dos séculos iniciais, notadamente quando não parece ter havido a alegada uniformidade. Carlos Lopes de Mattos deixou-nos valiosas indicações quanto à presença do platonismo.¹³

No ensaio sobre Gonçalves de Magalhães, Aquiles Côrtes Guimarães dá-nos esta indicação: “A ênfase colocada na ordem sobrenatural em grande parte obscureceu a sua extraordinária vocação especulativa que poderia tê-lo colocado acima de muitas figuras de sua época, que lograram registro na história da filosofia como mestres de sua geração.

Não tomando a consciência como instância última da possibilidade de constituição do mundo - em tudo conciliável com a intuição de Deus - o pensador brasileiro acaba por reafirmar a permanência de um dualismo que nos últimos anos de sua existência histórica se mostrava tão insuficiente quanto a física aristotélica no século XVIII”.

Como se vê talvez a problemática relacionada à consciência religiosa possa proporcionar o fio condutor de uma nova visão da filosofia brasileira, no ciclo anterior àquele em que parece evidente a prevalência do interesse da consideração do homem como consciência.

A Editora da UEL tomou a iniciativa de reunir em livro todos os estudos que o filósofo português António Braz Teixeira tem realizado de autores brasileiros (*Espelho da razão*. Estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro, Londrina, 1997), a saber: Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto, Silvio Romero, Farias Brito, Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale.

Braz Teixeira parte destes pressupostos: 1º) os estudiosos brasileiros não incluíram entre as suas preocupações as questões relacionadas à teologia; e, 2º) acha pouco relevante averiguar como nos situamos em face das correntes de filosofia emergentes nos dois últimos séculos e que aqui repercutiram.

Para dizê-lo com suas próprias palavras: I) “A hermenêutica do pensamento filosófico brasileiro de oitocentos, concentrada, até hoje, quase exclusivamente nas questões éticas e políticas e nos problemas antropológicos, tem ignorado, desatendido ou deixado quase inteiramente na sombra a consideração do modo como os filósofos brasileiros do século XIX se defrontaram com as interrogações fundamentais da teodicéia racional, a começar pela própria idéia de Deus”; e, II) desaprova

¹³ *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 20, n. 78, p. 222-225, abr./jun. 1970; texto reproduzido in *Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

francamente”... a preocupação em tornar patentes as possíveis influências de filósofos ou correntes de pensamento oriundos de outros países ou de outras filosofias ou a maior ou menor integração dos pensadores brasileiros em escolas ou tendências pretensamente universais ou internacionais...”.

Quando Braz Teixeira se refere à “hermenêutica do pensamento filosófico brasileiro” tem em vista precisamente a metodologia elaborada pelo prof. Miguel Reale e desenvolvida por grande número de seus discípulos, entre os quais me incluo. Embora não tenha procuração para falar em nome desse grupo, creio que (pelo menos em sua maioria), não apenas deixa de interessar-se por teologia como inclusive não vê nenhum sentido nesse tipo de especulação. Aprendemos com Tobias Barreto que Deus deve ser objeto de amor e não de ciência. A chamada “idéia de Deus”, buscada por alguns pensadores portugueses, é uma questão religiosa de foro íntimo que não cabe estar sendo exibida. Além do mais, os autores que se ocuparam de teologia são outros e certamente mereceriam ser estudados por aqueles que atribuem relevância ao tema e acreditam na possibilidade de uma tal disciplina. Francisco Pinheiro Lima Junior inventariou os teólogos baianos e Evaristo de Moraes Filho, ao deter-se no ensino da filosofia no Brasil, destacou a obra teológica do Padre Penido (RBF, n.153, 1984).

Quanto ao desinteresse em relação ao curso histórico da filosofia, a que Braz Teixeira nega qualquer valor universal, trata-se de uma posição de muito difícil sustentação. No fundo, o autor quer simplesmente recusar o kantismo, justamente uma de nossas principais tradições, o que parece não haver ocorrido em Portugal.

Porém, Braz Teixeira não reflete o curso real da meditação portuguesa, na medida em que deixa de levar em conta que a nota distintiva da filosofia portuguesa contemporânea consiste no vigor alcançado pelo movimento fenomenológico, do mesmo modo que pelo neopositivismo.

Uma palavra sobre sua convicção de estar trilhando o caminho certo para “descobrir o verdadeiro rosto da filosofia luso-brasileira”. Como procuro indicar no livro *As filosofias nacionais*, essa investigação requer uma metodologia acerca da qual não conseguimos até o presente nenhum consenso. A solução de Braz Teixeira para o magno problema corresponde a uma posição valorativa. A filosofia luso-brasileira deve privilegiar a questão de Deus. Na historiografia filosófica brasileira passamos do campo daqueles que procuraram dizer como deveria ser (postulação que batizamos de “participante”) para uma investigação direcionada para descobrir como “as coisas de fato se passaram”, parodiando Ranke.

Antônio Braz Teixeira é sem favor um dos principais filósofos europeus do direito, com uma obra cujo significado tem sido amplamente reconhecido. No tocante à filosofia geral, contudo, sem dúvida capitulou diante do seu espírito religioso. A divergência que aqui procuro explicitar nada tem a ver com a amizade, o respeito e admiração que lhe tributamos - acreditando, nesse particular, expressar também a opinião do prof. Reale. Por isto mesmo fiz questão que escrevesse o prefácio do mencionado livro sobre filosofias nacionais, a fim de que indicasse, no lugar próprio, onde situa a nossa discordância e como defende os próprios pontos de vista.

Nos Encontros de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira, que se realizam em Londrina, a cada dois anos, sob a coordenação de Leonardo Prota, José Maurício de Carvalho tem se incumbido de balancear a pesquisa. Ao mesmo tempo, dele tem sido exigido que apontasse lacunas e sugerisse temas para assegurar a continuidade da investigação. Nesse trabalho sucessivo concluiu que as gerações contemporâneas de estudiosos conseguiram aprofundar o conhecimento, de modo satisfatório, dos principais ciclos e autores. O que, obviamente, não significa inexistam aspectos a pesquisar. Muito ao contrário, a investigação reveste-se de crescente complexidade, o que por sua vez impõe aprimoramento dos métodos que se têm revelado eficazes. Para dar notícia de toda essa temática publicou *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* (1998).

José Maurício de Carvalho aponta aqueles que seriam os principais estudiosos contemporâneos da filosofia brasileira, além daqueles que também mereceriam ser mencionados em destaque. Como é inevitável em empreitada desse porte, há algumas omissões. Creio que o melhor entendimento da Escola Eclética muito deve a Tiago Adão Lara. Neste particular, a distinção fixada por Ubiratan Macedo entre conservadorismo liberal e tradicionalismo é sem dúvida fundamental. Graças a Dinorah Berbert de Castro, João Alfredo Montenegro e Cassiano Cordi, além naturalmente dos mencionados Ubiratan Macedo e Tiago Adão Lara, passamos a dispor de uma visão bastante completa do tradicionalismo. O inventário da produção filosófica estadual mobiliza grupo expressivo (Francisco Pinheiro, José Carlos Rodrigues, Jackson da Silva Lima, João Alfredo Montenegro, entre outros). Cabe destacar ainda o esforço desenvolvido por Aquiles Cortes Guimarães para focar a meditação brasileira do ponto de vista fenomenológico. Sem embargo, José Maurício de Carvalho produziu bibliografia ampla e certamente completa.

Finalmente, enfatizaria que há dois personagens essenciais no aspecto considerado: Miguel Reale e Leonardo Prota. O prof. Reale fixou os balizamentos que as pessoas arroladas no livro, de que ora nos ocupamos, procuraram desenvolver. É certo que das sementes por ele lançadas nem todas desabrocharam plenamente. Assim, os nossos professores de filosofia, em sua esmagadora maioria, até hoje não compreenderam o significado profundo do conceito de filosofia fixado por Reale, razão pela qual não sabem explicar as diferenças radicais existentes entre as filosofias inglesa, alemã e francesa, para mencionar apenas aquelas que encontram maior adesão nos círculos universitários, nem muito menos porque escolheram uma ou outra.

O fato de que os estudos da filosofia brasileira não hajam soçobrado ao ataque e ao cerco dos elementos totalitários - que souberam acertadamente enxergar, no inventário daquela tradição, um obstáculo à conquista das consciências, por eles pretendida--, além naturalmente do desinteresse da universidade pela pesquisa, deve-se sobretudo à criatividade de Leonardo Prota. Estruturou e tem sabido manter o intercâmbio entre os diversos estudiosos.

Para encerrar essa enumeração não poderia deixar de mencionar trabalho de pesquisa efetivado por Jorge Jaime, consolidado na *História da Filosofia no Brasil* (Editora Vozes/Centro Universitário Salesiano de S.Paulo, em três volumes, o último dos quais apareceu em 2000).

Pesquisador incansável, recuperou nomes que estavam esquecidos e soube localizar informações importantes, que nos eram desconhecidas, em relação a diversos autores.

Conforme tivemos a oportunidade de documentar, a historiográfica da filosofia brasileira muito avançou no último meio século, graças ao método de investigação sugerido pelo professor Miguel Reale. Segundo se indicou, em vez de empenhar-se na avaliação das interpretações dos grandes filósofos, constantes das obras de nossos autores - ou a sua fidelidade à corrente na qual se pretendia enquadrá-los, como era de praxe nas análises precedentes -, o novo método encaminhava a pesquisa no sentido de descobrir qual o problema (teórico) que preocupava o nosso autor, identificando a circunstância em que emergia. Por esse caminho acabamos reconstituindo o singular trajeto seguido pela meditação brasileira. Num primeiro momento insistiu-se na pergunta “o que é o homem?”. Explorou-se a correlação desse conceito com a idéia de liberdade. E nessa busca nossos autores não tinham porque ater-se à fidelidade para com

a fonte inspiradora. Outros problemas foram surgindo nessa caminhada e também conseguimos correlacioná-los e hierarquizá-los.

Nesse quadro, Jorge Jaime buscou proporcionar-nos uma contribuição original. Lançou-se ao inventário exaustivo de todos os pensadores, selecionado ainda os textos que seriam mais expressivos de suas idéias. Disso resultou uma obra de muitos volumes, com centenas de páginas cada um. Nas condições brasileiras, tornou-se empreendimento editorial impraticável. Em face dessa evidência, pacientemente Jorge Jaime reviu todos aqueles volumes para retirar-lhes o caráter de *antologia* e permitir que a obra se publicasse. Os três volumes que integram a obra comprovam que a revisão não prejudicou o sentido principal. Os autores estão retratados com fidelidade e suas idéias apresentadas de modo suficiente, ainda que haja abdicado de proporcionar ao leitor maior familiaridade com seus textos.

Os dois primeiros volumes registram os pensadores que militaram até o século XIX.

O terceiro volume está dedicado aos pensadores nascidos entre 1910 e 1925. Estão estudados os mais destacados representantes das principais vertentes que matizaram o pensamento contemporâneo. Assim, os culturalistas aparecem com os nomes de Miguel Reale, Evaristo de Moraes Filho, Luís Washington Vila e Paulo Mercadante. Os marxistas ortodoxos e heterodoxos, igualmente. A ampla diversificação do pensamento católico está presente com Heraldo Barbuí, Leme Lopes, João de Scantimburgo; o neopositivismo com Leônidas Hegenberg, e assim por diante. Autores criativos como Vicente Ferreira da Silva, Almir de Andrade, Vilém Flusser ou Renato Cirell Czerna não foram esquecidos.

Do mesmo modo que nos volumes anteriores, temas específicos também são abordados, a exemplo dos estudos que tem merecido a questão moral.

Jorge Jaime organizou a Academia Brasileira de Filosofia e foi seu primeiro presidente. A iniciativa reflete bem a característica essencial de seu espírito; a valorização da filosofia e, ao mesmo tempo, a compreensão de que comporta diversidade de perspectivas e variada gama de pontos de vista. Por isto mesmo, o essencial é evitar o espírito polêmico e estimular o diálogo, a exemplo do que vem ocorrendo ao longo dos séculos, como atesta esta monumental pesquisa.

II. O ESTUDO DAS CORRENTES E AUTORES E A REEDIÇÃO DE TEXTOS

AS IDÉIAS FILOSÓFICAS DIFUNDIDAS NA COLÔNIA ATÉ A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS.

Ao longo do século XVII e até a primeira metade do século XVIII, os jesuítas lograram isolar a cultura portuguesa do resto da Europa. Em nome da Contra-Reforma foram reintroduzidas as teses da Escolástica clássica e abandonados os intentos reformadores do século XVI, iniciados por Pedro da Fonseca (1528-1599) e Francisco Suarez (1548-1617).¹ O novo tipo de saber da natureza, constituído no período, foi solenemente ignorado. Permanecia insuspeitada a necessidade de reforma da monarquia, em nome das novas doutrinas que refutavam a origem divina do poder do monarca. O ciclo em apreço foi batizado, por Joaquim de Carvalho, da Segunda Escolástica Portuguesa.

No caso brasileiro, insere-se nesse período a formação de centros urbanos aptos a comportar certa vida intelectual. Assim, supõe-se que a população haja passado de 50 mil habitantes, nos do século XVII, para cerca de 3 milhões em 1780. Funcionavam diversas instituições do ensino médio de tipo clássico. Nos colégios jesuítas da Bahia e do Rio de Janeiro ministrava-se o curso de artes, intermediário entre o de humanidades e os superiores. Somente existiam cursos superiores para os estudantes que se destinavam à carreira eclesiástica.

O interesse pelo período data de 1930, quando Alcides Bezerra pronunciou, na Sociedade Brasileira de Filosofia, a conhecida conferência denominada *A filosofia na fase colonial*. Até então vigorava a impressão superficial de que o pensamento brasileiro inseria-se, sem maiores problemas ou dissonâncias, na Segunda Escolástica Portuguesa. Alcides Bezerra localizou diversos registros de obras filosóficas elaboradas nos séculos XVII e XVIII, mantidas inéditas na maioria dos casos. Semelhante indicação permitiu, mais recentemente, a localização de parte desses manuscritos. A par disto, chamou a atenção para os moralistas do século XVIII que, segundo se supõe, atualmente, são bem mais expressivos da cultura da época.

¹ Aparece pouco adiante um precursor isolado da filosofia moderna: Francisco Sanches (1551-1623), estudado por Evaristo de Moraes Filho (*Francisco Sanches na Renascença Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1953).

À luz das pesquisas efetuadas, não mais se admite hoje que o momento dos jesuítas, na Colônia, isto é, dos primórdios da colonização aos meados do século XVIII, possa ser entendido, em matéria de filosofia, como de predomínio de uma única corrente. Carlos Lopes de Mattos, após exame dos manuscritos preservados pelos beneditinos, conclui ter-se configurado, nessa Ordem, certa tradição platônica.²

A unidade parece consistir no primado da meditação de cunho ético-religioso, segundo se pode inferir do circunstanciado levantamento bibliográfico realizado por Rubens Borba de Moraes.³ Até os começos da segunda metade do século XVIII, a produção de autores brasileiros equivale a cerca de duzentos títulos. As obras literárias, de cunho histórico ou descritivas, bem como as de índole didática, técnica ou filosófica, oscilam em torno de trinta. Toda a parcela restante poderia ser agrupada como apologético-religiosa, em sua maioria na forma de sermões. As pesquisas do mesmo autor permitem ainda evidenciar o contraste flagrante entre o ciclo considerado e o que se seguiu à Reforma da Universidade, levada a cabo em 1772, porquanto neste último período predominam os textos de caráter científico, elaborados em consonância com a maneira pela qual a intelectualidade luso-brasileira apreendeu o novo tipo de saber, isto é, como algo de índole operativa.

Em relação ao tipo de meditação vigente no momento dos jesuítas, consagrou-se a denominação de *saber de salvação*, sugerida por Luís Washington Vita.⁴

Vita inspirou-se em Max Scheler, que havia proposto esta classificação: saber técnico; saber culto (ciência e filosofia) e saber de salvação (que não se refere a este mundo, mas ao outro, tendo por fim a divindade). Dessa classificação adotou apenas o *saber de salvação*, destinando-o a caracterizar “aqueles pensadores de formação escolástica ou de tendência mística, ou outros, cuja especulação filosófica ou teológica se acha dentro dos dogmas sendo a filosofia mera *ancilla theologiae*”. Na *Antologia Social e Político no Brasil* o conceito de saber de salvação é aplicado ao pensamento colonial, contrapondo-o, no período, ao que denominou de *saber de ilustração*. Contudo, na *Pequena História da Filosofia* (1968), Vita pretendeu generalizar essa

² Estudos publicados na *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 20, n. 78 e v. 22, n. 85.

³ *Bibliografia Brasileira do Período Colonial*. São Paulo : Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

⁴ Veja-se, desse autor, *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil*. Washington/São Paulo: União Pan-Americana/Grijalbo, 1968. p. 17-38.

dicotomia para toda a evolução posterior do pensamento hipótese que não logrou aceitação pelas razões que indiquei na precedente Parte I. Aplicada ao período colonial, ora considerado, revelou-se extremamente fecunda. A propósito do debate então suscitado, sugeri que fosse caracterizado nesses termos: “O elemento definidor consiste no *desprezo do mundo*, da maneira como o entendia Lotario de Segni. O *mundo* é aqui identificado com a dimensão corpórea, na qual se integra o próprio homem. Concebe-se a este como ser corrompido precisamente pela circunstância.

O mundo não estaria aí para que os homens nele erigissem algo digno da glória de Deus, como nos primórdios do protestantismo em geral e no puritanismo em particular - mas para tentá-lo. Desse modo, a resistência à tentação equivale ao comportamento ético por excelência.

À transitoriedade da tentação opõe-se a eternidade da salvação.

Tais são os ingredientes fundamentais do saber de salvação. Além do que se disse, tem a peculiaridade de gerar um estado de espírito muito diverso da vivência do religioso de nossos dias, no sentido seguinte: trata-se de um projeto existencial cuja validade é diretamente proporcional ao seu grau de exteriorização. Não fora o homem quase impotente diante do pecado, quando entregue a si ; pudesse assimilar, sem resistência, o que é, na verdade, a própria consciência culpada, seu resultado seria uma comunidade de ascetas ou penitentes. Como esse desfecho não ocorre de modo espontâneo, os que ascendem ao saber de salvação devem erigir-se em modelo e configurar a sociedade à sua imagem.

Precisamente o *saber de salvação* informa a denominada Segunda Escolástica Portuguesa. No caso brasileiro, essa fase legou-nos a manifestação radical expressa no *Peregrino da América*, para quem o homem é um *vil bicho da terra e um pouco de lodo*.⁵

Na coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro*, organizada e dirigida pela prof^a. Celina Junqueira, Anna Maria Moog Rodrigues reuniu a parcela essencial dos documentos relativos ao período indicado, a saber: textos escolhidos de Nuno Marques Pereira (1652-1735) e Feliciano Joaquim de Souza Marques (1730-1808), representativos da meditação de cunho moral; o levantamento de Carlos Rizzini sobre obras publicadas e inéditos; a conferência de Alcides Bezerra; e o estudo de Carlos

⁵ A. Paim, *op. cit.*, p. 23.

Lopes de Mattos sobre Frei Gaspar da Madre de Deus (Gaspar Teixeira de Azevedo - 1715 -1800).⁶

Voltando ao tema em breve ensaio (O discurso filosófico colonial. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 34, n. 134, p. 138-146, abr./jun.1984), Aquiles Cortes Guimarães conclui dos estudos e levantamentos efetivados no último período, com propósitos compreensivos, que na fase colonial as condições eram muito adversas ao trabalho do espírito e somente com a abertura iniciada pós- Verney começa a mudança que permitiria eclosão do diálogo filosófico instaurado a partir da segunda metade do século XIX. Em que pese o acerto da opinião, o fato de que toda a cultura, por tão longo período, tenha circulado em torno do primado da fé religiosa há de ter deixado marcas importantes, capazes mesmo de influir no curso posterior. Não estará vinculado a isto, de alguma forma, a circunstância de que, ao invés de abrir-se à ciência, a mentalidade luso-brasileira tenha escolhido o cientificismo? O *cientificismo* conseguiu instalar-se de forma definitiva na meditação filosófica brasileira, o que não pode ser creditado ao amor à ciência e à modernidade.

A investigação do pensamento colonial deveria, portanto, ter prosseguimento. Apreendemos com justeza o espírito dominante na Segunda Escolástica Portuguesa, o que nos permite explicar a natureza anti-metafísica, anti-especulativa, da reação iniciada por Verney. Há, contudo, outras dimensões do filosofar posterior que tal vez pudessem ser melhor compreendidas à luz da longa tradição sedimentada em Portugal e que se encontra no início de nossa formação. Afinal se o Brasil tem cinco séculos de existência, nada menos que três transcorreram naquelas condições.

Com vistas ao aprofundamento das hipóteses a que se chegou, relativas às idéias difundidas no período anterior às reformas pombalinas, o prof. Eduardo Soveral teve oportunidade de formular algumas sugestões muito interessantes, que resumo adiante, de forma esquemática.

No que respeita ao *saber de salvação* e em geral à bibliografia do período, conviria fazer uma distinção entre obras apologéticas dirigidas aos ateus, cujo paradigma nos poderia ser dado pelos *Pensamentos*, de Pascal; obras de espiritualidade, predominantemente místicas e de intenção edificante (sermões, etc.); obras de cunho moralizador, casuístico e intenção pedagógica, tendo em vista a formação das almas e a direção das consciências; e, finalmente, as obras teológicas propriamente ditas. A estas

⁶ *Moralistas do século XVIII* (volume I da Coleção Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro).

últimas é que Verney contrapõe a física newtoniana e a teoria empirista do conhecimento, justamente o que parece estar ausente do *saber de salvação*. Neste, competiria fazer uma caracterização mais refinada das obras arroladas.

O prof. Eduardo Soveral é também de parecer que as pesquisas levadas a cabo por Carlos Lopes de Mattos, cujos textos figuram na preparada por Anna Maria Moog Rodrigues, ganhariam luz se tivessem continuidade com o propósito de averiguar seus vínculos com a polêmica dos neoplatônicos renascentistas contra os aristotélicos.

A HERANÇA POMBALINA

Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o famoso Marquês de Pombal, pretendeu efetivar uma ruptura radical com a tradição da cultura portuguesa. Pôs fim ao domínio da filosofia escolástica e expulsou aos jesuítas que, em nome daquela, exerciam verdadeiro monopólio do pensamento. Abriu as portas da Universidade para a ciência, até então proibida em Portugal por motivos religiosos. Promoveu a primeiro plano o ideal de riqueza, em contraposição à prática de exaltar as virtudes da pobreza, vigente durante séculos. E cuidou, finalmente, de combinar essa autêntica revolução com o *status quo* em matéria ético-política.

A obra reformadora de Pombal mereceu, em Portugal, estudos eruditos de Teófilo Braga, Joaquim de Carvalho e Hernani Cidade, entre outros. No caso brasileiro, a significação desse momento começa apenas a ser avaliada.

Os estudos e as reedições promovidas em nosso país têm objetivado o estabelecimento de uma conceituação adequada da filosofia tornada oficial sob Pombal - preservada no momento subsequente, cuja importância decorre de ter assistido ao advento da Independência - bem como a aceção de ciência patrocinada pela reforma da Universidade. Ainda não nos detivemos no exame de sua herança ético-política, dispondo-se, entretanto, de vários indícios de que veio a ocupar lugar de honra na estruturação dos fundamentos da cultura brasileira.

A crítica à Escolástica em Portugal, iniciada nos meados do século XVIII, teve como uma de suas figuras mais destacadas Luiz Antonio Verney (1713-1792). Seu texto fundamental, *Verdadeiro método de estudar*, foi reeditado em Portugal, na década de cinquenta, numa edição cuidada pelo prof. Antonio Salgado Junior. Contudo, os vários estudos críticos de sua obra constituíam raridade bibliográfica, razão pela qual Celina

Junqueira tomou a iniciativa de reeditá-los, com o apoio do Conselho Federal da Cultura.⁷

Com a Reforma da Universidade de 1772 é oficializada a influência empirista, representada por um dos compêndios do filósofo italiano Antonio Genovesi (1713-1769), dedicado à Lógica. Esse texto foi igualmente reeditado na mesma Coleção.⁸

Joaquim de Carvalho denominou de *empirismo mitigado* a nova corrente oficial. O adjetivo visa indicar que se trata de um empirismo que evitou ciosamente todas as dificuldades que essa espécie de filosofia vinha enfrentando nas ilhas britânicas. A partir mesmo da tese de que o conhecimento origina-se na sensação. Nesse aspecto essencial, o *empirismo mitigado* não estabeleceu nenhuma definição mais precisa. A preocupação maior não se dirigia à precisão conceitual, mas à simples exaltação do conhecimento experimental e à condenação frontal da metafísica tradicionalmente cultivada em Portugal. Mesmo da aceção de ciência elimina-se qualquer compromisso com a busca da verdade, que lhe é conatural, para reduzi-la à aplicação.

O *Compêndio Histórico*, elaborado pela Junta da Providência Literária, que, sob a fiscalização imediata de Pombal, concebeu a reforma da Universidade, prescreve: “o conhecimento das regras newtonianas estabelecidas na Filosofia Natural: raciocínios teóricos todos derivarão de princípios plenamente demonstrados por qualquer das disciplinas fundamentais, a Física, a Matemática, a Química, a Botânica, a Farmacologia e a Anatomia”.

E precisa: “E demonstrado não hipoteticamente ou por qualquer suposição gratuitamente admitida, tal como a suposição da matéria sutil dos cartesianos ou outras semelhantes; mas de modo absoluto, ou por via de fato ou por raciocínio matemático, sem perder pé nas leis da Natureza, já observadas”.

A Reforma de 1772 introduziu na Universidade as novas Faculdades de Matemática e Filosofia, incumbidas de formar naturalistas, botânicos, mineralogistas, metalurgistas, enfim, homens familiarizados com a ciência de seu tempo, dirigindo tais conhecimentos para a aplicação. A orientação utilitária vigente na reforma dos cursos completa-se pela criação das seguintes instituições: Horto Botânico; Museu de História Natural; Teatro de Experimental (Gabinete de Física); Laboratório de Química; Observatório Astronômico, Dispensário Farmacêutico e Teatro Anatômico. É

⁷ Volume II da Coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro*.

⁸ Volume IV da mencionada coleção.

importante assinalar que a ciência assim entendida devia estar voltada para o ideal de promover novo período de apogeu e riqueza para Portugal.

A reforma pombalina trouxe como resultado a formação não apenas de numerosos naturalistas, que chegaram a granjear na Europa, a exemplo de José Bonifácio de Andrada e Alexandre Rodrigues Ferreira, como também de uma elite de nova mentalidade. Essa elite iria marcar profundamente nossa posterior evolução cultural, em vista de que se transferiu para o Rio de Janeiro, acompanhando a D. João VI, e implantou no Brasil Metrópole o conjunto de instituições que marca o apreço pela ciência aplicada.

O momento do *empirismo mitigado* em Portugal, do mesmo que o entendimento da ciência, acha-se relativamente estudado. Além dos estudos críticos da obra de Verney e da Lógica de Genovesi, antes mencionada, o tema foi considerado na *Revista Brasileira de Filosofia*.⁹

Em contrapartida, a problemática ético-política do ciclo pombalino e suas implicações na cultura brasileira somente agora começam a despertar certo interesse entre os estudiosos.

Toda a questão resume-se na conciliação que se buscou estabelecer entre eliminação da Escolástica; entronização da ciência e exaltação da riqueza, de um lado, com a manutenção, de outro lado, de doutrinas e instituições como a monarquia absoluta e a defesa da origem divina do poder do monarca; o monopólio estatal de numerosas atividades econômicas e as doutrinas mercantilistas, entre outras, que conflitavam abertamente com o propósito de incorporar a modernidade, expresso na mudança de posição em face da ciência.

A experiência demonstrou que semelhante empenho de inserir a modernidade num arcabouço tradicionalista acabou gerando certa disponibilidade em matéria ético-política. Assim, sem renegar os conhecimentos da primeira espécie que lhes proporcionou o Bispo Azeredo Coutinho, ao instituir o Seminário de Olinda, inspirando-se nos Estatutos da Universidade reformada, a nova geração de prelados pernambucanos aderiu ao radicalismo político, passando a privilegiar a revolução pelas

⁹ Cf. PAIM, Antônio. O conceito de ciência na obra de José Bonifácio. *Rev. Bras. Fil.* v.22, nº. 85, p.17-41, jan./mar. 1972 e A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira. *Rev. Bras. Fil.*, v. 26, n. 102, p. 189-197, abr./jun., 1976; MACEDO, Ubiratan Borges de. As origens do empirismo no pensamento luso-brasileiro. *Rev. Bras. Fil.*, v. 23, n. 92, p. 425-447, out./dez. 1973.

armas, como método a ser aplicado à reforma social. A combinação entre *empirismo mitigado* e radicalismo político talvez venha a ser fixada com a amplitude devida, a julgar pelos resultados das pesquisas logo adiante mencionados.

É muito provável que a herança pombalina, sobretudo o núcleo de doutrinas que informa a reforma da Universidade, possa igualmente encontrar-se na base do movimento positivista iniciado na segunda metade do século passado. Em estudo recentemente publicado,¹⁰ Jeovah Motta transcreve e comenta os Estatutos e o currículo da Real Academia Militar, promulgados em 1810, de autoria de D. Rodrigo Coutinho, conde de Linhares, integrante da nova geração de cientistas que adotam integralmente o modelo pombalino. O currículo é meramente profissional, destinando-se à formação de engenheiros e oficiais do Exército. Mantém a acepção de ciência daquele período e não insere a menor abertura para temas filosóficos ou ético-políticos.

Tendo-se preservado ao longo do Império é lícito admitir que haja criado um clima propício à adesão quase universal, que vai ocorrer, à condenação à metafísica, ressuscitada por Augusto Comte e que havia sido uma determinante da reforma pombalina, bem como a hipótese de que incumbe levar os procedimentos científicos à esfera da moral e da política que, se não chegou a explicitar-se no momento pombalino, corresponde na verdade a uma de suas possibilidades. De todos os modos, esse segmento do ensino superior brasileiro foi preservado da influência de outras doutrinas modernas, como o ecletismo ou o krausismo, para só citar as principais dentre as que chegaram a empolgar mestres e discípulos nas escolas de direito e medicina.

Sob Pombal, a questão dos vínculos entre a religião católica e a física aristotélica foi resolvida com base na tese de Verney de que a doutrina dos Santos Padres não podia ficar na dependência de uma obra, a de Aristóteles, que não era de seu conhecimento. Vale dizer: a física peripatética não foi refutada. Algo de semelhante ocorre com a idéia de riqueza, que não se podia conciliar com o conjunto que constituía a Contra-Reforma e com o qual o Marquês de Pombal não desejava romper. A luta com a Igreja esgotou-se com a expulsão dos jesuítas e o posterior fechamento da Ordem pelo Papa. Com o afastamento de Pombal, em 1772, voltam a estreitar-se os vínculos entre a monarquia portuguesa e a Cúria Romana. Mas não se renunciou ao ideal de riqueza nem à crença de que a ciência seria o instrumento hábil para conquistá-la. Apenas a riqueza se entende como do Estado e não dos cidadãos. Tampouco se revoga o princípio em que

¹⁰ *A formação do oficial do Exército*. Rio de Janeiro: Artes Gráficas, 1976.

fôramos educados, durante séculos, segundo o qual *mais fácil é passar um calibre pelo fundo de uma agulha que entrar um rico no Reino do Céu*.

Ao que se saiba, em nenhum outro momento posterior a cultura brasileira foi arrastada ao debate aberto acerca da riqueza, o que poderia talvez explicar a persistência de certas idéias e crenças. Como, por exemplo, a tendência a atribuir a outras nações as dificuldades que advêm de uma escolha que é de nossa exclusiva responsabilidade. Justamente Pombal é quem iniciou essa tradição, atribuindo à Inglaterra a pobreza de Portugal.¹¹

A coletânea *Pombal na cultura brasileira* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982) pretende, de certa forma, resumir o progresso registrado na melhor avaliação da importância da herança pombalina. Acha-se integrada pelos seguintes ensaios: Categorias para análise da herança pombalina na cultura brasileira (Antônio Paim); O conceito de filosofia na época pombalina (Adolpho Crippa); O momento pedagógico pombalino: referências bibliográficas (Duarte Klut); Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo brasileiro (Tiago Adão Lara); D. Rodrigo Sousa Coutinho (1755-1812). Notícia bibliográfica (Antônio Paim) e Persistência do patrimonialismo modernizador na cultura brasileira (Ricardo Vélez Rodríguez).

É provável que a consideração, de modo abrangente, dos aspectos ético-políticos do momento pombalino faculte a revalorização de estudos isolados como o que Lourival Gomes Machado (1917-1967) dedicou ao *Tratado do Direito Natural* (1772), de Tomás Antonio Gonzaga.¹² O compêndio do futuro participante da Inconfidência Mineira, expressa um aspecto essencial do ideário pombalino. Assim, do mesmo modo que Pombal pretende inserir a modernidade num arcabouço, Gonzaga reduz o direito natural à sua fundamentação escolástica. Outro compêndio que certamente merecerá a devida consideração - para o qual chamou a atenção recentemente Francisco Pinheiro Lima Junior¹³ - é o da autoria de Eduardo Job (1730-1821). Suas *Instituições de*

¹¹ Cf. Apresentação de Celina Junqueira ao Vol. IV da Coleção *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro* (GENOVESI, Antonio. *As instituições de lógica*. Rio de Janeiro: PUC-RJ/ Conselho Federal de Cultura/Documentário, 1977).

¹² Elaborado como tese de livre-docência, em 1949, submetida à USP, mereceu esta edição póstuma: *Tomás Antonio Gonzaga e o Direito Natural*. Introdução, revisão e notas de Oliveiros S. Ferreira. São Paulo: Martins, 1968.

¹³ *Três compêndios do ensino de filosofia na Bahia*. Salvador, III Congresso de História da Bahia, 1973.

Filosofia Prática, no original latino, mereceriam oito edições em Portugal, sendo a primeira de 1784 e a última de 1850. A tradução portuguesa é de João Batista Correia de Magalhães, tendo sido editada em 1846 (Lisboa, Tipografia de José Batista Morando).

No Brasil, o texto de Job teria duas edições, sendo a primeira em latim (Bahia, Tip. de Emanuel Antonio da Silva Serva, 1817, 214p.) e a segunda a tradução de Francisco Pereira Freire, “bacharel em leis formado pela Academia de Olinda” (Pernambuco, na Tipografia de M. F. de Faria, 1839, 106p.). Esse pensador inseria algumas teses modernas (a admissão da riqueza, por exemplo) num arcabouço medieval (por exemplo: a origem divina do poder do monarca). O conteúdo dessa obra foi examinado, na *Revista Brasileira de Filosofia*, por Anna Maria Moog Rodrigues e Antonio Paim (fascículos 112- 113).

No livro *Caminhos da moral moderna: a experiência luso-brasileira* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1995), José Maurício de Carvalho procura aprofundar a compreensão do momento pombalino no plano moral. Comprova que as propostas em circulação “não chegavam propriamente a contraditar o ideal veiculado pela Contra Reforma”. Nessa circunstância não houve dificuldade para dar-se a emergência do tradicionalismo, na versão de Pascoal de Melo Freire (1738-1798), outro encaminhamento desconhecedor da especificidade da moral, mantida a sua subordinação à religião. No entendimento do autor, semelhante contexto é que permitiria compreender o sentido da meditação de Silva Lisboa, visconde de Cairu (1756-1835). Os estudos dedicados ao tradicionalismo acham-se referidos em tópico autônomo.

EMPIRISMO MITIGADO E RADICALISMO POLÍTICO

O radicalismo político da primeira metade do século XIX sempre foi atribuído ao contato com as idéias políticas francesas. Seguiu-se nesse passo o Visconde de Cairu e outras personalidades do período, que consideravam radical ao próprio pensamento francês e não à interpretação de alguns pensadores brasileiros. Salta às vistas a insuficiência de semelhante ponto de vista, quando mais não seja pela equiparação de autores tão diversos como Montesquieu, Voltaire ou Rousseau.

Numa pesquisa desenvolvida pelo Departamento de Filosofia da PUC-RJ, ao tempo em que era dirigido pela prof^a. Celina Junqueira, apareceram associados o *empirismo mitigado* e a interpretação radical do liberalismo, em diversos professores de filosofia, tanto no Nordeste como no Rio de Janeiro. Em consequência do afastamento da prof^a. Junqueira daquela instituição - e da interrupção da Coleção Didáticos do Pensamento Brasileiro - somente se publicou a relativa à Bahia (*Corrente eclética na Bahia*. Apresentação de Junqueira. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro, 1979. Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, vol. IX).

O empirismo mitigado terá facultado semelhante desfecho em decorrência da virtual disponibilidade em matéria ético-política, a que foi relegada a intelectualidade, em vista das omissões antes apontadas.

No balanço que realizou do ensino da filosofia em 1851,¹⁴ o cônego Joaquim das Mercês indica que a cadeira de filosofia, “regida por lentes públicos, pagos pelo Erário e por ordem do governo”, teria sido criada em fins do século XVIII. Na Bahia, ocupava-a, a partir de 1823, João Quirino Gomes (1793-1859), que fora ordenado frade franciscano em 1809, mas que se secularizava, segundo Sacramento Blake. Ainda em conformidade com esse autor, tivera atuação destacada nas lutas pela Independência, tornando-se deputado provincial após a sua conquista. João Quirino Gomes nada publicou e, “antes de morrer, entregou às chamas seus numerosos escritos”.¹⁵ Contudo, Joaquim das Mercês informa que seu magistério apoiava-se em Antonio Genovesi.

Pelo menos em três ordens religiosas ministravam-se cursos regulares de filosofia. No Carmo, achava-se a cargo de Antonio Joaquim das Mercês (1788-1854), autor do balanço antes mencionado. Frade carmelita posteriormente secularizado - o que não o impedia de continuar ensinando no convento - era doutor em teologia. Participou da Revolução Pernambucana de 1824. Utilizava os compêndios de Genovesi.

O magistério nos Beneditinos estivera, nos primeiros decênios do século, a cargo dos padres Borba e Santa Escolástica. Joaquim das Mercês estudara com um discípulo daqueles mestres: o padre Manoel da Conceição Neves. Segundo o seu depoimento, também se apoiavam em Genovesi. Em matéria de ética seguiam a Heinécio (João Teófilo Heinecke, 1681-1741, latinizado em Heinetius, alemão, autor do compêndio

¹⁴ Reproduzido na *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 21, n. 81, p. 67-87, jan./mar. 1971, e no livro que lhe dedicaram Francisco Pinheiro Lima Júnior e Dinorah Berbert de Castro, adiante comentado (item 8).

¹⁵ *Dicionário bibliográfico* de Sacramento Blake. v. 4, p. 29.

Elementa juris naturae et gentium, de 1738, adotado em muitas escolas e recomendado por Verney, na Carta Undécima, cf. *Verdadeiro método de estudar*, ed. Sá da Costa, Vol. III, p. 295).

À primeira vista, portanto, a influência platônica que se verificara na Ordem de São Bento não chegara a manifestar-se na Bahia, pelo menos nos quatro primeiros decênios do século XIX.

A interrupção do ciclo do *empirismo mitigado* ocorre entre os franciscanos, com Frei José do Espírito Santo, na Bahia, e Monte Alverne, no Rio de Janeiro. Essas personalidades acham-se relacionadas ao processo de formação da corrente eclética, tema considerado em tópico autônomo.

A partir da terceira edição, a *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (São Paulo: Convívio/INL, 1984) insere um balanço conclusivo acerca dessa vinculação entre *empirismo mitigado* e radicalismo político (Cap. I - Item 5. O empirismo mitigado e seu principal corolário: o liberalismo radical, p. 233-249). Reeditaram-se também os textos fundamentais de Frei Caneca, representante destacado dessa espécie de radicalismo (*Ensaio políticos*. Rio de Janeiro: Documentário, 1976. Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro, Vol. VIII).

SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA

A descoberta da importância e da significação da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) corresponde a um dos resultados mais relevantes do novo ciclo de estudos ora caracterizado. Coube a esse pensador, no plano teórico, conceber um sistema filosófico que permitisse à cultura luso-brasileira integrar-se à Época Moderna e superar as insuficiências do *empirismo mitigado*. No plano prático, foi incumbido de realizar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, como chefe do último governo de D. João VI no Brasil. Mais tarde, radicado em Paris, tornou-se, em seu tempo, um dos principais teóricos europeus do liberalismo político.

Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu a 31 de dezembro de 1769, em Lisboa. A família destinou-o à vida eclesiástica, fazendo-o ingressar no Oratório, em 1783, aos quatorze anos de idade. Permaneceu no Oratório durante cerca de dez anos e ali recebeu sua intelectual. Afastando-se do seminário, ministrou aulas em Lisboa, mas logo (1794) obteve por concurso, na de Coimbra, o lugar de lente substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral do Colégio das Artes. Aos trinta anos abandonou Portugal, vindo a

ingressar na diplomacia, depois de encontrar-se no exílio. Assim foi secretário interino da Embaixada em Paris, a seguir secretário da Legação na Holanda (1798) e, depois encarregado de negócios na Corte de Berlim. A permanência prolongou-se até 1810, tendo regressado diretamente ao Brasil.

No Rio de Janeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira volta à condição de professor de filosofia, achando-se seu magistério consubstanciado nas *Preleções Filosóficas*, iniciadas em 1813, reeditadas recentemente (1970) pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, e, em Portugal (1996), esta cuidada por José Esteves Pereira.

Com a Revolução Constitucionalista do Porto e sua repercussão no Brasil, decide o monarca entregar a chefia de seu governo a Silvestre Pinheiro Ferreira, em fevereiro de 1821, que nele acumula as pastas do Exterior e da Guerra. Nessa condição regressa com o monarca a Portugal, afastando-se do governo em 1823, em vista dos propósitos absolutistas que logo se configurariam. Saindo do governo, exilou-se voluntariamente em Paris. Duas vezes foi eleito deputado (1826 e 1838), sem que se dispusesse a exercer o mandato, preferindo permanecer na capital francesa. Contudo, após uma terceira eleição (1842), decide-se pelo regresso a Portugal. Tinha então quase 73 anos de idade, saúde alquebrada, supondo-se que haja na verdade optado por morrer em solo pátrio. E, com efeito, menos de três anos depois viria a falecer, a 2 de julho de 1846.

No entender de Silvestre Pinheiro Ferreira, o direito constitucional, como então se denominava o liberalismo político, se encaixava num amplo sistema filosófico. Durante a longa estada parisiense, cerca de vinte anos, comentou e criticou exaustivamente as Constituições brasileira e portuguesa, discutiu nos mínimos detalhes os problemas da doutrina liberal e, em 1834, publicou uma síntese de suas idéias no *Manual do cidadão em um governo representativo*, em três tomos. O período parisiense foi dedicado igualmente à apresentação por escrito de seu sistema, desde que nas *Preleções Filosóficas* encontra-se apenas a sua concepção geral. Assim, em Paris elaborou *Essai sur la psychologie* (1826) que mais tarde (1836 e 1839) resumiria, em forma de compêndio, nas *Noções elementares de filosofia geral e aplicada às ciências morais e políticas: Ontologia, Psicologia e Ideologia* (1839).

Luís Antonio Verney escrevera que “saber qual é a verdadeira causa que faz subir na seringa é filosofia”. A partir dessa concepção é que a Faculdade de Filosofia, criada na Universidade renovada, iria dedicar-se à formação de naturalistas, botânicos, mineralogistas, enfim, homens voltados para o conhecimento das condições adequadas de exploração das riquezas naturais.

Compreende-se que Verney pretendia exaltar o conhecimento positivo da natureza, em contraposição ao verbalismo da cultura portuguesa. Mas de semelhante entendimento resultou o amesquinçamento da filosofia e o abandono do propósito de fundar a Moral e a Política.

Inserido num outro momento histórico, Pinheiro Ferreira concebe um sistema grandioso e abrangente. Para tanto distingue três grandes domínios: I) a teoria do discurso e da linguagem; II) o saber do homem, e III) o sistema do mundo. A filosofia não mais se confunde com qualquer ciência particular, ocupando-se dos princípios gerais da ordenação do saber.

A teoria do discurso consiste no processo segundo o qual os conhecimentos são elaborados de forma a constituírem as ciências. Os elementos das ciências em geral consistem de *fatos, nomenclatura, sistema, teoria e método*. A Lógica é a disciplina que tem semelhante problemática por objeto. O filósofo português acalentava a idéia de uma gramática universal, veiculada por Leibniz, razão pela qual, ao tratar dos outros domínios (o do homem e o do mundo), cuida de aplicar a sistemática estabelecida em relação às diversas ciências em que se subdividem.

À introdução geral ao saber segue-se a teoria do conhecimento. A origem do conhecimento é estabelecida pela disciplina introdutória ao *Tratado das Paixões*, que é a Psicologia. Deve fornecer os fundamentos para a Ética e a Estética.

Finalmente, o sistema do mundo compreende a Cosmologia, sem quaisquer funções normativas, devendo cuidar das propriedades gerais dos entes (Ontologia) e de deduzir as relações dos entes criados com o Criador (Teologia Natural).

Silvestre Pinheiro Ferreira, no seu afã de coerência e de harmonia sistemática, não logrou dar uma solução plenamente satisfatória à questão da liberdade, que chegou a adquirir enorme relevância quando se pretendia fosse o liberalismo político parcela integrada no todo. Contudo, não apenas apresentou, à intelectualidade em emergência, uma opção superadora do *empirismo mitigado*, mas igualmente a conduziu ao tema crucial da liberdade humana. Desse modo, preparou os espíritos para a aceitação das idéias de Biran que tinham o atrativo adicional de se terem formulado na busca da coerência do empirismo e facultava uma nessa linha de pensamento. Por tudo isto, a obra do grande filósofo português corresponde, no pensamento brasileiro, ao momento de transição para o ecletismo.

Do interesse pela obra de Silvestre Pinheiro Ferreira resultou a reedição de seus textos filosóficos básicos. Além da publicação das *Preleções Filosóficas*, antes

mencionada, patrocinada pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, inclui a Coleção *Textos didáticos do Pensamento Brasileiro*, as *Noções Elementares de Filosofia* (1839), que resumem o *Ensaio de Psicologia*, obra fundamental, escrita em francês na década de vinte.

Alguns dos textos políticos mais importantes foram igualmente reeditados,¹⁶ oportunidade de que se valeu Vicente Barretto para analisar sua obra de teórico do liberalismo. Seguiu-se a reedição fac-similar, pelo Senado, do *Manual do cidadão em um governo representativo* (1998). *O projeto político de Silvestre Pinheiro Ferreira* é o tema da tese de mestrado de Armando Marques (PUC-RJ, 1978). Exame muito sugestivo das características do discurso do pensador português encontra-se na obra de *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria*, Lisboa, Editora Sá da Costa, 1975, de Maria Beatriz Nizza da Silva, originariamente tese de doutoramento submetida à Universidade de São Paulo. Em Portugal, Pinharanda Gomes tem contribuído de modo relevante para o reestudo do pensamento do autor considerado, ao promover a reedição do texto de Aristóteles traduzido por Silvestre Pinheiro Ferreira (*Categorias*, Lisboa: Guimarães Ed., 1974) e de uma antologia (*Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa: Guimarães Ed., 1977).

Mais importante é o trabalho desenvolvido por José Esteves Pereira, que além de estudar o seu pensamento político (1974) e de reeditar as *Preleções Filosóficas* (1996), preparou uma antologia de seus estudos econômicos e sociais (Lisboa, Banco de Portugal, 1996).

Coube à prof^a. Nady Moreira Domingues da Silva, do corpo docente da Universidade Federal do Maranhão, realizar importante aprofundamento da análise das idéias deste pensador (*O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1978).

A prof^a. Nady Moreira Domingues da Silva encontra em Silvestre Pinheiro Ferreira um desenvolvimento coerente da doutrina empirista. Assim, o clássico problema das qualidades primárias, que Hume reduziu a uma impressão primeira, em vista das dificuldades suscitadas pela hipótese lockeana, Silvestre Pinheiro Ferreira pretende resolver com uma teoria da formação da linguagem. Esse tema é assim apresentado pela autora: “No que poderíamos chamar a sua pré-história, a linguagem

¹⁶ FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Idéias Políticas*. Introdução de Vicente Barretto. Rio de Janeiro: PUC-RJ/Conselho Federal de Cultura/Documentário, 1976.

originou-se da utilização de pinturas representativas dos objetos, pinturas essas que sofreram uma evolução no seu simbolismo, passando então a representar uma idéia abstrata vinculada à figura inicial; por exemplo, a figura do leão, que inicialmente significava o próprio animal, graças a esse processo evolutivo, passa a significar a força, como também um simples gesto lembra a cólera, a compaixão ou o medo” (p. 51). Como a linguagem é que proporciona ao conhecimento a sua condição de possibilidade, fica estabelecida a base sensualista da ciência. Esta, contudo, não se esgota neste primeiro momento, mas é, segundo vimos, um arcabouço complexo.

A análise da problemática moral é empreendida de uma perspectiva muito profunda e abrangente pela prof^a. Nady Moreira Domingues da Silva. Entende que Silvestre Pinheiro Ferreira buscou fundamentar a ética através da doutrina utilitarista, tendo muito presente a complexidade de tal propósito. Tratava-se de passar do contexto protestante, que a gerou, para uma sociedade de tradição católica. Buscou por isto mesmo uma posição conciliatória, que é também o encaminhamento que deu à teoria do conhecimento.

O Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro editou *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Bibliografia e estudos críticos* (Salvador, 1983). A bibliografia é a mais completa de que se dispõe, tendo sido preparada por Marta Sueli Dias Santos, Coordenadora da Biblioteca daquela instituição. Entre os estudos críticos, alguns constituem raridade. São da autoria de Lopes Praça, Cabral de Moncada, Delfim Santos, António Braz Teixeira e Antonio Paim.

PRIMÓRDIOS DO KANTISMO

O interesse pelo idealismo alemão, na Europa, corresponde a fenômeno posterior à sua emergência. Silvestre Pinheiro que viveu na Alemanha entre 1802 e 1809, tendo nessa se interessado vivamente pelo desenvolvimento da filosofia e da ciência alemãs, deixa a impressão de que ali ainda encontrara o sistema Wolff- Leibniz na condição de momento insuperado. Contudo, movidos pela mesma insatisfação que Silvestre Pinheiro Ferreira manifestara em relação à filosofia dominante, intelectuais brasileiros são levados a se interessar pelas idéias de Kant, no mesmo ciclo. Coube a Miguel Reale o grande mérito de ter não apenas delineado os contornos principais do evento como de haver destacado suas virtudes e defeitos.

Reale identifica quatro fases na influência alemã no Brasil, sendo as três primeiras dominadas pela figura de Kant e, a última, por múltiplas fontes inspiradoras. A primeira fase é contemporânea do ciclo da Independência e, a segunda, do período imperial posterior aos anos cinqüenta. A terceira fase é mais conhecida, porquanto abrange a Escola do Recife. A última compreende a fase atual.

No que se refere à primeira fase, Reale teria oportunidade de escrever: “Pelas pesquisas pessoais que realizei posso informar que o primeiro pensador brasileiro que trouxe as idéias alemãs ao Brasil foi um dos Andrada, o grande Martim Francisco, conhecido geralmente como Martim Francisco, o velho, para distingui-lo de Martim Francisco, que nos deixou tantas obras importantes, como, por exemplo, esse extraordinário e pitoresco livro *Viajando*. Martim Francisco, o terceiro, chamava seu tio-avô de coronel Martim Francisco, tendo em vista, exatamente, a participação que ele teve nos feitos da nossa Independência. A geração da Independência foi extraordinária sob vários títulos e, sobretudo, pela sua densidade cultural, como o atestam as figuras representativas do já lembrado Martim Francisco, de José Bonifácio, o Patriarca da Independência, do padre Diogo Antonio Feijó e tantos outros.

Martim Francisco formou sua cultura na Universidade de Coimbra, mas percorreu os principais países da Europa, se enfronhando nos estudos fundamentais do início do século passado. Ao volver ao Brasil, na primeira década do século passado, deu início a um curso de filosofia, no qual a figura central foi Immanuel Kant. Talvez seja surpreendente que mesmo antes da Independência brasileira, talvez entre 1804 e 1810, Martim Francisco tenha dirigido e desenvolvido no Brasil um curso sobre a filosofia de Kant. Escreveu mesmo um livro manuscrito dedicado à *Filosofia Transcendental de Kant*. Infelizmente este livro desapareceu. Porém, não há dúvida alguma sobre a sua existência”.¹⁷

Acha-se igualmente estabelecido que o contato inicial com as idéias de Kant se daria através da obra *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villers, aparecida em 1801. A obra de Villers seria popularizada no Brasil e em Portugal por Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço (1756-1827), ao promover, em 1819, uma edição verdadeiramente monumental do poema *Ensaio sobre o homem*, do poeta inglês

¹⁷ Filosofia alemã no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 24, n. 93, p. 4, jan./mar., 1974.

Alexandre Pope (1688-1744), nela inserindo extensas notas, entre estas a exposição de Kant por Villers. Maiores detalhes constam da nota publicada pela *Revista Brasileira de Filosofia*, (v. 29, n. 115, p. 360-362, jul./set.1979).

Outra personalidade vinculada à filosofia kantiana, no mesmo período, é o padre Diogo Antonio Feijó (1784-1843), figura central na história política do primeiro Império. Feijó elaborou pequeno compêndio, reeditado pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, com introdução, em que analisa a significação da obra e do evento, de autoria de Miguel Reale. Acerca desse texto diria Reale no artigo antes mencionado: “Embora homem de Igreja, Feijó ensinava aos seus alunos noções de filosofia, começando por dizer que esta pode ser considerada de três maneiras: uma dogmática, outra cética e, uma terceira, crítica. Ele assumia desde logo a preferência por uma filosofia crítica. O criticismo de Feijó é, evidentemente, incipiente, mesmo porque se tratava de manuscrito para fins de iniciação, dedicado a seus alunos, no Colégio do Patrocínio. Não evidentemente um livro para o grande público, mas um trabalho de caráter didático, destinado à ilustração de seus discípulos”.

No entender de Reale: “Kant é recebido mais como filósofo da Ilustração, aberto aos problemas do liberalismo, e, sobretudo, por sua posição intermediária, visto o criticismo como uma terceira posição entre a atitude dogmática, de um lado, e a atitude cética, de outro. O que interessa, sobretudo, a Feijó é essa posição de meio-termo, de tal maneira que lhe propiciasse conciliar, até certo ponto, a tradição escolástica com os novos valores que emergiam sob o influxo da Revolução Francesa”.

Diversos registros apontam outros partidários do kantismo no mesmo ciclo, inclusive na recém-estruturada Faculdade de Direito de São Paulo.

A segunda fase da influência da filosofia de Kant consiste no krausismo, que desempenhou papel de grande importância, sobretudo em São Paulo. Krause (1781-1832) é um dos discípulos alemães de Kant, tendo alcançado enorme repercussão na Península Ibérica, devido em especial à sua filosofia social.

Dois grandes vultos paulistas aderiram ao krausismo: Galvão Bueno (1834-1883), professor de filosofia no Curso Anexo da Faculdade de Direito, autor das *Noções de Filosofia acomodadas ao sistema de Krause* (1877); e João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878), catedrático da Faculdade de Direito, tendo exercido a Presidência da Província, autor de *Teoria Transcendental do Direito* (1876).

Reale observa que: “Krause é dos discípulos de Kant o de destino mais paradoxal, porquanto, se diminuta foi a sua influência na Alemanha, imensa foi a repercussão de seu pensamento em toda a América Latina, no Brasil inclusive”.

No opúsculo *O krausismo brasileiro* (Londrina, 1998), defendo a hipótese de que teria experimentado dois momentos, achando-se o primeiro inserido no contexto cultural que permitiu a vitória do ecletismo espiritualista, nos anos quarenta. Quanto ao segundo, entendo que seria parte do denominado “surto de idéias novas” da década de setenta. Sua contribuição específica residiria no propósito de modernização do liberalismo, questão que então se debatia na Europa e de cujo desdobramento resultaram o chamado processo de democratização da idéia liberal e a agregação de um novo elemento na diferenciação entre liberais e conservadores (liberais). Decorreu deste último elemento que assumisse feição definida o denominado *liberalismo social*.

Os ciclos da Escola do Recife e do neokantismo são referidos adiante, em tópicos autônomos.

ECLETISMO ESPIRITUALISTA

O ecletismo consiste na primeira corrente filosófica rigorosamente estruturada no país, tendo logrado ganhar a adesão da maioria da intelectualidade e manter uma situação de domínio absoluto da década de quarenta à de oitenta do século passado. Acha-se relativamente estudada, como resultado da nova posição em face do pensamento brasileiro, consolidada e amadurecida neste pós-guerra. Em síntese, os principais resultados de tais estudos são resumidos a seguir.

O processo de formação da corrente eclética abrange aproximadamente os três lustros compreendidos entre 1833 e 1848. No primeiro desses anos inicia-se o contato com o pensamento de Cousin daqueles que seriam os pioneiros e fundadores, em especial Salustiano Pedrosa e Gonçalves de Magalhães. No último, a corrente parece estruturada, inspirando publicações periódicas nos principais centros. Nesse ciclo ocorre animado debate filosófico entre naturalistas e espiritualistas, quando a solução conciliatória do problema da liberdade, defendida pelos partidários de Biran e Cousin, conquista a maioria da elite intelectual.

Paulo Mercadante no estudo tornado clássico acerca do processo de estruturação do Segundo Reinado (*A Consciência Conservadora no Brasil* (1965); 2ª edição, 1972)

reivindica o papel de primeiro plano que a filosofia de Cousin desempenhou na vitória da moderação e do espírito conciliador no terreno político.

A impressão que os críticos apressados do pensamento brasileiro puseram em circulação, de que a adesão ao ecletismo corresponderia a simples moda e empenho de seguir a França, não resistiu ao balanço realizado. O exemplo mais expressivo da insubsistência da tese corresponde a Eduardo Ferreira França (1809-1857) que, educado em Paris, na fase de ascensão de Cousin, adere ao naturalismo extremado e se propõe explicar a moral pela alimentação e outras componentes do meio ambiente. Na Bahia, na década de quarenta, à luz dos debates então travados, entre os que tudo pretendiam explicar pela economia animal, e os que não viam outra realidade além do espírito, é que descobre a obra de Maine de Biran e elabora trabalho substancioso para evidenciar que o aprofundamento da perspectiva empirista conduz à descoberta do espírito e à fundamentação da liberdade. Seu livro - *Investigações de Psicologia* (1854) - corresponde a uma síntese magistral desse momento de grande efervescência do debate filosófico em nosso país. Esta obra foi igualmente reeditada pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.

Ao ciclo de formação (1833-1848), segue-se o período de apogeu, que abrange dos anos cinquenta aos oitenta.

Os ensaios *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*, de Roque Spencer Maciel de Barros (São Paulo: Grijalbo/USP, 1973), e *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*, de Tiago Adão Lara (M. Gerais, 1977), permitem evidenciar que, nessa fase de maturidade, a problemática em discussão sofre alteração significativa. Os pensadores ecléticos passam a colocar em primeiro plano o problema da moral, que Biran não resolvera de forma satisfatória e permanecia como um desafio para o espiritualismo em seu conjunto, inclusive os intentos de restauração escolástica. Precisamente essa circunstância faz sobressair a importância do livro *Fatos do Espírito Humano* (1885), de Gonçalves de Magalhães, logo traduzido ao francês e recebido em Paris como contribuição relevante à solução do problema que a todos preocupava. Assinale-se que o interesse pela obra de Magalhães ensejou recentemente três teses acadêmicas, respectivamente na PUC de São Paulo (Geraldo Pinheiro Guimarães), na PUC no Rio de Janeiro (Maria Helena Pessoa de Queiroz) e na Universidade Gama Filho (Antonio Mauro Muanis de Castro).

Na série de colóquios em que têm sido estudados, alternativamente, pensadores brasileiros (em Portugal, Colóquio Tobias Barreto) e portugueses (no Brasil, Colóquio

Antero de Quental), desde 1990, o II Colóquio Tobias Barreto (Lisboa, 1993) foi dedicado a Gonçalves de Magalhães, oportunidade em que se examinou os vários aspectos de sua obra (*Actas do II Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso Brasileira, 1994). António Braz Teixeira publicou *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães* (Lisboa, 1994).

Deve-se reconhecer, contudo, que ainda não se efetuou o necessário inventário do ciclo de apogeu do ecletismo. Este balanço corresponde precisamente a uma das principais tarefas a serem realizadas, no prosseguimento dos estudos dedicados ao pensamento brasileiro.

A fase final do ecletismo confunde-se com o período de emergência das correntes cientificistas, a partir do movimento que Silvio Romero batizou de “surto de idéias novas”, iniciado na década de setenta. Esse momento acha-se melhor estudado, nas pesquisas que se dedicaram à Escola do Recife e à ascensão do positivismo.

Essa indicação esquemática dos ciclos da corrente eclética comporta o detalhamento a seguir inserido.

No livro em que reúno as várias pesquisas que realizei sobre o tema (*A Escola Eclética*. Londrina: Ed. UEL, 1996. Estudos Complementares à *História das Idéias Filosóficas no Brasil* - Volume IV) indico o que me parece seria o caminho a seguir com vistas à plena elucidação dos pontos obscuros, notadamente através das publicações periódicas. Na Parte IV apresento uma sugestão de modelo a efetivar essa pesquisa.

a) O ciclo de formação

O ciclo de formação da corrente eclética deve ter abrangido cerca de três lustros, situados aproximadamente entre 1833 e 1848. Em torno do primeiro desses anos configura-se a adesão dos que poderiam legitimamente ser denominados de pioneiros ou fundadores. Na segunda metade da década de quarenta conclui-se o processo de aparecimento das publicações de inspiração eclética nos principais centros culturais do país, o que evidencia a adesão de círculos mais amplos. Desse modo, o momento que se deseja caracterizar desdobra-se em duas etapas: o contato inicial com a filosofia de Cousin daquelas personalidades que cuidariam de difundi-la; e, subseqüentemente, a evidência de que já se lida com algo estruturado.

Sacramento Blake indica ter sido Frei José do Espírito Santo “o primeiro brasileiro que vulgarizou as doutrinas da escola eclética, fundada em França por Victor Cousin e Royer Collard”. Trata-se de franciscano, natural da Bahia, e que ensinou no Seminário da Ordem naquela província. No balanço do ensino da Filosofia, antes mencionado, o Cônego Antonio Joaquim das Mercês informa que o magistério de Frei José do Espírito Santo se teria iniciado em 1842, o que corresponde sem dúvida a um erro. Sacramento Blake filia Salustiano José Pedroza (fins do século XVIII-1858) à escola eclética sem atribuir-lhe primazia, embora dele dissesse que “foi talvez o professor mais erudito entre os brasileiros de sua época e os atuais”. O próprio Pedroza nos deixaria a indicação de que seu magistério, na cidade de Cachoeira, iniciara-se a 2 de fevereiro de 1833.

Antes dessa data, é Sacramento Blake quem informa, Pedroza viveu na França “onde aplicou-se ainda a estudos filosóficos, fez o curso de direito em que bacharelou-se, sendo discípulo e estimado do célebre Theodore Jouffroy”.

Assim, Salustiano Pedroza teria estudado na França nos fins dos anos vinte e começos da década seguinte. Em 1833 ensinava em Cachoeira. Se Frei José do Espírito Santo foi o primeiro, há de ter começado a ensinar no Seminário antes dessa época.

Assinale-se que as informações de Sacramento Blake revestem-se aqui de caráter peculiar desde que podem ser equiparadas a autêntico depoimento, porquanto se referem a pessoas com as quais privou diretamente. Baiano, tendo nascido em 1827, cursou a Faculdade de Medicina e somente se ausentou da província em 1852, para ingressar no Corpo de Saúde do Exército e servir como cirurgião na campanha platina. .

Examinando a correspondência mantida por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) com Monte Alverne, observa Roque Spencer Maciel de Barros que, tendo chegado à França em setembro de 1833, em março de 1834 revelava-se entusiasta do ecletismo: “Esse depoimento, que nos mostra Magalhães estudando ciências, economia e filosofia, é bem revelador de sua evolução espiritual; não há dúvida de que já está possuído completamente pelo ecletismo: Cousin é um ídolo e Jouffroy um ótimo discípulo”.¹⁸

Este é o trecho da carta de Magalhães, datada de 8 de março: “Passando agora à Filosofia, lhe direi que M. Jouffroy está publicando suas lições de Direito Natural; eu

¹⁸ *A significação educativa do romantismo brasileiro*: Gonçalves de Magalhães. São Paulo: Grijalbo/USP, 1973. p. 56.

tenho assistindo a elas e posso assegurar-lhe que são muito filosóficas; ele desenvolveu da maneira mais clara e precisa o sistema de Spinoza, assim como o ceticismo e o misticismo; ele se mostra digno sucessor de Royer-Collard e ótimo discípulo de Cousin”.

É, portanto, por volta de 1833 que começam a emergir duas personalidades marcantes na formação da escola eclética, nas duas províncias mais importantes: Bahia (Salustiano José Pedroza) e Rio de Janeiro (Domingos José Gonçalves de Magalhães).

No esforço em prol da conquista dos espíritos para o ecletismo destacam-se outras personalidades, além de Pedroza e Magalhães e os citados franciscanos Monte Alverne e Espírito Santo. Cabe mencionar Antonio Pedro de Figueiredo (1814-1859) que traduz o *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Victor Cousin, cujo primeiro volume circula em 1843 e, o segundo e terceiro, em 1844 (Tipografia de M.F. de Faria, Recife).

Esse núcleo de fundadores da corrente eclética ocupa desde logo uma posição singular, porquanto interessado na efetivação de um debate de cunho filosófico. As outras facções não tinham idêntico empenho. Consistiam nos partidários do *empirismo mitigado* e nos tradicionalistas católicos. Os primeiros, a julgar pelos documentos que se preservaram, ocuparam as cadeiras públicas de filosofia, integrantes do sistema de aulas régias, baseado no ensino de disciplinas isoladas, então vigentes.¹⁹ mas haviam vinculado essa doutrina ao liberalismo de índole radical e estavam empenhados na ação política correspondente. O tradicionalismo católico, a julgar pela atividade que desenvolvia na Bahia, reivindicava a pura e simples adesão aos dogmas cristãos. Por iniciativa própria não iniciaria nenhum debate - mesmo porque não dava maior importância à razão -, embora se haja lançado à arena, ameaçado pela ascensão da escola eclética. Os kantianos, ao que parece, estavam, como os empiristas mitigados, envolvidos com a ação política, que consumiria todas as suas energias, como era o caso de Diogo Antonio Feijó (1784-1843) e Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844).

É certo que a possibilidade do debate filosófico se deve atribuir também à ascendência do liberalismo de índole moderada, dando início, nos começos dos anos quarenta, à reforma política que iria por fim ao ciclo das revoluções armadas. A circunstância se reflete no aparecimento dos periódicos de cunho cultural, encerrando o

¹⁹ A integração das disciplinas num estabelecimento único é obra dos Liceus Estaduais, que tomam ao Colégio Pedra II como modelo, sistema que somente se consolidaria a partir da década de quarenta.

monopólio quase virtual do periodismo político nos últimos decênios. Contudo, a presença dos ecléticos espiritualistas determinou que nesse movimento os temas filosóficos viessem a assumir a posição que de direito lhes correspondia.

Assim, na Bahia, formam-se, nos começos da década de 40, a Sociedade Instituto Literário e a Sociedade Instrutiva, mas também a Sociedade Filosófica. Esta faz inserir em *O Comércio*, do ano de 1843, noticiário regular, a começar no nº 49, de 3 de março, onde se lê: “Domingo, 5 do corrente, a Sociedade Filosófica faz a sua primeira sessão deste ano. Continua ainda a discussão sobre a pena de morte. O secretário, Manoel Correia Garcia”. Pelo teor da notícia, deve ter sido constituída em época anterior. A entidade ocupava-se de temática ampla, tendo havido inclusive discussões sobre o divórcio. Contudo, no ano de 1843, esteve na pauta de várias sessões a “tese sobre a perfectibilidade do espírito humano”. E quando as mencionadas sociedades lançam revistas (*O Musaico*. Periódico Mensal da Sociedade Instrutiva da Bahia; 1844/1846, tendo aparecido um único número em 1848; e, *O Crepúsculo*. Periódico instrutivo e moral da Sociedade Instituto Literário da Bahia; agosto de 1845 a fevereiro de 1847) em suas páginas tem lugar animado debate filosófico.

Por essa época, Salustiano José Pedroza publica dois livros, para servir de manuais aos seus cursos no liceu, mas também, presumivelmente, desde que sua obra não se preservou, para difundir o ecletismo espiritualista (*Esboço de História da Filosofia*, 1845, e *Compêndio de filosofia elementar*, compreendendo psicologia, lógica, moral e teodicéia, 1846).

No Rio de Janeiro, circula de novembro de 1843 a junho de 1845 (31 números ao todo) a revista *Minerva Brasiliense*, jornal de ciências, letras e artes, publicado por uma associação de literatos. Na opinião de Roque Spencer Maciel de Barros “a filosofia oficial da *Minerva* é o espiritualismo eclético”. De idêntica inspiração é *O Progresso*, a revista de Antonio Pedro de Figueiredo (Recife, julho de 1846 a setembro de 1848).

Essa última data pode ser tomada como referência para o coroamento do ciclo de formação, porquanto nos decênios seguintes o que tem lugar é o apogeu da Escola, com a publicação das grandes obras - *Fatos do espírito humano* (1ª edição, 1858 e 2ª edição, 1865) e *A alma e o cérebro* (1876), de Gonçalves de Magalhães; e o *Ensaio sobre o direito administrativo* (1862), do Visconde de Uruguai, para mencionar apenas as mais destacadas -, a conquista do predomínio no magistério oficial, etc., e subseqüentemente o declínio. *As Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França, se bem hajam

sido editadas em 1854, são mais expressivas do ciclo de formação, encerrado em fins dos anos quarenta.

Pesquisa empreendida em publicações periódicas aparecidas na Bahia, no período de formação da corrente antes apontado, comprova que os ecléticos impulsionaram animado debate filosófico, ao qual compareceram com uma novidade que os credenciou a granjear amplas adesões, inclusive nos círculos que lhes eram hostis.

A questão para o pensamento brasileiro não consistia no reconhecimento da ciência, que se efetivara desde Pombal e até se vira colocada numa posição hegemônica, equiparável à que desfrutara a filosofia escolástica. O problema consistia em integrar a liberdade e assim incorporar o liberalismo político num sistema empirista coerente.

No debate antes referido,²⁰ o espiritualista João da Veiga Murici (1806/1890) nega essa possibilidade. Desafia o campo oposto a provar qualquer contradição na tese da existência do espírito pensante e, nesse passo, se a liberdade é atributo e se pode ser localizada em alguns dos corpos que integram o universo. A inspiração de Murici está toda nesta frase: “Finalmente, na hipótese de ficar decisoramente certa a materialidade do sujeito pensante, que utilidade provirá à ciência; e se a sociedade com essa descoberta ficará mais virtuosa ou viciosa”.

Seus argumentos em favor da espiritualidade da alma - o que, supunha, autorizava a conclusão em favor da afirmativa lógico-racional da existência de Deus - eram todos de ordem moral. Sem o freio da religião não se poderia aspirar ao aprimoramento da convivência social, no fundo por todos almejada.

Semelhante raciocínio é contestado simultaneamente pelos partidários do ecletismo e pelo agrupamento naturalista. Em nome deste, o médico Manoel Génésio de Oliveira diz que o pensamento, essência do espírito pensante, é temporário, razão pela qual não se pode provar a eternidade do espírito e a imortalidade da alma. Não se discute a crença, que todos parecem acalentar, mas a capacidade da razão para alcançar conhecimentos desse tipo.

A discussão enrijece e extremam-se as posições.

O padre Eutichio Pereira da Rocha (1820-1880) procura de certa forma aproximar os dois pontos de vista, mas guarda compromissos com o velho espiritualismo ao dizer

²⁰ A documentação obtida na pesquisa compõe o volume IX da coleção mantida pelo Departamento de Filosofia da PUC-RJ, em convênio com o Conselho Federal de Cultura (“Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro”).

que “a sensibilidade, a inteligência e a vontade não são entidades reais e individuais, senão atributos de uma só substância; são a mesma alma sentindo, entendendo e querendo”. Recusa a solução de Maine de Biran, incorporada à filosofia de Victor Cousin. É interessante o depoimento do padre Eutichio ao tratar os ecléticos, em 1845, como a “dominante Escola de Cousin”.

A posteridade – e, sobretudo, as *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França, no momento que se considera ainda um naturalista radical - iria comprovar o enorme progresso representado pelo espiritualismo eclético.

Ao caracterizar como fato primitivo da consciência ao esforço voluntário - decorrente da iniciativa do sujeito, sem que haja sido instado por estímulos externos - e assim se apreender como *causa* e como *liberdade*, o espiritualismo eclético punha na balança um argumento que então se considerava como correspondendo plenamente às exigências da observação científica. Como Biran nunca se propusera refutar o empirismo, mas apenas torná-lo coerente, introduzia-se a psicologia no caminho da ciência moderna. A afirmativa da realidade espiritual se fazia incorporando as conquistas da Época Moderna e, ao mesmo tempo, ampliando o campo de aplicação do que se entendia como a metodologia de eficácia comprovada. É certo que a passagem do que se poderia denominar, contemporaneamente, de capacidade do espírito humano de criar sínteses ordenadoras do real, a exemplo da idéia de causalidade, para a afirmativa da possibilidade de demonstrar racionalmente a existência da divindade não chega a ser satisfatoriamente equacionada na filosofia de Cousin. Mas essa dificuldade somente iria aparecer no ciclo posterior de ascendência e maturidade da Escola. No momento que se considera, sobressaía a integração, numa doutrina harmônica, dos momentos Murici (afirmação do espírito) e M.G. de Oliveira (afirmação da ciência).

A posição da corrente eclética estaria documentada na obra do próprio Cousin, mas igualmente nos livros de Salustiano José Pedroza; Embora hajam desaparecido, a pesquisa localizou não apenas textos de inspiração eclética como diversas evidências de que Pedroza há de ter sido a figura central, na Bahia, no ciclo de formação da corrente.

A posição da Igreja no episódio é rigorosamente tradicionalista, desenvolvendo ativa oposição ao ecletismo. A possibilidade de reconhecê-lo deve-se, em primeiro lugar, às pesquisas do prof. Francisco Lima Júnior, que levaram à localização do *Compêndio de Filosofia Elementar*, de Frei Itaparica, editado em 1852. O padre Franca escrevera que “Tobias ouviu as lições de filosofia de Frei Itaparica que expunha eloqüentemente aos seus discípulos um espiritualismo eclético à la Cousin, frágil e

superficial”. Pelo visto, inferiu a posição de Frei Itaparica da circunstância de ter sido mestre de Tobias Barreto, porquanto o exame circunstanciado de sua obra pelo prof. Lima Júnior filia-o ao tradicionalismo.

O pioneirismo de Pinheiro Lima Júnior logo veio a ser secundado por Ubiratan Macedo que arrola outras provas da oposição tradicionalista à filosofia de Cousin.

Do episódio emerge a figura de D. Romualdo Antonio de Seixas (1787-1860), cuja significação na história cultural do país parece de enorme relevância, embora esteja por ser estabelecida.

b) O ciclo do apogeu

O ciclo de apogeu da Escola Eclética abrange as décadas de cinquenta a oitenta. Corresponde então à filosofia oficial, tornada obrigatória no Pedro II e nos liceus estaduais. Desfruta de incontestável prestígio no seio da intelectualidade e da elite política.

Ainda não se realizou balanço desse período com a profundidade requerida. Semelhante balanço exige a efetivação de pesquisa nas principais publicações periódicas a fim de identificar o conjunto dos personagens e não apenas as obras preservadas. Tanto mais que, tudo leva a crer, somente se hajam conservado aqueles autores comentados por Silvio Romero em *A Filosofia no Brasil* (1878) que são de indiscutível relevância, como Monte Alverne, famoso pregador na sede do Império; Moraes e Vale, que foi diretor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro; e Domingos de Magalhães, figura de proa do romantismo e da vida política. Mas não corresponde, certamente, a enumeração exaustiva. Basta ter presente que não se conseguiu localizar nenhum dos vários livros publicados por Salustiano José Pedroza, que se inclui entre as personalidades ignoradas por Silvio Romero.

Além da possibilidade de revelar novos autores de obras até então desconhecidos, a exemplo do que ocorreu em relação ao ciclo de formação, a pesquisa em publicações periódicas pode facultar a identificação daqueles que se limitaram a atuar na imprensa, como é o caso de Antonio Pedro de Figueiredo, de quem também não se ocupou Silvio Romero.

Em que pese o imperativo dessa pesquisa, pode-se afirmar com certa margem de segurança que, no ciclo de apogeu, o tema do conhecimento perde posição para o empenho na busca dos fundamentos da moral. Dois estudos permitem estabelecê-la: As

raízes cristãs do pensamento de A.P. Figueiredo, de Tiago Adão Lara, e *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*, de Roque Spencer Maciel de Barros.

O ensaio de Tiago Adão Lara constitui, originalmente, tese de pós-graduação, submetida ao Departamento de Filosofia da PUCRJ. Exigiu anos de pesquisa, reformulação de hipóteses, múltiplas e sucessivas aproximações. Os resultados alcançados permitem concluir que tais esforços foram amplamente compensados. O autor nos faculta uma visão acabada do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo e abre o caminho para a pesquisa do ciclo de apogeu da corrente eclética.

O conhecimento que se dispunha da obra de Figueiredo nos foi facultado pela reedição de *O Progresso*, levada a cabo em 1959, graças à iniciativa do prof. Amaro Quintas.²¹ A partir desse documento, parecia configurar-se um hiato em seu pensamento, situado na primeira metade da década de quarenta, isto é, da tradução do *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Cousin, nos começos do decênio, ao aparecimento de *O Progresso* (julho, 1846). Tampouco se tinha notícia completa de sua evolução nos anos cinquenta, em vista de que não se pesquisara sua atividade jornalística, consubstanciada, sobretudo, no folhetim *A Carteira*, artigo semanal que publicou durante vários anos no *Diário de Pernambuco*. Tiago Adão Lara levantou pacientemente essa volumosa parcela de sua obra, permitindo que se reconstituísse o processo em sua inteireza, embora se haja ocupado preferentemente de aprofundar um de seus aspectos.

A pesquisa de Tiago Adão Lara faculta-nos situar de forma adequada a participação de Figueiredo no ciclo de formação da corrente. Não se pode certamente arrolá-lo entre os *fundadores*. Estamos em 1833, quando Domingos de Magalhães inicia o contato com Cousin e Jouffroy, em Paris, e Salustiano José Pedroza, de volta da França, começa seu magistério de filosofia. Naquele ano (1833), Figueiredo deveria ter apenas 19 anos de idade.

Mais tarde, contudo, quando se trata de colocar ao alcance da intelectualidade patricia aquele ponto de vista que iria aproximar as posições extremadas, Figueiredo é sem dúvida personalidade de primeiro plano, como tradutor de Cousin e fundador de *O Progresso*. Seu interesse pela problemática em debate acha-se documentado pelo artigo

²¹ Nessa oportunidade estudou-lhe as idéias políticas, no ensaio posteriormente incluído em *O sentido da Revolução Praieira*, agora em 5ª edição (Recife: Universitária, 1977).

Certeza humana (*O Progresso*, tomo I, n. 1, 1846), analisado de forma pormenorizada no livro ora comentado. De sorte que o estudo de Tiago Adão Lara permite corrigir a hipótese que havia aventado na *História das Idéias Filosóficas no Brasil*,²² segundo a qual o artigo Certeza Humana seria resultante da preocupação do autor pela temática ético-política. É mais plausível admitir que se situa no primeiro momento, o de formação da Escola, quando o problema do conhecimento ocupa posição privilegiada, em vista do empenho de integrar a idéia de liberdade na tradição empirista luso-brasileira.

Tiago Adão Lara aponta para um aspecto essencial da Escola Eclética: o deslocamento do centro de interesse, no ciclo de apogeu, que abrange, segundo se mencionou, da década de cinquenta à de oitenta. Nessa fase, o problema essencial consiste na fundação da moral, em bases modernas, que Biran não lograra estabelecer. Essa problemática não era peculiar ao Brasil, mas adquiria igual relevância na França, razão pela qual o livro *Fatos do Espírito Humano* (1858), em que Domingos Gonçalves de Magalhães tenta equacioná-lo, logo é traduzido ao francês.

Figueiredo deu preferência à problemática ético-política e, por isso mesmo, buscou apoiar-se no historicismo cousiniano, de inspiração hegeliana, interpretando-o de forma autônoma e original, como de resto ocorreu com os demais pensadores que se tornaram espiritualista-ecléticos. Esse momento de sua meditação havia sido suficientemente documentado pela reedição de *O Progresso* e pela notícia que se tinha da polêmica acerca do socialismo, mantida com o Conselheiro Autran, em 1852.

Contudo, ficara a lacuna no tocante à maneira pela qual fundara o seu projeto ético-político. A confiança romântica no progresso, que acalentou, não se apóia em nenhuma evidência empírica, essencial, contudo, à coerência do sistema. A pesquisa efetivada por Tiago Adão Lara enseja a solução do problema.

Figueiredo manteve-se fiel ao projeto, preservando seu caráter *ideal*. A estrada gloriosa do progresso, que a Época Moderna abriu à humanidade, encontra seus fundamentos na circunstância de que se trata de simples desabrochar do que estava em germe na mensagem cristã. É um projeto de cunho pedagógico, a serviço do aprimoramento dos homens e da convivência social.

²² 2ª edição, p. 232-233.

Assim, o ciclo de apogeu do ecletismo adquire novos contornos. Aparece-nos agora como momento de pleno exercício da criatividade, aplicado a campo virgem, em igualdade de condições com as fontes inspiradoras.

O estudo de Roque Spencer Maciel de Barros, dedicado à obra de Gonçalves de Magalhães, constitui outra notável contribuição ao adequado entendimento da fase madura do espiritualismo eclético.

Roque Spencer lembra desde logo que “o romantismo e os românticos representaram a consciência crítica da nacionalidade nascente; foram os *educadores* de uma consciência nacional que era, ainda, mais uma aspiração que uma realidade. Trata-se, na construção dessa nacionalidade, não apenas de realizar uma tarefa política e econômica, mas de acompanhá-la e complementá-la por uma obra espiritual, por um trabalho de *formação*, que é obra de poetas, de literatos e de “filósofos”, e tanto quanto de estadistas, e que tem, antes e acima de tudo, um sentido eminentemente “pedagógico”, no mais alto significado dessa expressão”.²³

No cumprimento desse papel sobressai a figura estudada, cuja dimensão já fora estabelecida por José Veríssimo, em sua *História da Literatura Brasileira*, nos seguintes termos: “Magalhães, e o seu exemplo influiria os seus companheiros e discípulos da primeira geração romântica, sentiu que a renovação literária de que as circunstâncias o faziam o principal promotor carecia de apoiar-se em um labor mental mais copioso, mais variado e mais intenso, do que até então aqui feito, e que uma literatura não pode constar somente de poesia e menos de pequenos poemas soltos. Com esta intuição, senão inteligência clara do problema, que para ele e os jovens intelectuais seus patrícios se estabelecia, Magalhães colaborou em revistas com ensaios diretamente interessantes ao movimento literário e ao pensamento brasileiro, criou, com Martins Pena, o teatro nacional, iniciou, com Teixeira e Souza, o romance, reatou com os *Tamoios* a tradição da poesia épica do *Caramuru* e do *Uruguai*, fez etnografia e história brasileiras, deu à filosofia do Brasil o seu primeiro livro que não fosse um mero compêndio, e ainda fez jornalismo político e literário, e crítica. Pela sua constância, assiduidade, dedicação às letras, que a situação social alcançada no segundo reinado, ao contrário do que foi aqui comum, nunca lhe fez abandonar, é Magalhães o primeiro em data dos nossos homens de letras, e um dos maiores pela inspiração fundamental,

²³ *A significação educativa do romantismo*, ed. cit., p. XVIII.

volume, variedade e ainda mérito da sua obra. Pode dizer-se que ele inicia, quanto ela é possível aqui, a carreira literária no Brasil, e ainda por isso é um fundador”.²⁴

Magalhães tinha, pois, como acentua Roque Spencer, clara consciência da obra solidária da cultura. Com sua atividade multifacética pretende mais que fundar uma literatura nacional. Dispõe-se a lançar os alicerces de uma forma nacional de sentir, de querer e de pensar.

Singulariza-o ainda a circunstância de que se haja preocupado em dar a esse ideário a requerida fundamentação filosófica. Para dizê-lo com as palavras do autor do ensaio ora comentado: “Situados em seu contexto histórico, os *Fatos do Espírito Humano* se revestem de uma alta significação: provavelmente pela primeira vez um brasileiro, perfeitamente consciente da importância da filosofia para a própria educação do espírito nacional, se aventura, nem sempre apoiado nas melhores fontes, nem sempre senhor dos temas que manipula, nos domínios da *investigação filosófica*. Como ele nos explica no *Prólogo*, “da filosofia dependem mais ou menos todas as ciências, principalmente as morais e políticas, das quais tanto precisa um povo livre, que aspira a tomar um lugar distinto entre as nações civilizadas; o que só se consegue com a elevação da inteligência a tudo o que é belo, bom e justo; e todos podem cultivar a filosofia sem prejuízo, antes com muita vantagem, de todas as outras ciências e interesses”.

A filosofia é a base e a cúpula de toda a cultura: é preciso, pois, entregar-se a ela, aos seus temas fundamentais, para alicerçar uma concepção do mundo - e com ela um ideal de formação humana - que até então se exprimira, na obra de Magalhães, principalmente por intermédio da poesia. Só a filosofia - e naturalmente uma “filosofia verdadeira” - pode dar, em plenitude, as razões do espiritualismo e justificar a própria fé. Sem essa investigação filosófica, a obra de Magalhães estaria incompleta; sua aspiração de moldar, de algum modo, o espírito nacional, de educá-lo para que ele pudesse desempenhar a sua tarefa histórica, exigia, sentimo-lo desde os primeiros passos dados na *Niterói*, um “acabamento filosófico”.²⁵

Na altura em que Magalhães escreve os *Fatos do Espírito Humano* (1858), observa Roque Spencer, a batalha do espiritualismo eclético estava ganha. O livro aparece, pois, como uma espécie de justificação filosófica de uma etapa da vida

²⁴ Apud SPENCER, Roque. *Op. cit.*, p. xix.

²⁵ *Op. cit.*, p. 201-202.

nacional em fins de cumprimento. Marca, igualmente, a busca de um caminho próprio, independente de seus mestres franceses.

Na opinião de Roque Spencer Maciel de Barros, Magalhães abandona o *espiritualismo* realista de Cousin pelo que denomina de idealismo espiritualista, distinto do idealismo no sentido consagrado, isto é, à moda de Kant e dos neokantianos. O problema que nestes se reduz ao da objetivação, ou melhor, à determinação das condições segundo as quais o subjetivo (válido para o indivíduo) se transforma em objetivo (válido para todos), em Magalhães se resolve em termos de espiritualismo absoluto.

Assim, Magalhães não é apenas o introdutor do romantismo no Brasil, mas o teorizador do liberalismo romântico que dominou o espírito nacional ao longo do Segundo Império.

c) O ciclo de declínio e da superação

Começa o ciclo em epígrafe com o que Silvio Romero denominou de “surto de idéias novas”, surgido na década de setenta, a que se seguem a formação da Escola do Recife e a ascensão do positivismo. Os dois últimos momentos acham-se bem estudados. Falta, contudo, caracterizar com propriedade o declínio do ecletismo.

Os representantes da filosofia oficial do Segundo Reinado não capitularam ante as novas correntes. O próprio Magalhães as combate vivamente nos *Comentários e Pensamentos* (Rio de Janeiro, Garnier, 1880). Essa resistência não parece ter sido de todo infrutífera, em que pese o completo abandono do espiritualismo no novo ciclo que se vai iniciar. Ao menos a atitude valorativa da filosofia, que a animava, iria ser apropriada pela Escola do Recife, razão pela qual parece de todo oportuno inventariá-la.

TRADICIONALISMO

Os estudos acerca do tradicionalismo ingressaram recentemente numa fase que equivale, segundo suponho, à percepção adequada de sua feição real. Depois de simplesmente ignorado - ou considerado apenas como dimensão a ser sufocada ou combatida -, na primeira metade da década de setenta mereceu reavaliação de ângulo estritamente teórico de parte de Francisco Pinheiro Lima Junior e Ubiratan Macedo. Agora o interesse maior volta-se para a busca de uma conceituação do tradicionalismo

que fosse capaz de refletir sua peculiaridade essencial como corrente moderna. Indícios eloqüentes eram também apontados não só quanto à sua presença na meditação brasileira como igualmente no que se refere à sua continuidade. Foi a partir das indicações desses dois eminentes estudiosos da filosofia brasileira que se conseguiu conceber e ordenar a pesquisa que se desenvolveu nos últimos dez anos, a meu ver conclusiva e plenamente vitoriosa. Entre os elementos constitutivos mais importantes desse trabalho destacaria o contato com a obra de Luís Manuel Reis Torgal - *Tradicionalismo e contra-revolução* (Universidade de Coimbra, 1973), em que estuda pensamento e ação de José da Gama e Castro (1795-1873), que nos forneceu os parâmetros para identificação da singularidade do tradicionalismo político brasileiro; os balanços realizados por Ubiratan Macedo (O tradicionalismo no Brasil in *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. v. 2) e Anna Maria Moog Rodrigues (A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas*, v. 4, n. 12, p. 10-13, jan./mar.1980); a consciência que chegamos a adquirir de que o tradicionalismo português tem uma origem autônoma e sem nenhum ponto de contato com a obra de Burke e dos outros fundadores dessa vertente (Tiago Adão Lara - Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro in *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ ~ Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982) e a confirmação das hipóteses relativas ao tradicionalismo de José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835), devida a João Alfredo Montenegro (*O discurso autoritário de Cairu*, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 1982; 2ª edição. Brasília, Senado Federal, 2000). *Caminhos da moral moderna: a experiência luso-brasileira* (1995), de José Maurício de Carvalho, já referido precedentemente, procura inserir o tradicionalismo de Cairu no amplo contexto da meditação portuguesa do século XVIII.

Contudo, o perfil relativamente acabado que conseguimos fixar dessa vertente decorre das pesquisas levadas a cabo por Dinorah d'Araújo Berbert de Castro, Tiago Adão Lara, Cassiano Cordi e Anna Maria Moog Rodrigues, estabelecendo a sua continuidade ao longo de quase um século, mas, sobretudo, procedendo a uma nítida diferenciação entre tradicionalismo filosófico, tradicionalismo político e tradicionalismo religioso. Nos três primeiros casos tiveram o propósito de permitir elaboração de teses de doutoramento, defendidas na Universidade Gama Filho, e, no último, o preparo de uma coletânea acerca do posicionamento dos católicos em face da República (*A Igreja na República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981).

Luís Washington Vita havia tentado identificar uma linha de continuidade do que denominou de tradicionalismo católico. Mas o fez, sobretudo, para tomar partido e combatê-lo quando o interesse maior deveria consistir na sua adequada caracterização. De sorte que nesse aspecto particular Vita deixou-se empolgar pelo apelo participante, em detrimento do esforço compreensivo, que soube praticar na parcela substancial de sua obra de historiador das idéias. Antes dele, Roque Spencer Maciel de Barros havia estudado a *mentalidade católico-conservadora*, mas com vistas, sobretudo, à análise do naturalismo cientificista dos fins do Império.²⁶

O exame do tradicionalismo foi retomado, na perspectiva em que vêm sendo estudadas as demais vertentes, por Francisco Pinheiro Lima Junior e Ubiratan Macedo. Francisco Pinheiro, segundo se mencionou, redescobriu o compêndio de Frei Itaparica e estabeleceu sua conotação tradicionalista. O tema é retomado por Ubiratan Macedo no livro *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Império*.

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 expressivamente 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 Veuillot, os

²⁶ *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1959. p. 37-63. Mais tarde renunciou ao nome (ilustração), se bem a denominação haja sido consagrada, em especial quanto a uma das vertentes do positivismo.

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 anti-humanista; 9 - Anti-individualismo 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 - a 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 resolve 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 indicados, 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 reimpressão, 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.

Vê-se, pois, graças aos estudos de Francisco Pinheiro e Ubiratan Macedo, que o tradicionalismo corresponde a uma vertente significativa ao longo do século XIX.

No aprofundamento subsequente de tais estudos considerou-se parte da obra de José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835), como expressiva do que se poderia denominar de fase inicial do tradicionalismo, situada na década de trinta. A conclusão acha-se fundamentada no livro *O discurso autoritário de Cairu* (Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 1982; 2ª edição, Brasília, Senado Federal, 2000)), da autoria de João Alfredo Montenegro.

O conhecido homem público, tendo formado seu espírito na Universidade pombalina, acalentara a ilusão de que o liberalismo econômico de Adam Smith, entendido como disciplina ético-normativa, poderia inspirar a ordenação da sociedade, assegurando o progresso com estabilidade. Na medida em que a situação brasileira se complica, Cairu redescobre o significado da religião. É a personalidade brasileira que se incumbem de divulgar a *Encíclica Murari Vos* de Gregório XVI, no livro *Manual de Política Ortodoxa* (1832). Essa encíclica se considera como um dos eixos do ultramontanismo da Igreja no século passado, que se define como a condenação da sociedade liberal em bloco, classifica de loucura a liberdade de consciência, vendo por toda parte erros pestilentos. O *Manual de Política Ortodoxa* insere ainda excertos das Sagradas Escrituras e textos de vários autores contrários à Revolução Francesa e que exaltam a religião cristã. No mesmo ano de 1832, Cairu edita outra coletânea de idêntico estilo (*Princípios da Arte de Reinar do Príncipe Católico e Imperador Constitucional*). Recorde-se que Silva Lisboa havia, anteriormente, traduzido e divulgado a obra de Edmond Burke.²⁷

O tradicionalismo português, que de certa forma aparece na parcela final da obra do Visconde de Cairu, na década de trinta, tem antecedentes próprios. Pascoal de Melo Freire (1738-1798), na discussão acerca dos Códigos Criminal e de Direito Público - de cuja elaboração se incumbiu, na década de oitenta do século XVIII, antes, portanto, da publicação da obra de Burke, em 1790 -, acha que em Portugal não tem sentido a pergunta pela origem do poder do monarca. Quem o fizer estará de fato inquirindo acerca do nascimento do próprio Estado lusitano. Parece-lhe também que os Reis “não podem pactuar em Cortes, sobre poderes que lhes foram transmitidos e que são obrigados, por si, a transmitir intactos e inalienáveis”. E quanto ao pacto social, não é mais que um “ente suposto que só existe na imaginação de alguns filósofos”.

²⁷ Análise mais ampla do ideário ético-político desse autor encontra-se em Antônio Paim. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro, 1968.

A disputa em torno da reforma das instituições portuguesas, subsequente à queda de Pombal, que havia sido estudada por Victor Faveiro - *Melo Freire e a formação do direito público nacional*, Lisboa, 1968 -, vem de ser enormemente esclarecida com a publicação de estudo dedicado a Antonio Ribeiro dos Santos (1745-1818), que é justamente o opositor de Melo Freire, da autoria de José Esteves Pereira (*O pensamento político em Portugal no século XVIII*. Antonio Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983).

Ubiratan Macedo arrolou os principais textos em que se dá prosseguimento à meditação de cunho tradicionalista na Metrópole - Diferença notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências Humanas*, v. 5, n. 16, p. 17-19, jan./mar. 1981-, no período subsequente à disputa antes consignada, passando pelo período da ocupação francesa e da encarniçada luta política que só se encerraria em fins dos anos trinta. Observa, contudo, que o ápice desse movimento é representado pelo livro *O Novo Príncipe ou o espírito dos governos monárquicos* (Rio de Janeiro, 1841), de José da Gama e Castro, onde procede à fundamentação, de cunho historicista e, portanto, moderno, sem nenhum apriorismo, do absolutismo monárquico.

O tradicionalismo assumiu em Portugal, desde logo, feição eminentemente política. Seu propósito era contrapor-se ao sistema representativo, inicialmente pela simples defesa da monarquia absoluta e, só muito mais tarde, preocupando-se em libertar-se do autoritarismo para encontrar formas democráticas de exercício do poder, alternativas às instituições liberais.

No Brasil, ao contrário, quis exercer oposição eminentemente filosófica ao ecletismo em ascensão. Essa diretriz seria estabelecida por D. Romualdo Antonio de Seixas. É possível que, sendo a principal personalidade da Igreja Católica no Brasil, tenha sabido aprender com as lições da guerra civil portuguesa. Ali, o próprio D. Pedro I com quem tivera oportunidade de privar pessoalmente e sabia não se tratar de nenhum anti-clerical desarvorado - iria acabar encampado as proposições do radicalismo, autorizando o confisco da propriedade eclesiástica e outras medidas para neutralizar o seu poder. Essa espécie de radicalismo ganharia força justamente na medida em que os absolutistas recusaram-se a fazer concessões. No Brasil, D. Romualdo preferiu ajudar ao liberalismo de índole moderada. Por isto mesmo vamos encontrá-lo entre os fundadores do Partido Conservador e os artífices do movimento que passou à história com o nome de *Regresso*, graças ao qual se consolidaram as instituições do sistema representativo no Segundo Reinado.

Pesquisadora infatigável, em sua tese de doutoramento - *O tradicionalismo em D. Romualdo Antonio de Seixas*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983 - Dinorah Berbert de Castro conseguiu fornecer-nos um amplo painel da atividade intelectual e pastoral da eminente personalidade, de quem conhecíamos quase exclusivamente a atuação política. Aqui desejaríamos, entretanto, fixar-nos no aspecto filosófico da questão, que denominou com muita propriedade de *tradicionalismo gnoseológico*.

D. Romualdo formou seu espírito entre os Oratorianos, na linha predominante a partir das reformas pombalinas, que se convencionou denominar de *empirismo mitigado*. A autora da tese estuda dois textos comprobatórios dessa influência, elaborados quando seminarista.

Entretanto, nem seguiu aos radicais nem acompanhou as simpatias gerais que se inclinavam pelo ecletismo cousiniano, justamente a doutrina que lograria vencer aquela vertente radical, lançando as bases teóricas requeridas pelo liberalismo de índole moderada, afinal vitorioso.

D. Romualdo enxergava laivos panteístas no sistema de Cousin. Para contrapor-se a essa tendência, valeu-se dos pensadores tradicionalistas que em seu tempo tentavam uma renovação da filosofia cristã, atenta aos problemas próprios da época, mas disposta a empreender a defesa dos valores tradicionais. Apóia-se nesses autores e cita-os abundantemente. Ainda assim, parece a Dinorah Berbert de Castro que não os seguiu literalmente no menosprezo da razão e no enaltecimento unilateral da revelação, adotando posição moderada e conciliatória. Sem deixar de reconhecer a importância da fé revelada e sua prevalência, admite o valor da mente humana na descoberta das verdades fundamentais. Note-se que essa postura, que viria a ser corriqueira depois que a renovação escolástica adotou as teses de São Tomás, não deixava de ser inovadora nos meados do século, quando a Igreja Católica não se tinha lançado naquela direção.

A pesquisa de Dinorah Berbert de Castro permitiu evidenciar que em relação ao tradicionalismo gnoseológico, mormente levando em conta as condenações da Santa Sé, D. Romualdo Seixas estabeleceu uma linha geral que não predisponha à rígida ortodoxia. A partir dessa descoberta foi possível compreender a feição assumida pelo tradicionalismo filosófico em terras brasileiras. A questão nuclear consiste na admissão da revelação como fonte primordial do conhecimento. A unidade da corrente louvar-se-á deste princípio. O maior ou menor menosprezo à razão deixa de ser o ponto de vista fundamental, emergindo grande variedade. Esta seria amplamente ilustrada por Tiago

Adão Lara na tese intitulada *O tradicionalismo católico em Pernambuco - décadas de 50 e 60 do século XIX* (Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982).

Tiago Adão Lara estudou a obra de Antonio Rangel de Torres Bandeira (1826-1872), que se incumbiu de dar continuidade ao folhetim *A Carteira*, criado por Antonio Pedro de Figueiredo (1814-1859); de Pedro Autran da Marra Albuquerque (1805-1881), que, tendo polemizado com Antonio Pedro de Figueiredo nos anos cinquenta, presenciaria o aparecimento do surto de idéias novas na década de cinquenta, travando com Tobias Barreto (1839-1889) uma polêmica tornada famosa; Aprígio Guimarães, professor da Faculdade de Direito que acabaria deixando-se influenciar pelo entusiasmo da juventude e, sem renunciar ao catolicismo, adere ao liberalismo; José Antonio de Figueiredo (1823-1876), professor da Faculdade de Direito, Antonio Vicente do Nascimento Feitosa (1816-1868) e os irmãos Souza - Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto; Braz Florentino Henriques de Souza (1825-1870) e José Soriano de Souza (1833-1895) - cuja obra, dentre os enumerados, era a única que já havia sido em parte analisada. Braz Florentino tornou-se um dos grandes teóricos da questão do Poder Moderador, tendo por isto mesmo merecido diversos estudos, e Soriano de Souza viria a ser um dos precursores do neotomismo no país.

A tese de Tiago Adão Lara tem o mérito adicional de estabelecer uma grande continuidade na análise da evolução das idéias filosóficas em Pernambuco. Sendo autor de um estudo clássico sobre Antonio Pedro de Figueiredo - que contribuiu para lançar uma nova luz no entendimento do ecletismo, ao evidenciar a mudança de interesse do conhecimento para a moral, em sua fase áurea - debruça-se agora sobre o período que de imediato lhe seguiu, conduzindo sua pesquisa até o limiar da formação da Escola do Recife, este e os ciclos subseqüentes estudados com a abrangência requerida.

No que diz respeito ao tema que nos ocupa - o espectro do tradicionalismo filosófico a partir dos parâmetros fixados por D. Romualdo Seixas - escreve o seguinte:

“Aceitam, em geral, as teses filosóficas de cunho sociopolítico, correntes no meio católico europeu e que se encaminhavam para uma fundamentação na escolástica, sobretudo no tomismo. Explicitamente se remontam à grande tradição católica dos Padres e dos Doutores medievais e citam também, com frequência e com satisfação, os pensadores *tradicionalistas*, sobretudo Ventura, Balmes, Donoso Cortés, De Bonald, De Maistre, Lamennais. Não discutem as teses que individualizam, no seio dos pensadores católicos, os tradicionalistas, e que merecem censura, ou mesmo repúdio, da parte de Roma, como a tese da *necessidade* de uma revelação primitiva, natural ou sobrenatural,

para a razão poder conhecer as verdades fundamentais da ordem intelectual, moral e religiosa.

Torres Bandeira aceita esta revelação primitiva. Não tematiza, porém, a questão. Não parece conhecer as censuras de Roma. Embora esteja a par de opiniões sobre erros de Ventura, não leva a sério estas opiniões. Está tão seguro da ortodoxia de Ventura que diz preferir errar com ele.

José Soriano, nas duas obras de cunho filosófico-técnico: *Compêndio de Filosofia*, 1867, e *Lições de Filosofia elementar racional e moral*, 1871, propõe clara a solução tomista para o conhecimento das essências, portanto, para a fundamentação da ordem intelectual, moral e religiosa.

Nascimento Feitoza. Há, neste autor, um tipo de solução do problema da origem do conhecimento muito semelhante à solução dos tradicionalistas belgas. Une-se, aí, revelação divina com idéia inata.

Outros autores. Neles não encontramos elementos suficientes para ajuizarmos de suas tendências. Mas todos eles aceitam que verdades fundamentais da ordem moral e religiosa foram reveladas sobrenaturalmente por Deus, dando origem a um direito divino positivo, no qual a sociedade cristã encontra um dos pilares de sua organização. A razão, portanto, independente do que ela possa de *direito* atingir, foi de fato auxiliada por Deus” (*op. cit.*, p. 214-216).

Tiago Adão Lara contribuiu também para identificar o sentido de uma vertente à qual não se tinha suficientemente atentado até então e que chamou de tradicionalismo religioso. Segundo entende, esse movimento configura a retomada da consciência do ser e da missão do catolicismo, no processo de formação da coesão nacional. Ao fazê-lo, esbarra com uma Igreja mantida numa situação de inferioridade institucional, tornada quase um simples departamento do Estado. Daí o empenho que logo se manifestará em libertá-la das peias do padroado e em prol da fixação de harmonia entre os dois poderes que dê à Igreja o lugar que lhe compete. A revisão das relações com o Estado se faz acompanhar de um esforço de elevação do nível cultural do elemento religioso, pela reestruturação dos seminários e a organização da imprensa católica. Na opinião de Tiago Adão Lara, a retomada dessa consciência se expressa, pela primeira vez, através da intelectualidade católica leiga.

O tradicionalismo religioso tem certamente uma história que ultrapassa os limites da investigação voltada para as idéias filosóficas. Entretanto, parece visível que oscilou entre os dois pólos anteriores. Quando se dá a ascendência da componente teórica, isto

é, desde que a filosofia se acha no centro das preocupações, os católicos enfatizam os aspectos culturais em sua atuação na sociedade. A partir do momento em que o tradicionalismo assume feição eminentemente política, é neste diapasão exclusivo que se posicionam na vida social. Pelo menos esta é a conclusão a que se chega da pesquisa que acompanhou sua evolução virtualmente ao longo deste século.

Em síntese, com a proclamação da República, a hierarquia católica adere francamente ao tradicionalismo político, buscando mesmo ter atuação diretamente partidária. Semelhantes propósitos não se traduzem em resultados palpáveis. Somente com a obra de Jackson de Figueiredo (1891-1928) essa espécie de tradicionalismo encontraria uma formulação capaz de fazê-la bem-sucedida no plano social. Graças a isto, a Igreja Católica emerge como expressiva força política, que os elementos guindados ao poder com a revolução de 30 são obrigados a levar em conta. Assim, a partir da década de trinta encontra-se de novo numa posição de grande relevo.

Na nova circunstância assiste-se a um dos fenômenos mais curiosos que já se verificaram na cultura brasileira: o *surto tomista* de fins dos anos trinta aos começos dos anos sessenta. Esse *surto* consagra uma situação absolutamente artificial, 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. Ocorre de fato a adesão meramente formal da elite católica ao tomismo. Assim, 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*, organizada pelo pe. Ladislavs Ladusans, São Paulo, 1976).

O país não dispunha de nenhuma tradição tomista precedente. Ao longo do século XIX, a filosofia católica “oficial” sempre foi minoritária entre os próprios católicos. A novidade na República Velha consistira na emergência do tradicionalismo político. De sorte que o *surto tomista* outra coisa não parece ter sido senão uma expressão do próprio tradicionalismo. Por essa razão, entre fins da década de trinta e começos dos anos sessenta, o tradicionalismo assume uma feição aparentemente filosófica, de adesão ao tomismo, mas que na verdade não passa, na obra de seus principais representantes, de uma apologética da religião cristã.

O tomismo dos tradicionalistas, segundo Leonardo Van Acker, consiste numa reafirmação daquela doutrina “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 antropocentrismo, consubstanciado na democracia moderna, individualista ou coletivista e tomando extremamente aleatório, senão impossível, o inevitável confronto entre a razão filosófica e a fé cristã”. Van Acker entende que essa espécie de tomismo é alheia ao espírito do próprio São Tomás, “o qual, além de considerar conveniente controlar a monarquia pelo processo democrático, concebia a história da filosofia como um progressivo enriquecimento intersubjetivo e sociocultural da verdade humana, mesmo através da experiência dos erros” (*Revista Brasileira de Filosofia*, n. 118, out./dez.1977).

Nos anos posteriores a 1964, o tradicionalismo volta a revestir-se de feição predominantemente política, com a peculiaridade de ver-se de todo abandonado pela hierarquia católica, que se inclina agora para o socialismo. O fato não deixa de ser manifestação de fidelidade ao autoritarismo, já que essa última vertente, em terras brasileiras, nunca chegou a assumir-se como expressão democrática - salvo entre reduzido grupo de intelectuais -, oscilando entre versões autoritárias e totalitárias. Essa espécie de reengajamento político tem significativos reflexos no âmbito da meditação de caráter teórico.

Em primeiro lugar, o tomismo assume a dimensão própria de uma corrente de filosofia. Para dizê-lo com as palavras de Leonardo Van Acker, no brilhante artigo aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (n. 98, abr./jun. 1975) em que defende o pluralismo e o diálogo filosóficos: “... não parece contestável que ao surto neotomista não poucos aderiram como a um instrumento de prestígio social e temporal da Igreja e do clero. A prova é que são os mesmos católicos, ávidos de prestígio social e clerical, que agora declaram superado o tomismo, indo cortejar as ideologias anticristã atualmente vigentes”. Passada essa fase, o tomismo pode ascender, como deseja o insigne mestre, à “condição de uma filosofia entre as outras, como fora na Idade Média, viva, atuante, fremente”. Em segundo lugar, o próprio tradicionalismo político encontra um teórico da maior categoria na pessoa de José Pedro Galvão de Sousa (1912/1992), cuja volumosa obra consagra a plena superação do espírito polêmico e dogmático que o caracterizou no ciclo precedente.

Fixados esses parâmetros gerais, cumpre dar conta de algumas contribuições específicas contidas nos mencionados estudos dedicados ao tema.

Cassiano Cordi, em sua tese *O tradicionalismo na República Velha*, estabelece distinção entre ultramontanismo e tradicionalismo.

O ultramontanismo inspira-se num dos modelos possíveis da Igreja Católica, naquele que a focaliza como instituição. Cordi considera-o um desvio na doutrina católica, pois, embora seja dotada, inquestionavelmente, da dimensão institucional, constitui erro flagrante tomá-la como a mais importante. Vejamos em que consiste a linha fundamental de sua argumentação.

O modelo institucionalista é construído por analogia com o Estado secular. A partir desse parâmetro a Igreja é definida como sociedade perfeita, institucionalmente completa, que não depende de nenhuma outra para agir e legislar. Seu cerne é a estrutura organizacional e jurídica.

O institucionalismo, ainda que presente na história da Igreja Católica, nunca teve supremacia. Esta se estabelece a partir da Contra-Reforma e atinge desenvolvimento máximo na segunda metade do século XIX, exprimindo-se, de forma taxativa, na Constituição Dogmática preparada pelo Vaticano I. Cordi transcreve o que seria seu enunciado básico, a saber:

“Ensinamos e declaramos: a Igreja tem todos os sinais de uma verdadeira sociedade. Cristo não deixou esta sociedade indefinida e sem uma forma estabelecida. Ao contrário, ele próprio lhe deu existência e sua vontade determinou a forma de sua existência e lhe deu a sua constituição. Não é a Igreja parte ou membro de qualquer outra sociedade e de modo algum se confunde com nenhuma outra sociedade. É tão perfeita em si mesma que se distingue de todas as sociedades e paira sobre elas” (p. 52).

Essa superioridade não se estabelece apenas em relação à sociedade civil, mas igualmente sobre os próprios católicos, que devem estar inapelavelmente subordinados à hierarquia. Dessa forma, o institucionalismo transforma-se em clericalismo.

O ultramontanismo corresponde ao estágio evoluído do modelo institucionalista. Cordi examina-o nas suas diversas dimensões: jurisdicional, doutrinal, pastoral e política. Para apreender o espírito de sua crítica é suficiente considerar o que diz acerca da moral.

Esquemáticamente, parece-lhe que em termos morais acabou reduzido ao simples moralismo, consubstanciado num conjunto de proibições. A perfeição deixa de ser uma busca para reduzir-se à obediência e regulamentos e preceitos. Em suma, a moral passa a ser mero “legalismo que não considera suficientemente a intenção subjetiva como princípio próximo. E, o mais grave, tem desprezo para com as culturas portadoras de

outras hierarquias de valores, impossibilitando qualquer diálogo e fechando-se numa visão monocultural profundamente limitada no espaço e no tempo” (p. 56).

É a seguinte a distinção fundamental entre tradicionalismo e ultramontanismo:

“Enquanto o tradicionalismo é uma corrente de pensamento que procura interpretar e modificar o mundo moderno, o ultramontanismo é essencialmente um esforço de sobrevivência de um grupo religioso institucionalizado que adota como estratégia fundamental encontrar uma nova forma de convivência com os governos em fase de laicização. Logo, os ultramontanos se caracterizam por uma pragmática chocante: usam teses tradicionalistas, mas nunca aceitaram o tradicionalismo em bloco. Usam diferentes ideologias, filosofias e oportunidades históricas para chegar ao seu fim. Durante a Restauração apóiam o absolutismo monárquico e, no advento da Monarquia de Julho, estão a favor dos liberais. No final do século XIX, usam da neo-escolástica para estruturar suas posições doutrinárias.

O ideal de “concordata” ocasiona uma ambigüidade, pois a aproximação com cada governo requeria técnicas diferentes. Por isso, os ultramontanos às vezes inibem nacionalismos como no caso polonês e outras vezes estimulam veementemente nações novas, como é o caso do Brasil.

Mas um dos casos mais graves e irresponsáveis do ultramontanismo é a mobilização de leigos católicos nos diferentes países para formar grupos de pressão em favor de uma cristianização das estruturas sociais e, quando os governos compreendem a força política dos católicos e se comprometem a usar instrumentos de acordo, imediatamente os ultramontanos inibem os movimentos provocados, inclusive quando os mesmos, na experiência participativa, passam a descortinar novas exigências de justiça social.” (p. 59-60)

Tomando como referência tais parâmetros teóricos, Cordi entende que a linha ultramontana esteve presente no Império e de fato acabou predominando, a ponto de ter deixado os católicos à margem da campanha abolicionista, não lhe deram a possibilidade de enfrentar em seu devido tempo a versão positivista do cientificismo nem de entender os elementos positivos nos anseios republicanos. “Enfim, na medida em que o ultramontanismo se organiza, a Igreja ficava cada vez mais alienada da história brasileira” (p. 68).

Cordi acompanha a atuação da hierarquia ao longo das primeiras décadas republicanas, em especial as tentativas de criação do Partido Católico nos ciclos 1890-1894 e 1909-1911. Como nada resultou de semelhante empenho, muda de tática e

procede à simples recomendação daqueles candidatos que se comprometam com o programa dito católico. É a fase das Ligas Eleitorais Católicas, que Cordi denomina de política suprapartidária.

Nesse contexto é que aparecem Jackson de Figueiredo e o grupo de *A Ordem*.

A seu ver, Jackson de Figueiredo reflete o estado de espírito dos católicos de inclinação reacionária, que constata a ineficácia da metodologia ultramontana, pela alienação perante os problemas políticos nacionais, preocupados que estavam apenas com os aspectos diretamente relacionados aos interesses da Igreja, consubstanciados nas concordatas, sem o menor diálogo com os positivistas e revelando descaso em relação à cultura brasileira propriamente dita.

A solução preconizada por Jackson de Figueiredo é resumida desta forma: o reacionarismo de Augusto Comte é um desvio do reacionarismo católico ortodoxo dos fundadores do tradicionalismo. Logo, o tradicionalismo é a resposta cultural procurada, onde estão firmemente unidos os elementos católicos e reacionários.

Cassiano Cordi estuda em sua tese a atuação teórica do grupo de *A Ordem* e conclui que chegaram ao “desenvolvimento de um tradicionalismo profundo, atualizado, extremamente coerente e com uma fidelidade total aos princípios católicos. Além disso, o grupo procura ficar autônomo perante as autoridades ultramontanas, renunciando ao Imprimatur para a revista, denunciando setores da igreja e alimentando um projeto político independente, em analogia com o Partido Popular Italiano.

Na opinião de Cordi esse grupo acabaria sendo cooptado pelos ultramontanos, ainda em vida de Jackson de Figueiredo, levando-o a conceber um projeto golpista, que o próprio Cordi havia estudado numa oportunidade anterior (*A noção de revolução em Jackson de Figueiredo*. São Paulo: PUC, 1980).

Outros aspectos da atuação de Jackson de Figueiredo foram levantados por Anna Maria Moog Rodrigues - na antologia que preparou para a Coleção Pensamento Político Republicano, a que deu o título *A Igreja na República*, antes mencionada - e Antônio Paim, este no artigo O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil (*Ciências Humanas*, v. 5, n. 18/19, p. 15-20, jul./ dez. 1981).

O essencial consiste na conclusão que Jackson de Figueiredo inverteu radicalmente a orientação precedente. A partir de sua atuação não mais se enfatiza a preocupação direta e imediata das reivindicações da Igreja Católica junto à República, perante a qual se sentia espoliada. Agora o que aparece em primeiro plano é a exaltação

de determinados valores, com o propósito de fazer com que a sociedade venha a congrega-se em torno deles, com base na aglutinação do elemento conservador.

Essa forma de direcionamento à sociedade civil revelou-se um princípio aglutinador de grande eficácia. Já agora não se trata mais de colocar a união entre a Igreja e o Estado como condição da moralidade social. Se for dado o passo essencial - o conagraamento dos conservadores em torno da Ordem e da Autoridade -, o desdobramento desse princípio dá automaticamente o conteúdo requerido por qualquer plataforma política. O nacionalismo e o respeito à família serão corolários naturais do princípio maior. Por esse caminho é que a Igreja Católica será reverenciada pela sociedade e não o contrário.

Está aí a fusão das idéias de Deus, Pátria e Família, que iria inspirar a principal vertente formadora da Ação Integralista, nos começos da década subsequente.

Caberia a Francisco Martins de Souza o mérito de aplicar essa hipótese ao estudo do integralismo (*Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, Vol. V, Unidade X, p. 59-109). Verificou que este longe estava de constituir-se um bloco monolítico, mas o resultado da fusão de três vertentes muito nítidas: a tradicionalista (liderada por Plínio Salgado); a socialista (Reale e outros) e a fascista propriamente dita (Gustavo Barroso). Graças a esse estudo superam-se as simplificações precedentes, que consideravam essa corrente política uma simples projeção do ciclo ascendente do fascismo, na Europa.

Na obra coletiva *As idéias políticas no Brasil* (São Paulo; Convívio, 1979), Ubiratan Macedo procedeu ao inventário do tradicionalismo político, com ênfase na fase contemporânea. Assim, estuda especificamente vertentes não consideradas nas análises antes referidas, a exemplo A Pátria Nova, o grupo das revistas *Reconquista a Hora Presente*, a TFP e o Grupo Permanência.

Ubiratan Macedo resume nesse estudo o que entende seja a doutrina política do tradicionalismo brasileiro. Frisa, em primeiro lugar, que se opõe frontalmente ao totalitarismo. É, sem dúvida, uma forma de autoritarismo, que, do mesmo modo que outras vertentes congêneres, acredita na prevalência do princípio estatal sobre o princípio do mercado; aceita a visão orgânico-corporativista da sociedade; admite para a realidade nacional um modelo político a ela adaptado, etc. A grande diferença reside na condenação ao liberalismo, que nem todos os autoritarismos brasileiros depreciam, como é o caso de Oliveira Viana. O fato de que sejam reacionários não os torna partidários do *status quo*.

Dessa forma, os estudos mencionados abarcam a trajetória de um dos movimentos mais arraigados na cultura luso-brasileira, datado de pelo menos dois séculos. Seu propósito é eminentemente compreensivo, havendo mesmo, dentre os seus autores, partidários da doutrina, como parece ser o caso de Cassiano Cordi. Contudo, não há, em nenhum de tais estudos, nenhuma intenção apologética. O fato verdadeiro é que, existindo por tão longo período e dando tantas provas de vitalidade, certamente há de corresponder a uma dimensão radical de nossa cultura, do mesmo modo que o cientificismo e o liberalismo. O que mais lhes compraz é sem dúvida proclamar a morte um do outro. Mas o curso histórico acaba por revelar que a pretensão é ilusória.

Assim, em que pese vivam um momento de recesso, seria grosseira ingenuidade supor que o tradicionalismo teria desaparecido como que por encanto. Sua fase atual é de meditação teórica, e talvez quem o melhor expresse seja José Pedro Galvão de Sousa, cuja obra tive oportunidade de estudar na reedição recente da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (3ª ed. São Paulo: Convívio/INL, 1984). Acredito mesmo que desse aprofundamento deva resultar uma reavaliação do liberalismo, desde que o prof. Galvão de Sousa poupa da crítica a versão inglesa, lockeana. Essa abertura vai ao encontro da aspiração dos principais teóricos do liberalismo na atualidade brasileira - que não devem ser confundidos com a liderança política do movimento liberal - no sentido de estabelecer com nitidez a distinção entre democracia e *democratismo*. Com efeito, o liberalismo luso-brasileiro, em muitas circunstâncias, identificou-se com o democratismo, que o liberalismo moderado, de inspiração inglesa, sempre condenou. Estaria aí uma possibilidade de aproximação entre velhos opositores. Mas isto não passa de especulação quanto ao futuro, quando o propósito deste era dar notícia dos estudos que nos facultam uma visão inteiramente renovada do tradicionalismo presente ao nosso passado histórico.

O PENSAMENTO FILOSÓFICO NAS PROVÍNCIAS

Ao tempo em que se busca estabelecer as principais linhagens, tomado o país como um todo e com ênfase nos centros culturais mais destacados em cada momento, parece imprescindível levar a pesquisa às diversas províncias a fim de que possamos dispor de um quadro efetivamente abrangente, bem como corroborar ou abandonar algumas das hipóteses antes mencionadas. Assim, não se sabe em que medida se difundiu no país o empirismo mitigado nem se foi universal sua adoção como

fundamento do radicalismo político. Imprescindível se torna, portanto, levantar o conjunto dos cursos de filosofia existentes no século XIX, no período anterior à criação dos Liceus e no que lhe seguiu imediatamente; identificar os compêndios adotados, etc. O progresso de superação desse momento (na linha do ecletismo ou do kantismo) tampouco foi reconstituído em sua totalidade. Na caracterização dos estudos dedicados ao ecletismo, antes inserida, chamou-se a atenção para a importância do ciclo de apogeu que ainda não conhecemos com a profundidade requerida. O tradicionalismo, com o novo entendimento antes apresentado, também precisa ser adequadamente dimensionado. Do que precede, pode-se concluir que o levantamento centrado nas províncias, durante o século XIX, deve constituir-se um componente destacado da etapa subsequente do balanço do pensamento filosófico brasileiro.

Alguns passos neste sentido já foram empreendidos em São Paulo (abrangendo não só O século XIX, mas também o presente) e na Bahia. Balanços de idêntica índole começam a ser realizados em Minas Gerais, no Maranhão, no Ceará e em Sergipe.

Os estudos realizados em São Paulo acham-se resumidos nos livros *Filosofia em São Paulo*, de Miguel Reale,²⁸ e na coletânea organizada por Luís Washington Vita.²⁹ Reale estuda o kantismo, a obra de Avelar Brotero, João Mendes Junior, Pedro Lessa e Vicente Ferreira da Silva.

Avelar Brotero diplomou-se em direito pela Universidade de Coimbra, em 1819, e transferiu-se ao Brasil, tendo sido nomeado lente da Faculdade de direito de São Paulo tão logo foi organizada. Elaborou para seu magistério *Princípios de Direito Natural*, compêndio que a Câmara dos Deputados iria impugnar em julho de 1830. Reale examina as idéias do autor e conclui que: “apesar de seu estilo anacrônico e monótono, de suas contradições manifestas, de sua falta de sistema e organicidade, e de suas afirmações ingênuas e às vezes grotescas, há na improvisada obra do mestre recém-chegado a São Paulo um sopro de modernidade, de arrojo e entusiasmo, que não mereciam as críticas acerbas ditadas pela paixão que suas idéias suscitaram. Com todos os seus inegáveis defeitos, talvez o compêndio, condenado pelas autoridades públicas,

²⁸ A primeira edição é de 1962, sendo esta a referência da segunda: São Paulo: Editora Grijalbo/USP, 1976.

²⁹ *A filosofia contemporânea em São Paulo*. São Paulo: IBF, 1969, que corresponde a antologia de textos de autores tomistas e neotomistas; positivistas e marxistas; existencialistas; neopositivistas e culturalistas.

tivesse sido mais benéfico, pelo fermento das idéias que provocava, do que as lições de Perreau, bem alinhadas e polidas na mediocridade e no bom senso”.³⁰

Assinale-se que a obra merecera a aprovação de Silvestre Pinheiro Ferreira, que dela tomou conhecimento no seu exílio de Paris.

João Mendes Junior (1853-1923) é um precursor de restauração escolástica e Pedro Lessa (1859-1921), conhecido jurista com notável atuação no Supremo Tribunal Federal, uma figura eminente do denominado *positivismo ilustrado*, a ser abordado adiante. Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) ocupa posição destacada na meditação contemporânea e sua obra tem merecido importantes estudos, de que se dará notícia em tópico autônomo.

Na Bahia, o professor Francisco Pinheiro Lima Junior vem coordenando uma série de levantamentos que constituem autêntico paradigma digno de ser adotado em outros Estados.

Francisco Pinheiro começou identificando e estudando os compêndios adotados nos cursos de filosofia. Em seguida promoveu o inventário de todas as teses apresentadas à Faculdade de Medicina, classificadas deste modo: teses de concurso; teses inaugurais e teses de verificação. As idéias filosóficas encontradas nessas teses foram estudadas pelo próprio Francisco Pinheiro e pela profa. Dinorah d’Araújo Berbert de Castro. Presentemente essa pesquisa se efetiva nos arquivos das instituições religiosas.

A equipe de Francisco Pinheiro levantou ainda a documentação relativa aos exames de preparatórios em filosofia, realizados na Faculdade de Medicina (1833-1853) e o ensino da disciplina gramática filosófica. A prof^a. Dinorah Berbert de Castro incumbiu-se da reedição das famosas *Cartas sobre a educação de Cora*, de José Lino Coutinho, e, logo em seguida, juntamente com Francisco Pinheiro, de lançar o livro *Cônego Antonio Joaquim das Mercês (1786-1854) mestre de filosofia* (Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977).

Dos compêndios usados nos cursos de filosofia, em seguida à Reforma Pombalina, tornou-se mais conhecido a Lógica de Genovesi (denominado Genuense), por sinal que recentemente reeditada pela Documentário. O prof. Pinheiro interessou-se pela análise de dois outros, utilizados na Bahia e que permaneceram até então ignorados.

³⁰ *Op. cit.*, p. 91.

O primeiro desses compêndios corresponde às *Instituições de Filosofia Prática*, de Eduardo Job (1730-1821), publicadas em Viena em 1773, de que se deu notícia no item 2 deste capítulo.

O prof. Francisco Pinheiro verificou que se usava, igualmente nos começos do século XIX, outro compêndio denominado de *Lugdunense*. Segundo apurou, seu autor era José Vallart e essa obra chegou a ser adotada na Espanha, no mesmo período, “pelo ardor com que combatia a rotina escolástica”. O manual em apreço não foi, entretanto, localizado.

Nessa pesquisa dos manuais de filosofia utilizados no ensino, na Bahia, no século passado, o prof. Francisco Pinheiro acabou realizando uma descoberta de grandes conseqüências. Trata-se do compêndio de Frei Itaparica, que havia sido mencionado por Silvio Romero em *A filosofia no Brasil* (1878), mas que, posteriormente, foi dado por inteiramente perdido.

Silvio Romero mencionara o compêndio de Frei Itaparica apenas para dizer que estava “abaixo da crítica” e não devia “figurar num trabalho sério”. Assim, ficou-se sem saber qual seria de fato o seu conteúdo. A respeito desse prelado o mesmo livro contém, entretanto, a seguinte informação a propósito de Tobias Barreto.

Traçando a biografia deste último indica: “O ano de 1861 passou-o todo o moço sergipano na Bahia, onde conviveu com o seu parente Moniz Barreto, o famoso repentista, e cursou diversas aulas de preparatórios, entre as quais avultava a de filosofia, sob a direção do teólogo e conhecido orador sagrado Frei Itaparica” (p. 166 da reedição de L. W. Vita).

Tanto bastou para que Leonel Franca escrevesse no texto dedicado à Filosofia no Brasil: “Na Bahia, Tobias ouviu as lições de filosofia de Frei Itaparica que expunha eloqüentemente aos seus discípulos um espiritualismo eclético à la Cousin, frágil e superficial” (*Noções de história da filosofia*, 20ª edição, p. 294). Leonel Franca nunca passou os olhos em tal compêndio, como parecia. Inferiu seu conteúdo da simples circunstância de seu autor ter sido mestre de Tobias Barreto. O fato expressa bem o que se denominou de *atitude participante* na análise do pensamento brasileiro: não se cogita efetivamente de debruçar-se sobre os textos dos autores nacionais, mas tão somente de usá-los como pretexto para difundir as próprias idéias.

Tendo localizado o compêndio de Frei Itaparica, o prof. Francisco Pinheiro jogou uma pá de cal na *atitude participante* que, embora inteiramente superada na presente fase dos estudos do pensamento brasileiro, ainda encontra guarida entre os adeptos da

versão positivista do marxismo, que persiste em certos círculos. Ao mesmo tempo, o prof. Pinheiro abriu um campo novo de pesquisa.

Estudando o compêndio, Francisco Pinheiro pergunta: “Filiou-se Frei Itaparica ao ecletismo?” E responde: “Cremos que não. Julgamo-lo, sim, muito mais ligado ao tradicionalismo”. Ao que acrescenta: “Parece-nos, repetimos, ter Frei Itaparica maiores ligações com a doutrina tradicionalista ou mais precisamente com a linha seguida por Ventura de Ráulica” (“Três compêndios do ensino de filosofia na Bahia”, III Congresso de História da Bahia, 1973). Como se vê, não poderia ter sido maior o equívoco de Leonel Franca. Frei Itaparica, longe de integrar o segmento a que pertenceu Tobias Barreto, é parte de uma linha que iria desembocar no próprio Franca.

A descoberta do prof. Pinheiro chamou a atenção de outro estudioso do pensamento brasileiro, Ubiratan Macedo, para a atuação de D. Romualdo Seixas (1787-1869), que era o Primaz do Brasil, a quem Itaparica dedica o compêndio. E justamente D. Romualdo lidera o combate tenaz ao ecletismo, conforme Ubiratan Macedo estabeleceu no seu livro *A liberdade no Império* (Convívio, 1977), que se constitui um verdadeiro marco para o estudo do tradicionalismo brasileiro. Luís Washington Vita tivera a intuição da importância dessa dimensão em nossa maneira de ser. Mas ao invés de estudá-lo, a exemplo do que faria em relação a outros segmentos do pensamento brasileiro, capitulou ante a tentação participante e criticou-o acerbamente. Agora, contudo, Francisco Pinheiro, Ubiratan Macedo e outros estudiosos desvendaram o segredo dessa que é, sem dúvida, uma parcela importante na meditação brasileira, consoante tive a oportunidade de indicar no item anterior.

Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro lançaram estudo dedicado a Antonio Joaquim das Mercês (1786-1854), que é o autor do conhecido relatório acerca do ensino de filosofia, elaborado em 1851 e divulgado neste século pelo Instituto Histórico da Bahia, reproduzido na *Revista Brasileira de Filosofia* (fascículo 81, jan./mar. 1971).

Antonio Joaquim das Mercês ensinou filosofia em estabelecimentos religiosos da Bahia, desde 1818. Mais tarde, integrou o corpo docente do Liceu, organizado em 1837. É da geração de prelados que adere ao radical político, tendo participado da Confederação do Equador, beneficiando-se de anistia decretada em 1825. Envolveu-se igualmente no movimento denominado Sabinada, ocorrido na Bahia, em 1837. Ocupou elevados postos na maçonaria.

O seu relatório, que é transcrito na íntegra e comentado amplamente pelos autores, constitui a fonte para o conhecimento dos manuais adotados no ensino. Além de Job e Genovesi, Antonio Joaquim das Mercês refere João Teófilo Heinecke (1681-1741), latinizado em Heinetius, recomendado por Verney e também adotado em Portugal. Na Bahia, indica o prof. Pinheiro, conserva-se exemplar de seus *Elementos de Filosofia Racional e Moral*, de 1741, em latim.

Afora isto, o próprio Antonio Joaquim das Mercês traduziria, em 1837, as *Instituições Lógicas* de Sigismundo Storchenau (1751-1797). Este, padre jesuíta austríaco, tornar-se-ia mais conhecido em nosso país em vista de que o bispo do Pará, José Afonso de Moraes Torres (1805-1865), iria apoiar-se em suas idéias para a elaboração do *Compêndio de Filosofia Racional*, que publicou em 1852.

Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro ressaltam, entretanto, que a preferência de Antonio Joaquim das Mercês não se apresenta em termos de afinidade doutrinária. Ao que acrescentam: “Nota-se que os elogios à obra de Storchenau são feitos em razão dos aspectos pedagógicos, sem que se opine a respeito da doutrina de Storchenau. Mas seria necessária a um tradutor uma explícita declaração de que endossa as opiniões originais, ou apenas dele se espera anuncie os pontos de que, porventura, discorde? De qualquer modo, muito se teria esclarecido a propósito do pensamento filosófico do Cônego Dr. Antonio Joaquim das Mercês caso houvesse ele tecido considerações sobre as linhas mestras do pensamento do mestre jesuíta” (op. cit., p. 84).

Igualmente para o seu magistério, Antonio Joaquim das Mercês traduziu os *Elementos de física geral*, de Altieri, em 1841, conforme Sacramento Blacke. Essa tradução não foi localizada.

Antonio Joaquim das Mercês, assinalam os autores do estudo, passou “à história como uma das figuras mais representativas da conturbada época em que viveu. Mas, no magistério, principalmente no da filosofia, seu vulto cresce na consideração dos pósteros”.

A Faculdade de Medicina da Bahia ocupa no cenário político e cultural do país, no século XIX, posição análoga à que desfrutavam a sua congênere do Rio de Janeiro e as Faculdades de Direito do Recife e de São Paulo.

Embora não estivesse a tanto especificamente destinada, a exemplo das escolas de direito, a Faculdade de Medicina da Bahia forneceu personalidades eminentes à vida política do país. Tornou-se, a par disto, importante centro científico.

E, conforme o comprovam os levantamentos realizados por Francisco Pinheiro Lima Junior e sua equipe, na Faculdade repercutiram, ainda que de forma peculiar, as discussões filosóficas que tiveram lugar em nossa terra ao longo da centúria passada.

A julgar pelas teses apresentadas entre 1838 e 1889 (cerca de 50 anos), a Faculdade de Medicina da Bahia não se engajou nem se tornou o sustentáculo de nenhuma corrente filosófica, a exemplo do que ocorreu nas Faculdades de Direito de São Paulo e do Recife, na mesma fase. O fenômeno não corresponde a menosprezo ou ignorância, desde que, com maior ou menor intensidade, a maioria dos autores das teses veicula idéias filosóficas e busca mesmo relacioná-las à ciência médica. Não há, entretanto, o predomínio desta ou daquela corrente. O prof. Pinheiro contesta igualmente que citações de Augusto Comte encontradas em algumas teses possam significar adesão ao positivismo.

É fora de dúvida, contudo, que a Faculdade de Medicina da Bahia, no período de formação da corrente eclética, que abrange toda a década de quarenta e parte dos anos cinquenta, se constituía um reduto naturalista. A corrente eclética se formou enfrentando a oposição da Faculdade. Mais tarde, o ecletismo ganhou numerosas adesões naquele importante centro. Certamente que não se pode dizer que de baluarte do naturalismo se haja transformado em fortaleza do ecletismo.

O naturalismo professado na Faculdade se pode subdividir em dois tipos: 1º) *moderado*, quando afirma que a economia animal se explica somente a partir de ações mecânicas e físico-químicas e, 2º) *extremado*, quando estende o método à moral. Exemplo típico deste último entendimento é o magistério de Eduardo Ferreira França, antes mencionado. Talvez se pudesse agregar a esse grupo a tese de Joaquim Antonio de Oliveira Botelho, intitulada *Climas*, de 1857, onde se afirma: “A natureza dos alimentos deve influir sobre os atos da inteligência e da moral”.

Grande número de teses poderia ser filiado ao naturalismo moderado. Por exemplo: Antonio José Osório, “Existem febres idiophaticas” (1841) e “Signaes pelos quais se pode reconhecer o cancro do útero” (1843).

Deve-se ter presente que a postura naturalista é perfeitamente compatível com a crença em Deus, na existência da alma, etc. Pelo menos as grandes figuras do naturalismo que muito influíram sobre a escola médica francesa do período estudado (Condillac, Cabanis, etc.) adotavam semelhante atitude.

Em fins da década de quarenta já se evidenciam manifestações de índole eclético-espiritualista na Faculdade. A profa. Dinorah Castro arrola Rozendo Aprígio Guimarães

(Teses Médico-Filosóficas, 1847) nessa condição. Exclama: “O ecletismo será a verdadeira seita do médico filósofo”. No *Crepúsculo* de dezembro de 1846 se publica artigo denominado *Do ecletismo experimental na medicina* onde este é definido como a arte de avaliar o grau e o valor das provas e por isto o único método capaz de fornecer a base requerida pela filosofia médica. Outras teses arroladas como ecléticas pela profa. Dinorah: Francisco T. da Cunha Mello e José Francisco de Lima (1851) e Aprígio Amâncio Gonçalves (1853) para só considerar o ciclo inicial.

Nas teses examinadas pelo prof. Pinheiro talvez se possa identificar posição eclético-espiritualista em Francisco Rodrigues da Silva (*O calórico, luz e eletricidade*, 1856) no sentido em que a define Ferreira França: observação rigorosa que conduz à comprovação de uma força (espírito).

Em síntese, a proposição poderia ser formulada deste modo: embora a Faculdade de Medicina, no século XIX, não se haja engajado em nenhuma corrente filosófica, se constituiu, nas décadas de trinta e quarenta, centro de defesa do naturalismo científico (moderado, com manifestações extremadas), aspecto que pesou muito na adesão de diversos professores ao ecletismo espiritualista, da fase subsequente, quando esta corrente ganhou a maioria da elite, tornando ao empirismo vigente mais consentâneo com a complexidade da vida humana, com que tinham de lidar em sua atividade diuturna. O ecletismo veio assim a reforçar uma tradição vigente (naturalismo) e dar-lhe, num certo sentido, maior coerência. A circunstância deve explicar as reduzidas dimensões da repercussão do comtismo.

Adquire grande relevância a tese de que a invocação de Comte não equivale à adesão ao positivismo nas teses de Justiniano da Silva Gomes, “Plano e método de um curso de Fisiologia”, 1844; José Alves de Mello, “Corpos gordurosos”, 1872 - “Estudo sintético do calórico”, e “Da síntese em química mineral”, 1875, e Antonio José Pereira da Silva Araújo, “Tecidos da substância conjuntiva”, 1875.

O prof. Pinheiro arrola como positivistas: Guilherme Pereira Rebello (*Estudo geral da infecção*, 1894), Deolindo Otaviano da Fonseca e Galvão (*Diplegias cerebrais infantis*, 1895; *Responsabilidade Criminal nos epiléticos impulsivos*, 1896) e, a prof^a. Dinorah, apenas um, doutorando Vitalico Edmundo Leal. É pouco, considerada a grande massa estudada.

Com a colaboração de Dinorah Berbert de Castro, que já demonstrou ser pesquisadora de grande talento, Francisco Pinheiro lançou-se à elaboração da *História das Idéias Filosóficas na Bahia*. Essa obra poderia ter sido editada há quinze anos, mas

só o fizeram em 2006. Graças a isto, pode-se afirmar que se trata de pesquisa exaustiva, difícil mesmo de ser resumida à vista das dimensões que assumiu. Quer me parecer, entretanto, que encontraram uma solução muito feliz.

O livro traça, preliminarmente, um amplo panorama da evolução cultural na Bahia desde os primeiros tempos da colonização, detendo-se em seus ingredientes mais destacados, como o caldeamento de raças, as instituições e a luta política. Nesta Primeira Parte, que denominam de “Um Filosofar Difuso”, estudam o *saber da salvação*, que é, por assim dizer, a herança principal que nos foi legada na fase em que Portugal resistia à Época Moderna.

O *saber de salvação* é uma categoria aplicada ao Brasil por Luiz Washington Vita (1921-1968), em seus estudos pioneiros, para destacar a prevalência da pregação de índole moral, em nossos primeiros pensadores, sempre na mais estrita dependência da religião. O texto paradigmático apontado pelo próprio Vita era *O Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira (1652-1728), livro que merecera sucessivas edições no século XVIII. Com a investigação levada a cabo por Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro adquirimos do evento uma visão renovada e muito mais ampla.

Segundo os autores desta obra, o modelo seguido por Marques Pereira - que escrevera sua obra na Bahia - foi a *História do Predestinado Peregrino* (Lisboa, 1682; Évora, 1685; Lisboa, 1724) de Alexandre de Gusmão (1629-1724), padre jesuíta que viveu grande parte de sua vida no Brasil, tendo sido dignatário da Ordem na Bahia e fundador do Seminário de Cachoeira. Outra inovação importante é a identificação de certa continuidade dessa mesma visão, o que se pode inferir de uma obra aparecida em 1870, que estudam, denominada *O Alforje da Boa Razão*, de Bruno Seabra. A perspectiva moralizante, de cunho religioso, inspirou-se também de um texto de Benjamin Franklin (1706-1790), difundido na Bahia no século XIX: “A ciência do bom homem Ricardo”. No opúsculo de Franklin, como registram os autores, há a mesma tese tão valorizada por Max Weber na sua vinculação do protestantismo ao capitalismo, contida na recomendação de que aos homens compete trabalhar e poupar.

A parcela fundamental desta *História* está contida na Segunda Parte, a que denominam de “Um Filosofar Institucional”.

Começa com um quadro geral dos sistemas filosóficos, na ordem sucessiva em que se apresentam na Província, a saber: I) Segunda Escolástica; II) Empirismo mitigado; III) Escola escocesa e ideólogos; IV) Ecletismo; V) Tradicionalismo e VI) Fideísmo e ontologismo. Entre os professores e estudiosos aparecem alguns dos que

iniciaram a difusão do positivismo. O cientificismo é, entretanto, na Bahia, um fenômeno mais afeiçoado ao século XX.

Segue-se a apresentação das fontes de que se louvaram para empreender a investigação.

Privilegiam o ensino, a começar das Ordens Religiosas, complementado pelo que teve lugar nos Colégios, entre os quais sobressai, no século passado, o Liceu Estadual. Nas Faculdades, procuram caracterizar, sobretudo, as idéias em debate, prescindindo da identificação específica dos professores, levando em conta que, na quase totalidade dos casos, já se tinham feito presentes nas instituições estudadas anteriormente.

É no levantamento dos professores, desde o Período Colonial, que a pesquisa de Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro não tem precedentes. Valendo-se de fontes primárias, notadamente documentos preservados nas instituições, religiosas e laicas, trataram de fixar, em relação a cada um dos nomes identificados, todas as informações de índole biobibliográficas, enriquecidas com uma avaliação de caráter doutrinário sempre que se torna aconselhável.

Os professores de filosofia estão estudados na ordem em que aparecem, isto é, no ensino das Ordens Religiosas (Parte II, Capítulo III) e dos Colégios (Capítulo V). Entre os primeiros professores figuram nomes como Antonio Vieira. Na caracterização de estudiosos do século XIX, os autores trataram de dar visão a mais ampla possível de personalidades pouco estudadas, em que pese a sua relevância para a cultura baiana. Estão neste caso, entre outros, Leovigildo Filgueiras (1856-1910), Virgílio de Lemos (1863-1926) e Almachio Diniz (1880-1937), que animaram o debate filosófico na Faculdade de Direito, na última década do século passado e nas primeiras deste, ou Antonio Ferrão Moniz (1813-1887). Ferrão Moniz deixou monumental obra inédita, que se preservou, além do muito que publicou em vida, achando-se vinculado aos primórdios do cientificismo. Sendo autor mal estudado, Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro valem-se da circunstância para dar de sua bibliografia quadro amplo e preciso. Ferrão Moniz encontra-se entre os primeiros divulgadores das idéias de Comte no Brasil.

O livro insere ainda uma Terceira Parte em que estão estudados os compêndios de filosofia. Francisco Pinheiro é justamente um inovador na matéria. Como os autores de compêndios eram em geral estrangeiros, deixou-se de abordá-los na consideração da filosofia brasileira. Sua escolha envolve, entretanto, uma opção quase sempre muito significativa da magnitude e dos contornos de uma ou outra tendência, como indicamos.

Com este livro, Francisco Pinheiro e Dinorah Berbert de Castro prestam uma contribuição inestimável ao estudo da filosofia brasileira. A *História das Idéias Filosóficas na Bahia* está destinada a tornar-se livro de consulta obrigatória a quem se disponha a conhecer, em profundidade, o sentido principal da meditação brasileira.

Verifica-se, pois, que Francisco Pinheiro Lima Junior empreendeu o caminho mais difícil, ou seja, o de enfrentar a pesquisa minuciosa e, por isto mesmo, fatigante. A verdade é que, na espécie, o trabalho intelectual de interpretação e análise exige o que se pode denominar com propriedade de “trabalho braçal”, prévio e estafante, que requer aptidão e dedicação especiais. Mas este é, sem dúvida, o único método seguro para reconstruir progressivamente a nossa herança cultural. E desvendá-la cabalmente corresponde a etapa inelutável no processo de conquista da verdadeira maturidade intelectual.

Em Minas Gerais, o prof. José Carlos Rodrigues dedica-se a tais estudos desde a primeira metade da década de setenta. Reuniu-os em duas teses de pós-graduação, a primeira de mestrado, na PUCRJ (*Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais na primeira metade do século XIX-1977*), e a segunda de doutorado, na Universidade Gama Filho (*As idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX-1982*). Conseguiu interessar na matéria outros colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora - entre estes Aristóteles Ladeira Rocha e Joel Neves -, lançando pós-graduação onde a filosofia brasileira corresponde a uma das áreas de concentração.

A situação singular de Minas Gerais, no período estudado, decorre do fato de corresponder à civilização urbana que alcançara maior desenvolvimento no país, tendo entrado em declínio ainda no século XVIII, declínio esse que adquiriria maior complexidade, do ponto de vista cultural, diante da feroz repressão à Inconfidência Mineira. O prof. José Carlos Rodrigues denomina essa circunstância de “crise da consciência mineira”. A seu ver, no século XIX a reconquista da identidade da consciência mineira será empreendida através do empirismo português.

A exemplo do que ocorreu em outras províncias, também em Minas Gerais o “empirismo mitigado” encaminha-se no sentido do radicalismo político. A figura central dessa vertente é o padre Antonio José Ribeiro Behring que rege a cadeira de filosofia no Seminário de Mariana. Assinale-se que o comportamento dessa ala radical mineira tem as maiores conseqüências para a evolução política do país, porquanto tomou a iniciativa de reconhecer a inoportunidade da insistência naquele radicalismo e

era integrada por figuras do porte de Bernardo Pereira de Vasconcelos, Teófilo Otoni, José Antonio Marinho e tantos outros. A mudança de posição desse grupo contribuiu significativamente para viabilizar o projeto conciliatório no plano nacional.

Do ponto de vista filosófico, em Minas Gerais emergem duas peculiaridades, para as quais aponta José Carlos Rodrigues.

A primeira consiste no fato de que a filosofia de Storchenau foi cogitada para superar os impasses a que conduzia o empirismo mitigado. Nessa fase, que se denominou de período de formação da corrente eclética, nas décadas de trinta e quarenta, Storchenau aparecera apenas como lógico, na Bahia, segundo se mencionou. O projeto do bispo Moraes Torres, com o seu compêndio de 1852, é contrapor-se ao ecletismo, já então considerado como uma corrente vitoriosa. Seu objetivo, conforme diz expressamente, é apresentar “uma doutrina pura e expurgada dos princípios do sistema eclético de que se acham iscados todos os compêndios de filosofia racional, admitidos na maior parte das escolas públicas”.

José Carlos Rodrigues apresenta uma hipótese de grande valor heurístico relativa às razões pelas quais as idéias de Storchenau não deitaram raízes. Em síntese, entende que o problema sob exame consistia em indicar a contribuição do sujeito ao conhecimento, independentemente das sensações. Nessa investigação, quando emerge a noção de *espírito*, o que se busca é um sujeito de atribuição e não um ente real. Storchenau iria substancializar essa noção.

A propósito, escreve: “O pensamento moderno irá ao encontro do conceito de *espírito* buscando um sujeito de atribuição para a comunidade humana. Kant fala em “unidade *a priori* de apercepção” (e também de “sujeito transcendental dos pensamentos”), enquanto Rousseau avançaria a idéia de “vontade geral”, que seria amplamente desenvolvida no idealismo alemão pós-kantiano. Do ponto de vista de nossa evolução cultural, entretanto, a solução do problema, segundo cânones estritamente modernos, seria facultada por Maine de Biran.

Assim, chegar-se-ia à descoberta do espírito, segundo o método consagrado pela ciência moderna, a observação, numa perspectiva introspectiva. Tal descoberta permitirá fundamentar empiricamente as noções de *eu*, *substância*, *causa* e *liberdade*, que o empirismo precedente jamais conseguira estabelecer... e o ecletismo de Cousin seria o instrumento adequado à pretendida unidade da consciência.

O espiritualismo tomado como plataforma para restaurar a filosofia escolástica, a exemplo de Storchenau, seria insuficiente para facilitar qualquer unidade. O *espírito*

buscado pelo pensamento moderno pretendia explicar, dizendo-o em termos kantianos, a capacidade do homem de criar sínteses ordenadoras do real. Nesta perspectiva, reintroduzir a problemática clássica da alma --imortalidade, relações com o criador, etc.- - seria distanciar-se do problema que suscitara a noção de espírito: como se forma o conhecimento válido para todos (ciência)? Como se constitui a objetividade? Mais que isso, correspondia, virtualmente, a tomar o espírito como uma entidade substancial e, assim, o caminho aberto não levaria à escolástica e, sim, ao espiritismo; isto porque o pensamento moderno buscava expressamente um ente de razão, um novo sujeito de atribuição”.

A segunda peculiaridade do momento do empirismo e de sua superação, em Minas Gerais, apontada por José Carlos Rodrigues, consiste no fato de que a insatisfação com Genovesi e com Storchenau deu lugar a uma elaboração autônoma, da lavra do padre João Antonio dos Santos, reitor do Seminário de Mariana, na obra *Esqueleto das faculdades e origem das idéias do espírito humano*, Mariana, Tipografia Episcopal, 1847.

Em sua investigação, João Antonio dos Santos recusou as alternativas do idealismo racionalista e do tradicionalismo. O que permite a José Carlos Rodrigues concluir que “o autor, ao introduzir a temática da consciência e da liberdade e fundamentando a idéia de moralidade num absoluto transcendente, contribui para que o pensamento filosófico mineiro acompanhe a evolução nacional, ao abandonar Genovesi sem renegar os problemas modernos”.

José Carlos Rodrigues estudou também o ciclo subsequente, da segunda metade do século, em que a meditação filosófica mineira está mais ajustada às correntes consolidadas no país, como o ecletismo e o tradicionalismo, que também ali seriam defrontadas pela crítica cientificista das últimas décadas do século. Parece-lhe contudo que Minas não perde de vista sua singularidade e autenticidade. Assim, se num extremo o tradicionalismo iria revestir-se de roupagem barroca e setecentista, imune a qualquer opção radical, também o expoente máximo do positivismo “encarna as virtudes mineiras, o pragmatismo, a transigência e o espírito conciliador”.

No Maranhão, o inventário do pensamento local foi iniciado pelo padre Angel Veja Rodrigues, que se tem ocupado do levantamento da imprensa católica naquela província, já tendo realizado a análise de um dos aspectos da atividade do jornal *A Civilização*, ao longo da década de oitenta (*Crítica ao positivismo pela imprensa católica maranhense*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.2 v. Tese de mestrado cuja primeira

parte divulgou em livro no ano de 1978). No Ceará, João Alfredo Montenegro tem estudado diversos autores, além das idéias discutidas e difundidas na Faculdade de Direito, de que se dará notícia na Parte III.

É fruto da mesma preocupação o livro publicado por Jackson da Silva Lima (*Os estudos filosóficos em Sergipe*. Aracaju, 1995).

De um modo geral, os autores sergipanos que alcançaram nomeada nacional, a exemplo de Tobias Barreto, Silvio Romero ou Jackson de Figueiredo, entre outros, têm sido estudados e reeditados. Faltava, contudo, conhecer como se passaram os fatos no próprio estado. Esta a tarefa de que brilhantemente se desincumbiu Jackson da Silva Lima. Dividiu a sua pesquisa em fases, a saber: *Inicial ou Preparatória* (1831-1870) de *Estruturação ou Autônoma* (1871-1932) e *Contemporânea* (a partir desse último ano, 1932). A bibliografia abrange tanto os livros como os artigos de jornal. O estudo compreende o ensino e a atuação de entidades culturais que se destacaram na discussão filosófica, a exemplo do Centro Dom Vital de Aracaju.

Jackson da Silva Lima é um pesquisador de talento e reconhecida nomeada no Nordeste, por sua contribuição ao conhecimento da cultura nordestina, tanto erudita como popular. Estudioso do pensamento de Tobias Barreto, teve destacada atuação na organização recente de sua *Obra Completa*, capitaneada por Luiz Antônio Barreto.

ESCOLA DO RECIFE

Os estudos realizados nos últimos decênios propiciaram uma visão inteiramente nova da Escola do Recife como movimento filosófico, complementando a tradição que a valorizava, sobretudo, como renovadora da compreensão do direito. Estabeleceu-se que a filosofia constitui precisamente o elemento unificador da variada incursão que promoveu nos diversos componentes da vida cultural. A par disto, ao elemento inovador dessa filosofia Miguel Reale denominou de *culturalismo*, o que permitiu centralizar a análise na meditação de seus integrantes e não apenas nas possíveis fontes inspiradoras.

Dificultara uma justa compreensão do legado da Escola do Recife a maneira pela qual foi preservada a obra de Tobias Barreto (1839-1889). Silvio Romero (1851-1914) a reeditara apenas em parte, tendo recomendado que, na complementação de seu trabalho, fosse observada a ordenação temática e cronológica. Tal não se deu, entretanto, na edição promovida pelo Estado de Sergipe nos anos vinte. Teve incontestavelmente o mérito de incluir grande número de textos que, não tendo sido publicados por Silvio

Romero, talvez se perdessem de todo não fora essa iniciativa. Mas a fez de modo tão dispersivo e assistemático a ponto de se transformar numa dificuldade nada desprezível a se interpor entre o estudioso e o pensamento do autor.

A reordenação da obra de Tobias Barreto, efetivada no período, corresponde, pois, a elemento essencial à nova compreensão. Ensejou-a o propósito do Instituto Nacional do Livro de lançar sua obra completa. E, se bem tenha sido interrompido, os responsáveis pelo projeto desincumbiram-se da tarefa e dela deram conta em texto tomado público pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.³¹ Além disto, o INL publicou, em 1966, os *Estudos de Filosofia*, em dois tomos, que reúnem a parcela fundamental dos textos filosóficos do autor. Esgotada essa edição, os *Estudos de Filosofia* de Tobias Barreto foram absorvidos pela coleção *Estante do Pensamento Brasileiro*, mantida pelo Instituto Brasileiro de Filosofia.

Além dos *Estudos de Filosofia*, sob os auspícios do Governo do Estado de Sergipe, apareceram, obedecendo ao plano de reorganização elaborado por Paulo Mercadante e Antônio Paim, estes volumes: *Crítica de religião*; *Estudos alemães*; *Monografias em alemão*; *Crítica Literária e Dias e Noites*.

Finalmente, na oportunidade do 150º aniversário de nascimento e centenário da morte (1989) editou-se a *Obra Completa*, em 10 volumes, dirigida por Luís Antonio Barreto.

Afora a nova circunstância de que os textos filosóficos de Tobias Barreto, ordenados adequadamente, se hajam tornado acessíveis, foi igualmente reeditada a obra filosófica dos principais integrantes da Escola.

Luís Washington Vita reuniu todos os ensaios filosóficos elaborados por Silvio Romero, conjunto que somente se publicou após a sua morte, em 1969, pela José Olympio. Assinale-se que essa Editora realizou uma edição primorosa, numa justa homenagem aos dois grandes estudiosos de nosso pensamento.

O IBF patrocinou ainda a reedição dos textos filosóficos de Artur Orlando (1858-1916) e Clóvis Beviláqua (1859-1944).

Na oportunidade do centenário de Beviláqua (1959) sua obra de jurista havia sido amplamente estudada e suas idéias filosóficas vieram a merecer análise definitiva da autoria de Alcântara Nogueira. Contudo, a maioria daqueles textos, publicada ainda no

³¹ MERCADANTE, Paulo, PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. Introdução de Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972.

século passado, tornara-se inacessível. O mesmo se pode dizer dos escritos filosóficos de Artur Orlando, se bem que tivessem sido estudados por Vamireh Chacon.

Assim, se no passado nos limitávamos a valorizar a renovação no entendimento do direito, patrocinada pela Escola do Recife, nos últimos decênios comprovamos que sua obra filosófica reveste-se de igual importância. Trata-se de enorme progresso, se bem que a notável Escola abrigue ainda múltiplas facetas a serem investigadas. Neste sentido, Evaristo de Moraes Filho incumbiu-se não só das idéias como igualmente da atuação política do conjunto de seus integrantes. Haveria, entretanto, que deter-se nas idéias religiosas.

Parece oportuno dar uma idéia resumida dos resultados a que se chegou quanto à sua significação filosófica.

O movimento que veio a ser denominado Escola do Recife nasce do processo de diferenciação do chamado “surto de idéias novas” dos anos setenta do século XIX. No ciclo inicial, tratava-se de combater os suportes da monarquia, entendida como obstáculo ao progresso, esgrimindo teses apanhadas indiscriminadamente da obra de Comte, Darwin, Taine, Renan e tantos outros. Não há facções ou tendências, mas uma espécie de “frente” cientificista. Nesse ambiente é que surge o positivismo como corrente filosófica, aparentemente dividida nas facções ortodoxa e dissidente, mas na verdade formando diversas vertentes e influenciando de forma diversificada segundo os segmentos da cultura brasileira que se considere.

Ao primeiro momento de diferenciação, com o positivismo, segue-se o processo de constituição da corrente que iria contestá-lo, sob o lema geral popularizado por Silvio Romero de que, se constituía sintoma de atraso combatê-lo por se estar aquém, correspondia a sinal de progresso feri-lo por se estar além.

A Escola do Recife notabilizou-se pela reforma na compreensão do direito, pela obra de muitos dos seus membros na elaboração sistemática da história da cultura brasileira, pela modernização de instituições, como é o caso do Código Civil. Pretendeu muito mais ao empreender incursões em diversos terrenos, desde a poesia à política, embora o seu lugar na cultura nacional seja assegurado, sobretudo, pelos aspectos antes enumerados.

A filosofia é que se constituiu o elemento unificador de ação tão variada e dispersa, precisamente o que faz sobressair a figura de Tobias Barreto. A elaboração teórica que iria impulsionar inicia-se em 1875 quando Silvio Romero proclama a morte da metafísica, num concurso na Faculdade de Direito do Recife. Por essa ocasião,

escreve Tobias, “já eu nutria minhas dúvidas a respeito da defunta, que o positivismo tinha dado realmente por morta, porém que ainda sentia-se palpitar”. O texto que então elaborou, sob a denominação de “Deve a Metafísica Ser Considerada Morta?”, e que, desaparecido, não foi incluído na reedição de suas *Obras Completas*, efetivadas na década de vinte, acha-se em parte reconstituído, na reedição crítica patrocinada pelo INL.³²

Durante certo período, Tobias Barreto imaginou que a superação do positivismo poderia ser alcançada graças à filosofia monista de Ernest Haeckel. No aprofundamento dessa hipótese, acabou opondo-se ao caráter mecanicista do monismo haeckeliano e empreendendo a tentativa de aperfeiçoá-lo mediante a introdução da idéia de luta, de dinamismo, de polaridade, enfim. Mais tarde, embora sem renegar tais princípios, pretendeu que a filosofia devia limitar-se a uma inquirição sobre o conhecimento científico, abdicando de qualquer pretensão de aumentar o saber operativo (científico), já agora sob influência de representantes dos primórdios do neokantismo.

Tobias Barreto não chegou a proclamar a incompatibilidade entre a acepção (neokantiana) da filosofia como epistemologia e o monismo. Este, na verdade, não chegava a distinguir-se do positivismo desde que atribuía ao saber filosófico idênticas funções de patrocinar a síntese das ciências. É provável que não o tivesse feito porque lhe restaram poucos anos de vida ativa, ainda assim ocupados na busca de uma esfera privilegiada, como objeto de inquirição eminentemente metafísica: a cultura.

Assim, Tobias Barreto suscitou a hipótese do monismo e, sem abandoná-la, difundiu o conceito neokantiano de filosofia. Artur Orlando é o único dos seguidores que se dá conta da incompatibilidade das duas posições e busca aprofundar a idéia da filosofia como epistemologia. Os demais integrantes da Escola não se dispuseram a abdicar da sua acepção como síntese das ciências e supunham que a disputa era entre monismo mecanicista e monismo teleológico ou entre monismo e evolucionismo.

Contudo, a grande significação do pensamento de Tobias Barreto, no empenho de restaurar a metafísica, consiste na abordagem do homem como consciência, a seu ver a

³² “Deve a Metafísica Ser Considerada Morta?” (1875) in *Estudos de Filosofia*, 2. ed. São Paulo: Grijalbo/INL, 1977. p. 181-190.

única forma de retirá-lo do determinismo a que o havia cingido o positivismo. Tal é o tema central da parcela última de sua obra filosófica.³³

Para o pensador sergipano, a cultura é “a antítese da natureza, no sentido de que ela importa uma mudança do natural, no sentido de fazê-lo belo e bom.” Designa-se pelo nome geral de natureza: “o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, com sua inteligência e vontade, não influi sobre elas e não as modifica”.

A particularidade do mundo da cultura consiste no fato de que se subordina à idéia de finalidade, escapando a todo esquema que se proponha resolvê-lo em termos de causas eficientes.

A seu ver, o equívoco dos contraditores da existência da liberdade na criação humana deve-se à associação inadequada entre liberdade e ação imotivada: “Desde que se faz assim do acaso e do capricho irracional a essência da liberdade, desde que o verdadeiro ato livre se considera aquele que se pratica sem motivo, sem razão alguma, não é muito que os deterministas achem provas de sua teoria em todos os círculos da atividade humana, onde se nota uma certa ordem”. Acha, entretanto, que “a livre vontade não é incompatível com a existência de motivos; pelo contrário, eles são indispensáveis ao exercício normal da liberdade”.

A chave para a solução do problema será encontrada no entendimento da cultura como um “sistema de forças combatentes contra o próprio combate pela vida”, isto é, radicalizando a oposição entre o império das causas finais e o império das causas eficientes, entre o mundo da criação humana e o mundo natural.

O fato natural não o livra de ser “ilógico, falso e inconveniente”. A regularidade natural, isto é, a circunstância de que um acontecimento natural seja considerado segundo leis, não implica que, transposto ao plano da cultura, possa ser encarado independentemente do ponto de vista moral. Tem em vista o seguinte: “Assim, e, por exemplo, se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim - é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polverga rubescens*, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista”.

³³ Incluída nos *Estudos de Filosofia* - ed. cit., que se reproduz na edição das *Obras Completas*, a cargo da Record.

A natureza, concluirá, pode ser apontada como a fonte última de toda imoralidade e não foi certamente inspirando-se nela que o homem criou a cultura. Esta, a seu ver, forma-se precisamente no pólo oposto ao que supunha o autor do Contrato Social: “Rousseau deixou escrito que em assunto de educação *tout consiste à ne pas gêter l’homme de la nature en l’appropriant à la société*”. Neste princípio que se lê na quinta carta do 4º livro da *Neuve Héloïse*, culmina-se o edifício de suas idéias reformadoras. Entretanto, a verdade está do lado contrário. O processo da cultura geral deve consistir precisamente em gastar, em desbastar, por assim dizer, o homem da natureza, adaptando-o à Sociedade.

Nessa luta por erigir algo de independente da natureza, o homem criou a sociedade, “que é o grande aparato da cultura humana”, e deixa-se afigurar: “sob a imagem de uma teia intensa de relações sinérgicas e antagônicas; é um sistema de regras, é uma rede de *normas*, que não se limitam ao mundo da ação, chegam até os domínios do pensamento”.

No âmbito dessa imensa teia, o direito é uma espécie de fio vermelho e a moral o fio de ouro.

O verdadeiro característico do ente humano é, pois, “a capacidade de conceber um fim e dirigir para ele as próprias ações, sujeitando-as destarte a uma norma de proceder”. Trata-se, em síntese, de um animal que se prende, que se doma a si mesmo: “Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor” .

Assim se coloca, para a meditação brasileira, pela primeira vez, a hipótese de considerar-se o homem como consciência. Nesse momento inicial, é a idéia de arquétipo que está presente ao espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na “Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*. A verdadeira problemática do tema ainda não se explicita de todo. Nem por isto, entretanto, pode-se deixar de reconhecer, como o faz Reale, que: “registrou Tobias Barreto, no processo de sua formação monística, idéias destinadas a uma longa elaboração mental, e que, do culturalismo sociológico de Ihering, nos levariam ao culturalismo mais largo de um Kohler ou de um Berdzheimer, para atingir a fase atual sob a inspiração de um Max Scheler ou de Nicolai Hartmann. O mérito imorredouro do autor dos *Estudos Alemães* está em ter visto o problema como um problema filosófico, não compreendendo, infelizmente, que a sua formulação era, por si mesma, a mais cabal condenação das

doutrinas monísticas que abraçara, após reconhecer a impossibilidade de colocar completamente a vida espiritual sob o causalismo da natureza”.³⁴

Reale observa que, na obra de Silvio Romero, o conceito de cultura deixa de ser um problema filosófico. Ao autor da *História da Literatura Brasileira* não parece adequada nenhuma contraposição entre natureza e cultura: “À antítese de Tobias, prossegue Reale, opõe um conciliação, que diz ser possível à luz do evolucionismo monístico spenceriano, *que acabou com a antítese entre o naturalismo e o espiritualismo*”.

Essencial parece ser a circunstância de que os seguidores não se tenham disposto, com exceção de Artur Orlando, a abdicar da acepção da filosofia como síntese das ciências. E, sem essa disposição, o plano metafísico propriamente dito acabaria sendo ignorado.

Ainda em 1906, escreveria Silvio Romero: “A metafísica que foi dada por morta em 1875 era a metafísica dogmática, apriorística, inatista, meramente racionalista, a metafísica do velho estilo, feita à *parte mentis*, a pretensa ciência intuitiva do absoluto, palácio de quimeras fundado em hipóteses transcendentais, construído dedutivamente de princípios, imaginados como superiores a toda verificação. Esta morreu e está bem morta para todo mundo. A metafísica que se pode considerar viva é a que consiste na crítica do conhecimento, como a delineou Kant nos seus *Prolegômenos*, e, mais, a generalização sintética de todo o saber, firmada nos processos de observação e construída por via indutiva. Esta vive e viverá sempre, porque, além de ser uma disposição natural do espírito, supre algumas falhas das ciências particulares, mas sem abrir luta com estas e antes nelas se apoiando, mantendo sempre ativos os largos surtos e aspirações da razão para o lado do desconhecido”.³⁵

Clóvis Beviláqua insistiria no mesmo aspecto ao dizer que a filosofia não deveria ser denominada de ciência porquanto “não determina relações entre fenômenos, nem tem por objeto que não lhe seja exclusivo e não comum, ao menos nalgum sentido, com as outras ciências”. Ao que acrescenta: “Mas, se não é uma ciência, é uma recapitulação ou, antes, um extrato de todas as ciências que tem isto de original: simplifica, unifica e

³⁴ Introdução ao livro de MERCADANTE, Paulo, PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma Reavaliação*. São Paulo: Grijalbo/Univ. São Paulo, 1972. p. 22-23.

³⁵ *Zeverissimações Ineptas da Crítica*. Porto, 1906. p. 79-80.

completa os resultados de todas elas, sendo menos minuciosa do que qualquer delas, porém tendo mais amplitude e mais profundidade do que todas reunidas”.³⁶

Faltou, portanto, o aprofundamento da perspectiva neokantiana (a filosofia como epistemologia), de modo a explicitar a impossibilidade de conciliá-la com o monismo (Fausto Cardoso, 1864-1906) ou pretender substituí-lo pelo evolucionismo (Romero, Beviláqua, etc.). Desse modo, a Escola do Recife não logrou superar a atmosfera na qual vicejava o positivismo e acabou reforçando entendimento semelhante do saber filosófico. Ao invés de contribuir para impulsionar o *culturalismo* de Tobias Barreto, o que somente viria a ocorrer muito mais tarde.

Registre-se que no empenho de determinação das relações entre filosofia e ciência, os membros da Escola do Recife avançaram algumas idéias acertadas acerca do saber de índole operativa. Embora sem se dispor a renunciar seja ao monismo seja ao que chamava de “intuição de caráter sintético”, Graça Aranha (1868-1931), por exemplo, teria oportunidade de enfatizar que “a ciência decompõe o universo, conhece-o, discrimina-o, estuda-o nas suas manifestações parciais. Só há ciência do que se pode fragmentar. Ela pode analisar, explicar cada ordem de fenômenos que a sensação percebe, ela é essencialmente divisível e analítica”.³⁷

A Escola do Recife não foi capaz de alcançar a derrota do comtismo como filosofia das ciências. Esta seria obra do grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, capitaneado por Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928).

Na consideração da Escola do Recife, têm sido examinadas suas relações como movimento que lhe foi contemporâneo, ocorrido no Ceará, liderado por Raimundo da Rocha Lima (1855-1878). A obra desse pensador havia sido divulgada no país por Capistrano de Abreu e veio a ser reeditada por Djacir Menezes (Fortaleza, Imprensa Universitária, 1968), que se valeu da oportunidade para examinar, com toda amplitude, a situação cultural da província. No ensejo do centenário da morte de Rocha Lima, dois de seus mais brilhantes conterrâneos voltaram a debruçar-se sobre o tema: Francisco Alcântara Nogueira e João Alfredo Montenegro, em ensaios divulgados na *Revista Brasileira de Filosofia* (fasc. 110, abr./jun. 1978). O texto de Alcântara Nogueira

³⁶ *Esboços e Fragmentos*. Rio de Janeiro, 1899. p.8-9.

³⁷ *Discursos Acadêmicos* - Vol. I (1897/1919). Rio de Janeiro: Ed. da Academia Brasileira de Letras, 1965. p.170-171.

também mereceu publicação autônoma (*O pensamento cearense na segunda metade do século XIX*, Fortaleza, IBF - Ceará, 1978).

Na linha de aprofundamento de aspectos pouco estudados da Escola do Recife, cabe mencionar a iniciativa de Hildon Rocha de incluir na coleção que dirige - *Dimensões do Brasil* - alguns textos de interesse político da autoria de Tobias Barreto, reunidos sob a denominação de *A questão do Poder Moderador e outros ensaios brasileiros* (Petrópolis, Vozes, 1977), com introdução de Evaristo de Moraes Filho. Outra iniciativa de igual teor é a tese de mestrado da prof^ª. Norma Werneck, intitulada *O conceito de filosofia da ciência em Silvio Romero* (Rio de Janeiro, PUC, 1978).

Estudando a atuação política da Escola do Recife, Evaristo de Moraes Filho aponta o equívoco fundamental de que foram vítima seus integrantes: supunham que o conhecimento da verdade - mais precisamente, do que entendiam como tal- seria suficiente para segui-la. Indica estar Tobias Barreto convencido de que, ao invés de batizar os inimigos da liberdade de retrógrados ou absolutistas, bastava chamá-los de ignorantes. Inspirando-me nessas indicações de Evaristo de Moraes Filho, examinei o problema no ensaio “O projeto cultural reformador da Escola do Recife” (*Revista Brasileira de Filosofia*, v. 34, n.133, jan./mar. 1984). Parece-me que a questão nuclear reside na incompreensão do papel do interesse na organização da sociedade. O processo de democratização da idéia liberal, que começa a efetivar-se a partir da segunda metade do século XIX, consiste precisamente na ampliação dos interesses cuja legitimidade é reconhecida para chegar, em nosso século, à legitimação de todos eles. O desconhecimento do fato levou a que imaginassem a possibilidade da determinação de um interesse geral não negociado livremente entre os diversos interesses, mas deduzido de princípios de inspiração cientificista. A questão resumia-se, na época como ainda hoje, na consolidação dos institutos do sistema representativo.

Outro aspecto considerado reside no denominado *culturalismo sociológico*. Trata-se aqui da inflexão que Silvio Romero realizou no culturalismo de Tobias Barreto. Este pretendia estimular uma inquirição de índole filosófica acerca do homem, a fim de tomar essa análise independente dos limites estreitos fixados pelo cientificismo. Semelhante direcionamento conduzia inevitavelmente à descoberta da magnitude do problema moral, cuja especificidade era recusada. O caminho empreendido por Tobias Barreto levou-o a proclamar que, no seio da cultura, o direito é o fio vermelho e a moral o fio de ouro, explicitando que, ao erigi-los, os homens não se inspiram na natureza.

Em contrapartida, Silvio Romero imaginou a possibilidade de uma investigação da cultura segundo pressupostos científicos. Acreditava que, partindo dos fatos, chegar-se-ia a uma visão totalizante, razão pela qual recomendava que o método se aplicasse à cultura brasileira. O programa que estabelece tem a máxima amplitude e desdobra-se desta forma: “Seria preciso estudar acuradamente, sob múltiplos aspectos, cada um dos povos que entraram na formação do Brasil atual; dividir o país em zonas; em cada zona analisar uma a uma todas as classes da população e um a um todos os ramos da indústria, todos os elementos da educação, as tendências especiais, os costumes, o modo de viver das famílias de diversas categorias, condições de vizinhança, de patronagem, de grupos, de partidos; apreciar especialmente o viver das populações, vilas e cidades, as condições do operariado em cada uma delas, os recursos dos patrões, e cem outros problemas, dos quais, nesta parte da América, à retórica politicante dos partidos nunca ocorreu cogitar” (*O Brasil Social*, Rio de Janeiro, 1907). Em meio a tantas minúcias destaca a circunstância de que a família é “a questão das questões”, constituindo a base de tudo na sociedade humana.

Tal é o culturalismo sociológico, que teve o mérito de facultar diversos estudos e levantamentos sistemáticos sobre a cultura brasileira, efetivados por Silvio Romero, Artur Orlando e alguns outros. Graças a isto, tomou-se uma das formas pelas quais se preservou o legado da Escola do Recife, ao lado da interpretação do direito vinculada ao seu nome, que continuou sendo estudada nas diversas faculdades.

Contudo, esse abandono da investigação filosófica trouxe alguns inconvenientes. O principal há de ter residido no desinteresse pelo debate que então se travou na Alemanha, alimentado, sobretudo, pelo neokantismo, no curso do qual emergiria a fenomenologia. Surgiam naquele momento algumas das correntes de filosofia que iriam configurar o novo século. E, neste momento preciso, interrompe-se o contato estreito com a filosofia alemã que Tobias Barreto lograra estabelecer.

Ainda assim, o culturalismo sociológico iria constituir-se uma ponte entre o culturalismo filosófico de Tobias Barreto e a contemporânea corrente culturalista, graças em especial à obra de Alcides Bezerra (1891-1938). Este fato foi estabelecido por Francisco Martins de Souza na pesquisa que desenvolveu para escrever *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra* (São Paulo: Convívio, 1981).

Alcides Bezerra formou-se na Faculdade de Direito do Recife em 1911, na mesma turma de Pontes de Miranda, quando ainda ecoavam os animados debates acerca dos rumos a serem empreendidos pela filosofia, em geral, e pela filosofia do direito, em

particular, embora não seja período de grande atividade de parte dos membros da Escola do Recife. A parcela fundamental da obra de Tobias Barreto havia sido colocada ao alcance da juventude acadêmica graças à publicação póstuma dirigida por Silvio Romero.

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

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

Acredita que o meio cósmico exerça influência poderosa na evolução das comunidades. Recorre, pois, aos registros da antropogeografia. Proclama igualmente o valor das investigações etnográficas e considera a família como núcleo determinante da sociedade. Enfatiza do mesmo modo a distinção entre povos de formação comunitária e particularista. Iria mais longe ao vincular diretamente sua pesquisa à herança de Silvio Romero, que cuidaria de avaliar em ensaio do ano de 1929, incluído no livro *Achegas à história da filosofia* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936). Apesar disso, coloca a moral como o centro da vida social. A constituição da moralidade poderá, certamente, ser explicada a partir da etnografia ou da antropogeografia. Contudo, será o elemento catalisador da obra civilizatória do homem.

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

Balanceando a realização desse programa, observa Francisco Martins de Souza que a preocupação fundamental de Alcides Bezerra é com a cultura, “a qual origina e organiza o saber, em função do desenvolvimento natural do homem em seu meio

geográfico”. E prossegue; “A cultura deverá ter um substrato, um apoio sobre o qual e com o qual caminhará e se desenvolverá ao longo do processo histórico na busca de realização do ser do homem, no seu aperfeiçoamento integrado. O homem, o meio, a sociedade se complementarão numa função evolutiva criadora, tendo como mola propulsora a cultura e, como garantia de sua realização, o aspecto da moralidade, que sugere o fim de tal processo” (*op. cit.*, p. 27).

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

Duas outras personalidades vinculadas à Escola do Recife também foram lembradas no período recente: Estelita Tapajós (nasc. 1860) e Afonso Cláudio (1859-1934).

O pensamento de Estelita Tapajós foi estudado por Marília Azevedo Righi Badaró, em tese de mestrado submetida à Faculdade de Educação da USP (*Reflexos da mentalidade cientificista na obra de Estelita Tapajós*, 1980).

A tese dedicada a Estelita Tapajós inspira-se na hipótese de Roque Spencer Maciel de Barros de que as grandes matrizes do pensamento assumem, em dado momento histórico, feição de *mentalidade*. Lalande define mentalidade como sendo o conjunto de disposições intelectuais, hábitos do espírito e crenças fundamentais de um indivíduo. No caso, trata-se de toda uma geração que irrompeu no cenário cultural brasileiro na década de setenta do século passado. Os estudos desenvolvidos desde a época em que Roque Spencer aventou a hipótese - na conhecida tese de 1959, intitulada *A ilustração brasileira e a idéia de universidade* - permitiram verificar que a geração de setenta tem antecedentes. O fenômeno do cientificismo na cultura luso-brasileira remonta ao movimento dos *estrangeirados* no século XVIII, de que resultaram as reformas pombalinas. Assim, a primeira geração cientificista inclui ao próprio Pombal. A segunda seria formada sob Pombal, vindo a ser liderada por Dom Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812), abrangendo muitos brasileiros. A subsequente seria produto, sobretudo, da Real Academia Militar. Se pudéssemos denominá-la de terceira, a geração de setenta seria a quarta.

Por definição, a mentalidade corresponde a algo difuso. Em vista disto, Roque Spencer tem toda razão ao completar sua hipótese com a ênfase no estudo de certas personalidades representativas. É através destas que se apreende o contorno principal da proposta a ser determinada. Estelita Tapajós é um exemplo ilustrativo.

Diplomou-se em medicina em 1890 e, além da tese - *Da psicofisiologia da percepção e das representações* -, publicou um único livro: *Ensaio de Filosofia e Ciência* (1898). Ambos esses documentos são estudados com grande esforço compreensivo por Marília Azevedo Righi Badaró.

A tese transcreve um texto muito expressivo tanto das idéias de Estelita Tapajós como da mentalidade que a autora presente caracterizar. Trata-se de um artigo publicado em *O Comércio de São Paulo*, de 6 de junho de 1901, a propósito de uma das polêmicas em que se envolveu Luiz Pereira Barreto (1840-1923), outro prócer cientificista que foi estudado pelo próprio Roque Spencer Maciel de Barros (*A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1967). Os detalhes do evento não vêm ao caso, mas vale a pena situar algumas afirmativas nucleares do autor, a partir da amostra propiciada pelo artigo em questão.

Escreve ali: “Outra verdade banal, que os demagogos desconhecem, é que todo o indivíduo, social ou não, quer se chame célula, homem, nacionalidade, ciclo social, tem um limite no tempo, sendo a sua existência regida pela lei cíclica da evolução. Todos esses indivíduos oferecem na sua evolução três fases características e diversas, desde o nascimento até a morte”. Denomina-as adiante de infância ou começo da existência; madureza ou começo da decadência e decadência ou velhice. A América estaria na primeira, a Europa na segunda e a Ásia na terceira.

Sua divergência com o positivismo não é, portanto, essencial. Como os positivistas, acredita numa filosofia sintética que produziria generalizações de índole científica, com validade idêntica à das ciências particulares. A divergência aparece quando se trata de avaliar a significação dos ciclos históricos. Afirma a esse propósito: “O falso brilho da civilização industrial européia, o desenvolvimento das ciências puramente mnemotécnicas e analíticas, e da filosofia primária do positivismo não constituem indício de evolução progressiva desse ciclo social, mas, sim, a prova de sua decadência, pois que, com o predomínio atual das sub-raças citadas, nós vemos apagar-se toda noção de justiça social, substituída pela lei leonina do mais forte, com que os sábios do naturalismo sancionam as violências da Inglaterra, da Alemanha, da Rússia, etc.”

Tapajós está também de posse de uma doutrina que explica sua própria singularidade. A humanidade apresenta dois tipos básicos: o homem comum (instintivo e passional) e os espíritos superiores (raros escolhidos da grandeza humana).

Deste modo, Tapajós exacerbou uma componente da Escola do Recife, abandonando o patamar da filosofia como simples epistemologia (neokantismo) e nem sequer se dando conta da proposta culturalista.

A *Xerox* patrocinou a reedição fac-similar da *História da Literatura Espiritantense*, de Afonso Cláudio. O livro tem um prólogo de Clóvis Beviláqua e pretende conter apenas subsídios para a história da literatura brasileira, sendo dedicado a Silvio Romero (“A Silvio Romero, o egrégio autor da *História da Literatura Brasileira* e incomparável renovador da crítica literária neste país, homenagem do mais obscuro dos seus discípulos e admiradores”). Apareceu em 1912, impresso no Porto, em Portugal, a exemplo de muitos outros livros de autores vinculados à Escola do Recife e publicados no mesmo período.

Afonso Cláudio (Afonso Cláudio de Freitas Roza, 1859-1934) concluiu a Faculdade de Direito do Recife em 1883, sendo originário da Faculdade de São Paulo, que frequentou durante os dois primeiros anos do curso. Sua estada no Recife deu-se no momento do memorável concurso a que se submeteu Tobias Barreto para ingresso na Faculdade, em 1882, evento que eletrizou a juventude acadêmica, segundo se pode ver dos depoimentos que nos deixaram, entre outros, Gumercindo Bessa (1851-1913) e Graça Aranha (1868-1931). No ano de sua formatura apareceram os *Estudos alemães*, de Tobias Barreto (Primeira série. Recife: Tipografia Central, 1883.294 p.). A circunstância parece ter marcado em definitivo a Afonso Cláudio, a julgar pelo livro ora reeditado, onde se vê que guardava grande proximidade com Silvio Romero.

Terminado o curso de direito, Afonso Cláudio regressa à terra natal, tendo sido promotor, dedicando-se em seguida à advocacia em Vitória. Filiou-se à causa republicana, tornando-se um de seus próceres no Estado. Com o término da monarquia, veio a ser o primeiro governador republicano do Espírito Santo, tendo-lhe sido dada a incumbência de estruturar o novo regime, no que, aliás, não deve ter sido bem sucedido. Ficou no poder menos de dois meses, não lhe cabendo por certo a responsabilidade no desencadeamento da instabilidade republicana, já que ocorreu na maioria das províncias e não apenas no Espírito Santo. O certo é que, neste Estado, até as eleições de 1892, quando as sucessões se normalizaram, ocuparam o poder nada menos que sete governadores. Promulgaram-se duas constituições (o que também se verificou em alguns outros Estados) e a situação acabou em mãos de uma Junta Governativa (dezembro de 1891). Esta conseguiu afinal instaurar a legalidade, elegendo e empossando o sucessor. Tudo isto há de ter desgostado profundamente a Afonso Celso -

que devia acreditar, como seus companheiros da Escola do Recife, na racionalidade da política. Assim, ao dar por concluída a incumbência que aceitou, de reestruturar o Tribunal de Justiça, dissolvido pela Junta Governativa, afastou-se do Estado e da política, fixando residência no Rio de Janeiro. Com a organização da Faculdade de Direito de Niterói, em 1916, ingressa em seu corpo docente, para reger a cadeira de Direito Romano.

Afastado da política, Afonso Celso publicou grande número de livros e estudos, lamentavelmente não estudados e nem mesmo ordenados de forma adequada. Em boa parte são obras jurídicas, a começar do *Tratado de Direito Romano*, em três volumes, aparecidos entre 1916 e 1918. Comentou a lei de organização judiciária do Espírito Santo (1894), ocupando-se também de outros aspectos da teoria jurídica, abrangendo a filosofia do direito. Publicou igualmente estudos históricos e biográficos.

Talvez corresponda a uma parcela importante de sua obra os estudos dedicados à cultura brasileira, presumivelmente realizados com o propósito de completar as pesquisas desenvolvidas por Silvio Romero e Artur Orlando, na linha do denominado *culturalismo sociológico*. Assim publicou: *As tribos e os negros importados e sua distribuição no Brasil* (1914); *As três raças na sociedade colonial: contribuição de cada uma delas* (1916); *Trovas e cantares capixabas* (1913) e *Estudos de sociologia, etnografia e crítica* (1913). Atende a idêntico propósito a *História da Literatura Espírito-Santense*.

A literatura não vale por si mesma, mas apenas como manifestação dos elementos estáveis, da energia da raça e dos predicados fundamentais dos povos, todos formadores da nacionalidade e que aparecem na luta pela vida. São um caso particular da lei geral da evolução. Por isto Afonso Cláudio divide o seu estudo na análise do período de incubação e no período de expansão literária consciente. Este último acha-se sob a influência do naturalismo e do materialismo. A julgar pelo que escreve, não parece, a exemplo de outros personagens da Escola do Recife, ter tomado conhecimento da evolução de Tobias Barreto na direção do neokantismo e do culturalismo, levando em conta apenas a sua fase monista. Discorda do papel que Silvio Romero atribui ao romantismo e insere no livro um longo ensaio (116p.) intitulado “A paleontologia, a antropologia, a etnografia e as raças americanas, apreciadas pelo moderno critério científico”.

A reedição de Afonso Cláudio serve para demonstrar que, se de fato registramos enorme progresso no estudo da Escola do Recife, estamos longe de haver realizado o inventário completo que precisa ser efetivado.

FARIAS BRITO

Numa certa fase do movimento católico, antes caracterizado, tornou-se moda contrapor a obra de Raimundo de Farias Brito (1863-1917) à de seu mestre e inspirador Tobias Barreto, em vista do desfecho espiritualista que imprimiu a uma das vertentes da Escola do Recife. Essa maneira de considerar a questão parece de todo superada.

O texto fundamental em que a obra de Farias Brito começa a ser valorizada de ângulo estritamente filosófico é da autoria de Carlos Lopes de Matos: *O pensamento de Farias Brito* (São Paulo, Herder, 1962). Carlos Lopes de Matos preparou igualmente uma bibliografia do que se publicou no transcurso do centenário, em 1963.³⁸ Djacir Menezes e Alcântara Nogueira, por seu turno, aproveitariam o evento para estudar aspectos essenciais da obra do pensador cearense”.³⁹

A significação especial da obra de Farias Brito resulta de que ensejou fenômeno sem precedentes na cultura brasileira: a adesão em massa, da intelectualidade, ao catolicismo, fenômeno esse, diga-se de passagem, que nunca chegou a ser compreendido pelos que vieram a ocupar sua liderança, em especial Leonel Franca (1893/1948).

Ao longo do Império a intelectualidade manteve-se equidistante seja da Igreja de Roma, ultramontana, devotada ao combate às idéias modernas que tinha aqui o mais amplo acatamento, seja da representação brasileira, sustentada por um clero inculto, salvo raras exceções, extremamente mundano e politizado. Em tais circunstâncias, observa Miguel Reale, o espiritualismo de Cousin tinha a vantagem de “compor em unidade, não sem certo encanto verbal, o desejo de uma filosofia secular, próprio de homens que se consideravam emancipados de qualquer subordinação à Igreja, e a

³⁸ *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 14, n. 56, p. 603-614, out./dez. 1964.

³⁹ MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962; e NOGUEIRA, F. Alcântara. *Farias Brito e a filosofia do espírito*. Rio de Janeiro: F. Bastos, 1962.

aspiração não menos viva de atender a um sentimento religioso alimentado desde o berço”.

Essa equidistância da intelectualidade em relação à Igreja Católica, que Antonio Carlos Villaça iria denominar de *indefinição da espiritualidade*, transformar-se-ia, na República, em sua franca dissolução. É o tempo da ascensão do positivismo.

Farias Brito foi um combatente isolado na luta pela restauração do espiritualismo e atuou num meio que lhe era francamente hostil. Contudo, a posteridade iria comprovar que sua mensagem revestia-se de grande força, que residia no fato, assinalado por Reale, de haver cuidado dos temas filosóficos como tais, sem os dissolver em considerações de ordem sociológica ou histórica. Graças a isto, conseguiu a adesão de um grupo de intelectuais. E embora entendesse que a religião deveria evoluir no sentido de uma nova síntese, os que pela sua mão haviam aderido ao espiritualismo iriam converter-se ao catolicismo. À frente desse grupo achava-se a personalidade dinâmica e catalisadora de Jackson de Figueiredo (1891-1928). Começa o ciclo da presença marcante da intelectualidade católica na cultura brasileira.

Embora essa circunstância haja sido aproveitada pelos tradicionalistas para dar-lhe feição eminentemente política, não se pode desconhecer o fato de que, sem o empenho em prol do espiritualismo, devido a Farias Brito, é pouco provável que parte da juventude acabasse transitando ao catolicismo. Este desfecho somente pode ser compreendido pela presença da mediação do pensador cearense. Basta ter presente que entre os manifestantes contra a volta dos jesuítas vamos encontrar o jovem Jackson de Figueiredo. Consoante assinala Villaça, “Jackson veio do materialismo, do ceticismo e do espiritualismo vago. O ensaio sobre a filosofia de Farias Brito, em 1916, é sua profissão de fé espiritualista. Como *Pascal e a inquietação moderna* será a sua profissão católica. A leitura e o convívio de Farias Brito levaram-no ao espiritualismo. Farias era um pan-psiquista panteísta. A leitura de Pascal levou-o ao catolicismo”.⁴⁰

Como resultado da amplitude assumida pelos estudos do pensamento filosófico brasileiro - de que ora se dá notícia -, era natural que a obra de Farias Brito viesse a alcançar, nessa nova etapa, a posição que de direito lhe cabia. Assim, o interesse por suas idéias tem alcançado dimensão significativa, bastando, para evidenciá-lo, enumerar os estudos recentes que lhe foram dedicados: Elio Sergio Enardim - *O conhecimento em Farias Brito*, Santa Maria, 1974; Aquiles Cortes Guimarães - *Existência e verdade no*

⁴⁰ *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 97.

pensamento de Farias Brito, Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977; Ubirajara Calmon Carvalho - *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito*, Fortaleza, Governo Estadual, 1977; e Victorino Felix Sanson - *A metafísica de Farias Brito*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1978. Todos os ensaios indicados consistem de análises estritamente filosóficas, consagrando a superação da atitude participante do passado. Cabe destacar que o prof. Victorino Sanson suscita a hipótese - e a fundamenta com todo rigor - de que Farias Brito teria desenvolvido coerentemente a perspectiva estóica.

No período posterior a 1977, ano da elaboração de seu primeiro estudo sobre Farias Brito, Aquiles Cortes Guimarães ampliou bastante a investigação da obra do pensador cearense. Em especial, conseguiu situar as suas contribuições no debate brasileiro da problemática filosófica relacionada à consciência (*O tema da consciência na filosofia brasileira*. São Paulo: Convívio, 1982). Em síntese, Aquiles Cortes Guimarães quer remontar à metafísica de Farias Brito os primórdios da presença da fenomenologia em nosso país. Tendo vivido na mesma época em que se dá a pesquisa dos fundadores desse movimento, defrontando-se com problemas filosóficos análogos, aponta na mesma direção.

A esse propósito teria oportunidade de escrever: “Farias Brito também quer salvar a Metafísica, contra todos os seus negadores. Para isto não dirige nenhum apelo imediato ao emaranhado de categorias filosóficas tidas como opções decisivas para os nossos pensadores que nelas se abrigavam, como se “escolas” não fossem obstáculos a serem transpostos. Seu apelo é ao ego, à consciência, à interioridade, como espaços capazes de fundar o saber absoluto” (*Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1984. p. 14).

CIENTIFICISMO

A ascensão do positivismo corresponde ao fenômeno mais significativo durante a República. Nos primeiros tempos do novo sistema, como observa José Veríssimo, era quase uma religião de Estado. E ainda que não se haja chegado a semelhante desfecho, nos decênios subseqüentes as instituições republicanas seriam plasmadas segundo a vontade dos partidários daquela doutrina. Reformou-se o ensino para adequá-lo à hipótese comteana de que o real se esgotaria na série hierárquica das ciências. E como Augusto Comte havia condenado a Universidade, não se cuidou da sua estruturação.

Chegou mesmo a haver uma revolta militar contra a vacinação obrigatória, condenada pelo comtismo caboclo. A maioria dos espíritos aderiu à suposição de que haveria filosofia, política e moral científicas.

No ciclo precedente àquele de que ora nos ocupamos, contentavam-se os estudiosos em distinguir, no movimento positivista verificado a partir da República, a corrente ortodoxa da vertente dissidente. O modelo era o pensamento francês, mas não atendia à circunstância brasileira.

Os estudos dedicados ao positivismo, neste pós-guerra, tiveram em vista, sobretudo, discriminar as diversas configurações que veio a assumir no país, partindo de parâmetros nacionais e não da divisão clássica, entre ortodoxos e dissidentes, formada no exterior. Semelhante discriminação objetivava averiguar em que consistia precisamente a mencionada ascensão do positivismo.

Na medida em que se dá o aprofundamento de tais estudos, verifica-se que o sucesso do comtismo decorre do fato de inserir-se numa das tradições da cultura brasileira, que passamos a denominar de *cientificismo*. Roque Spencer Maciel de Barros havia voltado a atenção para o que chamou de mentalidade científica - na conhecida tese de 1959 *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. Contudo, foi o contato com a obra de Joseph Ben-David que nos permitiu alcançar uma conceituação mais precisa desse fenômeno.

Além disto, a predominância do positivismo no ciclo científicista da Primeira República advém de uma de suas vertentes menos estudadas até então: o autoritarismo doutrinário representado pelo castilhismo.

Joseph Ben-David, que se inclui entre os principais estudiosos contemporâneos da história da ciência, considera que o declínio científico da Itália não se deveu à oposição da Igreja. A seu ver, quando se deu a condenação de Galileu, o movimento já se encontrava em franca decadência. A tese é desenvolvida no livro *The Scientist's Role in Society*, Prentice-Hall, 1971, cuja tradução brasileira foi patrocinada pela Editora Pioneira (1971).

A condenação de Galileu deu, entretanto, pretexto a grande movimentação na Europa, por razões, sobretudo, políticas. Eruditos protestantes em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing decidiram traduzir sua obra para o latim. Ben-David observa que na Universidade de Tubing, pouco tempo antes, fora recusado a Kepler um diploma teológico em decorrência de suas convicções copernicanas. O governo holandês fez de Galileu seu conselheiro e cumulou-o de honrarias. Estavam lançadas as bases de um

movimento de cunho social que muito contribuiu para a institucionalização da ciência, na segunda metade do século XVII. Esse movimento floresceu, contudo, na base da suposição de que a ciência tinha amplas conseqüências sociais e tecnológicas.. Entretanto, na medida em que a ciência se institucionaliza, os próprios cientistas iriam recusar essa dilatação de objetivos. Tomam-se autônomos e dissociam-se os dois momentos: a propaganda da ciência e a prática científica.

A esse propósito escreve Ben-David: “... um dos aspectos mais importantes da ciência experimental era sua precisão e sua especificidade. Toda variável precisava ser medida, pois algumas diferenças tão pequenas, que não podem ser apreendidas sequer pela imaginação, podem decidir se uma teoria é certa ou errada. Além disto, as pesquisas não são orientadas por critérios de importância geral -tal como esta é pensada pelos filósofos -, mas rigorosamente por aquilo que é importante e pode ser resolvido pelos métodos e pelas teorias existentes. No século XVII, 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 científicista eram incompatíveis com a especificidade da pesquisa científica e constituíam uma ameaça à sua integridade e especificidade” (*O papel do cientista na sociedade*. São Paulo: Pioneira, 1974. p. 123-124. Trad. brasileira).

Em síntese, surge um autêntico movimento científicista, isto é, um movimento que se propõe exaltar a ciência e torná-la reconhecida pela sociedade. Logrado o objetivo que se propunha, o movimento científicista não desaparece da cena para deixar que a ciência ocupe o seu lugar. Muito ao contrário, segue um curso autônomo, curiosamente em aberto conflito com a ciência. É essa espécie de ideário que veio a ser introduzido na cultura luso-brasileira na segunda metade do século XVIII e não propriamente o interesse real pela ciência.

O movimento científicista em Portugal teve o momento das Academias, na primeira metade do século XVIII, logrando uma espetacular vitória com a ascensão de Pombal ao poder. Antecedendo de meio século a providência adotada por Napoleão, o Marquês de Pombal destrói a universidade medieval, através da reforma de 1772, erguendo em seu lugar uma nova universidade, constituída à volta da ciência.

Salvo no que respeita à mineralogia, a incorporação da ciência moderna em Portugal, com a reforma de 1772, não logrou consolidar a pesquisa científica. A geração

pombalina evoluiria no sentido de afirmar a competência da ciência em matéria de reforma social. Lançam-se assim as bases de uma vertente que se tornaria profundamente arraigada no Brasil tornado independente.

A difusão do cientificismo no Brasil seria obra do Seminário de Olinda, organizado em 1800 por Azeredo Coutinho e da Real Academia Militar. Os padres saídos de Olinda evoluíram para o radicalismo político, derrotado nas lutas fratricidas que desencadeou por todo o país na fase da Independência. A Real Academia Militar teria ação mais duradoura e maiores conseqüências no curso histórico do país.

Laerte Ramos de Carvalho indicou que os propósitos da Real Academia Militar não se limitavam a promover a reorganização dos estudos militares, em seqüência às providências iniciadas na década de setenta do século anterior - organização de cursos em Recife e Salvador, em 1774 e 1778, respectivamente e da Academia de Fortificação e Desenho, no Rio de Janeiro, em 1792. Correspondiam a “arrojado e esclarecido empreendimento, no qual se consubstanciam algumas das mais sábias diretrizes da política cultural de D. João VI”. Coube-lhe a missão de sistematizar o estudo da matemática e das ciências físicas, estruturando um núcleo destinado não só a acompanhar a evolução de tais estudos na Europa como igualmente de participar de seu desenvolvimento. Os lentes foram instados a preparar os compêndios requeridos. Os historiadores da matemática no país (Francisco de Oliveira Castro, Chaim Honig e Elza Gomide) registram mais de vinte dissertações de matemática, entre 1848 e 1858, em geral de caráter expositivo, com a “notável exceção” de Joaquim Gomes de Souza (1829-1863), que se considera o primeiro genuíno matemático brasileiro, formado em 1848 e, posteriormente, professor da Escola. A Academia conseguiu, sem dúvida, fixar uma tradição de pesquisa matemática, que tornaria possível o aparecimento de Otto de Alencar e Amoroso Costa, que, por sua vez, formaram Lelio Gama, Teodoro Ramos e tantos outros matemáticos de nomeada, neste século.

A Academia Militar logrou manter o espírito da Reforma de 1772, elaborada sob a égide da suposição de que o núcleo do saber encontra-se nas ciências experimentais.

Na década de cinqüenta, o governo consagra a situação que de fato se configurara no ensino da Real Academia, que formava não apenas militares, mas igualmente engenheiros e outros quadros técnicos, desmembrando-a em dois estabelecimentos: o ensino militar, transferido para a Praia Vermelha; e o ensino de matemática, ciências físicas e naturais, e engenharia, aberto tanto a militares como a civis, que ficava no

Largo de São Francisco, com a denominação de Escola Central. Essa última passaria a chamar-se Escola Politécnica, em 1874.

É na Real Academia Militar que a intelectualidade brasileira toma contato com a obra de Comte. Consoante o levantamento realizado por Roque Spencer Maciel de Barros, esse contato inicial limita-se à obra matemática do filósofo francês. Desse exame, conclui que “os primeiros trabalhos do positivismo brasileiro tiveram como conseqüência única chamar a atenção, no seio da Escola Militar, para a figura de Comte como teórico das ciências matemáticas e naturais e dispor os espíritos para mais tarde, sob o influxo do esforço de “ilustração” que domina o bacharelismo nacional de 1870 em diante, apenas para referirmos-nos a uma data, compreenderem também e aceitar a sociologia comtista”.

A tradição que se inicia com a Reforma Pombalina da Universidade de 1772 não se limita à convicção de que as ciências experimentais formam o núcleo do saber. Na pregação pombalina encontram-se duas outras dimensões que marcariam o cientificismo brasileiro, a saber: 1ª) a ciência é competente para promover a riqueza; e, 2ª) é possível formular-se política e moral científicas. Na obra de Pombal, essa última hipótese acha-se apenas implícita. A vantagem de Comte encontrar-se-ia no fato de que a explicita. Precisamente essa circunstância é que facultaria a adesão entusiástica ao comtismo, sob a República, como veremos mais detidamente logo a seguir.

O cientificismo preservado na Real Academia Militar adquire forma acabada em mãos de Benjamin Constant (1836-1891), que se torna professor da escola em 1873 e viria a ser o chefe militar do movimento republicano vitorioso. A partir deste tem lugar largo ciclo de predomínio do positivismo, abrangendo toda a República Velha.

As vertentes identificadas no ciclo cientificista em que aparece sob roupagem positivista consistem basicamente no movimento de cunho religioso mantido pela Igreja Positivista; no denominado positivismo ilustrado e na filosofia política de inspiração positivista. Segundo se referiu, o comtismo virtualmente não aparece como filosofia da ciência, dispondo, entretanto, de algumas posições das quais tiveram seus partidários que ser desalojados a fim de permitir que o Brasil não se isolasse do curso empreendido pelas ciências exatas, a partir da relatividade que reiteradamente recusaram. Comportam a breve caracterização adiante inserida, elaborada com base nos estudos ao tema dedicados no período considerado.

As duas figuras centrais do positivismo religioso são: Miguel Lemos (1854-1916) e Teixeira Mendes (1855-1927). Apreciando sua ação escreve Ivan Lins (1904-1975):

“Empolgado como ninguém pelas idéias de Augusto Comte em todos os seus aspectos e em todas as suas fases, era Teixeira Mendes temível e torrencial argumentador, sempre pronto a enfrentar qualquer adversário e a sustentar discussões de horas a fio, ou de volumes inteiros, em defesa das doutrinas do mestre a que jurara integral fidelidade... Inteligência dotada de extraordinária força dedutiva, legou-nos muitos textos admiráveis em que discute, exemplifica, demonstra, coordena e aplica os princípios e corolários científicos da religião da Humanidade. Por vezes, porém, é de lamentar que esse mesmo vigor lógico o arraste por falsos caminhos, levando-o a abusos de dedução em questões que, pela sua natureza, como as doutrinas médicas, estavam ainda a exigir observações, experiências e tateamentos indutivos”.⁴¹

Conclui que as normas da Igreja Positivista - cada vez mais próximas do catolicismo, tendo Comte se transformado em Pai Supremo, digno do mesmo respeito que os católicos devotavam a Cristo - erigiram barreira intransponível entre a instituição e o meio social brasileiro.

Assim, a Igreja Positivista, embora haja sobrevivido à morte de Teixeira Mendes, jamais passou de simples seita, razão pela qual não se pode atribuir à sua ação os êxitos da doutrina.

Do comtismo como filosofia da ciência cumpre distinguir dois aspectos. O primeiro diz respeito ao entendimento da filosofia como síntese das ciências. Semelhante acepção de “filosofia sintética” teve curso no país através de outras doutrinas, como o monismo e o evolucionismo. Ainda persiste, às vezes em forma meramente subjacente, sobretudo no ensino das ciências sociais, nutrindo autêntica mentalidade positivista, presente em nossos dias. Contudo, na medida em que o neopositivismo ganha força como corrente filosófica, o que tem lugar, sobretudo a partir da década de sessenta, tais resquícios positivistas tendem a perder significação na sociologia como no direito e na história.

O outro aspecto corresponde ao entendimento da ciência mesma, que Comte considerava esgotada com a construção da mecânica celeste, termo de sua evolução normal. O desenvolvimento da matemática e da física iria contrariar frontalmente essa hipótese. Ainda assim, a exemplo do que ocorria na medicina, os positivistas brasileiros deram as costas à ciência, para manterem-se fiéis à doutrina de Comte. E o faziam tendo em suas mãos as cátedras de matemática e o ensino de engenharia, tanto civil como

⁴¹ *História do Positivismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1967. p. 415-416.

militar. Em que pese a circunstância, acabaram fragorosamente derrotados, segundo se comprovou, graças à reconstrução da atividade do chamado grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro,⁴² capitaneado por Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928). Otto de Alencar iniciou a reação contra o positivismo numa esfera - a matemática- que não estava aberta aos bacharéis. Positivista como a maioria dos engenheiros de seu tempo, Otto de Alencar rompeu com as idéias de Comte ao se dar conta de que as interdições contidas na obra do filósofo francês vinham sendo refutadas pela evolução da matemática. Ao fazê-lo, levou pequeno grupo de discípulos a tomar contato com a nova física em formação. Esse núcleo reduzido logrou, em duas décadas, inverter completamente a situação, libertando o que havia de pensamento científico da influência de Comte, a partir de 1916 agrupado na Academia de Ciências.

É sintomático, da nova circunstância, a vinda de Albert Einstein ao Brasil, promovida pela Academia de Ciências, que o recebeu em sessão solene a 6 de maio de 1925. O evento serviu para evidenciar o isolamento dos positivistas, nos círculos científicos. Licínio Cardoso é uma voz isolada ao condenar, em nome de Augusto Comte, em artigo divulgado em *O Jornal* (16 de maio), o que denominou de “Relatividade imaginária”. Levado o tema à discussão na Academia, vê-se pelas atas (transcritas pela *Revista da Academia Brasileira de Ciências* (1): 125-130, abril, 1926) que não ocorre uma só intervenção em favor de Licínio Cardoso. Além disto, suas idéias são refutadas por Adalberto de Menezes, Álvaro Alberto, Inácio do Amaral e Roberto Marinho, figuras representativas da cultura científica do período;

De modo que a ascensão do positivismo não pode ter decorrido de uma situação de prestígio nos círculos científicos. Se desfrutavam dessa posição nos começos da República, vieram a perdê-la logo nos primeiros decênios. Precisamente a essa derrota do positivismo entre os cultores da ciência no país deve-se a criação da Universidade, na década de trinta.

A difusão do comtismo em terras brasileiras ensejou a formação de uma corrente denominada *positivismo ilustrado*, que contou como seus integrantes mais destacados Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904) Pedro Lessa (1859-1921) e, contemporaneamente, Ivan Lins (1904-1975). Mereceu estes estudos: *A evolução do*

⁴² A documentação do evento se efetiva nos estudos introdutórios à reedição da obra de filosofia das ciências de Amoroso Costa (*As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*. São Paulo: Grijalbo-USP, 1971; 3ª edição, Convívio-USP, 1981).

pensamento de Pereira Barreto, de Roque Spencer Maciel de Barros (São Paulo: Grijalbo/USP, 1967); *Alberto Sales, ideólogo da república* (São Paulo: Ed. Nacional, 1965), de Luís Washington Vita; *Presença de Alberto Sales*, de Roberto de Paula Leite (Campinas: Ed. Moranta, 1978); e *Alberto Sales: trajetória intelectual e pensamento político*, de João Ribeiro Junior (Convívio, 1983). Roque Spencer Maciel de Barros ordenou a obra completa de Pereira Barreto, da qual lamentavelmente só apareceu o primeiro volume (São Paulo: Grijalbo/USP, 1967). A Universidade de Brasília promoveu a reedição de *A Pátria Paulista* (1887), de Alberto Sales, e a Coleção Pensamento Político Republicano dedicou um de seus volumes (o de número 5) à *Plataforma política do positivismo ilustrado* (Antologia), coleção mantida pela Câmara dos Deputados (Brasília, 1981). As idéias de Pedro Lessa foram analisadas por Miguel Reale (*Filosofia em São Paulo*, 2ª edição, cap. V, p. 129-165). Essa vertente enfatizou, sobretudo, o aspecto pedagógico do comtismo, apostando na reforma dos espíritos. Em que pese a sua dimensão cultural, tampouco explica a ascensão do positivismo e sua persistente influência.

A filosofia política de inspiração positivista é a componente do comtismo brasileiro que granjeou a adesão de parcela substancial da elite, impondo a presença marcante de Augusto Comte na cultura brasileira do período republicano.

A particularidade distintiva dessa corrente consiste no fato de que interpretou o comtismo *ad litteram*, isto é, entendendo que o advento da política científica implicava o término do sistema representativo e o começo do regime ditatorial a ser exercido por quem houvesse assimilado seu espírito. Neste contexto, desaparece de todo a componente pedagógica que o positivismo ilustrado iria reivindicar. Mais explicitamente, prescinde de ganhar as consciências desde que incumbe, num primeiro momento, impor-se pela força. Adiante, as circunstâncias concretas farão o resto. Assim, a hipótese de que o homem seria determinável, em decorrência de alteração das condições sociais, presente na obra do Comte, torna-se o cerne da ação e da pregação desse agrupamento.

A versão mais importante da filosofia política de inspiração positivista é o denominado *castilhismo*, obra de Júlio de Castilhos (1860-1903) e da liderança rio-grandense por ele formada: Borges de Medeiros (1864-1961), Pinheiro Machado (1851-1915) e Getúlio Vargas (1883-1954).

Ao longo da década de setenta procedeu-se à mais ampla sistematização da doutrina castilhista. A Editora Documentário publicou dois volumes intitulados A

filosofia política positivista - I e II (Rio de Janeiro, 1979), contendo o primeiro os mais importantes textos do castilhismo e, o segundo, o principal da crítica ao castilhismo aparecida no próprio momento de sua emergência, inclusive o famoso ensaio de Silvio Romero (*O castilhismo no Rio Grande do Sul*, 1912). A Coleção Pensamento Político Republicano, da Câmara dos Deputados, editou as duas exposições sistemáticas do castilhismo, a saber: *Constituição Política do Estado do Rio Grande do Sul: Comentário* (1911), de Joaquim Luís Osório (1891/1949), e *O Rio Grande do Sul e suas instituições governamentais* (1925), de Raimundo de Monte Arraes (1888-1965), respectivamente volumes 12 e 10. Apareceu também o estudo de Ricardo Vélez Rodríguez em que resume a tese que submeteu à PUC- RJ em 1974 (*Castilhismo: uma filosofia da República*, Porto Alegre, 1980). No livro *A querela do estatismo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978), formulei uma hipótese acerca do que seria a contribuição de Vargas ao castilhismo.⁴³

Júlio de Castilhos empolgaria a liderança das facções republicanas rio-grandenses graças à prolongada guerra civil ocorrida no Estado, em seguida à proclamação da República. Assumiu o poder em 1893 e pôde, então, dar início à aplicação da doutrina que havia inserido na Constituição estadual, inspirando-se em Comte. Segundo esta, não existe Poder Legislativo autônomo. A Assembléia reúne-se apenas para votar o orçamento e aprovar a prestação de contas do governante. As leis são elaboradas pelo Executivo.

O Poder Executivo centraliza-se em torno da Presidência, sendo o substituto eventual de sua livre nomeação. Dispõe da faculdade de intervir nos executivos municipais. Assegura-se a sua reeleição.

Assim, a Constituição gaúcha nada tinha a ver com a Carta Magna de 1891.

Castilhos manteve o poder até 1898, transmitindo-o a Borges de Medeiros que governou até 1928. Seu afastamento deveu-se à guerra civil de 1923, terminada com a intervenção federal. Assegura-se, contudo, a continuidade do sistema desde que o novo governante, Getúlio Vargas, havia dado sobejas provas de fidelidade ao castilhismo. Com a Revolução de 1930, incumbe-lhe trazê-lo ao plano nacional, o que não se lograra nos decênios anteriores.

⁴³ O conjunto de tais estudos está resumido na Unidade VII do Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro (Editora Universidade de Brasília, 1982, 7 volumes), elaborada por Ricardo Vélez Rodríguez e intitulada “O castilhismo”.

O castilhismo é, pois, uma doutrina política que, guiando-se pelos ensinamentos de Comte, afirma ser o governo questão de competência. Enquanto em Locke o poder vem da representação contrapondo-se à doutrina da origem divina do poder do monarca no castilhismo a origem do poder encontra-se no *saber*. O *interesse* - que na doutrina liberal vigente no Império é a base da representação - passa à condição de imoralidade. Só há um interesse, o bem comum, que o castilhismo identifica prontamente, prescindindo-se da política em seu sentido próprio, isto é, como campo da disputa, da barganha e do compromisso. Essa doutrina revelou-se de uma consistência inusitada, tendo sido vãos os esforços de Francisco Campos (1891-1968) para dar, sob o Estado Novo, uma fundamentação contemporânea à plataforma do Executivo forte.⁴⁴

Os estudos enumerados permitem evidenciar que o ciclo de predomínio do positivismo abrange toda a República Velha, caracterizando-se, sobretudo, pelo seguinte: I) emergência do autoritarismo republicano - que repudia e abandona a tradição liberal do Império - estribado basicamente na pregação dos partidários de Augusto Comte; II) sucessivas reformas do ensino primário e secundário sob a égide da hipótese comteana de que o real se esgota na ciência, à qual também incumbe o estabelecimento de política e moral científicas; III) aceitação pela elite dirigente da interdição positivista à Universidade, para introduzir, no país, a investigação científica sem objetivos práticos, conservando-se o ensino superior adstrito à formação profissional; IV) adesão do professorado de ciência ao entendimento comteano da ciência como algo de conclusivo; e, V) transferência do magistério moral, tradicionalmente exercido pela Igreja Católica, para a Igreja Positivista.

Tudo leva a crer que o ciclo positivista esteja esgotado ao tempo em que também a República Velha dá lugar a novo período histórico. Algumas evidências podem ser apontadas: 1) a vinda de Einstein ao Brasil, em maio de 1925, que consagra o rompimento da elite científica com o positivismo; 2) adesão da intelectualidade à idéia da Universidade e pleno sucesso do movimento capitaneado pela Associação Brasileira de Educação na década de vinte; 3) a revogação do curso declaradamente positivista pela Congregação do Colégio Pedro II, em 1925, que era então o estabelecimento padrão na época em que a filosofia só era ensinada nos cursos secundários; 4) através de João Arruda (1861-1943) o grupo positivista ilustrado de São Paulo retoma o contato

⁴⁴ Introdução de Francisco Martins de Souza a *O Estado Nacional e outros ensaios*, de Francisco Campos (Vol. 20 da Coleção Pensamento Político Republicano).

com a tradição liberal do Império, no livro *Do regime democrático* (1927); e, 5) com a morte de Raimundo Teixeira Mendes, em 1927, que fora um dos fundadores da Igreja Positivista e o sucesso da pregação de Jackson de Figueiredo - considerada no tópico dedicado ao tradicionalismo - criam-se as condições para a volta do magistério moral às mãos da Igreja Católica.

A exaustão do comtismo não serviu, entretanto, para erradicar o cientificismo de nosso panorama cultural. Paulatinamente esse lugar passa a ser ocupado pelos marxistas.

O processo de formação de novo ciclo cientificista em nossa cultura, desta vez adotando invólucro marxista, inicia-se com a chegada às cátedras da Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro, nos começos dos anos trinta, em memoráveis concursos, de 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 experimentaria evolução assemelhada à dos novos e eminentes colegas.

Pela primeira vez em nossa história estrutura-se um grupo marxista, num estabelecimento de ensino de incontestável prestígio. Sua adesão àquela doutrina achasse, 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 disso, 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. É certo 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. Por isto mesmo a considero como o principal resultado do último meio século, em que o cientificismo se expressa pela voz do marxismo. Logo a seguir procuro apontar as suas principais características.

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 algumas obras de divulgação do marxismo ortodoxo, mas onde revela independência de espírito é no prolongado exame a que submeteu 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, e, 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, embora obedecesse exclusivamente a comando externo devesse, 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 Kautsky, 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 comteanas.

Resumo as características mais marcantes da versão positivista do marxismo. 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 na 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 (1904-1978), 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 comteano. 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, consistiu em ter aplicado tal doutrina ao pensamento brasileiro. Nem sempre, porém, analisa o pensamento brasileiro 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 a que atribuía 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. 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 evoluer das estruturas econômicas.

Não se inclinaram, em suma, por uma opção totalitária.⁴⁵

O PENSAMENTO CATÓLICO

Constitui fenômeno dos mais auspiciosos, do ciclo recente dos estudos de que ora nos ocupamos, a revisão do pensamento católico. Esse tema, ao que tudo indica, deve ocupar lugar de destaque no futuro.

A revisão de que se trata foi iniciada por Antonio Carlos Villaça no livro *O pensamento católico no Brasil* (Rio de Janeiro: Zahar, 1975). Ensejou-a a circunstância de que insere essa meditação no contexto histórico-cultural do país, o que, na matéria, corresponde à colocação inteiramente nova. Basta ter presente o estilo popularizado pelo pe. Leonel Franca, que o tomava como uma projeção da Cúria Romana, alheia à realidade circundante, onde quase tudo lhe parecia extremamente negativo, inclusive a obra dos espiritualistas. Villaça, ao contrário, coloca em primeiro plano a cultura brasileira e cuida de apreender a maneira segundo a qual diante dela se situou o fenômeno estudado. Essa perspectiva tem conseqüências significativas.

No ciclo posterior à expulsão dos jesuítas, que culmina com o período denominado de *restauração da espiritualidade*, Villaça desta estes períodos: “1) o de *indefinição da espiritualidade*, que corresponde ao romantismo, tem no franciscano Monte Alverne a sua figura representativa e é o período de influência de Victor Cousin e Malebranche, que Monte Alverne opunha ao sensualismo de Condillac; e, 2) o de *dissolução da espiritualidade*, com duas expressões típicas, Nabuco e Silvio Romero, isto é a influência do cepticismo renaniano e a influência do evolucionismo”. O livro é

⁴⁵ Caracterização mais ampla dos ciclos positivista e marxista do cientificismo encontra-se in PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. 5ª ed. Londrina: Ed. UEL, 1997.

estruturado em torno ao ciclo de restauração da espiritualidade, cuja caracterização exigiu do autor a formulação de hipóteses renovadoras.

Escreve Villaça: “Se quiséssemos escolher uma data e uma figura escolheríamos a figura de D. Vital e a data de 1873, isto é, a Questão Religiosa. É a primeira afirmação antipombalina, católica, da história espiritual do Brasil. Nunca antes o catolicismo reivindicara um lugar ao sol, uma situação definida na paisagem brasileira. Nesse sentido, D. Vital é o anti-Monte Alverne, é o primeiro esforço para uma volta àquela unidade ideológica anterior à ruptura pombalina. D. Vital encarna a negação do ecletismo, do espírito de indefinição”. D. Vital, contudo, não foi um pensador, mas um bispo, voltando suas preocupações no sentido da ação pastoral e não na direção do pensamento.

Villaça proclama a complexidade desse ciclo de restauração da espiritualidade, mas não recua ante o imperativo de tomar posição e estabelece uma diretriz, calcada em alguns momentos. O primeiro deles reside na Pastoral de 1916, de D. Sebastião Leme, na época Arcebispo de Olinda, mais tarde Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro. A peculiaridade da intervenção de D. Leme reside no fato de que, ao mesmo tempo em que denuncia o catolicismo brasileiro - católicos de nome, católicos por tradição, católicos só de sentimento, maioria inerte e ineficiente -, faz um apelo direto ao pensamento, à cultura e à inteligência. Deseja que a renovação se faça em bases doutrinárias e reivindica o papel dos procedimentos pedagógicos: nos sermões e nas escolas, chegando inclusive a sugerir o tema da Universidade Católica. Os intelectuais são instados a ocupar o seu lugar na busca da autenticidade.

O segundo momento, na verdade, corresponde à plena configuração do primeiro, desde que consiste no corolário da pregação de D. Sebastião Leme, expresso no Centro Dom Vital (criado em 1922 por Jackson de Figueiredo), mas, sobretudo, após a morte de Jackson e a ascensão de Alceu Amoroso Lima à sua liderança (novembro, 1928). Começa a fase cultural do movimento católico no Brasil. Entende Villaça que o Cardeal Leme, falecido em 1942, foi o grande animador da obra de Amoroso Lima. “A ação de Jackson foi política. A ação de Alceu foi cultural, e apenas acidentalmente política. A epígrafe de Ernest Hello, que ele colocara em *A Ordem* no limiar de 1929, significava um rumo novo, uma opção profunda. O movimento católico tornou-se um movimento de cultura, ou quis tornar-se. Em 1932, fundou-se o Instituto Católico de Estudos Superiores aqui no Rio, germe da Universidade Católica que se criaria em 1941. Alceu foi um dos fundadores de ambos. Nesse Instituto Católico houve o primeiro núcleo de

uma vida universitária católica no Brasil (p. 15)”. É de todos conhecida a imensa projeção cultural que o catolicismo brasileiro chegou a adquirir no ciclo subsequente.

As circunstâncias presentes são avaliadas deste modo: “Tudo isso pertence ao passado. Não vejo, nesta hora, nenhum movimento católico que esteja à altura da circunstância histórica”.

O livro de Villaça ensejou animado debate entre estudiosos do pensamento católico, sendo de destacar a apreciação de Ubiratan Macedo na revista *Convivium* (vol. 18, n° 4, 1975). Assinala que são verdadeiramente exemplares as análises de diversos vultos (Julio Maria, Jackson de Figueiredo, Tristão de Ataíde, Leonel Franca, Penido etc.). Contudo, enxerga na obra diversas lacunas.

O aprofundamento subsequente permitiu a fixação de alguns balizamentos.

Antonio Carlos Villaça soube desdobrar de modo coerente a perspectiva nova que escolheu, ao optar por um dos pontos de vista existentes. Assim, o seu paradigma da restauração católica é o momento D. Sebastião Leme - Alceu Amoroso Lima, que poderia ser definido como uma reivindicação da espiritualidade católica que privilegia a dimensão cultural. Semelhante colocação permite compreender a razão pela qual se escolheu a Jacques Maritain, mas não explica o surto tomista em sua totalidade.

A presença inquestionável da dimensão cultural, que Villaça deseja destacar, valoriza o maritainismo pela circunstância de haver criado, no sistema tomista, um lugar para a ciência moderna. Graças a isto, os engenheiros e cientistas, como Weimar Penna, não tiveram que renunciar às suas convicções científicas no momento de optar pela dedicação exclusiva à crença católica, tornando-se monges. Entretanto, a presença do grupo de engenheiros e cientistas não foi suficiente para estimular a meditação em torno desse aspecto, isto é, não assumiu expressão nítida como filosofia da ciência. Deu-se preferência à busca de uma expressão cultural mais voltada para a literatura, as artes, a Universidade, etc.

É mais importante destacar que o surto tomista não se esgota como movimento cultural. Sua motivação é eminentemente política. Por isto, talvez, a hipótese suscitada pelos estudos dedicados ao tradicionalismo, antes resumido, nos pareça mais fecunda.

Além dos aspectos considerados, o livro de Villaça situou o que denominei de *questão teórica da filosofia católica*, no tópico assim intitulado na 3ª edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (Capítulo III). Trata-se, em suma, de saber se há de fato - e até mesmo se pode haver - uma filosofia católica elaborada ou se consiste numa

simples perspectiva. O tema não se esgotou e preserva um lugar na meditação contemporânea, conforme o evidenciaremos ao caracterizá-la.

No período considerado apareceram outros estudos importantes relacionados a pensadores católicos isolados, que igualmente contribuem no sentido de alcançar a visão global suscitada por Villaça.

Num dos ensaios inseridos no livro *Metamorfoses da Liberdade* (São Paulo: Ibrasa, 1978), Ubiratan Macedo reexamina a obra de José Soriano de Souza (1833-1895). Doutorado em Louvain, na década de sessenta, quando a Igreja ainda não fizera uma opção pela neo-escolástica, ocorrida em 1879, lança-se Soriano de Souza à tentativa de recristianização da sociedade brasileira através do neotomismo. Ubiratan Macedo coloca-o na linha de frente do laicato católico do Segundo Império. Além das obras de divulgação de São Tomás, fundou e dirigiu jornais católicos e elaborou *Ensaio de Programa para o Partido Católico* (1874).

No que respeita à filosofia, Soriano de Souza talvez devesse ser agregado àquela espécie de neotomismo desprovida de espírito criativo, a que Miguel Reale filia João Mendes Junior. Quanto a seguir a fórmula de Leão XIII, ao aspirar que se fizesse com São Tomás o que este fizera com Aristóteles, parece ter sido propósito tardio no pensamento católico brasileiro. Contudo, é essencial configurar de forma devida esse ciclo de simples comentadores, o que certamente nos ajudará a compreender não apenas a persistência de semelhante tipo de meditação, entre os católicos, como igualmente a conversão em “escolasticismo formal” de outras tendências, apontadas por Miguel Reale e exemplificadas “com o positivismo de Miguel Lemos e Teixeira Mendes e tende a ser o drama de certos neopositivistas só extrinsecamente revolucionários”.⁴⁶

Em *O humanismo brasileiro* (São Paulo, Sumus Editorial, 1980), Vamireh Chacon estuda as idéias de Antonio Rosmini (1797/1835), na versão que lhe deu no Brasil, em livro publicado em 1890, o sacerdote italiano Gregorio Lipparoni, que foi reitor do Seminário de Olinda e diretor do Ginásio Pernambucano. No mesmo texto Chacon divulga os resultados de uma pesquisa que desenvolveu relativa à oposição de uma parte dos tradicionalistas a Jacques Maritain, na década de trinta.

Outro pensador católico objeto de novos estudos é o padre Maurilio Teixeira Leite Penido (1895-1970). Tendo formado seu espírito na Europa, retornando ao Brasil para assumir uma cátedra na recém-fundada Faculdade Nacional de Filosofia, mereceu de

⁴⁶ *Filosofia em São Paulo*. Ed. cit., p. 124.

Villaça a denominação de “europeu exilado”. Sua tese de doutoramento na Universidade de Friburgo é considerada como um dos mais importantes tratados contemporâneos sobre a analogia (*Le role de l’analogie en théologie dogmatique*. Paris: Vrin, 1931). Justamente esse tema é estudado por Antonio Mauro Muanis de Castro (*A analogia em Penido e algumas aplicações na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982). O autor examina o conceito de analogia em seus aspectos semântico, epistemológico, ontológico e teológico, resume a proposta do padre Penido e, em seguida, procura estabelecer o que a interpretação por esta realizada tem de comum com a fenomenologia e a hermenêutica.

Estudo mais abrangente sobre o mesmo autor seria elaborado por Evaristo de Moraes Filho, embora tenha pretendido fixar tão somente o seu papel na consolidação do curso de filosofia organizado na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, na década de quarenta (Padre Penido e o ensino da filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 34, n. 135, p. 219-237, jul./set. 1984).

Evaristo de Moraes Filho observa que, desconhecido no Brasil, o padre Penido era intelectual consagrado na Europa, quando retoma ao país em 1938. Nos vinte anos subseqüentes à publicação do primeiro livro (*La méthode intuitive de M. Bergson*, 1918) foi colaborador assíduo da *Revue Thomiste* e de outros periódicos de grande circulação entre católicos. Além disto, publicou livros que igualmente tiveram repercussão.

Com a transferência para o Brasil, desligou-se do movimento editorial europeu. Ademais do magistério, desenvolveu grande atividade, editando livros e publicando ensaios. Preferiu então dedicar-se a temas teológicos, dando à luz um comentário à encíclica *Mystici Corporis Christi - O Corpo Místico*, 1944 -; *O Cardeal Newman*, 1946; *O itinerário místico de São João da Cruz*, 1949 e três livros subordinados ao título geral de Iniciação Teológica (*O mistério da Igreja*, 1953; *O mistério dos sacramentos*, 1954 e *O mistério de Cristo*, 1968). Conclui Evaristo de Moraes Filho: “Padre Penido foi, sem dúvida, um grande filósofo e um grande professor, rigorosamente tomista, sem perder o sentido do moderno, voltado para a erudição e para o tradicional, mas atento aos problemas humanos, sociais e, sobretudo, religiosos do seu tempo”.

O NEOKANTISMO

O movimento neokantiano inicia-se, na Alemanha, a partir do livro *Kant e os epígonos*, de Otto Liebman (1840-1912), aparecido em 1865, cujos capítulos terminam invariavelmente com esta consigna: “Portanto, é necessário voltar a Kant”. Semelhante propósito recebeu a adesão de importantes cientistas - entre estes Hermann Von Helmholtz (1821-1894) - e o patrocínio da cátedra de filosofia da Universidade de Marburgo, na pessoa de Friedrich Albert Lange (1828-1875).

Mais ou menos da última década do século ao período da primeira guerra mundial, o neokantismo toma-se a filosofia dominante na Alemanha, tendo como representantes mais destacados Herman Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) e Ernst Cassirer (1874-1945), na vertente que veio a ser conhecida como *Escola de Marburgo*.

A exemplo da obra do próprio Kant, que contribuiu, sobretudo, para o florescimento do idealismo alemão, o neokantismo serviu para fecundar o pensamento filosófico, apontando caminhos à superação do positivismo e dando nascedouro à fenomenologia, ao existencialismo e ao culturalismo. Diante desse desfecho, tornou-se de fato muito difícil reconstituir a história do neokantismo em seu próprio ciclo de formação e apogeu, após a morte de Lange, em 1875. Alexis Philonenko chamou a atenção para essa dificuldade ao observar que a Escola de Marburgo não chegou a ser conhecida na França diretamente através de seus mestres alemães, porquanto “das obras de Cohen e Natorp, tão ricas e diversas, *nada*, rigorosamente *nada* foi traduzido”.⁴⁷ Essa reconstrução, contudo, tornou-se de grande interesse para a filosofia brasileira desde que, depois da aproximação de Tobias Barreto ao neokantismo em sua fase inicial, somente chegou a ser pesquisado o neokantismo no direito, a partir da década de trinta. Havia, entretanto, vários indícios de que, depois da morte de Tobias Barreto (1889) e até os anos vinte, esse movimento adquirira certa expressão. Entre tais evidências destacava-se a amplitude das comemorações do Bicentenário de Kant, em 1924, cujo registro se preservou num livro dedicado ao evento (*Festa Comemorativa do Bicentenário de Kant*. Rio de Janeiro: Canton & Beyer, 1924). Além da pompa de que se revestiram esses festejos, as diversas conferências revelam familiaridade tanto com o pensamento de Kant como também com a versão popularizada pelo neokantismo. Seus

⁴⁷ A Escola de Marburgo in *História da Filosofia*, sob a direção de François Chatelet. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. v. 6, p. 188.

autores - Amoroso Costa, Abelardo Lobo, Nuno Pinheiro e Pontes de Miranda chegaram a ter grande projeção nos respectivos setores da cultura brasileira a que se dedicaram.

A reação ao positivismo na Escola Politécnica do Rio de Janeiro fora igualmente objeto de estudos, tendo-se reeditado a obra dedicada à filosofia das ciências do conhecido matemático Amoroso Costa *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*, em 1971, pelo IBF e com o patrocínio da USP e, em 1981, pela Editora Convívio. A liderança nas comemorações antes mencionadas esteve em mãos do mesmo grupo antipositivista da Escola Politécnica. Contudo, não se havia apurado a natureza dos vínculos entre o grupo em apreço e o neokantismo.

Essa importante lacuna no conhecimento da filosofia brasileira veio a ser preenchida por Rosa Mendonça de Brito na tese de doutorado intitulada *A filosofia de Kant no Brasil* (ciclo do neokantismo), Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984, texto posteriormente editado pela Universidade Federal do Amazonas. Aponto em seguida os aspectos fundamentais dessa tese.

A autora examina detidamente o cerne da proposta de Cohen, de sorte a poder distingui-la do encaminhamento dado no mesmo período à investigação que iria desembocar no Círculo de Viena e, subseqüentemente, no neopositivismo. Aponta em seguida os motivos que fizeram estremecer tais alicerces e a orientação seguida pelo principal discípulo que lhe sobreviveu, Ernst Cassirer. Graças a isto separa o culturalismo de Cassirer, fenômeno das décadas de trinta e quarenta, do que denominou de *culturalismo primordial*, este último constituindo o fulcro que iria levar os brasileiros a transitar do neokantismo ao culturalismo. Ficam claras também as razões pelas quais a pesquisa no âmbito do direito louvou-se de inspiração distinta da que atraiu aos matemáticos e homens de ciências.

A obra fundamental de Cohen - *A teoria da experiência em Kant* (*Kants Theorie der Erfahrung*) - acabou tornando-se raridade bibliográfica em sua própria pátria de origem durante largo período. Tendo sido escrita ainda na década de setenta do século passado e subseqüentemente refeita e ampliada para assumir feição definitiva na 3ª edição, de 1918 - no próprio ano da morte do autor -, somente voltaria a publicar-se nas obras completas, editadas a partir de 1976. Contudo, os três primeiros volumes de *O problema do conhecimento*, de Cassirer, contêm uma exposição detalhada da interpretação da doutrina de Kant por Cohen. Esta obra viria a merecer diversas traduções, inclusive espanhola. Além disto, Jules Vuillemin estabelecera as diferenças

fundamentais existentes entre as interpretações de Fichte, Cohen e Heidegger (*L'héritage kantien*, Paris: PUF, 1954).

Ao se propor a resolver o problema do conhecimento, Kant partiu do pressuposto de que a universalidade alcançada pela física de Newton devia-se à presença, em seus enunciados básicos, de categorias que não provinham da experiência. Na *Crítica da Razão Pura* cuidará de dar encadeamento lógico às categorias aristotélicas e a isto denominou de dedução transcendental. Estabelecida a tábua geral das categorias, Kant resolve, entretanto, perguntar-se como se aplicam à experiência. A rigor, a pergunta era dispensável, porquanto tomara como referência a ciência constituída e aceita em toda parte a física newtoniana. Kant denominou de “esquematismo dos conceitos puros do entendimento” a solução que lhe pareceu adequada. Segundo esta, sendo heterogêneos os conceitos puros e as intuições sensíveis, aparece um terceiro termo que é homogêneo à categoria e aos fenômenos, tomando possível a aplicação da primeira aos segundos, chamando-o de *esquema transcendental*. O esquema é produto da imaginação, mas distinto da imagem.

Ao exemplificar concretamente a elaboração do esquema das principais categorias, Kant põe em relevo o papel do cálculo matemático, criado por Newton e Leibniz, destinado a estabelecer determinada ordenação em dados dispersos.

Os pós-kantianos que se lançaram à construção do sistema abandonaram essa linha de investigação, preferindo atribuir à dialética a missão de constituir as sínteses ordenadoras do real, hipótese não entrevista pelo próprio Kant, cuja dialética é sempre bipolar. Hermann Cohen é quem iria louvar-se dessa parcela do criticismo.

Nas mãos de Cohen a matemática passa a ser constitutiva dos fenômenos e, à luz dessa descoberta, irá ocupar-se de eliminar o dualismo entre razão analítica e razão prática, presente na obra de Kant. Tem início então um dos maiores empreendimentos de formalização do conhecimento filosófico de que se tem notícia.

Escreve Rosa Mendonça de Brito: “Como então, indaga Cohen, a física-matemática, que é um fato para o filósofo e não a rapsódia cintilante das impressões sensíveis, pode ser possível? Responde: é um só e mesmo processo de produção, de constituição que estabelece o meio de conhecimento como válido e seu objeto como real. A física utiliza a matemática porque esta já é, em quase todos os seus aspectos, uma antecipação da física. O pensamento do real, a categoria da realidade - ingrediente indispensável ao princípio das grandezas intensivas - já se encontra no seio da intuição pura onde se determinam as grandezas extensivas”. E mais adiante: “No entender de

Cohen, Kant determina a natureza da ciência através do estudo da ciência da natureza e não in-abstrato, na atmosfera da especulação. Empenha-se obstinadamente na fundamentação de uma filosofia verdadeiramente *científica* como filosofia da ciência, a partir de uma reflexão constituída sobre a ciência. E sentencia: até ele, existia uma metafísica como arte; somente com ele passa a existir uma metafísica da ciência”.

E cita esta síntese da proposta de Cohen por ele mesmo formulada em *A teoria da experiência de Kant* (3ª edição, 1918, p. 578):

“Para ser ciência, a filosofia deve ser sistemática (e não rapsódia de propostas). Em Kant, o sistema reside na trindade das Críticas e é justamente esta palavra, crítica, que distingue a sua filosofia de todos os sistemas anteriores. Sua diferença específica, metódica, é a de não querer ser ciência em primeira instância, nem da natureza nem do espírito, e ainda menos de Deus, mas de referir-se a uma ciência já presente para procurar-lhe a razão. De doutrina, a filosofia transforma-se em *censura*. Ela aprende a se resguardar do erro e fornece aquilo que não é possível em nenhuma ciência: determinar o horizonte do conhecimento. Tomando consciência da diferença de método, ela renuncia a *construir* a experiência, para compreender *como são construídos* os objetos e as leis da ciência matemática e da natureza. Deste modo, o idealismo crítico reúne o idealismo da razão e o realismo da ciência. Igualmente em Ética e em Estética, o filósofo crítico não tem de produzir ou promulgar novas leis ou novos conteúdos, mas emiti-los na sua pureza a partir dos fatos culturais e das obras de arte”.⁴⁸

Com base em tais premissas Cohen elaborou o seu Sistema de Filosofia, integrado pelas partes seguintes: *Lógica do conhecimento puro* (1902); *Ética da vontade pura* (1904) e *Estética do sentimento puro* (1912). A versão refundida de *A teoria da experiência de Kant* ficou sendo uma espécie de introdução geral ao sistema.

O neokantismo de Cohen distingue-se das outras filosofias da ciência pela suposição de que tem em mãos uma solução privilegiada para o problema do conhecimento, em que o cálculo matemático se destaca como elemento constitutivo dos fenômenos. Esclarece que as leis matemáticas não criam o existente, mas o instalam e estabelecem a sua validade objetiva. Os neopositivistas, do mesmo modo que os convencionalistas, por sua vez, irão abandonar essas preocupações de ordem gnoseológica, fixando-se exclusivamente nos enunciados científicos. Graças a essa distinção é que Rosa Mendonça de Brito pôde identificar a presença do neokantismo de

⁴⁸ *A filosofia de Kant no Brasil*, p. 35-37.

Marburgo nas disputas contra o positivismo capitaneadas pela Escola Politécnica. Essa presença não se faz diretamente, mas através dos neokantianos franceses, destacando-se entre estes Leon Brunschvicg (1869-1944), cujo curso de Teoria do Conhecimento seria freqüentado por Amoroso Costa.

Partindo do legado de Tobias Barreto, que seria abandonado pela massa dos discípulos, quase todos circulando na mesma atmosfera afim ao positivismo - a da filosofia sintética -, Rosa Mendonça de Brito mostra como apesar disto a presença de Kant se manteve na cultura brasileira. Suas principais expressões correspondem à obra de Januário Lucas Gaffrée (1878-1917), aparecida em 1909; às disputas na Faculdade de Direito de São Paulo e ao próprio movimento antipositivista registrado na Escola Politécnica.

Em sua obra, Gaffrée procura familiarizar-nos com a superação do conceito oitocentista de ciência que então tinha lugar. E a partir desse novo entendimento expõe de forma pormenorizada a solução kantiana, inspirando-se nas idéias mestras da Escola de Marburgo e não nos pós-kantianos, para concluir em sua *Teoria do conhecimento de Kant* (Rio de Janeiro: Tip. Jornal do Comércio, 1909. p. 260): “E esse o ponto de vista em que se coloca Kant, o qual assim funda a metafísica sobre novas bases: como ciência ela estuda os limites do conhecimento e elabora a concatenação dos fenômenos, apura os elementos do condicionado, como nos são representados nos puros conceitos do entendimento ou categorias. Com estes limites estreitos e aceitáveis, a metafísica é uma ciência, o estudo dos limites do conhecimento e dos seus elementos teóricos; fora deles é unicamente um devaneio que nos pode conduzir às mais incomensuráveis alturas, do qual, porém, não se tira uma parcela sequer de conhecimento real e efetivo” (tese citada, p. 173).

Rosa Mendonça de Brito entende que a preocupação de Pedro Lessa (1859-1921) em combater o kantismo no ensaio “O idealismo transcendental ou criticismo de Kant”, incluído na coletânea *Estudos de Filosofia do Direito* (1912), decorre da influência que o kantismo preservara na Faculdade de Direito de São Paulo. Sua crítica, parece-lhe, repousa no “desconhecimento do autor em relação à obra de Kant, (e) mostra, também, a sua falta de familiaridade com a problemática filosófica. Assim, enquanto supõe que tudo quanto não provém da experiência se reduz ao inato, negando a criatividade do pensamento, admite simultaneamente que noções tais como espaço ou causalidade possam provir da experiência. No último caso, apelando para os atos voluntários, encampa, certamente sem saber, as doutrinas de Maine de Biran. Deste modo, no que

considera a filosofia geral do krausismo, Pedro Lessa nem chega a dar-se conta dessa questão: como se constitui a objetividade, como pode dar-se um conhecimento do tipo científico, válido para todos?”

No que se refere à temática moral, parece a Rosa Mendonça de Brito que a própria vida de Pedro Lessa, dedicada à consolidação do exercício da liberdade no país, “seria o maior desmentido às crenças que expressa contra Kant. A vida de Pedro Lessa comprovaria a profundidade da descoberta de Kant quando afirma que o homem se escolhe como ser moral”.

A autora registra o fato de que a invocação respeitosa do nome de Kant, no velho prédio do Largo de São Francisco, ocorreria por ocasião das comemorações do centenário, na conferência de Reynaldo Porchat sobre “O pensamento filosófico no primeiro século da Academia” (1927).

Examinando a trajetória da filosofia da ciência na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, Rosa Mendonça de Brito conclui que Amoroso Costa considerou, durante largo período, a hipótese de constituí-la com base no neokantismo e na obra de Leon Brunschvicg, optando nos últimos anos de vida por um caminho que, se tivesse sobrevivido ao desastre que o vitimou em 1928, o teria levado a aproximar-se do neopositivismo. A seu ver, a comemoração do bicentenário de Kant, em 1924, marca o apogeu do neokantismo e aponta simultaneamente na direção do seu declínio. O estado de espírito comprobatório dessa última hipótese encontra-se na conferência de Pontes de Miranda que, rendendo tributo ao autor da *Crítica*, proclama a necessidade de abandonar suas teses para permanecer fiel aos avanços da ciência. Justamente Pontes de Miranda seria o patrono da Biblioteca Científica Brasileira, que iria entroncar com o programa do Círculo de Viena, constante do manifesto divulgado em 1929.

A perda de validade do neokantismo de Cohen não depende tanto do curso geral da ciência do século XX, cada vez mais engajada no determinismo de tipo probabilístico e enfatizando o seu caráter lógico-dedutivo, em contraposição ao conceito oitocentista de ciência. Tais desenvolvimentos, conforme observa a autora da tese, favorecem as concepções do neokantismo de Cohen, afinal elaborado para superar o positivismo e a concepção ingênua de ciência que pôs em circulação. Contudo, Cohen não se limitou a ressaltar a estrutura formal da ciência como igualmente fizera depender a sua epistemologia do conteúdo matemático da ciência, em especial o cálculo. Escreve Rosa Mendonça de Brito: “Este (o cálculo), como se acreditava, partindo do arcabouço meramente lógico-formal, constituía a realidade especial e temporal. Os comentários de

Cassirer acerca do que a esse respeito escreveu Helmholtz são bem expressivos da perplexidade instaurada: O espaço é transcendental, não derivável e originário; mas a forma de que se reveste no sistema euclidiano, principalmente com a vigência do postulado das paralelas, não pode, como demonstra o fato mesmo da geometria não-euclidiana, derivar-se dele como uma forma de intuição pura, senão que tem que nascer necessariamente de outra origem” (tese cit., p. 93-94).

Cassirer vê-se obrigado a acrescentar um quarto volume à sua obra clássica *O problema do conhecimento* no qual irá retomar a hipótese de Felix Klein, que vislumbrara a possibilidade de uma síntese das distintas geometrias possíveis. Apoiado nessa hipótese irá afirmar que o conceito plural das geometrias não exclui o seu conceito unitário, mas o postula necessariamente. A intuição geométrica precisaria tão-somente ser criticamente depurada. O certo, entretanto, é que, neste pós-guerra, os filósofos preocupados com a filosofia da ciência não seguiram o neokantismo de Cohen reformulado por Cassirer, mas o neopositivismo.

No que respeita ao Brasil, também o culturalismo de Cassirer, exposto em sua *Filosofia das formas simbólicas* (1923-1929), não encontrou partidários. O culturalismo a que se recorre aparece, sobretudo, na filosofia do direito e inspira-se na obra de Gustav Radbruch (1878-1940), cujas idéias foram introduzidas em Portugal por Cabral de Moncada (1888/1973). A essa espécie de culturalismo Rosa Mendonça de Brito denominou de *culturalismo primordial* em vista de que nasceu em pleno apogeu do neokantismo. Sua formulação originária seria devida a Emil Lask (1875-1915).

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

A lógica faz remontar, deste modo, à dedução das categorias.

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

categorial é “puramente empirista” e “diretamente oposto à dedução dialética de Hegel”.⁴⁹

A contribuição específica de Lask consistirá, de um lado, em correlacionar de modo estrito sujeito e objeto e em proclamar que “o conhecimento em sua essência mesma não é precisamente nem idealista nem realista, mas ideal-realista”. E, de outro lado, em haver distinguido, no processo de constituição da objetividade, a esfera da cultura, como dando lugar a juízos referidos a valores. Nesse particular, consoante assinala Cabral de Moncada, transpôs para a filosofia do direito as idéias de Rickert relativas ao entendimento das ciências da cultura. Desenvolvendo essa doutrina em sua *Filosofia do Direito*, Radbruch afirmaria: “Entre a categoria de *juízo de existência* e a categoria *juízo de valor*, é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos *juízos referidos a valores*; assim, como correspondentemente, entre as categorias de *natureza ideal*, é preciso dar lugar à categoria da *cultura*”. O fato cultural, conclui, é uma realidade referida a valores.⁵⁰

Assim, estava aberta uma nova possibilidade de reconquista da unidade do espírito, que os filósofos do direito consideravam não ter sido lograda por Cohen, sem abandonar os pressupostos fundamentais do kantismo. Na condição de socialista, Cohen aceitou a tese hegeliana do Estado como sujeito moral. Supunha que a vitória desses ideais levaria o Estado a adequar-se a uma sociedade organizada segundo os moldes do imperativo categórico, que identificava com o socialismo. No que respeita estritamente ao formalismo, suas idéias no plano do direito seriam desenvolvidas por Hans Kelsen (1881-1973; autor da *Teoria pura do direito*, 1933), que, no particular, retomou o projeto de Rudolf Stammler (1856-1938), companheiro de Cohen em Marburgo.

A intelectualidade brasileira não queria que o direito deixasse de ser compreendido como ciência e no processo de afastamento do positivismo não desejava perder de vista esse ponto de referência. Se o neokantismo estava em crise e deixava de corresponder a uma alternativa, cumpria buscar outros caminhos, mesmo que isto significasse o abandono de Kant. Nesse momento começa a emergência do marxismo,

⁴⁹ Para análise mais ampla da obra de Lask, ver: GURVITCH. Georges *As tendências atuais da filosofia alemã* (1930). Paris: Vrin, 1949. Ed. francesa.

⁵⁰ Apud REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 8ª ed. São Paulo: Saraiva, [19--]. p. 516.

com a obra, entre outros, de Leônidas de Rezende (1889-1950) e Hermes Lima (1902-1978). Mas também os que preferem manter-se na esfera do kantismo.

Segundo Rosa Mendonça de Brito a transição do neokantismo ao culturalismo dá-se inicialmente circunscrita à esfera do direito. Nessa transição destaca duas obras: *Kant e a idéia do direito*, tese de doutoramento de Djacir Menezes, então jovem de 25 anos, submetida à Faculdade de Direito do Ceará; e a tese de concurso à cátedra de Filosofia do direito da Faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, intitulada *Fundamentos do Direito*, de Miguel Reale. Estavam lançadas as bases para assegurar ao culturalismo a presença marcante que viria a alcançar em nossa meditação contemporânea, caracterizada a seguir.

MEDITAÇÃO CONTEMPORÂNEA

O critério geral segundo o qual se distingue a Filosofia Moderna da Contemporânea é o surgimento daqueles autores que tomam posição diante do positivismo - ou melhor, diante da tese de que a filosofia tomara-se impossível pelos progressos da ciência - e cuidam de encontrar os caminhos da restauração metafísica, levando em conta as críticas do comtismo e das correntes afins. Por mais distanciados que se encontrem entre si, os diversos fundadores de escolas, como Bergson, Cohen, Husserl e Heidegger, tratam, à sua maneira, de enfrentar aquele desafio. O espiritualismo, o neokantismo, a fenomenologia e o existencialismo reconstruem, em nosso século, o saber filosófico e logram superar a interdição positivista.

O termo *contemporâneo* é tomado aqui em sentido mais restrito, se bem a superação do positivismo seja o referencial básico.

A rigor, a contemporânea meditação brasileira inicia-se depois da Revolução de 30, mas só desabrocha plenamente no pós-guerra. É certo que o propósito maior de Tobias Barreto consistiu justamente em ultrapassar o comtismo. Ainda assim, os integrantes da Escola do Recife que lhe sobreviveram acabariam vinculados ao cientificismo, com a única exceção de Artur Orlando, em vista de que preservaram o entendimento da filosofia como saber de índole sintética.

As simpatias pelo neokantismo e a participação no início do movimento patrocinado pelo Círculo de Viena, que descrevemos no tópico anterior, não conduziram

diretamente ao neopositivismo da forma como se apresenta atualmente. Este experimentalista, de fato, um novo começo a partir dos anos cinquenta.

Tanto a pregação de Jackson de Figueiredo como o modernismo em geral levaram, sobretudo, ao revigoramento de duas vertentes seculares na cultura brasileira: o cientificismo e o tradicionalismo.

Por tudo isto não seria apropriado tomar uma data anterior à década de trinta, tanto mais que foi precisamente nesta que o positivismo revela ter-se exaurido. É nos anos trinta que o culturalismo sociológico, com Alcides Bezerra, completa o trânsito que o levaria a retomar a questão no ponto em que a deixara Tobias Barreto, isto é, reivindicando para a moral papel sobressalente no curso da evolução social. A retomada do culturalismo filosófico, ainda que adscrito ao direito, ocorre igualmente nesses anos, com Djacir Menezes e Miguel Reale.

Se as raízes encontram-se indubitavelmente no agitado período que se seguiu ao fim da República Velha, é fora de dúvida que a matização final só se apresentaria de forma mais nítida no pós-guerra e nos anos cinquenta. Há de ter contribuído para esse desfecho a perda de ela e o declínio do surto tomista, que só na aparência mantinha unidos os católicos.

Assim, fixando a delimitação como o máximo de propriedade, a meditação contemporânea estaria contida nos últimos cinquenta anos. É neste ciclo que o culturalismo assume configuração plena; o neotomismo torna-se uma simples corrente de filosofia, sem intenções hegemônicas ou políticas, ao tempo em que aparecem obras de autores católicos vinculados a outros pensadores como Blondel, Ortega, etc.; o existencialismo encontra temática própria; a fenomenologia escolhe determinado rumo e tem lugar certo florescimento da filosofia da ciência, agora sem nenhum ranço oitocentista. Diversos estudos, de que se dá notícia adiante, permitem situar o tema de forma mais precisa.

Com o livro *Problemática do culturalismo* (Rio de Janeiro, 1977; 2ª ed. Porto Alegre: Edipuc-RS, 1995) procurei suscitar a temática relacionada à filosofia geral, a fim de evidenciar a improcedência da crença generalizada de que o culturalismo esgotar-se-ia como filosofia do direito. Com base no estudo da obra de Miguel Reale, Djacir Menezes e Luís Washington Vita (1921-1968), entre outros, fiz o inventário de suas principais teses, limitando-me, nesta oportunidade, a transcrevê-las a seguir:

1. 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. O culturalismo privilegia o valor heurístico.
2. Somente a ciência elabora um discurso de validade universal, para o que estabelece objetos limitados, evita as totalidades e elimina o valor.
3. As denominadas ciências humanas experimentaram, de um lado, processo de aproximação das ciências naturais - que já se completou em relação à economia, achando-se em fase de efetivação no que se refere à administração, à pedagogia e à psicologia - e, de outro, subordinação a esquemas filosóficos. Contudo, a direito, a história e a moral devem preservar, de forma inelutável, seus vínculos com a filosofia.
4. A conceituação da ciência e o estabelecimento de suas relações com a filosofia não equivalem, entretanto, à preocupação essencial do culturalismo, que privilegia a inquirição ontológica. A etapa de elucidação da verdadeira índole do saber científico requer, entretanto, ser vencida, no Brasil, pelas peculiaridades assumidas por nossa meditação.
5. A ontologia culturalista se propõe desvendar o ser do homem, privilegiando, nessa investigação, a atividade. Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica.
6. A criação humana, ou seja, a cultura, corresponde ao cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos.
7. No plano da cultura, distingue-se o âmbito da pura idealidade, que se desenvolve de forma autônoma, embora implicado no conjunto da atividade cultural e dela recebe múltiplas inspirações.
8. A autonomia da componente espiritual, no desenrolar da cultura, expressa-se através do aprofundamento dos problemas, todos de índole filosófica.

9. Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tomadas controversas no próprio curso da filosofia mas também naqueles suscitados pela evolução cultural. O culturalismo pretende restaurar o projeto hegeliano, na fase inicial de sua formulação, logo abandonado, de investigar a origem histórico-cultural das categorias.
10. Encontra-se na moralidade os fundamentos últimos da cultura, o que permite compreender a singularidade da cultura ocidental e as possibilidades de desenvolvimento manifestadas nos ciclos civilizatórios em que se subdivide.
11. A cultura ocidental deu nascedouro a um conjunto de valores que acabaram por alcançar a validade absoluta, cabendo denominá-los, com Miguel Reale, de **invariantes axiológicos**.
12. Na evolução histórica, constituem unidades que têm sido denominadas de **civilizações**, singularizando-se por uma particular hierarquia de valores.
13. Ao dizer que o ser do homem é o seu dever-ser, seguindo a Miguel Reale, o culturalismo não quer ressuscitar a noção de substância estática, mas o ser em sua forma predicativa, apta a proporcionar o entendimento da pessoa humana como projetada no tempo. Ao incorporar aquela noção cristã, a cultura ocidental caracteriza-se justamente pela longa elaboração de um ideal de pessoa humana.
14. A definição do ser do espírito como contemporaneidade elimina o risco de identificação com o idealismo absoluto hegeliano, escoimando-a também de compromissos com a hierarquização preconizada por Nicolai Hartmann.

O arcabouço fundamental do culturalismo brasileiro tem sido delineado sobretudo por Miguel Reale e Djacir Menezes. Na filosofia do direito conseguiu reunir grupo dos mais expressivos, em cujo seio sobressaem Paulo Dourado de Gusmão (nasc. Em 1919) e Luiz Luisi (nasc. Em 1927). Ainda que tendo, em muitos casos, ao direito como esfera

privilegiada de investigação, entre os mais voltados para a filosofia geral poderiam ser mencionados: Luís Washington Vita (1921-1968); Roque Spencer Maciel de Barros; Paulo Mercadante; Evaristo de Moraes Filho; Ricardo Vélez Rodríguez e Néelson Saldanha.

No que respeita ao tomismo, a publicação de dois livros de Leonardo Van Acker na Biblioteca do Pensamento Brasileiro, da Editora Convívio - *A filosofia contemporânea e O tomismo e o pensamento contemporâneo* -, faculta melhor compreensão da natureza do diálogo que deseja manter com as demais correntes. Seu pensamento foi também estudado por Antonio de Rezende Silva (*O tomismo aberto de Van Acker*. Rio de Janeiro: PUC, 1977), ocasião em que afirma: “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 separado, 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 Silva.

O entendimento do tomismo (ou da filosofia católica) como uma perspectiva filosófica a partir da qual leva em conta a temática de seu respectivo momento, veio a ser amplamente desenvolvida por Urbano Zilles (nasc. em 1937). O transcurso de seu 60º aniversário ensejou o estudo de sua obra por vários autores.

Fruto de longos anos de pesquisa, o livro *Rumos da filosofia atual no Brasil* (São Paulo: Loyola, 1976) reúne 27 depoimentos coligidos pelo padre Stanislavs Ladusans, cerca de 70% dos quais (17) católicos. Corresponde a expressiva amostra da superação da fase em que se encarava o tomismo como verdade acabada, passando a predominar o seu entendimento como fonte inspiradora, aberta à compreensão da obra dos modernos.

A julgar pelo que se lê na coletânea, a posição do prof. Van Acker merece o apoio da maioria. Alguns inclusive querem ir mais longe, conciliando tomismo com existencialismo (Alvino Moser), com o personalismo de Mounier (Antonio Joaquim Severino), com a fenomenologia (D. Beda Krause, OSB) ou com o kantismo (Evaldo Pauli).

Entre os tomistas há certamente aqueles que dão preferência a uma interpretação mais ortodoxa, sendo esta provavelmente a posição de Yulo Brandão e de D. Odilão Moura, OSB. E também os que preferem a fidelidade ao maritainismo. Entre os últimos, suponho que se possa apontar D. Irineu Penna como o mais importante representante dessa circunstância, pelo fato de haver enfatizado a significação especial da meditação de Maritain sobre a ciência e da solução que ensejou para o problema de suas relações com o tomismo. Gerardo Dantas Barretto é outro ativo partidário desse entendimento. Ainda recentemente teria oportunidade de escrever, ao prefaciar a tradução brasileira dos *Problemas fundamentais da filosofia moral* (Rio de Janeiro: Agir, 1977): “Estou cada vez mais convencido de que parte considerável da obra de Maritain não só sobreviverá, senão também ganhará mais importância na medida em que, como dizia Hegel, a palraria, a tagarelice silenciarem para dar lugar ao sério da história”.

O segundo grande segmento do pensamento católico consiste nos pensadores que buscam outras inspirações, sem nenhum compromisso com o tomismo. Nesse grupamento aparecem com nitidez estas vertentes: os partidários de Maurice Blondel (Alcântara Silveira e João de Scantimburgo); os orteguianos (Ubiratan Macedo e Gilberto de Melo Kujawski); os que tomam a obra de Heidegger como referência (pe. Mac Dowell, S.J.; Arcangelo Buzzi e Maria do Carmo Tavares de Miranda); e os que se inspiram em Hegel (Henrique Lima Vaz e diversos outros). No último caso, na medida em que uma parcela significativa da Igreja adere abertamente ao marxismo, os neo-hegelianos passam a circular na mesma atmosfera totalitária que vem a ser o elemento mais característico dessa adesão. Acerca da significação filosófica da obra de Lima Vaz, emito opinião na 3ª edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (Convívio, 1984, p. 6167). Seu ideário político está estudado no *Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro* (Editora Universidade de Brasília, 1982), Unidade XI - A opção totalitária.

Com o propósito de difundir as idéias do mestre, Scantimburgo publicou *O problema do destino humano*, segundo a filosofia de Maurice Blondel (São Paulo,

Convívio, 1979); *A filosofia da ação*; síntese do blondelismo (São Paulo: Digesto Ec., 1982) e *Introdução à filosofia de Maurice Blondel* (1993).

Os orteguianos brasileiros têm presença muito ativa no debate de temática contemporânea, sendo de destacar que Ubiratan Macedo inclui-se entre os principais estudiosos da filosofia brasileira, tendo apontado, ao longo deste livro, algumas de suas inúmeras contribuições nessa matéria.

A fecundidade da intervenção dos orteguianos no debate em curso pode ser assinalada por um exemplo tirado de um dos livros de Kujawski: *Perspectivas filosóficas* (1983). Nessa obra, retoma a tese que muito contribuiria para a fama de Ortega - *Eu sou eu e minha circunstância* - e busca desvendar-lhe o sentido profundo, por considerá-la a “fórmula mais concisa da metafísica orteguiana”. Na perspectiva kantiana, a objetividade (o reconhecimento da existência de uma identidade acerca daquilo de que falamos) se constitui mediante a organização dos conhecimentos em que se privilegia a razão, mas igualmente se mantém nos marcos da experiência humana. Assim, alguns temas que se revelaram essenciais para o homem, como a questão de Deus, por exemplo, não encontram solução no plano racional. E como esta é a suprema instância, escapam a esse tipo de abordagem. Os filósofos que não se contentaram com a simples ordenação do conhecimento científico e com a acomodação da própria filosofia a esse modelo - como é o caso dos neopositivistas e dos continuadores da fenomenologia que se mantiveram fiéis às premissas fixadas por Cohen - foram levados a atualizar a problemática da pessoa humana, dando nascedouro ao existencialismo e ao culturalismo. Aqui, as contribuições de Ortega são efetivamente notáveis. Kujawski assinala com razão que produz uma inversão radical.

Escreve Kujawski: “Eu e minha circunstância - explica J. Mariás - não constituem dois elementos separáveis entre si, que se encontram juntos por acaso, pois a realidade radical, o que eu chamo *minha vida*, é este que fazer do eu com as coisas. Eu e minha circunstância são dois termos inseparáveis na coexistência dinâmica que constitui a minha vida. Viver é coexistir com o outro que não eu mesmo, a circunstância ou mundo. Eis aí, num só golpe, duas superações: do realismo (que ensina a prioridade das coisas em relação ao eu) e do idealismo (que ensina a prioridade do eu sobre as coisas). Eu e as coisas, eu e o mundo, eu e minha circunstância somos absolutamente inseparáveis um do outro, conforme verifico executivamente em minha vida, na qual não se dá o eu separado das coisas nem estas separadas daquele. Não há prioridade de nenhum deles em relação ao outro nem absorção de um pelo outro. Eu e minha

circunstância - diz Ortega - são como aquelas divindades gêmeas das mitologias mediterrâneas que nascem e morrem juntas, os *dii consentes*, Cástor e Pólux”.

Reabsorver a circunstância é o destino do homem. “Tenho que decidir a cada instante o que vou ser, optando entre as possibilidades que encontro, e como só eu, e mais ninguém, posso decidir qual a minha opção, sou forçosamente livre”. Aparece então, no pensamento de Ortega, a noção básica de projeto vital, conclui Kujawski.

A questão visada é nuclear no pensamento contemporâneo e está posta, através da noção de *mundo da vida husserliana*, não só para os fenomenólogos como igualmente para existencialistas e culturalistas.

Creusa Capalbo assinalou outro aspecto digno de nota da meditação contemporânea. Diz respeito à repercussão intensa da fenomenologia entre médicos e psicólogos. O fato pode ser remontado a Nilton Campos (1898-1963), que foi diretor do Instituto de Psicologia da antiga Universidade do Brasil (atual UFRJ) e publicou *O método fenomenológico na psicologia* (Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1953). No magistério foi um grande divulgador da fenomenologia como método aplicável não só à psicologia como também à psiquiatria. Essa hipótese foi desenvolvida em especial por Antonio Gomes Pena (psicologia) e Isaias Paim (psiquiatria). No livro *Momentos do pensamento luso-brasileiro* (Rio de Janeiro), Aquiles Cortes Guimarães avalia a significação da obra de Nilton Campos.

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 Louvain (*A historicidade em Merleau-Ponty*), no livro *Fenomenologia e Ciências Humanas* (Rio de Janeiro: J. Ozon, 1975) e em recente tese de livre docência (*Fenomenologia e sociologia em Alfred Schutz*, Universidade Católica de Petrópolis, 1979, posteriormente editada com a denominação de *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Antares, 1979) e na obra coletiva de cuja organização se incumbiu intitulada *Fenomenologia e hermenêutica* (Rio de Janeiro,

Âmbito Cultural, 1983). Outro autor ligado à fenomenologia que desenvolveu grande atividade é Beneval de Oliveira (1916-1988).

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 Bornheim (*Introdução ao filosofar; o pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre: Globo, 1970; *Sartre. Metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971 e *Dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre: Globo, 1977); Ernildo Stein (*Compreensão e finitude; estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre: Ética Imprensa, 1967; e *A questão do método na filosofia; um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973) e Eudoro de Souza (*Dionísio em Creta e outros ensaios*. São Paulo: Duas Cidades, 1973, e *Horizontes e complementaridade*. São Paulo: Duas Cidades, 1975).

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 mereceu fascículo especial da revista *Convivium* (maio/junho, 1972) e as teses acadêmicas de Elyana Barbosa (*Vicente Ferreira da Silva - uma visão do mundo*. Salvador: UFBA, 1975) e Ronai Pires da Rocha (Mito. *Uma introdução ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria: UFSM, 1977).

Estudo acabado dessa marcante personalidade foi efetivado por Adolpho Crippa (*A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*. São Paulo: Convívio, 1984), que também tem buscado desenvolver o núcleo temático legado por Ferreira da Silva, notadamente no que respeita ao valor heurístico dos mitos. A partir dessa valoração e da diferença primordial que neles enxerga, estabelece distinção radical entre as culturas. No livro *Mito e cultura* (Convívio, 1975) busca identificar relação originária entre mitos e arquétipos culturais.

No livro *A fenomenologia no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas, 1983), Beneval de Oliveira propõe sugestiva tipologia do existencialismo brasileiro. Segundo esta, os diversos autores poderiam ser agrupados em torno da seguinte temática: I) reinterpretção da filosofia grega segundo inspiraço heideggeriana (Eudoro de Souza e os discpulos que formou na Universidade de Braslia); II) busca da verdade do ser (Vicente Ferreira da Silva e seguidores); III) o desvelamento do ser atravs da hermenutica (Emmanuel Carneiro Leão); e IV) elaboraço de uma ontologia da finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein).

Em tese de doutorado submetida à Universidade Gama Filho, a prof^a. Maria Rhéa Sylvia Mourão Hollo estuda a formaço e a constituço da corrente existencialista no país (*Os caminhos do existencialismo no Brasil*, 1984). Tomando a Farias Brito como precursor, descreve os principais momentos dessa corrente neste pós-guerra, detendo-se nas visitas de Gabriel Marcel (1956) e Sartre (1961). Analisa especificamente a obra destes autores: Vicente Ferreira da Silva; Otávio Mello Alvarenga; Emmanuel Carneiro Leão; Gerd Bornheim; Ernildo Stein; Wilson Chagas e Eduardo Portella.

O neopositivismo brasileiro da fase contemporânea marca um momento muito distinto daquele representado por Amoroso Costa na década de vinte. Naquela oportunidade tratava-se de coroar o processo de crítica ao positivismo e familiarizar-nos com a nova acepço de filosofia das ciências resultante de sua superaço. No presente a questão consiste em adquirir consciêcia da problematicidade do tema e participar de seu aprofundamento, a exemplo do que ocorre, sobretudo, nos países de língua inglesa. Assim, essa corrente em sua nova fase não se filia a nenhuma das configuraçoes que o neopositivismo tem assumido em outras naçoes, mas discute os problemas que considera mais relevantes no processo do conhecimento científico. Essa feição aparece de modo claro na obra *Explicaçoes científicas - introduço à filosofia da ciência*, que Leônidas Hegenberg elaborou em começos da década de sessenta, refundindo-a e dando-lhe forma definitiva em 1969, e que tem sido sucessivamente reeditada. Hegenberg é precisamente a figura mais destacada dessa corrente.

Com poucas exceçoes, o magistério de filosofia das ciências, que se acha muito disseminado na Universidade, obedece à orientaço antes caracterizada. A circunstância tem propiciado significativo movimento editorial. Traduziram-se os mais importantes textos clássicos (Wittgenstein, Popper, Russell, etc.). A obra de autores brasileiros assume hoje dimensào deveras significativa, segundo se pode ver do balanço publicado

por Leônidas Hegenberg em *As idéias filosóficas no Brasil* (São Paulo: Convívio, 1978. v.3, p. 143-201).

A vigência de tão amplo pluralismo filosófico na contemporânea meditação brasileira não significa que as vertentes herdadas da cultura portuguesa - o cientificismo e o tradicionalismo - hajam desaparecido da cena. O cientificismo adota hoje roupagem marxista. Do mesmo modo que no passado, aspira erigir-se em saber exclusivo, que é também o projeto do tradicionalismo. Na medida, contudo, em que devem freqüentar os bancos acadêmicos, ambas as correntes acabam alimentando certo debate teórico, consoante assinalai nos tópicos anteriores em que as caracterizei.

O estudioso do pensamento contemporâneo dispõe de fontes de consulta inexistentes em outros ciclos. Assim, a *Revista Brasileira de Filosofia* publica, desde 1967, a bibliografia anual das obras editadas no país. Ao mesmo tempo, o Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro promove a sistematização dessas bibliografias, já tendo editado a relativa ao período 1931-1980, prometendo fazê-lo para os quinquênios subseqüentes. A mesma entidade divulgou o índice da *Revista Brasileira de Filosofia* e deve proceder de igual modo em relação às demais publicações periódicas. Outra iniciativa da maior relevância, visando a idêntico objetivo, é a série *1.000 títulos de autores brasileiros de filosofia*, lançada por Geraldo Pinheiro Machado, com volumes dedicados aos livros, aos artigos aparecidos em periódicos, aos eventos, etc. A novidade dessa série reside no fato de que relaciona as bibliotecas onde podem ser encontrados.

REEDIÇÃO DE TEXTOS

A reedição de textos assumiu, neste pós-guerra, uma grande amplitude. No passado, os discípulos de Tobias Barreto haviam promovido a reedição de sua obra completa, o mesmo ocorrendo em relação a Farias Brito. Em que pese a significação de tais iniciativas, não obedeciam aos mesmos propósitos da fase recente. Agora aspira-se a colocar ao alcance de público mais amplo a parcela da obra de autores brasileiros capaz de facultar a reconstituição do curso histórico da filosofia brasileira. A primeira iniciativa com semelhante objetivo correspondeu à *Estante do Pensamento Brasileiro*, mantida pela IBF e dirigida pelo prof. Miguel Reale, que editou a 7 títulos entre 1967 e 1977.

Tomando-as na ordem cronológica dos nossos ciclos históricos, efetivou-se a reedição dos *Cadernos de Filosofia*, de Diogo Antonio Feijó, e das *Preleções Filosóficas*, de Silvestre Pinheiro Ferreira, textos que apresentam, talvez, as opções filosóficas mais destacadas com que se defrontava a elite nacional em formação, no ciclo da Independência. Do ciclo de predomínio do ecletismo, que foi a principal resultante da disputa então travada, foram publicadas as *Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França, texto fundamental para a compreensão do processo de formação da Escola Eclética.

Do momento subsequente foram reeditados: *Estudos de Filosofia*, de Tobias Barreto; *Inéditos e Dispersos*, de Farias Brito; o Vol. I das *Obras Filosóficas* de Pereira Barreto; os Ensaios de Crítica, de Artur Orlando, e a *Obra Filosófica*, em dois volumes, de Clóvis Beviláqua. Fora da coleção, o IBF promoveu o aparecimento da *Obra Filosófica* de Silvio Romero.

A Estante reeditou também *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*, de Amoroso Costa.

De forma autônoma, o IBF promoveu ainda a edição da *obra completa*, em dois volumes, de Vicente Ferreira da Silva.

Na década de setenta, ao tempo em que permaneceu à frente do Departamento de Filosofia da PUC do Rio de Janeiro, a prof^a. Celina Junqueira organizou uma coleção intitulada *Textos Didáticos do Pensamento Brasileiro*, da qual se publicaram nove volumes. Com o seu afastamento, não teve continuidade. São os seguintes os volumes aparecidos, sob a chancela da Editora Documentário e com o apoio do Conselho Federal de Cultura: *Moralistas do século XVIII* (antologia); *Verney: o nascimento da moderna pedagogia*; *A Lógica de Genovesi*; *Ensaios filosóficos e Idéias políticas*, de Silvestre Pinheiro Ferreira; *Ensaios políticos*, de Frei Caneca; *Formação da corrente eclética na Bahia* (antologia) e *A filosofia política positivista*, antologia em dois volumes.

Com o desaparecimento da Editora Grijalbo, onde aparecia a *Estante do Pensamento Brasileiro*, organizou-se para dar-lhe continuidade a *Biblioteca do Pensamento Brasileiro*, sob a responsabilidade da Editora Convívio.

A Biblioteca subdividia-se em dois grupos: *textos e ensaios*. Dos textos publicaram-se cinco volumes, a saber: *A filosofia contemporânea*, de Leonardo Van Acker (vol. 1); *O problema do ser e outros ensaios*, de Heraldo Barbuy (vol. 2); *Ensaios políticos e filosóficos*, de Alexandre Correia (vol. 3); *As idéias fundamentais da*

matemática e outros ensaios, de Amoroso Costa (vol. 4); e *O tomismo e o pensamento contemporâneo*, de Van Acker (vol. 5).

Quanto aos ensaios apareceram seis volumes: *A filosofia da Escola do Recife*, de Antônio Paim (vol. 1); *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*, de Adolpho Crippa (vol. 2); *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*, de Francisco Martins de Souza (vol. 3); *Alberto Sales: trajetória intelectual e pensamento político*, de João Ribeiro Júnior (vol. 4); *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil* (vol. 5), e *O tema da consciência na filosofia brasileira* (vol. 6), ambos de Aquiles Cortes Guimarães.

Lamentavelmente, a Sociedade Convívio desapareceu, do mesmo modo que a Editora. Assim, as reedições têm se dado por iniciativas dispersas, a exemplo da *Obra Completa* de Tobias Barreto (1989).

III - DISCIPLINAS ESPECIAIS

Avançou-se muito, nos últimos anos, na análise compreensiva da evolução das idéias políticas, da filosofia do direito e da filosofia da educação. Nestes aspectos, os nossos autores adotaram de pronto uma atitude militante, o que deve ser considerado natural e até certo ponto inevitável. Pouco dentre estes se dispuseram a empreender avaliações serenas dos antecessores, quase invariavelmente considerados simples oponentes. Os progressos registrados no plano das idéias filosóficas estimularam balanços de índole acadêmica nas outras esferas. Luís Washington Vita chegou mesmo a imaginar uma coleção dedicada à História das Idéias no Brasil e nesta apareceram alguns livros, versando diversos temas, nem todos bem sucedidos. Nesta oportunidade vamos limitar-nos a apresentar os principais estudos no âmbito do pensamento político, da filosofia do direito e da filosofia da educação.

PENSAMENTO POLÍTICO

A reavaliação das idéias políticas no Brasil decorreu tanto dos estudos dedicados à filosofia brasileira como da revalorização da idéia liberal. No primeiro caso, muitos filósofos tiveram participação ativa no processo político ou produziram obra teórica, a exemplo de Silvestre Pinheiro Ferreira e dos expoentes do liberalismo imperial, mas igualmente de autores vinculados à Escola do Recife, ao positivismo, etc., e essa parcela de sua obra veio a ser considerada em estudos autônomos ou reeditada. Ao mesmo tempo, teve lugar na Universidade um movimento destinado a soerguer o ideário liberal, que a elite política considerava de todo superado. Tal movimento contou com a participação destacada de Roque Spencer Maciel de Barros, em São Paulo, que publicou o livro *Introdução à filosofia liberal* (1971); Vicente Barretto e Paulo Mercadante, no Rio de Janeiro, promovendo o primeiro reexame do pensamento liberal no século XIX, a que dedicou dois livros (*A ideologia liberal no processo da Independência no Brasil - 1798-1924*, aparecido em 1973, e *Ideologia e política no pensamento de José Bonifácio de Andrada e Silva*, publicado em 1977), e Paulo Mercadante com o estudo pioneiro *A consciência conservadora no Brasil* (1ª edição, 1965; 3ª edição, 1980); Ubiratan Macedo, no Paraná, que editou *A liberdade do Império* (1977); Nelson Saldanha, em Pernambuco, que dedicou ao tema diversos ensaios e os dois livros a seguir

mencionados; Carlos Henrique Cardim, em Brasília, que concebeu a Coleção *Pensamento Político*, da Editora UnB, promovendo a reedição de autores clássicos e a divulgação dos teóricos contemporâneos do liberalismo na Europa e nos Estados Unidos, todos ignorados no país, etc. A convergência dessas e de outras iniciativas fez emergir a alternativa liberal de crítica e superação de autoritarismo, até então considerado predominantemente de uma ótica totalitária.

Os principais estudos do pensamento político brasileiro, aparecidos nesse novo clima e isentos de paixão partidária, são apontados a seguir numa disposição temática.

As obras gerais mais importantes são devidas a Nelson Saldanha: *História das Idéias Políticas no Brasil* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1963) e *O pensamento político no Brasil* (Rio de Janeiro: Forense, 1978). Nelson Saldanha prepara atualmente uma segunda edição do primeiro desses livros.

Como parte do programa de ensino a distância, de responsabilidade da Universidade de Brasília, apareceu em 1982 o Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro, em sete volumes, subdividido nas seguintes unidades: I) Primórdios do liberalismo (Vicente Barretto); II) Liberalismo e representação política (Vicente Barretto); III) A discussão do Poder Moderador no Segundo Império (Antonio Paim); IV) A propaganda republicana (Ricardo Vélez Rodríguez); V) A ditadura republicana segundo o Apostolado Positivista (Ricardo Vélez Rodríguez); VI) Liberalismo, autoritarismo e conservadorismo na República Velha (Vicente Barretto e Antonio Paim); VII) O castilhismo (Ricardo Vélez Rodríguez); VIII) O trabalhismo após 30 (Ricardo Vélez Rodríguez); IX) O socialismo (Antonio Paim); X) O integralismo (Francisco Martins de Souza); XI) A opção totalitária (Antonio Paim); XII) Correntes e temas políticos contemporâneos (Reynaldo Barros e Antonio Paim); e Estudo de Caso - Partidos Políticos e Sistemas Eleitorais no Brasil, subdividido em Origem, evolução e papel dos partidos políticos (Maurice Duverger); Partidos políticos e eleições na República Velha (Aquiles Cortes Guimarães) e Partidos políticos e eleições após a Revolução de 30 (Antonio Paim).

Sob a coordenação de Adolpho Crippa, a Sociedade Convívio realizou em São Paulo um curso subordinado ao tema *As idéias políticas no Brasil*. Posteriormente, os diversos participantes elaboraram sínteses das propostas desenvolvidas, editadas em forma de livro, sob o mesmo título (em 2 volumes, 1979). São estes os temas considerados e seus respectivos autores: Cultura política (Adolpho Crippa); O absolutismo português e os primórdios da idéia liberal no Brasil (Vicente Barretto); O

iluminismo e a política pombalina (Dom Odilão Moura, OSB); As idéias políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira (Maria Beatriz Nizza da Silva); O liberalismo radical no Império (João Alfredo de Souza Montenegro); Rui Barbosa e o bacharelismo liberal (Nelson Saldanha); O Visconde do Uruguai e o liberalismo doutrinário no Império (Ubiratan Macedo); O pensamento político positivista no Império (Roque Spencer Maciel de Barros); O autoritarismo político na República (Vamireh Chacon); O pensamento político positivista na República (Antonio Paim); Jackson de Figueiredo e a doutrina da ordem (Antonio Carlos Villaça); A política trabalhista brasileira: origens e características (Evaristo de Moraes Filho); As idéias políticas de Plínio Salgado (Jarbas Medeiros e Margarida Vieira); Socialismo democrático e socialismo totalitário (Antonio Paim); O neoliberalismo no pós-guerra (Paulo Mercadante); O tradicionalismo no Brasil (Ubiratan Macedo) e A Escola Superior de Guerra no quadro do pensamento político brasileiro (Oliveiros S. Ferreira).

Dentre os diversos estudos de autores ou momentos da meditação política brasileira, destacaria o que se segue.

No que se refere ao liberalismo imperial, estão considerados os diversos aspectos relevantes. O mais importante consiste na advertência de Vicente Barretto quanto à circunstância de que o liberalismo originário não era democrático, tendo-se cumprido um longo processo com vistas à democratização da idéia liberal. Essa premissa permitiu repor a discussão do liberalismo imperial nos seus devidos termos. Outro aspecto essencial diz respeito à doutrina da representação como sendo de interesses, posta em circulação por Silvestre Pinheiro Ferreira e aceita pela liderança liberal que concebeu as instituições em seguida à Independência. E, ainda, o processo de democratização da idéia liberal com a Lei Saraiva, de 1881, e seus reflexos nas eleições subseqüentes, no sentido de aproximar o Partido Liberal dos setores urbanos.

Graças à iniciativa de Octaciano Nogueira, ao organizar a Coleção Bernardo Pereira de Vasconcelos, sob o patrocínio do Senado Federal, reeditaram-se alguns textos fundamentais. Entre estes, *Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império*, de Pimenta Bueno; *Do Poder Moderador*, de Braz Florentino; *Da natureza e limites do Poder Moderador*, de Zacarias de Gois e Vasconcelos. É uma pena que esse programa não tivesse incluído o *Ensaio sobre o Direito Administrativo*, do Visconde do Uruguai, com o que estariam colocados ao alcance do grande público os livros básicos do período. Essa lacuna veio a ser superada pelo Ministério da Justiça, em 1997. A nova

edição do Visconde do Uruguai (fac-similar da 2ª) tem introdução de Célio Borja. A Coleção Bernardo Pereira de Vasconcelos abrange ainda diversos outros títulos.

Em 1997, o Senado retomou o seu programa editorial. Entre as novas coleções, a que se intitula Memória Brasileira editou José de Alencar, Alberto Sales e Silvestre Pinheiro Ferreira, e tem programados títulos muito importantes, relacionados à evolução do pensamento político brasileiro.

Entre os estudos de autores ou temas isolados destacaria: *O liberalismo radical de Frei Caneca*, de João Alfredo Montenegro (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978); a introdução ao *Perfil Parlamentar* de Zacarias de Gois e Vasconcelos, elaborada por Alberto Venâncio Filho (Brasília: Câmara dos Deputados, 1979) e as *Idéias Fundamentais de Tavares Bastos*, por Evaristo de Moraes Filho (Rio de Janeiro: Difel, 1978). O tema do Poder Moderador mereceu um estudo de grande densidade de João de Scantimburgo (*O Poder Moderador; história e teoria*, São Paulo, Pioneira, 1980), tendo sido também estudado por Selvino Malfatti (*O Poder Moderador no pensamento político do século XIX*, Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984), ao tempo em que João Camilo de Oliveira Torres coroa os seus estudos relacionados ao conservadorismo imperial com o livro *Os construtores do Império* (São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1968).

No que se refere ao *pensamento político republicano*, procedeu-se a uma caracterização aprofundada das diversas variantes do autoritarismo, que é a nota típica do período. Assim, estabeleceu-se que na República Velha vigora, sobretudo, a prática autoritária, isto é, elimina-se a representação, mas a Constituição é mantida; as liberdades civis são atropeladas, mas o Parlamento vota os sucessivos estados de sítio; graças à prerrogativa de reconhecer os mandatos, as Câmaras virtualmente nomeiam os parlamentares, mas as eleições continuam tendo lugar; e assim por diante. No mesmo ciclo emerge o autoritarismo doutrinário. Na espécie, a principal vertente é o *castilhismo*, que mereceu um estudo acabado da autoria de Ricardo Vélez Rodríguez (*Castilhismo, uma filosofia da República*, Porto Alegre, 1980). Seguem-se as diversas correntes autoritárias da década de trinta: a versão getulista do castilhismo; o corporativismo de Azevedo Amaral e Francisco Campos e o integralismo. Todas estas vertentes estão analisadas de um ponto de vista estritamente acadêmico.

Cabe ressaltar a distinção estabelecida por Wanderley Guilherme em relação a Oliveira Viana, denominando sua doutrina de *autoritarismo instrumental*. Com efeito, ao contrário do castilhismo, do integralismo ou do corporativismo, Oliveira Viana não

pretende a eliminação do sistema representativo. Acha, entretanto, que este só pode vicejar onde o ambiente social lhe seja propício, razão pela qual entendia ser necessária uma ação modernizadora capitaneada pelo Estado, após a qual se poderia cogitar dos institutos do sistema liberal. Presumivelmente, as doutrinas de Oliveira Viana estabelecem a distinção fundamental entre o autoritarismo pós-64 e o que emergiu nos anos trinta.

Além do autoritarismo, estudou-se igualmente a opção totalitária, que se singulariza em nosso país por se ter originado tanto da parte dos comunistas como da parte dos católicos. O aparecimento do socialismo e sua vinculação ao pensamento liberal é outro aspecto igualmente elucidado.

De um modo geral, o progresso conceitual apontado acha-se refletido na *Coleção Pensamento Político Republicano*, patrocinada pela Câmara dos Deputados e na qual apareceram 21 volumes. Imaginada por Mário Teles de Oliveira, quando dirigia o Centro de Documentação da Câmara, foi assumida por Aristeu Gonçalves de Melo, que o substituiu. Iniciada na gestão Marco Maciel, prosseguiu sob as de Nelson Marchezan e Flávio Marcílio.

A série foi concebida por uma comissão de professores de variadas orientações, coordenada por Vicente Barretto. Estabeleceu-se que deveria ser constituída por obras que expressassem com fidelidade as principais tendências, na falta das quais seriam organizadas antologias. A comissão patrocinou os levantamentos requeridos pela edição da *Bibliografia do pensamento político republicano (1870-1980)*, ordenada por Evelyse Freire Mendes e Edson Nery da Fonseca.

O pensamento oficial da República, até a década de vinte, está representado por estas obras de índole liberal: *O Poder Executivo na República* (1916), de Aníbal Freire, e *Do Estado federado e sua organização municipal* (1920), de José Castro Nunes, com introduções de Alberto Venâncio Filho, que também cuidou da reedição de *À margem da história da República* (1924), coletânea organizada por Vicente Licínio Cardoso. Dessa mesma vertente liberal apareceu a antologia de Assis Brasil, *A democracia representativa na República*, organizada por Vicente Barretto.

Em relação ao positivismo, os títulos editados dão uma visão bastante ampla de suas mais importantes derivações. A Igreja e os dissidentes estão representados pelas antologias *O apostolado positivista e a República e Plataforma política do positivismo ilustrado*. Reeditaram-se os livros básicos do castilhismo: *Constituição política do Rio*

Grande do Sul: comentário (1911), de Joaquim Luís Osório, e *O Rio Grande do Sul e suas instituições governamentais* (1925), de Raimundo de Monte Arraes.

O pensamento católico foi objeto da antologia *A Igreja na República*, a cargo de Anna Maria Moog Rodrigues, e da reedição do clássico do pe. Júlio Maria sobre o catolicismo no Brasil na virada do século. O socialismo mereceu primorosa coletânea preparada por Evaristo de Moraes Filho. Para representar o nacionalismo fez-se uma seleção da revista *Cadernos de nosso tempo*, com estudo introdutório de Simon Schwartzman.

Amplio espaço foi aberto às mais importantes versões do pensamento autoritário dos anos trinta. De Azevedo Amaral reeditou-se *O Estado Autoritário e a realidade nacional*, introdução de Bolívar Lamounier. De Oliveira Viana, *Populações Meridionais e Instituições políticas* (num único volume) e *Problemas de Direito Corporativo*, este com introdução de Alberto Venâncio Filho. De Francisco Campos, *O Estado Nacional e outros ensaios*, antologia com introdução de Francisco Martins de Souza. A revista teórica do Estado Novo deu base a uma antologia, *Cultura Política e o pensamento autoritário*, introdução de Ricardo Vélez Rodríguez, que também preparou a edição de um livro essencial para a compreensão do debate político na década de trinta: *Aliança Liberal. Documentos da campanha presidencial*.

Em relação ao período republicano, também foram muitos os autores reeditados, notadamente na *Coleção Temas Brasileiros*, da UnB.

De grande relevância é a aplicação do conceito de patrimonialismo à nossa evolução política. O conceito é devido a Max Weber, para estabelecer uma distinção na forma tradicional de governo, vigente na Europa à época do Renascimento. A principal dessas formas - o feudalismo - que se apoiava num contrato de vassalagem, evoluiu para as variantes do constitucionalismo, enquanto o patrimonialismo impediu esse desfecho. Depois da morte de Weber, a doutrina do patrimonialismo assumiu forma acabada na obra clássica de Karl Wittfogel: *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, 1957. Muito provavelmente, a tradição luso-brasileira reflete essa circunstância, porquanto aqui o Estado é inquestionavelmente mais forte que a sociedade, não se tendo constituído de forma estável as instituições do sistema representativo. Deve-se a Simon Schwartzman a aplicação criativa dessa teoria à nossa realidade, identificando o que passou a ser denominado de *patrimonialismo modernizador*. Segundo esta hipótese, desde os partidários do Marquês de Pombal é o Estado que assume a modernização de nosso país. A linhagem indicada produziu os

seguintes estudos: Raimundo Faoro - *Os donos do poder*, 2ª edição, Porto Alegre, 1975, 2 v.; Simon Schwartzman - *São Paulo e o Estado Nacional*, São Paulo, 1975, 2ª edição revista: *Bases do autoritarismo brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1982; Antonio Paim - *A querela do estatismo*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994; Ricardo Vélez Rodríguez - *Oliveira Viana e o papel modernizador do Estado brasileiro* (Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982, tese de doutorado publicada em livro pela Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997) e Persistência do patrimonialismo modernizador na cultura brasileira in *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia* (fevereiro, 1981), Braga, Portugal, 1982, p. 500-507; e Vamireh Chacon - *Estado e povo no Brasil*, Brasília, Câmara dos Deputados, 1981.

Tais estudos são, sobretudo, desbravadores, porquanto persistem múltiplos aspectos a elucidar, notadamente o ciclo de sua formação em Portugal. Assim, não se acham suficientemente identificadas as razões pelas quais não se formou em Portugal uma classe proprietária rural capaz de contrapor-se ao Estado, embora este não tivesse assumido diretamente a economia agrícola, a exemplo das “zonas centrais” de agricultura irrigada estudadas por Wittfogel.

Outro aspecto de igual relevância diz respeito à atuação política da burocracia estatal. Parece evidente sua aliança com as camadas mais pobres, a fim de evitar o fortalecimento da nobreza. Neste sentido localizou-se documento muito expressivo, uma carta de Pombal ao sobrinho Governador do Maranhão (Melo e Póvoas), não incluída nas *Cartas e outras obras seletas* editadas em Lisboa, em que diz textualmente: “Toda república se compõe de mais pobres e humildes, que de ricos e opulentos; e nestes termos conheça antes a maior parte do povo a V. Excia. por pai, para o aclamarem defensor da piedade, do que a menor...” (*Humanidades*, v. 1, n. 2, p. 154, jan./mar. 1983). Contudo não está clara a maneira pela qual essa aliança evolui para o *democratismo*, fenômeno que assume feição muito nítida com o setembrismo, aparecendo também no ciclo inicial da República.

Em síntese, tudo leva a crer seja o Estado Português uma expressão concreta do Estado Patrimonial, em que pese a aplicação dessa categoria à história de Portugal tenha sido forçada e pouco convincente na obra de Raimundo Faoro e não nos dispense essa evidência do aprofundamento dos aspectos apontados. Ainda assim, o problema de sua transposição exigiria um estudo tão acurado quanto aquele que foi empreendido por Wittfogel ao caracterizar, além das zonas centrais da sociedade hidráulica, o que denominou de “zonas marginais e submarginais”.

O conceito de patrimonialismo modernizador, proposto por Schwartzman e desenvolvido por outros autores, é de fato muito elucidativo da atuação governamental de homens como Dom Rodrigo de Sousa Coutinho (1745-1812), ou José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), na centúria passada, ou ainda Getúlio Vargas (1883-1954) neste século. Apesar disso, as relações entre o elemento modernizador e a burocracia estatal precisariam ser avaliadas com base em estudos empíricos de certa amplitude. Nos governos João Goulart (1961-1964) e Ernesto Geisel (1974-1979) a burocracia estatal parece ter sufocado inteiramente o elemento modernizador. A partir de meados dos anos setenta, o próprio processo de modernização é utilizado para implementar comportamentos clássicos da burocracia, notadamente o empreguismo, desfigurando de todo a modernização e acabando por conduzir ao descalabro estatal dos últimos anos.

Outro aspecto insuficientemente esclarecido diz respeito à posição do elemento estatal modernizador diante do sistema representativo, notadamente a partir do momento em que o Estado passa a deter em suas mãos também a parcela fundamental da economia, como veio a ocorrer no período recente. O avanço máximo que teria registrado consiste na aproximação à doutrina de Oliveira Viana, que repousa numa falácia brutal, porquanto nenhuma circunstância justifica o abandono do sistema representativo, ainda que transitório.

Enfim, a chamada Escola Weberiana Brasileira prestou grande serviço ao aventar a hipótese do patrimonialismo como elemento chave de nossa história política. Contudo, há diversos aspectos a elucidar, a fim de que a hipótese se credencie a alcançar mais larga aceitação.

Finalmente, o *liberalismo contemporâneo* começa a merecer análise sistemática. Está neste caso a obra de Ubiratan Macedo (*A democracia no Brasil - um estudo de história das idéias*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984), onde se detém nas propostas de Wanderley Guilherme dos Santos, Manoel Gonçalves Ferreira Filho e Roque Spencer Maciel de Barros. Assinalaria que o liberalismo de nossos dias se distingue de seus antecessores pela retomada do contato com as idéias liberais no Ocidente, interesse que virtualmente desapareceu desde os anos trinta. Não deixa de ser um fato alentador o aparecimento de uma agremiação, o PFL, que tem procurado identificar-se com o liberalismo. Registre-se também o aparecimento do livro de João de Scantimburgo: *História do Liberalismo no Brasil* (1996).

Selvino Malfatti abriu o debate em tomo da caracterização do *democratismo* (que foi chamado impropriamente de liberalismo radical) no livro *Gênese do democratismo luso-brasileiro* (Universidade Federal de Santa Maria, 1995).

FILOSOFIA DO DIREITO

Deve-se a Machado Neto (1930-1977) o estudo pioneiro intitulado *História das Idéias Jurídicas no Brasil* (São Paulo: Grijalbo/USP, 1969). Machado Neto faleceu em pleno auge de sua criatividade e foi, sem dúvida, um dos mais importantes filósofos do direito na contemporânea meditação brasileira.

Na *História das Idéias Jurídicas no Brasil*, Machado Neto procede à seguinte sistematização: 1) a *tradição jusnaturalista*, subdividida em jusnaturalismo ilustrado (Tomás Antonio Gonzaga, Paulo Autran, João Silveira de Sousa); jusnaturalismo escolástico (Soriano de Sousa); jusnaturalismo ultramontano (Sá e Benevides) e jusnaturalismo krausista (João Teodoro); 2) a *renovação das idéias no século XIX*, onde examina a obra dos positivistas nesta ordem: Pereira Barreto, Paulo Egídio, Alberto Sales, João Monteiro, Pedro Lessa e José Mendes; 3) a *sociologia jurídica da Escola do Recife*; e, 4) a *teoria jurídica do século XX*.

O esquema parece perfeito. Além disto, o esforço compreensivo da análise efetiva-se com ampla maestria. Assim, no capítulo dedicado aos positivistas, Machado Neto mostra como partindo do dogma que manda desprezar os juristas, por acreditarem ter o poder de fazer leis quando à ciência incumbe tão-somente descobri-las (Pereira Barreto), abre-se aos poucos espaço para o direito como ciência. As razões pelas quais considera que Pedro Lessa se tenha mantido umbilicalmente ligado ao positivismo estão mostradas com grande acuidade. Machado Neto deixou-nos, portanto, uma obra que constitui inquestionável ponto de partida a ser complementado e desenvolvido, notadamente no que respeita ao século XX. Neste destaca, sobretudo, as sobrevivências naturalistas; a presença do jusnaturalismo tomista e o aparecimento do culturalismo.

No período subsequente à edição do livro de Machado Neto apareceram alguns estudos e tiveram lugar certos eventos dignos de nota.

O prof. Miguel Reale elaborou, em 1972, para uma coletânea a ser publicada na Itália, uma análise de “Cem anos de ciência do direito no Brasil”. Embora lhe incumbisse abordar os vários segmentos do direito (constitucional, processual, administrativo, etc.), parte de uma caracterização do legado do Império, do direito no

período republicano e da filosofia e teoria geral do direito. Nesta introdução, divide a presença da concepção positivista do direito em duas fases, sendo a primeira “marcada pela Escola do Recife, na qual sobressai a figura eminente de Clóvis Beviláqua”, e, na segunda, entende haja prevalecido a obra de Pontes de Miranda, na qual enxerga o que seria “talvez a mais ousada expressão de empirismo jurídico integral”. Aponta a década de quarenta como início do ciclo de superação do positivismo, basicamente em duas vertentes: a kelseniana e a culturalista (*Horizontes do direito e da história*, 2ª ed., 1977). Posteriormente, Miguel Reale reuniu em livro vários estudos sobre autores brasileiros - intitulado-o *Figuras da inteligência brasileira*. Tempo Brasileiro, 1984 - onde estuda amplamente a obra de Pontes de Miranda e aproxima Teixeira de Freitas dos mestres krausistas, vendo nele preocupações quanto ao sentido social do direito.

Alcântara Nogueira publicou *O conceito ideológico do direito na Escola do Recife* (Fortaleza, 1980) e Silvio de Macedo *Pontes de Miranda e a universalidade de sua mensagem cultural* (Rio de Janeiro, Forense, 1982).

Tivemos no período dois Encontros Brasileiros de Filosofia do Direito, o primeiro em João Pessoa, em 1980, e o segundo em Maringá, em 1981, este para comemorar o centenário do nascimento de Kelsen. Do primeiro publicaram-se os anais (*Anais do 1º Encontro Brasileiro de Filosofia do Direito*, 1981), onde estão representadas três vertentes da filosofia do direito, presumivelmente as mais importantes na atualidade, a saber: os partidários do direito natural (Machado Paupério, José Pedro Galvão de Sousa), os partidários da lógica jurídica (Lourival Vilanova, Franco Montoro) e culturalistas (Miguel Reale, Djacir Menezes, Paulo Mercadante). Os principais textos em homenagem a Kelsen, submetidos ao segundo encontro, apareceram na *Revista Brasileira de Filosofia* (fascículo 124, out.1 dez. 1981).

No fascículo 135 da *Revista Brasileira de Filosofia* (jul./set. 1984) aparece um ensaio de Nelson Saldanha intitulado “A filosofia do direito no Brasil em sua fase mais recente”.

Três livros procuraram estabelecer modelos autônomos de consideração do tema, desta vez em relação a Faculdades de Direito. O primeiro deles seria devido a Dinorah Castro e Francisco Pinheiro Lima Jr. (*Idéias Filosóficas na Faculdade de Direito da Bahia*. Salvador: Faculdade de Direito da UFBA, 1997). Seguindo numa certa medida a proposta de Machado Neto, perguntam: “Como analisar os vários autores estudados?” E respondem: “Isoladamente expô-los em mera ordem cronológica de seu aparecimento em publicações e no magistério ou tentar enquadrá-los em esquema de doutrinas, muito

embora sem rígidos parâmetros? A primeira opção nos pareceu atomizar pensadores, desvinculando-os de influências culturais. A segunda tem a vantagem de projetar vultos em históricas vigências, evitando possíveis omissões de dispares doutrinas, coincidentes embora na mesma época. Desta forma procedemos, porque, desde o início da pesquisa, percebíamos um divisor de águas na Faculdade de Direito. Um prevalente causal positivista, de vários matizes, demarcava contraposto terreno de tradicionais doutrinas jus naturalistas, bem como, através dos tempos, apareciam os campos ideológicos, conforme iremos ver”.

O segundo modelo seria devido a João Alfredo de Sousa Montenegro (*História das Idéias Filosóficas da Faculdade de Direito do Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1996). Preferiu selecionar as figuras mais destacadas para, através deles, descrever o curso histórico das idéias na tradicional Escola. De certa forma, adota o procedimento recusado por Dinorah Castro e Francisco Pinheiro Lima Jr. Contudo, ambos conseguem dar uma idéia bastante precisa do objeto que se propuseram retratar.

Em contrapartida, o terceiro modelo não alcança idênticos resultados. Trata-se da *História das Idéias da Faculdade de Direito do Recife* (Recife, 1980-1990), de Gláucio Veiga. Adota o marxismo como método interpretativo. Como este não admite a especificidade e a autonomia da cultura, vê-se na contingência de tratar praticamente de tudo. E não chega seja a uma história econômica seja à história política de Pernambuco e muito menos à caracterização do debate teórico na Faculdade de Direito do Recife, fato, aliás, plenamente estudado e amplamente estabelecido por figuras do porte de Clovis Beviláqua.

Para bem situar as três obras, serão suficientes as breves indicações adiante. Dinorah Castro e Francisco Pinheiro começam com uma descrição do que denominam de “vigência da filosofia na Faculdade”. Embora não figurasse entre as matérias exigidas nos preparatórios, localizaram registros em que há referência a exames de filosofia. Na década de trinta também se criou Curso Anexo onde a disciplina passou a ser considerada. Segue-se a apresentação dos integrantes das bancas examinadas e exame da questão dos compêndios. Lembra que “os manuais seguiam os programas adotados e até a nomenclatura oficial”. “Fundada após a separação da Igreja e do Estado, a mudança de regime político, o problema da ortodoxia dos manuais perdeu sentido”. Com o novo espírito e no ciclo inicial de funcionamento da Faculdade, produziram manuais de filosofia do direito Leovigildo Filgueiras (1856-1910), Almachio Diniz (1880-1937) e Virgílio de Lemos (1863-1926). No mesmo período, os

autores valorizam o conteúdo filosófico da obra de dois penalistas: Filinto Ferreira Bastos e Antonio Moniz Sodré de Aragão. A orientação pedagógica acha-se igualmente caracterizada bem como a posição da filosofia na rede curricular (nos cursos de bacharelado, mestrado e doutorado), sendo este o conteúdo da Parte I. Segue-se a Parte II, dedicada ao Corpo Docente.. Nos diversos níveis estão indicados os respectivos professores de filosofia do direito ao longo do primeiro século de funcionamento da Faculdade de Direito da Bahia (organizada em 1891).

Os autores detêm-se ainda na periodização que Machado Neto propusera para a evolução das idéias filosóficas e sociológicas da Faculdade, a saber: período inicial, eminentemente cientificista, de empenho panfletário e virulento; período intermediário, ainda de permanência do cientificismo, mas de expressão mais tranqüila e ponderada; e, finalmente, o que denomina de “período crítico”, quando “então se foge dos padrões retóricos e grandiloqüentes”, com “uma cultura mais integrada à realidade nacional e local, que não vacila em sacrificar o ornamental pelo instrumental. Também os estilos culturais estão se transformando em favor da especialidade e em detrimento do onisciente bacharelismo”.

Dinorah Castro e Francisco Pinheiro entenderam que a denominação de “crítico”, dada ao terceiro período, remete mais a estilos em detrimento do que seria, sobretudo, cronológico. Escrevem: “Preferimos, assim, dividir nossos estudo simplesmente em três fases: inicial, intermediária e atual ou contemporânea, subdividindo-as, conforme o caso, em correntes filosóficas por acaso contemporâneas.

Tal critério nos parece melhor atender aos nossos propósitos. Os autores são analisados segundo o aspecto cronológico e doutrinário...” (p. 55) Partem do reconhecimento de que as doutrinas filosóficas nem sempre podem ser consideradas de forma estanque. De todos os modos, assinalam ser, entretanto, possível verificar que, desde as reformas pombalinas, alternam-se os sistemas escolástico, sensualista mitigado, eclético, tradicionalista, positivista, etc.

A Parte III do livro está dedicada a uma ampla caracterização da obra e do pensamento dos diversos autores, agrupados segundo esta classificação:

Período inicial: orientação positivista (Leovigildo Filgueiras, Virgílio de Lemos, Almachio Diniz, Edgar Sanches e Moniz Sodré); orientação espiritualista (Filinto Bastos).

Período intermediário: orientação sociologista (Castro Rebello, Demétrio Tourinho, Nestor Duarte, Orlando Gomes e Evandro Balthazar) e roteiros novos (Augusto Machado, Jayme Ayres e Nelson Sampaio). Segundo explicam, esta última expressão tem em vista designar “progressivo afastamento da orientação predominantemente sociológica na Filosofia do Direito”.

Período contemporâneo: quando emergem a linha kantiana (Auto de Castro e Machado Neto) e a linha neotomista (Jenner Bastos).

Além da apresentação pormenorizada das principais obras e idéias esposadas, os autores entenderam que caberia uma Parte IV: onde todo o movimento precedentemente caracterizado apresenta-se de forma resumida.

Na conclusão, Dinorah Castro e Francisco Pinheiro lembram o registro de Pedro Calmon quanto à maneira como a Congregação reagiu à pregação panfletária dos entusiastas das chamadas “idéias novas”, no período imediatamente subsequente à criação da Faculdade, fixando-lhe um estilo. Eis o que diz: “Resistente à demasia sectarista em contraste com a linha conservadora da maioria de seus lentes, a da Bahia preferiu salientar ao clássico amor à liberdade, em que se tinham eles educado, com as sucessivas levas de bacharéis vindos do Recife e de São Paulo, e, numa incorruptível coerência de autonomia e altivez, cultivou continuamente esta intransigência”. Ao que acrescentam: “Já antes, porém, tínhamos chamado a atenção para a impossibilidade de se demarcarem rígidos parâmetros na cronologia de doutrinas, porquanto, nas lides da inteligência, prevalecem o talento e a liberdade”. (p. 249).

João Alfredo Montenegro, como dissemos, selecionou aquelas personalidades que, a seu ver, permitem explicitar o sentido principal do debate que teve lugar na Faculdade de Direito do Ceará. Criada em 1901 e instalada em 1903, é fruto do amplo movimento cultural, de inspiração científicista, que empolgou a província desde a década de setenta. O tom geral seria dado pela Academia Francesa. Sua figura de proa, Raimundo Antonio da Rocha Lima, naquela data inicial, afirmaria nada menos o seguinte: “A ciência adquiriu direitos incontestáveis ao governo de todos os espíritos, abstraindo do bem estar, realizado pela aplicação de suas fórmulas, esquecendo a calma que ela restituiu ao homem apavorado perante o enigma do universo, e também outros benéficos resultados. Ninguém, em vista da metamorfose moral que ela tem operado, pode negar-lhe culto e sacrifícios: vede a transformação que se realiza na consciência universal, pela aquisição

das verdades sociais; vede como os povos se fraternizam, eles que outrora vegetavam no isolamento”.

O movimento teria continuidade na organização do Instituto Histórico e do Instituto do Ceará (1887), a que se segue a Academia Cearense (1894). No Ceará, como em geral no Nordeste, graças, sobretudo, à ação de Tobias Barreto, o positivismo foi entendido como uma espécie de impulso inicial, logo abandonado pelos compromissos de Comte com a ditadura. O espírito do tempo estaria melhor expresso por Darwin e Spencer. É nessa perspectiva que o autor de um artigo aparecido no periódico *A Quinzena* (15/01/1887) escreve: “sem saber como e porque, é radicalmente evolucionista o povo cearense”.

A partir desse pano de fundo, que é esboçado de modo preciso e sintético, João Alfredo Montenegro detém-se no exame do debate teórico de caráter filosófico, enfocando, como diz, “a filosofia, a filosofia do direito, a filosofia e a teoria políticas”. Em volumes futuros cuidaria das idéias sociais e econômicas e das idéias no campo do direito positivo. *Na História das Idéias Filosóficas da Faculdade de Direito do Ceará* estão agrupados, num primeiro momento, os pensadores que procuraram desenvolver o legado de Soriano de Albuquerque (1877-1914); assumiu a cadeira de Filosofia do Direito (em 1906), filiado à Escola do Recife, que se fixou na vertente cientificista, abandonando a postulação neokantiana. Mas partindo do pressuposto do estudo do direito como se achando inserido no meio cultural, entende João Alfredo Montenegro que aponta na direção do culturalismo em que acabará expressamente empenhado Djacir Menezes (1907-1996). Soriano de Albuquerque, admitindo a sociologia, discorda da tese de Comte de que esta implica na eliminação do direito e das outras ciências sociais.

Na visão de João Alfredo Montenegro, Djacir Menezes dá continuidade à postura cientificista de Soriano de Albuquerque e em seguida a refaz, “acrescentando-lhe a dimensão neopositivista para depois, sem a desvincular de todo o cientificismo, enveredar pelas trilhas do hegelianismo, concluindo no culturalismo dialético, expressão que ele inventou para designar a corrente filosófica por ele criada”. Nos anos trinta, Djacir Menezes está vinculado à Faculdade de Direito do Ceará desde que nela concluiu o doutoramento (1932) e assume a cadeira de Introdução à Ciência do Direito. Montenegro examina o compêndio que então elaborou para atender àquele magistério (*Introdução à ciência do direito*, 1934). Trata-se da fase cientificista da meditação de Djacir Menezes, como bem o demonstra Montenegro.

Tomaz Pompeu de Sousa Brasil (1880-1964) é considerado como um dos precursores da aplicação de métodos empíricos, oriundos da sociologia, no estudo da realidade nordestina. Figura no livro de João Alfredo Montenegro por haver escrito *Memória Histórica da Faculdade*, nos anos de 1914 e 1915, onde discute largamente o conceito de filosofia do direito de Soriano de Albuquerque e de outros autores, louvando-se da experiência européia para apresentar uma alternativa ao seu ensino. Leva em conta a falta de cultura geral dos alunos que ingressam na Faculdade, mais valendo, a seu ver, preencher diretamente essa lacuna. O importante seria familiarizar os alunos com o lugar do direito entre as manifestações do espírito público.

No esquema de seqüência do livro estão analisados:

Heribaldo Costa, que substituiu Djacir Menezes na regência da cadeira de Introdução à ciência do direito. O concurso teve lugar em 1948. Montenegro examina os seus principais livros e indica que se manteve nos marcos do positivismo.

Paulo Bonavides, que ganhou renome nacional como constitucionalista. Bonavides defendeu tese de livre docência em 1955 (*Os fins do Estado*). Em 1958 obteve por concurso a cátedra de Teoria Geral do Estado com a tese *Do Estado Liberal ao Estado Social*. Subseqüentemente publicou vasta obra dedicada ao direito constitucional, tendo oportunidade de inventariar sua evolução no Brasil. Montenegro procede a ampla caracterização de seu pensamento e o classifica como partidário do social-liberalismo e defensor do parlamentarismo.

Francisco Uchoa de Albuquerque. Na visão de Montenegro, quebra a linhagem cientificista que marcou o ensino de filosofia do direito na instituição, desde o início do século à década de cinquenta, com Soriano de Albuquerque e passando por Djacir Menezes - que à época não completara sua opção culturalista - e Heribaldo Costa. Uchoa de Albuquerque era espiritualista. No concurso para livre docência estudou moral e direito na filosofia de Farias Brito (1960), sendo ainda autor de compêndio (*Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Saraiva, 1982).

Alcântara Nogueira (1918-1989). Principal estudioso da filosofia de Spinoza no Brasil, Francisco Alcântara Nogueira singulariza-se pelo interesse que devotou à história das idéias no Nordeste de um modo geral e no Ceará em particular. Montenegro enfatiza este aspecto de sua obra e a apresenta de modo completo.

O último autor considerado é Arnaldo Vasconcelos, que Montenegro destaca na nova geração de professores, responsável, segundo refere, por mudanças significativas no ensino na Faculdade de Direito da UFC, “dotando-a de currículo aperfeiçoado, mais

diversificado, aberto à pluridisciplinaridade”. Detém-se na análise de sua obra *Teoria da norma jurídica* (Rio de Janeiro: Forense, 1986).

Em sua *História das idéias da Faculdade de Direito do Recife*, Gláucio Veiga dedica nada menos que cinco volumes ao período em que a Faculdade funcionou em Olinda. Na verdade, o objeto de tão extensa análise nada tem a ver com o título da obra porquanto declara, logo à p. 25 do Vol. I, que vai adotar o princípio metodológico “lançado involuntariamente por Euclides da Cunha: até que ponto nossos ideólogos traduzem as realidades nacionais ou até que ponto eles eram apenas “atualizados” no tocante a realidade européia”. Assim, estando de posse de um conhecimento pleno e acabado do que seria a “realidade nacional”, do alto dessa sabedoria vai opinar acerca de tudo, mais das vezes trazendo à tona teses gastas e inconsistentes, postas em circulação pela historiografia positivista-marxista. Tomo o exemplo a seguir, extraído deste primeiro volume: “Portugal desde o Tratado de Methuen (1703) estava reduzido a uma colônia importadora de tecidos ingleses, aparentemente compensados com a exportação de vinhos do Douro e de outras regiões. O Tratado de Methuen esterilizava *ab ovo* qualquer veleidade de industrialização. Portugal seria um reservatório de vinhos e de matérias primas agrícolas. A esse destino colonial estava acorrentado o Brasil que descia do status de colônia para o de subcolônia” (vol. citado p. 117).

Essa visão superficial e esquemática sobre Methuen já havia sido refutada por Teixeira Soares (*O marquês de Pombal*. Rio de Janeiro: Ed. Alba, 1961) ao lembrar que Adam Smith o submeteu a uma crítica acerba em *A riqueza das nações*. Vamos convir que pretender conhecer melhor que Smith quais seriam os verdadeiros interesses da Inglaterra é um certo exagero mesmo porque o autor havia declarado estar de posse do conhecimento da “realidade brasileira” e não da “realidade universal”. Para não dizer uma palavra sobre a total impossibilidade do marxismo apontar-nos as verdadeiras razões pelas quais sendo o Brasil mais rico que os Estados Unidos, no século XVII, escolheu subseqüentemente a pobreza.

Este primeiro volume é laudatório ao separatismo de Caneca e, se pretender ser coerente, no fim da obra ressuscitaria a idéia da Confederação do Equador. O modelo que adota parte do pressuposto de que a Faculdade de Direito seria o desaguadouro do iluminismo pombalino e “carregaria consigo os germes da destruição da monarquia” (p. 36). Quem a seu ver estiver do outro lado da cerca (a serviço do que chama de “conciliação”) vai ser “demolido”, mais das vezes numa argumentação inconsistente como teremos oportunidade de indicar. Escreve coisas desse tipo. “A *episteme*

brasileira, no século XIX, é uma *pleonexia*, um saber por acumulação, por adição. Ou por justaposição. Um processo cumulativo de teorias e autores, talvez mais de autores que de teorias. Estabelecida uma tese, a preocupação não será repensá-la ou acentuar o criticismo, porém reforçar com novos argumentos a idéia matriz, a tese mater”. E, logo adiante: “A *episteme* brasileira no século XIX e no século XX é uma “res extensa”, uma volúpia de acumulação quantitativa de leituras européias, sem qualquer reflexão, um esforço de “colagem” de instituições européias no Brasil”. (p. 25) Registre-se logo que além de enfiar todas as idéias num único saco, o autor ainda se permite confundi-las com instituições.

Para que não se pudesse alegar que não tratou do assunto, o Vol. I contém um breve capítulo sobre a instalação dos cursos jurídicos, sem que se altere o tom: “Os dois primeiros decênios de Olinda são predominantemente políticos, portanto, de muito pouco estudo. A Confederação do Equador, vencida pelas armas, assassinado Caneca, borbuhlava. E nessa fermentação continuou até 1848, quando então a “Pax imperial” seria imposta até o início da era republicana”.

“Na verdade, as aulas seriam apenas o “a propósito” para o debate político. Os desencontros entre professores e entre estes e estudantes refletem as antipatias políticas”. Tudo se explica por posições “ultradireitistas” e os “salvados ideológicos de 1824”. “Precisamente não havia terceira posição”.

No volume II encontra-se este primor: “Não se deve esquecer que Silvestre Pinheiro Ferreira, um antiiluminista e precursor do positivismo em Portugal e no Brasil, é um ex-discípulo dos oratorianos...” (p. 104). Querendo repetir Cruz Costa no empenho participante, Gláucio Veiga apenas atua numa circunstância em que afirmações desse tipo não se fazem impunemente, na medida em que o essencial da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira foi reeditado. Quando Cruz Costa também avançou avaliações sem qualquer consistência, ao menos tinha a esperança de que ninguém fosse consultar o único exemplar (incompleto) das *Preleções filosóficas* existente na Biblioteca Nacional.

Apenas para indicar que o segundo volume em nada fica a dever ao primeiro em matéria de simplificação e distanciamento do objeto, menciono os dois exemplos a seguir.

Acerca de Genovesi afirma o seguinte: Genovesi é importante porque criou uma “geração racionalista que conviverá ao lado de uma geração escolástica. Não exageramos ao escrever que no Genovesi encontraremos as origens da Questão

Religiosa, culminando na questão dos bispos. É este um ponto a ser desenvolvido posteriormente, porém não resistimos à tentação de algumas antecipações”. (p. 127)

A propósito da presença do filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832) em Olinda a explicará deste modo: “Quatro fatores encausam o sucesso de Bentham. Um prosaico biológico: sua longevidade”. O outro fator residiria no fato de que “o utilitarismo não passava de um escolasticismo em nova roupagem”. O terceiro fator seria a sua intenção de deixar a Inglaterra e instalar-se no Novo Mundo. Aponta ainda a vaidade. “O maior desejo de Bentham era ser legislador, ou melhor, o legislador. Sólon dos novos tempos” (p. 135-136). A isto o autor chama de “história das idéias”. Vamos convir que identificar a tradição empirista inglesa com escolasticismo é fazer pouco caso da inteligência dos prováveis leitores.

O interesse maior desse segundo volume é o embate que levou ao Regresso. O volume seguinte (III) está devotado à exaltação da Revolução Praieira (1848). Antonio Pedro de Figueiredo (1814-1859) é tomado por “exemplo de ideologia da conciliação”. Ao que se pode perceber, “ideologia da conciliação” é o nome que dá aos liberais partidários da unidade nacional e que lograram implantar as instituições do sistema representativo, dois feitos aos quais o autor visivelmente não atribui maior importância. De todos os modos, embora depreciativamente, ao batizar de “Pax imperial”, registra a circunstância, não repetida na República, do meio século de estabilidade política do Segundo Reinado.

O período de Olinda encerrar-se-ia no volume IV. Denomina-se o último capítulo (XIII) de “Síntese do período de Olinda” (p. 299-361). Deixando de lado a caricatura que produz da Segunda Escolástica Portuguesa (fenômeno posterior ao Renascimento, mas que classifica de “medieval”) e a maneira curiosa como “explica” o advento da nova física, Olinda estaria ligada às reformas econômicas pombalinas que apontariam no sentido da industrialização. Escreve: “Esta linha que vai de Verney (e passa?) por Antero de Quental, passa por Tavares Bastos - “eu tenho por base de todas as minhas convicções a contradição”, alerta o alagoano - passa por Aprígio Guimarães e desemboca em Tobias e na Escola do Recife é o estreito “corredor iluminista” que manterá ereta a postura crítica” (p. 308). Essa “superestrutura” repousa no pombalismo que “é o processo de auto descolonização de Portugal, um esforço para ingressar num capitalismo industrial intensamente lucrativo.” “Se deve algo a Pombal será a criação de uma “consciência de” realidades econômicas e sociais e a solução somente será encontrada na “iluminação” de Portugal e colônias, na formação dos quadros

intelectuais, cientistas e burocratas, como alavancas orgânicas do progresso”. “Não diríamos ser o pombalismo um processo de “modernização sem mudança”... Apenas a “modernização”, se possível mensurá-la, poderia ter sido, pelo menos em Pernambuco, mais intensa”. “Mas o pombalismo não somente dignificou o comerciante, transformou-o em classe burguesa “oficial” e, a nível colonial (Pernambuco) conscientizou-o de sua função no processo de crescimento econômico”. Está, portanto, traçado o quadro segundo o qual temos afinal a nossa burguesia. Quanto ao seu correlato, o proletariado, vê-se obrigado a recorrer ao período republicano, como indicaremos, para esboçar a pretendida “síntese do período de Olinda”.

Olinda nasce sob o signo das revoluções separatistas, que o autor considera encaixara “essas agitações” dentro de um tempo-eixo da história do Nordeste e de Pernambuco. Uma tentativa de evidenciar a influência desse “espírito da época” no momento da criação dos cursos jurídicos. Haveria, portanto, uma fase política da Faculdade. Entretanto, prossegue, “no bacharel confluem a nobilitação do comerciante e o prestígio, já ameaçado, do senhor de engenho. As estruturas urbanas e rurais convergem no bacharel, filho do comerciante ou de senhor de engenho. A partir dos 40, do século XIX, desenvolve-se no bacharel e conciliação campo/cidade e os ímpetos revolucionários desaceleram-se, especialmente após a Praieira”. Estaria explicado, de um só golpe, tanto o ímpeto revolucionário como a “conciliação”. Restaria esclarecer como no seio desse grupo apareceram os Aprígios e os Tobias já que o autor aposta francamente no determinismo econômico.

A figura do bacharel-conciliador seria golpeada pela República e pelo que denomina de “proletarização”. No ciclo considerado (Olinda), contudo, estão à espreita do que vinha da Europa, principalmente através das revistas (“a problemática européia era a nossa problemática...”). “Os vapores descarregavam toda essa literatura. E os periódicos europeus avidamente disputados...”.

Partindo da hipótese geral de que “o livro foi mais elemento de nobilitação que instrumento de conhecimento”, o autor mistura a esse tema os óculos e a fotografia, mobilizando a esse respeito “sociologia” de gosto duvidoso. Para exemplificar: “Mas o livro e os óculos se multiplicaram, principalmente com o advento da fotografia, como símbolos ostensivos de que seus portadores jamais foram escravos ou pessoas afeitas aos ofícios mecânicos. ...Um ou mais volumes, numa mesa à direita, mão repousante sobre os livros ou empunhando um deles, cadernos ou papéis espalhados insinuando trabalho mental afadigado, este o “décor” do intelectual ou homem público”. Refere

brevemente os compêndios e o que chama de “inapetência da faculdade, no período Olinda, para os problemas jurídicos, principalmente de direito privado”.

Para felicidade do autor, localizou em 1847 um jornal denominado *O Proletário*. Embora naturalmente nada tivesse a ver com os esquemas marxistas, permite-lhe deter-se no “tema da problemática do proletariado e a posição da Faculdade de Direito, no período Olinda”. Gasta muitas páginas para tratar da ausência de fábricas, a questão da substituição do braço escravo, para afinal apresentar um acadêmico (futuro professor) que proclama, em 1856, que “toda riqueza social está no trabalho e só no trabalho afirmamos nós, assentado com a opinião do Bacon da economia, Adam Smith”. Mas a “questão proletária” teria que esperar a República por esta curiosa explicação: “A proletarização crescente das capas médias conduzia os bacharéis e professores à participação ativa nos movimentos socialistas do começo do século. Joaquim Pimenta, de origem paupérrima, nos primeiros decênios deste século, quebra a “seriedade”, a “sisudez” clássica dos professores, envolve-se com a massa”. (p. 319) Joaquim Pimenta (1886-1963) seria catedrático de filosofia do direito neste século, nomeado em 1932.

Talvez por se dar conta de que os temas efetivos da Faculdade, no plano das idéias, que é o referido no título da obra, foram tangenciados nos quatro volumes dedicados basicamente a exaltar o vetor iluminista, fora da instituição, Gláucio Veiga voltaria a Olinda em mais um volume (o quinto). Embora mantenha o despreço precedente e até o estenda a São Paulo - escreve logo no início da Conclusão (à p. 271): “Ao fechar as portas, em Olinda, a faculdade pouco havia contribuído para o direito nacional. Melhor sorte não tivera a de S. Paulo”, - pelo menos examina a atuação dos professores. Autran (Pedro Autran da Matta Albuquerque-1805-1881), “em todas as disciplinas lecionadas deixou marca de capacidade e dedicação”. “Não se tornou vitrine de idéias novas; ou como disse Beviláqua: as idéias de Autran eram a do seu tempo. Catolicão, encastelado no Partido Conservador, “via a influência celeste na essência de todas as coisas”. Mas, quem ouviu suas aulas equipou-se com os conceitos básicos das disciplinas por ele ensinadas”(p. 272). Mas, ainda assim, mantém-se parcimonioso e se ocupa mais das preterições. Conclui: “De 1828 a 1853, portanto, nos vinte e cinco anos do período Olinda, merecem destaque, apenas, seis professores, destaque pelo saber, principalmente” (p. 277). “Em resumo, a faculdade havia se transformado em sinecura, em conluio de professores devotados ao governo... em troca do emprego, sempre prontos a justificar desmandos e violências. Entre catedráticos e substitutos no período de Olinda foram nomeados vinte professores. Apenas seis, como vimos, teriam

merecimento” (p. 278). Mas não se cometa o pecado de imaginar que o autor desinteressa-se pelo que se passa no ambiente exterior. Desta vez avança o que seria uma explicação marxista para o rompimento do cordão umbilical da classe militar com a monarquia: a proveniência dos futuros oficiais de “famílias com poucos recursos”.

No volume VI (1990), Gláucio Veiga começa por explicitar em que consistiria a “história das idéias” de um ponto de vista marxista.

Não haveria conjunto de fenômeno que pudessem ser tomados isoladamente. Mesmo que haja num sistema de idéias um nítido, não guarda fronteira com os demais segmentos do real. “A grande contribuição do marxismo não foi tanto a “descoberta” do econômico, porém a revelação metodológica de que para progredirmos na área das ciências ditas sociais, era necessário o emprego do conceito de *totalidade*”.

“O processo de produção capitalista, produz e reproduz o capitalista e o assalariado, produz e reproduz também relações culturais, oriundas do processo capitalista”.

“Como não há capitalismo industrial entre nós pelo menos, mesmo após a década de cinquenta do século XIX, não passamos de simples espectadores frente ao espelho onde não nos refletimos, porém onde se projetam os problemas europeus”, “Ainda não produzimos nossos pensamentos, nem nossas específicas relações econômicas e o trabalho assalariado é tênue exceção, dentro do sistema escravocrata” (p. 10).

Portanto, até 1850, a linguagem do Curso jurídico “não se molhou nem de leve no sistema capitalista industrial”. A partir daí vão se gerando “os germes das rupturas e das contradições dialéticas”, O conflito será entre o “patriarcado rural” e a “burguesia urbana”, Haveria também um conflito econômico entre o Norte e o Sul, se bem não explicita de que forma se traduziria em “luta de classes”.

A história das idéias resume-se a este esquema: “...onde estão os momentos revolucionários dos pensadores e os momentos onde eles se transformam em cães de guarda do *status quo*”, Exemplifica: “Teria sido Joaquim Pimenta o professor socialista (sic) da Faculdade, um revolucionário na década de vinte deste século? Teria ocorrido entre este “revolucionário” dos anos vinte e o cão de guarda getulista, após 30, uma virada total de rumos? Ou o cão de guarda dos 30 já estava se gestando sob a pele do revolucionário dos 20?” (p. 11-12)

Nessa perspectiva, o autor é uma espécie de tribunal por onde desfilam cabeças decepadas, na maioria dos casos, e umas poucas coroadas. As cabeças rolam, com maior frequência, porque, ficamos sabendo agora, estamos numa “sociedade estamental”, que

ainda não alcançou a nitidez da “sociedade de classe”. Daí que o sistema de idéias não alcance unidade.

O autor enxerga, na época da transferência da Faculdade de Olinda para Recife alguns indícios de ruptura estamental. Valoriza sobremaneira as transformações no vestuário (“a casaca ia sendo esquecida em 1862 e os deputados começam a comparecer ao Parlamento de paletó”, p. 28) naturalmente para explicitar o conteúdo da tal categoria de totalidade, que seria a grande invenção de Marx, mas também, certamente, para explicar porque até aqui (volume VI) preocupou-se com quase tudo.

A questão da ruptura da sociedade estamental absorve-o sobremaneira por vê aí, nitidamente, a chave para explicar porque os contendores não se proclamam logo marxistas. Nesse afã, há todo um capítulo dedicado ao espaço público (na sociedade estamental as pessoas não se falam na rua; ou, para dizer com suas próprias palavras: “nos lugares públicos, os integrantes do estamento “viam-se”, mas não se “olhavam”, p. 33). O fenômeno produz uma “cegueira social” que se traduz nas “multidões silenciosas”. Os eventos então transcorridos no Teatro Santa Isabel (encenações com grande público; disputas mobilizadoras, etc.) revestem-se, pois, de especial significado, na medida em que apontam para mudanças que estariam ocorrendo no próprio âmago da sociedade.

Esse desinteresse pelo que se passava na Faculdade e, em contrapartida, a importância que atribui à mencionada troca da casaca pelo paletó, está explicada deste modo: “... para os dotados de formação marxista, a descritividade do “como” não é tão necessário. Em verdade o que se impõe é o “porque”, até onde temos condições de detectar um espectro de causas e condições. E ainda da possibilidade, em se repetindo causas e condições, dos mesmos fatos serem reencenados”. (p. 55)

Num país onde a massa da população é iletrada e as elites alienadas, com os olhos postos na Europa, incumbe ao pesquisador identificar o que chama de “intermediários culturais”. Seriam uma espécie de anunciadores da “boa nova”, quem sabe renunciando a gloriosa apoteose final do marxismo. O aparecimento de “intermediários culturais” (um dos quais será o personagem central deste volume, segundo será referido) é explicado deste modo: “Os acadêmicos adensam-se, inicialmente, como comunidade fechada, principalmente no período de Olinda. A quase totalidade tem origem nos estamentos econômicos dominantes: o senhor de engenho e o comerciante de sobrado. A proporção, após os cinqüenta, que se acentua a crise do patriarcado rural e aumenta a estrutura burocrática dos funcionários públicos, a

comunidade acadêmica via se tornando mais permeável. A partir da década de setenta será bem ponderável a parcela dos “acadêmicos proletarizados”, a plebe fulgurante”. (p. 60)

Estavam lançadas as bases para a emergência, entre os professores, de uma outra espécie que não os “cães de guarda”. Está traçado o plano de fundo apto a esclarecer a evolução de Aprígio Guimarães e a presença de Tobias Barreto.

Autran e Braz Florentino são exemplos de “cães de guarda das ideologias”, enquanto Aprígio e Tobias seriam porta-vozes de revoltados. Cada “intermediário cultural” tem a própria fatia de público, seu “mercado”, adeptos, “consumidores” de suas idéias (p. 60). Não deixa de ser curioso que o marxismo acabe “explicando” o aparecimento de determinada idéia porque afinal há mercado!

A ruptura do estamento agora será evidenciada, também, pelo aparecimento de livrarias organizadas. Fora da Faculdade, atuam ainda outros “intermediários culturais” (lojas maçônicas e sociedades secretas).

Depois dessa introdução (que absorve 80 p.), o sexto volume inicia o período do Recife, subdividido em duas partes, sendo a primeira dedicada a Aprígio Guimarães (aproximadamente 90 p.) e a segunda ao exame de publicações periódicas (200 p.).

Quanto a Aprígio Guimarães (1832-1880) veja-se a síntese lapidar devida a Clóvis Beviláqua em sua *História da Faculdade de Direito do Recife* (1ª ed., 1927). Ao tempo em que entrou para a Faculdade, como lente, era “ultramontano e conservador”. Achando, em 1864, que o Brasil possuía uma Constituição “sabiamente liberal”, afirma, em 1872, que “o estudo e a observação dos fatos lhe modificaram esse juízo”. E acrescenta: “a evolução de seu espírito foi até o pleno liberalismo na política e ao cristianismo de Montalambert e Lacordaire. E, por fim, sentia-se a influência de Spencer, ainda que apagada. É certo que, em 1870, já o Recife conhecia e discutia o positivismo e outras formas adiantadas do pensamento filosófico; porém é inegável que a contribuição de Aprígio Guimarães, para o progresso das idéias, foi considerável no meio acadêmico”. (2ª ed. Brasília: INL, 1977. p. 329).

Em contrapartida, no texto de Gláucio Veiga, como de hábito, ao invés de ater-se ao objeto que ele mesmo escolheu e anuncia (Aprígio Guimarães), procura traçar um panorama do que chama de “crise do Império”, que se teria iniciado em 1868, não passando na verdade de um conjunto de enormidades já que sua premissa maior é a de que Pedro II estaria tentando impor o modelo de monarquia absoluta implantado por Napoleão III na França. De todos os modos, Aprígio Guimarães seria a primeira cabeça

coroadada de toda a obra. Entretanto, o que nele valoriza (a necessidade de levar em conta nossas particulares circunstâncias na aplicação da doutrina liberal) seria justamente o lema do Visconde de Uruguai, que provavelmente não leu, mas certamente não gostou.

O estudo das revistas periódicas - em geral de vida efêmera representa um passo importante no aprofundamento da visão de que dispomos do debate das idéias no século passado. A questão tem sido muito discutida entre os estudiosos da filosofia brasileira. Temos nos insurgido contra a tendência a pinçar essa ou aquela tese isolada, para atender a interesse especial de quem o faz, insistindo em que se proceda a uma caracterização completa de cada uma de tais publicações, desde que, naturalmente, a matéria ali inserida tenha conteúdo filosófico. Dispomos de dois modelos passíveis de serem adotados, o de Plínio Doyle e o de Hélio Viana, nos estudos que dedicaram a revistas e jornais panfletários do século XIX. Lamentavelmente, Gláucio Veiga preferiu a primeira hipótese, perdendo talvez a única oportunidade de que dispunha para apresentar efetivamente algo de novo em relação aos estudos precedentes das idéias em Pernambuco.

O texto de Gláucio Veiga nada acrescenta ao conhecimento da filosofia brasileira. O autor é considerado como “marxista heterodoxo”. A simples circunstância de que pertença ao Instituto Brasileiro de Filosofia retira-lhe a condição de marxista ortodoxo (comunista) porquanto destes somente Caio Prado Junior (1907-1990) atreveu-se a integrar aquela instituição. Acalentávamos a esperança de que pudesse oferecer-nos uma visão marxista daquele movimento inserida, como diz o prof. Miguel Reale, na “crítica interna” das obras. Longe disto, o autor, a rigor, sequer as considerou, privilegiando as posições políticas e analisando-as de um ângulo indefensável, na medida em que aplaude o separatismo e manifesta o mais solene despreço pelas instituições do sistema representativo. Na verdade, contudo, a perda não é muito grande desde que Beviláqua encontrou continuadores do porte de Tiago Adão Lara e Nelson Saldanha, aprimorando a visão que nos facultara do debate filosófico em terras pernambucanas, no século passado.

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

O projeto de investigação da filosofia brasileira da educação, com propósitos eminentemente elucidativos, é da autoria de Roque Spencer Maciel de Barros. Suas linhas fundamentais, estabeleceu-as ainda na década de cinquenta e ganham forma na

tese, de 1959, *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. Com o grupo de pesquisadores que ajudou a formar na Faculdade de Educação da USP concebeu a Estante de História e Filosofia da Educação, na qual apareceram vários títulos, estimulando igualmente a elaboração de várias teses. As pesquisas lideradas por Roque Spencer Maciel de Barros foram posteriormente secundadas no Rio de Janeiro, da forma que indicarei.

Resumidamente, a principal contribuição de Roque Spencer Maciel de Barros está na identificação do que denominou de *mentalidade positivista*, completamente avessa à idéia de Universidade e, em geral, contrária à educação chamada de liberal. Essa mentalidade está plenamente estruturada nos decênios que antecederam à República. Na mesma fase, emerge o que Roque Spencer batizou de *germanismo pedagógico*, que viria mais tarde a se constituir num dos principais vetores da contraposição à mentalidade positivista no plano pedagógico. Estudos subseqüentes permitiram completar esse painel, notadamente a fixação do perfil do ensino secundário na mesma fase, através do magnífico estudo de Maria de Lourdes Mariotto Haidar (*O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972).

As linhas fixadas por Roque Spencer Maciel de Barros tinham o propósito de estimular a criatividade dos que nelas se inspirassem e nunca estabelecer esquemas a serem fastidiosamente repetidos. Esse ponto de vista teria oportunidade de esclarecer nos seguintes termos: “O trabalho monográfico exige certas balizas gerais, certos parâmetros, certas hipóteses de trabalhos, para que o pesquisador daquele segmento que ele escolheu no tempo (obra, vida ou problema) não se perca na minúcia e, vindo por demais próxima a árvore, acabe por não perceber a floresta. Assim, obras monográficas e obras gerais exercem uma recíproca influência: a monografia corrige a visão genérica, a visão geral enquadra melhor o segmento”. Balanceando sumariamente o que se fez nestes últimos 25 anos pode-se concluir que o projeto de Roque Spencer Maciel de Barros foi amplamente bem sucedido, bastando para comprová-lo as indicações apontadas adiante.

A investigação levada a cabo nesse período serviu para desvendar os antecedentes da mentalidade positivista. O ódio à Universidade e a suposição de que a ciência está pronta e acabada, cumprindo-nos tão somente assimilá-la e aplicá-la -, que é o fundamento básico de toda proposta de ensino profissional - seriam introduzidos na cultura luso-brasileira na fase das reformas pombalinas. A geração que fez a Independência havia sido formada na nova Universidade Pombalina, onde a idéia

mestra era substituir o saber tradicional por aquele de índole operativa. Esse princípio fora estabelecido por Luiz Antonio Verney, na sua crítica arrasadora ao ensino escolástico, deste modo: “Eu suponho que a Filosofia é conhecer as coisas pelas suas causas.... saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é filosofia; conhecer a verdadeira causa porque a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é filosofia...” Verney acreditava que a tradição humanista era incompatível com o conhecimento quantitativo da natureza, quando a experiência de outros povos iria demonstrar justamente o contrário. Para enriquecer-se e frutificar, o conhecimento científico precisa de ambiente estimulador da pesquisa que só a educação liberal proporciona e que o ensino profissionalizante mata e estigmatiza.

À premissa simplória e falsa de Verney, a geração pombalina acresceu a convicção - haurida nas disputas entre Napoleão e a Universidade - de que o ensino superior podia fazer-se em estabelecimentos isolados, prescindindo de todo da Universidade. A partir de então o Brasil seguiu o modelo das *grandes escolas*. Mas a prova de que não se tratava simplesmente de copiar a experiência francesa, mas de colocá-la a serviço da própria tradição, está em que não se seguiu a França quando esta restaurou a Universidade nem o mestre Cousin - tão festejado em outras áreas - quando este a transformou num centro de saber estritamente laico e alheio às disputas religiosas.

Roque Spencer Maciel de Barros teve a intuição do papel desempenhado na sedimentação desse modelo pela Real Academia Militar. Quando as atenções de todos os estudiosos voltavam-se apenas para as Faculdades de Direito e as Escolas de Medicina, já colocara a Real Academia entre os seus interesses. É o primeiro a chamar a atenção para o fato do pioneirismo na acolhida de Augusto Comte - sobretudo como matemático e cientista, muito antes da pregação sociológica ali suscitada por Benjamin Constant - ao nos dar notícia das teses da década de cinqüenta nos artigos que publicou em *O Estado de S. Paulo*, em dezembro de 1957.

Assim, quando Anísio Teixeira, na inauguração solene dos cursos da Universidade do Distrito Federal, a 31 de julho de 1935, exclama que este nosso país “não é, positivamente, a pátria das Universidades”, mas “o país que deu às suas escolas uma organização tão fechada e tão limitada que substituiu a cultura por duas ou três profissões práticas, é o país em que a educação, por isso mesmo, se transformou em título para ganhar um emprego”, ao fazê-lo, na verdade, o mestre baiano está advertindo para uma tradição mais que secular, iniciada com as reformas de 1772, sedimentada no Brasil pela ação de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, no primeiro governo de D. João

VI no Rio de Janeiro e consolidada por uma longa prática, reforçada no período republicano pela pregação positivista. Não é só a Igreja Positivista ou Teixeira Mendes que investem contra a instituição. Eis a forma pela qual o positivista ilustrado Luiz Pereira Barreto caracteriza a Universidade: “Aí se ensina a idolatrar o passado e a abominar o presente. Mas também que existe um Deus, que existem muitos, que não existe nenhum. Todas as contradições, todos os disparates aí encontram uma cadeira assalariada, um abrigo seguro e uma retórica certa. Trata-se, portanto, de um *verdadeiro flagelo social*”.

O fato da denúncia de Anísio Teixeira requeria, entretanto, que o solo tivesse sido trabalhado por outras forças. E aqui emerge a significação do germanismo pedagógico, significação para a qual Roque Spencer Maciel de Barros advertiu durante largo período como uma voz isolada. Foi a evidência de que a Universidade alemã se tornara, na segunda metade do século XIX, o grande centro de investigação científica, a verdadeira pátria da química, associada à difusão da advertência de que a ciência não estava feita, oriunda de homens como Amoroso Costa, que fez eclodir o movimento da Associação Brasileira de Educação, em prol da Universidade, nos anos vinte. Tive oportunidade de caracterizar esse movimento no livro *A UDF e a idéia de Universidade* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981).

Acerca do germanismo pedagógico, além das indicações constantes do livro *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*, Roque Spencer Maciel de Barros orientou a tese de Terezinha Alves Ferreira Collichio (*A contribuição de Joaquim Teixeira de Macedo para o pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Faculdade de Educação da USP, 1976) onde a sua presença é estabelecida com maior amplitude.

Teixeira de Macedo (1823-1888) foi um entusiasta do modelo educacional alemão e ao tema dedicou vários livros - *A instrução pública na Prússia* (1871); *O ensino normal primário na Prússia* (1875); *Breves apontamentos para o estudo das questões relativas ao ensino normal e primário e a educação popular, coligidos de várias publicações em língua alemã* (1876) e *Novos apontamentos de origem alemã para o estudo das questões relativas à educação nacional* (1880). É marcante a presença de Teixeira de Macedo e do germanismo pedagógico na Exposição Pedagógica de 1883, realizada no Rio de Janeiro, cujos documentos estão estudados na tese em apreço. O movimento tem, pois, uma grande densidade que não se pode ignorar ou obscurecer.

Sabe-se que a atuação da ABE - em que pese o fato de estribar-se na tradição contraposta à mentalidade positivista, fixada pelo germanismo pedagógico - não chegou

a inverter o processo e a Universidade brasileira, criada há cinquenta anos, acabou colocada a serviço do ensino profissional. A rigor, portanto, nunca tivemos tradição humanista em nosso ensino superior. E quanto àquela que os ecléticos conseguiram fixar no Pedro II e nos Liceus Estaduais, ao longo do Império, conseguindo sobreviver na República Velha, acabaria sendo abandonada neste pós-guerra, quando o curso colegial foi inteiramente afeiçoado ao ensino ministrado numa universidade profissionalizante, agora massificada.

Nesta oportunidade gostaria ainda de chamar a atenção para uma hipótese de grande valor heurístico relativa ao que seriam o cerne e o elemento definidor da Escola Nova, devida à prof.^a Fátima Cunha Ferreira Pinto, em sua tese de doutorado (*Filosofia da Escola Nova: do ato político ao ato pedagógico*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984). Segundo essa hipótese, o sentido principal desse movimento é dado pela intenção de proceder ao desdobramento da proposta liberal, para torná-la conseqüente e levá-la ao plano pedagógico, fazendo nascer a educação a serviço da cidadania. Para comprovar sua hipótese, a autora irá reconstituir a situação do ideário liberal nos anos vinte, que veio a ser inteiramente obscurecido pela derrota esmagadora experimentada na década de trinta, quando os segmentos autoritários dominam a cena política. Segundo esse levantamento, evidencia-se que a elite política acompanhou o processo de democratização da idéia liberal - e até soube enxergar a importância da questão social, consoante tem advertido insistentemente Evaristo de Moraes Filho. Aos que viveram esse tempo, inclusive o grande sucesso alcançado pela ABE, a idéia liberal aparecia como algo fecundo e promissor, destinado a um grande futuro. Se foram derrotados é que subestimaram as forças da tradição. Nem por isto seu idealismo deixava de estar apoiado em forças sociais expressivas - sendo desse conjunto a derrota e não dos intelectuais tomados isoladamente.

A hipótese de Fátima Cunha Ferreira Pinto fornece certamente uma diretriz para o reestudo da Escola Nova, que acabaria sendo considerada como uma simples proposta de renovação dos métodos pedagógicos. Serve também como uma advertência para os que, pretendendo ser herdeiros do liberalismo, em nossos dias, minimizam a significação de sua dimensão educacional.

Os investigadores da idéia de Universidade no Brasil (entre os quais nos incluímos eu próprio e Roque Spencer) havíamos mobilizado elementos de convicção quanto à preferência por estabelecimentos isolados, evidenciada pela geração que se formou após a reforma de Pombal. Assim, D. Rodrigo de Souza Coutinho, que não escondia a

fidelidade ao legado pombalino, tratou no Brasil de implantar a Real Academia Militar, ao que se seguiu a consolidação das duas Escolas de Medicina e, ainda, durante a permanência de D. João VI entre nós, a vinda da Missão Artística Francesa para organizar a Escola de Belas Artes. Se bem que fossem conhecidos os projetos tendentes a introduzir aquela instituição, do mesmo modo que a referência genérica constante na Constituição de 1824, a prevalência das faculdades isoladas veio a ser a nota exclusiva. A pesquisa desenvolvida por Maria da Graça Lisboa faculta uma compreensão mais apropriada desse desfecho, no livro *Paradigmas da idéia de Universidade no Brasil* (1992).

Balanceando o debate que teve curso na Assembléia Constituinte, a autora consegue evidenciar duas coisas: 1ª) a elite emergente não comungava dos mesmos propósitos de D. Rodrigo e manifestava uma nítida preferência pelo modelo pombalino de Universidade, isto é, uma instituição formada em torno da Faculdade de Filosofia Natural, vale dizer, tendo à ciência aplicada como elemento catalisador; e, 2ª) a desistência da idéia de Universidade parece ter sido uma decorrência da compreensão de que a unidade nacional revela-se extremamente frágil. Essa hipótese, aventada por Maria da Graça Lisboa, acha-se muito bem documentada. É de fato impressionante como se acirram as rivalidades. Os deputados não se contentam em reivindicar a Universidade para a sua província, mas tratam imediatamente de denegrir o pretendente em evidência. Maria da Graça Lisboa localizou no Arquivo Nacional manuscrito de um projeto de Universidade, da época da Assembléia Constituinte, onde é nítida a preferência pelo modelo pombalino, o que em muito reforça a tese. Destaca ainda que a argumentação produzida no Conselho de Estado, de que resultou a organização dos Cursos Jurídicos de São Paulo e Olinda (Lei de 11 de agosto de 1827), é eminentemente de ordem prática, enfatizando-se ser “da maior urgência acautelar a notória falta de bacharéis formados para os lugares da Magistratura”.

Transcrevo o enunciado da própria autora, que me parece amplamente documentado: “A elite brasileira - ou pelo menos uma parte importante dela - não se filiava ao modelo da chamada geração pombalina, levada à prática por Dom Rodrigo.

Aqui também a elite brasileira mostrar-se-ia independente. Há elementos que indicam que ela queria de fato a Universidade. E não só isto. Inclina-se por um modelo assemelhado ao que resultou da Reforma de 1772. Documento localizado durante a pesquisa revela na Faculdade de Filosofia, destinada a formar naturalistas, o cerne da nova instituição, como ocorria na Reforma Pombalina.

Se é assim, por que acabou prevalecendo o modelos dos estabelecimentos isolados?

A resposta pode ser encontrada na discussão travada na Assembléia Constituinte. Vê-se ali como era precária a unidade nacional. Como o tema da Universidade servia para acirrar a rivalidade entre as províncias. Não contentes em pleitear a Universidade para a sua província, os deputados denegriam a província cogitada. Alegou-se, por exemplo, que a antiga Capital, a Cidade de Salvador, seria uma “cloaca de vícios”. Como o Rio de Janeiro já tinha um começo mais adiantado, os cursos existentes sofreram violento ataque. Enfim, acirraram-se os ânimos”.

Maria da Graça Lisboa passa em revista os estudos recentes relacionados ao tema, desenvolvidos tanto no Brasil como em Portugal, o que enriquece sobremaneira a sua pesquisa.

Outra descoberta expressiva da autora é a localização do manuscrito do projeto de Universidade do Visconde de Goyana, do ano de 1847, onde é nítida a influência da obra então desenvolvida na França por Victor Cousin na condição de Ministro da Instrução Pública, mas também de chefe da Escola Eclética, que tanto sucesso viria a alcançar em nosso país.

Outra contribuição apreciável encontra-se na tese de Maria de Jesus Medeiros Muniz - *Fundamentos filosóficos da Reforma Benjamin Constant*, PUC-RJ, 1978 - onde identifica a continuidade do cientificismo, a que aludimos.

Parece evidente que a feição renovada de que a filosofia brasileira da educação veio a revestir-se, graças aos estudos antes resumidos, não conseguiu introduzir nenhuma alteração em nosso panorama educacional. O que em nada desmerece a sua significação.

IV. INDICAÇÕES PARA A CONTINUIDADE DA PESQUISA

FILOSOFIA GERAL

a) Estada de Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro

No livro *Etapas iniciais da filosofia brasileira (Estudos Complementares da História das Idéias Filosóficas no Brasil)*, procurei sistematizar a informação dispersa sobre a estada de Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro, entre 1810 e 1821. Tudo leva a crer que a maneira pela qual conseguiríamos dispor de um quadro mais completo seria pesquisando, no Arquivo Nacional, nomes com os quais esteve relacionado.

Morava no Catete e mantinha relações estreitas com integrantes do Corpo Diplomático e também com a família de José da Silva Lisboa, Visconde de Cairo. Bento Lisboa, Barão de Cairo, foi admitido como funcionário do Ministério das Relações Exteriores por Silvestre Pinheiro Ferreira, que também lhe ensinou alemão. Além de pertencer à cúpula do Ministério do Exterior - encontrando-se em grande divergência com os outros formuladores da política externa de Portugal-, trabalhou naqueles anos na Imprensa Régia.

O essencial seria descobrirmos quem participava do numeroso grupo de pessoas que freqüentava o seu curso de filosofia. O fato de que era expressivo está num dos registros integrado à sistematização referida de início. É certo que o teor das idéias defendidas pela liderança liberal moderada (p. ex., a representação política como sendo de interesses) torna fora de dúvida o importante papel, que terá desempenhado, na constituição daquela liderança. Ainda assim, o preenchimento da aludida lacuna é de todo relevante.

b) Publicações periódicas nas décadas de sessenta, setenta e oitenta do século passado

No Vol. IV destes *Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil*, dedicado à Escola Eclética, reuni os resultados da pesquisa que realizei em publicações periódicas até a década de cinquenta do século passado. Neste último decênio, analisei as revistas *Ilustração Brasileira e Brasil Ilustrado*, respectivamente de 1854 e 1856.

É muito grande o número e a variedade das publicações que se preservaram, razão pela qual precisariam ser examinadas de per si.

Na maioria dos casos, circulam por períodos curtos, mas há também aquelas que tiveram duração prolongada, como o *Ensaio Philosophico Paulistano* (de 1850 a 1863), o *Atheneu Pernambucano* (1856 a 1863) e a *Revista Mensal do Instituto Científico* (1862 a 1866). Algumas também apresentam mais de uma fase, reaparecendo em anos alternados do período indicado, como parece ser o caso da mencionada *Ilustração Brasileira*.

A escolha do modelo a ser adotado nessa investigação reveste-se de importância. Na FUNREI, sob a orientação de José Maurício de Carvalho, tem sido dada preferência ao registro isolado de pronunciamentos que comprovariam uma ou outra hipótese enunciada, prescindindo de caracterização prévia circunstanciada. Além disto, têm sido considerados períodos muito dilatados. Assim, embora meritório o trabalho desenvolvido, tem pouco poder de convencimento.

Daria preferência a um desses modelos consagrados:

Plínio Doyle - *História de revistas e jornais literários*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1976.

Hélio Viana - *Contribuição à história da imprensa brasileira, 1812-1869*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

Hélio Lopes - *A divisão das águas: contribuição ao estudo das revistas românticas Minerva Brasiliense (1843-45) e Guanabara (1849-1856)*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências, 1978.

Conforme indiquei no estudo da Escola Eclética, considero imprescindível que seja dada continuidade à pesquisa das publicações periódicas, sem o que não teremos um quadro claro no tocante às fases áureas e de declínio daquela Escola, mormente os rumos seguidos pelo debate da questão moral. Embora tenhamos conseguido levantar o essencial do surto de idéias novas, na década de setenta, não fomos capazes de reconstituir integralmente a reação dos próprios ecléticos. Vita teria oportunidade de reproduzir na RBF (n. 18, abr./jun.1955) artigo de A. H. Souza Bandeira criticando o aparecimento de *A filosofia no Brasil* de Silvio Romero (Uma reação literária entre nós. *Revista Brasileira*, 1879), que constitui uma tomada de posição daquele grupo. Outro marco de tal reação é a última obra de Domingos Gonçalves de Magalhães (*Comentários e pensamentos*, Garnier, 1880).

c) O conceito de ciência do Instituto Politécnico e suas relações com a filosofia

O Instituto Politécnico é uma instituição criada por professores da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e que funcionou nas últimas décadas do século passado. Editava a *Revista do Instituto Politécnico*.

Nessa instituição, em 1877, pronunciou um importante discurso o Visconde do Rio de Branco, José Maria Paranhos (1819-1880), que foi presidente do Conselho de Ministros de 1871 a 1875, tendo o seu nome associado à várias reformas de caráter cultural. No discurso em questão, Paranhos faz uma profissão de fé cientificista. Contudo, era inquestionavelmente uma pessoa vinculada às instituições do sistema representativo, achando-se inteiramente dissociado da pregação de índole autoritária devida aos positivistas.

O Instituto Politécnico tinha certamente o propósito de promover a ciência. Mas, como a conceitua? Estaria vinculado ao conceito positivista, que chegou a predominar na Escola no período que imediatamente se seguiu à República, ou explicita divergências com o comtismo, justamente o que permitiu o surgimento da vertente preconizada por Otto de Alencar (1874-1912), cujos seguidores acabariam derrotando os positivistas?

d) Catálogo das edições da Igreja Positivista na República Velha

Durante a República Velha e até a morte de Teixeira Mendes, em 1927, a Igreja Positivista desenvolveu uma grande atividade editorial, atividade que deveria merecer um catálogo com uma classificação pertinente e os devidos comentários. Trata-se de trabalho prévio indispensável à realização de estudos sobre temas específicos, que possibilitem conhecimento mais aprofundado de sua atuação.

A Igreja Positivista foi francamente derrotada na década de noventa, quando não conseguiu institucionalizar a “ditadura republicana”, de sua preferência. Naquele período há uma grande ênfase nas questões políticas. Suponho haver reeditado a parcela fundamental desse segmento, no livro *O Apostolado Positivista e a República* (Brasília: Ed. UnB, 1981). Verifica-se que os chamados apóstolos (Miguel Lemos e Teixeira Mendes, sobretudo) não tinham maior clareza quanto à configuração acabada de que se deveria revestir aquela ditadura. O modelo político de inspiração positivista seria obra de Júlio de Castilhos, da experiência concreta rio-grandense e do acabamento que lhe

deu Getúlio Vargas. A meu ver, essa dimensão política está suficientemente caracterizada, sobretudo nos importantes estudos devidos a Ricardo Vélez Rodríguez.

Há, entretanto, outros aspectos que foram apenas afluídos. O primeiro residiria no empenho de sustentar o conceito de ciência formulado por Comte e com o qual a comunidade científica europeia rompeu frontalmente, rompimento de que constitui um marco o livro *A ciência e a hipótese* (1900), de Henri Poincaré. O processo de incorporação desse novo conceito de ciência seria obra do grupo de Otto de Alencar/Amoroso Costa, na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e também está amplamente caracterizado.

Da “teimosia” positivista registramos apenas alguns momentos isolados como a revolta da vacina, em 1904, e o incidente durante a visita de Einstein ao Brasil, em 1925, quando Licínio Cardoso insistia no caráter imaginário da relatividade. O catálogo ora proposto consistiria um primeiro passo no sentido de dispormos de levantamento bibliográfico capaz de permitir estudos específicos. A persistência do conceito oitocentista de ciência no ensino militar pode ser vislumbrado através do livro *A formação do oficial do Exército* (Rio de Janeiro, 1976), de Jeovah Mota.

Outro aspecto seria o propósito de substituir o magistério moral exercido tradicionalmente pela Igreja Católica. No *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira* (Ed. UEL, 1996) indiquei alguns textos em que Miguel Lemos e Teixeira Mendes assumem abertamente essa bandeira, apropriando-se da terminologia católica (“infalibilidade de Augusto Comte”; “lugares santos do positivismo” etc.).

e) Confronto entre o positivismo europeu e o brasileiro

No desdobramento do positivismo (entendido como vertente ampla, não circunscrita à obra de Comte), o Brasil ocupa uma posição singular em relação à Europa e mesmo a países ibero-americanos, como a Argentina. Essa circunstância não tem sido suficientemente enfatizada.

Como Augusto Comte não chegou a elaborar uma teoria do conhecimento, Stuart Mill incumbiu-se de fazê-lo. Nesse passo, condenou a religião da humanidade e as elucubrações comteanas em matéria de reforma social, como também vinculou essa corrente de pensamento (que foi justamente o que se passou a entender como *positivismo* ou *filosofia positiva*) ao liberalismo. Herbert Spencer consolidou esse tipo

de entendimento e separou completamente a filosofia positiva dos propósitos morais (reformistas) de Comte. A hipótese da sociologia passa a orientar-se pelo que Max Weber iria, logo adiante, chamar de “neutralidade axiológica”. De sorte que quando se tratou, na Inglaterra, de adequar essa vertente à nova feição (probabilística) assumida pela ciência, quis preservar os vínculos com a tradição precedente e denominou-se *neopositivismo*.

No Brasil, a presença da Igreja Positivista alterou inteiramente esse quadro. Em primeiro lugar, o positivismo assumiu-se abertamente como pensamento político autoritário, em busca de uma alternativa para o sistema democrático-representativo, fazendo do liberalismo o seu inimigo principal. Em conseqüência, o evolucionismo spenceriano aparece como uma ruptura com o positivismo.

Para dar conta dessa singularidade, criamos a categoria de “positivismo ilustrado”, tendo presente a existência, também entre nós, de positivistas liberais. De todos os modos, nunca se empreendeu uma análise exaustiva no sentido de esclarecer que semelhança guardam com aquilo que na Europa se entendia, neste século, como *filosofia positiva*. Considerada a obra dos autores melhor estudados (Alberto Sales, Pereira Barreto, Pedro Lessa e Ivan Lins) talvez apenas Pedro Lessa haja procurado seguir aquela linhagem européia. Os demais ancoraram mesmo em Comte.

Tudo indica que o pretendido confronto deva contribuir para o aprofundamento do conhecimento que adquirimos daquele grupo de positivistas (os “ilustrados”), além de permitir que tenhamos presente a feição assumida pelo positivismo europeu subsequente a Comte.

f) O diálogo da filosofia brasileira com Husserl

Embora haja sido traduzida uma parcela ínfima da obra de Husserl (Sexta investigação, das *Investigações lógicas e Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*, incluídas num dos volumes da coleção Os Pensadores, cuja 1ª edição é de 1975) e, mais recentemente (1996), por iniciativa de Urbano Zilles, a conferência A crise da humanidade européia e a filosofia - esse filósofo exerceu poderosa influência na filosofia brasileira contemporânea. Fazendo-se caso omissos dos que o citaram na década de trinta, a exemplo de Pontes de Miranda, neste pós-guerra aparece com nitidez o empenho de conhecer e divulgar seu pensamento. Ainda em 1954, no n° 5 da *Revista*

Brasileira de Filosofia, Alexandre Correia publica uma resenha de *Idées Directrices pour une phénoménologie* (tradução de Paul Ricoeur, editada em Paris em 1950).

Trabalho sistemático de divulgação foi feito por Luís Washington Vita (1921-1968), Evaldo Pauli e outros. O primeiro no *Compêndio de Filosofia* (1954), na *Introdução à filosofia* (1964) e em *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (Antologia, 1964). Creio que obedece ao mesmo propósito as obras de Pauli *Que é pensar? Teoria fundamental do conhecimento* e *Primeiras luzes do pensamento: crítica fenomenológica do conhecimento*, publicadas, respectivamente, em 1964 e 1965. Estamos longe, contudo, de ter uma idéia precisa do que foi feito neste sentido, requerendo uma pesquisa nas revistas. No que se refere à *Revista Brasileira de Filosofia* e *Convivium*, esse trabalho está facilitado graças à existência dos índices, publicados pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro. As demais, teriam que ser pesquisadas diretamente. Indicaria expressamente: *Sedes Sapientiae, Verbum, Veritas* e, em geral, as revistas editadas por algumas universidades, ainda que irregulares, bem como as publicações da Faculdade Nacional de Filosofia e o Boletim do Instituto de Psicologia, da antiga Universidade do Brasil.

Desse trabalho geral de divulgação, destacaria o posicionamento que vai sendo adotado diante do legado do fundador da fenomenologia, que prefiro denominar de *diálogo com Husserl*. Tampouco dispomos de um inventário, mas poderia mencionar:

a) O livro de Nilton Campos (1898-1963) - *O método fenomenológico na psicologia* (Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1953). Marca o início da hipótese de que a fenomenologia é basicamente um método para estudo das ciências humanas. No livro *Momentos do pensamento luso-brasileiro* (Rio de Janeiro, 1981), Aquiles Cortes Guimarães avalia a significação da obra de Nilton Campos;

b) O artigo do prof. Miguel Reale intitulado Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-histórica. *Revista Brasileira de Filosofia* 16 (62), abril/junho, 1966. Esse trabalho, refeito, figura como capítulo V - Da fenomenologia à ontognoseologia, de *Experiência e Cultura* (São Paulo: Grijalbo/USP, 1977). Reale discute o conceito de Lebenswelt, sua polaridade com o eu; reflexão subjetiva, método histórico-teleológico, etc. A esse propósito veja-se Francisco

Martins de Souza - O problema do conhecimento em Miguel Reale e o “diálogo” com Husserl. *Ciências Humanas*, v. 4, n. 18/19, p. 42-46, jul./dez. 1981);

c) O conjunto da obra de Creusa Capalbo, tomando como referência o artigo “A fenomenologia segundo Husserl”, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (1971), onde afirma: 1º) que a fenomenologia não pode ser entendida como um sistema filosófico (usa a expressão ortodoxia), 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.

d) A interpretação de Van Acker que enxergou na fenomenologia movimento tendente, sobretudo, a restaurar a concepção tradicional da filosofia como ciência das essências de todas as coisas e dos seus princípios essenciais ou primeiros (*A filosofia contemporânea*, 1964. São Paulo: Convívio, 1981. Cap. 5: A fenomenologia); e,

e) Os textos que Machado Neto nos legou acerca do tema que era objeto de suas preocupações, quando foi prematuramente arrebatado à vida, reunido no livro (*Para uma eidética sociológica*. Salvador: UFBa, 1977). Declara ali, no prefácio que concluiu dois meses antes da morte, “que o projeto de uma eidética sociológica... inspira-se, como é óbvio, na tese fenomenológica de que as ciências empíricas têm, a fundamentá-las, uma eidética da região objetal de sua competência temática. Assim se pode perceber nitidamente a intenção epistemológica e culturalista dessa espécie de ontologia regional do social em que haverá de consistir uma eidética sociológica. Se o social não é (apenas) uma dimensão a mais do mundo natural, da natureza, o que de imediato desqualifica toda hipótese de fundamentação da sociologia como mais uma ciência natural, há que responder em profundidade à questão que indaga sobre *o que é o social* (ou a cultura). A esse propósito atende o projeto de uma Eidética do Social que ainda tardará alguns anos para tomar sua forma definitiva”.

Publiquei na *Revista Brasileira* (Fase VII; nov./dez., 1996; ano III, n. 9) pequeno estudo dedicado ao tema, que considero precisaria ser aprofundado. Além de muito esquemático, não abrange todos os estudiosos. À lista precedente acrescentaria Moacir Teixeira de Aguiar (tese de docência intitulada *Fenomenologia e culturalismo jurídico*, 1958, publicada na Revista da Faculdade de Direito do Ceará (1988), Aquiles Cortes Guimarães e Urbano Zilles.

g) Identificação de temática adequada para os estudos de lógica e filosofia das ciências

É preciso reconhecer e proclamar que a filosofia da ciência assumiu dimensão desmedida no Brasil, o que, provavelmente, tem tudo a ver com a nossa tradição científicista. O grande centro mundial de estudo da filosofia das ciências é a London School of Economics, e, segundo a edição de seu catálogo do início desta década, o núcleo de estudiosos e pesquisadores da matéria era constituído por sete professores. Aqui pululam cursos e professores do que se batizou de “metodologia científica”, quando o que a Universidade realmente precisa é de reconciliar-se com as humanidades para ser capaz de fornecer cultura geral ao maior número.

Parece-nos indispensável proceder-se à avaliação do que se tem feito nessa matéria, a fim de identificar qual é precisamente o núcleo temático que seria apropriado desenvolver no Brasil. Não me parece adequado tentar-se reproduzir aqui, aleatoriamente, o que se faz nessa ou naquela universidade européia ou norte-americana. Lamentavelmente, contudo, parece ser esta a nota dominante do que se faz hoje na Universidade sob a denominação de filosofia das ciências, lógica ou análise da linguagem. Para não parecer que exagero, refiro aqui o documento “Projeto de política para os estudos filosóficos no país”, aparecido no Boletim da ANPOF (v. 2, n. 6, ago.1984) onde se encontra a seguinte confissão: “Estamos assistindo ao término duma época em que o alvo secreto do investigador era publicar um livro na França em que o alvo secreto do investigador era publicar um livro na França ou na Alemanha. Muitos de nós o fizemos e nada mudou conosco nem com eles”. Segue-se a descoberta de que militam no Brasil e fala-se até de Filosofia Brasileira, mas apenas para ignorar quanto se fez nessa matéria, o que não passa de uma forma de deixar tudo como estava.

A pretendida identificação do núcleo temático que seria apropriado desenvolver deveria partir do levantamento a que procedeu Leônidas Hegenberg em fins da década

de 70 (A lógica e a filosofia da ciência no Brasil in *As idéias filosóficas no Brasil*, Convívio, 1978, Vol. III). Cabe levar em conta, também, a longa tradição de estudos matemáticos que nosso país registra, o que igualmente tangencia a maioria dos que se ocupam do tema, por ausência de familiaridade com essa disciplina. Até onde estou informado, o núcleo básico de matemáticos e físicos dedicado à lógica e à filosofia das ciências é constituído por Jorge Barbosa (Departamento de matemática da Universidade Federal Fluminense), Newton Afonso Carneiro da Costa (Instituto de Estatística e Matemática da USP) e Leônidas Hegenberg (Departamento de Matemática do Instituto Tecnológico de Aeronáutica), que, por sua vez, reúne em seu derredor grande número de colaboradores. A esse grupo agregaria Milton Vargas, da Escola Politécnica de São Paulo.

FILOSOFIA POLÍTICA

a) O liberalismo social de Joaquim Nabuco (1849-1919)

A distinção entre conservadores e liberais, tanto na Inglaterra como no Brasil, no século passado, é muito sutil porquanto estão comprometidos com as instituições do sistema representativo. Neste sentido, ambos são liberais, ou melhor, é perfeitamente legítimo falar-se de conservadorismo liberal.¹ Com a emergência da questão social, tornam-se mais nítidas as distinções entre os dois agrupamentos, sendo inteiramente correto falar-se de liberalismo social, como quer Vicente Barretto.

Tudo indica que este fenômeno, no Brasil, seria posterior ao Programa Liberal de 1869, achando-se presente, conforme tive ocasião de referir, na obra dos krausistas.

Aplica-se o conceito a Joaquim Nabuco? É provável que sim.

A esse propósito, Vamireh Chacon publicou um ensaio muito interessante que intitulou de “Joaquim Nabuco e a questão social” (in *História Social da Agroindústria Açucareira*. Recife: Museu do Açúcar, 1974).

¹ No Brasil, sobretudo no período republicano, o agrupamento conservador mais expressivo corresponde aos tradicionalistas, que são inimigos do sistema representativo. Portanto, aqui, a questão do conservadorismo precisa ser perfeitamente datada.

b) Vertentes do liberalismo brasileiro na República Velha

A República Velha é caracterizada pela prática autoritária e pela emergência do autoritarismo doutrinário, representado, de um lado, por Alberto Torres e, de outro, por Júlio de Castilhos. Esse fenômeno parece amplamente estudado e suficientemente caracterizado.

Não se procedeu, contudo, ao estudo das correntes liberais, pelo menos com a amplitude requerida.

Para conceber a Coleção Pensamento Político Republicano, editado pela Câmara dos Deputados, Vicente Barretto constituiu um grupo de estudiosos, incumbindo cada um da caracterização de determinada vertente. O “modelo liberal” ficou a cargo de Alberto Venâncio Filho e contém indicações valiosas para fazer-se um inventário.

Venâncio aponta para a linhagem representada por Rui Barbosa; para a vertente criada por Assis Brasil e para o conjunto de trabalhos dos juristas (Amaro Cavalcante; Pedro Lessa; Aníbal Freire e Castro Nunes).

Homero Pires reuniu, numa edição primorosa, a cargo da Aguilar, os textos políticos de Rui e estudou-lhe o pensamento. Essa análise se completa pela introdução de Evaristo de Moraes Filho à reedição da conferência de março de 1919, a que o próprio autor intitulou de “A questão social e política no Brasil” (São Paulo: LTR/ Casa de Rui Barbosa, 1983).

Na mencionada coleção Pensamento Político Republicano apareceu uma antologia de textos de Assis Brasil, preparada por Vicente Barretto, que procede ao estudo de suas idéias.

O próprio Venâncio cuidou e preparou introduções para os textos de Aníbal Freire (*O Poder Executivo na República*) e Castro Nunes (*O Estado federado e sua organização municipal*) bem como da coletânea que se publicou em 1924 com o título de *À margem da história da República*.

Recentemente, Selvino Malfati levantou a situação dos liberais sob a ditadura positivista no Rio Grande do Sul (*Chimangos e maragatos no governo Borges de Medeiros*, Porto Alegre, 1988).

Faltaria pesquisar o liberalismo social. No volume sobre o *Socialismo Brasileiro*, que Evaristo de Moraes Filho preparou para a Coleção Pensamento Político Republicano, há indicações muito valiosas, sobretudo acerca da atuação da Comissão de

Legislação Social, criada na Câmara dos Deputados logo após o término da Primeira Guerra Mundial.

Cabe, portanto, um trabalho de síntese e identificação de lacunas a ser preenchida por pesquisa, de sorte a dispormos de um amplo painel.

c) A proposta renovadora do Partido Democrático

Com a criação do Partido Democrático, em São Paulo, em 1926, rompe-se com o modelo de partido único vigente na República. Reeditou-se o livro de João Arruda que corresponde a uma espécie de fundamentação teórica de sua plataforma (*Do regime democrático*).

O Partido Democrático adquiriu uma grande importância em nossa história republicana porquanto se tornaria o antecessor natural da União Democrática Nacional, ou pelo menos de umas de suas vertentes, que poderia ser filiada ao conservadorismo liberal.

Como em decorrência da Revolução de 32, a agremiação se integra na coligação antigetulista, o período a ser estudado seria inferior a dez anos. A pesquisa teria que se desenvolver, basicamente, em jornais da época.

d) O manifesto dos mineiros e os percalços do catolicismo liberal

Lord Acton, que é talvez a expressão máxima do catolicismo liberal no século passado, escreveu que essa corrente extinguiu-se com a decretação da infalibilidade papal. Seja por essa ou outra razão, o certo é que desaparecem os católicos liberais, que eram tão influentes no Império, durante toda a República Velha, fenômeno que, presumivelmente, teria continuidade nos anos trinta, porquanto está estabelecida a hegemonia do tradicionalismo.

Contudo, sob o Estado Novo, um grupo de católicos reúne-se para reclamar a democratização do país, e o fazem no famoso “Manifesto dos Mineiros”. Como se explica o fenômeno? Influência de Jacques Maritain?

Esses católicos acabariam alojando-se todos na UDN. Não tendo, visceralmente, maior compromisso com as instituições do sistema representativo, será que não seriam os responsáveis pelo golpismo que influenciou aquela agremiação?

A questão não está estudada. Sobre o udenismo e o pessedismo há um estudo fundamental da lavra de Reynaldo Barros, incluído no livro *Evolução do pensamento político brasileiro* (Itatiaia, 1989).

e) A proposta política de Armando de Sales Oliveira

Sua atuação política está incluída num período curto, na década de trinta, mas revestia-se da maior importância. Coube-lhe reagrupar e liderar as hostes liberais, derrotadas na Revolução de 32 e fornecer-lhes uma plataforma coerente. Impedido de disputar a eleição presidencial de 1938, veio a falecer logo depois de seu regresso ao país, em 1945. Apesar disso, sua obra administrativa, no Governo de São Paulo, e sua pregação política, na campanha presidencial, são pontos de referência a partir do qual se constitui a União Democrática Nacional (UDN).

Por ocasião do seu centenário, em dezembro de 1987, *O Estado de São Paulo*, dedicou-lhe um suplemento especial (24/12/87). Sua obra política é de acesso relativamente fácil.

f) Antecedentes do nacional-desenvolvimento: o caso Itabira Iron

Ao contrário do que se supõe, o nacional desenvolvimento não data dos anos cinquenta, da plataforma política de Juscelino Kubitschek e da pregação do ISEB. É fenômeno que aparece na década de trinta.

Esse movimento está associado à presença dos militares na política, com a Revolução de 30 e, em geral, às próprias alterações que Vargas promoveu no castilhismo. Contudo, os liberais não estão alheios. Chegaram a obter, para muitos projetos, o apoio americano.

Até à época da Comissão Mista Brasil-Estados Unidos e da criação do BNDE, largos segmentos da opinião reconheciam a contribuição dos Estados Unidos para o nosso desenvolvimento. Depois é que foram transformados em bode expiatório de nossas dificuldades.

Era preciso traçar um panorama das diversas vertentes que originariamente integravam aquele movimento. Neste sentido, o estudo do caso Itabira Iron poderá ser muito elucidativo. Essa é a denominação que se deu para uma concessão de exploração e exportação de minério em troca da implantação de uma siderúrgica. Os debates em

torno da questão foram muito acirrados e o tema propiciou a elaboração de diversos documentos. Dispõe-se inclusive de levantamentos bibliográficos.

g) A natureza real do socialismo petista

Com o fim da União Soviética, a revelação dos níveis de pobreza ali vigentes bem como no Leste Europeu, enfim, com a derrocada do socialismo, houve um amplo processo de reordenação dos socialistas. O maior Partido Comunista do Ocidente, o Italiano, dissolveu-se formando os seus membros, juntamente com outras correntes, uma nova agremiação, o Partido da Esquerda Democrática (PSD). O Partido Socialista Francês, no poder, sofreu uma grande derrota, passando o governo às mãos dos liberais embora o mandato do Presidente Mitterrand não tivesse terminado. Os comunistas que se aferraram aos velhos dogmas, como os franceses e os portugueses, estão em vias de transformar-se em peças de museu. Embora não seja lícito concluir, de tudo isto, que o ideal socialista esteja prestes a desaparecer, o que está ocorrendo de fato é a volta à prevalência do comportamento moral que animou aquele movimento em seus primórdios. O capitalismo mostrou ser capaz de promover o bem estar material da maioria. Contudo, a tanto não pode reduzir-se o projeto da humanidade. Nos países capitalistas é necessário continuar lutando pelo aprimoramento moral das pessoas, pelo culto do ideal de fraternidade e de solidariedade. Além disto, os países não podem desinteressar-se da sorte daquelas nações que abrigam a maior parcela da população mundial - e, portanto, sobrevivem a pobreza e a indigência.

Em nosso país também ocorreu o reordenamento dos socialistas. O Partido Comunista dissolveu-se, criando seus integrantes uma nova agremiação, se bem que pessoas isoladas e mesmo a antiga dissidência (PC do B) persistissem no velho ideário. O que houve de novo e inusitado foi o alinhamento da corrente dominante do PT com o socialismo cubano e nicaraguense. O desaparecimento deste último não abalou a opção e, quando a ditadura de Fidel Castro sumir da cena política, muito provavelmente a escolha petista sobreviverá. É necessário, portanto, tentar desvendar a natureza última dessa espécie de socialismo.

O modelo de Marx

No entendimento de Marx, o socialismo era uma decorrência do desenvolvimento daquilo que chamou de “forças produtivas”. É conhecida a famosa fórmula que aparece pela primeira vez na *Ideologia Alemã* (1845-1846) - e que nunca foi plenamente esclarecida, diga-se de passagem - segundo a qual a partir de certo nível de expansão das forças produtivas as relações de produção tornam-se obstáculo ao seu ulterior florescimento. O capitalismo levava inexoravelmente à socialização dos processos produtivos, isto é, a maioria incorporava-se a esse processo, tornando-o incompatível com a propriedade privada dos meios de produção. Por isto o socialismo deixava de ser um ideal vago, cultuado por moralistas utópicos, para transformar-se numa etapa (a última, segundo supunha) da história da humanidade. Coerentemente com tal entendimento, afirmou que a vitória do socialismo tinha que se dar, simultaneamente, no conjunto dos países europeus industrializados.

A experiência histórica sugere que, preservando-se a terminologia marxista, as relações de produção (a forma capitalista de propriedade) não impediu que as forças produtivas continuassem desenvolvendo-se. Os processos produtivos foram extremamente modernizados (sistema Taylor e, mais recentemente, a chamada qualidade total, cuja formulação acabada é devida aos japoneses, partindo das teorizações americanas precedentes) do mesmo modo que a própria gestão. Peter Drucker lembrou recentemente que nos tempos de Marx não havia a mínima idéia do notável papel que a administração poderia desempenhar. A tecnologia também progrediu sem cessar, bastado mencionar a computação e as comunicações.

De modo que a preservação do modelo de Marx acabaria conduzindo à social democracia alemã, isto é, ao abandono do projeto da sociedade sem classes (esta sim uma verdadeira utopia), em prol da linha de continuidade no aprimoramento da sociedade capitalista moderna. Aliás, nas recomendações que fizera a Engels, antes de morrer, quanto à continuidade da análise contida no *Capital*, Marx indicara expressamente que era necessário levar em conta (o que não tivera ocasião de fazer) a ação do movimento sindical, que poderia impor inflexões ao modelo de desenvolvimento capitalista que havia prognosticado.

Ao apostar no socialismo cubano ou nicaragüense – socialismo de países atrasados e, portanto, dissociado dos aspectos propriamente econômicos da evolução social- os petistas recusam frontalmente tanto o modelo de Marx como os desdobramentos

efetivados pela social democracia alemã. Tempos, portanto que examinar outros modelos se queremos identificar a natureza última do socialismo petista.

O modelo Lênin-Trotsky

A primeira mudança no esquema original de Marx seria devida a Lênin. Partindo da doutrina do imperialismo como sendo a última etapa do capitalismo, afirmou a possibilidade da vitória do socialismo num único país, nesse caso denominado de “elo fraco da cadeia (imperialista)”. A Rússia reunia condições para empreender esse passo, mas sendo uma nação pouco industrializada, a facilidade na realização da revolução tomava-se dificuldade na sua manutenção. Daí o postulado de que o socialismo num único país, no caso da Rússia, precisaria do apoio de nações industrializadas da Europa para firmar-se e construir efetivamente o novo sistema econômico. Deu-se preferência à Alemanha. Daí a insistência em provocar a revolução soviética naquele país. Lênin morreu sem ver a última parte do sonho concretizada. De certa forma, Trotsky preservaria esse modelo. Mais precisamente: o socialismo dizia respeito às forças produtivas.

Considerando que semelhante ideário atrapalhava a “construção do socialismo” (isto é, a industrialização da Rússia), Stalin liquidou fisicamente seus partidários, inclusive o próprio Trotsky.

O modelo Lênin-Trotsky seria, portanto, a preservação do projeto inicial de Marx: a revolução socialista dizia respeito à remoção dos obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas. O socialismo seria concretizado numa parte da Europa desenvolvida (Alemanha, possivelmente), embora simultaneamente pudesse arrastar a parte atrasada da Europa (a Rússia). Esse modelo não teve conseqüências. Os que vingaram consistiram no social-democrata e no stalinista. De todos os modos, a proposta petista não parece manter vínculos ostensivos com o que seria o modelo Lênin-Trotsky, aqui simplificada e esquematicamente apresentado.

O modelo stalinista

Stalin industrializou a Rússia (não a modernizou, sabemos hoje) e lançou as bases para a constituição de um vasto império, na melhor tradição czarista. Valeu-se da vitória militar contra a Alemanha para ocupar grande parte da Europa. Brejnev não só

consolidou essas conquistas como lançou os tentáculos do império aos diversos continentes. Como definir esse modelo de socialismo?

O modelo stanilista de socialismo seria aquele ao qual se acomodou a *nomenklatura* soviética, tendo vigorado sob Brejnev e resistido aos solavancos devidos a Krushov nos fins dos anos cinquenta e começos dos sessenta. O primeiro (ainda segundo a terminologia marxista) está relacionado à superestrutura. A retórica da ditadura do proletariado deu lugar a uma ditadura pessoal. Essa ditadura repousa num aparelho repressivo de grande ferocidade e eficácia. Despudoradamente, ressuscitou o princípio do direito inquisitorial segundo o qual a confissão é prova. Também como a Inquisição, as confissões foram obtidas sob tortura.

O totalitarismo não era, entretanto, suficiente, havendo um segundo princípio de maior peso: a exigência de fidelidade à União Soviética. Na Europa, recusando a vassalagem Tito foi expulso da confraria, mas valendo-se da própria experiência repressiva comunista manteve a Iugoslávia em suas mãos. O grande cisma seria, entretanto, provocado pela China.

E quanto às forças produtivas? É uma questão obscura na literatura marxista produzida pelos soviéticos. Concretamente, o COMECON (órgão de planejamento econômico dos países europeus, que admitia outras adesões) deixa entrever que no mundo comunista bastava um país plenamente industrializado. Mantiveram-se as indústrias existentes, na Polônia, na Tchecoslováquia, na Hungria e na Alemanha Oriental. Mas, nada além disto. O exemplo do último país, depois da queda do Muro de Berlim, comprova-o à saciedade. Estamos assistindo hoje os esforços da antiga Alemanha Ocidental para promover ali a verdadeira modernização econômica. Fala-se em investimentos da ordem de US\$ 100 bilhões. Não houve o propósito de industrializar a Bulgária ou a România.

Em termos de discussão teórica o máximo que ocorreu foi o debate bizantino acerca do “modo de produção asiático” (onde não houve escravagismo nem capitalismo tendo, portanto, três etapas até o socialismo e não as cinco de praxe, concessão que os burocratas soviéticos incumbidos da discussão teórica nunca se decidiram a fazer). Não deixa de ser estranho que Stalin, tendo praticamente teorizado sobre quase tudo, não se tenha pronunciado sobre essa magna questão.

As revelações de Waack

No livro de William Waack - *Camaradas: nos arquivos de Moscou. A história secreta da revolução brasileira de 1935*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993 - há uma revelação que, possivelmente, desvenda o mistério a que aludimos no tópico anterior. Trata-se de uma figura até então não mencionada, o chinês Van Min, formulador da estratégia seguida na intento na comunista de 35, que se tomou amigo de Stalin e pessoa importante na cúpula soviética, cuja doutrina ajustava-se integralmente ao expansionismo soviético preservando ao mesmo tempo a aparência de desenvolver a teoria leninista. Em síntese, nas condições do imperialismo e em sua retaguarda, a revolução socialista pode ser impulsionada por uma parcela da burocracia (de preferência militar) aliada ao campesinato. Essa segunda parte nunca chegou a ter importância. O próprio Prestes, imaginando que cindiria o Exército e chegaria ao poder, deixou-a de lado (as instruções recebidas de Moscou, segundo a pesquisa de Waack, compreendiam, além da rebelião militar, uma insurreição camponesa no Nordeste).

Sobre essa (até então) obscura personalidade, Waack diz o seguinte: “Se alguém pudesse pensar que rigidez dogmática e subserviência aos chefes tivessem já atingido o limite do suportável, não conhecia Van Min, pseudônimo de Chen Shao-yu. Seu desempenho como líder revolucionário tinha sido até 1935 dos mais pobres. Era mal informado até mesmo sobre o que se passava em seu próprio país. Acreditava, no final dos anos 20, que o PC chinês controlava o desenvolvimento de uma revolução antifeudal e antiimperialista que já conteria elementos socialistas. Tinha fé também na perspectiva de breve vitória dessa revolução, que colocaria a China no centro da revolução mundial. Os soviets chineses seriam um novo tipo de Estado, seguido da longa e sangrenta luta contra o imperialismo e a burguesia (a revolução chinesa, comanda por Mao Tsé-tung, um irreconciliável inimigo de Van Min, acabou ocorrendo de maneira muito diferente). Estava mal informado também sobre o grau de deterioração interna dos exércitos do Kuomintang, uma das principais causas das catastróficas derrotas sofridas pelos comunistas chineses.

Em compensação, Van Min falava muito bem russo (além de chinês, inglês, francês e um pouco de alemão), fez carreira em Moscou entre 1931 e 1937, tornando-se amigo (se a palavra pode ser utilizada) até mesmo de Stalin. Do ditador soviético, Van Min ouviu a instrução de que a luta contra o trotskismo era a mais importante de todas, e até o final de sua vida seguiu isso a risca. É considerado o responsável pela introdução

dos métodos de perseguição stalinistas na China, e o principal articulador dos expurgos que terminaram com o fuzilamento ou a prisão de milhares de militantes chineses. Por essa razão, jamais Van Min foi reabilitado pelo PC chinês”. (p. 121) Numa nota relacionada a esse trecho acrescenta o seguinte: “Já em 1938 Mao desencadeou uma campanha contra Van Min. Este, por sua vez, tentou liquidar Mao em 1941, enviando a Stalin, pela rede de agentes soviéticos, um telegrama no qual qualificava seu adversário de o “pior trotskista de toda China”. Mais tarde tentou convencer a liderança soviética de que Mao queria envenená-lo”.

Há no livro outras indicações sobre o personagem que evidenciam a sua importância: “Consta que um conselho errado de Van Min, o especialista em questões chinesas para a direção soviética, conduziu Nikita Krushov a subestimar o potencial militar chinês, quando Mao rompeu com a URSS, quase jogando os dois gigantes comunistas numa guerra. Van Min teve uma filha, adotada por Dimitrov, e um filho que se tornou um empresário bem sucedido com o fim do comunismo soviético. Van Min morreu em 1974 e pediu para não ser sepultado no Muro do Kremlin: tinha a esperança que fosse, mesmo morto, levado de volta à China, mas o PC chinês jamais o reabilitou das críticas feitas por Mao. Van Min introduzira na China a prática stalinista do extermínio da oposição” (p. 345). Indico que para ser enterrado na muralha do Kremlin era necessário não apenas ser um alto dignatário do sistema como estar em absoluta sintonia com ele. Krushov, por exemplo, não mereceu essa honra, sendo enterrado num cemitério comum.

Possivelmente o próprio desenrolar da revolução chinesa há de ter permitido o desenvolvimento do modelo. Os soviets em que apostara Van Min, nos anos vinte, adiante Waack, tiveram sob seu próprio controle parcela ínfima do território chinês, chegando a apenas 3% (150 mil em um total de 4 milhões de quilômetros quadrados). Contudo, Mao “hibernou” durante muitos anos numa província distante (Yutang) e, com a ajuda dos soviéticos e valendo-se da desagregação produzida no país com a ocupação japonesa, transformou a questão da revolução socialista num problema de ordem militar. O certo é que o modelo praticado neste pós-guerra, pelos soviéticos, consistiu em apoiar-se numa facção militar ou da burocracia para tomar o poder e agregar países atrasados à órbita do império. Angola, Moçambique, Etiópia, países atrasadíssimos tomaram-se automaticamente socialistas com a simples adesão ao império soviético. Há mesmo o caso limite do Iêmen (do Sul, com um milhão de habitantes e economia

rudimentar, localizado no Oriente Médio) que se proclamou *República Socialista Científica*.

O socialismo petista

Como se vê, a classificação como socialista para países como Cuba ou Nicarágua não tem nada a ver com aquilo que a tradição cultural do Ocidente associou ao socialismo, isto é, uma etapa subsequente ao capitalismo (do século XIX), o que, aliás, foi realizado pelo próprio capitalismo neste século, como terminaram por reconhecê-lo os sociais democratas. A *nomenklatura* soviética transformou aquela denominação num símbolo da adesão ao império soviético. De toda a atuação do COMECON pode-se inferir que, no conjunto do Império, bastava uma região industrializada (a própria Rússia). Sob essa espécie de socialismo (soviético), o desenvolvimento das forças produtivas (preservando, mais uma vez, a própria terminologia que empregam) circunscreve-se à industrialização. Não há propriamente modernização econômica (gestão de qualidade; minimização do setor manufatureiro; progresso das comunicações; crescimento preferencial dos serviços ligados à educação, ao lazer, etc.).

Com a divulgação das Diretrizes para o Programa de Governo-94, o PT esclarece plenamente o sentido de sua adesão ao “socialismo” de Cuba.

O documento registra que “a vitória de Lula terá grande impacto internacional, sobretudo na América Latina, produzindo previsíveis modificações na correlação de forças do continente”. O modelo econômico a ser implantado pelo governo petista, caso eleito, é completamente autárquico e voltado para dentro, como, aliás, se dava com a União Soviética, será efetuada a “suspensão do pagamento da dívida, promovendo uma auditoria internacional na mesma”. Inere-se do dispositivo subsequente que os agentes econômicos, titulares da dívida, continuarão recolhendo ao Tesouro os recursos correspondentes, pois se fala na “criação de um fundo para a ciência e tecnologia e investimento na área social”. O objetivo primordial a ser alcançado corresponde à constituição de “um grande mercado interno de massas, estimulando a produção de alimentos, bens de consumo popular, a habitação e o saneamento básico”. Para tanto propõe “romper com a lógica de uma política de exportações, destinada apenas a produzir excedentes utilizáveis para o pagamento da dívida externa ou para formar reservas cambiais”. Diz-se completamente que “os saldos obtidos serão utilizados centralmente” (pelo visto, estatização das importações).

O eixo do documento é conduzir a estatização da economia a extremos até então desconhecidos. Além de manter sob controle estatal as “áreas estratégicas” (petróleo, telecomunicações, mineração, energia elétrica e biotecnologia), o novo governo “reexaminará as privatizações feitas nos três últimos governos e, se for o caso, poderá anulá-las”. Provavelmente os meios de comunicação também serão estatizados, pois se fala em “atacar diretamente os monopólios”, em particular da Rede Globo. Como a preferência do público por essa última rede não decorre de nenhuma imposição legal, mas da concorrência, a forma de eliminar aquela preferência só pode ser via estatização. Os bancos privados (que correspondem à menor parcela desde que os cerca de cem bancos e instituições financeiras estatais dominam em torno de 60% de todas as operações do Sistema Financeiro Nacional) provavelmente também serão estatizados, pois as *Diretrizes* do PT mencionam “intervenção e reforma do sistema financeiro”, e “enfrentar o setor financeiro e quebrar o controle dos oligopólios sobre a economia”.

Não deixa de ser curiosa esta diretriz: “Mecanismos de controle da atividade de monopólios e oligopólios, nacionais e internacionais, na perspectiva de romper com seu controle sobre a economia nacional, especialmente em questões como fixação de preços, as relações de trabalho e com as pequenas e médias empresas industriais, agrícolas e de serviços”. Ora, os monopólios conhecidos são só estatais que, estes sim, exercem inquestionável controle sobre a economia do país, respondendo por nunca menos de 65/70% do patrimônio empresarial e infernizando a vida do resto. Como para o “bom entende dor um pingo é letra”, é óbvio que a ameaça é claramente contra o segmento privado da economia, a menor parcela. Se sobreviver, deve contar com controle de preços, aumentos compulsórios de salários e a grande novidade que consistirá na fixação dos preços a serem pagos aos fornecedores (supostamente todos passíveis de catalogação como pequenas e médias empresas).

A socialização do campo também estará assegurada: “assentamento imediato das famílias sem terras acampadas e garantia das condições de sobrevivência até a colheita da primeira safra”. Quem conseguir “acampar” tem assegurado o direito de receber a terra que haja escolhido, não importa a sua condição (pelo menos as *Diretrizes* não inserem qualquer ressalva) e a remuneração pelo “serviço” até que consiga sobreviver como fazendeiro, naturalmente desde logo coletivizado.

O que está mencionado é suficiente para comprovar de que se trata de repetir a experiência soviética, proposta que está de fato perfeitamente explicitada nas *Diretrizes*.

As Diretrizes para o Programa de Governo-94 dizem expressamente que a “vitória nas eleições de 1994 e sua experiência de governo consolidarão o PT como referência para os novos movimentos socialistas internacionais”. Ao mesmo tempo, conforme mencionamos, “terá grande impacto internacional, sobretudo na América Latina, produzindo previsíveis modificações na correlação de forças no continente”. Na nova situação, o Brasil deverá não só suspender o pagamento da dívida externa como contra ela “desencadear forte movimento... dos países periféricos” e subseqüentemente, impulsionar “projetos de integração especialmente na América Latina”, certos de que “esses projetos não prosperarão nos marcos de economias neoliberais”.

O governo autoproclama-se *democrático popular*. Democracia popular era a denominação que os soviéticos davam aos governos dos países satélites do Leste Europeu. Formalmente esta era a diferença: a ditadura não se exercia em nome de um partido único. Além do PC, hegemônico, havia agremiações consentidas, supostamente para representar setores não estatizados da economia. Provavelmente é isto que a liderança petista tem em vista. A singularidade do caso brasileiro consistiria em que, pelo menos até a chegada ao poder, o processo reveste-se de caráter democrático.

Desde que aceitemos a tese de que o socialismo como foi praticado na União Soviética corresponde a uma virtualidade do patrimonialismo, o programa do PT faz muito sentido. Efetivamente, como o demonstrou Karl Wittfogel (1896-1988), no livro *O despotismo oriental* (1957), na época da Primeira Guerra Mundial, o Estado czarista estava de posse de 90% da indústria pesada e de um terço da indústria de transformação, detendo ainda nunca menos de 90% da mineração e a posse das estradas de ferro, principal meio de transporte do país. O Banco do Estado era autêntico Banco Central de todo o sistema de crédito russo. A seu ver, a Rússia não alcançou um patamar socialista inicial para depois regredir ao velho despotismo czarista. Ao contrário: a nova elite burocrática logo conquistou posições de domínio sobre a sociedade ainda mais fortes que a burocracia czarista.

No Brasil, herdamos o Estado Patrimonial lusitano que, desde Pombal, isto é, desde a segunda metade do século XVIII, adotou uma componente modernizadora, ainda que unilateralmente, porquanto acabaria reduzindo-se à industrialização e desinteressando-se da incorporação das instituições do sistema representativo, que são o resultado mais significativo da Época Moderna. Este projeto foi assumindo feição cada vez mais acabada desde Vargas, sendo de certa forma implantado pelos governos militares. Trata-se, portanto, de uma tradição cultural solidamente plantada em nosso

meio, correspondendo a uma grande ilusão imaginar-se que possa ser removida com um arremedo de Parlamento, constituído a partir do sistema proporcional, sem correntes de opinião, que lhes sejam contrárias, plenamente estruturadas, sem partidos políticos respaldados naquelas correntes de opinião, etc. Enfim, a derrocada do Estado Patrimonial não será alcançada como resultado secundário de ações que não visem diretamente aquele propósito.

O grande mérito das *Diretrizes para o Programa de Governo-94*, do PT, encontra-se no fato de que explicita com toda clareza o que pretende a nossa velha burocracia patrimonialista, pelo menos em matéria de modelo econômico. Só poderia, aliás, surpreender-se com essa demonstração de vitalidade quem a considerasse como um gato morto, porque foram conseguidas algumas privatizações.

Roteiro de pesquisa

Do que precede, creio que se toma patente a relevância do tema.

Para efetivação da pesquisa, sugeriria a adoção do seguinte roteiro:

1. O socialismo/comunismo como última etapa no desenvolvimento humano e a idéia de “revolução européia” em Marx.

2. A doutrina leninista da revolução num único país. Diferença entre começar e sustentar a revolução, no caso da Rússia.

3. A transformação da doutrina marxista pela Internacional Comunista, encampada por Stalin e sua compatibilidade com a tradição imperial russa.

4. Principais resultados práticos da doutrina stalinista, no que se refere à expansão do império russo-soviético. Mudança radical no entendimento do socialismo daí resultante.

5. Vinculações do socialismo petista à doutrina stalinista (adoração pelo modelo cubano-nicaraguense). Resposta à questão: faz sentido a doutrina stalinista dissociada do contexto do expansionismo russo?

6. Em que medida o socialismo petista consistiria numa nova roupagem do velho patrimonialismo?

BIBLIOGRAFIA

a) Obras gerais

ANAIS DOS ENCONTROS (I a IV) DE PROFESSORES E PESQUISADORES DE FILOSOFIA BRASILEIRA. Londrina: Centro de Estudos Filosóficos de Londrina – CEFIL/Universidade Estadual de Londrina - UEL, 1989; 1991; 1993; 1996.

CARVALHO, José. Maurício de. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. Londrina: Ed. UEL, 1998.

CASTRO, Dinorah, LIMA JR., Francisco Pinheiro. *Idéias filosóficas na Faculdade de Direito da Bahia*. Salvador: UFBA - Faculdade de Direito, 1997.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. *Índices das revistas Brasileira de Filosofia, A Ordem e Convivium*. Salvador, 1983.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. *Bibliografia e estudos críticos de Silvestre Pinheiro Ferreira, Alceu Amoroso Lima, Djacir Menezes e Tobias Barreto*. Salvador, 1983, 1987, 1988.

COSTA, João Cruz. *A filosofia no Brasil; ensaios*. Porto Alegre: Globo, 1945.

_____. *Contribuição à história das idéias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórico-nacional*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1956.

_____. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960.

_____. *Panorama of the history of philosophy in Brazil*. Trad. Fred. G. Stum. Washington: Pan American Union, 1962.

_____. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

- CRIPPA, Adolpho (Coord.). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978. 3 vols. (Vol. I - Séculos XVIII e XIX; Vol. II - Século XX - Parte I; Vol. III - Século XX - Parte II).
- FRANCOVIGH, Guilherme. *Filósofos Brasileiros* (1939). 2ª ed. Adendo de Antônio Pairo. Rio de Janeiro: Presença, 1979.
- JAGUARIBE, Hélio. *A filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.
- JAIME, Jorge. *História da Filosofia no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997. v. 1.
- LIMA, Jackson da Silva. *Os Estudos Filosóficos em Sergipe*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe/Secretaria de Estado da Cultura, 1995.
- LIMA JUNIOR, Francisco Pinheiro. “Idéias filosóficas na Bahia”, in: *Ciclo de conferências sobre o sesquicentenário da Independência na Bahia em 1973*. Salvador: Universidade Católica, 1977.
- MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A filosofia no Brasil*. 3ª. ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1976.
- MACHADO, Geraldo Pinheiro. *1.000 títulos de autores brasileiros de filosofia*. São Paulo: PUC, 1983. V. 1: Livros e capítulos de Livros; V. 2: Artigos de periódicos; V. 3: Eventos.
- MELO, Gladstone Chaves de. *O pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro, 1972. Separata da Carta Mensal.
- MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura - o problema do estetismo no Brasil*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: J. Álvaro, 1980.

- MENEZES, Djacir. *O Brasil no pensamento brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *História das Idéias na Faculdade de Direito do Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1996.
- MORAES FILHO, Evaristo de. *O ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.
- PADILHA, Tarcísio. *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Americana, 1971.
- PAIM, Antonio. Trajetória do pensamento brasileiro. In: FERRI, Mário Guimarães, MOTOYANA, Shozo (Coord.). *História das Ciências no Brasil*. São Paulo: EPU/USP, 1979. v. 1, p. 9-34.
- _____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. (2ª ed. São Paulo: Convívio, 1981).
- _____. *Bibliografia filosófica brasileira*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983; 1987; 1988. 3 v.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3ª. ed. São Paulo: Convívio/INL, 1984. (4ª ed., Convívio, 1987; 5ª ed., Londrina Editora UEL, 1997).
- PEREIRA JUNIOR, Almir Joaquim. *A historiografia filosófica brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil*. São Paulo: Dois Ensaio, 1949.
- _____. Filosofia alemã no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*, V. 34, n. 93, p. 3-18, jan./mar. 1974.
- _____. *Filosofia em São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Grijalbo/USP, 1976.

_____. *Figuras da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
(2ª ed. revista, São Paulo, Siciliano, 1994).

VEIGA, Gláucio. *História das idéias na Faculdade de Direito de Recife*. Recife: Imprensa Universitária, 1980/1989. 6 V.

VITA, Luís Washington. *Escorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1964.

_____. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. Washington/São Paulo: União Pan-Americana/Grijalbo, 1968.

_____. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.

ZILLES, Urbano. *A filosofia no Brasil até o início do século XX*. Separata de *Estudos Leopoldenses*, V. 19, n. 69, p. 15-32, 1982.

b) Reedição de textos

ALENCAR, José de. *Systema Representativo* (1868). Brasília: Senado Federal, 1997.
Edição fac-similar.

ANDRADE, Oswald de (1890/1954). *Do Pau Brasil à antropologia e as utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/MEC, 1972. Introdução de Benedito Nunes. (Obras Completas, V. 6).

BARBUY, Heraldo. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: Convívio/EDUSP, 1984.

BEZERRA, Alcides (1881/1938). *A filosofia na fase colonial* (1930). In *Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979. p. 79-102.

BARRETO, Luís Pereira (1840/1923). *Obra filosófica*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1967. V. 1. Edição organizada pelo prof. Roque Spencer Maciel de Barros.

BARRETO, Tobias (1839/1889). *Estudos de filosofia*. Rio de Janeiro: INL, 1966. Apresentação de Paulo Mercadante e Antonio Paim. (2ª ed. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977).

_____. *A questão do poder moderador e outros ensaios brasileiros*. Petrópolis: Vozes, 1977. Introdução de Evaristo de Moraes Filho.

_____. *Estudos alemães*. Aracaju: Governo Estadual, 1978. Apresentação de Antonio Paim e Introdução de Paulo Mercadante.

_____. *Monografias em alemão*. Aracaju: Governo Estadual, 1978. Prefácio de Vamireh Chacon.

_____. *Crítica de religião*. Aracaju: Governo Estadual, 1978. Apresentação de Paulo Mercadante e Antonio Paim e Introdução de Artur Orlando.

_____. *Crítica literária*. Aracaju: Governo Estadual, 1978. Apresentação de Paulo Mercadante e Antonio Paim.

_____. *Esparsos e Inéditos*. Aracaju: Secretaria da Cultura, 1989. Organização, notas e apresentação de Jackson da Silva Lima.

_____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Record/INL, 1989. 6 v. Edição Comemorativa; Rio de Janeiro: Record/Governo de Sergipe, 1990.4 v.

BEVILÁQUA, Clóvis (1859/1944). *Obra filosófica*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1976. V. 1: Filosofia Geral, introdução do prof. Ubiratan de Macedo. V. 2: Filosofia social e jurídica, introdução do prof. San Thiago Dantas.

_____. *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2ª ed. Brasília: INL/Conselho Federal de Cultura, 1977.

BRITO, Raimundo de Farias (1863/1917). *Obras*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951/1957. 6 v.

_____. *Inéditos e dispersos*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1966. Ed. compilada por Carlos Lopes de Matos.

_____. *Antologia*. São Paulo: GRD/INL, 1979. Organizada por Gina Manavita Galeffi.

CANECA, Frei (1774/1825). *Ensaio políticos*. Rio de Janeiro: PUC/ Conselho Federal de Cultura/Documentário, 1976. Introdução de Antonio Paim.

_____. *Obras políticas e literárias*. 3ª. ed. Recife: Assembléia Legislativa, 1979. (edição fac-similar). Colecionadas pelo Comendador Antonio Joaquim de Melo (1875); apresentação de Costa Porto.

CORREIA, Alexandre. *Ensaio políticos e filosóficos*. São Paulo: Convívio, 1984. Prefácio de Ubiratan Macedo.

_____. *Corrente elétrica na Bahia*. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979. Introdução de Antonio Paim.

COSTA, M. Amoroso (1885/1928). *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*. 3ª. ed. São Paulo: Convívio, 1981. Introdução de Arthur Gerhart Santos, Lélío Gama e Antonio Paim.

FEIJÓ, Pe. Diogo Antonio (1784/1843). *Cadernos de filosofia*. São Paulo: IBF/Grijalbo, 1967. Introdução de Miguel Reale.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro (1769/1846). *Preleções filosóficas*. São Paulo: Grijalbo/EDUS.P, 1970. Introdução de Antonio Paim.

_____. *Idéias políticas*. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura/Documentário, 1976. Introdução de Vicente Barreto.

_____. *Ensaaios filosóficos*. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura, 1979. Introdução de Antonio Paim.

_____. *Manual do cidadão em um governo representativo* (1834). Brasília: Senado Federal, 1998. Edição fac-similar, 3 v.

(A) FILOSOFIA POLÍTICA POSITIVISTA (Antologia). Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979.2 v. Introdução de Antonio Paim.

FRANÇA, Eduardo Ferreira (1809/1857). *Investigações de Psicologia*. São Paulo Grijalbo/EDUSP, 1973. Introdução de Antonio Paim.

GENOVESI, Antonio (1713/1769). *As instituições de lógica*. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1977. Introdução de Antonio Paim.

GONZAGA, Tomás Antonio (1774/1809). *Tratado de direito natural*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957. Edição crítica de M. Rodrigues Lapa.

LIMA, R.A. da Rocha (1855/1878). *Crítica e literatura*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1968. Introdução e notas de Djacir Menezes.

MAGALHÃES, Gonçalves de (1811/1882) e Porto Alegre. *Cartas a Monte Alverne*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964. Apresentação de Roberto Lopes.

MARTINS JÚNIOR, José Isidoro (1860/1904). *História do direito nacional*. 3ª ed. Brasília: Imprensa Nacional, 1974. Introdução de Nelson Saldanha.

MENDES JÚNIOR, João (1856/1922). *Noções ontológicas*. São Paulo: Saraiva, 1960.

_____. *Elementos de lógica e psicologia*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1963.

MORALISTAS DO SÉCULO XVIII. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/ Conselho Federal de Cultura, 1979. Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues.

(O) NASCIMENTO DA MODERNA PEDAGOGIA: VERNEY (Antologia). Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Instituto Nacional do Livro, 1979. Introdução de Antonio Paim.

ORLANDO, Artur (1858/1916). *Ensaio de crítica*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP, 1975. Introdução de Antonio Paim.

PAIM, Antonio (Org.). *O apostolado positivista e a República (antologia)*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

PEREIRA, Nuno Marques (1652/1728). *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988. 2 v.

PLATAFORMA POLÍTICA DO POSITIVISMO ILUSTRADO. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981. Seleção e Introdução de Antonio Paim.

(A) POLÊMICA DE TOBIAS BARRETO COM OS PADRES DO MARANHÃO. Rio de Janeiro: 1. Olympio/MEC, 1978. Organização e introdução de Josué Montello.

O PROGRESSO. Recife: Imprensa Oficial, 1950. Edição do Governo de Pernambuco, com prefácio de Amaro Quintas.

ROMERO, Silvio (1851/1914). *Obra filosófica*. São Paulo: Ed. Josué/USP, 1969. Introdução de Luís Washington Vita.

SALLES, Alberto. *Sciencia política* (1891). Brasília: Senado Federal, 1997. Edição fac-similar.

SANTOS, Lycurgo de Castro. *Duas palavras sobre a filosofia positiva e o espiritualismo* (1888). Campinas/São Paulo: Instituto de Ciências Humanas da PUC, 1989. 90 p. Segunda edição, precedida de uma introdução histórica por Lycurgo de Castro Santos Filho.

TEXTOS FILOSÓFICOS de Antonio Pedro de Figueiredo. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 16, n. 61, p. 27-51, jan./mar. 1966.

TEXTOS DE GONÇALVES DE MAGALHÃES. *Convivium*, v. 21, n. 25-4, p. 275, jul./ago. 1982. Número comemorativo do centenário de nascimento.

SALES, Alberto (1857/1904). *A pátria paulista* (1887). 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1983.

SILVA, Vicente Ferreira da (1916/1963). *Obras completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966. 2 v.

c) Estudos de Pensadores e Correntes

ALBUQUERQUE, Antonio Luiz Porto e. *Utopia e crise social no Brasil* (1871/1916). O pensamento do padre Júlio Moura. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1994.

AZZI, Riolando. *A concepção da ordem segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1980.

BADARÓ, Marília Azevedo Righi. *Reflexos da mentalidade cientificista na obra de Estelita Tapajós*. São Paulo: USP, 1980.

BAPTISTA, Francisco Félix. *Tendências gnoseológicas em Evaldo Pauli*. Santa Maria: UFSM, 1980.

BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva - uma visão do mundo*. Salvador: UFBA, 1975.

- BARRETO, Luiz Antonio. *Tobias Barreto*. Aracaju: Sociedade Editorial Sergipana, 1994.
- BARRETTO, Vicente. Antonio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 24, n. 96, p. 407-417, out./dez. 1974.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo: Faculdade de Filosofia da USP, 1959. (2ª ed., Apresentação de Antônio Paim, São Paulo: Convívio/EDUSP, 1986).
- _____. *A evolução de pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1967.
- _____. *A significação educativa do romantismo brasileiro*: Gonçalves de Magalhães. São Paulo: Grijalbo/USP, 1973.
- _____. *Estudos brasileiros*. Londrina: Ed. UEL, 1997.
- BASTOS, Fernando. *Eudoro de Sousa e a complementariedade do horizonte*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1990.
- BORBA, Jacir Battaglia. *O sentido da liberdade no pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- BRITO, Rosa Mendonça de. *Filosofia, educação, sociedade e direito na obra de Arthur Orlando da Silva (1858/1916)*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980.
- _____. *O neokantismo no Brasil*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997. Apresentação de Antonio Paim.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1968.

CAMPOS, Virgílio. *Um pensador da Escola do Recife: Sá Pereira e seu tempo*. Recife: Fundação, 1987.

_____. *Tobias Barreto e a revolução jurídica alemã*. Recife, 1988.

CARNEIRO, João Marinomio Aveiro. *Aspectos filosóficos e educacionais na obra de Rondon*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.

CARVALHO, João Maurício. *Caminhos da moral moderna. A experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo: USP, 1951.

_____. *Feijó e o kantismo*. São Paulo: Magalhães, 1952

_____. *A formação filosófica de Farias Brito*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva/USP, 1977. Prefácio de Miguel Reale.

CARVALHO, Ubirajara Calmo. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito*. Fortaleza: Governo Estadual, 1977.

CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbert de. *Idéias filosóficas nas teses-inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia*. (1838/1889). Salvador: UFBA, 1973.

_____. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antonio de Seixas*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983.

CASTRO, Antonio Mauro Muanis de. *A analogia em Penido e algumas aplicações na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982.

_____. *A filosofia da história de Gonçalves de Magalhães*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1995.

CESAR, Constança Mendonça. Vicente Ferreira da Silva. *Trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas, 1980.

_____. O conceito de mito em Eudoro de Sousa. *Reflexão*, v. 8, n. 27, p. 53-55, set./dez. 1983.

CESCON, Argentino. *A teoria do conhecimento de Pontes de Miranda*. Rio de Janeiro: PUC, 1979.

CHACON, Vamireh. *Da Escola do Recife ao Código Civil. Arthur Orlando e sua geração*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1961.

_____. *O humanismo brasileiro*. São Paulo: Sumus, 1980.

COLLICHIO, Therezinha Alves Ferreira. *Augusto Cezar de Miranda e as idéias darwinistas no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1987.

CONSTÂNCIO, João Sidnei Claveri. *Filosofia e libertação segundo Enrique Russel e Álvaro Vieira Pinto*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1984.

CORDI, Cassiano. *A noção de revolução em Jackson de Figueiredo*. São Paulo: PUC, 1980.

_____. *O tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.

COSSIO, Carlos et al. *Machado Neto (1930/1977)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1979.

COSTA, João Cruz. *O positivismo na República*. São Paulo: Ed. Nacional, 1956.

COUTINHO, Aluizio Bezerra. *A filosofia das ciências naturais na Escola do Recife*. Recife: Universitária, 1988.

- CAIPPA, Adolpho. *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*. São Paulo: Convívio, 1984.
- CZERN, A. Renato Cirell. *A filosofia italiana no Brasil*. Rev. Bras. Fil., V. 8, n. 32, p. 457-463, out./dez. 1958.
- DIDONET, Zilah Cereal. *O positivismo e a Constituição rio-grandense de 14 de julho de 1981*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- D'INCAO, Maria Ângela (organizadora). *História e idéia. Ensaio sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: Brasiliense/UNESP/Secretaria de Cultura, 1989.
- ENTRADIM, Elio Sérgio. *O conhecimento em Farias Brito*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 1974.
- FARIAS, Josy. *Elementos antropológicos na filosofia univérsica de Huberto Rohden*. Porto Alegre: PUCRGS, 1981.
- FERNANDES, Cléa Alves Figueiredo. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- GABRIEL, Antônio José. *A interpretação do fenômeno da conversão e a possibilidade de uma psicologia religiosa segundo o pensamento do padre Penido*. Rio de Janeiro: PUC, 1979.
- GAMBIM, Pedro. *História e absoluto no pensamento de Lima Vaz*. Porto Alegre: PUC, 1982.
- GARBUGLIO, José Carlos. *O universo estético-sensorial de Graça Aranha*. Assis: Faculdade de Filosofia, 1966.
- GIRELLI, Domingos. *A experiência como determinante cultural no pensamento de Miguel Reale*. Porto Alegre: PUC, 1979.

GOMES, Sônia Raimunda. *Surto de idéias novas; década de 1968 a 1978. Aspectos fundamentais*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1987.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

_____. *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

_____. A fenomenologia no Brasil - a obra de Nilton Campos. In *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro, 1981.

_____. *O tema da consciência na filosofia brasileira*. São Paulo: Convívio, 1982.

_____. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1984.

_____. *O discurso filosófico colonial*. Rev. Bras. Fil., V. 34, n. 134, p. 138-146, abr./jun. 1984.

_____. *Pequenos estudos de filosofia brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: NAU, 1997. Apresentação de Antonio Paim.

HEGENBERG, Leônidas. A lógica e a filosofia da ciência no Brasil. In *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978. v. 3.

IBIAPINA, Clarice Dias. *Problemática da moral no culturalismo*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.

KONDER, Leandro. *A derrota da dialética: a recepção das idéias de Marx no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LADUSANS, S.J., Stanislavs (organizador). *Rumos da filosofia atual no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1976.

LAFER, Celso, FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Direito, política, filosofia e poesia*. São Paulo: Saraiva, 1992. Estudos em homenagem ao prof. Miguel Reale em seu octogésimo aniversário.

LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo*. São João Del Rei: Faculdade D. Bosco, 1977.

_____. Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro. In *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.

_____. *O tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Ed. Massangana, 1988.

LEÃO, João Antonio P. *Elementos da filosofia da educação de Anísio Teixeira e a importância da experiência na aprendizagem*. Porto Alegre: PUC, 1981.

LEITE, Roberto de Paula. *Presença de Alberto Sales*. Campinas: Ed. Moranta, 1978.

LIMA JUNIOR, Francisco Pinheiro. *Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia (séc. XIX)*. Salvador: UFBA, 1974.

_____. CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbert de. *Padre Mestre Cônego Dr. Antônio Joaquim das Mercês (1786/1854)*. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977.

LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1967.

LLORENTE, Francisco Olmedo. *A ontognoseologia de Miguel Reale*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

_____. *A filosofia crítica de Miguel Reale*. São Paulo: Convívio, 1985.
Apresentação de Antonio Paim.

LOPES, Frei Roberto. *Monte Alverne*. Petrópolis: Vozes, 1958.

MACEDO, Silvio de. *Universalidade da mensagem cultural de Pontes de Miranda*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. 110 p.

MACEDO, Ubiratan. *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado*. São Paulo: Convívio, 1977.

_____. Ortega y Gasset e a cultura brasileira. *Cultura*, v. 10, n. 35, jul./dez. 1980.

_____. Soriano de Souza, o primeiro pensador católico. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

_____. As origens do empirismo do pensamento luso-brasileiro. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

_____. O tradicionalismo no Brasil. In *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. v. 2.

_____. Soriano de Souza, o primeiro pensador católico. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

_____. O tradicionalismo no Brasil. In *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979, v. 2.

_____. A formação intelectual de Alexandre Correia. *Convivium*, v. 23, n. 27-5, p. 343-349, set./out. 1984.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A crítica filosófica e o livro "Factos do Espírito Humano" de Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: PUC, 1974.

- MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural*. São Paulo: Martins, 1968.
- MACHADO NETTO, Wadson. *Perspectivas filosófico-sociais na obra de Mário Ferreira dos Santos*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.
- MATSUMOTO, Minoru. *Projeto de filosofia cristã na obra de Leonel Franca*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1985 a 1914)*. São Paulo: Herder, 1962.
- _____. Bibliografia do centenário de Farias Brito. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 14, n. 56, p. 603-614, out./dez. 1964.
- MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962.
- MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil - Contribuição ao estudo da formação brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- _____. *Militares e civis. A ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- _____. *A consciência conservadora no Brasil - contribuição ao estudo da formação brasileira*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. PAIM, Antonio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1972.
- MONTEIRO, Maria Neuza. *A filosofia da arte em Benedito Nunes*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *O liberalismo radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *O discurso autoritário de Cairu*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1982.

MORAES FILHO, Evaristo de. *Rui Barbosa e a filosofia existencial cristã*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1983.

_____. *Padre Penido e o ensino da filosofia no Brasil*. Rev. Bras. Fil. v. 34, n. 135, p. 219-237, jul./set. 1984.

_____. *Medo à utopia; o pensamento social de Tobias Barreto e Silvio Romero*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1985.

MOURA, D. Odilão. OSB. *Idéias Católicas no Brasil. Direções do pensamento católico no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.

MOURÃO, Rhéa Silvia. *Os caminhos do existencialismo no Brasil*. Belo Horizonte: O Lutador, 1986.

MULLER, Alzira Correia. *Fundamentação da experiência em Miguel Reale*. São Paulo: GRDIINL, 1981.

MUNIZ, Fernando Décio Porto. *Originalidade do pensamento filosófico de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1982.

MUNIZ, Maria de Jesus Medeiros. *Fundamentos filosóficos da reforma Benjamin Constant*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

NOGUEIRA, Francisco Alcântara. *O pensamento filosófico de Clóvis Beviláqua*. Rio de Janeiro: DASP, 1959.

NOGUEIRA, Francisco Alcântara. *Farias Brito e a filosofia do espírito*. Rio de Janeiro: F. Bastos, 1962.

- _____. *O pensamento cearense na segunda metade do século XIX*. Fortaleza: IBF-Ceará, 1978.
- _____. *Conceito ideológico do direito na Escola do Recife*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 1980.
- _____. *Clóvis Beviláqua: vida e traços do seu pensamento*. Fortaleza, 1987.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo* (1928). 2ª ed. Rio de Janeiro: Hachette, 1976.
- NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- OLIVEIRA, Beneval de. *A fenomenologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1983.
- PACHECO, Armando Correia (organizador). *Ensayistas del Brasil - Escuela de Recife* (Antologia). Washington: Union Panamericana, 1952.
- PAES, Carmem Lúcia Magalhães. *A noção de consciência no pensamento de Farias Brito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.
- PAIM, Antonio. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. Uma corrente da atualidade filosófica brasileira: o culturalismo. *Revista Interamericana de Bibliografia*, Washington, Vol. XXVII, volume 4, out./dez. 1977.
- _____. *Problemática do culturalismo*. Rio de Janeiro: Ed. Graficon, 1977. Apresentação de Celina Junqueira. (2ª ed., Porto Alegre, PUCRS, 1995).
- _____. A política de Eduardo Job. *Rev. Bras. Fil.*, v. 30, n. 113, p. 73-81, jan./mar. 1979.
- _____. *A filosofia da Escola do Recife*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1981.

- _____. O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil *Ciências Humanas*, v. 5, n. 18/19, p. 15-20, jul./dez. 1981.
- _____. (Org.). *Pombal na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.
- _____. O culturalismo de Nelson Saldanha. *Convivium*, v. 23, n. 34-3, p. 173-179, mai./jun. 1984.
- _____. O Krausismo Brasileiro. Nomos. *Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, n. 5-6, jan./dez. 1988.
- PASSOS, Joice Gumiel. *A importância do fundamento lúdico na estética de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.
- PAUPERIO, A. Machado e LITRENTO, Oliveiros (organizadores). Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979.
- PESSOA, Lilian de Abreu. *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto*. São Paulo: Departamento de Letras Modernas da USP, 1985.
- PINHEIRO, Rita Rosélia de Capela. *A objetividade e a realidade no culturalismo dialético de Djacir Menezes*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1992.
- PREZA, Maria Inez. *O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1980.
- QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães*. Rio de Janeiro: PUC, 1976.
- QUINTAS, Amaro. Antonio Pedro de Figueiredo. In *O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

REALE, Miguel. *A filosofia na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Pioneira, 1982.

_____. O culturalismo da Escola do Recife. In *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 1956. (2ª ed., São Paulo, Saraiva, 1977).

RIBEIRO JÚNIOR, João. *Alberto Salles: trajetória intelectual e pensamento político*. São Paulo: Convívio, 1983.

ROCHA, Aristóteles Ladeira. *O ensino da filosofia nos seminários de Minas nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1985.

ROCHA, Ronai Pires da. *Mito - Uma introdução ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria-RS: Universidade Federal de Santa Maria, 1977.

ROCHA, Artheniza Weinmann. *A influência do positivismo na ação indigenista de Rondon*. Santa Maria: UFSM, 1976.

RODRIGO, Lídia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. O problema da ética de Job na História do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 28, n. 112, out./dez. 1978.

_____. A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas*, v. 4, n. 12, p. 10-13, jan./mar. 1980.

_____. *A Igreja na República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/ Câmara dos Deputados, 1981.

RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais na segunda metade do século XIX*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.

- _____. *As idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- RODRIGUES, Angel Veja. *Crítica ao positivismo pela imprensa católica maranhense*. Rio de Janeiro: PUC, 1978. 2 v.
- _____. *Crítica ao positivismo na imprensa católica maranhense*. São Luís: Secretaria de Cultura, 1982. 136 p.
- RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Castilhismo, uma filosofia da República*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1980.
- SALDANHA, Nelson. *A Escola do Recife*. Caruaru-Pe, Ed. da Faculdade de Direito, 1976. (2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Convívio/INL, 1985).
- SANSON, Vitorino Felix. *A metafísica de Farias Brito*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1978.
- _____. *A metafísica de Farias Brito*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- SANTOS, Sydney M. G. dos Santos. *O legado de Vicente Licínio Cardoso: as leis básicas da filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.
- SIBENEICHLER, Maria Neide Santos. *A questão ético-axiológica em Eduardo Prado Mendonça*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1980.
- SILVA, Antonio de Rezende. *O tomismo aberto de Leonardo Van Acker*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- SILVA, Armando Marques da. *O projeto político de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Rio Grande: PUC, 1978.
- SILVA, Nady Moreira Domingues. *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa, 1990. (Biblioteca Breve, v. 117).

- SILVA, Suzete Cidreira. *A filosofia da esperança em Tarcísio Padilha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982.
- SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA (1769/1846). *Bibliografia e estudos críticos*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.
- SOUZA, Francisco Mastins de. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo: Convívio, 1981.
- _____. O problema do conhecimento em Miguel Reale e o “diálogo com Husserl”. *Ciências Humanas*, v. 4, n. 18/19, jul./dez. 1981.
- _____. *Ideólogos marcantes do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1995.
- SPINELLI, Miguel. O empenho filosófico de Mont’Alverne na época do Brasil Imperial. *Reflexão*, v. 8, n. 26, p. 43-73, mai./ago. 1983.
- STAUDT, Leo Afonso. *A crítica da filosofia no Brasil em Silvio Romero*. Porto Alegre: PUC, 1980.
- STEUER, Renata Claudia. *Júlio de Mesquita Filho: formação e evolução de um liberal*. São Paulo: PUC, 1982.
- TOBIAS BARRETO. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 154, n. 38, abr./jun. 1989. Número especial Sesquicentenário de nascimento e centenário Artigos de Mário Losano, A. Paim, Ubiratan Macedo, P. Mercadante, R. Vélez, Nelson Saldanha e Angulo Monteiro.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

VAN ACKER, Leonardo. Parecer sobre a concessão do prêmio “Moinho Santista” a Alexandre Correia. *Rev. Bras. Fil.*, v. 27, n. 108, p. 445-449, out./dez. 1977.

_____. Alexandre Correia (1980/1984). In *Memorian. Revista Brasileira de Filosofia*, v. 34, n. 136, p. 307-321, out./dez. 1984.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VILHENA, Cynthia Pereira de Souza. *O papel cultural de José Soriano de Souza*. São Paulo: Universidade de S. Paulo, 1980.

VITA, Luiz Washington. *Alberto Sales, ideólogo da República*. São Paulo: Ed. Nacional, 1965.

_____. (Org.). *A filosofia contemporânea em São Paulo (nos seus textos)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1969. Prefácio de Miguel Reale.

WEBER, Thadeu. *A filosofia como atividade permanente em Farias Brito*. Porto alegre: PUC, 1980.

WERNECK, Norma. *O conceito de Filosofia da ciência em Silvio Romero*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

WELLAUSEN, Saly da Silva. *Presença do positivismo na propaganda republicana*. São Paulo: USP, 1980.

ZILLES, Urbano. *Grandes correntes da filosofia no século XX e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.

d) Estudos de Autores Portugueses (1981-1998)*

* Esta bibliografia foi organizada por Antônio Braz Teixeira.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. Memória e esquecimento em Gonçalves de Magalhães, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2., 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. Tradição, Literatura e Nacionalismo em Teófilo Braga e Sílvio Romero, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3., 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

_____. O problema da metafísica no pensamento de Miguel Reale, vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale. - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

BOTELHO, Afonso. Saudade dos anjos em Gonçalves de Magalhães, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2., 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. Miguel Reale, Filósofo da complementariedade. *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 173, 1994.

_____. Apologia de Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

BRITO, António José de. Os limites do conhecimento em Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

CAEIRO, Francisco da Gama. O pensamento filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil. In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA, 1982, Braga. *Actas...* Braga: Faculdade de Filosofia, 1982.

_____. Magalhães e o problema das filosofias nacionais, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2., 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

CALAFATE, Pedro. Em torno da relação Deus, o espírito humano e o Universo na obra de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2. 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. A Filosofia da História em Teófilo Braga. Um confronto com Sílvio Romero, no vol. Colectivo Sílvio Romero. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

_____. A crítica ao positivismo em Cunha Seixas e Farias Brito. *Actas do III Colóquio Antero de Quental* (no prelo).

_____. O pensamento filosófico de Tobias Barreto, *Revista de la Asociacion de Hispanismo Filosófico* (no prelo).

_____. Filosofias nacionais e diálogo intercultural: o caso luso-brasileiro - *Actas del X Seminário de História de la Filosofia Ibérica y Latino Americana* (no prelo).

_____. Natureza e Cultura: o historicismo de Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

CUNHA, Paulo Ferreira da. Da Teoria da Justiça. Diálogo com o pensamento jus filosófico de Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

DOMINGUES, Joaquim. Literatura e Filosofia em Teófilo Braga e Sílvio Romero, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

_____. O conceito de experiência na filosofia de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

FRAGA, Gustavo - Do positivismo em Portugal e no Brasil: Romero e Teófilo, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3.1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

NEVES, Maria do Céu Patrão. Do positivismo (comteano) ao positivismo (spenceriano): o assumir de uma filosofia, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira. A idéia de Filosofia em Gonçalves de Magalhães e seu horizonte pedagógico, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2. 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

PEREIRA, José Esteves. Significado e sentido da História em Gonçalves de Magalhães, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2. 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. Teófilo Braga e Sílvio Romero: duas perspectivas sociológicas, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

_____. Introdução. In: FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Prelecções Filosóficas*. [S.1]: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

_____. *Introdução de Textos escolhidos de Economia Política e Social (1831-1851) de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa: Banco de Portugal, 1996.

_____. Silvestre Pinheiro Ferreira. *Cadernos de Cultura*, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, n° 1/1998.

PIMENTEL, Manuel Cândido. Gonçalves de Magalhães o Espírito como unidade criadora, no vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2. 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. A crítica do positivismo comteano em Teófilo Braga e Sílvio Romero, no vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

_____. A noção de Espírito em Cunha Seixas e Farias Brito, *nos Anais do III Colóquio Antero de Quental* (no prelo).

_____. Odisséias do Espírito - *Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

_____. A noção de conjectura em Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Domingos Gonçalves de Magalhães: do racionalismo eclético ao ontologismo metafísico, no vol. Colectivo *O pensamento de Gonçalves de Magalhães*. Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

_____. O pensamento estético de Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

SOVERAL, Eduardo Abranches de. Pensamento Luso-Brasileiro. In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA, 1982, Braga. *Actas...* Braga: Faculdade de Filosofia, 1982.

_____. Reflexões sobre o interesse filosófico da História do Pensamento Luso-Brasileiro, *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, n. 20, 1984.

_____. O Lavellismo de Tarcísio Padilha. *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, jun. 1984

_____. A História das Idéias Filosóficas no Brasil, de Antônio Paim, Comentários e reflexões. *Rev. Porto Fil.*, Braga, tomo XLI, n. 4, 1985.

SOARES, Maria Luísa Couto. Heterogeneidade dos discursos nas Preleções Filosóficas de Silvestre Pinheiro Ferreira. *Cadernos de Cultura*, Centro de História de Cultura da Universidade Nova de Lisboa, nº 1/1998.

_____. A Filosofia Culturalista da História em António Paim, *Pensamento Luso-Brasileiro*. Lisboa: Inst. Superior de Novas Profissões, 1996.

_____. Algumas notas sobre a noção de filosofia de Gonçalves de Magalhães, vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2.1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994 e em *Pensamento Luso-Brasileiro*.

_____. Introdução às posições filosóficas de Sílvio Romero (1851-1914) vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3. 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996 e em *Pensamento Luso-Brasileiro*.

_____. As posições filosóficas de Farias Brito - Breve comentário crítico, em *Pensamento Luso-Brasileiro*.

_____. *Pensamento Luso-Brasileiro - Estudos e ensaios*. Lisboa: Inst. Superior de Novas Profissões, 1996.

_____. A noção de verdade no pensamento de Miguel Reale, no vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).

TEIXEIRA, António Braz. Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira. *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 122, 1981.

_____. Convergências e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira. In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA, 1982, Braga. *Actas...* Braga: Faculdade de Filosofia, 1982.

- _____. Miguel Reale e o diálogo filosófico Luso-Brasileiro. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE FILOSOFIA DO DIREITO, 4., 1990, João Pessoa. *Actas...* João Pessoa, 1990.
- _____. A Filosofia do Direito de Tobias Barreto. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, n. 162, 1991.
- _____. *Caminhos e figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*. Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito, 1991.
- _____. A idéia de Deus na filosofia brasileira do séc. XIX. *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 165, 1992.
- _____. A idéia de Deus no pensamento luso-brasileiro, de Silvestre Pinheiro Ferreira e Leonardo Coimbra, em Deus, o Mal e a Saudade - *Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.
- _____. A idéia de Deus e a Religião em Antero e no pensamento luso-brasileiro da segunda metade do século XIX. In: COLÓQUIO ANTERO DE QUENTAL, 1993, Aracaju. *Anais...* Aracaju, 1993.
- _____. A evolução espiritual de Gonçalves de Magalhães, vol. Colectivo O pensamento de Gonçalves de Magalhães. In: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 2, 1994, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.
- _____. *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*. Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1994.
- _____. O primeiro ciclo do pensamento de Vicente Ferreira da Silva, *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 174, 1994.
- _____. Farias Brito. *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 175, 1994.

- _____. Miguel Reale, historiador das idéias, *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 175, 1994.
- _____. Convergências e afinidades entre o pensamento teodicéico de Sampaio Bruno e de Farias Brito. In: COLÓQUIO ANTERO DE QUENTAL, 3.,1995, Aracaju. *Anais...* Aracaju, 1995.
- _____. Direito e Moral no pensamento de Teófilo Braga e de Sílvio Romero, vol. Colectivo Sílvio Romero e Teófilo Braga. 10: COLÓQUIO TOBIAS BARRETO, 3, 1996, Lisboa. *Actas...* Lisboa: Inst. Filosofia Luso-Brasileira, 1996.
- _____. A Ética no pensamento de Cunha Seixas e de Farias Brito, *Anais do III Colóquio Antero de Quental* (no prelo).
- _____. A antropologia filosófica de Miguel Reale, vol. Colectivo O pensamento de Miguel Reale - *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto* (no prelo).
- _____. Haverá uma “Escola de São Paulo”? *Rev. Bras. Fil.*, São Paulo, n. 186, 1997.
- _____. A “teodicéia” de Silvestre Pinheiro Ferreira. *Cadernos de Cultura*, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, nº. 1/ 1998.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Badaró, Marília Azevedo Righi, 110
- Barbosa, Elyana, 151
- Barreto, Luiz Antonio , 099
- Barros, Roque Spencer Maciel de, 025, 029, 058, 060, 062, 065, 068, 070, 072, 110, 111, 117, 122, 146, 155, 157, 162, 178-181
- Bezerra, Alcides, 010, 039, 041, 108, 109, 143, 154
- Braz Teixeira, Antonio, 010, 039, 041, 108, 109, 143, 154, 034, 035, 054, 059
- Brito, Raimundo Farias de, 010, 018-020, 022, 025, 029, 031, 034, 114-116, 151, 153, 154, 169
- Brito, Rosa Mendonça de, 135, 137-142
- Campos, Fernando Arruda, 029
- Carvalho, José Maurício, 004, 035, 036, 048, 070, 186
- Carvalho, Laerte Ramos de, 119
- Castro, Dinorah Berbert de, 036, 071, 076, 077, 088, 090-095, 164-167
- Chacon, Vamireh, 100, 133, 157, 161, 193
- Cordi, Cassiano, 036, 071, 081-085
- Crippa, Adolpho, 029, 030, 047, 151, 154, 156
- Cruz Costa, João, 016, 018, 021, 025, 126-129, 171
- Czerna, Renato Cirell, 038
- Francovich, Guilherme, 011, 026
- Guimarães, Aquiles Cortes, 030-033, 041, 115, 116, 150, 154, 156, 190, 194
- Hegenberg, Leônidas, 030, 038, 152, 192, 193
- Ladusans, S.J, Stanislavs, 080, 147
- Jaguaribe, Hélio, 023
- Jaime, Jorge, 036-038
- Junqueira, Celina, 005, 041, 043, 048, 049, 154
- Lara, Tiago Adão, 036, 047, 058, 065-067, 071, 077-079, 178
- Lima, Jackson da Silva, 036, 099
- Lima Vaz, Henrique, 005, 148
- Macedo, Silvio de, 164
- Macedo, Ubiratan, 029-031, 036, 065, 070-074, 076, 085, 090, 131, 132, 148, 155, 157, 162
- Machado, Geraldo Pinheiro, 029, 123, 153
- Machado, Lourival Gomes, 047
- Machado Neto, A. L., 025, 030, 163, 164, 166, 167, 191
- Matos, Carlos Lopes, 025, 114
- Menezes, Djacir, 006, 025, 106, 114, 142-144, 146, 164, 168, 169
- Mercadante, Paulo, 029, 038, 057, 100, 146, 155, 157, 164
- Montenegro, João Alfredo, 036, 071, 074, 098, 106, 158, 159, 165, 167-169
- Moraes Filho, Evaristo de, 006, 035, 101, 106, 107, 134, 146, 157, 158, 160, 182, 194
- Moura, OSB, D. Odilão, 029, 030, 147, 156

Muniz, Maria de Jesus Medeiros, 184
Nogueira, Francisco Alcântara, 100,
105, 106, 114, 164, 169
Oliveira, Beneval, 150, 151
Paim, Antonio, 029, 047-049, 054, 084,
100, 154, 156, 157, 161
Pereira, José Esteves, 051, 053, 075
Prota, Leonardo, 035, 036
Queiroz, Maria Helena Pessoa de, 058
Quintas, Amaro, 066
Reale, Miguel, 011, 023, 024, 026, 029,
031, 034-038, 054-056, 085, 087, 099,
104, 105, 114, 123, 133, 142-144, 146,
151, 153, 163, 164, 178, 190, 191
Rodrigues, Ana Maria Moog, 041, 042,
048, 071, 084, 160
Rodrigues, José Carlos, 036, 096-098
Sanson, Vitorino Feliz, 115
Silva, Nady Moreira Domingues, 053,
054
Souza, Francisco Martins de, 085, 108,
109, 154, 156, 160, 191
Soveral, Eduardo, 006, 008, 042
Torres, João Camilo de Oliveira, 158
Van Acker, Leonardo, 008, 080, 081,
146, 147, 154, 191
Villaça, Antonio Carlos, 114, 115, 1,0-
133, 157
Veiga, Gláucio, 165, 170, 171, 174,
175, 177, 178
Vita, Luís Washington, 005, 020, 025-
028, 040, 071, 087, 089, 090, 094, 100,
122, 144, 146, 155, 186, 190
Werneck, Norma, 107
Zilles, Urbano, 030, 147, 189, 192