

ANTONIO PAIM

AS FILOSOFIAS NACIONAIS

3ª edição revisada e ampliada

Estudos Complementares à História
das Idéias Filosóficas no Brasil – Vol. II

2007

“Em sua radicalidade, o problema da filosofia nacional é o problema da filosofia. Universal no seu anseio e destino, como busca plural e convergente da verdade, sempre e a cada momento recomeçada e posta em causa, interrogação cuja resposta não esgota nem capta de uma vez por todas o perene sentido do existente e suas razões, a filosofia, enquanto tal, isto é, enquanto pensar no homem e do homem, participa da sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto. Individual e nacional no seu ponto de partida e em sua raiz, múltiplo na aventureira variedade dos caminhos especulativos que se lhe abrem, o filosofar é também e simultaneamente, universal no sentido último da sua indagação e finalidade. Deste modo, contrapor abusivamente ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar à ave o voar só por ter pernas, na feliz imagem de um pensador contemporâneo”.

Antônio Braz Teixeira

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DA 3ª EDIÇÃO	004
PREFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO	005
PARTE I	
A QUESTÃO TEÓRICA DAS FILOSOFIAS NACIONAIS	013
Introdução	014
1. O Conceito de Filosofia Nacional em Debate	020
<i>a) A ênfase na linguagem</i>	020
<i>b) A peculiaridade da tradição cultural e em que poderia consistir</i>	025
<i>c) Relações com o universal</i>	028
<i>d) A correlação com a estrutura da filosofia</i>	029
<i>e) A divergência de Soveral com a proposta precedente</i>	033
<i>f) A guisa de conclusão</i>	035
PARTE II	
CARACTERIZAÇÃO DE FILOSOFIAS NACIONAIS SELECIONADAS	039
1. Hipótese Geral	040
2. A Filosofia Norte-Americana	043
<i>a) Conceituação</i>	043
<i>b) Processo de Constituição</i>	044
<i>c) Estudos</i>	047
<i>d) Tendências atuais</i>	053
<i>e) A cultura ocidental</i>	059
<i>f) Uma esperança frustrada</i>	060
<i>g) Os estragos provenientes do multiculturalismo</i>	065

3. A Filosofia Portuguesa Contemporânea	072
a) <i>Significado do seu estudo</i>	072
b) <i>Sampaio Bruno e o primeiro momento da reaproximação luso-brasileira</i>	073
c) <i>Francisco da Gama Caeiro</i>	086
d) <i>A temática hegeliana</i>	095
<i>Augusto Saraiva</i>	095
<i>Orlando Vitoriano</i>	098
<i>Antonio José de Brito</i>	112
e) <i>Eduardo Soveral</i>	117
f) <i>A epistemologia da história da idéias em José Esteves Pereira</i>	141
g) <i>O projeto filosófico de Antonio Braz Teixeira</i>	145
4. A persistência da questão do sistema na Filosofia Alemã Contemporânea	154
5. A guerrilha filosófica entre os ingleses e o Continente	161
PARTE III	
DISCUSSÃO DA POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA	167
1. O Movimento da Filosofia Portuguesa	168
2. Lacunas a preencher na investigação da Filosofia Portuguesa	172
3. Sugestão de Metodologia para a pesquisa da existência de uma Filosofia Luso- Brasileira.....	174
Índice Onomástico	176

APRESENTAÇÃO DA 3ª EDIÇÃO

Esta terceira edição mantém a estrutura adotada na segunda.

Acha-se inalterada a III PARTE - DISCUSSÃO DA POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA, em que pese explicita a divergência em relação ao entendimento dessa questão, expressa por Antonio Braz Teixeira no prefácio que se dispôs a fazer para aquela segunda edição, igualmente reproduzido. Aprendi com o prof. Miguel Reale que, em matéria de filosofia, seu desenvolvimento depende do abandono do espírito polêmico em prol do diálogo. No primeiro caso, há que sair vencedor um dos disputantes. No segundo, é a própria filosofia que se beneficia do aprofundamento da consciência do problema teórico em causa.

A minha hipótese é que a filosofia luso-brasileira deveria consistir numa síntese das duas vertentes que a integrariam. Os estudos que efetivamos comprovam que há muita coisa em comum. Mas também discrepâncias. O confronto que sugiro, a partir do problema configurado no contexto brasileiro, com a temática portuguesa do mesmo período - podendo o confronto dar-se também entre as correntes estruturadas em idênticos ciclos - proporcionaria entendimento de ângulo próprio. Fica a questão perante a nova geração de estudiosos, se entender que mereceria ser considerada. Esse partido explica que haja preservado os dois textos.

Na PARTE II - CARACTERIZAÇÃO DE FILOSOFIAS NACIONAIS SELECIONADAS, acrescentei uma breve nota acerca do encaminhamento da filosofia norte-americana no último decênio, que me parece de todo surpreendente. Nessa mesma parte, no que se refere à filosofia portuguesa contemporânea, inclui um breve ensaio que dediquei ao “projeto filosófico de Antonio Braz Teixeira”, e um acréscimo à nota sobre Eduardo Soveral, entre outras coisas para registrar o seu falecimento em 2003.

Brasília, agosto de 2007.

A. P.

PREFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO

Dando seqüência à edição dos anunciados *Estudos Complementares* da sua *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, dá agora à estampa Antonio Paim o referente a *Filosofias Nacionais*, segundo no plano previsto e na ordem da divulgação pública, havendo-me a sua generosa amizade escolhido para prefaciá-lo o presente volume, em que algumas das minhas posições sobre os temas aqui tratados são referidas e consideradas, ora num sentido de convergente concordância ora numa perspectiva de oposição crítica, como vem acontecendo, há quase três décadas, no convívio intelectual que vimos mantendo em torno das questões teóricas suscitadas pelo pensamento português e brasileiro e da interpretação de algumas das suas mais significativas personalidades e correntes especulativas ou, mais recentemente, da problemática relativa ao conceito e existência de uma filosofia luso-brasileira.

É, precisamente, do problema das filosofias nacionais e do problema da filosofia luso-brasileira que este volume se ocupa, natural sendo, por isso, que a eles dedique as breves páginas deste desprezioso prefácio, que mais não visam do que contribuir para o esclarecimento e o debate sereno de duas interrogações especulativas que muito particularmente interessam a portugueses e brasileiros.

Quanto ao primeiro destes problemas, grande é a coincidência entre os nossos pontos de vista filosóficos se, num plano mais geral, entre a teorização que, em Portugal, dele fizeram Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Quadros, João Ferreira, Francisco da Gama Caeiro ou Eduardo Soveral e aquela que, no Brasil, foi empreendida por Miguel Reale e Antonio Paim e se encontra consubstanciada na primeira parte do presente volume.

Não obstante, algumas notas se me afigura dever aditar aqui, sinteticamente, ao esclarecedor e refletido ensaio do grande historiador das idéias filosóficas brasileiras.

Segundo penso, a questão teórica das filosofias nacionais só alcança pleno e cabal sentido admitindo o necessário e insuperável caráter situado de todo o filosofar. Na verdade, enquanto atividade humana, a filosofia é, como o próprio homem, ser do tempo, radicada e dinâmica, interrogação permanente a partir de uma situação concreta, de uma “circunstância” definida, está indissolivelmente ligada a uma língua, a uma tradição, é um movimento espiritual num espaço-tempo que não é homogêneo, mas múltiplo e diverso, como o ser individual e singular de cada filósofo. Daí que, sendo embora uma na busca da verdade, a filosofia seja múltipla e diversa na variedade dos

seus caminhos, pois, se não imutáveis e permanentes os enigmas com que se defronta, é sempre outro o movimento do pensamento que pensa e interroga, pensando-se e interrogando-se também a si.

Por outro lado, se a filosofia é atividade ou processo da razão que se interroga a partir de uma intuição ou visão a que se refere e a que sempre regressa, está também condicionada pela língua em que o filósofo pensa, já que não há pensamento sem palavras nem linguagem, ainda que não se pretenda comunicar pela fala ou pela escrita.

Assim, se o pensamento filosófico autêntico é sempre universal, porque demanda o uno essencial do ser e da verdade, nas suas formas e nas suas expressões é também sempre individual e nacional, dado o caráter radicado de todo o pensar e agir humanos, sendo, nas palavras de José Marinho, “desenvolvimento de uma visão autêntica do ser e da verdade numa situação concreta do homem e do pensar do homem no espaço e no tempo”.

Estreitamente conexa com esta questão se encontra uma outra, que tem sido fonte de equívocos e dificuldades na compreensão do problema das filosofias nacionais e do próprio conceito de filosofia: é a que se refere aos modos por que se exprime literariamente a filosofia, aos gêneros literários em que se encarna ou através dos quais se expressa ou comunica o pensamento filosófico, pois é relativamente comum a convicção de que a filosofia constitui um gênero literário - ao lado do poema lírico, dramático ou épico, do conto, da novela ou do romance - ou de que tem uma forma própria e única de exprimir o discurso da razão, quando os filósofos adotam a forma escrita para comunicar o seu pensamento. Trata-se, porém, de uma convicção ou de um preconceito que a simples análise da história da filosofia ocidental revelará infundado, ao mostrar que o pensamento filosófico tanto se tem expressado através do *poema* ou da forma poética (p.e., Parmênides, Lucrecio, Nietzsche, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa) como do *diálogo* (p.e., Platão, Cícero, Leão Hebreu, Hobbes, Berkeley, Leibniz, Vicente Ferreira da Silva) do *aforismo* (p.e. Heráclito, Pascal, José Marinho, Djacir Menezes), como da *máxima* ou da *reflexão* (p.e., Epicteto, Marco Aurélio, Matias Aires) ou da *autobiografia* (p.e., Santo Agostinho, Descartes), do *ensaio* (p.e., D. Duarte, Bacon, Locke, Maine de Biran, António Sérgio) ou do *tratado* (p.e., Aristóteles, David Hume, Wittgenstein), do *comentário* (p.e., Averrois, S. Tomás de Aquino, Pedro Hispano, Ockam) ou do *sistema* (p.e., Hegel, Comte, Cunha Seixas, Leonardo Coimbra).

A explicação para esta multiplicidade de formas de expressão literária das idéias filosóficas tem de procurar-se, não numa qualquer incapacidade da filosofia para criar uma forma própria para se exprimir ou para constituir um gênero literário, mas sim na diversidade de modos de ser dos vários filósofos, de estilos de pensar, das características do pensamento que se pretende exprimir ou comunicar e dos dotes literários dos pensadores, dos destinatários a que visam ou das razões que ditam o recurso à expressão escrita que, muitas vezes, não é mais do que o sucedâneo ou o substituto literário da mais veraz relação mestre-discípulo ou do caráter tácito ou secreto do mais profundo pensamento.

É aqui que parece dever procurar-se a explicação para o predomínio de certas formas de expressão filosófica em determinados países, como acontece, p.e., com o freqüente recurso ao *ensaio* na filosofia inglesa, atribuível ao se pendor predominantemente empirista, com a presença do sistema na filosofia alemã, particularmente propensa às grandes visões totalizantes do ser e do mundo, ou com o relevo que a expressão poética assume na filosofia portuguesa, em que tende a afirmar-se uma forma de razão aberta às dimensões gnósticas e sóficas do sentimento, da intuição, da imaginação e da crença.

Outra importante questão relacionada com o problema das filosofias nacionais é a referente ao sentido a atribuir à noção de tradição filosófica a qual, do meu ponto de vista, se refere à continuidade que, numa perspectiva histórica ou temporal, pode descobrir-se nos pensadores de uma determinada nacionalidade, país ou cultura, quer numa linha de prolongamento e desenvolvimento direto e amplificante de teses e caminhos abertos por filósofos anteriores, ou por complementar a dialética oposição ao pensar do mestre, quer ainda e, sobretudo, no perdurar e aflorar, por vezes com intervalos de séculos, de atitudes especulativas entre si afins, para não falar já no fundo significado que podem ter tanto a reiterada preferência por determinados filósofos ou teses filosóficas como desinteressante, igualmente reiterado, por filósofos ou correntes de grande aceitação noutros países ou noutras filosofias nacionais. De tudo isto nos fornece abundantes e esclarecedores exemplos a filosofia portuguesa. Recordem-se as profundas afinidades e coincidências entre o criacionismo de Santo António e do de Leonardo Coimbra, a longa presença de Aristóteles ou de Leibniz ou o reduzido eco em que Portugal encontraram Descartes ou Kant, o fundo espiritualista que caracteriza a mais significativa reflexão filosófica portuguesa ou a atenção reflexiva que aos pensadores lusos, desde o rei D. Duarte tem merecido o sentimento da saudade.

Referido ao pensamento português, o conceito de tradição filosófica exige um esclarecimento, já que, ao falar de tradição filosófica portuguesa convém ter presente que nela se conjugam ou estão presentes duas linhas de pensamento, divergentes e até opostas, em certos pensadores, ou quase fundidas noutros, em superadora síntese harmônica e dinâmica. Destas duas essenciais e complementares linhas de pensamento, a primeira, que pode fazer-se remontar a Prisciliano e teve em José Marinho o seu último grande representante, corresponde a um sentido mais obsessivo do eterno e a uma vocação predominantemente ontoteológica, enquanto a segunda, em cuja origem se encontram Paulo Osório e os comentadores árabes de Aristóteles e que, no nosso tempo, encontrou a sua máxima expressão em Álvaro Ribeiro, tem subjacente uma orientação primordialmente fundada no tempo e no devir e de feição mais marcadamente antropológica e pragmática.

Este modo de entender o conceito de filosofias nacionais e de compreender a tradição filosófica portuguesa afastam-me da teorização e da hermenêutica de Antônio Paim em alguns aspectos relevantes. Assim, não se me afigura adequado afirmar, como o faz o pensador brasileiro, que “as filosofias nacionais (...) surgem com a filosofia moderna”, acompanhando de perto o seu processo de formação “a emergência das nações e a quebra da unidade lingüística da Europa”. Com efeito, cumpre não confundir o aparecimento do Estado - que, note-se, em Portugal, ocorreu no séc. XII, diversamente do que aconteceu com a generalidade dos países da Europa ocidental, em que é muito mais tardio - com a emergência das nações, que antecedeu aquele, nalguns casos, de vários séculos. Por outro lado, a gênese da filosofia portuguesa é claramente medieval, como o ilustram, de modo exemplar, figuras como Santo Antônio, Pedro Hispano, Álvaro Pais, o rei D. Duarte, o infante D. Pedro ou o anônimo *Livro da Corte Imperial*, para não falar já em Paulo Osório ou em S. Martinho de Dume, pensadores que, embora anteriores ao aparecimento de Portugal como Estado independente, marcaram profundamente alguns rumos posteriores da reflexão portuguesa.

De igual modo, o conceito de tradição filosófica portuguesa acima proposto não se compagina com o entendimento de Antônio Paim de que “a filosofia portuguesa forma-se em torno da conceituação da divindade, da idéia de Deus” e “a filosofia brasileira dá preferência à questão do homem”. No que à filosofia portuguesa diz respeito, aquela asserção apenas será correta se tivermos exclusivamente em conta o ciclo especulativo que se inicia com Silvestre Pinheiro Ferreira e vem até aos nossos dias, pois, reportada a períodos anteriores, revelar-se-á claramente inadequada.

Cumpra ter também em conta que, no ciclo da filosofia portuguesa que cobre o último século e meio, se o problema de Deus é o centro em torno do qual se desenvolve a especulação, aquele aparece associado a outras questões essenciais, como o problema ou mistério do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência. Assim, ao mesmo tempo que, no plano teodicéico, a filosofia portuguesa deste período percorre um longo caminho especulativo que, partindo do teísmo cristão e passando, sucessivamente, pelo deísmo, pelo pantiteísmo e pelo panteísmo, culmina num ateísmo ético, procede, também, à dissolução de um conceito ainda iluminista de uma razão clara e segura de si, que recusa todo o negativo e todo o irracional, seja mal seja erro (Amorim Viana), primeiro através da interrogação sobre os limites da própria razão e sobre o seu saber de si (Antero), e, depois, pela admissão progressiva do irracional cognitivo (Sampaio Bruno), e, por fim, pela sua abertura e outras formas gnósticas, como a intuição, o sentimento, a imaginação ou a crença (Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho Afonso Botelho).¹

Por outro lado, importa notar que, a partir do início do nosso século, a problemática antropológica assume um relevo muito acentuado, passando a compartilhar o centro das atenções especulativas dos pensadores portugueses com as preocupações referentes à idéia de Deus, às relações entre filosofia e religião e ao conceito de razão. Com efeito, no pensamento português contemporâneo estabelece-se ou está presente uma estreita relação ou articulação entre a antropologia filosófica e a teodicéia que, do mesmo passo que explica a freqüente relação daquela com uma visão escatológica da História e a sua conexão essencial com a ética e a filosofia da religião, permite compreender as razões por que a filosofia portuguesa contemporânea tem centrado a sua indagação antropológica nos problemas da origem, liberdade e destino do homem, do mal, da morte e da imortalidade, nas questões relativas à formação e educação humanas e numa teoria dos sentimentos, que não se detém na sua fenomenologia ou na sua dimensão psicológica ou meramente afetiva. Nisto se diferencia e individualiza da antropologia filosófica desenvolvida a partir do neokantismo, da fenomenologia e do existencialismo, que a estas questões tende, em

¹ Cfr. os estudos “A idéia de Deus na filosofia luso-brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra” e “O mal na filosofia portuguesa dos sécs. XIX e XX”, no nosso livro *Deus, o mal e a saudade*, Lisboa, 1993, p.15-78. O segundo destes estudos foi anteriormente publicado na revista brasileira *Reflexão*, n.º. 45, Campinas, 1989.

geral, a preferir as relativas ao lugar do homem no mundo, à especificidade e autonomia do espírito, ao conceito de cultura como mundo próprio do homem como ser espiritual, criador ou realizador de valores, à estrutura da vida humana, à determinação do elemento que individualiza ou singulariza o homem entre os restantes seres animados ou à fenomenologia de alguns sentimentos dotados de maior sentido ou espessura ontológica.²

Advirta-se que esta fidelidade da filosofia portuguesa a uma problemática teodicéia, que condiciona e determina, em boa parte, o tratamento das questões antropológicas, longe de poder considerar-se sinal de anacronismo ou de atraso do pensamento português, comparativamente a algumas filosofias nacionais da Europa central, deve antes advertir-nos de que a verdade não é filha do tempo, que tenha de seguir, necessariamente, um caminho ou um processo linear uniforme e idêntico de demanda ou revelação em todos os povos e culturas. Como já atrás notamos, o caráter universal da filosofia não significa nem postula, de modo algum, uma unidade ou unicidade de vias a seguir na sempre recomeçada busca da verdade, a qual, pelo contrário, segue múltiplos e intermináveis caminhos.

Também a afirmação, repetidas vezes feita por Antônio Paim, de que a questão nuclear da filosofia brasileira é o problema antropológico se me antolha excessiva, porquanto, na minha leitura ou na minha interpretação, se ela é a primeira ou fundamental preocupação que move o filosofar de pensadores como Tobias Barreto ou Miguel Reale, já se me afigura que, no pensamento de alguns dos outros mais significativos e originais filósofos brasileiros, como Domingos Gonçalves de Magalhães, Farias Brito ou o segundo Vicente Ferreira da Silva, a interrogação filosófica essencial é de natureza teodiceica ou reporta-se ao sagrado originário. Daí que, como procurei mostrar em alguns dos meus trabalhos³, se me afigure haver muito mais pontos de convergência entre a filosofia portuguesa do séc. XIX e a filosofia

² Cfr. o nosso estudo “O homem no pensamento português contemporâneo”, na revista *Reflexão*, nº. 58, Campinas, 1994.

³ Em especial no livro *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, Lisboa, 1994 e nos ensaios “A idéia de Deus na filosofia luso-brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra”, em *Deus, o mal e a saudade*, “Farias Brito”, na *Revista Brasileira de Filosofia*, nº. 175, 1994 e “Convergências e afinidades entre o pensamento teodicéico de Sampaio Bruno e o de Farias Brito”, nos *Anais Colóquio Antero de Quental*, Aracaju, 1995.

brasileira do mesmo período do que Antônio Paim tem defendido, caracterizando-se ambas por, nas suas figuras de maior altura especulativa, serem, acima de tudo ou visarem primacialmente a uma filosofia ou uma antologia do Espírito, ainda quanto esta nos surja limitada a uma dimensão imanente, como espírito do homem que cria, revela ou assume os valores no processo histórico da cultura.

Uma última observação se me afigura dever ainda fazer, para melhor esclarecimento da minha posição hermenêutica não só quanto ao pensamento português como ao entendimento do conceito e âmbito da filosofia luso-brasileira.

De há muito venho pensando que a tarefa primordial de qualquer hermenêutica de um filósofo deve consistir, não na busca das influências que porventura haja sofrido ou das semelhanças ou aproximações entre o pensamento por ele expresso e a obra especulativa de outros filósofos (em geral estrangeiros), mas sim em procurar determinar o que ele efetivamente pensou e porque o pensou, a coerência, a unidade e o intrínseco sistematismo do seu pensamento (por mais dispersiva que se apresente a sua versão escrita), o que singulariza e define a sua atitude reflexiva e por que fundo motivo de identificação escolheu essas dentre a multiplicidade de influências possíveis, já que, no plano espiritual, os encontros, convergências ou afinidades a que, impropriamente, chamam influências mais não são do que a revelação, ao espírito, de algo que já anteriormente nele habita.⁴

Daqui a necessidade de encontrar, ou criar, as categorias próprias e mais adequadas para interpretar cada filosofia nacional e cada filósofo e não de procurar, em cada um deles, os ecos ou as influências ou os representantes locais das grandes correntes internacionais, tantas vezes pretensamente arvoradas em universais (p.e., ecletismo, neokantismo, fenomenologia, existencialismo, neo-idealismo, neotomismo), mas que mais não são, afinal, do que formas ou expressões de uma determinada filosofia nacional ou da voga de determinado filósofo estrangeiro. Nota-se, aliás, que, quando aplicado à filosofia portuguesa ou brasileira da contemporaneidade, este último critério interpretativo acaba por limitar qualquer destas filosofias a pouco mais do que a epígonos, divulgadores ou expositores de correntes ou sistemas estrangeiros, desatendendo, inevitavelmente, o que há de próprio e singular nos mais inovadores e originais pensadores em língua portuguesa, como tem acontecido, por vezes, no nosso tempo, com especulativos da envergadura de Sampaio Bruno, Farias Brito, Leonardo

⁴ Cfr. a nossa “Lembrança de Matias Aires”, na *Revista Brasileira de Filosofia*, nº. 56, 1964.

Coimbra, Vicente Ferreira da Silva ou José Marinho, cujo mais sério pensamento, não deixando de ter em conta toda a tradição filosófica anterior, seguiu rumos próprios, não sendo integrável, por isso, em nenhuma corrente dominante, antes abrindo novos horizontes ao filosofar, em aventurosa, arriscada e responsável aventura espiritual.

Lisboa, 13 de julho de 1997.

António Braz Teixeira

PARTE I

*A Questão Teórica
das
Filosofias Nacionais*

INTRODUÇÃO¹

As filosofias nacionais são certamente uma verdade inquestionável: é possível reunir elementos comprobatórios de que conseguiram, em determinados países, estabelecer um clima de desinteresse pelas criações das outras nações, mesmo em se tratando de autores exponenciais. No ensaio que escreveu para a *História da Filosofia*, sob a direção de François Chatelet - incluído no vol.6 -, Alexis Philonenko chama a atenção para o fato de que na França não se traduziu nenhuma das obras de Hermann Cohen (1842/1918) e Paul Natorp (1854/1924), não obstante terem sido as figuras mais expressivas do neokantismo, corrente dominante na Alemanha desde os fins do séc. XIX à época da I Guerra Mundial. Os franceses só muito recentemente traduziram alguns dos textos de Ernst Cassirer (1874/1954). Alexis Philonenko conclui ter sido solenemente ignorado no seu país o neokantismo da escola de Marburgo. Aliás, Henri Lefebvre já havia anteriormente advertido quanto à circunstância de a universidade francesa não tomar conhecimento da existência de Hegel - em que pese a influência incontestada do hegelianismo desde Cousin -, tendo sido, contemporaneamente, um autor dela distanciado - Alexandre Kojève (1902/1968) - que formou o grupo de estudiosos do pensamento daquele autor, entre os quais vieram a sobressair Jean Hyppolite (1907-1968), tradutor e comentador das principais obras, e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que assumiu deliberadamente a herança clássica legada por Hegel. Os elementos comprobatórios dessa situação continuam dispersos e não foram ordenados.

No Brasil, evoluiu-se muito no debate do tema, neste pós-guerra, dispondo-se de uma hipótese formulada por Miguel Reale e desenvolvida por muitos de seus discípulos. Consiste esta em afirmar que a estrutura básica da filosofia constitui-se de perspectivas, sistemas e problemas, distinguindo-se as filosofias nacionais umas das outras pela preferência dada a esse ou àquele problema.

As perspectivas são conceituadas como equivalendo aos pontos de vista últimos, sendo seus instauradores Platão e Kant, no sentido de que as elaboraram em sua inteireza, embora tivessem predecessores. Seriam, portanto, a fundamentação da hipótese, no primeiro caso, de uma permanência que se situaria atrás do que aparece e, no segundo, do ponto de vista oposto, ou seja, a inacessibilidade às coisas como seriam

¹ O presente texto foi publicado precedentemente como verbete da enciclopédia *Logos*, editada pela Editorial Verbo, de Lisboa.

em si mesmas. Circunscritas a tais marcos, as perspectivas são inelutáveis, perenes e irrefutáveis, consistindo precisamente no sustentáculo da universalidade da filosofia. Os sistemas caracterizam-se pela transitoriedade. As civilizações, as circunstâncias históricas, marcam-nos em definitivo. Mais das vezes, os que supõem contribuir para mantê-los vivos, em ciclos culturais diversos daqueles em que surgiram, simplesmente dispensam-se do esforço de distinguir o que é típico do sistema daquilo que de direito pertence à perspectiva. A força desta induz à suposição de que a filosofia foi capaz, em qualquer época, de constituir um sistema perene, possibilidade de fato inexistente.

Em contrapartida são os problemas que animam a filosofia em todos os tempos. Rodolfo Mondolfo (1877/1976) ensinou que, tomando-se por base os “problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque essa variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica” (*Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 2ª. ed., 1960, p. 31). Nicolai Hartmann (1882/1950) é outro distinto filósofo contemporâneo que enfatizou a prevalência do problema no curso histórico da filosofia.

As filosofias nacionais, no sentido em que as tomamos aqui, surgem com a filosofia moderna. Seu processo de formação acompanha de perto a emergência das nações e a quebra da unidade lingüística na Europa. Na Inglaterra dos fins do séc. XVII alguns autores marcam nitidamente essa transição. Assim, as primeiras obras de Newton, inclusive os *Principia* (1687), foram escritos em latim. Mas a sua *Óptica*, publicada em 1704, acha-se diretamente em inglês. A parcela principal da obra de Locke seria elaborada na língua pátria, mas o que produziu na década de 60 ainda o fez em latim. Vivendo no mesmo período, Leibniz escreveria primeiro em latim, depois em francês e finalmente em alemão, o que seria saudado entusiasticamente por Hegel, em sua *História da Filosofia*, desde que entendia que somente meditada na própria língua poderia a filosofia alcançar a precisão conceitual requerida. No séc. XVIII, acha-se plenamente instalada a pluralidade lingüística na filosofia européia. Mas parece óbvio que esta não é a via fecunda para estabelecer-se a distinção desejada.

Se tomarmos como referência os problemas, teremos um fio condutor para explicar as razões pelas quais as filosofias nacionais seguiram caminhos diversos e em que consistem tais caminhos. A investigação que se realiza no Brasil toma por base o esquema adiante, no pressuposto de que nenhuma investigação pode ser bem sucedida sem hipóteses prévias, achando-se sujeitas, portanto, à possibilidade de refutação. Assim, longe está de qualquer postura dogmática.

O esquema mencionado formula-se do seguinte modo: o problema que angustiou a filosofia alemã parece ter sido a questão do sistema, notadamente o seu entendimento como algo de imperativo e forma adequada de expressão da filosofia. Confrontando-a com a filosofia inglesa, vê-se logo a diferença. Os filósofos ingleses não têm qualquer preocupação com a idéia de sistema e, a rigor, dela prescindem completamente. A filosofia inglesa tem a ver com o tema da experiência. Desta vai depender logo todo o conhecimento. A experiência é também entendida como vivência, transitando obrigatoriamente pela sensibilidade humana e não podendo deixar de ser verificável. A francesa, por seu turno, poderia ser considerada do ângulo do conceito de razão, mas entendida como estabelecendo a dicotomia pensamento versus extensão. A filosofia portuguesa forma-se em torno da conceituação da divindade, da idéia de Deus, na formulação de Sampaio Bruno (1857/1915). E, finalmente, a filosofia brasileira dá preferência à questão do homem.

Antes de se constituírem as respectivas filosofias nacionais autônomas, ingleses e alemães nutriam animado intercâmbio teórico. Leibniz manteve longa correspondência com Samuel Clarke (1675/1729), disputando acerca da religião natural e temas correlatos, correspondência que seria publicada um ano após a sua morte (*A Collection of Papers which passed between Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, Londres, 1717). Sabe-se também que Leibniz escreveu um livro para refutar o empirismo de Locke, deixando de editá-lo em vida devido à morte do criticado - Ensaio Sobre o Entendimento Humano, escrito, aliás, em francês, concluído entre 1701 e 1704, mas que somente apareceu em 1765. Kant reconheceu publicamente sua dívida em relação a Hume, e de seus escritos vê-se que tinha familiaridade tanto com a sua obra como com a de Locke. O fato de adotarem posições tão diversas em matéria de filosofia não decorre, portanto, de qualquer desconhecimento mútuo ou isolamento.

O encaminhamento da filosofia alemã na direção do sistema deve ser atribuído a Christian Wolff (1679/1754). Embora rejeitando energeticamente o seu conteúdo - por ser meramente especulativo e ter levado os alemães a distanciarem-se “daquela substancial

e espiritualmente superior com que nos encontramos em Boehme” -, Hegel não lhe poupa elogios. Assim, afirma que é “Wolff, em realidade, o primeiro que converte em patrimônio geral não já a filosofia, mas o pensamento em forma de pensamento, estabelecendo-o na Alemanha em substituição das palavras nascidas simplesmente do sentido, das percepções dos sentidos e das representações. E isto é extraordinariamente importante do ponto de vista da educação... Esta filosofia acaba convertendo-se, como filosofia intelectual, em parte da cultura geral... Wolff definiu para a Alemanha, e ainda de um modo mais geral, o mundo da consciência, como poderíamos dizer de Aristóteles em seu tempo (...)”. Quanto ao fato de ter escrito sua obra na língua natal, insiste em que “só pode dizer-se que uma ciência pertence verdadeiramente a um povo, quando este a possui em sua própria língua, e em nenhuma isto é tão necessário como na filosofia” (*História da Filosofia*, trad. espanhola, México, 1955, t. 3º, p. 358 e ss).

A filosofia de Wolff pode ser considerada como um dos poucos sistemas bem sucedidos. Além disto, o fato de haver sido perseguido, pelo rei Frederico Guilherme I, granjeou-lhe enorme simpatia e popularidade. O próprio Hegel, no livro citado, enumera as homenagens que recebeu de toda a parte, “que então, sobretudo (e também agora), realçavam muito a personalidade das pessoas aos olhos do grande público e que era demasiado grande para produzir sensação também em Berlim”, obrigando a Corte a recuar. Silvestre Pinheiro Ferreira, que viveu na Alemanha durante a primeira década do séc. XIX, impressionou-se com a popularidade do que então se denominava sistema Wolff-Leibniz, a ponto de tomá-lo como referência para superar o empirismo mitigado vigente na cultura luso-brasileira. Só que no Brasil o fato de não ter conseguido resolver satisfatoriamente a questão da liberdade conduziu os seus discípulos na busca de um conceito adequado à complexidade da pessoa humana, desinteressando-se da proposta de constituir um sistema coerente de base empírica.

O contexto cultural descrito explica o fato de Kant, embora tivesse realizado obra monumental com as Críticas, as considerar como mera introdução ao sistema. Era a este que valorizava inquestionavelmente, e para que não pairassem dúvidas a esse respeito, deixou, entre as notas publicadas sob a denominação de *Opus Postumum*, - onde busca caminhos alternativos à sistematização -, esta afirmativa: “A filosofia transcendental é a totalidade dos princípios racionais que se acaba a priori num sistema”. Os idealistas pós-kantianos tão pouco vacilaram no entendimento de que a sua única incumbência era a de dar conta do sistema. E se a geração dos anos 40 passa a supor que o importante é

realizar praticamente a filosofia hegeliana, a idéia de sistema não desaparece, vindo a renascer algumas décadas depois com Hermann Cohen e Edmund Husserl.

É, portanto, a busca de um sistema que fez nascer e florescer a filosofia alemã. O mesmo certamente se pode dizer da noção de experiência em relação à filosofia inglesa e à distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, no que tange à filosofia francesa. Se hoje na Inglaterra não mais se discute qualidades primárias e secundárias - noção que se sofisticou com Hume ao serem denominadas de impressão e numa das fases do neopositivismo, de “enunciado protocolar”-, o tema da indução continua presente e o conceito de experiência resiste ainda a incorporar a sua dimensão cultural.

E quanto aos franceses, o repúdio público a um discípulo, a exemplo do que Heidegger fez em relação a Sartre, reflete muito mais um conflito entre filosofias nacionais que entre filósofos. Sartre, com o *Ser e o Nada*, pretendeu verter o *Ser e o Tempo* ao francês, e à tradicional dicotomia entre pensamento e extensão, o que teria de ser recusado por quem, como Heidegger, se imaginava plantado numa esfera anterior a tais distinções. Na direção de conflito semelhante aponta a famosa anedota acerca da resposta que Hegel teria dado a Cousin quanto ao seu pedido de elaborar uma versão popular de sua filosofia. Hegel teria alegado que o idealismo alemão não podia “ser traduzido em linguagem popular e muito menos em francês”.

Enfim, o esquema proposto não tem nada de arbitrário, razão pela qual tem merecido o requerido aprofundamento.

No Brasil, procedeu-se à sistematização do grande debate que os principais dentre os seus pensadores realizaram, a partir da primeira metade do século passado, a propósito da questão do homem. Embora não aceite todas as implicações do enunciado que fazemos, António Braz Teixeira empreendeu sistematização idêntica em torno da questão de Deus na filosofia portuguesa. Está igualmente bem estudada a singularidade da filosofia norte-americana.

A conceituação de filosofia nacional que efetivamos desemboca na necessidade de proceder-se ao confronto entre filosofias nacionais, porquanto não há outra hipótese. Basta tomar um exemplo da moda: o marxismo. Este foi afeiçoado a umas poucas tradições culturais, a russa, a italiana, a francesa, a alemã e a luso-brasileira, produzindo cada uma interpretação inteiramente diversa. Escolher uma delas é tornar-se caudatário dessa ou daquela tradição nacional. A universalidade da filosofia transcrita em outro plano e por isto toda a filosofia nacional autêntica, isto é, conscientemente estruturada

em torno de determinados problemas, por isto mesmo é autenticamente universal, como nos ensina António Braz Teixeira.

A relação entre as filosofias nacionais não pode, portanto, ser a do estabelecimento de subordinações hierárquicas, mas da busca de um diálogo verdadeiro.

Bibliografia

MACKEON, Richard. “L’enseignement de la philosophie dans une grande université americaine”. In L’ENSEIGNEMENT de la philosophie (une enquête internationale de l’Unesco). Paris, 1953.

PAIM, Antônio. *Introdução à História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, 1984.

SCHNEIDER, H.W. *History of American Philosophy*. Nova Iorque, 1946.

TEIXEIRA, António Braz. *O problema do mal na filosofia portuguesa*. Espiral, Lisboa, 1964.

_____. Convergências e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira. In: ACTAS do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia. Braga, 1982.

WERKMEISTER, W.K. *A History of Philosophical Ideas in America*. Nova Iorque, 1949.

1. O CONCEITO DE FILOSOFIA NACIONAL EM DEBATE

Estimulado por meus amigos portugueses - sobretudo pelo saudoso Francisco da Gama Caeiro (1928-1994), por António Braz Teixeira, Eduardo Soveral e José Esteves Pereira -, assumi a responsabilidade de proceder à sistematização dos diversos pontos de vista acerca do conceito de filosofia nacional a fim de realizarmos um seminário. Este teve lugar, em Lisboa, de 9 a 12 de junho de 1990, sob o patrocínio do Instituto Pluridisciplinar de História das Idéias, da Universidade Nova de Lisboa. Transcrevo adiante a mencionada sistematização, remetendo o leitor, porventura interessado em conhecer o teor dos debates, para a publicação que aquele instituto lhe dedicou, intitulada *Propostas para a caracterização das filosofias nacionais* (Lisboa, 1991, 83p.). Segue-se o texto.

a) A ênfase na linguagem

Suponho que teria sido Hegel o primeiro a correlacionar a filosofia com as línguas nacionais, o faz em diversos pontos de suas *Lições sobre a História da Filosofia* (1816). Ao manifestar a convicção de que o princípio primordial da Reforma protestante consistiria em “ter feito com que o homem voltasse os olhos para si mesmo” acrescenta que também acabou com “todo o estranho para ele, sobretudo em matéria de linguagem”. Diz ainda que o fato de Lutero “ter entregue aos cristãos alemães o livro de sua fé traduzido em sua língua natal constitui, sem dúvida alguma, uma das maiores revoluções que poderia acontecer”. Isto porque “o homem só pode considerar-se verdadeiramente dono daqueles pensamentos que aparecem expressos na sua própria língua”.

Mais adiante, ainda abordando a Reforma, teria ocasião de enfatizar: “Na linguagem, o homem é um elemento produtor e criador: esta é a primeira exterioridade de que o homem se reveste, a mais simples forma de existência de que adquire consciência; o que o homem se representa, representa-se também, interiormente, como falado. Pois bem, esta primeira forma aparece como algo estranho quando o homem se vê obrigado a expressar ou sentir numa língua estrangeira o que toca ao seu supremo interesse”.

Tratando de Wolff afirmaria taxativamente o seguinte: “Só pode dizer-se que uma ciência pertence verdadeiramente a um povo quando este a possui em sua própria

língua, e em nenhuma isto é tão necessário como na filosofia”. O pensamento, prossegue, caracteriza-se, entre outras, por pertencer ao domínio da consciência-de-si. Dá alguns exemplos de palavras latinas e os termos correspondentes em alemão para dizer que, expressos nesta última, “existem de modo imediato para a consciência”, passam a pertencer-lhe de maneira substancial, “como coisa própria e não mais como algo de estranho”.

É verdade que Hegel quer, sobretudo, enfatizar a superioridade da língua alemã. Acerca do latim diz, por exemplo, o seguinte: “A língua latina tem uma fraseologia própria, que corresponde a determinado círculo e a um determinado grau de representações; foi aceito que, quando se escreve em latim, pode-se ser simples, mas é assombroso, a pretexto de escrever em latim, o que se permitiriam dizer”. (*História da Filosofia*, trad. espanhola, México, Fondo de Cultura Econômica, 1955, tomo terceiro, p. 361 e seguintes). Contudo, parece-me, feriu um ponto fundamental.

O fato capital, para a filosofia, consiste na quebra da unidade lingüística resultante da Época Moderna e da formação das nações. Talvez a afirmativa corresponda a uma daquelas tautologias wolfianas ridicularizadas por Hegel, mas equivale a uma espécie de verdade primeira e ponto de partida do tema ora considerado. Formulo-a deste modo: não há filosofias nacionais no ciclo procedente ao da formação das nações.

A questão da linguagem tem naturalmente outros aspectos, podendo induzir determinado tipo de reflexão. Creio que se pode creditar a António Quadros (1923/1993) o ter exposto essa tese com toda a profundidade e de ter buscado rastrear no português, em sua vasta obra, indicações para apreender o sentido último de nossa cultura. Certamente não poderia aqui dar uma idéia de toda essa problemática, limitando-me a indicar, sumariamente, o conteúdo básico de sua tese. Assim, no livro *O espírito da cultura portuguesa* (Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967) apresenta-a deste modo: “Expressando e significando o que um povo mais profundamente é, anteriormente à cultura oficial que pretende representá-lo ou à cultura dialeticamente opositiva que pretende substituir àquela, a língua é decerto a vasta, misteriosa, fecunda Mãe da qual nasce a cultura autêntica, entendida nem como pura estância, nem como puro progresso, mas como movimento do espírito no mundo. Não há paradoxo na afirmação de que o elemento mais nitidamente diferenciador das culturas, a língua, é também o mais universalizante por ser essencialmente o portador e o revelador do Espírito”.

A singularidade das comunidades lingüísticas, diz António Quadros, “é decerto afirmada por todos os lingüistas”. O que deseja indicar é que “esta singularidade matricial implica necessariamente uma singularidade filosófica e cultural”.

Formula a seguinte pergunta: “a língua portuguesa, especificamente, na sua singularidade, é aprisionante ou, pelo contrário, libertadora? É negativo o seu papel no concerto universal? Devemos abandoná-la como instrumento gnoseológico e intelectual, cedendo à invasão dos estrangeirismos, à ilusão do esperanto, às incursões da linguagem matemática para fora do seu domínio quantitativo ou pelo contrário devemos desenvolver e vitalizar a sua específica potencialidade criadora, considerando-a alicerce universal da nossa filosofia e de um modo geral da nossa cultura?” Responde expressando a convicção de que o português corresponde a “um poderoso meio de pensamento e de arte, meio este, aliás, que longe está ainda de ter sido desenvolvido à altura das suas extraordinárias virtualidades”.

Retomando o tema em *O homem português* (1983) começa por estabelecer o seguinte: “A radicação da filosofia na linguagem é uma evidência, que no contexto ocidental se acentuou com o abandono do latim como língua dos letrados. No desenvolvimento das línguas nacionais está a origem do aparecimento das filosofias nacionais, o que em nada diminui a universalidade da filosofia”.

“... pensamos em português - prossegue António Quadros - por intermédio dos substantivos, dos adjetivos, dos verbos e de toda uma estrutura lingüística que por si própria tem um valor ontológico original, além de possuir toda uma sabedoria em suspensão...”. “Criamos uma língua riquíssima em palavras intraduzíveis, espelhando a nossa personalidade perante as nações europeias. Uma dessas palavras, saudade, constitui por si própria a base de todo um sistema metafísico e de toda uma filosofia escatológica da história, na união da lembrança, dimensão do passado e da memória, com o desejo, dimensão da vontade, do sentimento e do futuro”. (in *Que cultura em Portugal nos próximos 25 anos*, Lisboa, Verbo, 1984, p. 185-211).

Creio, aliás, que Caeiro concordaria com o que diz António Quadros. No ensaio que tomamos aqui por modelo (*Filosofia em Portugal e seu ensino. Tópicos para uma reflexão. Filosofia*, Lisboa, v. 2, n. 1/2; Primavera, 1988) teria ocasião de escrever: “...a filosofia interroga-se e vem colocando um feixe de questões, no âmbito da linguagem, de indiscutível relevância. Assim, e a mero título exemplificativo, uma das correntes lingüísticas atuais vem sustentando que a articulação efetuada pela linguagem na realidade extralingüística não depende, propriamente, duma faculdade geral da

linguagem, mas resulta, isso sim, numa decisão das línguas particulares, variável de língua para língua. Nesse sentido, o método da análise dos “campos semânticos”, do alemão J. Trier, veio evidenciar que a articulação numa mesma região nacional pode variar segundo a língua ou frases históricas dessa mesma língua. Por outro lado, a revivescência da doutrina de Humboldt, segundo a qual as línguas exprimiram “perspectivas do mundo” irreduzíveis umas às outras, viu-se posteriormente reforçada com a tese do americano B.L. Whorf (1956) ao defender que cada língua, ou grupo de línguas, se encontra intrinsecamente associada a uma determinada representação do mundo”.

Embora possa estar cometendo um equívoco por dispor apenas de uma visão parcial de seu entendimento da questão, parece-me que o Prof. António Heredia, da Universidade de Salamanca (Espanha), poderia ser arrolado entre os que consideram a língua como o lugar privilegiado para apreender-se o sentido autêntico da filosofia nacional. Numa comunicação apresentada a encontro em Barcelona, (incluída na coletânea *Filosofia de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Universitat de Barcelona, 1987), a que intitulou “Espacio, tiempo y lenguaje de la filosofía hispánica”, teria ocasião de afirmar: “Hoy sabemos que la historia de la filosofía debe explicar no sólo lo común y universal abstracto, no sólo lo genial y novedoso traducible a sistema (cualquiera que sea el modelo elegido), no sólo la línea “progresiva” de la idea (como a veces suele decirse), sino también los modos concretos y diferencialis de asimilación, difusión y adaptación que el saber filosófico ha tenido en los diversos pueblos o grupos, según sus circunstancias espacio-temporales. Es un principio generalmente aceptado hoy que las filosofías no deben ser estudiadas o tenidas en cuenta solamente por su importancia intrínseca o técnica, o por la influencia que ha sido capaz de ejercer, sino también por su aptitud para explicar o comprender al pueblo o grupo humano que las produce” (loc. cit., p. 45-46). Quer dizer, a significação das filosofias nacionais estaria no fato de constituir-se na mais acabada expressão da autoconsciência de um povo, para aproximar o que diz Heredia a uma tese muito cara a Miguel Reale.

O caminho privilegiado para atingir essa realidade seria a língua. Pondera Heredia: “Aunque la lengua por si sola no define una cultura y por tanto no es toda la civilización, ella resulta ser en opinión general su instrumento más seguro e resistente, su material primaria, el factor más profundo y determinante al objeto de la configuración de un verdadero mundo socio-histórico del que puede predicarse una cultura y una filosofía de peculiaridades características”. Considera que dentro do processo geral do pensamento, a língua desempenha papel ativo, fornecendo a primeira interpretação da realidade “y una elemental *forma mentis* analítica y constructiva propia, base inevitable de nuestra visión del mundo y de toda operación intelectual”. (p. 57).

Heredia está convencido, ademais, que o espanhol, como língua comum, constitui, por si só, o núcleo aglutinador mais importante do mundo hispânico e o mais sólido suporte da sua identidade cultural. Graças a isto é que se pode falar com propriedade de uma área filosófica específica, de grandes dimensões e reconhecidas qualidades.

Entre os estudiosos da filosofia latino-americana de língua espanhola pode-se identificar um grupo que, privilegiando a língua, do mesmo modo que os anteriores, entendem que o método próprio de encetar tais estudos seria a hermenêutica. Em artigo publicado na revista *Prometeo* (Guadalajara, México, v.3, n.10, set./dez. 1987), Maurício Beuchot adota a conceituação que lhe foi atribuída por Paul Ricoeur, expurgando-a das ambições daqueles que, na sua expressão, a transformaram numa “todologia con pretensiones de saber absoluto, omniamplectante y con conciencia total” (revista citada, p. 81), para indicar que não a conceitua como elemento aglutinador de todas as ciências humanas, embora recorra a algumas delas e em certos limites. Ainda com tais restrições, a hermenêutica tornou-se um expediente para vender gato por lebre, isto é, para fomentar a ilusão de que não se está empurrando de goela abaixo o puro e simples marxismo, a pretexto de que procedeu a uma crítica da “ideologia”, aqui identificada como “ideologia burguesa”, pecado em que não incidiria a “ideologia proletária”, que exhibe um atestado de nascimento “científico”, não se sabendo bem direito qual a instância divina que o teria outorgado.

Tampouco é de maior validade a hermenêutica entendida em seu sentido clássico, como “interpretação daquilo que é simbólico” (Lalande). O símbolo, por um princípio de analogia, representa, substitui, está em lugar de outra coisa. Quando se diz “a balança

simboliza a justiça”, “a espada simboliza a força” ou “a bandeira simboliza a pátria”, estamos nos referindo ao que é evocativo. Ainda que se possa dizer que toda a linguagem tem algo de simbólico, porquanto encontra-se no lugar das coisas, o sentido de tal aproximação é muito diverso do emprego da palavra símbolo de modo apropriado. Essa diferença radical de natureza é que explica a incompatibilidade entre o tipo de interpretação a que pode estar sujeita a linguagem filosófica ou os símbolos. Basta ter presente as técnicas desenvolvidas pela psicanálise com o propósito de permitir a identificação do que chama de “linguagem do inconsciente” para dar-se conta de que nada têm a ver com o estilo de trabalho que o saber filosófico nos impõe.

Ao que suponho, os estudiosos brasileiros, portugueses e espanhóis que apontam para a quebra da unidade lingüística, na Época Moderna, como o primeiro momento da emergência das filosofias nacionais, querem tomar as línguas particulares como indicador e ponto de referência para o tipo de meditação que ensejaram, a exemplo de António Quadros e Antonio Heredia, não tendo qualquer compromisso com a idéia de que estaríamos proporcionando interpretações isentas de equívocos e limitações, que em seguida iríamos tornar impositivas. Em toda a parte e também em nossas pátrias a filosofia é impensável sem o diálogo e a divergência ou a diversidade de pontos de vista. Por isto mesmo só pode florescer onde vigora o respeito e a camaradagem mútuos, por mais distanciadas que sejam as respectivas posições filosóficas.

A linguagem, contudo, não explica por si mesma as distinções presentes às várias filosofias nacionais. Lembro aqui a famosa anedota atribuída a Hegel; Cousin ter-lhe-ia solicitado que buscasse formular sua filosofia numa linguagem popular, que tomaria por base para traduzi-la ao francês. Ao que Hegel teria retrucado: “a minha filosofia não pode ser dita em linguagem popular e muito menos em francês”. A questão não parece residir numa hierarquização de línguas, mais ou menos apropriadas ao exercício filosófico.

A linguagem é, portanto, um dado da questão, sem esgotá-la. Talvez remeta ao que Soveral denominou de “peculiar tradição cultural”. Este seria um outro elemento essencial.

b) A peculiaridade da tradição cultural e em que poderia consistir

Como vem lembrar o Prof. Martin Laclau, no ensaio “Os pressupostos do pensamento jurídico inglês” (*Nomos*, Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do

Estado, Lisboa, n. 3/4, Janeiro-Dezembro, 1987), Hegel teria oportunidade de enfatizar o caráter distintivo das culturas nacionais e seu reflexo mesmo nas construções teóricas como o direito. Na *Filosofia da História*, assinala o fato de que a Inglaterra beneficiou-se de estar ocupada exclusivamente consigo própria, o que há de ter-lhe permitido escapar da influência do direito romano e dispor da possibilidade de construir uma tal ciência sem apoiar-se em nenhum princípio universal nem em nenhum pensamento dominante. Ao que comenta o Prof. Laclau: “A Inglaterra para ele é o país da particularidade, dos direitos realmente concretos. Evidentemente, este apego da mentalidade inglesa às singularidades da experiência e esta consideração não sistemática da realidade, não podia deixar de suscitar, num pensador como Hegel, atraído pelas altas abstrações da metafísica, um sentimento em que coexistiam o interesse e certo sentimento crítico, que o levava a falar do atraso em que se encontrava o direito privado inglês. “Os princípios abstratos e universais nada representam para os ingleses, nem lhes dizem nada”, nota com uma ponta de ironia. (loc. cit., p. 82-83).

De um modo geral, os diversos estudiosos estão convencidos de que as filosofias nacionais são alimentadas por uma tradição cultural que é própria de cada nação. Francisco da Gama Caeiro feriu o tema no ensaio antes mencionado, mas quero aqui suscitar um ponto de vista que talvez conduza ao aprofundamento do debate.

A filosofia de que falamos só pode ser compreendida no contexto da cultura ocidental. De modo que as diversas filosofias nacionais têm esse substrato comum.

Talvez coubesse aproximar os conceitos de cultura nacional e civilização. Segundo o Prof. Miguel Reale, as civilizações distinguem-se umas das outras por uma particular hierarquização de valores.

Essas civilizações estão marcadas pelo fato capital da Reforma e da Contra Reforma que passaram a se constituir em referências daquela hierarquização. Contudo, não produziram maior uniformidade filosófica.

A “peculiar tradição cultural”, de que fala Soveral, deve referir-se a algo de muito mais próximo da filosofia. Talvez seja isto que tenha em vista, António Braz Teixeira ao escrever: “...quando se fala numa tradição filosófica nacional, pretende fazer-se referência, não, evidentemente, a um conjunto de soluções ininterruptamente defendidas e a que convirá permanecer fiel, mas sim à continuidade que pode descobrir-se nos pensadores portugueses, quer numa linha de prolongamento e desenvolvimento direto, ou por complementar a dialética oposição ao pensar do Mestre, quer ainda e, sobretudo, no perdurar e aflorar, por vezes com intervalo de séculos, de atitudes especulativas entre

si afins, para não falar já do fundo significado que podem assumir a reiterada preferência ou o desinteresse por pensadores estrangeiros de grande voga e prestígio noutros países”. (Da filosofia portuguesa. *Espiral*, Lisboa 1 (4-5), Inverno, 1964/1965).

De sorte que a peculiar tradição radica na própria filosofia. Reconstituindo-a, concretamente, é que se identificará aquela “reiterada preferência”.

Diante dos resultados de semelhante reconstituição, emergem com nitidez duas posições. A primeira consiste em satisfazer-se com a descoberta, a segunda, em dar prosseguimento à investigação para averiguar a possível existência de camadas culturais ainda mais profundas e arraigadas que as sustentam.

Talvez se pudesse tomar como paradigma da última posição a obra de António Quadros - *Portugal, razão e mistério* (Livro I - Uma arqueologia da tradição portuguesa: Livro II O Projeto Áureo ou o Império do Espírito Santo, Lisboa, Guimarães Editores, 1985/1987).

Para explicitar o que tenho em vista darei um pequeno exemplo.

Da reconstituição do debate filosófico verificado em terras brasileiras, pudemos estabelecer que o positivismo nada mais é que a continuidade da tradição científicista iniciada por Pombal. Essa tradição foi preservada num estabelecimento de ensino - a Real Academia Militar -, onde os espíritos foram educados na suposição de que haveria política e moral científicas, doutrina que está implícita no ideário de Pombal.

O mérito de Comte reside em tê-lo explicitado. De sorte que o comtismo brasileiro é uma justaposição dessas teses à tradição precedente e não uma apropriação completa do que disse e prometeu Comte. A figura responsável por sua popularidade no meio militar, o general Benjamin Constant (1833/1891), justamente o artífice do golpe de Estado que implantou a República, ignorou solenemente o programa positivista de dissolver o Exército a fim de colocar em seu lugar as milícias populares. Ainda mais: promoveu uma reforma de ensino para estender a ingerência do Estado em todos os níveis, e começar do curso primário, em franco desrespeito às recomendações do próprio Comte, que reservava essa esfera da vida à família e ao Apostolado. O científicismo consiste numa herança portuguesa ciosamente preservada.

António Quadros vê o problema de um outro ângulo. Entende que haja penetrado fundo na cultura portuguesa a pregação de Joaquim de Fiori (1145/1202; em Portugal, Joaquim de Flora), segundo a qual a história humana estaria dividida em três idades: a do Filho, a do Pai e a do Espírito Santo. Nessa terceira idade, os homens achar-se-iam entregues a “uma vida piedosa, ascética, criativa”, realizando o “ideal da fraternidade

universal”. É reconhecida a influência que esse autor exerceu no pensamento europeu. J. Taubes considera a filosofia da história de Hegel uma tradução filosófica e moderna da teoria de Joaquim de Fiori. A doutrina dos três estados, de Comte, é certamente um decalque daquela hipótese.

Na evolução da cultura brasileira, António Quadros enxerga nitidamente duas concepções de existência, “uma, espontaneamente afeta a valores sagrados e conceitos cavalheirescos e místicos, a outra progressista, positivista, agnóstica ou atéia, civilizada”. Encontra um dos indícios da persistência dos ideais joaquinistas na sobrevivência das festas do Divino Espírito Santo, consagradas à nova idade. Nesse esquema, pelo menos uma parte do ideário de Comte teria passado à elite. Contudo, a popularidade de que desfruta no Brasil a crença na onipotência do Estado e o correlato amesquinamento do indivíduo frente àquele - crença que se traduz na aceitação dos ideais socialistas, idade de ouro que tem muito a ver com a proposta joaquinista, do mesmo modo que nas dificuldades opostas ao desenvolvimento do capitalismo - vai em favor da hipótese de António Quadros.

Se me fosse permitido fazer uma tradução culturalista dessa proposição, diria que nos marcos da pura e simples inquisição filosófica não se consegue explicar o sucesso dessa ou daquela vertente. As condições culturais que terão permitido tal desfecho guardam dependência em relação a valores morais que independem de considerações puramente nacionais.

c) Relações com o universal

A pergunta por essa questão foi formulada por Francisco da Gama Caeiro, no ensaio antes mencionado, nos seguintes termos: “Serão termos irreconciliáveis e contraditórios o carácter universal da filosofia e a qualificação de nacionalidade que se lhe possa atribuir?” Acredita que pode ser solucionada através da velha aporia do uno e do múltiplo.

O problema do uno e do múltiplo não parece se resolve no plano de recíproca *exclusão*, ou sequer de *primado* de um termo relativamente ao outro, como entendem alguns autores portugueses que, com base nessa presumida contradição, negam a possibilidade da filosofia nacional. Caeiro inclina-se por aceitar a proposição daqueles que; como Álvaro Ribeiro ou José Marinho, “fundamentaram a possibilidade teórica das

filosofias nacionais numa via de superação das aparentes antinomias do uno-múltiplo e do universal-particular”.

O modelo que lhe ocorre é a dialética de Platão quando enfrenta as questões suscitadas pelo heraclitismo e pelo eleatismo. “Como é sabido - escreve -, enquanto Heráclito acentua a dimensão dinâmica do múltiplo, não admitindo o uno e o universal-para Parmênides, só existe o uno idêntico, caindo o múltiplo e o diverso sob a categoria do não-ser. A *diáresis* platônica, mediante o conhecido processo de explicitação ou de desentranhamento do conceito superior, para, através de sucessivas distinções lógicas, chegar ao conceito procurado - ajuda aqui à compreensão da famosa aporia .

De posse de idêntica compreensão, entende que o problema “filosofia universal versus filosofias nacionais” não reside em colocá-lo em termos dilemáticos ou alternativos, mas sim em admitir a solidariedade e intercomunicação das idéias. No debate das filosofias nacionais intervém idêntico dinamismo superador de internas antinomias. Conclui: “sem sacrificar o seu caráter uno e universal, a filosofia realiza-se no devir, na diversidade dos particulares humanos, sociais, culturais, lingüísticas, numa comunidade”.

A solução de Caeiro talvez pudesse ser aproximada do que Miguel Reale denomina de dialética da complementaridade. Esta verifica a existência “de síntese ou tendência que não se subsumem a uma paradoxal identidade, tal como ocorre na dialética hegeliano-marxista que, além do mais, confunde contrários com contraditórios. Digo que é paradoxal a identidade para a qual convergem as sínteses idealista e materialista, porque, uma vez atingida a identidade, que seria logicamente a solução definitiva, ela se reabre por força de misteriosa e imanente negatividade. Na dialética de complementaridade, ao contrário, a continuidade do processo histórico, cujo fulcro é a idéia de liberdade, é decorrência da correlação entre termos que se interligam, mantendo-se irreduzíveis um ao outro”. (*Verdade e conjetura*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, p. 116). Servindo para mostrar a inexistência de contradição lógica no fato da filosofia nacional deixa, entretanto, de contribuir para o entendimento da especificidade de cada uma delas.

d) A correlação com a estrutura da filosofia

A idéia de que a filosofia obedece a uma particular estrutura foi popularizada no Brasil pelo *Tratado de metafísica* (1953), de Jean Wahl, cuja tradução espanhola,

editada pelo Fondo de Cultura, do México, apareceria em 1960. Jean Wahl apresenta o modelo sugerido por Hans Leisegang (1890-1951), segundo o qual as formas de pensamento filosófico seriam por *antinomia*, *circulares* (cujo modelo seria dado por Heráclito) e pela *pirâmide de conceitos* (do tipo classificatório, a exemplo de Aristóteles). O próprio Wahl indicou que “o espírito poderia conceber que nenhum dos meios que empregou pode alcançar o real mais alto”, de que resulta o pensamento místico e as ontologias ou teologias negativas. Maior densidade foi alcançado pelo debate com o aparecimento do livro *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, de Rodolfo Mondolfo (2ª. ed., Buenos Aires, Eudeba, 1960), no qual desenvolve a hipótese de que os problemas consistem naquilo que a filosofia tem de duradouro, contrapondo-os aos sistemas. O interessante é que o aludido Tratado de Jean Wahl é uma espécie de inventário dos grandes problemas suscitados pela filosofia no longo curso de seu desenvolvimento.

O Prof. Miguel Reale já havia enfatizado a necessidade de procurarmos identificar qual o problema teórico que os autores brasileiros tinham em vista elucidar, desinteressando-nos da avaliação de suas interpretações dos filósofos que tomavam por base, que era a maneira habitual de considerá-los. O papel atribuído por Nicolai Hartmann aos problemas na filosofia do século XX, em muito veio reforçar a convicção de que estávamos trilhando o caminho certo.

Em 1968, no livro *O direito como experiência*, o Prof. Reale apresentou uma primeira sistematização do que denominou então de “perspectivas filosóficas fundamentais da experiência jurídica”- indicando logo que seriam imanente, transcendente e transcendental -, oportunidade em que nos demos conta que tais perspectivas eram parte da estrutura geral da filosofia e não apenas da filosofia do direito. Estabelecendo uma distinção no próprio seio da idéia de sistema, permitiu-nos distinguir, em filósofos como Platão ou Kant, o que em sua obra estaria vinculado ao transitório (o sistema, na visão de Mondolfo), visto que intuitivamente davam-nos conta de que apresentavam simultaneamente algo de inelutável. Elaboração inicial do conceito de perspectiva filosófica, tomando como referência o citado texto do Prof. Reale, apresentei-o em *Problemática do culturalismo* (1977) e a hipótese de correlação entre semelhante estruturação da filosofia e as filosofias nacionais na 3ª edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (1984). Presentemente está sendo realizada uma investigação sistemática dos problemas a que teriam dado preferência as principais filosofias nacionais, como a inglesa, a francesa e a alemã.

Em decorrência dessa evolução, passamos a conceber a estrutura da filosofia do modo adiante resumido.

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

A filosofia nasceu justamente vinculada a essa radicalidade, os primeiros pensadores gregos, que criaram o tipo de meditação depois denominado de filosofia, queriam saber se todas as coisas poderiam ser reduzidas a um princípio único. Estavam em busca daquilo que Aristóteles denominou de causa material do fenômeno. Depois evoluíram para supor que a permanência que buscavam seria dada pela *substância*. A substância é entendida como o sustentáculo daquilo que aparece.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Deste modo, segundo o novo entendimento, a estrutura da filosofia se decompõe em *perspectivas, sistemas e problemas*.

A correlação que estabelecemos entre as filosofias nacionais e a estrutura da filosofia consiste na hipótese de que cada uma delas dá preferência a determinados problemas. É nossa suposição que estejam inventariados os problemas com que se defrontam as filosofias brasileira e portuguesa. No que se refere às demais filosofias nacionais, o Prof. Leonardo Prota cogita organizar uma investigação sistemática, em Curso de Pós-Graduação em Filosofia, a ser estruturado na Universidade Estadual de Londrina (Paraná). Nos *Anais do Primeiro Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira* (Londrina, 1989) inserem-se algumas hipóteses norteadoras daquela investigação.

Parece-me que por um caminho inteiramente autônomo os estudiosos da filosofia russa B. Zenkovski e N.O. Loski respectivamente nos livros *História da filosofia russa*, trad. espanhola, Buenos Aires, Eudeba, 1967 e *História da filosofia russa das origens a 1950*, trad. francesa, Paris, Payot, 1954 - chegam a destacar o significado especial dos problemas na filosofia nacional que estudam. Resumindo o ponto de vista daqueles autores, escreve Bernard Jeu: Zenkovski declara: “O personalismo ético, até hoje em dia, é talvez a doutrina mais característica do pensamento russo”. Loski afirma: “O sentimento religioso da história tem um lugar importante no pensamento dos filósofos russos. (A filosofia russa in *As filosofias nacionais. Séculos XIX e XX*, sob a direção geral de Yvon Belaval, trad. espanhola, Sigla Ventiuno Editores, 3ª. edição, 1987, p. 279).

e) A divergência de Soveral com a proposta precedente

Embora não se trate de proceder a nenhuma enumeração exaustiva, mas deliberadamente seletiva, não poderia deixar de referir aqui a divergência que teve oportunidade de expressar o querido amigo e eminente filósofo Eduardo Soveral, em relação à nossa proposta de sugerir uma particular estruturação da filosofia, correlacionando as filosofias nacionais com um desses elementos, com os problemas, em conformidade com o que indicamos no tópico anterior.

Estávamos na ocasião reunidos no I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia (Braga, Fevereiro de 1981) quando teve oportunidade de afirmar o seguinte: “O Prof. Paim, como escutamos há pouco, distingue, na história da filosofia, perspectiva de sistema e de problema, servindo-se desta última noção para caracterizar as filosofias nacionais que se particularizariam, conforme diz, “pelos problemas a que deram

preferência”. Não o acompanho nessa distinção e penso que a idéia clássica de filosofema, se bem compreendida, nos facultará a chave para uma adequada interpretação da história da filosofia. Ela integra aliás as três noções discriminadas pelo Prof. Paim, mas joga com outros elementos igualmente pertinentes, como tentarei apontar a seguir. Do meu ponto de vista, portanto, a história da filosofia é uma história de filosofemas, dos seus vários entendimentos e soluções e das suas interrogações sistemáticas”.

Soveral entende que o filosofema parte de uma interpretação radical, que está sempre no início de toda a marcha filosófica. “Cada filosofema contém um campo próprio de desenvolvimento e está implicitamente ligado à totalidade dos filosofemas possíveis”. “Só os filosofemas que originaram uma reflexão coerente e ampla, se objetivaram numa obra que obteve certa audiência e se inscreveram na história, foram fecundos e marcaram presença na memória cultural”. Conclui: “As histórias nacionais da filosofia consistem, pois, na história dos filosofemas que foram concretamente pensados no interior das unidades sociológicas globais que são as nações, e coerentemente articuladas, pela origem ou pelo desenvolvimento, à sua peculiar tradição cultural”.

Apenas para completar o seu ponto de vista, cumpre indicar que o termo filosofema provém de Aristóteles e designa o raciocínio demonstrativo, que distingue de sofisma, do epiquerema (raciocínio dialético), etc. Entende-o também como uma doutrina filosófica, entendimento que veio a ser consagrado. A filosofia seria um conjunto de filosofemas (afirmações filosóficas), coerentemente organizados.

Creio que nada se pode objetar a Soveral no que se refere à conceituação e caracterização da obra filosófica. Esta, naturalmente, tem de obedecer a determinados padrões, que diríamos técnicos. Quer dizer: a filosofia nacional não alterou nesse aspecto a herança clássica.

Mas o próprio Soveral, a esta característica genérica, aduz a seguinte determinação; a de ater-se à sua peculiar tradição cultural. Como reconhecê-la? A partir de que critérios?

Parece estabelecido que a filosofia portuguesa no século XX provém de Silvestre Pinheiro Ferreira, do mesmo modo que a filosofia brasileira. Daí resultaram filosofias completamente diferentes. Mas não era a mesma tradição cultural?

Parece difícil renunciar à idéia de problema. E talvez não esteja aí a nossa divergência com os portugueses. Braz Teixeira fornece-nos uma prova brilhante de

prevalência do problema de Deus na filosofia portuguesa nos dois últimos séculos. É possível que a distinção recusada seja entre perspectiva transcendental e perspectiva transcendente. A filosofia brasileira parece ter-se afeiçoado à primeira e tem naturalmente o problema de distinguir-se da precedente, problema herdado de Kant com a sua crítica à metafísica dogmática. Em contrapartida, a longa tradição filosófica portuguesa é justamente a de perspectiva transcendente².

No caso brasileiro, a idéia de vincular a filosofia nacional a determinados problemas tem-se revelado muito fecunda.

f) À guisa de conclusão

Creio que avançaríamos muito se estabelecêssemos que a nossa busca diz respeito a um conceito de filosofia nacional que seja adequado à Época Moderna. Isto não significa, naturalmente, sugerir que Portugal e Espanha renunciem à tradição filosófica de que dispõem no ciclo histórico precedente. Mas é preciso reconhecer que a discussão acerca da Filosofia Medieval - que registra hoje uma bibliografia imensa - não é a nossa. Certamente que é sempre possível verificar, naquele ciclo, a emergência de temas que acabariam alcançando certa permanência. Braz Teixeira, por exemplo, afirma que deitam raízes na Época Medieval os dois sentidos contrapolares apresentados pela meditação portuguesa - o primeiro, “mais obsessivo de eterno” e atendendo a “uma vocação predominantemente ontoteológica” e, o segundo, correspondendo a “uma orientação primacialmente fundada no tempo e no devir e de feição mais antropológica

² A esse propósito quero registrar a confusão entre perspectiva filosófica e outros tipos de perspectiva em que incide Onésimo Teotônio Almeida. Discutindo com os seus colegas portugueses o conceito da filosofia portuguesa (Filosofia portuguesa - alguns equívocos. *Cultura* - História e Filosofia, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, vol. IV, 1985) marginalmente refere o texto de Soveral que ora comentamos para acrescentar: “Antonio Paim, de quem Soveral diverge um pouco, havia afirmado que as filosofias nacionais se estruturam em torno de problemas, mas acrescentara que em seu desenvolvimento histórico a filosofia estruturou perspectivas (Atas do I Congresso, cit.), o que não parece ser correto e assim divergirei ainda mais do que Soveral, pois não foi a filosofia que estruturou perspectivas, mas os filósofos (pontos de vista) da cultura a que pertencem” (p. 248). Ora o que procura negar é que Platão e Kant hajam estabelecido perspectivas filosóficas diametralmente opostas, a primeira que denominamos de transcendente (a crença na existência de uma outra realidade atrás daquilo que aparece) e a transcendental (o imperativo de ater-se à experiência humana).

e pragmática” (*Espiral*, nº. cit., artigo cit.). Pessoalmente, estou inclinado a supor que a filosofia portuguesa emergente no século XIX entronca diretamente com a tradição hebraico-portuguesa, em especial o que denominaria de “espiritualidade judaica moderna”, tão bem expressa por Spinoza, embora Braz Teixeira tenha razão ao constatar a inexistência de espinozismo em Portugal, talvez em decorrência do longo bloqueio a que se submeteu o pensamento moderno, afinal somente quebrado com Pombal na segunda metade do século XVIII. Desta forma, a constatação de que as filosofias nacionais são um fenômeno moderno não significa, de modo algum, renunciar à longa tradição das nossas culturas.

Em contrapartida, simplifica enormemente a nossa tarefa. Quer reconhecamos ou não a formação de uma nova perspectiva filosófica - ou simplesmente não lhe atribuamos maior significação - torna-se factível configurar pelo menos as principais filosofias nacionais formadas nesse período. Sem dar cabo de semelhante empreendimento, jamais chegaremos a algo de conclusivo. Não estou supondo, que por esse meio, encerraríamos a presente discussão e nem acho que isto seja desejável. Mas poderíamos dar-lhe uma significação mais profunda. Sempre haverá, entre nós, pessoas que tentarão reproduzir o clima cultural com que se defrontaram em outros países. E isto também não representa nenhum mal absoluto porquanto estamos longe de reivindicar qualquer espécie de isolamento cultural. Mas uma coisa é confrontarmos diferentes filosofias nacionais e outra muito diversa é deixarmos florescer a suposição de que, em matéria de meditação filosófica, estaríamos sempre em permanente disponibilidade.

A nítida separação, para efeito didático, entre as Filosofias Medieval e Moderna, situando nesta última a plena configuração das filosofias nacionais, teria a vantagem adicional de nortear, com maior precisão, o estudo do processo de diferenciação entre a filosofia portuguesa e a brasileira, de um lado e, de outro, a filosofia espanhola e a dos países hispano-americanos. Tal processo de diferenciação situa-se claramente no ciclo posterior à Independência, embora aqui também possamos descobrir particularidades distintas entre a Metrópole e as colônias, no período precedente. No caso brasileiro, estamos convencidos de que há de ter contribuído para a prevalência da questão do homem, a começar de nossa meditação no século XIX, a existência dos chamados *moralistas do século XVIII*, que não aparecem, ou pelo menos em tal proeminência, em Portugal.

Quanto ao roteiro que adotaríamos para levar a bom termo essa investigação, entendo que o mais prudente seria não nos aferrarmos a nenhum exclusivismo. A hipótese de rastrear o problema que tinha em vista determinado pensador, no caso brasileiro, revelou-se muito fecunda. Em primeiro lugar, serviu para revelar que os autênticos filósofos - porque, também no Brasil, como em toda a parte, encontram-se diletantes, exibicionistas e influência dos modismos - nunca se aproximam de uma corrente ou pensador estrangeiros para tornar-se seu caudatário. São atraídos por alguma tese mais evidente. Só mais tarde é que irão, como se diz, “pegar o touro pelos chifres” e proceder a avaliações globais, de que resulta, muitas vezes, o abandono e a demolição daqueles ídolos. Em segundo lugar, permitiu-nos verificar, na medida em que se avançava na investigação e não por razões simplesmente apriorísticas, a prevalência de determinados problemas em diversos pensadores, podendo-se agrupá-los e dizer que há, parafraseando Braz Teixeira, uma obsessão por esgotar a pessoa humana em suas variadas dimensões. Finalmente, tal encaminhamento não nos impediu de constatar a sobrevivência de marcantes heranças portuguesas, como o cientificismo e o tradicionalismo, que igualmente procuramos estudar e compreender.

Contudo, outros pesquisadores, como nós, despidos de preconceitos, têm logrado fazer avançar o conhecimento da meditação filosófica brasileira sem ater-se ao esquema que adotamos. Estão nesse caso investigadores de grande categoria, como Aquiles Cortes Guimarães, na Universidade Federal do Rio de Janeiro; Constança Marcondes Cezar e seu grupo, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas; e Urbano Zilles, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E, de igual modo, o aludido esquema está longe de adequar-se a todos os pensadores, porquanto na filosofia brasileira não há apenas os que estabeleceram uma temática nova, diferenciadora do tronco comum, acrescidos dos que cultuam a herança recebida de Verney-Pombal ou de Pascoal de Melo Freire-Gama e Castro. Há também aqueles que, suponho (sem alcançar a unanimidade entre os investigadores) estejam mais afeiçoados ao tronco Amorim Viana-Bruno-Eudoro de Souza, a exemplo de Farias Brito ou da linhagem constituída a partir de Vicente Ferreira da Silva.

De forma que conviria aprofundar a noção de filosofema sugerida por Eduardo Soveral. Acredito que no ensaio “Introdução ao pensamento de Sampaio Bruno - 1967-1915” (aparecido na *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 62, nº. 3/4, 1986) a explicitação do método sugerido a sua fecundidade esteja bastante clara. Ainda assim, seria necessário sistematizar a proposição, a fim de que possamos fazer com que essa

discussão, tanto no Brasil como em Portugal, preceda em forma de introdução, o ensino das disciplinas respectivas.

Quanto à questão da língua, desde que considerada não de forma excludente das demais hipóteses, pode tornar-se igualmente uma via fecunda de acesso à compreensão da singularidade das filosofias nacionais. No tocante à língua portuguesa, são muito expressivas as indicações reunidas por António Quadros - em especial no livro, antes referido, *O espírito da cultura portuguesa* (1967) - do mesmo modo que os estudos de Braz Teixeira e Afonso Botelho dedicados ao tema da saudade (Afonso Botelho - O saudosismo como diálogo filosófico. *Democracia e liberdade*, Lisboa, 42/43, Julho/Dezembro, 1987; António Braz Teixeira - Introdução histórico-problemática à filosofia da saudade. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 38, nº. 153, jan./mar., 1989; e *Filosofia da saudade* (antologia), Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1986).

Para concluir, diria que nutro a convicção de que poderíamos adquirir uma compreensão mais profunda e adequada da universalidade da filosofia, como transitando obrigatoriamente por sua expressão nacional, na medida em que avancemos no inventário das principais filosofias nacionais, estabelecendo de maneira clara e precisa em que consistem as suas características distintivas. Ao fazê-lo, estaremos contribuindo para a instauração do clima espiritual que o Prof. Miguel Reale tão magnificamente resumiu deste modo:

“Quando pesar no espírito dos nossos pensadores toda a força do presente, não como instante fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-lo a todo o instante, quando houver essa atitude nova, sabermos conversar sobre nós mesmos e entre nós mesmos, recebendo idéias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade do nosso lar” (*Filosofia em São Paulo*, 2ª. edição, 1976, p. 125).

PARTE II

Caracterização

de

Filosofias Nacionais Seleccionadas

I. HIPÓTESE GERAL

Embora haja na Parte I focalizado alguns dos aspectos adiante considerados, procurarei sistematizá-los para bem explicitar a tentativa subsequente, que empreendo.

Dentre as questões teóricas relacionadas à filosofia brasileira, sobressai a determinação do lugar do *problema* na história da filosofia e sua consideração como o elemento distintivo das filosofias nacionais. Em síntese, esclareceu-se a estrutura básica da filosofia como sendo constituída de *perspectivas*, *sistemas* e *problemas*. As perspectivas são inelutáveis, perenes e irrefutáveis, consistindo precisamente no sustentáculo da universalidade da filosofia. Os sistemas caracterizam-se pela transitoriedade. As civilizações, as circunstâncias históricas, marcam-nos em definitivo. Mais das vezes, os que supõem contribuir para mantê-los vivos, em ciclos culturais diversos daqueles em que surgiram, simplesmente dispensam-se do esforço de distinguir o que é típico do sistema daquilo que de direito pertence à perspectiva. A força desta induz à suposição de que a filosofia foi capaz, em qualquer época, de constituir um sistema perene, possibilidade de fato inexistente. Alguns autores acreditam mesmo - e creio que poderiam ser incluídos nesse grupo tanto Rodolfo Mondolfo (1877/1976) como Nicolai Hartmann (1882/1950) - que a perspectiva transcendental é incompatível com todo sistema.

Em contrapartida, são os problemas que animam a filosofia em todos os tempos. Mondolfo ensinou que, tomando-se por base os “problemas que coloca, ainda que subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica”³.

Na investigação da filosofia brasileira neste pós-guerra, graças à advertência do Prof. Miguel Reale, voltamos-nos preferentemente para os problemas de que se ocuparam os nossos autores, sempre referidos às circunstâncias históricas em que viveram. Do inventário daí resultante podemos concluir que o problema nuclear da

³ *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, 2ª. ed., Buenos Aires, Eudeba, 1960. p. 31.

filosofia brasileira tem consistido na questão do homem. Tive oportunidade de abordar circunstancialmente tal aspecto na Introdução à 3ª edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil* (São Paulo, Convívio, 1984)⁴, reproduzida nas edições subsequentes.

A filosofia brasileira resultante dos estudos em foco distingue-se radicalmente das outras filosofias nacionais constituídas na Época Moderna. Contudo, tais distinções ainda não se estabeleceram de modo sistemático. A percepção da singularidade da filosofia inglesa ou alemã, se é aceita, mantém-se em níveis meramente intuitivos. Todos nos damos conta de que a filosofia inglesa foi sendo constituída em torno dos pressupostos empiristas e, desde pelo menos o século XVIII, tem sido inquestionavelmente a corrente dominante e hegemônica, com a única exceção de umas quantas décadas da segunda metade do século passado, quando floresceu e angariou amplas simpatias a corrente idealista expressa, sobretudo, na obra de Thomas Hill Green (1836/1882). Mas não se avançou no sentido de avaliar de forma consistente os fundamentos dessa percepção pouco elaborada.

As filosofias nacionais são certamente uma verdade inquestionável, sendo evidente que conseguiram em determinados países estabelecer um clima de desinteresse pelas criações das outras nações, mesmo em se tratando de autores exponenciais. Como tive a oportunidade de referir, no ensaio que escreveu para a *História da Filosofia*, sob a direção de François Chatelet - incluído o volume 6 -, Alexis Philonenko chama a atenção para o fato de que na França não se traduziu nenhuma das obras de Hermann Cohen (1842/1918) e Paul Natorp (1854/1924), não obstante tenham sido as figuras mais expressivas do neokantismo, corrente dominante na Alemanha desde os fins do século XIX à época da primeira guerra mundial. Os franceses só muito recentemente traduziram alguns dos textos de Ernst Cassirer (1874/1954) e os livros de Cohen dedicados à religião e à moral judaicas. Philonenko conclui ter sido solenemente ignorado em seu país o neokantismo da Escola de Marburgo.

O tema requer, portanto, ulterior elaboração. Entendo que, na etapa atual desses estudos, precisaríamos recompor a História da Filosofia Moderna do ângulo dos problemas novos com que se defrontou. Em nosso país há uma opinião impressionista muito difundida segundo a qual toda a filosofia estaria contida no pensamento grego.

⁴ Item 2. Os problemas com que se defrontou a filosofia brasileira, sua hierarquia e mútua implicação; p. 18-187.

Nada poderia ser mais equivocado, bastando ter presente que os filósofos gregos não tinham noção de *pessoa* nem de *liberdade* e tampouco entendiam a moral como sendo dotada de universalidade. Se, é certo, os autores cristãos consideraram esses aspectos a perspectiva grega, isto é, transcendente, a Época Moderna subverteu inteiramente esses esquemas. Tenho em vista a distinção entre o saber e o real; a postulação da impossibilidade do discurso filosófico acerca de Deus e da sobrevivência da alma; a separação entre moral social e moral individual e ainda a constituição de um saber operativo, apoiado na quantidade, capaz de aplicar-se à natureza e à própria criação histórico-social. O estudo da Filosofia Moderna centrado nas correntes então constituídas obscurece a profundidade da mudança, sobretudo quando a distinção fundamental se faz entre racionalistas e empiristas e não entre as perspectivas transcendente e transcendental.

Além dessa consideração da Filosofia Moderna do ângulo dos problemas, seria imprescindível fixar as distinções básicas entre as mais importantes filosofias nacionais. Seu processo de formação acompanha de perto a emergência das nações e a quebra da unidade lingüística na Europa.

Se tomarmos como referência os problemas, teremos um fio condutor para explicar as razões pelas quais as filosofias nacionais seguiram caminhos diversos e em que consistem tais caminhos. Apenas por reconhecer que nenhuma investigação possa ser bem-sucedida sem hipóteses prévias - e consciente também da possibilidade de vê-las refutadas -, formulo aqui o que poderia ser uma primeira aproximação do tema.

Esquemáticamente, o problema que angustiou a filosofia alemã parece ter sido a questão do sistema, notadamente o seu entendimento como algo de imperativo e forma adequada de expressão da filosofia. Confrontando-a com a filosofia inglesa vê-se logo a diferença. Os filósofos ingleses não têm nenhuma preocupação com a idéia de sistema e, a rigor, dela prescindem completamente. A filosofia inglesa tem a ver com o tema da experiência. Desta vai depender desde logo todo o conhecimento. A experiência é também entendida como vivência, transitando obrigatoriamente pela sensibilidade humana e não podendo deixar de ser verificável. A francesa, por seu turno, poderia ser considerada do ângulo do conceito de *razão*, mas entendida como estabelecendo a dicotomia *pensamento versus extensão*. E, finalmente, a filosofia portuguesa se forma em torno da conceituação da divindade, da idéia de Deus, na formulação de Sampaio Bruno (1857/1915). Esta não é certamente a oportunidade para avançar em tal

investigação, cumprindo, entretanto, fixar pelo menos os principais de seus balizamentos.

Enfim, a hipótese não tem nada de arbitrária, merecendo ser aprofundada. Neste sentido, competia tomar como paradigma a obra clássica de Maurice Merleau-Ponty – *L'union de l'âme et du corps*-chez Malebranche, Biran et Bergson (Paris, Vrin, 1968) - e promover estudos sistemáticos da noção de experiência nos principais filósofos ingleses; da idéia de sistema de Wolff e Cohen/Husserl, na filosofia alemã, e da noção de razão em confronto com a natureza na filosofia francesa, a partir de Descartes.

Quanto à filosofia portuguesa, essa obra de sistematização, vem sendo empreendida por António Braz Teixeira, contando ainda, presentemente, com notável grupo de estudiosos, evidenciando-se, contudo, as lacunas que apontarei.

2. A FILOSOFIA NORTE AMERICANA

a) Conceituação

A filosofia norte-americana é a resultante do esforço deliberado para recuperar a tradição empirista inglesa, que se considerava ameaçada de desaparecimento, na segunda metade do século passado. Devido a essa circunstância, a exemplo da filosofia inglesa clássica, nela o conceito de experiência também ocupa uma posição fundamental.

Contudo, essa recuperação não se limita a recompor a situação existente no momento Locke-Hume nem no que lhe sucedeu - com Bentham e o florescimento do utilitarismo, portanto, ao longo do século XVIII e em boa parte do século XIX. Promove, simultaneamente, algumas alterações substanciais, adiante resumidas.

Em primeiro lugar, busca integrar a experiência humana em sua totalidade. Em Locke, e mesmo em Hume, não há maior preocupação em compatibilizar a teoria do conhecimento com a meditação de caráter político, por exemplo. Embora Bentham procure estabelecer uma unidade entre os dois planos, isto é, a conquista do máximo de felicidade supõe uma crítica permanente às instituições (a liberdade, vale dizer) para impedir que estas inviabilizem aquela conquista -, esse postulado não tem maior correspondência com o liberalismo de seu tempo, que está alheio às preocupações de caráter democrático.

Em segundo lugar, embora o empirismo inglês nunca tivesse desembocado no ateísmo - ainda que fosse disso acusado a vista de suas repercussões no continente - a questão da religião jamais chegou a ser abarcada com propriedade pela filosofia. Na filosofia americana, sobretudo com a obra de James e Dewey, a experiência religiosa também é integrada ao conjunto da atividade humana.

Finalmente, na filosofia americana o interesse pela moralidade continua vivo e atuante, enquanto na filosofia inglesa só foi objeto de grande preocupação na fase de caracterização e fundamentação da moral social no século XVIII (Mandeville - Shafsterbury - Butler - Hume - Adam Smith). Comentando o seu principal resultado, que é o pragmatismo que denomina de naturalismo -, Joseph Blau escreve que “não pode ser tomado como um simples materialismo”, pois, “embora firmemente baseado na natureza, na experiência e na natureza humanas, ainda encontra lugar para os valores ideais e morais, para a arte e a religião”⁵.

b) Processo de Constituição

A partir dos anos sessenta do século passado, observa-se o florescimento de uma corrente idealista de língua inglesa, iniciada, ao que se supõe, com a publicação do livro *The Secret of Hegel*, de J. H. Stirling, em 1865. A corrente atraiu numerosos pensadores, dos quais os historiadores da filosofia consideram como mais importante Thomas Hill Green (1836/1882).

O pensamento de Green mereceu diversos estudos, podendo citar-se, entre outros: *The Philosophy of T. H. Green*, de Fairbrother, Londres, 1896; *The Principie of Individuality in the Philosophy of T. H. Green*, de H. G. Townsend, Londres, 1941, e *L'idealismo de T. H. Green*, de Parodi, Paris, 1930. Contudo, não parece que os ingleses o tenham na conta de figura representativa de sua filosofia, porquanto não figura nas antologias e sequer foi reeditado neste século.

Como ao observador estrangeiro parece que a tradição empirista inglesa jamais teria sofrido solução de continuidade, é difícil hoje, quando se deu há muito o reencontro pleno com aquela tradição, avaliar que dimensões efetivas teria assumido o criticismo idealista. Contudo, a julgar pela reação iniciada por George Moore

⁵ *Homens e Movimentos na Filosofia Americana* (1952). Trad. brasileira, Rio de Janeiro, Revista Branca, 1954, 2º vol. p.281.

(1873/1958), nos começos do século, que logo seria secundada por Bertrand Russel (1872/1970), o idealismo chegou a ser fenômeno relevante e dominante na cultura inglesa das últimas décadas do século XIX e primeiras deste século.

Do outro lado do Atlântico, essa emergência do idealismo provocou uma reação curiosa. Ao invés de voltar-se para o positivismo francês, como o faria o inglês John Stuart Mill (1806/1873), um grupo de pensadores americanos debruça-se pela primeira vez sobre a própria tradição nacional. Tal é o programa da Sociedade Metafísica de Cambridge, cujos integrantes de maior nomeada seriam William James (1842/1910), John Fiske (1842/1901) e Charles Sanders Peirce (1839/1914). No curso de seu desenvolvimento, o propósito de revalorização da meditação nacional acabaria confundindo-se com a formação da corrente filosófica denominada *pragmatismo*, a que se incorporaria, mais tarde, outro filósofo de nomeada, John Dewey (1859/1952), desde que se considerava espelhasse melhor os aspectos mais destacados na meditação filosófica americana. O pragmatismo consistiria num método destinado a “tornar mais claras nossas idéias”, mas que longe estava de resumir-se a uma teoria do conhecimento, envolvendo igualmente uma dimensão ética.

Deste modo, o projeto de revalorização do pensamento nacional, formulado nos anos setenta do século passado, nos Estados Unidos⁶, não desembocou num quadro aberto desse pensamento, mas numa corrente filosófica que se pretendia herdeira de uma de suas tradições. Semelhante desfecho não é surpreendente, porquanto, em sua formulação originária, o projeto nada tinha de acadêmico, isto é, não se cuidava de promover uma ampla investigação a fim de identificar a trajetória, o sentido e as nuances de meditação americana anterior. Tratava-se, ao contrário, de uma busca dirigida para a descoberta de ingredientes aptos a contrapor-se ao idealismo. No Brasil, como se sabe, muitos dos programas de balanço da filosofia nacional tiveram esse caráter, que foi denominado de *participante*. Há, entretanto, uma particularidade distintiva digna de nota. Em nosso país, os estudiosos do pensamento brasileiro já estavam de posse do que supunham fossem verdades inarredáveis, a exemplo do Silvío Romero, Leonel Franca ou Cruz Costa. No caso americano, embora não se pretendesse uma pesquisa autêntica, esta levou, sobretudo, à identificação de problemas, como se

⁶ De certa forma resumido na obra *History of American Literature* (New York, 1878), de M. C. Tyler.

referirá adiante. E ainda que não se cogitasse de fazê-lo, acabaria facultando a institucionalização da pesquisa da filosofia americana⁷.

Balanceando para uma enquete realizada pela UNESCO, o ensino da filosofia na Universidade de Chicago, o professor Richard Mckeon⁸ escrevia: “As formas de que se revestem hoje este ensino (de filosofia) foram determinadas, antes de tudo, pela evolução do pensamento filosófico americano no curso dos primeiros vinte anos do século XX. Durante estes vinte anos, os filósofos revoltaram-se contra as tendências dominantes do idealismo hegeliano e da filosofia escocesa do senso comum; elaboraram diversas formas de pragmatismo, de realismo e de naturalismo, apoiados no estudo dos métodos utilizados pelas ciências e constituídos em sistemas de lógica. Essa transformação suscitou renovado interesse pela história da filosofia americana e uma concepção nova de filosofia nos programas de ensino”.

Mckeon indica que “o Departamento de Filosofia da Universidade de Chicago... no começo do século era um dos principais bastiões do pragmatismo americano, que Dewey, Tufts, Mead e Moore representavam entre seus professores...”.

Mckeon dá uma indicação muito interessante acerca do que consistiria o essencial daquela tradição americana que o pragmatismo ajudaria a consolidar. A seu ver, o balanço da meditação precedente, sob aquela ótica, permitiu descobrir o verdadeiro caráter do ensino realizado nos colégios universitários e seminários, nos séculos de formação da nacionalidade. Ao contrário do que se supõe, o propósito não consistia 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 justificativa do modo de vida adotado por certos homens no Novo Mundo, que esses homens elaboraram por si mesmos sob a influência de 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”. É a questão dos problemas com que se defrontavam os pensadores e sua

⁷ A sistematização dessas pesquisas é efetivada por H.W. Schneider - *History American Philosophy* (New York, Columbia, 1946) e W.K. Wermeister - *A History of Philosophical Ideas in America* (New York, Renard, 1949).

⁸ L'enseignement de la philosophie dans une grande université américaine in *L'enseignement de la Philosophie*. Une enquete internationale de l'Unesco, Paris, 1953. p. 81-110.

circunstância, cuja consideração daria resultados tão fecundos, a partir do pós-guerra, na análise da meditação brasileira.

Segundo Mckeon, essa tradição, longe de ser algo de dogmático, na verdade conduziu à busca dos fundamentos da liberdade religiosa.

Por tudo isto, o pragmatismo não iria reivindicar uma tradição cujo conteúdo estivesse determinado. Foi, sobretudo, a reconquista de um certo espírito, que se expressa também no modo de filosofar. A esse respeito escreve Mckeon no texto citado: “O ensino filosófico apresenta nos Estados Unidos um caráter muito distinto do que tem lugar na Europa continental: é seu aspecto não dialético, tomando a palavra dialética em sentido amplo para abranger as diversas dialéticas: hegeliana, marxista, kierkagaardiana, fenomenológica e existencialista. Este caráter pode ser reconhecido na preferência pelas definições unívocas (em oposição às diferenciações dialéticas), pelas verificações e provas rigorosas (em oposição à prova pela conciliação dos contrários). Não é possível definir este caráter sem ambigüidade, mas é graças a ele que os filósofos americanos são inteligíveis uns aos outros, malgrado as diferenças que os separam, enquanto parecem estranhos aos europeus, como, aliás, os filósofos europeus aos americanos” .

Assim, a valorização da própria meditação americana permitiu que se constituísse e fosse aceita pela comunidade, gozando enorme prestígio, uma corrente de filosofia que reivindicaria o seu caráter nacional. Como corrente, o pragmatismo viria a ser ultrapassado. Mas serviu para impedir que, do caminho que certamente abriu para o positivismo lógico e correntes afins, resultasse o desconhecimento das peculiaridades da inquirição moral, a que se acha igualmente aberta a filosofia americana. Tornou-se fato natural a circunstância de que o debate filosófico se faz preferentemente através de autores americanos, sem embargo da valorização da herança clássica, que tampouco é tida como exclusivamente alienígena. E, finalmente, que o ensino e a pesquisa da meditação se hajam incorporado à atividade universitária. Além dos cursos de disciplinas filosóficas, em que se faz presente a filosofia americana, esta aparece em diversos outros (civilização e literatura americanas; pensamento político; educação americana, etc.) consoante se pode ver do levantamento abrangendo onze principais universidades publicado sob o patrocínio da OEA (Harold E. David and Harold A. Durfee - *The Teaching of Philosophy in Universities of the United States*, Washington, Pan American Union, 1965).

c) Estudos

Considera-se que a sistematização das pesquisas relacionadas ao tema seja obra de Schneider e Wermeister, nos livros mencionados nas notas, aparecidos nos começos deste pós-guerra. Contudo, na bibliografia elaborada por Ferrater Mora e constante de seu *Dicionário de Filosofia* (3ª. edição em Alianza Dicionários, Madrid, 1981) estão relacionados títulos editados na década de trinta.

São as seguintes as obras mais recentes: Y. H. Krikorian - *Recente Perspectives in American Philosophy*, 1973 e Elizabeth Flower e Murray G. Murphy - *A History of Philosophy in America*, 2 vols., 1977.

O próprio Dewey publicou um texto a que denominou de “The Development of American Pragmatism” (1925), posteriormente incluído em seu livro *Philosophy and Civilization* (Minton Blanch, 1931), onde talvez se encontre uma exposição apropriada daquilo que seria o principal resultado (e, portanto, uma expressão adequada) do estabelecimento da filosofia americana. Lamentavelmente não o localizamos na Biblioteca Nacional e em outras instituições.

Quer nos parecer, entretanto, que a apresentação do seu pensamento por Joseph Blau preenche perfeitamente esta lacuna. Adiante transcrevemos o que escreveu no livro antes citado o propósito do que denomina de naturalismo de Dewey. É parte de um capítulo em que estuda igualmente o pensamento de George Santayana e Morris R. Cohen. Começa por estabelecer esta postulação geral:

“O naturalismo experimental de John Dewey é sob muitos aspectos um contraste às filosofias naturalistas de Santayana e Cohen. A qualquer um que leia o livro onde os naturalistas mais jovens contam sua história, *Naturalismo e o Espírito Humano* (editado pelo Professor Krikorian), torna-se claro que o contraste é menos fundamental do que os próprios filósofos admitem. Essas ênfases diferentes do naturalismo tendem a reforçar uma às outras. O Professor Sidney Hook da Universidade de New York, um dos muitos naturalistas que estudaram com Cohen e Dewey, acha que essas duas variedades da índole naturalista estão intimamente ligadas. A diferença entre as duas ênfases complementares era exagerada quando discutida”.

Blau observa que Dewey foi chamado freqüentemente de antiintelectualista, e esclarece: “A razão para isso é que ele excluiu completamente de seu pensamento o preconceito compreensível, mas injustificável dos filósofos em favor da realidade superior dos objetos do pensamento, do que é reconhecido. Ele rejeita o pensamento

dualista de que existem dois tipos de conhecimento, conhecimento das coisas e conhecimento das idéias, e de que a função da filosofia é reconciliar, de um modo ou de outro, os tipos diferentes dos objetos do conhecimento. Existem, em lugar disso, “duas dimensões das coisas experimentadas”. Uma dessas dimensões é aquela com que desfrutamos as coisas, ou simplesmente as possuímos irrefletidamente, como alguém podia imediata e irrefletidamente tomar e gostar de uma xícara de café. Esse modo de se possuir as coisas existe, e não é absolutamente o mesmo modo pelo qual as conhecemos. Mas é uma pré-condição para se conhecer as coisas; ela fornece o material de reflexão e conhecimento. Ter conhecimento acerca das coisas é a outra dimensão das coisas experimentadas. É uma dimensão proposital; queremos adquirir conhecimento acerca das coisas “para que possamos outra vez possuí-las por meios mais seguros e mais significativos”. Todo conhecimento acerca das coisas é instrumental.

Na visão de Dewey, a reflexão, o pensamento, não ocorrem senão quando há um obstáculo à atividade, quando a expressão de algum impulso está tolhida. O germe do pensamento, então, é o problema levantado por algum conflito na experiência. Não nos apresentamos, todavia, conscientemente com um problema e nos sentamos deliberadamente para pensar nele até que tenhamos alcançado um estágio avançado da educação. No começo, diz Dewey: “a posse de idéias não significa que fazemos alguma coisa, mas sim que alguma coisa nos acontece”. Prossegue Blau: “O pensamento eficaz requer um objeto em direção do qual se movimenta. Ele pretende “completar alguma coisa além do pensamento”. A forma que o pensamento reflexivo segue é aquela que Dewey determina pelo termo, encomiástico de “método científico”. Nesse método ele cria um lugar tanto para o raciocínio dedutivo como para o indutivo, para a formação de hipóteses na base de particulares observadores e para o desenvolvimento causado pelo comportamento das hipóteses sugeridas. Uma vez que o processo integral se transforma num problema, as hipóteses são soluções propostas ao problema. Dewey insiste no passo final do processo do pensamento reflexivo. É essa a prova das soluções propostas pela experimentação, aproximando-se, tão perto quanto o permite o contexto, das condições sob as quais as provas de experiência são realizadas num laboratório científico. Dewey nunca afirma que uma solução é estabelecida antes de ter sido provada pela aplicação à resolução da dificuldade no qual o processo do pensamento se originou”.

No contexto do pensamento de Dewey, a palavra “idéia” significa uma hipótese ainda não provada, uma solução possível, ou significado que esteja em suspenso,

costuma como tentativa ver se a solução que ele propõe resolve realmente a perplexidade. “Uma idéia é um significado usado como um banco de réu”. Quando uma idéia foi verificada e é, portanto, totalmente aceita, assim não será mais chamada.

Em síntese, a realidade é comumente identificada na filosofia com o que é “certo, regular e terminado”. Ainda assim, a evidência da experiência natural, do tipo que Dewey exalta, fornece-nos um quadro inteiramente diferente do mundo e da teoria da realidade. Segundo entende e destaca Blau, o mundo no qual vivemos é um mundo misto, no qual tanto as regularidades como as irregularidades, tanto a conclusão como a inclusão são realmente encontradas.

São dignas de destaque as observações de Blau relativamente à problemática moral, adiante resumidas.

Do ponto de vista de seu naturalismo experimental, Dewey examina a fragilidade da maior parte das teorias morais, exceto a utilitária, e sua recusa em admitir que os valores morais levantam-se fora de fatos específicos e empíricos. A maior parte dos moralistas acha necessário introduzir temas morais tirados da natureza, e usualmente acima da natureza, porque eles insistem em tratar a natureza como uma simples “disposição de forças físicas incapazes de gerar valores morais”. Não que a natureza deva ser apresentada como sendo ela própria moral, pois isso seria favorecer a natureza. A ciência moral é antes, como as outras ciências, empiricamente fundada. Dewey afirma que a moral, o mais humano de todos os objetivos e aquele que está mais ligado à natureza humana, é “indestrutivelmente empírico, não teológico, nem metafísico, nem matemático”. Além disso, não há nenhum rompimento, ou nenhuma descontinuidade entre a ciência moral e as outras ciências do homem. A natureza humana é objeto do interesse direto do moralista. Todas as ciências que estão tentando descobrir a natureza humana, portanto, são diretamente correlativas, e seus resultados diretamente relativos, ao estudo da moral. Neste terreno, não há, na mente de Dewey, nenhum problema da continuidade entre a ciência moral e as ciências fisiológicas, médicas, antropológicas, e psicológicas. Além disso, numa ciência moral, nosso interesse não está inteiramente voltado para a natureza humana em abstrato; está, antes, voltado para a natureza humana que existe e operam um ambiente, “não como moedas num cofre, mas como uma planta na terra e ao sol”. Naturalmente, prossegue, a ciência moral não deve ser confundida com a ciência biológica, física e social. Ao esclarecermos as atividades do homem lançando luz através dessas ciências, estamos tentando perceber os fatos da natureza humana. A percepção dos fatos não é o fim do cientista moral; é apenas uma

casa à meio do caminho, um estágio na mudança dos fatos”. “A moralidade reside não na percepção do fato, mas sim no uso feito de sua percepção”. Desde que a moralidade é praticada não apenas para determinar o modo como as coisas são, mas também o modo como as coisas podem ser mudadas, e talvez desenvolvidas, ela não tem de ser (como tem sido muitas vezes) simplesmente uma confirmação retrospectiva das coisas como elas são. Moralidade é inteligência aplicada à vida humana. A inteligência nos diz se, num caso particular, a situação presente é desejável ou indesejável. Se ela é desejável, usamos os fatos para preservar e conservar a presente situação; se é indesejável, usamos os fatos como uma alavanca para mudar as condições e por esse meio mudar os resultados, criando uma nova situação. Dewey nega que a alternativa esteja entre a negativa dos fatos no interesse de algum ideal moral completamente não natural e a completa subserviência aos fatos, aceita como final e inalterável.

Dewey equipara a teoria experimental da moral com a democracia, que, do seu ponto de vista, inclui o interesse por outras investigações científicas nos fatos e na prova de idéias.

Consoante observa Blau, Dewey vinculou diretamente sua filosofia ao liberalismo. A esse propósito, escreve:

“O método experimental no terreno da moral estende-se do terreno da ética individual ao da filosofia social. No campo social, o método experimental é chamado “liberalismo”, ou “democracia”. Liberalismo não é uma doutrina singular; não há programa de continuidade para o liberalismo. Ele é, antes, uma tendência política e social contínua que é periodicamente reafirmada em lutas particulares contra instituições particulares opressivas. Em qualquer tempo e espaço determinados, a exigência do liberalismo não é uma liberdade geral, mas sim uma libertação das energias particulares que são reprimidas por uma situação prática do ideal liberal nessa contextura, e assim esse sentido é fixado de modos diferentes em vários encadeamentos culturais. Como já vimos, os homens em geral e os filósofos em particular tendem a estabelecer seus ideais específicos como verdades eternas, como aspectos da estrutura do universo. Isso aconteceu aos “liberalismos” mais velhos. Em sua época, eles foram clarins clamando pelo particular, e ainda apegados tenazmente à vida, permanecendo como empecilhos na trilha da última liberdade. A fim de estabelecer condições para as diferenças entre o liberalismo em termos de uma acentuação do método da ação social, copiada do método experimental nas ciências. Ele manifestou um interesse antes pelo

método generalizado do liberalismo do que pelo seu conteúdo específico, as conclusões de qualquer geração”.

Adiante afirma: “Essa acentuação do método da ação social levou Dewey a dar grande importância ao pensamento “experimental” como um fator central no desempenho da democracia. “A fraternidade”, o terceiro dos ideais da democracia, é interpretada por ele como uma cooperação, o ideal do laboratório científico. Ele considera essa cooperação fraternal essencial no desenvolvimento da liberdade e da igualdade. Liberdade e igualdade não são “direitos naturais” do homem, mantido através de um estado pré-social, mas sim os frutos na vida do indivíduo na cooperação fraternal de uma sociedade democrática. Numa análise final, a democracia pode ser justificada apenas pela sua semelhança ao método experimental, e por sua habilidade em assimilar esse método em todos os problemas da sociedade. É interessante explicar que, para a realização dos ideais democráticos, Dewey deposita menos confiança no governo do que nas associações voluntárias. Um governo é democrático até o ponto em que ele permanece servidor de vários grupos voluntários, com seus interesses diversos, “regulando-os” apenas para evitar que um inutilize o outro. A vida dos homens em conjunto é regulada por certos valores que são fixados numa sociedade. Quando cada pessoa toma parte na fixação e formulação dos valores pelos quais ele vive como membro de seu grupo, está a sociedade seguindo um sistema democrático de vida. Dewey compartilhou do ideal jeffersoniano da democracia, a crença de que a democracia está na fé das capacidades da natureza e da inteligência humanas, a fé de que o pensamento e o trabalho dos homens em conjunto, dividindo e entrelaçando sua experiência como laboratório científico, podem construir um mundo melhor.

Como enfatizamos, o pragmatismo não se furtou à consideração do fenômeno religioso. Diz Blau: “Dewey teve primeiro de destruir a concepção largamente sustentada de que uma qualidade religiosa é apenas encontrada na associação de um número formal de crenças práticas, instituída por uma igreja e usualmente associada com o sobrenatural. Conforme seu outro pensamento, mas em oposição a muitos pensadores do século XX, Dewey sustentava que a experiência é o todo de um pedaço, e que contém em si várias qualidades discrimináveis. Isto é, não existe nenhuma experiência estética separada, ou mesmo ética ou religiosa, cada uma para ser julgada por um número especial de critérios. Toda experiência é para ser julgada pelos mesmos critérios, e a análise da mesma experiência revelará qualidades estéticas, éticas, religiosas e científicas. “A qualidade real da experiência... é o efeito produzido... não a

maneira e a causa de sua produção” Dewey usava o termo “Deus” para discutir esses efeitos. Todavia, a falsa interpretação dada às suas palavras por muitos teístas tradicionais levou-o a lamentar-se por ter usado o termo. A tradição torna Deus o começo sobrenatural e a causa de tudo que o homem pode experimentar. Dewey teria feito de Deus o nome de uma natural “relação ativa entre o ideal e o real”. Dewey diz repetidamente que isso é o que pretende ao usar a palavra “Deus”. De fato, ele vai muito longe; somente para tal uso está disposto a conferir o atributo “ideal”. Pois se Deus tem existência anterior à experiência não ideal, Dewey prossegue afirmando a possibilidade de o “poder e a significação na vida das concepções tradicionais de Deus serem... devidos às qualidades ideais mencionadas por eles”. A grande vantagem que Dewey proclama para seu uso é a seguinte: a autoridade sobre nós dos valores e dos objetivos ideais torna-se mais clara à medida que o termo “Deus” deixa de ser usado à força por seu abonador”.

Conclui Blau: “Se aceitamos o pensamento de Dewey, é possível falarmos em experiência religiosa”, ou “verdade religiosa” como se fossem o terreno especial da experiência e da verdade posto à parte de todos os outros, sujeito a métodos especiais de investigação, verificação e validação. Toda experiência gera ideais. Submeter esses ideais à sua busca mais ampla é atitude religiosa. A religião é uma qualidade de toda a experiência, que se torna mais forte onde a experiência é, democraticamente, ajustada a fim de que os homens possam alcançar um objetivo que é a realização ideal de sua experiência natural”.

d) Tendências atuais

Estamos assistindo agora, nesta década de noventa, tudo leva a crer, ao término do predomínio da filosofia analítica nos Estados Unidos. Tal predomínio é fenômeno deste pós-guerra. Os estudiosos são unânimes em reconhecer a preferência da elite cultural norte-americana, pelo pragmatismo, no período entre as duas guerras. Com a morte de Dewey em 1952 e a emigração para os Estados Unidos de Rudolf Carnap (1891/1970) e diversos outros membros do Círculo de Viena, a balança começa a inclinar-se em favor da filosofia analítica.

Como se sabe, a filosofia analítica desinteressou-se dos problemas emergentes da tentativa de formular uma teoria do conhecimento, que tanto animaram o debate no seio da Filosofia Moderna e da própria Filosofia Contemporânea até o período entre as duas

guerras, passando a ocupar-se da formalização e mesmo da matematização da linguagem. A idéia era eliminar as barreiras clássicas que separavam a ciência - tendo por modelo a física-matemática - da filosofia. Disso resultou uma filosofia nada filosófica, se assim se pode dizer, centrada em sucessivas interdições de caráter moral ou religioso. Em suma, como afirma Hilary Putnam: “A filosofia analítica realizou grandes coisas, mas todas elas negativas”. A “decomposição” dessa filosofia veio mesmo a ser proclamada no 88º Congresso da American Philosophical Association (dezembro, 1991) por Michael Friedman (The Re-evaluation of Logical Positivism. *The Journal of Philosophy*, vol. VIII; out., 1991).

Dois são os processos mais visíveis na atual fase de declínio da filosofia analítica. O primeiro é o renascimento do pragmatismo, o que tem sido denominado de *neopragmatismo*. E, o segundo, o que se poderia chamar de orientação no sentido do culturalismo.

O livro *Consequences of Pragmatism*, de Richard Rorty, publicado em 1982, pode ser considerado como indicador expressivo do sucesso do *neopragmatismo*. Desde então, os autores empenhados nesse renascimento só têm feito aumentar. Esquemáticamente, podem ser apontadas as seguintes indicações bibliográficas: Richard Rorty - *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, 1989) e *Realism with a Human Face* (Harvard, 1991); John J. McDermott - *The Culture of Experience* (New York, 1976); *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman and Cornel West (New York, 1985); Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Ithaca, 1991); e Hilary Putnam - *Realism with a Human Face* (Harvard, 1991). O *neopragmatismo* parece conquistar uma posição cada vez mais sólida na crítica literária, onde tem sido muito grande a influência das pretensas análises “científicas”, notadamente de inspiração francesa, negadoras da especificidade do texto literário. Pelo menos esta é a convicção de Giles Gunn, professor da Universidade da Califórnia, no livro *Thinking Across the American Grain. Ideology, Intellect and the New Pragmatism* (Chicago, 1992).

O argumento principal do *neopragmatismo* contra a filosofia analítica consiste na tese de que esta acabou aspirando a ocupar o lugar de fundamento da ciência, ambição nitidamente “metafísica” e que paradoxalmente, corresponde à insatisfação essencial com a filosofia clássica que se encontra em sua origem. Para Rorty, não passou de uma tentativa de “fazer a filosofia ascender à posição que Kant queria lhe atribuir: juiz dos

outros domínios da cultura em nome do conhecimento particular que tem dos *fundamentos*”.

O neopragmatismo tem conseguido fazer renascer o caráter problemático do saber filosófico, sobressaindo entre os temas em debate as questões da *verdade* e do *realismo*. Dewey havia procurado demonstrar que nada no mundo seria verdadeiro ou falso se não existissem as criaturas que pensam. A verdade está, portanto, referida ao processo histórico e não à matematização do nosso conhecimento (operativo) do real. Os neopragmáticos não chegaram a uma fórmula consensual para expressá-lo estando mais preocupados em não obscurecer divergências e privilegiar o debate. O objetivo, segundo Roty, é enfatizar que a filosofia “não dispõe de nenhuma reserva particular de saber ou de método para alcançar a verdade, do mesmo modo que não possui acesso privilegiado ao bem”. A discussão acerca do realismo obedece ao mesmo espírito. Em ambos os casos, a intenção é evitar que se continue a omitir os temas essenciais ao homem contemporâneo, a pretexto de que não podem ser formulados com rigor “científico” – tese que se tornou a marca registrada dos filósofos analistas -, notadamente dos problemas morais. Como escreve Putnam: “Hoje temos a tendência a ser realistas em física e subjetivistas em ética, tendências que se acham associadas. Faríamos melhor sendo menos realistas em física e menos subjetivistas em relação à ética”.

Naturalmente é difícil dizer que futuro espera o neopragmatismo. De todos os modos, é um fato altamente alvissareiro desde quando a filosofia analítica não deixa de ser uma renúncia ao desenvolvimento da maneira própria de filosofar, em prol de sua substituição pelo discurso da ciência moderna, renúncia que afeta justamente uma das marcas distintivas do pensamento ocidental.

Quanto ao segundo movimento a que me referi de início, para caracterizá-lo devo preliminarmente situar o curso histórico seguido pela tradição utilitarista da filosofia anglo-americana.

O *utilitarismo* está relacionado originalmente ao grande debate ocorrido na Inglaterra no século XVIII acerca da moralidade social. Nenhuma das igrejas protestantes logrou impô-la, a exemplo do que obtivera a Igreja de Roma nos séculos anteriores à Reforma. Nem tampouco a Sociedade para a Reforma dos Costumes que atuou intensamente nas primeiras décadas daquele século. Acabaria por estabelecer-se moral social de tipo consensual, que viria a ser a situação encontrada nos países protestantes, mas também na Europa ocidental de um modo geral. O indicador básico da nova circunstância consiste no seguinte: toda alteração mais profunda de ordem moral é

precedida de debate e experimentação. Quando se passa à esfera legislativa (vale dizer, à esfera do direito) o consenso terá sido alcançado.

O trânsito da moral social impositiva (religiosa) para a moralidade social de tipo consensual se fez acompanhar de um debate apaixonante em que intervêm Bernard Mandeville (1670/1733), Antony Ashley Cooper (1671/1713) e Joseph Butler (1692/1752), para citar as personalidades mais destacadas. Quando Hume publica *An Enquiry Concerning the Principles of Moral* (1751), os temas mais relevantes estavam plenamente esclarecidos: o interesse não se reduz ao egoísmo havendo no homem igualmente uma disposição altruística; toda pessoa humana está dotada de uma consciência moral (também conceituada como sentimento moral), apta a orientá-la no sentido do bem; o homem é instado a cumprir a lei moral porque precisa da simpatia do meio em que vive; e, finalmente, a sua ação eficaz (*útil*) acaba por ser benéfica à comunidade. Tenha-se presente o contexto protestante em que se dá o debate, isto é, o consenso quanto à missão do homem na terra consistir na realização de uma obra digna da glória de Deus; e, segundo, embora a obra não salve, pode consistir num poderoso indício de salvação. A evolução ulterior do utilitarismo torna-se incompreensível sem a consideração de tais antecedentes.

Consolidada a moral social de tipo consensual, na prática histórica, o utilitarismo, a partir de Bentham, trata de determinar que óbices à eficácia (utilidade) das ações, com vistas à felicidade geral, devam ser eliminadas. Bentham acreditava na possibilidade de transformar a ética numa ciência positiva da conduta humana, tão exata como a matemática. Sua atuação como reformador social, voltada, sobretudo, contra a onipotência do Estado (em que via o principal dentre os óbices), resulta daquela compreensão. Sendo a felicidade geral resultado de um cálculo hedonístico, somente a experiência pode comprovar se as instituições e as leis atendem aos objetivos a que se propõem. Por isto, o direito à livre discussão e à crítica às instituições é essencial à sociedade. Bentham negava que se pudesse comprovar historicamente a existência de um contrato originário entre o príncipe e os súditos. Formou-se então a longa tradição do utilitarismo, dominante nos países de língua inglesa, com breves interrupções, há pelo menos dois séculos.

Neste pós-guerra emerge o empenho de apurar matematicamente esse princípio, com base no cálculo popularizado com o nome otimização pareteana, tomando por referência a hipótese de Vilfredo Pareto (1848/1923) segundo o qual toda escolha individual torna-se social porquanto secundada por outros indivíduos, sendo possível

conceber uma situação de concorrência perfeita entre escolhas. Essa discussão teórica, cujo marco costuma ser apontado na obra de K. J. Arrow - *Social Choice and Individual Values* (1951) - tornou-se uma espécie de *pesquisa básica* em relação aos modelos de aplicação de que resultaram, por exemplo, o sucessivo aperfeiçoamento das pesquisas eleitorais. No seio da “social choice” surgiu o grupo da “public choice”, liderado por James Buchanan, ganhador do Prêmio Nobel em 1986. Sendo o Estado um pólo de interesses, as escolhas das políticas públicas obedecem à valoração do estamento burocrático e não àquelas submetidas à preferência do eleitorado - eis simplificada a hipótese da “public choice”, achando-se seus partidários convencidos da possibilidade de prová-lo matematicamente. É muito expressiva a bibliografia produzida pelos seguidores de Buchanan.

Os resultados práticos alcançados por essa variante da chamada ciência política, notadamente os referidos avanços nas pesquisas eleitorais, criou um clima verdadeiramente hostil a toda tentativa de atribuir prevalência à valoração moral na ação político-social. Qualquer referência ao que se convencionou denominar de “cultura política” era logo estigmatizada.

Contudo, a própria vida incumbiu-se de romper tais esquemas. Assistimos no início do pós-guerra à difusão da crença de que o desenvolvimento poderia ser universalizado. Alcançou grande popularidade a teoria do “take-off”, devida a Rostow (*The Stages of Economic Growth*. Cambridge, 1960), segundo a qual o desenvolvimento econômico resultaria da passagem da sociedade tradicional à transnacional - quando a economia é acoplada aos pólos dinâmicos - e graças a impulso inicial (*take-off*) que leve à maturidade. O Banco Mundial destinou recursos vultosos a tal objetivo, durante os últimos quarenta anos, sem resultados visíveis.

A circunstância tem sido estudada pelo Institute for the Study of Economic Culture da Universidade de Boston, sob a liderança de Peter Berger. Esses estudiosos trataram logo de investigar os Tigres Asiáticos, que destoam daquele conjunto. Os países assim chamados (Taiwan, Coréia do Sul, Singapura e Hong-Kong) não só conseguiram alcançar níveis invejáveis de desenvolvimento, no período considerado, como o fizeram simultaneamente atingindo os padrões de distribuições de renda das nações capitalistas. As pistas encontradas apontam no sentido da moral vigente entre as famílias chinesas, que favorece aqueles resultados. O livro *The Culture of Entrepreneurship* (ICS Press, San Francisco, 1991) sumariza as principais dessas pesquisas. O mesmo grupo tem atribuído grande relevância ao fenômeno da expansão

dos protestantes na América Latina. Em consequência de tudo isto, as idéias de Max Weber encontram-se em grande atualidade. O lema que vem sendo popularizado por esse grupo de estudiosos poderia ser resumido como segue: “não há desenvolvimento capitalista sem empresários; não há empresários sem grandes alterações nos padrões morais; não há moral sem religião”.

Outro exemplo expressivo da perda de receio, nos círculos acadêmicos norte-americanos, de recorrer à “cultura política” (padrões morais) para explicar situações concretas é a evolução recente registrada por Samuel Huntington: Conhecido estudioso do Estado e da política, esteve em evidência, em nosso país, quando se começou a discutir, nos anos setenta, no governo Geisel, os caminhos que deveriam ser empreendidos com vistas à abertura política. Falou-se, muito, então, da “teoria da descompressão” devida a Huntington. Nos círculos interessados também é reconhecido como o formulador da doutrina de que toda ingerência militar na política corresponde a indício de baixos níveis de profissionalização. Em 1991, publicou *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, onde avalia as chances de democracia. Aí já aponta para a existência de “culturas políticas” desfavoráveis à convivência democrática, como é o caso dos países árabes, africanos e asiáticos. Tive oportunidade de chamar a atenção para a importância desse último livro de Huntington na *Revista Brasileira de Filosofia* (nº. 167, julho-setembro, 1992).

Na condição de diretor do Instituto de Estudos Estratégicos da Universidade de Havard, Huntington publicou na *Revista Foreign Affairs* (número de verão, 1993) um artigo que alcançou grande repercussão, intitulado “The Clash of Civilizations?”. Nesse ensaio afirma que o conflito entre civilizações corresponderá à fase atual da disputa internacional.

Escreve: “Século e meio depois da emergência do sistema internacional moderno, estabelecido com a paz de Westfalia, os conflitos ocorriam basicamente entre os príncipes-imperadores, monarcas absolutos ou constitucionais-, em busca da expansão de suas burocracias, exércitos, fortalecimentos de suas economias mercantis, e, mais importante que tudo, dos territórios que dirigiam. Nesse processo criaram os Estados-nações e, a começar da Revolução Francesa, a principal linha do conflito dá-se entre nações e não mais entre príncipes. Em 1793, como escreve R. R. Palmer, “as guerras entre reis acabaram; começam as guerras entre povos”. Esse modelo do século XIX vigorou até o fim da Primeira Guerra Mundial. Então, em consequência da Revolução Russa e da reação contra ela, o conflito entre nações torna-se o conflito das ideologias,

inicialmente entre o comunismo e a democracia liberal. Durante a Guerra Fria, esse último conflito transformou-se na luta entre duas superpotências, nenhuma das quais era uma nação no clássico sentido europeu e cada uma delas definia sua identidade em termos ideológicos.

Estes conflitos entre príncipes, Estados-nações e ideologias eram primariamente conflitos no interior da civilização ocidental. “Guerras civis ocidentais”, como batizou Willian Lind. E assim era de fato no caso da Guerra Fria como nas guerras dos séculos dezessete, dezoito e dezenove. Com o fim da Guerra Fria, a política internacional abandona a sua fase ocidental e o seu epicentro torna-se a interação entre Ocidente e as civilizações não-ocidentais”.

e) A cultura ocidental

No último número de 96 de *Foreign Affairs*, Samuel Huntington voltou ao tema do choque das civilizações, antes enunciado resumidamente. Ao tema dedicou o livro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, lançado nos Estados Unidos, no início de 1997. O último artigo intitula-se “The West - Unique, not Universal”, oportunidade em que precisa suas idéias acerca da singularidade da civilização ocidental.

A tese do artigo consiste na afirmativa de que a cultura ocidental não só é absolutamente singular como não se reproduz. Acha que às vezes confunde-se modernização com ocidentalização. O fato dos russos terem passado a tomar coca-cola não significa que se hajam convertido ao Ocidente. “O coração da cultura - escreve - envolve a língua, a religião, valores, tradições e costumes”.

O que faz com que sejamos ocidentais? - pergunta. A resposta contém uma enumeração com pretensões a exaustiva, aparentemente não hierarquizada. O primeiro traço corresponde à herança clássica (a filosofia grega e o racionalismo; o direito romano, o latim e a cristandade). O Islamismo e as civilizações ortodoxas também tiveram a mesma herança, mas dela não se aproximaram da mesma forma.

Seguem-se: o cristianismo ocidental que proporcionou o senso de comunidade e gerou a divisão característica e distintiva entre protestantismo e catolicismo; as línguas européias; a separação entre o espiritual e o temporal; o sistema jurídico-legal; o pluralismo social e a sociedade civil; o sistema representativo e o individualismo.

“Tomados em separado, explica, nenhum desses fatores é exclusivo do Ocidente. Mas a sua combinação deu-lhe uma qualidade distintiva”.

Na visão de Huntington, as outras civilizações não podem com sucesso copiar o modelo ocidental. Lembra que as duas experiências históricas mais marcantes neste sentido - as de Pedro, o Grande, na Rússia, em fins do século XVII, e as de Kemal Ataltuk, na Turquia, em nossa centúria, terminaram, sobretudo, por fazer renascer o nacionalismo. Da modernização econômica que tem ocorrido em diversos países não resultou a sua ocidentalização. Mas o que efetivamente impede? A resposta da Huntington residiria na unicidade conquistada no processo de constituição. Invoca o exemplo das inúmeras tentativas de converter uma cultura em outra, que acabam sempre sem sucesso.

As respostas de Huntington podem proporcionar uma grande contribuição ao aprofundamento do conceito de globalização.

No que diz respeito propriamente ao conflito passível de ocorrer, Huntington parte do pressuposto de que a civilização é o mais alto grau de desenvolvimento cultural de um povo. A seu ver seriam as seguintes: Ocidental, Confuciana, Japonesa, Islâmica, Hindu, Eslavo-Ortodoxa, Latino-Americana e, possivelmente, Africana. No livro mencionado, examina detidamente e aponta os motivos pelos quais prevê que as guerras futuras dar-se-ão entre civilizações.

Não seria esta a oportunidade de analisar com maior profundidade a proposta de Huntington, no que se refere especificamente ao seu conceito de civilização e não propriamente à questão do conflito bélico, já que nos falta competência para tal. Nós, os filósofos, sobretudo os kantianos, sonhamos mesmo é com a *Paz Perpétua* em que acreditava o querido mestre de Koenigsberg. No tocante àquele conceito, acredito que os culturalistas brasileiros estão em condições de abordar o tema com maior sofisticação, através da noção de *tradição cultural*, desdobramento da doutrina do ser do homem como deve-ser e da hipótese de que a valoração moral encontra-se na base da ação humana, consistindo no seu fundamento.

A minha intenção correspondia apenas em chamar a atenção para as tendências emergentes na filosofia americana, como parte do esforço que precisamos desenvolver a fim de adquirir uma compreensão adequada das filosofias nacionais.

f) Uma esperança frustrada

Em tópico precedente (letra d), registro o aparecimento de duas tendências no plano filosófico, sendo a primeira expressa pelo denominado *neopragmatismo* e, a segunda, a redescoberta do valor no plano das análises políticas e sociológicas.

No que respeita ao *neopragmatismo*, na pessoa do seu principal representante, Richard Rorty (1931/2007), teve desenvolvimento deveras inusitado. Visivelmente, esse autor passou a orientar sua produção intelectual na direção da busca do aplauso fácil. Acontece que, tendo a expansão do ensino superior norte-americano se desenvolvido às custas da supressão do Liberal Arts, a massa de formandos deixou-se sucessivamente encantar pelas simplificações.¹ Criou-se assim uma autêntica demanda² por “novidades” de fácil assimilação. Noam Chomsky, Richard Rorty e tantos outros não resistiram.

Vejamos o desdobramento da proposta do inventor do *neopragmatismo*, recém falecido.

Rorty passou a afirmar que a epistemologia, isto é, a inquirição filosófica sobre a natureza do conhecimento científico, destinar-se-ia a legitimar a ciência, como se esta, de algum modo dependesse da filosofia. A meditação sobre a física matemática - quantitativa, diversa da física qualitativa (aristotélica, incorporada pela Escolástica) - encontra definição precisa na obra de Kant, a saber, distingui-la da filosofia. A evolução da Filosofia Moderna evidenciou a relevância dessa distinção, bastando referir a emergência da hipótese de que consistiria na única possibilidade de conhecimento válido (defendida pelo positivismo). No que respeita à comunidade científica, em nada depende das disputas filosóficas em tomo da epistemologia. Portanto, a suposição de que precisa da filosofia para legitimar-se não passa de um disparate.

¹ Tenha-se presente que, em resultado da expansão verificada a partir da década de sessenta e do programa denominado “Big Society”, em 2007, nos Estados Unidos existiam 1.500 universidades com 17,5 milhões de alunos matriculados. A matrícula no Liberal Arts dos estabelecimentos tradicionais acha-se estagnada desde aquela época.

² A idéia de que a distribuição de renda proporcionada pelo capitalismo - associada ao clima de liberdade assegurado pelas instituições democráticas, consolidadas no mundo desenvolvido - criou autêntica demanda por vulgaridades é do sociólogo francês Raymond Boudon. Sem dúvida, a tese reflete com fidelidade o quadro cultural vigente, notadamente o baixo nível dos programas de televisão do mesmo modo do que é vendido como arte contemporânea.

A aproximação de Rorty da filosofia francesa contemporânea demonstra a sociedade em que consistia de fato o seu projeto, como, aliás, muitos dos que o acompanharam na fase inicial iriam denunciar claramente.

O propósito nítido da filosofia francesa contemporânea consiste em restaurar o niilismo. Em geral, perde-se de vista qual o sentido profundo da negação nietzscheana dos valores fundantes da cultura ocidental, embora o próprio Nietzsche haja afirmado claramente os seus propósitos, nos fragmentos reunidos sob a denominação de *Der Wille zur Macht* - que, no Brasil, foram traduzidos como *Vontade de potência*.

A definição em causa tem o seguinte teor: “O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema *Tudo é vão*; não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir. ...É a atitude dos espíritos fortes e das vontades fortes, que não podem satisfazer-se apenas com o juízo negativo: a negação ativa corresponde melhor à sua natureza profunda”.

O niilismo é, pois, a crítica das nossas tradições culturais, cuja irresponsabilidade reside precisamente em que se trata de nada colocar em seu lugar, deixando o vazio que transforma as pessoas em brutamontes irracionais, cujo potencial de violência gratuita expressou-se claramente na França, em 1968, deixando perplexa e chocada a população.

Dispondo-se a assumir o novo papel, Rorty irá incumbir-se de difundir as teses fundamentais dos representantes do contemporâneo niilismo francês, a começar do conceito de *desconstrução* que reflete, com toda propriedade, o sentido profundo dessa vertente, antes referido. Tal pregação aparece claramente no conjunto de ensaios publicados em *Objetivismo, relativismo e verdade* (1991) e culmina, se assim se pode dizer, com *Dando corpo ao nosso país: o pensamento de esquerda na América do vigésimo século* (1998).

As simplificações de Rorty mereceram, nos Estados Unidos, críticas demolidoras de autores como Hilary Putnam (nascido em 1926; aposentou-se do Departamento de Filosofia de Harvard em 2000), bem como de outros especialistas em filosofia da ciência. A título de exemplo, basta referir o que escreveu Susan Haack³. Afirma, entre outras coisas, que “o esforço de Rorty por abandonar os conceitos básicos da epistemologia tradicional é claro sintoma de cinismo vulgar, que somente contribui para

³ Conhecida internacionalmente, doutora em filosofia, especialista em lógica, ensinou em Cambridge e Warwick. Sua obra mais conhecida tem este expressivo título: *Defending Science - Within Reason: Between Scientism and Cynicism* (Prometheus, 2003).

o declínio da razão e da integridade intelectual”. Desse mesmo círculo, procede a acusação direta de irresponsabilidade.

No que se refere à segunda tendência (a reconsideração do valor em ciências sociais), mantém-se firme, como procurarei indicar no tópico subsequente, embora não tenha sido capaz de obstar a espantosa difusão de vulgaridades, a exemplo da referida precedentemente. A título ilustrativo, acrescento a breve nota que dediquei a Martha C. Nussbaum, publicada na *Revista Brasileira de Filosofia* (n. 193; jan./mar., 1999), cujo sucesso é uma expressão da gravidade do que se pode denominar claramente de sintoma de decadência da cultura norte-americana.

Martha Nussbaum (nascida em 1947), professora de Lei e Ética na Universidade de Chicago, é autora de extensa bibliografia. Para aferir o nível das sandices que alardeia de sua cátedra, basta indicar brevemente o conteúdo de *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, Harvard University Press, 33 ed., 1998). Trata-se de uma espécie de manual baseado nos “estudos de caso” em que professores universitários conseguiram introduzir, em lugar do modelo tradicional do *Liberal Arts*, um tipo de ensino onde “mulheres, membros de minorias étnicas ou religiosas, bem como homossexuais e lésbicas, e ainda pessoas que vivem em culturas não ocidentais possam ser vistas e ouvidas com respeito e amor”. Este é o projeto da obra, apresentado logo na Introdução.

Ao que afirma, três capacidades são essenciais para o cultivo das humanidades nessa ótica, a saber: 1ª) capacidade de exame crítico de si mesmo e de toda a tradição, recusando frontalmente a crença na autoridade simplesmente porque aceita tradicionalmente, do mesmo modo que questiona todas as crenças e admite apenas as que passem o exame da busca de consistência e justificação; 2ª) enxergar-se não apenas como cidadãos de determinado local, mas como cidadãos do mundo. O mundo que nos cerca é inescapavelmente intencional; e, 3ª) o que denomina de “imaginação narrativa”, conceito obscuro, mas que parece referir-se ao desenvolvimento da capacidade emocional de identificar-se com os “diferentes”.

O desdobramento do referido esquema é efetivado nos capítulos em que a obra se subdivide. O primeiro corresponde a uma espécie de fundamentação geral das experiências que irá relatar, todas relacionadas a cursos universitários conduzidos sob o lema de que as diversas crenças devem ser submetidas à análise crítica. Mesmo em instituições católicas (Notre Dame), assegura, o recurso à argumentação não enfraquece a fé.

É interessante registrar como entende essa defesa da argumentação tomando o exemplo da forma como recusa a tese de Allan Bloom (*The Closing of American Mind*). Nesse livro, Bloom denuncia a desorientação geral vigente nos cursos universitários, subsequente à sua improvisada multiplicação, às custas da supressão da cultura geral. Os cursos tradicionais compreendiam a frequência ao *Liberal Arts*, contra os quais investe a nossa autora. Destinava-se a propiciar familiaridade com as obras básicas da cultura ocidental. Bloom indicou que esse abandono conduziria ao relativismo moral, do que Nussbaum é justamente a melhor ilustração.

Eis em que consiste o *argumento*: receios da espécie manifestada por Bloom é que conduziram Sócrates à prisão. Vulgaridades desse tipo somente podem prosperar num ambiente em que os alunos hajam sido privados do contato direto com esse e outros autores - presenças obrigatórias no modelo tradicional.

Nos demais capítulos são apresentadas as seguintes experiências: “estudo das culturas não-ocidentais”; “estudos afro-americanos”; “estudos feministas” e “estudo da sexualidade humana”. No último, descreve a luta pela aceitação das minorias em instituições religiosas (homossexuais e lésbicas, por exemplo, na tradicional Universidade Católica Notre Dame).

Sua apresentação da cultura clássica é de um primarismo gritante. Afirma que a defesa de uma educação adequada ao exercício da liberdade, existente em Roma, deve ser entendida como achando-se dirigida aos cidadãos livres das classes proprietárias. A pregação de Sêneca teria por objetivo subverter tal estado de coisas. De sua aplicação resultaria cidadãos livres não em resultado da riqueza ou do nascimento. Imagine-se o que pode resultar de uma apresentação da civilização greco-romana com base na condenação da existência de escravos e do conceito de “bárbaro” para designar os que dela não provinham. Vangloria-se de que vulgaridades desse tipo estariam sendo difundidas nas principais universidades, mencionando expressamente Harvard, Chicago, Notre Dame, Stanford, entre outras.

A expansão do ensino superior nos Estados Unidos, à custa do modelo universitário tradicional - preservado em reduzido número de instituições -, que obriga o conjunto de seus alunos a familiarizar-se com as grandes obras da cultura ocidental, responde pelo surgimento de público para as enormidades encontradas em textos como o que ora comentamos.

Aquele modelo toma por base o núcleo fundamental da cultura ocidental, constituído a partir da religião judaico-cristã que, por sua vez, promoveu ideal de pessoa

humana, esboçado nos Dez Mandamentos e no Sermão da Montanha. Subseqüentemente, esse ideal mereceria elaboração notável, cabendo destacar as contribuições de Santo Agostinho e Kant. Moisés e Cristo promoveram as idéias de *perfeição, responsabilidade e amor do próximo*. Santo Agostinho enfatizou o *livre arbítrio*, mas ainda o deixou na dependência de componentes exteriores ao próprio homem, lacuna que seria superada por Kant ao estabelecer que a *liberdade* se exerce na escolha da lei moral e na resistência às inclinações. A principal virtude do *Cânon* reside precisamente na possibilidade que faculta acompanharmos a grandiosidade da luta da pessoa humana, no Ocidente, em busca da perfeição. Em lugar disto, o que Nussbaum nos apresenta é uma proposta mesquinha, devotada a prazeres momentâneos que dificilmente preencherão uma existência digna de ser vivida.

Foi no seio da cultura ocidental que se gerou a tolerância. Mas esta não implica no abandono do código moral que a sustenta, que conduzirá inevitavelmente ao niilismo. Resultado que se verificou em dramáticas experiências históricas, como a vida sob o nazismo hitlerista.

g) Os estragos provenientes do multiculturalismo

Por se acharem referidos à segunda tendência que indiquei precedentemente - redescoberta do valor nas ciências sociais -, comento brevemente o último livro de Samuel Huntington em que aponta os efeitos da política denominada de *multiculturalista*, aplicada nos Estados Unidos. A esse propósito cabe registrar que, como parte da luta contra o terrorismo, a Europa a revê radicalmente. Suas conseqüências foram registradas numa pesquisa coordenada pela prof^a. Maria do Céu Pinto (*O Islão na Europa*, Lisboa, 2006) nestes precisos termos: “Aparentemente bem estruturado, (o modelo) tem conseqüências nefastas, já que facilita a formação de realidades guetizadas, fechadas sobre si mesmas”.

O livro de Huntington intitula-se - *Who are we? The challenges do America's National Identity*, Simon and Schuster, 2004. O essencial de seu conteúdo acha-se resumido adiante.

A identidade americana não se forjou de modo linear. Repousando numa base religiosa comum (o protestantismo), cimenta-se durante a guerra civil e passou a sua grande prova na capacidade de promover a integração da massa de imigrantes chegada ao país, sobretudo a partir da segunda metade do século dezenove e até os anos vinte do

seguinte. As duas guerras atuaram no mesmo sentido. A erosão acha-se manifesta nos anos noventa do século passado e decorre dos quatro elementos seguintes:

1º) popularidade do multiculturalismo no seio da elite, que se dispõe a colocar a raça, etnia, sexo, etc. acima da nacionalidade;

2º) enfraquecimento dos fatores que precedentemente propiciaram a assimilação dos imigrantes, combinada com a tendência dos novos contingentes de imigrantes a manterem dupla nacionalidade;

3º) a predominância entre estes últimos de pessoas de origem hispânica, a começar dos mexicanos, que introduziram componente sem precedente, qual seja a transformação da América num país bilíngüe; e

4º) desnacionalização de importantes segmentos das elites, de que resulta o surgimento de autêntico fosso entre os seus compromissos transnacionais e cosmopolitas e a ainda grande presença dos valores patrióticos e nacionalistas, no seio do público americano.

O ataque frontal contra o Credo Americano dá-se com a persistente distorção da letra e do espírito do *Civil Rights Act*, de 1964, e do *Voting Rights Act*, de 1965. Enquanto estes refletiam o propósito de alcançar a adequada aplicação dos princípios americanos, ao eliminar qualquer tipo de discriminação devido a cor, origem racial ou sexo, a chamada Ação Afirmativa tratou de introduzir diferença de tratamento para negros no acesso à Universidade. O passo seguinte consistiu na admissão do uso do espanhol no sistema de ensino, o que correspondia a uma tremenda discriminação contra os descendentes desses imigrantes no que se refere à sua normal integração no país. A Suprema Corte adotou uma posição ambígua no reconhecimento da legitimidade de tal procedimento ao deixar de fixar norma uniforme, refletindo o enfraquecimento das convicções tradicionais no seio da elite. Outra expressão de tal enfraquecimento corresponde ao apoio dado a tais distorções na aplicação dos direitos civis pela Administração Clinton. Em 1997, Clinton afirmou que a América requeria uma terceira grande revolução para provar que poderia existir sem uma cultura europeia dominante e que essa revolução estava em marcha (pág. 171) O que dá uma idéia da profundidade da penetração do multiculturalismo como empenho para derrocar a cultura dominante (anglo-protestante).

Em apoio a outro aspecto, que procura destacar, refere o fato de que em alguns estados, submetida a referendo a legislação relativa à língua, vieram a merecer a mais ampla aprovação iniciativas revogando disposições anteriores e reafirmando a condição

do inglês como língua oficial. O caso da Califórnia - onde essa revogação encontrou apoio de 73% (1996) - é bem um exemplo da profundidade da divisão da opinião pública norte-americana na matéria, isto é, o posicionamento da elite ao aplaudir o repúdio à tradição não encontra respaldo no comum da população.

Para Huntington, a questão que se coloca é se a imigração em curso deve dar-se com ou sem assimilação. Os 34 milhões de europeus que chegaram ao país entre 1820 e 1924 foram inteiramente integrados, o que não ocorre no ciclo atual. Entre 1965 e 2000 os imigrantes totalizam 23 milhões, em sua maioria provenientes da América Latina e da Ásia. Trata-se de fenômeno que ocorre em todos os países industrializados (baixa natalidade; indisposição dos autóctones para trabalhos manuais etc.). A situação singular que se apresenta aos norte-americanos consiste no fato de não vir ocorrendo sua integração (transformação em nacionais do país, como se deu com a imigração precedente), em face da divisão surgida no seio da elite dirigente.

Huntington irá proceder a uma análise minuciosa da imigração anterior com o propósito de identificar quais teriam sido os elementos que propiciaram a sua assimilação. Nesse particular, cabe destacar a massa de dados estatísticos com que pôde contar para a efetivação dessa análise.

Basicamente, os europeus tinham muito em comum com os que os haviam precedido, ainda que de diferentes países (assinale-se que foi proibida a imigração chinesa pela grande diferença cultural; receava-se também, o que não chegou a ocorrer, que procedendo de países onde vigorava a monarquia, ainda mais sem que tivesse abandonado o absolutismo, viessem a criar problemas para o sistema político em construção, depois denominado de República democrática).

Na imigração européia anterior, manteve-se a diversidade de etnias, além de que se dispersaram pelos diversos estados. Adicionalmente, haviam se decidido a adotar a nova pátria e enfrentar as dificuldades interpostas à concretização desse propósito. Huntington registra o dado impressionante de que 17% dos que se lançaram à aventura morreram durante a viagem. As barreiras interpostas à entrada no país, em seguida ao desembarque, tampouco podiam ser superadas facilmente. Para não falar dos acontecimentos históricos daquele período (guerra civil e Primeira Guerra Mundial¹), que logo os submeteram a escolhas dramáticas.

¹ Ainda que tenha entrado tardiamente na guerra, os americanos mandaram mais de 4 milhões de homens à Europa.

Segue-se a análise da imigração mexicana recente e do que denomina de “hispanização”, fenômeno ocorrido em Miami e no Sudoeste, em especial na Califórnia, isto é, o surgimento de verdadeiros enclaves. No passado inexistia alternativa à assimilação. Agora, entretanto, o não integrar-se à América “seria a escolha não só de vilas rurais relativamente isoladas, mas de imensas e concentradas comunidades, a exemplo do que se dá com os cubanos no Sul da Flórida e com os mexicanos no Sudoeste” (p.220). Huntington mobiliza diversos elementos de convicção para evidenciar a diferença da imigração mexicana. A primeira delas é a contigüidade. Enquanto a imigração européia teve de enfrentar distâncias de muitas milhas a serem vencidas por mar, os mexicanos têm pela frente uma tênue fronteira, fixada por um rio. Ademais, a imigração européia achava-se dispersa em muitas etnias enquanto os mexicanos ocupam uma posição destacada no ciclo de que participam.

Em 1960, os descendentes de americanos de origem estrangeira mais numerosos eram os provenientes da Itália (1.257 mil); Alemanha (990 mil); Canadá (953 mil); Reino Unido (833 mil) e Polônia (748 mil).

Em 2000, os cinco maiores contingentes provinham de famílias originárias do México (7.841 mil); China (1.391 mil); Filipinas (1.222 mil); Índia (1.007 mil) e Cuba (952 mil). Vê-se que os números são completamente díspares.

A imigração ilegal proveniente do México cresceu de 1,6 milhão, em 1960, para 11,9 milhões, em 1980, e 12,9 milhões em 1990. Dos 3,1 milhões de imigrantes ilegais que receberam “green card” em 1986, 90% provinham do México.

Os mexicanos concentram-se na Califórnia. Precedentemente, algumas etnias formaram bairros em cidades. A concentração mexicana é, entretanto, maciça. Em Los Angeles, no ano 2000, 46,5% da população era constituída por hispânicos, dos quais 64% mexicanos. A expectativa é de que a comunidade hispânica daquela cidade, em 2010, corresponda a 60% da população. Essa “ocupação” é entendida como uma espécie de reconquista, dada a origem mexicana do território californiano.

Finalmente, os mexicanos não se integram. De acordo com o Censo, em 1990, cerca de 95% dos mexicanos falavam espanhol em casa. Precedentemente, a terceira geração nascida de imigrantes não mais se entendia com os avós, já que havia assimilado a cultura predominante. Nada disto ocorre com os mexicanos.

A análise abrange ainda singularidades na educação, no casamento e, sobretudo, no que concerne à persistência de fraca identidade com a América. A hispanização de Miami é estudada com idêntico nível de detalhamento.

A conclusão de Huntington é a de que a continuidade desse processo transformará a América num país de duas línguas, duas culturas e dois povos (p.256).

Para Huntington, o fim da Guerra Fria e do colapso da União Soviética deixaram os Estados Unidos sem um inimigo externo, clássico fator de coesão interna. Em segundo lugar, a presença de interesses de empresas americanas (as chamadas multinacionais) por toda parte do mundo faz com que setores expressivos da elite privilegiem o lado transnacional dessa atuação, em detrimento da identidade nacional cultivada tradicionalmente, o que não ocorre no grande público. Em terceiro lugar, o declínio da ideologia traz para primeiro plano a cultura como fator de identidade.

O fenômeno que emerge da análise desse aspecto, segundo Huntington, é a presença no debate político interno norte-americano dos interesses dos países de onde procedem essas comunidades mal assimiladas. Nas eleições para o Congresso aponta exemplos de candidatos eleitos ou derrotados por contrariar ou atender aos interesses daquelas comunidades, para as quais a identidade prevalente não se dá com o credo e a cultura americanas, mas com os países dos quais imigraram.

Huntington entende que o desdobramento da situação descrita pode induzir às seguintes clivagens na sociedade americana:

1ª) Renascimento da questão racial. Estabelece esse confronto: na Bósnia-Herzegovina, em 1961 a população era constituída por 43% de sérvios e 26% de muçulmanos; em 1991, 31% de sérvios e 41% de muçulmanos. Os sérvios partiram então para a “limpeza racial”. Na Califórnia, em 1990, a população era 57% branca e 26% hispânica. Em 2040, prevê-se que a população branca reduza-se a 31% e a hispânica corresponda a 48%. Entende que a probabilidade de estabelecer-se conflito semelhante ao verificado na Bósnia seja equivalente a zero. O mais provável é que cresça a disputa em torno do ensino em outra língua que não seja o inglês do mesmo modo que pelo combate à imigração ilegal.

2ª) A clivagem mais séria consistiria na que se acha instalada entre a elite multiculturalista e a opinião pública nativista. Toma por base as vinte pesquisas de opinião, efetivadas entre 1974 e 2000, nas quais se pergunta se os entrevistados

identificam-se como liberais², moderados ou conservadores. O resultado global revelou-se consistente ao longo do período considerado: 25% tinham-se a conta de liberais; 30% de conservadores e, entre 35% e 40%, de moderados. Desagregada essa pesquisa numa dúzia de ocupações de elite, identificavam-se como liberais 75% do pessoal da televisão; 67% do cinema; 56% da burocracia estatal; 55% dos ligados aos meios de comunicação; 54% dos juízes e 47% dos advogados. Minorias inexpressivas só se davam entre empresários (14%) e militares (9%).

Mais revelador ainda é o posicionamento da elite acadêmica. Opõem-se abertamente à religião, 82% dos professores de origem judaica; 73% dos oriundos de famílias católicas e 71 % daqueles de famílias protestantes. Essa clivagem entre a elite e o elemento popular reflete-se em matéria de política externa e na confiança no Estado. Neste último caso, refere os desdobramentos nos vários estados da chamada Proposição 13, destinada a conter o gasto público, aprovada na Califórnia em 1978 com o apoio de 65% da população.

O capítulo final (12 da Parte IV - *Renewing American Identity*) intitula-se “América no século XXI: vulnerabilidade, religião e identidade nacional” (p.336-366). A tese central é a de que o 11 de setembro revelou a vulnerabilidade dos Estados Unidos, numa circunstância em que havia se tornado a única superpotência, em seguida ao fim do comunismo. Aquele ataque tornou claro que a segurança do território é a função primordial do governo. Ao mesmo tempo, a vulnerabilidade dá nova relevância à identidade nacional, o que, entretanto, não elimina os conflitos emergentes no meio século precedente. A identidade nacional, por sua vez, não se resume ao Credo, sobretudo numa circunstância em que duas de suas componentes básicas encontram-se sob ataque cerrado: etnia e raça. As componentes restantes - liberdade, igualdade, democracia, direitos civis, não discriminação e primado da lei - tornam-se uma ideologia e nenhuma nação pode sustentar-se nessa base. A experiência recente europeia

² *Liberal* nos Estados Unidos equivale ao que na Europa se denomina de social democrata, isto é, defende a tese de que ao Estado compete promover a justiça, concentrando recursos para redistribuí-los. No caso da elite acadêmica e da intelectualidade, em geral, que assim se definam, podem igualmente ser arroladas como multiculturalista e contra o que Huntington denomina de Credo Americano, em sua integralidade. *Conservative* (ou *neo-conservative*), em contrapartida, acredita que o Estado é o problema e não a solução, e cerra fileiras em defesa dos valores tradicionais.

sugere que as nações podem mudar de ideologia sem afetar a sua identidade nacional. O 11 de setembro trouxe para primeiro plano a definição da identidade, basicamente em termos de cultura e religião.

Huntington refere os vários indicadores comprobatórios do renascimento religioso nos Estados Unidos (entre 1990 e 2000 os aderentes às principais igrejas expandiram-se substancialmente: mórmons, 19,3%; evangélicos conservadores, 18,6%; Assembléia de Deus, 18,5% e Igreja Católica, 16,2%). Esses grupos passam simultaneamente a registrar crescente presença na vida política nacional, em defesa dos valores da família do mesmo modo que no apoio a políticos conservadores. Em 2000, Bush contou com o voto de 84% dos protestantes e evangélicos brancos. O fator religioso desempenha crescente papel na política. Huntington considera mesmo ter sido o fator central na eleição presidencial de 2000.

Ao mesmo tempo, observa o autor o ressurgimento do fator religioso na política mundial. Parece-lhe que o século XXI está destinado a tornar-se a Era da Religião.

Huntington vê semelhanças e diferenças entre a luta a que os Estados Unidos se viram arrastados contra o que denomina de “Islã Militante” e o período da Guerra Fria. Na medida em que o comunismo internacional definia-se como inimigo da democracia, os EE UU assumiam sua principal característica distintiva: a bandeira democrática.

O islamismo militante, por sua vez, guarda muita semelhança com os comunistas. A exemplo destes, constitui células em todo o mundo, organiza manifestações de rua, enquanto partidos islâmicos concorrem às eleições. As comunidades islâmicas, nos países em que se encontram, tratam de criar um cinturão de simpatia para o Islã, idêntico ao que os comunistas promoviam em relação à União Soviética.

Há, entretanto, duas diferenças fundamentais, a saber: 1ª) um único Estado sustentava o movimento comunista. O Islã é sustentado por uma variedade de Estados e de organizações religiosas, ao tempo em que partidos políticos islâmicos e grupos terroristas nutrem objetivos diferentes e conflitantes; e, 2ª) os comunistas aspiravam ganhar o apoio do movimento sindical, da intelectualidade e da classe média descontente, para conseguir a substituição do capitalismo pelo comunismo. O islamismo militante, ao contrário, não deseja converter a América e a Europa em sociedades islâmicas. Seu principal objetivo é causar-lhes o maior dano possível, por meio de violentos ataques terroristas contra a população e suas instituições.

A experiência dos Estados Unidos na Segunda Guerra e na Guerra do Vietnã repetem-se agora. No momento do ataque, a nação se une e emerge o patriotismo. Na

medida em que o conflito se prolonga, emergem as divergências. A opinião americana não se convenceu de que a guerra no Iraque equivalia ao prosseguimento de combate ao terrorismo.

O conflito latente em matéria de identidade assumiu o caráter de uma disputa em termos do que denomina de cosmopolitismo versus imperialismo. No primeiro caso, o mundo muda a América. No segundo, a América muda o mundo. O propósito de impor ao mundo os valores norte-americanos - na suposição de que se revestiriam de universalidade - esbarra com o fato de que, embora os Estados Unidos sejam a única superpotência, subsistem outros poderes. Enumera Inglaterra, Alemanha, França, Rússia, China e Japão, em termos mundiais, e em termos regionais: Brasil, Índia, Nigéria, Irã, África do Sul e Indonésia. A América não poderá alcançar quaisquer objetivos mundiais sem o apoio de pelo menos de parte desses países. Paradoxalmente, a promoção da democracia no mundo leva ao poder forças anti-americanas. O cosmopolitismo tampouco se revela bom conselheiro, na medida em que paralisa a capacidade defensiva da América. Para Huntington existe uma terceira alternativa, a preservação da identidade nacional cimentada secularmente. A variante que predominar “modelará o seu futuro como nação e o futuro do mundo.”

3. A FILOSOFIA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA

a) Significado do seu estudo

No período recente, graças, sobretudo, à presença de professores portugueses entre nós, pôde-se iniciar a pesquisa sistemática das relações entre as filosofias portuguesa e brasileira. Como não poderia deixar de ser, cumpriu-se uma primeira etapa de sistematização e conhecimento mútuo. Levando-se em conta que tivemos uma cultura comum até começos do século XIX, deu-se preferência ao empenho de identificar o processo de diferenciação subsequente à nossa independência. Verificamos que persistiam as duas grandes tradições que herdamos de Portugal: o *tradicionalismo* e o *cientificismo*, naturalmente com algumas diferenças. No caso do tradicionalismo, Ubiratan Macedo incumbiu-se de estabelecê-las.

O desenvolvimento da investigação suscitou hipótese relativa ao que se convencionou denominar de *filosofia luso-brasileira*. Deparamo-nos de pronto, conforme indicaremos especificamente na Parte III, com a inadequação do método

suscitado pelo Prof. Miguel Reale, no estudo da filosofia nacional, e que nos tem proporcionado tão extraordinários resultados. Para a elaboração de uma nova metodologia, a título exploratório, tratamos de averiguar se nas correntes formadas nos dois últimos séculos tivemos fontes comuns. Depois de um certo período de afastamento logo depois da Independência, houve uma grande aproximação no caso do movimento positivista. Até onde avançamos nessa pesquisa, o mesmo não ocorre com as outras vertentes (fenomenologia; hegelianismo; neotomismo etc.). Para estabelecê-lo tivemos de efetivar o estudo de pensadores portugueses contemporâneos. Pareceu-me que alguns desses poderiam ser publicados autonomamente, o que nos dispusemos a fazer nesta oportunidade.

b) Sampaio Bruno e o primeiro momento de reaproximação luso-brasileira

São conhecidos os percalços da colaboração luso-brasileira. No ciclo subsequente à Independência, acalentou-se a ilusão de que o país poderia ser “passado a limpo” (expressão recorrente, apesar de sua evidente impossibilidade), ignorando-se solenemente os vínculos históricos das duas nações.

A reaproximação deu-se de uma forma inesperada, ainda no século XIX, com a ascensão do positivismo. O curso autoritário seguido tanto pela República brasileira como pela portuguesa, durante o século XX, acabaria provocando novos afastamentos notadamente a longa sobrevivência institucional do Estado Novo em Portugal (o Estado Novo brasileiro, embora formalmente haja durado apenas de 1937 a 1945, pelo projeto de modernização autoritária, sob a égide do Estado, sobreviveria até muito recentemente, na verdade tanto quanto o português) inibia toda colaboração intelectual pelo risco de transformar-se numa espécie de solidariedade política.

Somente com a abertura democrática das últimas décadas, criaram-se condições para a concepção e prática de um projeto luso-brasileiro, de amplitude crescente. Em tal circunstância incumbiria balancear a experiência pregressa. Nesta oportunidade, pretendo limitá-la ao que chamaria de primeiro momento tomando por base o livro *O Brasil Mental* (1898), em plena restauração da colaboração luso-brasileira que se fazia tomando ao positivismo como um dos elos de reaproximação.

Esta ocorre a partir dos anos setenta. Em Portugal é a época da chamada geração de 70, em cujo seio, no plano filosófico, Antero de Quental (1842/1891) seria talvez o

mais destacado representante. Se bem certamente não fosse este o objetivo primordial - tanto que chegaram a considerar-se como os “vencidos da vida” -, aquele grupo promoveu notável renovação literária, tendo como máximo expoente a Eça de Queiroz (1845/1900). O fenômeno brasileiro chamou-se “surto de idéias novas” e desembocaria na ascensão e no domínio do positivismo no que restava do século XIX e em grande parte do seguinte, promovendo toda uma série de resultados negativos como o autoritarismo republicano, a ingerência militar na política e o empenho decidido em sufocar a meditação filosófica. Quanto a isto felizmente fracassaram, graças, entre outras coisas, à resistência iniciada pela Escola do Recife, acabando por florescer a crítica ao positivismo, emergindo daí múltiplas correntes no período contemporâneo.

José Pereira de Sampaio (1857/1915), que adotou o nome literário de Sampaio Bruno, foi, sobretudo, publicista e pensador, com uma incursão antimonárquica na política, de que saíria desgostoso com os republicanos. A crítica ao positivismo em *O Brasil Mental* visaria, sobretudo, aos próprios companheiros do Partido Republicano, como indicou António Braz Teixeira: “Movido decerto pela preocupação de não ferir os representantes destas orientações especulativas, entre os quais contavam alguns de seus amigos e companheiros de ideal republicano, Sampaio Bruno... preferiu... tomar como objetivo de sua crítica a projeção brasileira da doutrina comteana”. De todos os modos seu livro é parte de um ciclo de reaproximação de nossas culturas, cujas características essenciais indicaremos. Antes de fazê-lo, cumpre situar a meditação filosófica de Sampaio Bruno.

Bruno e o renascimento do espiritualismo em Portugal

Em toda a Europa, nas últimas décadas do século XIX aparece cada vez com maior clareza, como questão magna, a necessidade de superar a interdição que o positivismo estabelecera em relação à metafísica. Não se trata propriamente da doutrina filosófica assim batizada por Augusto Comte (1798/1857), mas de movimento mais amplo, apoiado na suposição de que a constituição das ciências sociais - isto é, a aplicação à sociedade dos métodos consagrados pela física-matemática - envolveria o fim da filosofia. A reação começa nos círculos científicos na medida em que a própria estruturação das ciências sociais envolvia discussão eminentemente filosófica acerca do valor, questão inexistente nas ciências voltadas para fenômenos naturais. É nesse contexto que se constitui o mais pujante movimento com vistas àquela superação, o

neokantismo alemão, justamente o mais bem sucedido. Seria a partir dessa matriz fixada por Hermann Cohen (1842/1918) que se formariam as principais correntes subsequentes à predominância do positivismo, a saber, a fenomenologia, o existencialismo e o culturalismo.

O modelo alemão comporta variações importantes. Na França, o neokantismo é relativamente tênue, enquanto a obra de Henri Bergson (1859/1941) viria a proporcionar novo alento ao espiritualismo. Na Inglaterra, depois de um curto período de namoro com o hegelianismo - Thomas Green (1836/1882), sobretudo -, a reação ao positivismo assume feição particular. Embora aceitando a premissa maior de que os problemas filosóficos tradicionais perdem sua razão de ser com os avanços sucessivos da ciência, preserva-se lugar para uma nova filosofia, que durante largo período adotaria a denominação de neopositivismo. No próprio campo científico há também uma reação ao positivismo. Aqui o empenho maior cifra-se em restaurar o adequado entendimento da natureza da investigação científica. A questão central reside no papel representado pela hipótese, que os positivistas ignoraram, com o que acabaram por colocar-se contra os principais avanços verificados na ciência. Viria a constituir marco destacado dessa vertente anti-positivista a obra *A ciência e a hipótese* (1900), de Henri Poincaré (1854/1911).

Os países católicos (entre eles Portugal) estavam destinados a participar dessa reação ao positivismo nos marcos da renovação escolástica promovida pelo Vaticano, em cujo seio viria a sobressair-se o neotomismo.

A diversificação que veio a produzir-se seria devida a personalidades destacadas que se revelaram capazes de criar outras alternativas. Este precisamente o caso de Sampaio Bruno. Sua obra está no centro da formação de uma vertente espiritualista com aspectos *sui generis*. Como diz António Braz Teixeira, Bruno “evoluirá no sentido de uma teurgia heterodoxa, imanentista, messiânica e profética, aberta à revelação e ao mistério a fim de outras correntes esotéricas”. Ao que acrescenta: “... exerceu incontestável magistério sobre a *Renascença Portuguesa*, em especial sobre Teixeira de Pascoais, Teixeira Rego, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra e o Fernando Pessoa da *Mensagem*, reclamando-se ainda do seu ensino filosófico pensadores como Álvaro Ribeiro, Jose Marinho, Delfim Santos ou Sant'Ana Dionísio”.

Novo ciclo de confluência entre Brasil e Portugal

Com a Independência, os brasileiros que até às vésperas sequer duvidavam de sua condição de portugueses, trataram de alcançar fisionomia própria. Os dois decênios iniciais foram extremamente traumáticos para ambos os países, desde que tinham em comum o problema da implantação do sistema representativo. Guerras civis intermináveis, simpatias republicanas, inexperiência no funcionamento das novas instituições (Parlamento, partidos políticos etc.). Mas tão logo serenaram os ânimos, a partir da década de quarenta, o Brasil voltou ao projeto original de diferenciar-se de Portugal.

E a época do indianismo na literatura (e mesmo na vida pessoal, muitas famílias portuguesas tradicionais adotando esdrúxulos nomes indígenas), para escândalo de Varnhagen (1816/1878), o fundador de nossa historiografia, insistindo em que os valores indígenas (que tratou de inventariar) só mereciam repúdio, cumprindo dar continuidade ao projeto de convertê-los aos valores ocidentais. Ainda assim, o elã de diferenciar-se continuou seu curso.

No plano filosófico, como a adesão da maioria da elite brasileira ao ecletismo espiritualista francês não veio a ser secundado pela elite portuguesa, perdeu-se uma oportunidade de reaproximação. As possibilidades de um espiritualismo renovado tornar-se ponto de referencia comum seriam evidenciados pelo krausismo, relativamente bem sucedido em Portugal, mas que no Brasil ficou limitado a círculos reduzidos. Tivemos, portanto, de esperar os anos setenta para que as novas gerações de brasileiros e portugueses, como referi, buscassem um projeto comum.

O eixo do novo projeto seria o positivismo. Pereira Barreto deixou de publicar o terceiro volume de sua exposição da doutrina positivista por achar que um dos livros de Teófilo Braga o dispensava de fazê-lo. Os brasileiros passam a colaborar nas revistas positivistas portuguesas. A proclamação da República no Brasil, em 1889, iria repercutir profundamente em Portugal. A tentativa abortada de ali repetir o fenômeno, ocorrida em 1891, não esteve alheia àquela repercussão. É nesse contexto que se situa *O Brasil Mental*.

A pretensão de O Brasil Mental

Sampaio Bruno está convencido de que somente a República redimirá Portugal do verdadeiro cipoal de desorientação em que se envolveu, sobretudo depois de frustradas as esperanças suscitadas pela Revolução do Porto em 1820.

Escreve: “Neste instante do nosso lusitano desenvolvimento coletivo, o mote revelador está encontrado.... O lema enxerga-se ostensivo. É ele o da República, esperança final, cujo aborto significaria indefectivelmente a morte da nacionalidade”. Não há alternativa digna de ser considerada. Vislumbra mesmo a possibilidade de instaurar-se administração estrangeira diante da passividade de todos (“aceita com infâmia de clero, nobreza e povo: acatada pelo rei e pela grei; obedecida pelo Exército e pela Marinha”). E conclui enfático “Para que tal monstruosidade não seja é preciso que a República seja. A República é, pois, o recurso *in extremis*. Não há outro”.

Nessa perspectiva, o que ocorre no Brasil passa a revestir-se de significado especial. Está certo de que a “influência da Nova Lusitânia nos destinos da velha transcendeu, na verdade, da simples região econômica; ela se acentuou nos domínios da aspiração social e da prática política”.

É preciso, portanto, superar o desconhecimento mútuo. Quer começar por *O Brasil Mental* por nutrir a certeza de que é no plano das idéias (isto é, no “estado mental”) que amadurecem as possibilidades de aperfeiçoamento do “estado social”. Diz expressamente que do caráter das doutrinas, (“as mais abstratas, as mais teóricas, as mais confinadas ao seu isolamento científico”) aceitas pelos homens que as governam, para as nações podem “advirem calamidades ou benefícios”. Em Portugal não se tem idéia de *O Brasil Mental*, havendo mesmo certo empenho em popularizar uma caricatura ridícula do brasileiro. O brasileiro de que se ocupa a nossa literatura não é o brasileiro que nos importa conhecer - afirma textualmente.

Sampaio Bruno dispõe de notável informação sobre o que se passa na vida literária brasileira. Embora talvez não devesse fazê-lo, por tangenciar a questão proposta, irá, de modo extenso e pormenorizado, mostrar que o desconhecimento e a má vontade não se restringem a Portugal. Ao deter-se sobre a obra de autores portugueses, parece-lhe que Tobias Barreto tampouco se interessa em buscar uma posição equilibrada. Assim, por exemplo, critica em Herculano o fato de não ter sido um gênero de historiador (aquele que é capaz de proporcionar retratos vivos das principais personalidades da época estudada), desatento à circunstância de que os personagens da

história portuguesa não tinham a mesma estatura. Pergunta: aonde tinha Herculano, para no mármore sagrado lhes talhar as estátuas, os Luteros e os Carnot?” Todavia, acrescenta, “quando alguma personalidade de mais poderoso relevo destacava, não lhe faltavam na palheta tintas”. Conclui que Tobias Barreto não buscava desinteressadamente a verdade. Apaixonado, “procedia para conclusão já determinada”. Trata também de refutar as críticas de Silvio Romero ao mesmo Herculano e a reação “do folhetinista Machado de Assis” a *O Crime do Padre Amaro*, de Eça de Queiroz. No tocante à literatura há um certo empenho em demonstrar que acompanhava de perto a crítica brasileira da produção portuguesa. Defende Guerra Junqueiro do que dele escreveu Valentim de Magalhães, nem sempre atendo-se à natureza do tema em discussão, usando argumentos desse tipo: “na sua futilidade de janota da rua do Ouvidor, não percebeu o imenso alcance histórico e político da ideia do poeta”. Tomando aqui um longo desvio - como era de seu feitio no conjunto da obra e não apenas neste livro -, também se detém na crítica a Guerra Junqueiro em Portugal e, igualmente, o defende. O seu entusiasmo pelo poema de Guerra Junqueiro leva-o, na Introdução, a deter-se longamente sobre o autor e a obra, não poupando elogios. Guerra Junqueiro parece-lhe uma espécie ode Molière e Shakespeare da língua portuguesa”.¹

Impressionou vivamente a Sampaio Bruno o fato de que na inauguração da Academia de Letras, fundada no Rio de Janeiro, “imitando a Academia de França com seus quarenta imortais”, Joaquim Nabuco se tenha empenhado em explicar que a nova entidade “não terá nenhuma ligação com Portugal, do qual os destinos brasileiros estão completamente separados, e a sua fundação deve ser mais uma afirmação de independência nacional”.

A aproximação entre os dois povos será, entretanto, inevitável, mormente com o impacto advindo da proclamação da República. Bruno, entretanto, quer para Portugal, tão somente a República e a não a nossa República positivista.

¹ “Nas nossas letras e na nossa história, a Pátria é como os Lusíadas da decadência. Em amplitude de ideia não exageraremos se dissermos não depararmos senão com raros exemplos similares: todos estes dos de primeira categoria. Haveremos de ir buscar a Milton, a Klopstock, aos grandes inventivos e aos grandes meditativos. Aos que são pensadores e centígrafos: aos que organizam idéias e as engalanam na forma extrínseca das imagens.... se os exemplos similares são raros, raríssimos refrangem os superiores. Não sabemos pelo instante mais do que dos dois primeiros atos da Divina Comédia.”

A crítica ao positivismo

Bruno assinala a extraordinária repercussão do positivismo no Brasil e mesmo em Portugal. Atribui o fato à acessibilidade da doutrina, contentando-se seus adeptos com as conclusões sintéticas e dispensando-se de percorrer previamente o saber enciclopédico de onde alega proceder. Parece-lhe também que “o seu agnosticismo, acariciando a preguiça cerebral luso-brasileira, foi a condição primordial do fulminante êxito. Voltou-se à antiga desconfiança, o que condizia com o ensino católico tradicional”.

Assinala o fato de que no Brasil a adesão não se limitou à parcela supostamente científica, criando-se inclusive a Igreja. A esse propósito escreve:

“Entre nós não se passou do positivismo atenuado, no depenamento homeopático de Emilio Littré. Só muito mais tarde (e sem repercussão no grande público) é que Teófilo Braga, com seu *Sistema de Sociologia*, aceitou as conclusões inteiras, inclusive as da *Síntese Subjetiva*, como lógicas, concordantes e procedentes. No Brasil, engoliu-se tudo, inteiramente e de pancada”.

Reconhece que o positivismo está inserido no espírito do tempo. Atende ao anseio “das gerações atuais para o espírito novo, para a nova filosofia, que não se sustenta de quiméricas e vazias abstrações. Pelo contrário, haure no manancial da realidade, consoante as ciências donde toma origem, os caracteres que precisam a moderna reforma da intuição sintética. Concorda em que é um dos sistemas característicos da época.

Admite também que o espírito humano buscará sempre uma lei geral, um princípio de unidade e o próprio Comte, nesse particular, faz causa comum com as doutrinas da velha filosofia especulativa. “Aqui este princípio - escreve - se não toma o caráter de um axioma superior ao exame, de um postulado indemonstrado, ainda assim converte-se numa lei idêntica para fenômenos diversos, num conceito único para a política, para a física como para a sociologia”. Cuidará, portanto, em demonstrar que a famosa lei dos três estados - isto é, a suposição de que a humanidade atravessaria sucessivamente os estados teológico, metafísico e positivo - “não atende àquele propósito”.

A crítica de Bruno é a seguinte; “O espírito humano, de todos os tempos, há seguido simultaneamente, e não sucessivamente, as diferentes vias indicadas, não descartando assim uma para tomar em seguida exclusivamente a outra”. E, prossegue:

"Na verdade, o espírito humano se ocupou sempre e simultaneamente de Deus e da revelação (fase teológica), das abstrações (fase metafísica), dos conhecimentos reais (fase positiva)". Acrescenta ainda que "o homem, tomado isoladamente, tampouco se enquadra".

Bruno detém-se no argumento de Comte a tais objeções, que consistiria em alegar que as ciências, no seu processo de constituição, podem momentaneamente congregar as três fases, tratando-se, deste modo, de "anomalia aparente". Pelo exame concreto da constituição das ciências conclui que a resposta comteana, embora engenhosa, não é exata. E quanto à evolução social, propriamente dita, o homem não começa por abstrações, mas por ocupar-se de coisas muito concretas, relacionadas à sobrevivência. A sabedoria popular ensina que *primum vivere deinde philosophare*. "O que é exato, escreve, é que o homem só tarde se ocupa do que não seja estritamente positivo". A solução ensejada por Littré e seus discípulos, restringido-lhe o campo de aplicação, tampouco a salva.

Em síntese, a lei dos três estados não passa do estabelecimento de uma certa ordem de fatos e não explica os progressos de outras categorias que não se enquadram naquela classificação.

Depois de examinar especificamente o caso da aplicação da lei comteana à religião, escreve o autor: "Conclusão última: a lei dos três estados não é falsa. É inexata, imperfeito inacabada, incompleta. Cumprir completá-la juntando-a a outras que lhe dêem elasticidade e lhe emprestem amplitude. E todas essas tem de ser, ao depois, integradas umas às outras, na fórmula sintética que será então essa lei geral... que nós nunca conheceremos".

Na verdade, a conclusão só é a última em relação ao exame da doutrina dos três estados na obra de Comte e Littré. Quer ainda deter-se nas considerações destes últimos relativas à fase positiva, do mesmo modo que na obra de seus discípulos portugueses e brasileiros. Quanto ao primeiro aspecto, enfatiza a necessidade de dar resposta às indagações fundamentais sobre a existência de Deus e outros aspectos relacionados à religião tradicional, perguntas que estão longe de extinguir-se, como supunham Comte e Littré.

No tocante à obra dos seguidores portugueses e brasileiros, gostaria apenas de chamar a atenção para a crítica acerba que dirige ao caráter autoritário do positivismo. "Na verdade - afirma - o positivismo repele a idéia do direito, por metafísica, afirmando

que ninguém tem outro direito mais do que o de cumprir o seu dever e anematizando a teoria da liberdade de pensamento, por derrogação ao justo mérito”.

Argumenta: “Diz-se que ninguém tem o direito senão de cumprir o seu dever. Perfeitamente. Mas o primeiro dever, o fundamental e basilar consiste em cada um respeitar e fazer acatar os seus direitos sob pena de obliteração da personalidade. E eis como, por um processo rudimentar, se chega ao ponto de partida”. E, quanto à soberania do povo, “ela não é senão a consequência deste conceito moral preliminar. Representa a sanção política da intuição jurídica. Exercida pelo sufrágio universal, fica preservada (e, implicitamente, claro) a esfera dos direitos individuais, como inatingível por essa soberania, que se negaria a si própria se a ele os negasse”.

Parece-lhe que a própria proclamação, pelo comtismo, de que o poder de previsibilidade diminui à medida que a complexidade aumenta, serve para justificar a premente necessidade da liberdade de pensamento. Na sociologia, tratando-se de uma ciência por constituir, aquela deveria ser a sua máxima.

Bruno é enfático na condenação da política preconizada pelos positivistas (“propõem a queima dos livros que fazem o patrimônio da humanidade... Não tremem perante as mais antipáticas coartadas”). Os resultados da aplicação de tais princípios na República brasileira há de tê-lo despertado para o imperativo de tudo fazer no sentido de impedir que a República portuguesa empreendesse tal caminho. Certamente que acreditava poder impedi-lo já que adotara, como premissa geral, a tese de que o “estado mental” seria determinante na configuração do “estado social”.

Ao republicanismo positivista brasileiro voltará em grande parte do capítulo dedicado ao monismo, onde examina pormenorizadamente o tema. Em síntese, assinala que o Brasil escolheu o caminho da ditadura. “Todavia - afirma - as ditaduras são sempre odiosas porque, em sua essência, significam a declaração de incapacidade, vibrada contra a maioria nacional, como inapta a governar-se e imprópria a cuidar, de per si, dos seus destinos”.

A crítica ao monismo

No capítulo (terceiro) dedicado ao tema em epígrafe, Sampaio Bruno quer considerar, sobretudo, a obra de Tobias Barreto (1839/1889). Em vida, o notável pensador brasileiro exerceu uma grande atividade, sobretudo como ensaísta, reunindo em livro apenas uma parte diminuta daquele conjunto. Depois de sua morte, Silvio

Romero (1851/1914) começou a reuni-los em volumes temáticos, a exemplo dos *Estudos de Direito* (1892), mas não pode concluir o empreendimento. Na década de vinte, o governo de Sergipe, sua terra natal, promoveu a edição da obra completa, em dez volumes. Mas a pessoa incumbida de fazê-lo (Oliveira Teles) limitou-se a agregar, aos volumes editados por Silvio Romero, o que pôde localizar. Assim, embora haja prestado um grande serviço na preservação do legado do sergipano, aquela edição, na verdade, dificultou o entendimento de sua evolução filosófica. Somente na oportunidade do centenário de sua morte, ocorrido em 1989, graças, sobretudo, ao empenho pessoal de Luiz Antonio Barreto, logrou-se efetivar ordenação capaz de facultar uma adequada compreensão de seu pensamento. Essa edição é integrada por estes volumes: *Estudos de Filosofia, Crítica político-social, Estudos de direito* (três volumes); *Crítica de religião; Estudos alemães; Monografias em alemão; Crítica de literatura e de arte e Dias e Noites* (poesias), tendo sido enriquecida pelos estudos mais relevantes dedicados à sua obra, selecionados por Luiz Antonio Barreto - que os designou de “fortuna crítica”, acrescida a cada um dos mencionados volumes -, que contam ainda com as devidas introduções. Obedecem, igualmente, a estrita ordenação cronológica, o que permite, de pronto, identificar como seu pensamento enriqueceu-se e modificou-se, nesse ou naquele ponto. Ao todo, as *Obras Completas* de Tobias Barreto abrangem aproximadamente 3.500 páginas.

Na verdade, o monismo marca apenas um momento da evolução de Tobias Barreto iniciada com o ensaio *Deve a metafísica ser considerada morta?* (1875)² pergunta a que responde negativamente, dando começo ao incessante combate contra o positivismo e a busca de uma alternativa que não significasse o retorno ao espiritualismo. Durante certo período, imaginou que o evolucionismo haeckeliano atendia aquelas exigências. Depois buscou completá-lo com teses hauridas na obra de Ludwig Noire (1829-1889). O mérito deste consistiu, entretanto, em tê-lo levado a aproximar-se do neokantismo, que apenas surgia na Alemanha e não havia ainda

² Texto reconstituído, consta do volume da Obra Completa dedicada aos *Estudos de Filosofia* (aparecido antes, numa tentativa frustrada de edição reordenada de sua obra, mas que acabou ficando como livro isolado), que obedece à seguinte subdivisão: Período de formação em Escada: fase de rompimento com o ecletismo espiritualista e de adesão parcial ao positivismo (1868/1874); período final em Escada: fase de rompimento com o positivismo (1875/1882); última fase (período do Recife): ciclo de adesão ao neokantismo.

alcançado o florescimento que veio a atingir. Embora não o tivesse declarado expressamente, a conceituação da filosofia pelo neokantismo (“um tipo de saber que não aumenta o conhecimento científico”) - e também a sua ênfase na teoria do conhecimento e no abandono dos temas favoritos da chamada metafísica dogmática (Deus; a sobrevivência da alma e a finitude ou infinitude do mundo) - tornava inaceitável o monismo. Muito doente na fase final de sua existência, Tobias Barreto deixou a Arthur Orlando (1858/1916), que se tornara o seu discípulo mais próximo, por ter permanecido no Recife, a incumbência de afirmá-la nestes precisos termos; “É preciso não esquecer que hoje filosofia não quer dizer ciência do absoluto (metafísica) nem explicação do universo (cosmogonia), nem qualquer dessas grandes sistematizações conhecidas pelos nomes de seus autores (darwinismo, comtismo, spencerismo); mas teoria do conhecimento, disciplina mental sobre a qual se apóiam todas as ciências constituídas e por constituir”.

Bruno explica porque Tobias Barreto merecia particular atenção: “depois do positivismo ortodoxo foi o monismo heterodoxo que mais influenciou a moderna geração transatlântica”. Examinará também, neste capítulo terceiro, dedicado ao monismo, a obra de outros autores brasileiros como Silvio Romero, Clovis Bevilacqua (1859/1944), Alberto Sales (1857/1944) etc. Contudo, o que sobressai de suas considerações é a maneira como irá valer-se das discussões ensejadas pela ciência de seu tempo para extrair conclusões naquela esfera que Kant denominara de metafísica dogmática, sobretudo a questão da existência de Deus. Deste modo, essa parcela do livro que ora comentamos serve muito mais para compreender o caminho que apontou para a meditação portuguesa (no que certamente foi bem sucedido) do que para o adequado entendimento da maneira como Tobias Barreto e a Escola do Recife enfrentaram o mesmo problema que tinha pela frente, isto é, a superação do positivismo.

Bruno toma como referência a tese de Tobias Barreto segundo a qual Deus não deve ser objeto de ciência (isto é, de discussão de índole filosófica), mas de respeito e amor. Trata de refutá-la a partir da discussão verificada entre teólogos e cientistas. Aqui tomamos apenas um dos muitos exemplos que apresenta, a fim de bem fixar o princípio que o orienta.

Diversos estudiosos entenderam que a idéia de número infinito não decorreria da própria estrutura da matemática. Parece a Sampaio Bruno que um dos que intervieram nesse debate (Moigno) resumiu a questão de modo preciso, na forma seguinte: “A expressão de número infinito, diz ele, corresponde à quantidade finita-infinita. Conclui

dessa contradição, essencial e formal, que não há passagem possível do finito para o infinito, que não há nenhum laço, nenhuma relação assinalável entre o número e o infinito”.

Entende que das exposições comentadas “percebe-se o corolário metafísico”, mas não se consegue estabelecer uma relação direta com a questão da divindade. Nas suas próprias palavras: “Quer dizer, não se vê patentemente o que tudo isto tenha com o problema santo da existência de Deus”. Ao que acrescenta: “Nós tentaremos, no lance, oferecer certa idéia das formas iniciais do processo lógico que, do teorema matemático de Galileu nos conduz à dedução filosófica de Gerdil... Sendo as coisas constitutivas do universo em número, são um número. Sendo um número, são finitas. Sendo finitas, têm princípio e fim. Logo, a matéria não pode ser infinita, pois que infinitas não sejam as modalidades da substância, consoante o vocabulário da ontologia. E infinitas não são porque são um número; e está demonstrado, anteriormente, a impossibilidade do número atualmente infinito. Logo, enfim, o infinito só se pode consubstanciar na essência suma, que não é quantidade nem número, mas o Ente Perfeito e Absoluto, isto é, por uma designação sintética, Deus. *Quod erat demonstrandum*”.

A semelhante arrazoado Tobias Barreto objetaria, “agarrado ao manto de Kant”, como chegara a alegar, que aquele tipo de discussão nada acrescenta à fé em Deus, que certamente não se conquista por esta via. É neste sentido que o mestre sergipano afirma que Deus não é objeto de ciência, isto é, de conhecimento demonstrativo da espécie desenvolvida por Sampaio Bruno.

A relação que estabelece entre a crítica ao monismo e a utilização de elemento científico para estruturar o espiritualismo está justificado do seguinte modo: “Hoje acreditamos, com o experimentalista Bacon, que pouca ciência e pouca meditação levam ao materialismo; muita ciência e muita meditação levam ao idealismo. Claro que, na hipótese, não é o lance”. O idealismo não o satisfaz, insatisfação que o leva a persistir na direção do espiritualismo. O que o move, explicita, é o “humilde idealismo, na busca da verdade possível”, baseado no seguinte voto: “Se, em sua misericórdia infinita, apiedando-se da nossa humana miséria, Deus nos consentir sossego de ânimo, oportunamente prosseguiremos para conjecturar, como porventura deva ser”. Tal seria, justamente, o objeto da inquirição apresentada em seu próximo livro.

Sampaio Bruno esteve, na maior parte da sua vida, angustiado pela questão da existência de Deus, questão que marca o início de sua obra filosófica (*Análise da Crença Cristã*, 1874) e a coroa, com o livro subsequente a *O Brasil Mental*, aparecido

em 1902, com o título de *A Idéia de Deus*. Perplexo diante do problema do mal, acabaria sugerindo uma curiosa solução, em que busca conciliar aquela realidade com a própria divindade, concebendo-a como se tendo privado da onipotência. O processo evolutivo, evidenciado pela ciência, estaria destinado a proporcionar a reconquista da unidade. No fundo, uma forma bizarra de manifestar a crença na possibilidade da sociedade racional.

António Braz Teixeira caracteriza da forma adiante a postulação de Sampaio Bruno, no verbete a ele dedicado na Enciclopédia Logos, da Editorial Verbo, de cuja redação se incumbiu: “... na sua concepção, no princípio, Deus seria a perfeição, o espírito homogêneo e puro que, por efeito de algo misterioso, teria sofrido uma diminuição ou cisão que, dando origem ao mal, dele teria separado o Mundo, reduzindo o poder divino. O heterogêneo atual aspira, porém, a regressar à unidade primordial, a reintegrar o homogêneo inicial. encontrando-se o sentido de toda a evolução neste processo dirigido à reintegração, na progressiva espiritualização da matéria, na sucessiva ascensão do átomo primitivo até ao animal e ao homem. O fim deste é libertar-se a si, libertando os outros seres, e, numa solidariedade cósmica, “ajudar a evolução da Natureza”. Nesta evolução colabora Deus pelo milagre, “emanação que impulsiona o espírito alterado a avançar na libertação”, e pela Providência, “concurso do espírito puro diminuído com o espírito alterado para, pela libertação deste, se completar, reintegrando-se o absoluto”, pois só a final unidade de todo o múltiplo e de todo o separado lhe restituirá a inicial plenitude e onipotência”.

A colaboração luso-brasileira

Em que pese os erros e acertos que Sampaio Bruno possa ter cometido em *O Brasil Mental*, a grande lição que nos deixou reside no significado e na validade do empenho em compreender os laços profundos que ligam as nossas culturas. A suposição, ainda acalentada em certos círculos, de que seríamos um país novo, representa apenas uma forma de capitular diante das nossas dificuldades e tê-las como autêntica fatalidade. Os nossos cinco séculos de existência (que por si sós serviriam para invalidar aquela tese) estão plantados no longo processo de formação de Portugal. Quer isto dizer que não passa de outra ilusão a busca de nossas origens últimas nas inegáveis contribuições que recebemos de índios e negros. E aqui cabe referência a outra intuição fundamental de Sampaio Bruno: a relevância do “estado mental” na determinação do

curso histórico. Apenas precisaria melhor a assertiva dizendo que nosso destino, de certa forma, está configurado pela moralidade social básica e esta se constitui através de tradições seculares. O cerne de nossa moralidade social básica é um legado da cultura portuguesa enquanto ocidental e cristã.

O caminho do espiritualismo, como via privilegiada na superação do positivismo, que nos foi apontada por Sampaio Bruno e pelo seu contemporâneo brasileiro Farias Brito (1862/1917) - estando por estabelecer os vínculos possíveis existentes entre ambos - não se revelou capaz de dar conta da missão. Influência maior na evolução política do país teria a obra de outro português contemporâneo, Antonio Sardinha (1888/1925), na medida em que constitui uma tentativa, acolhida calorosamente pelos brasileiros, de facultar base democrática ao tradicionalismo católico. A experiência brasileira iria, entretanto, sugerir que, ao recusar frontalmente o sistema representativo, acabou levando lenha à fogueira do autoritarismo. Não por acaso predominante em nossos dois países ao longo do século XX.

A tarefa de superar o positivismo está inconclusa, sendo talvez mais aguda a situação brasileira que a portuguesa, porquanto o rebento principal dessa já longa tradição - o socialismo totalitário francamente inspirado na versão positivista do marxismo - dá provas de possuir maior fôlego no Brasil do que em Portugal. E dificilmente daremos cabo daquela tarefa, iniciada pelas gerações de Sampaio Bruno e Tobias Barreto sem estarmos atentos não só ao curso real de nossas culturas como igualmente à profunda e integral compreensão de seu substrato comum. (Transcrito da *Revista Cultura – Revista de História e Teoria das Idéias*. Vol. XII. 2ª série. 2001/2002)

c) *Francisco da Gama Caeiro (1928/1994)*

Francisco da Gama Caeiro (1928/1994), o notável estudioso das culturas portuguesa e brasileira, tornou-se catedrático da Faculdade de Letras de Lisboa, implantando ali o estudo sistemático da filosofia portuguesa. Viveu no Brasil durante cerca de oito anos, na segunda metade da década de setenta e início da seguinte, tendo naquela oportunidade integrado o Corpo Docente da Faculdade de Educação da USP. Foi um dos idealizadores do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, de que seria o primeiro presidente. Faleceu prematuramente, aos 66 anos, numa das fases mais criativas de sua existência, quando, após jubilar-se da Faculdade de Letras, tornou-se animador de inúmeros projetos, entre estes o de assegurar a presença de Portugal nos

estudos dedicados à Idade Média, justamente o que lhe dera projeção nos principais centros europeus, sem falar da investigação acerca do que se poderia denominar de *filosofia luso-brasileira*, questão que discutiremos ao fim deste livro. Nas considerações adiante limitar-me-ei a dar uma idéia sumária de sua obra filosófica, advertindo, entretanto, o leitor para o fato de que foi também respeitável historiador e conceituado medievalista.

Na obra de Francisco da Gama Caeiro destacou-se o esforço bem sucedido de tornar conhecidos textos e autores filosóficos portugueses, tendo Cerqueira Gonçalves enfatizado que seu nome está indissolivelmente associado ao relevo que o pensamento filosófico português atingiu na Faculdade de Letras de Lisboa. O mesmo estudioso indicou que mantém idêntica linha de atuação nas academias e sociedades de que foi membro, notadamente na Academia Portuguesa de História e na Academia das Ciências de Lisboa. Creio que essa visão seria enriquecida se disséssemos que o expressivo trabalho de pesquisa que desenvolveu objetivou alcançar uma compreensão cada vez mais aprofundada da especificidade da cultura portuguesa e como esse núcleo específico se transmitiu ao Brasil a ponto de permitir que falemos de uma cultura luso-brasileira.

Como historiador das idéias, Caeiro parece ter privilegiado três momentos, talvez pela magnitude do desafio de provar a continuidade da meditação portuguesa. O primeiro seria não propriamente o do nascedouro, mas aquele que chamaríamos de desabrochar, que vai da figura de Santo Antônio de Lisboa (c.1190/1231) aos descobrimentos; o segundo o da grande inflexão representada pelo ciclo pombalino, centrada em Frei Manuel do Cenáculo (1724/1814), mas também sem perder de vista a Verney (1713/1792); e, finalmente, o terceiro a que se deu um nome circunstancial - os 75 anos da Faculdade de Letras de Lisboa (1711/1785) -, correspondendo ao período contemporâneo, cuja temática Caeiro procurou estabelecer com todo o rigor, através do exame da obra de algumas personalidades muito atuantes.

Santo Antônio de Lisboa é o primeiro grande português que granjeou projeção universal. Trata-se não apenas de personalidade dedicada à sua missão sacerdotal, mas, sobretudo, de um erudito, que se tornaria um elo precioso na cadeia evolutiva da Escola Franciscana, no denominado período pré-escolástico. Em sua formação estão presentes não apenas as linhas mestras da espiritualidade monástica, mas também o interesse pelo homem, haurido em obras profanas de que se tem notícia pelos inventários dos códices canônicos de Lisboa e de Coimbra. A visão a que chega Santo Antônio de Lisboa é

francamente otimista, abarcando toda a obra da Criação. Assim, integrado no movimento de caráter místico do mundo ocidental consegue, sem perda da coerência interna da meditação, tomar o sentido moral como fulcro da economia dos seus Sermões, o que faz com que Caeiro indique que se trata de *humanismo religioso* e *moralismo místico*. São dimensões que aparecem em solo português e iriam frutificar.

Certamente que Caeiro se dá conta de que os traços da cultura portuguesa que busca rastrear resultam de sedimentação de séculos. Contudo, o historiador terá de buscá-los em documentos expressivos e irá encontrá-los no último quartel do século XIV, especialmente o testemunho contido no Sínodo de 1403, convocado pelo Arcebispo de Lisboa, D. João Afonso Esteves de Azambuja. Caeiro estuda-o detidamente, bem como o quadro desolador resultante da Peste Negra e a alteração fundamental introduzida com a ascensão da Dinastia de Avis e a vitória alcançada na Batalha de Aljubarrota (1385), no texto “A cultura portuguesa do último quartel do século XIV” (1985). Depois da mencionada análise, conclui: “Há um *nervo* português na vida coletiva, que começa a captar-se precisamente aqui. Num povo arruinado, empobrecido, contando com uma massa humana pouco preparada espiritual e culturalmente, é certo; mas - isto me parece essencial - com reservas importantes e insuspeitadas: a atividade de restritos núcleos humanos, dos *scriptoria* monásticos de Alcobaça e de Santa Cruz, carregando e desenvolvendo materiais indispensáveis para uma identidade portuguesa; círculos reduzidos como a Universidade; a presença de valores morais, de exemplificação pessoal numa vivência ética, dum padrão comum de ascetismo e de mística cavalheiresca, capaz de suscitar lideranças; homens superiores que intervêm na esfera do poder, como os da *Ínclita Geração*; um projeto coletivo capaz de galvanizar de novo a força e a originalidade criativas da civilização portuguesa”.

Da análise desse que seria, em sua obra, o primeiro momento sobre o qual se debruçou, Caeiro retém a figura de Raimundo Lúlio (ou Ramon Lull), nascido em 1233 e falecido, ao que se supõe, em 1315 ou 1316. Lúlio concebeu uma arte combinatória destinada a encontrar uma linguagem universal que pudesse ser colocada ao serviço da conversão dos infiéis. No I Congresso Nacional de Filosofia (Braga, 1955), Caeiro já havia chamado a atenção para a persistência do lulismo, ainda no século XVII, através de uma censura às suas doutrinas, que então teve lugar. E, em 1960, voltaria ao assunto, no ensaio que denominou de “Ortodoxia e lulismo em Portugal - um depoimento seiscentista”, ocasião de que se vale para reproduzir a mencionada censura, da lavra do jesuíta Bento Pereira, elaborada em 1665, na qualidade de censor do Santo Ofício, em

que condena as doutrinas de Lúlio e sugere sejam colocadas no *Index*. Trata-se, portanto, de uma fidelidade de mais de 30 anos. De todos os modos, o enunciado a que procede o infatigável pesquisador, em 1985, na comemoração de Aljubarrota, parece-me uma das sínteses mais felizes, razão pela qual permito-me transcrevê-la:

“Em Portugal foi persistente a influência de Lúlio, desenvolvendo-se a produção literária, de valor desigual, em três direções ou tendências. Primeiramente, a *polêmico-racionalista*, de que ficaram alguns testemunhos de disputa religiosa contra judeus e muçulmanos, com vista à sua conversão ao Cristianismo - sirva de exemplo essa obra admirável, repassada do espírito da cruzada pacífica de Lúlio, que é o *Livro da Corte Imperial*, que se deve situar ainda (embora já no fim) no século XIV.

Uma segunda direção será a *lógico-enciclopedista*, atestada por vastas compilações em códices medievais pertencentes às bibliotecas monásticas de Santa Cruz de Coimbra e de Santa Maria de Alcobaça. A cópia dum códice, feita no princípio do século XV em Alcobaça, deixa supor a existência de outro original anterior naquele *scriptorium monástico*. O fato sugere ainda um interesse bem vivo por Lúlio, na parte final do século XVI. É provável, dada a localização dos manuscritos naquelas duas importantes livrarias, que alguns textos servissem para instrução ou, pelo menos, circulando os códices por empréstimo para fora do mosteiro, contribuíssem para a irradiação das idéias do *Doutor Iluminado*.

Sem querer forçar qualquer analogia com o período do século XVI - aquele que nos interessa agora -, apontaria, no entanto, a presença em Lisboa de um *Mestre Adrião*, em 1431, que ensinava, porventura em escola privada, a *arte luliana* (“mestre darte de Reymondo”): e será a esses sequazes de Lúlio que D. Duarte no *Leal Conselheiro* alude, censurando neles a intenção demonstrativa nas matérias do Dogma, pela sua excessiva racionalização, muito embora, no domínio da Moral, o monarca o cite como autoridade e aceite, em vários passos da obra (cap. 65, 66, 81), teses lulistas.

Finalmente, numa terceira direção surge a *feiçãõ mística*, que tem levado a atribuir papel relevante à obra de Lúlio na formação da mundividência coletiva portuguesa, o que explica, senão contribui para originar, a “Expansão”.

O sentido de missão evangelizadora de que revestirá a cultura portuguesa encontra-se provavelmente nessa influência do lulismo, para o que havia chamado a atenção Jaime Cortesão (1884/1960), mas que na visão de Caeiro diz respeito, sobretudo, ao encontro de um solo fértil para florescer. A Ordem Franciscana teria herdado esse legado e a desenvolvido tanto teórica como praticamente. O ciclo que vai

do otimismo de Santo Antônio às grandes personalidades franciscanas que cercam D. João I teria nos descobrimentos e no florescimento cultural do século XVI seu coroamento.

Outro momento aparentemente distanciado de tal temática seriam as reformas pombalinas, que precipitariam nossa cultura nos braços do cientificismo por um dilatado período porquanto entroncaria com o positivismo, prolongando-se durante grande parte deste século. Mas mesmo sob Pombal, o que a cultura portuguesa vinha adquirindo de próprio não desaparece de todo, conforme o comprovaria Caeiro no alentado estudo que dedicou a Manuel do Cenáculo. Homem do seu tempo, destacar-se-ia como iluminista. Mas competindo-lhe, simultaneamente, na condição de franciscano que chegou ao posto de Provincial, preservar o legado cristão, soube encontrar no lulismo a ponte para incorporar o matematicismo da ciência moderna, mas colocando-o a serviço de um princípio superior.

Na palavra de Caeiro: “*Homem das luzes*, pelo momento histórico em que vive, por formação mental, como participante ativo no processo pedagógico-cultural e nas reformas de governo que à Ilustração visavam, D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas enquadra-se numa moldura de idéias bem características da época, cujo traçado já foi feito. ...No entanto, e para além de qualquer evolução registrada no campo das idéias, a concepção historiográfica do Arcebispo de Évora inspira-se, nos seus fundamentos, num providencialismo de linhagem agustiniana, coerente, aliás, com a formação espiritual e filosófica recebida, “particularmente a lição dos Livros de Santo Agostinho da Cidade de Deus”, como escreve...”

Este segundo momento mereceria de Caeiro caracterização exaustiva e definitiva, a exemplo da obra em que se ocupa de Santo Agostinho.

No que se refere ao período contemporâneo, a reorganização do Curso Superior de Letras, ao ser transformado em Faculdade de Letras de Lisboa (1911) é tomado por Caeiro como marco pela circunstância de ter criado a possibilidade de superação do ciclo de menosprezo da filosofia, iniciado com as reformas pombalinas, posteriormente reforçado pela influência positivista. Embora o fenômeno positivista português não tenha assumido a mesma feição do brasileiro, de todos os modos bloqueia o contato com as correntes do pensamento contemporâneo. No Brasil, os positivistas tentaram estabelecer um círculo de ferro em torno da obra de Comte, inclusive fechando-se ao próprio desenvolvimento da ciência. Assim, a reação teve de ser demolidora e quando se promoveu a vinda de Einstein ao Rio de Janeiro, em 1925, o que restava do

positivismo nos círculos científicos insistiu em que se tratava de “relatividade imaginária”. Em Portugal, o positivismo correspondeu a uma fase, logo absorvida pelo evolucionismo, abrindo-se inclusive para a psicologia, expressamente vetada por Comte.

No longo ciclo que vai de 1911 a 1957, quando afinal se rompem as últimas interdições, Caeiro enxerga a vigência dos seguintes princípios: “1) a hegemonia do conhecimento do *fato*, e daí, o predomínio historizante do ensino; 2) o papel formativo das disciplinas de cultura geral. Esta última orientação prolongar-se-á, embora em menor grau, na reforma de 1957; 3) a atenção privilegiada dispensada aos domínios da Lógica e da Psicologia; 4) a menor estima, ou mesmo desvalorização, dos estudos de ontologia e metafísica, e ainda de correntes contemporâneas da Filosofia da Existência, do Intuicionismo, do Personalismo e da Fenomenologia”. De semelhante caracterização infere o seguinte: “O primado do científico, como objeto a alcançar mediante o progresso e a evolução dos estudos, a positividade do fato como condição metódica do conhecimento certo e verdadeiro, inserem-se num quadro de idéias que, em última instância, no Positivismo se inspiram”. E avança esta pergunta: “Mas foi a orientação filosófica vigente na Faculdade de Letras, no período que decorreu de 1911 a 1957, dominada pelo Positivismo?” Parece-lhe que não se essa prevalência for entendida como monolitismo. A Faculdade soube preservar a liberdade, agente dinamizador de toda atividade intelectual.

A Reforma de 1957 traduz uma inflexão no trabalho filosófico a ser desenvolvido na Faculdade. Caeiro irá deter-se no exame do pensamento de Miranda Barbosa (1916/1973), o mestre de Coimbra que seria o principal mentor dessa reforma no tocante à Filosofia.

Miranda Barbosa entendia o saber filosófico em termos de *filosofia perene*, como uma concepção sistêmica aberta ao enriquecimento das sucessivas gerações, tendo como disciplinas nucleares a ontologia e a ética. Declara sem reboços que comunga “no entusiasmo renovador da ontologia contemporânea, quer sob as formas de ontologia geral e ontologias regionais, quer na feição de aclarar os problemas da existência ou de aprofundar a análise do concreto, de construir a antropologia filosófica ou de situar o homem no mundo, de perscrutar as incógnitas da vida e da morte, da angústia ou do destino humano”.

Na observação de Caeiro: “Sem prejuízo da radical universalidade da inquirição filosófica - visto o Autor considerar o pensamento, no plano da pura racionalidade, e,

portanto, no domínio da filosofia, como objetivo, intemporal e atópico - admitiu, entretanto, com irrecusável lucidez, que “a genuína cultura de um povo está sempre enraizada num abstrato de tradições que, em sua transfinitude diacrônica, constituem a matriz da sua própria individualização. Por isso, uma nação como a portuguesa, em gestação continuada durante oito séculos, herdeira, aglutinadora e superadora dos mais diversos estratos culturais, tem necessidade de vivificar as suas raízes coletivas e de repensar as constantes da sua existência para fortalecer as razões da sua permanência e da sua unidade”.

Ao ciclo contemporâneo Caeiro dedicou amplo conjunto de ensaios entre os quais sobressaem os seguintes: “Da Filosofia na Faculdade de Letras” (1983); “A noção de filosofia na obra de Manuel Antunes. Em torno ao problema das Filosofias Nacionais” (1986); intervenção na mesa redonda dedicada aos 75 anos da Faculdade de Letras de Lisboa (1986); “Miranda Barbosa e a Filosofia em Portugal” (1988); e “Obra e significado da *Revista Portuguesa de Filosofia* no quadro cultural português” (1988).

Retomando o caminho percorrido para empreender uma espécie de síntese, Caeiro buscava fixar uma linha privilegiada de continuidade no que denomina de “presença de Santo Agostinho”, não tomada de modo genérico, mas como exercício do que chama de “socratismo cristão”. O “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates, agora está referido à idéia de que o homem é uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, idéia essa que perpassa toda a meditação portuguesa, correspondendo os autores antes referidos, como Santo Antônio de Lisboa ou Manuel do Cenáculo, não a momentos isolados, mas a elos destacados de uma grande cadeia, de que contemporaneamente participa Miranda Barbosa, em cujo entendimento o neo-agustinismo de nosso tempo “é menos um sistema acabado com rígidas teses do que um espírito e um método ou estilo de pensar”, destacando ainda ser o Hiponense, por seu processo introspectivo e construções ontológicas e éticas, “o único caminho para a filosofia cristã recuperar os desvios da filosofia moderna e contemporânea” (Miranda Barbosa - *Ordem do Tempo e Ordem da Razão no método agostiniano* - 1955).

Parece fora de dúvida que Caeiro haja reunido suficiente material para fundamentar a sua hipótese relativa à especificidade da meditação filosófica portuguesa e se não se dispôs a colocá-la em discussão seria devido ao rigor que se impunha a si mesmo. Os dois textos acabados com que nos brindou sobre Santo Antônio e Manuel do Cenáculo são amostras expressivas do seu estilo de trabalho e do que efetivamente entendia por uma tese ou proposição plenamente configurada. Creio, entretanto, que o

contemporâneo debate acerca da filosofia portuguesa não pode prescindir da reunião de grande número de ensaios que elaborou acerca dos três enumerados momentos, de modo a torná-lo acessível a público mais amplo a novidade que buscou comunicar ao pequeno grupo que acompanhou com interesse o seu fecundo trabalho.

A hipótese de Caeiro pode ser compreendida como aprofundamento dos estudos que têm evidenciado a prevalência do problema do mal e da idéia de Deus na filosofia portuguesa dos dois últimos séculos. Essa obsessão poderia achar-se ao serviço de recuperar uma acepção valorativa da pessoa humana. Se semelhante enunciado puder corresponder às intenções reais de Caeiro, diria que o século XVIII brasileiro talvez forneça uma pista digna de ser seguida quanto ao papel da Inquisição na emergência de uma avaliação do homem mais próxima do pessimismo de Lotario de Segni (elevado ao trono papal com o nome de Inocêncio III) que do otimismo de São Francisco.

Para Nuno Marques Pereira (1652/1728), certamente o mais importante dos chamados “moralistas do século XVIII”, o homem é “um vil bicho da terra e um pouco de lobo”, o que faz sobressair o mérito da Escola Eclética Brasileira ao afirmar, com Gonçalves de Magalhães (1811/1882), que “o homem é muito superior à pintura que dele fazem sensualistas e materialistas”. Creio também que a meditação de Caeiro, como a de Eduardo Soveral, aponta no sentido de uma posição de equilíbrio, na qual o significado de Deus não se exalta, mas se amesquinha quando se desvaloriza a sua criação.

Além da investigação do sentido profundo da cultura portuguesa, Caeiro ocupou-se intensamente do intercâmbio luso-brasileiro, não apenas no plano das pessoas e das instituições, mas empenhando-se em lançar as suas bases teóricas. Dedicado a esse mister, ajudou a implantar algumas linhas de pesquisa na Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, onde ensinou entre 1975 e 1979, e, ao longo da década de oitenta, tornou-se um dos principais artífices das várias iniciativas destinadas a estruturar a pesquisa do que vem sendo denominada de Filosofia Luso-Brasileira.

Na sua passagem pela Universidade de São Paulo, Caeiro deixou um modelo de pesquisa voltada para o que batizou de *raízes históricas*. Escolheu um tópico onde os estudos desenvolvidos por Laerte Ramos de Carvalho e Alberto Banha de Andrade não conseguiram deslocar a preferência pelas avaliações valorativas: a implantação no Brasil das reformas pombalinas do ensino secundário. Deu-se aqui a confluência de interesses de duas correntes aparentemente as mais distanciadas, a tradicionalista e a

marxista; a primeira tratando de exagerar as conseqüências da expulsão dos jesuítas; e, a segunda, desejosa de aplicar ao Brasil as fórmulas simplificatórias de exploração colonial que havia formulado, tomando por referência experiência histórica inadequada as circunstâncias brasileiras, onde a elite dirigente era a mesma da Metrópole. Caeiro tratou de mostrar que a historiografia não pode comportar-se como uma espécie de Tribunal, reduzindo-se, no fundo à “investigação” comprobatória do que já se sabia antes. E, ainda mais, formulada a questão com toda propriedade, era possível obter uma resposta dotada de objetividade, isto é, válida para todos.

Escolhido o tema a ser pesquisado, trata-se de imaginar que caminhos poderiam ser seguidos. Elegeu, como primeiro passo, as personalidades mais expressivas que de um modo ou de outro estiveram vinculadas àquelas reformas, como Verney ou Cenáculo. Em relação ao primeiro, buscou averiguar a existência de referências a seu nome ou teses em documentos diretamente relacionados à educação no período indicado. E, no tocante ao segundo, verificar como apareciam os “brasileiros” em sua correspondência. Dentro de algum tempo estava de posse de alguns nomes que foram sendo tomados por base para compor a etapa subsequente da pesquisa. E assim por diante. Caeiro conseguiu reunir cerca de quatro mil documentos existentes em instituições portuguesas, copiá-los e doá-los à Universidade de São Paulo. Desse trabalho resultou uma visão renovada do sistema educacional em funcionamento no Brasil nas últimas décadas do século XVIII e primeiras do século XIX. E, além disto, o material utilizado permitia o aprofundamento da compreensão do papel exercido pelos principais grupos sociais na fase histórica considerada.

Resumindo a sua hipótese de trabalho, Caeiro publicou dois estudos da maior relevância na *Revista da Faculdade de Educação* da Universidade de São Paulo: “Para uma história da educação brasileira: perspectivas duma pesquisa histórico-pedagógica - a propósito de um novo acervo documental” e “Para uma história do iluminismo no Brasil: notas acerca da presença de Verney na cultura brasileira” (números de junho, 1978 e dezembro, 1979). Mais tarde, tratando de generalizar essa experiência, Caeiro escreveu o ensaio “El problema de las raíces históricas” (Instituto de Cultura Hispânica, Madrid, 1989).

Tratei aqui de dois aspectos que certamente não esgotam a multifacética atividade de Francisco da Gama Caeiro, nem era esta a intenção, mas talvez contribuir para compor uma visão mais harmoniosa do seu lugar na cultura luso-brasileira contemporânea. O próprio Caeiro atribuía maior significado ao labor formativo, a que

dedicou grande parte de sua vida, na orientação de teses e no preparo de novos docentes, nos dois lados do Atlântico. Em contrapartida, os seus amigos e todas as pessoas que tiveram o privilégio do seu convívio recordarão sempre o lado afável, cortês e solícito de sua personalidade.

d) A Temática Hegeliana

Augusto Saraiva (1900/1975)

Augusto Saraiva licenciou-se na Faculdade de Letras do Porto, tendo sido professor do ensino secundário. Autor de diversos compêndios escolares para o ensino da filosofia, deixou-nos uma obra capital: *Reflexões sobre o homem* (Porto, Ed. Educação Nacional, 1946, vol. I, 287 p.). A intenção de fazê-la seguir-se de um segundo volume não chegou a efetivar-se.

As *Reflexões sobre o homem* estão devotadas à compreensão da cultura, como criação humana, considerada em sua totalidade. Nesse contexto, o problema chave a esclarecer consiste na conceituação do progresso. Saraiva inspira-se amplamente em Hegel, embora não o cite de modo expresso - aliás, não cita qualquer autor, o que há de ter servido para merecer o qualificativo de “filósofo aforismático”, já que seu texto é basicamente discursivo embora entremeado pelo enunciado de teses gerais, sem maior desenvolvimento, tratando-se certamente “de uma livre e pessoal reflexão do pensamento hegeliano”⁹.

O progresso acha-se primordialmente relacionado aos valores, sendo conceituado como progresso moral. Para que tal se dê, é necessário que se preserve a possibilidade de *discordância*, isto é, da emergência de novos valores, cumprindo, entretanto, distinguir se se trata de elevá-los ou de rebaixá-los.

“O homem é visceralmente um ser de superação” escreve Augusto Saraiva. E acrescenta: “mas a idéia de superação só faz sentido correlacionada com a idéia de obstáculo. ...O drama, a contradição, mas também a força do homem estão em que só pode exercer um dos seus instintos mais vivos - o de superar e superar-se - encontrando ou criando resistência” (p. 113/114).

⁹ TEIXEIRA, António Braz. *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983. p. 124.

Para Saraiva, o elemento definidor do progresso é aquele pelo qual o homem transforma as causas eficientes em causas finais, ou melhor, “na medida em que deixe de ser *produto* para ser fator da história”. Os instrumentos dessa transformação consistem na *plenitude intelectual* e na *autonomia da vontade*. Quer dizer, o progresso tem de ser assumido conscientemente.

“Claro que o homem por vezes se deixa prender nas malhas do mesmo progresso que criou - escreve. Constrói meios que não consegue *dominar* ou *orientar* aos adequados fins (exemplo da Máquina) - e os mesmos meios que criou para o servirem transformam-se em causa de que ele passa a efeito de brinquete. Quer dizer: a Causalidade e a Finalidade são entre si reversíveis. O que coloca o homem perante a responsabilidade fatal: ou a domina, e é Senhor, ou a não domina - e é Escravo”.

A teoria do conhecimento que esboça na parte inicial do livro é, portanto, muito mais a fixação de critérios para a compreensão da experiência cultural do que propriamente o empenho de explicar, por exemplo, como se constrói a objetividade científica, na linha da *Crítica da Razão Pura*. Mas de fixar-se num patamar assemelhado ao da *Fenomenologia do Espírito*.

Assim, o progresso deve ser compreendido como uma totalidade (“O progresso que não é total a si mesmo se destrói; - e o homem com ele. Total, quero dizer, que o homem cria, aceita e integra”).

As *condições* do progresso são estabelecidas pela técnica, enquanto a sua *integração* consiste numa questão eminentemente política. Afirma: “São as grandes crises políticas ou morais (deficiência do humano) que pretextam contra o progresso as conhecidas imprecizações. Como são as grandes conquistas da técnica que fazem os seus louvores”. O dilema é formulado nos termos seguintes: “ou *eliminai* a técnica ou *corrigis* a Política ...simplesmente - não podemos eliminar a técnica”.

Isto posto está traçado o curso subsequente da meditação. Voltar-se para a Política.

O problema do papel da consciência no processo histórico foi enfrentado diretamente por Augusto Saraiva no exame da hipótese de que “a vida cria a consciência”, equivalente, na sua visão, a esta, com maior alcance e mais popular: “o homem é produto do meio”.

Essa compreensão expressa o nível da “consciência espontânea”, quando sujeito e objeto moldam-se a bem dizer passivamente (“o sujeito *faz-se*, por sugestão, quase determinação do objeto”).

Mas o nível da consciência espontânea é suplantado pelo escalão superior da “consciência reflexiva”.

O homem que atingiu o nível da reflexão pode ser batizado de “animal crítico”. E explica: “Porque, então, a consciência destaca-se da vida, o homem ganha autonomia em relação ao meio, analisa, explica, aceita ou não aceita, mas quando aceita, aceitar o meio, conformar-se com ele, ser seu intérprete, ou ressoadouro, não significa ser produto dele. Se o meio domina realmente o homem, na medida em que este o viver, o homem domina virtualmente o meio, na medida em que o pensar criticamente”. (p. 65-66)

Como em Hegel, a “consciência reflexiva” não corresponde a nenhum ponto terminal, mas ao início de um largo processo, além de que os dois momentos só estão dissociados no plano da análise. No plano real, “idéias e normas, sem o esteio dos fatos, são combras sem vida, violência inútil ao homem de carne e osso que nós somos. Que os fatos, enfim, devem ser o suporte das idéias - a um tempo sua origem e prova. Mas que, no fim de contas, são as idéias que hão de interpretar, integrar, e por esta dialética, por este como que fluxo e refluxo do espírito e da vida, em última instância dominar os fatos. E que, se a vida se impõe à consciência, só pode ser a vida enquanto importa consciência. Porque também, afinal, só a consciência interpreta a vida, a domina ou solicita e, enquanto dela participa, sempre a consciência estará implicada e subjacente na fluência da vida” (p. 67-68).

Para Augusto Saraiva, não há antinomia entre a consciência e a vida (“como se a consciência fosse um epifenômeno da vida, ou a vida que fluísse por espécie de finalidade mística, estranha à consciência”). Autêntica antinomia enxergará entre a consciência do homem e a consciência do grupo e, concomitantemente, entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo e objetivado.

A denominação que melhor expressaria a natureza dialética do conhecimento seria a de *Ideo-Realismo*. Esta doutrina concederia, sem exclusivismo, a parte de verdade que contém Idealismo e Positivismo, entendidos como concepções não opostas e irreduzíveis, mas complementares.

Parece-lhe que o positivismo histórico só pode significar o seguinte: “Modificado o condicionalismo social pela ação construtiva da Ciência (e especialmente digo a Ciência pelo seu espantoso e crescente papel de agente transformador daquele condicionamento) - o homem é *obrigado* a adaptar-se. Mas, se considerarmos, como devemos, idealista toda aquela atitude assertória de que o homem se não deve limitar a

estudar o real (a *acatar os fatos*), mas que os fatos e realidades são transformados por outras realidades que se chamam idéias e pensamentos, não lobrigaremos já, na aceitação de uma genética social que procede da ação especulativa da Ciência, uma original promessa de idealismo?” (p. 77-78).

Saraiva detém-se no exame do problema da formulação das normas (morais) que possam coadunar-se com as exigências do progresso, posto que constata a existência de “normativismo reacionário que resiste aos impulsos do real (e refere o presente ao passado) e normativismo revolucionário, que estimula o real nos seus impulsos (o rumo do presente para o futuro)”. Conclui dessa análise ser “óbvio que, nos domínios do humano (e do normativo), nenhum esquema de ação há de exprimir adequadamente o real, porque seria supérfluo, nem abstrair do real, porque seria inútil. Deve situar-se no real, mirando ao ideal: Erguer, em suma, o real às suas *possibilidades*. A norma deve ser, enfim, a expressão do *possível*” (p. 97).

Nesse pressuposto é que dedicará a maior parcela da obra que estamos analisando ao estudo da Política, que define deste modo:

“A política não é a “ciência do real” - porque o real pode ser (e geralmente o será) ou injusto ou absurdo: A ciência do real é a Sociologia.

A política não é “ciência do ideal”- visto que o ideal é, por definição, o atualmente inacessível: A ciência do ideal é a Ética.

O meio termo entre o real e o ideal é o *possível*. “A política é a ciência do *possível*” (p.125). Admite que possa ser definida também como simples técnica e não como ciência.

Aqui é que a sua doutrina do *ideo-realismo* adquire pleno sentido porquanto parte da tese de que as instituições promanam da realidade, mas reagem dialeticamente sobre ela, transformando-a. A democracia seria o protótipo do *ideo-realismo*.

Em que pese a significação de que possa ter-se revestido essa parte da obra para a realidade portuguesa de seu tempo, ultrapassa de muito o propósito que ora nos move de bem caracterizar o hegelianismo de nossos autores a fim de estabelecer que relação guardam entre si.

Orlando Vitoriano (1922/2003)

Orlando Vitorino licenciou-se em Ciências Histórico-Filosóficas e depois de uma tentativa frustrada de ingressar no Corpo Docente da Faculdade de Letras de Lisboa, no

início dos anos cinquenta, renunciou à dedicação ao magistério, desenvolvendo grande atividade no campo da ensaística e tornando-se personalidade destacada da cultura portuguesa contemporânea. Desde logo, formou no chamado movimento da filosofia portuguesa, estruturado neste pós-guerra para proceder à sua reavaliação, com resultados notáveis no que se refere à reedição de textos e à publicação de estudos interpretativos.

Entre 1952 e 1958, traduziu quatro volumes da *Estética*, de Hegel¹⁰, e, em 1960, os *Princípios da Filosofia do Direito*.

É autor de uma interpretação de Hegel longamente meditada e fundamentada, tema que ocupa lugar significativo em sua produção intelectual. Os principais estudos em que se ocupa do tema são brevemente comentados nas notas subseqüentes.

O primeiro desses textos constitui a longa introdução (70 páginas) a uma antologia de Hegel, intitulada *Filosofia, ciência e religião* (Lisboa, Arcádia, 1959). Orlando Vitorino selecionou, para os objetivos que tinha em vista por considerá-los mais expressivos, a parte da Introdução à *História da Filosofia* dedicada à conceituação da filosofia; os trechos dos *Princípios da Filosofia do Direito* referente às relações entre a Igreja e o Estado, e, finalmente, o ensaio “Cristo e a Religião Cristã”. Seu propósito maior cifra-se em evidenciar a atualidade de Hegel, levando em conta, sobretudo, a tradição da filosofia portuguesa.

Segundo o seu entendimento, a ciência tem uma componente eminentemente operativa e como principal desiderato elevar o nível de bem estar material da sociedade. A tese de que o desenvolvimento baseado na técnica conduzirá à escravização do homem pela máquina advém de uma particular antropologia, apoiada no que denomina de “teologia papelológica”. Ressalva que a teologia não mais se impõe como ortodoxa doutrina religiosa, como se dava nos tempos de Galileu (“Com efeito, a ortodoxia da Igreja já não está ligada à letra dos textos sagrados e admite uma interpretação sucessivamente atualizável”). No entanto, acrescenta, “é ainda na letra dos textos sagrados que residem e se vão buscar duas das mais fundas expressões do pessimismo antropológico que é inerente e necessário à teologia religiosa. São aquelas medonhas sentenças do Deus imaginado cruel por um povo infeliz: a de que “ganharás o pão com o suor do teu rosto” e “parirás com dor”. (edição citada, p. 28). Na sua visão, as ciências

¹⁰ A edição portuguesa da *Estética*, concluída em 1962, a cargo da Editora Guimarães, de Lisboa, ocupa sete volumes. Os três restantes foram traduzidos por Álvaro Ribeiro.

vêm refutar tal antropologia na sua mesma positividade e só motivos de atraso político explicam que ainda se vejam homens agarrados à enxada “e a regar do seu suor os campos de pão seu e dos outros”, posto que “sentado no seu trator, fumando o seu cigarro, o homem oferece-nos já a imagem da técnica que o libertou do trabalho servil no cultivo das terras” .

Como está interessado em correlacionar o hegelianismo e a situação cultural portuguesa, opina sobre a ausência da cultura científica em Portugal, “ausência que se prolonga desde há alguns séculos”. As razões provêm do “predomínio daquelas forças de reacionarismo, conservadorismo deslocado, atavismo medievo, apostados em defender, mais do que interesses mesquinhos, os costumes e uma mentalidade de mundos fantasmagóricos”.

É também a situação portuguesa que toma como referencial para elucidar a natureza das relações entre filosofia e religião, partindo dos ensinamentos de Hegel. Acerca destes, escreve o seguinte:

“Se a filosofia não é apologia nem apologética, e se cristã e hegelianamente ela tem de comum com a religião o seu conteúdo, para esta chamado Deus e para aquela espírito infinito, então ao filósofo não cumpre colocar a religião entre os fins ou as causas do seu pensamento, que é humano, intrínseco e racional, embora possa, separando nitidamente o crente e o pensador, aquele ligado a uma realidade definida, objetiva, exterior, este radicado numa virtualidade intrínseca, subjetiva, ilimitada, adotar as formas religiosas em que deposite a crença, como Espinosa murmurava orações a Deus, sem que nisso comprometa o seu filosófico pensamento. Aquilo que há de comum à religião adquire, na primeira, uma forma, enquanto, na segunda, consiste no pensamento que é, ele mesmo, a forma de si mesmo. Em quase todos os seus livros, Hegel nos ensina que a religião, como a arte e a política, é o pensamento com forma, enquanto a filosofia é o pensamento como forma. Isto nos esclarece de como o pensamento que procura identificar-se ou opor-se, favorecer ou hostilizar, a vigência do pensamento religioso, cai numa confusão que é tão nociva à religião como à filosofia. Se a filosofia deve deixar entregue à sua paz a religião, esta deverá deixar, entretanto, à sua liberdade a filosofia, se quiser, como se tem de querer, ligar a superficialidade da cultura à substancialidade do culto”. (ed. cit., p. 29-30).

Suscita e examina detidamente a questão da presumida simbiose entre o luterismo e a filosofia alemã. Dizendo-o de modo sucinto e esquemático, o processo de interiorização pelo qual se dá o trânsito entre as imagens e a representação religiosa de

Deus, para concebê-lo como Espírito divino, configurado em termos de luteranismo, equivale ao “autoritarismo absoluto exercendo-se dentro do homem e sobre o homem”. Esta contradição Hegel a resolve com o pensamento da liberdade. Escreve:

“A liberdade, que é de caráter filosófico, opõe-se à autoridade, que é de caráter religioso. Seria, nesta oposição, fácil, embora frágil, a vitória da liberdade se a autoridade fosse apenas coisa exterior imposta ao homem, ou que consistisse na perduração e predomínio das instituições. Ora a autoridade manifesta-se onde se afigura menos aparente, seja como máscara da própria intrinsecidade de cada um, nisso a que se chama “espírito da época”, seja naquilo que se transmite por atavismo, por educação, por cultura, por certas formas transitórias da realidade como a linguagem que contém conceitos falsos, mortos ou vazios. A autoridade mais forte e mais perigosa para o homem é aquela que cada um traz dentro de si e quase sempre revigora e alimenta. Julgando que vivem, que agem, que pensam por si mesmos, quase sempre os homens obedecem a uma autoridade de que não se apercebem sequer, uma autoridade que, como o Deus dos protestantes, se anichou no íntimo do homem. Ao lado dessa autoridade intrínseca, a autoridade exterior, a das instituições, a da política, a dos outros, é fácil de denunciar e fácil, portanto, de vencer, pois, a bem dizer, apresentando-se ela como é, nisso mesmo já se encontra vencida. A liberdade substancial, filosófica, não é, portanto, a que se afirma como tal em face da autoridade que se apresenta como tal; é, sim, a liberdade de interior e subjetiva, a liberdade de pensamento. A filosofia aparece, pois, utilizando a expressão de Leonardo Coimbra, como *órgão da liberdade*” (ed. cit., p. 33).

A incorporação do hegelianismo à cultura portuguesa conduzirá inevitavelmente à pergunta pela sua adequação. Em face do catolicismo, “a filosofia não se impõe tanto o pensar, a liberdade, como tão só o pensar”. E prossegue: “É isso uma vantagem e uma desvantagem; a primeira, no sentido de que, entre os protestantes, a mais funda liberdade está a braços com a mais funda autoridade, enquanto, entre nós, a autoridade se afirma como o que é próprio das representações e imagens e vai até onde a inserção ou interpretação delas, isto é: a religião apresenta-se como uma autoridade exterior. É isso uma desvantagem porque não promove uma tão funda exigência de filosofia, e se a afirmação da liberdade está ao alcance do mais comum viver, agir e pensar, ela não se encontra assegurada por aquela reflexão que é o pensamento dela, ou seja, o pensamento em geral ou filosofia. Por isso é, entre nós, tão fácil ganhar a liberdade como perdê-la”. (ed. cit., p. 34).

Na consideração das relações entre a filosofia e a religião, com referência ao contexto português¹¹, Orlando Vitorino apresenta ainda duas advertências. A primeira reside na necessidade de adotar, em se tratando de filosofia, um ponto de vista filosófico, o que, apece-lhe, raramente tem ocorrido na filosofia portuguesa, onde tem predominado o ponto de vista religioso. A religião, entretanto, não carece de demonstração nem pode ser o caso de tomar-se o hegelianismo como paradigma, no que tem de inseparável do protestantismo. A filosofia não pode consistir numa obediência às formas religiosas, sejam quais forem, as da tradição católica ou as que proviriam de uma adoção a crítica do protestantismo embutido no hegelianismo.

Igualmente errôneo seria o entendimento - e nisto consiste a segunda advertência - como oposição o que é apenas separação e mútua independência. “Com esse erro – escreve -, perderia a filosofia que, de certo modo, encontra na religião, bem como na arte, caminhos iniciáticos que a ela conduzem, pois são as representações e as imagens que levam o homem à descoberta do conceito. Com o mesmo erro perderia a religião, bem como a arte, que na filosofia encontra os caminhos do que é, na expressão de Hegel, o “Espírito Infinito”, ou seja, a descoberta de uma infinitude sem a qual o culto não é possível e a religião se reduz a uma cultura. É a filosofia que, por exemplo, desperta nos homens a consciência da essência ilimitada do amor, sem a qual não pode consistir nem reconhecer-se aquilo de que toda religião depende, o amor de Deus como unidade de todo o viver e pensar humanos, o amor dos homens entre si e na sua fraternidade, fiéis e infiéis, crentes e descrentes, poderosos e desamparados, felizes e infelizes, sábios e ignorantes”. (ed. cit., p. 42-43).

Na parte final da Introdução que vimos comentando, Orlando Vitorino debruça-se sobre o tema das relações entre a Igreja e o Estado, ocasião de que se vale para situar o conceito deste último em Hegel, bem como alguns outros temas aflorados nos *Princípios da Filosofia do Direito*.

¹¹ Dizendo que outra forma de focalizar o problema das relações entre filosofia e religião seria ver que lugar na contemporânea meditação portuguesa, Orlando Vitorino afirma que “tem sido um tema permanente, quase diria obsediante, nos nossos pensadores”. Devido a essa convicção, analisa, de modo original e penetrante, os pontos de vista mais expressivos, análise que é imprescindível considerar em qualquer estudo a eles dedicado (principalmente Amorim Viana, Sampaio Bruno, José Marinho e Álvaro Ribeiro), mas que seria extemporâneo considerar nesta oportunidade, quando buscamos apenas apreender as teses hegelianas que privilegiou, por considerar que não poderiam continuar sendo ignoradas pela filosofia portuguesa, sem grave prejuízo do seu enriquecimento.

O conceito de Estado em Hegel distancia-se tanto do autoritarismo, que nele viu Bertrand Russel, como do utopismo de Marx, ao apostar na sua evanescência. No Estado, Hegel vê a mais importante afirmação do caráter ou do acordo entre o pensamento e a evolução dos povos, não sendo, portanto, uma forma ocidental de organização das sociedades. Manifesta: “no seu formalismo ou existência, a realidade de uma idéia”. Da sua “forma e da sua idéia devem os povos possuir aquela consciência e aquele saber que o direito supõe e a filosofia pensa e exprime”, (ed.cit., p. 45).

Essa concepção hegeliana do Estado não pode, entretanto, dissociar-se do conceito de indivíduo que também é fundamental na filosofia política do filósofo alemão. Para Hegel, afirma Orlando Vitorino, a pessoa é um conceito relativo achando-se referido ao indivíduo, sendo este o conceito real (“a pessoa será o indivíduo a que se reconhece capacidade para o uso de cada direito”). Ao que acrescenta: “Hegel dispensou-se por isso de definir a noção de pessoa, que pouco mais é do que uma designação, mas exprimiu bem claramente o conceito de indivíduo... o indivíduo é “a particularidade refletida sobre si mesma e com isso erigida em universal”, O indivíduo só pode ser universalmente pensado no seu conceito, isto é, como homem livre.

Lembra que Hegel critica o entendimento da liberdade tanto em Kant como em Rousseau, desde que ambos de fato, colocam a razão como exterior a ela, podendo por isto mesmo compreendê-la, à razão, acima da liberdade, para negá-la.

Todavia é nesses pensadores que enxerga o princípio da liberdade da propriedade, que incorporou à sua filosofia como um dos conceitos-chave (“a liberdade é a minha primeira propriedade”).

Orlando Vitorino correlaciona o pensamento especulativo da liberdade, contido nos *Princípios da Filosofia do direito*, à *Lógica* e à *Fenomenologia do Espírito*. Assim, escreve: “Podemos dizer que ao Sistema de Lógica se referencia o que pertence ao *direito abstrato* e à *moralidade subjetiva*, e à *Fenomenologia do Espírito* o que pertence à *moralidade objetiva* (família, sociedade civil e Estado)”. Na visão de Orlando Vitorino, o correspondente lógico da individualidade, na expressão como no movimento, é o conceito. E esclarece: “Na expressão porque “cada direito é um conceito”, no movimento porque “o conceito desenvolve-se a partir de si mesmo, progride e produz as suas manifestações de um modo imanente”. O movimento da liberdade individual será, pois, representada pelo movimento dialético, e a relação de um conceito a outro explica bem como a liberdade infinita de cada indivíduo não contradiz a liberdade dos outros; com efeito, a dialética dos conceitos não é a “platônica

dialética do contrário e da negação”, mas sim a de “produzir a determinação, não como puro limite ou contrário, mas dela extrair e conceber o conteúdo positivo e o resultado”. É sobre a relação do conceito e da dialética, ou da individualidade e do seu movimento, que Hegel pode afirmar o caráter *sagrado* do direito em geral: “o direito em geral é sagrado, pois constitui a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si”. (ed. cit., pág. 66).

Para Orlando Vitorino “o pensamento hegeliano é o pensamento de uma filosofia indefinida, isto é, de uma filosofia em constante movimento, que não só se não estabiliza na obra de Hegel, mas não também na interpretação e epigonia que promove”. No que se refere à liberdade do indivíduo, deixou-a definitivamente estabelecida, nos termos indicados. Ao que acrescenta: “Bem temos presente que na dialética da sua filosofia, Hegel fez suceder, à individualidade subjetiva que se infinitiza através de sucessivas determinações, a unidade infinita ou o espírito absoluto que, em referência à filosofia do direito, na história tem a sua fenomenologia. Podemos dizer que foi este aspecto da filosofia política de Hegel o que, sacrificando a liberdade individual, se tornou vigente e dominante no mundo de hoje. Não é, porém, em nome de Hegel que tal se pode fazer, nem tampouco em nome da filosofia e da realidade”. (ed.cit., pág. 67).

Como se vê, a interpretação de Orlando Vitorino, nesse primeiro texto, de 1959, que ora consideramos, está basicamente referida à situação da cultura portuguesa, rejeitando - ou pelo menos os relativizando - aqueles aspectos que, na obra do mestre, poderiam concorrer para o fortalecimento do que considera de negativo ou ultrapassado na contemporânea filosofia portuguesa.

O texto subsequente há de ter resultado do desejo de melhor esclarecer ou aprofundar tópicos dos *Princípios da Filosofia do Direito*, antes destacados. Trata-se agora de um livro a que deu o título de *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito de Hegel* (Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1961, 159 p.).

No livro em questão, Orlando Vitorino analisa a sorte do hegelianismo na Europa e em Portugal, para evidenciar que volta a despertar um grande interesse depois da larga fase de esquecimento. Trata-se também de identificar as dificuldades culturais mais evidentes na aceitação do sistema hegeliano. No que se refere à terminologia, circunstância geralmente lembrada, discorda da maneira como o problema tem sido enfocado. “É assim que, a nosso ver - escreve -, o problema da expressão de um pensamento filosófico, quer na língua em que ele foi primitivamente comunicado quer na sua tradução em outras línguas, se integra no mais vasto e profundo problema da

compreensão. Afigura-se-nos obscura e inibitória a consideração meramente lingüística para a compreensão ou entendimento de um texto filosófico. Fazer equivaler a uma forma lexical a forma lexical que linguisticamente lhe corresponde noutra ou na mesma língua, poderá produzir traduções e até exposições de um rigor filosófico inabalável, mas que podem estar longe de representar a expressão filosófica do pensamento original. Perante cada livro, cada pensamento, cada proposição e até cada palavra, a compreensão exige do leitor, não a busca de uma expressão equivalente na mesma ou noutra língua, mas sim o pensamento vivo e presente do que se trata e, depois, a sua direta expressão ou a capacidade para uma direta expressão. A terminologia de Hegel - como a de qualquer filósofo - é abundante em exemplos de obstáculos irremovíveis à compreensão do seu pensamento caso nos limitemos à equivalência filológica que, contraditoriamente, é sempre susceptível de designar o inverso do que terá sido o conceito ou o pensamento original”. (ed. cit., p. 62).

Dificuldade real na compreensão do sistema de Hegel enxerga na natureza singular do seu historicismo, na medida em que “introduz na acidentalidade da história a necessidade da filosofia”. Explicitando o que tem em vista, escreve: “A relação do hegelianismo com o historicismo não se limita, porém, a esta determinação do pensamento como inserido no tempo e do homem como inserido na história. Na dialética do sistema, a história surge representando o trânsito necessário do Espírito Objetivo para o Espírito Absoluto. Deverá neste ponto observar-se que se terá de distinguir no hegelianismo, por um lado, o que é pensamento na história enquanto conceito ou realidade independente dos acidentes e das contingências que constituem o decurso dos eventos culturais e civilizacionais e da vida humana e natural através dos séculos, e, por outro lado, o que é pensamento desse mesmo decurso para o compreender, que é o que cumpre à razão, num processo tal que a aparente contingência de eventos, figuras e cultura revela a intrínseca necessidade que o carácter accidental oculta e esconde”.

E, mais adiante: “Quanto dissemos é, pois, suficiente para mostrar como o hegelianismo contém uma dignificação e até uma exaltação da história como em nenhum outro pensamento havia sido reconhecida. Mas acontece que, simultaneamente, nenhum sistema filosófico contém uma tão definitiva refutação de todo o pensamento e, até, de todos os processos culturais que se limitam àquelas coordenadas que poderíamos designar como categorias históricas”. (ed. cit., p. 71).

Mais perturbante dificuldade parece consistir no que se refere ao racionalismo hegeliano. Embora se trate do “mais extremo racionalismo da história da filosofia”, está longe de corresponder ao racionalismo tradicional. Hegel louva-se da distinção kantiana entre Razão (Vernunft) e Entendimento (Verstand, que Orlando Vitorino prefere denominar de intelecto). Este analisa, separa e torna estáticos os conceitos, enquanto a Razão une-os e relaciona-os. Esclarece deste modo o seu ponto de vista: “Há, de certo, algo nos fenômenos que importa ao conhecimento racional, mas não se trata daquilo de que o intelecto (ou o nosso tradicional racionalismo) se ocupa: *distinções* e *simples ordenações*, a chamada clareza, a ordem, as definições intrínsecas de antecedente no tempo, de anterior e posterior no espaço, as contradições e assimilações racionais, as edificantes conclusões doutrinárias, pragmáticas e dogmáticas. O conhecimento racional *reúne* (dá o sentido do *uno*, considera os fenômenos no que podem ter de *universal*) isso que o intelecto distingue e ordena, mas reúne numa *totalidade livre*. Assim, vemos agora que o intelecto racionante apenas elabora estáticos e inertes *quadros de considerações finitas*, nos quais a dilacerada (para se distinguir) e separada (para se ordenar) realidade fenomênica aparece na distinção, como *existente em si* (como coisa dada, no mesmo plano da natureza e dos sentidos, como simples aparência sem conteúdo, que não é dotada de reflexão, nem de consciência, nem de saber) e, na ordenação *ligada ao resto da realidade por débeis laços puramente extrínsecos*. Assim chegamos à *razão pensante* ...Para a razão pensante já não se trata, como no conhecimento racional, de apreender a realidade fenomênica exterior ou, simplesmente, o real. Trata-se de *produzir pensamentos* e só isso ela pode produzir”. (ed. cit., p. 77-78).

O livro insere uma parte que foi denominada de “exposição do método hegeliano”. Em Hegel, sistema e método apresentam-se inseparáveis. Por isto mesmo, cumpre ter presente que seu afã consiste em apontar não esse ou aquele caminho, mas a totalidade dos caminhos, do mesmo modo que sua filosofia do direito constitui uma transição para outros momentos do espírito, representados pela arte, pela filosofia, pela religião. Tomado ao direito como exemplo, irá demonstrar como partindo do ser chega-se à razão, à dialética e à liberdade. É no processo que vai desde a vontade determinada até a liberdade realizada que reside o direito (“O ponto de partida do Direito é a Vontade livre; a substância e o destino do Direito é a Liberdade; o sistema do Direito é a Liberdade realizada”).

Levando em conta mais uma vez a situação cultural portuguesa, Orlando Vitorino irá desenvolver aqueles princípios que, a seu ver, mais dificuldades levantam à interpretação filosófica do sistema do Direito (...“além de se obliterar a relação dos princípios filosóficos do direito com a totalidade do hegelianismo, também em muitos casos se altera o significado conceitual de alguns desses princípios, e nem sempre os menos importantes. Faz-se isso, umas vezes, por se degradar ao plano da mera tecnicidade jurídica o que pertence ao domínio da atividade especulativa, outras vezes por não se ter em conta que a compreensão, mesmo filosófica, de um setor do sistema não dispensa a compreensão do que é geral ao pensamento que nele se exprime”, p. 102). A circunstância particular em Portugal advém, entre outras coisas, da influência alcançada por Gustav Radbruch, em cuja *Filosofia do Direito* ocupa o hegelianismo diminuto lugar. Os princípios que irá comentar são o direito natural, o direito de propriedade, o direito penal, o indivíduo e a pessoa, a Justiça, e, finalmente, o direito abstrato¹².

Como se vê, com o livro de que procuramos dar uma idéia sumária, Orlando Vitorino deseja não apenas familiarizar especialistas com a Filosofia do Direito de Hegel - levando-se em conta, também, como referimos, que traduziu ao português, no mesmo período, os *Princípios da Filosofia do Direito* -, mas evidenciar como aquela deve ser encarada e entendida, isto é, via de acesso ao sistema hegeliano como um todo, que tem na mais alta conta mas, em face do qual, cuidará de manter independência crítica.

No intervalo de tempo que nos separa da obra que é considerada como a da plena maturidade - *Refutação da filosofia triunfante*, aparecida em 1976, quando está completando 54 anos -, Orlando Vitorino publica alguns ensaios sobre os quais competiria referir, porquanto de alguma forma estão relacionados ao desenvolvimento de seu pensamento, que parece achar-se referido à inicial familiaridade adquirida com a obra de Hegel.

Em 1964, Orlando Vitorino escreve a introdução à tradução portuguesa do *Ensaio sobre a liberdade*, de Stuart Mill (Lisboa, Biblioteca Arcádia de Bolso). Considerando o tema da liberdade com toda amplitude, aproveita o ensejo para explicitar melhor o que entende ao dizer que a liberdade é um princípio.

¹² A filosofia do direito de Orlando Vitorino está apreciada por António Braz Teixeira na obra *O pensamento filosófico-jurídico português*, ed. cit., p. 124-127.

Há dois planos a considerar, o da realidade e o do pensamento, embora não possam ser dissociados. O princípio gera formas e conceitos. Assim, é em nome da liberdade, graças à liberdade ou pela liberdade que o homem e a humanidade conquistam o que conquistam. Sendo princípio, é o que dá origem ou início. Mas com a origem não se confunde, desde que é sempre natural e histórica, explica, pela necessidade, a existência de um ser ou de uma forma. O início está referido ao movimento e à ação. “na força que lança um corpo, no motivo que provoca uma decisão, reside o início de um movimento e de uma ação que, referidos a tal início, não são livres, mas determinados. Só quando essa referência estiver tão distante que possa ser esquecida, é que o movimento e a ação podem ser considerados livres”.

No que se refere ao conhecimento e ao espírito, a liberdade afirma-se como o elemento principal, como o princípio que promoveu o conhecimento. “Tão depressa se manifestou, logo a liberdade fugiu e, se na memória ou na reminiscência, o sujeito pode fazer apelo à liberdade principal, tudo o que se lhe oferece como representação daquele fugaz e sutil princípio é a origem e o início, precipitações alquímicas de um elemento volátil e etéreo. É, pois, necessário que a liberdade não só nos apareça como princípio, mas ainda como elemento principal do espírito”.

A realidade, entretanto, não se reduz ao seu princípio. O princípio e a realidade são tudo o que se nos oferece. “Do primeiro, escreve, sabemos já que é, como elemento do espírito, a mesma liberdade. Da segunda, cremos não ser já preciso dizer que, suscetível de se conhecer e de ser conhecida, é, na permanente relação que oferece ao conhecimento, o que permite manifestar-se a razão e aquele processo em que a razão, conhecendo-se como razão, é o próprio espírito, agora não volátil e fugaz como na liberdade, mas permanente em todo o real. Se a liberdade é o elemento principal do espírito, é a razão o seu elemento real”.

Nas “Notas contra a degradação do espírito” (1969) estuda o conceito de pessoa, tendo como referência o *De Anima*, de Aristóteles. No ano seguinte (1970) elabora uma introdução para o texto *A Fenomenologia do Mal*, escrito em 1951, como tese para o malogrado concurso da Faculdade de Letras de Lisboa¹³. Antecede-o um prefácio a que

¹³ “Não se achando presente à natureza e inexistindo elementos que comprovem sua inerência à essência do homem, embora seja um mistério, o mal pode ser objeto de descrições fenomenológicas. Entretanto, seu entendimento de fenomenologia, em 1951 ainda não é hegeliano. A fenomenologia seria uma forma de descrever aquilo que aparece, admitindo a negação e o erro, mas sem pretensões ontológicas. O principal inspirador é Schelling e não Hegel.”

denominou de "A idade do corpo", no qual, como diz, procura esclarecer a situação da juventude, "não apenas perante a universidade, mas perante o ensino em geral, a ordenação da cultura, a utilização da ciência e a manifestação da política".

Refutação da Filosofia Triunfante (1976) contém uma reelaboração do entendimento da Filosofia Moderna a partir do qual a critica. Em síntese, a Filosofia Moderna caracterizar-se-ia pelo primado da vontade, elemento que está ausente na Filosofia Grega e que faz a sua aparição com Santo Agostinho. A partir daí, desinteressa-se da busca incessante da verdade, razão de ser da filosofia. Sua marcha inexorável será na direção do materialismo, que examinará detidamente numa de suas expressões, o marxismo.

Na visão de Orlando Vitorino, o direito é uma espécie de coroamento do processo civilizatório. Incumbe-lhe "dar um significado e uma finalidade à existência dos homens nas relações entre si e nas relações com o mundo". Tratando-se de um processo que envolve a totalidade, a Filosofia Moderna levou, no mundo jurídico, à perda do sentido dessa unidade. A par disto, há conseqüências diretas sobre o sistema do direito público - equivalente da democracia moderna -, que aponta e comenta.

Orlando Vitorino preconiza diretamente o retorno à Filosofia Grega, especialmente Platão, mas também Aristóteles. O mérito da Filosofia Portuguesa consistirá justamente na circunstância de que Aristóteles é "o filósofo sempre presente ao longo de sua história", como assinalaria Delfim Santos. Hegel é agora apenas "o derradeiro pensador otimista" dessa filosofia da vontade que para sempre deseja arquivar.

Apesar de tudo e em que pese a conversão à tradição aristotélica da Filosofia Portuguesa, a convivência com Hegel há de ter deixado marcas bem sólidas em nosso pensador, como esperamos demonstrar.

I) A possibilidade de acesso ao real, originando um conhecimento de natureza ontológica, isto é, de validade universal e absoluta, é certamente comum a Aristóteles e a Hegel, embora se possa objetar que Hegel, ao eliminar a "coisa em si" kantiana, seguindo a seus antecessores imediatos, não tem em vista aquela mesma realidade substancial dos gregos, mas uma construção do espírito válida apenas em sua totalidade e não nos seus momentos isolados. No caso presente, essa distinção é irrelevante porquanto o que sobressai no entendimento de Orlando

Vitorino é o afã de apreender a totalidade, de fugir das abstrações formalistas, de associar espírito e realidade, enfocando-os num processo unitário. E isto, certamente, não é uma herança aristotélica, mas hegeliana.

II) A valorização do espírito como uma espécie de coroamento e ápice da arquitetônica do saber (saber que naturalmente não distingue do real como vimos), há de ter sido haurida no longo contato com a obra de Hegel. A postulação contida em *Refutação da Filosofia Triunfante* não se distingue radicalmente do que foi dito nas obras precedentes, consoante se pode verificar da citação adiante:

“O que designamos por espírito poderíamos dizer que é o que, aparecendo como suprema e última garantia do ser, garante todo o ser. Acontece, porém, que este nosso discurso se tem desenvolvido na relação do espírito mais com os princípios do que com o ser. Por isto preferimos designar por espírito o que é próprio dos princípios como princípios, o que nos permite falar dos princípios como princípios. E se o que lhes é próprio é isso de não dependerem de nada, então o espírito é essa independência, é o que não está necessariamente ligado a coisa alguma, de ser algum depende, o único absoluto. Os princípios aparecem-nos, então, como expressão dessa independência ou desse absoluto: não estando necessariamente ligado a coisa alguma. O espírito é a mesma liberdade; contendo em si tudo o que lhe pertence, pois de outro modo estaria dependente do que o contivesse, o espírito é a mesma justiça; e pela verdade exprime o espírito a sua constância e presença em tudo para que sua independência e absoluteidade não o tornem tão infinitamente remoto e distante que se abrisse um cisão intransponível onde tudo abissalmente se perdesse”. (edição citada, p. 241-242).

III) Parece provir igualmente do hegelianismo a idéia de que os princípios apreendidos pelo espírito constituem uma espécie de linha programática para a ação. Segundo o evidenciou Chatelet no seu conhecido livro *Logos e Praxis*, já referido precedentemente, a geração pós-hegeliana entendeu que, achando-se elaborado o sistema, cumpria realizá-lo empiricamente. É certo que aquela geração tinha em vista, nitidamente, a sociedade racional, passando diretamente para a identificação das condições de possibilidade daquela realização, sem inquirir-se da sua própria possibilidade que era a questão nuclear. Dificilmente se poderá dizer de Orlando Vitorino que se trata da sociedade racional, já que a

própria vitória da filosofia da vontade quando nada evidenciaria a sua enorme dificuldade. De todos os modos, a democracia moderna, entendida como poliarquia, isto é, sem identificar-se com os sistema dos partidos e da eleição direta, constitui “uma admirável façanha da filosofia jurídica que inseriu no direito público moderno o pensamento político antigo e, ao mesmo tempo, assegurou a prevalência da liberdade”. Embora pondere na obra ora focalizada que provavelmente “não terá passado de afloração breve de uma tradição contrária à filosofia triunfante caso acabe por ser vencida a resistência que há mais de um século ela oferece à reação que suscitou e ao triunfalismo que desafia” (p. 204), ao publicar, sete anos depois, em 1983, *Exaltação da filosofia derrotada* não deixa de ser manifestação de crença nas possibilidades daqueles valores.

Não se trata aqui, naturalmente, de minimizar o significado da adesão de Orlando Vitorino à tradição aristotélica da filosofia portuguesa, mas apenas de destacar que, ao fazê-lo, registra um novo momento naquela filosofia, incorporando o que há de ter considerado como imorredouro na herança hegeliana.

Exaltação da filosofia derrotada (1983) corresponde ao desdobramento da temática político-jurídica, teorizada no livro precedente, em relação à situação portuguesa, subdividindo-se em três partes: I) um sistema para a economia¹⁴; II) uma Constituição para Portugal; e III) uma organização para o ensino.

O livro contém uma interessante síntese relativa à significação da filosofia portuguesa, a seguir transcrita:

¹⁴ Orlando Vitorino penitencia-se de só tardiamente haver se dado conta do significado da economia. Diz então: “há nove anos, estamos agora em 1983, estava eu longe de prever... que os estudos de economia alguma vez viessem a interessar-me”. Esse alheamento atribui ao fato de andar exclusivamente dedicado às coisas da filosofia e das artes e, “como das coisas menores, também da economia *non curat proetor*” E explica: “Seguia nisso o exemplo de Hegel que, durante anos, li, reli, até traduzi e, em tempos de mais juventude, comentei com entusiasmo. Foi ele contemporâneo dos primeiros teorizadores da ciência econômica e, se lhes louvava o esforço de procurarem conhecer os conceitos da prática que exerciam, fazia-o com distante condescendência. Nesse ponto me deixei iludir por aquela tendência, tão frequente e tão natural, de fazermos nosso o pensamento, e até as atitudes, dos mestres que admiramos. Devia, antes, ter seguido o exemplo de Aristóteles: o de que não há coisas menores e mau sinal dá de si o pensamento que em tudo não souber comprovar o que vale”. (*Exaltação da filosofia derrotada*, Lisboa, Guimarães, 1983. p. 26-27.

“O autor tratou a distinção entre filosofia moderna e filosofia clássica no seu livro “Refutação da Filosofia Triunfante”. Por “filosofia triunfante” foi como designou a primeira, pois é ela que, efetivamente, há mais de cinco séculos, detém a quase totalidade do que se reconhece como conhecimento adquirido nos países de tradição europeia. Mostrou também como tal filosofia se desenvolveu, sobretudo, nos países da metade nórdica da Europa. Demonstrou, por fim, como ela remonta a uma interpretação do cristianismo radicalmente contrária à filosofia antiga, como veio culminar no idealismo alemão e como conduziu às diversas formas de protestantismo e do ateísmo materialista. Suas teses características são o domínio da natureza para a pôr em serviço do homem, a negação da eternidade do mundo que substitui pela noção do tempo, e do espaço infinitamente divisíveis, o repúdio da transcendência, o primado absoluto da vontade, tanto na antropologia como na teologia, e a destituição da prioridade do pensamento e do seu caráter operativo.

Por filosofia clássica não deve entender-se a filosofia antiga, mas sim aquela filosofia que, englobando decerto a filosofia antiga, a prolonga no cristianismo segundo uma interpretação ou uma ortodoxia, que não vê incompatíveis, antes complementares, o pensamento dos filósofos gregos e romanos e o pensamento que tem em conta a revelação cristã. A filosofia clássica não tem, portanto, datas marcadas na história e permanece nos nossos dias como “a filosofia natural do homem” em pensadores que não podem deixar de se ver agregados pela filosofia triunfante como acontece, para só citar portugueses, a Leonardo Coimbra, José Marinho e Álvaro Ribeiro. A segregação contribui, no entanto, para mais profundamente a insinuar nas potencialidades filosóficas dos povos, guardando-se como uma espécie de reserva para salvar a humanidade das conseqüências últimas da filosofia moderna, cuja evanescência entre os escombros que causou é já anunciada pelos seus próprios e mais autorizados representantes, entre eles Nietzsche e Heidegger “Já um só deus nos pode salvar”, disse este último (ed. cit., p. 85-86).

Antonio José de Brito (nasc. em 1927)

Concluiu o Curso de Direito em 1954, doutorando-se posteriormente em Filosofia. É professor catedrático da Universidade do Porto. Voltou-se, desde logo, para o estudo da dialética hegeliana e, ao fazê-lo, parece haver descoberto um método aporético de averiguação de um ponto de vista último - como se pode ver do conjunto de ensaios

reunidos em *Estudos de Filosofia* (Lisboa, Edições Panorama, 1962) somente explicitado de modo integral no ensaio intitulado “O insuperável” (1986) - que sucessivamente irá aplicar na conceituação da filosofia (*Para uma filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1986), da moral (“Aporias na constituição de uma ética” in *Para uma filosofia*, cit.) e do direito (diversos ensaios publicados na revista NOMOS, Lisboa, 1986-1989, que dão seqüência aos pressupostos ficados em *O problema da filosofia do direito*, Porto, 1966). Reunindo diversos ensaios inclusive uma nova versão datada de 1986, com o título: “Do insuperável - publicou *Razão Dialética. Filosofia e História da Filosofia* (Imprensa Nacional, 1994).

Os Estudos de Filosofia (1962) abrangem estudos do período imediatamente anterior, dos quais está mais diretamente relacionado à presente pesquisa aquele que intitulou de “Considerações sobre a dialética”, numa certa medida relacionado a este outro: “A tese idealista da identidade entre História e Filosofia”, constante do mesmo livro.

Parece a Antonio José de Brito que a dialética tenha encontrado a sua primeira e inequívoca sistematização na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. A maneira habitual de conceituá-la tangência o essencial. Assim, não equivale nem à pura e simples equiparação dos opostos nem à suposição de sua coexistência. Em conclusão: “A dialética afirma, resolutamente, a oposição. Todavia, ela afirma a oposição ultrapassada, a oposição na unidade - numa unidade que por seu turno contém em si, na sua essência mesma, a oposição. Para a dialética, nem os opostos subsistem sem a unidade, nem a unidade subsiste sem os opostos”. (ed. cit., p. 188).

Passa em revista as principais interpretações da dialética hegeliana (a marxista de Octave Hamelin (1856/1907); a de Benedetto Croce (1866/1952); a de Giovanni Gentile (1875/1944) e a de seu discípulo Armando Carlini (1878/1959), balanço em que dá razão a Gentile quando objeta que o ponto de partida de Hegel é falho, ao considerá-lo como sendo o ser e o nada (“por mais que se esforce, jamais consegue estabelecer, logicamente, a unidade que os liga ou, sequer, justificar a escolha de semelhantes conceitos”). Na verdade, o único *resíduo insuperável* é o pensamento. Deste modo, Gentile estabelece a integral solidariedade entre idealismo e dialética. Embora valorizando a descoberta, Antonio Jose de Brito entende que Gentile não consegue fundamentá-la satisfatoriamente, pelo que se sente no dever de prosseguir na investigação.

Em síntese, afirma: “Expostas várias tentativas de apresentar a verdadeira dialética, todas partindo de Hegel e procurando corrigi-lo ou ultrapassá-lo, e feita a sua crítica, do ponto de vista não da sua verdade intrínseca, mas da sua verdade como dialética, vamos nós, agora, abordar o problema e tentar estabelecer algumas diretrizes positivas sobre o assunto. Começaremos por afastar das nossas considerações o marxismo, o crocianismo, por destrutores da dialética, e o hegelianismo por supérfluo. Quanto ao gentilianismo, que procura transportar o plano desta última - respeitando-a na sua fórmula inicial de unidade de opostos e de oposição na unidade - para aquilo que considera sua raiz última e inultrapassável, teremos de nos pronunciar sobre a validade dessa sua orientação geral. No caso de nos decidirmos afirmativamente, importará esboçar uma posição que, dentro do enquadramento daquele sistema, vença a aporia que lhe apontamos (a aporia das relações entre o pensamento e o pensado) e a qual, na esfera de Carlini, permanece ainda por resolver. Só assim conseguiremos traçar, na sua linha geral, o quadrado da verdadeira dialética”. (ed.cit., p. 221).

E, mais adiante: “Simplesmente, para que o gentilianismo tenha razão em pleno é preciso que se verifiquem duas indispensáveis condições: primeiro, que a dialética autêntica, a autêntica unidade na oposição e oposição na unidade seja consoante ele afirma a necessidade interna do pensamento; segundo, que o pensamento em ato seja *a fortiori* um real intrinsecamente inultrapassável, originário, numa palavra, subsistente *a fortiori*. A segunda condição envolve, logo, o problema da própria verdade em si da dialética proposta. Quer dizer: antes de mais que o gentilianismo apenas será a verdadeira dialética se, acaso, for também verdadeiro em si na qualidade de idealismo” (p. 223).

O idealismo parece-lhe irrecusável, desde que o pensamento é o único ponto de partida sólido e indiscutível. Podemos tentar negá-lo ou simplesmente colocá-lo entre parênteses, como pretende a fenomenologia. Mas tudo isto não deixará de ser obra do próprio pensamento, cuja primazia não pode sequer ser discutida sem que se constitua numa forma de afirmá-lo.

A par disto, falharam as tentativas de atingir uma realidade objetiva extramental que não constitua, em si, pensamento. A afirmação da existência extrapensante é contraditória porquanto pretende que o pensamento, enquanto pensamentos, seja

também não-pensamento (realidade alheia ao pensamento, subsistente em si fora do pensamento)... O realismo é assim insustentável¹⁵, razão pela qual o idealismo se impõe.

Impondo-se a tese idealista, fica demonstrado que a verdadeira dialética é a gentiliana. No entanto, prossegue, “provada a verdade do gentilianismo na sua substância idealista e assente que a dialética gentiliana do pensamento pensante é a única dialética admissível na sua orientação geral, não devemos esquecer as dificuldades da estruturação coerente dessa dialética. De certo, o pensamento pensante, na sua relação com o pensado, é síntese de opostos, é dialética, e é a única dialética concebível. Todavia, vimos que a maneira gentiliana de estabelecer as relações entre o pensante e o pensado não é satisfatória. Sem a corrigirmos, não conseguiremos atingir, na sua plenitude, uma verdadeira dialética que possa em tudo ser uma dialética verdadeira”. (p. 230).

Gentile deixara fora o puro pensar, que está sempre além do pensado. Desta forma, não basta que o pensado esteja por inteiro no pensante. É necessário, concomitantemente, que o pensante esteja no pensado, isto é, que haja convertibilidade entre os dois termos.

A solução de Antonio José de Brito consistirá em colocar como ponto de partida o pensamento de si próprio. Ao pensar-se, pensa algo (a si próprio) e elabora-se como conceito, vale dizer, como autoconceito, que é tanto unidade como síntese. Em conclusão: “O pensamento pensante ao pensar-se é um pensado, mas um pensado que é um pensante, que, ao afirmar-se como pensado, envolve *imediatamente* o ato de pensar, a sua ação unificadora e totalizadora. É, assim, que o pensado se funde com o pensante, que, depois da oposição, pensar e pensado se encontram no ponto único da sua coincidência, sem a qual a respectiva síntese é um mito. O pensar é também um pensado *sui generis* e, por isso, nele se contém todos os pensados que se lhe opõem”. (p. 231-232).

No período subsequente, Antonio José de Brito fez incursões em outras esferas, inclusive redigindo vários textos de doutrina política¹⁶. De certa forma, guardam alguma

¹⁵ Na visão de Antonio José de Brito, o próprio Etienne Gilson reconhece que, partindo-se do pensamento, jamais se chegará ao extramental. A solução que propõe consiste em aceitar sem discussão que nos encontramos, imediatamente, no plano do real exterior ao pensamento, que apreendemos de modo imediato o ser pensante. Refuta-a deste modo: “Claro que uma tal evidência é tudo quanto há de menos evidente, uma vez que grandes espíritos, como são os filósofos idealistas, a não reconhecem” (*Estudos de filosofia*, 1962, p. 229).

relação com o compromisso esboçado na obra precedentemente comentada, os ensaios “Será o homem uma pessoa?” *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXV, fase. 3/4, jul./dez., 1969) e o livro antes referido: *O problema da Filosofia do Direito* (1966). Contudo, o marco principal parece encontrar-se em “Do insuperável” (*Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XIII, fasc. 1/2, jan./jun., 1986), texto denso que há de ter sido longamente meditado.

Como vimos, a idéia de insuperável há de ter vindo ao espírito de Antonio José de Brito em decorrência do contato com o hegelianismo de Gentile. Nas “Considerações sobre a dialética” usa diretamente a expressão (“O pensamento é o único resíduo insuperável...”, *Estudos de filosofia*, ed. cit., 1962, p. 212). Contudo, análise exaustiva do tema só apareceria em 1986 (“Do insuperável”, cit.). Examina sucessivamente se corresponderia à dedução; ao que não pode ser negado; ao que seria dotado de independência radical, etc., detendo-se nas diversas aporias que essas hipóteses suscitam, para, finalmente, reafirmar o que lograra estabelecer no estudo da dialética e notadamente do pensamento de Gentile. O insuperável é aquilo que não pode ser colocado entre parênteses, o que não fica de fora no caso da chamada “redução fenomenológica”, autodemonstra-se e está dotado de logicidade e dialeticidade. No primeiro aspecto, isto é, como desenvolvimento lógico, corresponde à unidade na multiplicidade e, no segundo, à síntese de opostos. Sua própria base repousa na noção de insuperável.

Nos estudos do mesmo período, reunidos no livro *Para uma filosofia* (Lisboa, Verbo, 1986) estabelece o conceito de filosofia correlacionado à noção de insuperável. Escreve no capítulo inicial (“Da dificuldade de uma definição de filosofia”) que a “filosofia será a afirmação de um insuperável através do esforço de demonstração (com êxito ou não) de que é efetivamente insuperável”. E esclarece:

“Constituirá, pois, a autodemonstração do insuperável, encarada formalmente, isto é, englobando tudo quanto é demonstrativamente posto qual insuperável (não sendo preciso usar a expressão, bastando a idéia que encerra de inabalável, necessário, universal, intranspassável, onipresente, absoluto etc.), mesmo que erroneamente.

¹⁶ A obra de doutrina política de Antonio José de Brito corresponde a estes textos: *Destino do nacionalismo português*, 1962; *Reflexões sobre o integralismo lusitano*, 1965; *Sobre o momento político atual*, 1960; *Carta ao Príncipe da Beira*, 1974 e *Diálogos de doutrina antidemocrática*, 1975. Sua fundamentação filosófica e ponto de partida encontram-se na obra *Nota sobre o conceito de soberania*, Braga, 1959.

E se dissermos que a autodemnstração autêntica do insuperável é a verdade, acrescentaremos que o que procura provar-se como sendo a verdade (acaso sem êxito) é, ainda, algo que abrange essa autodemnstração efetiva e qualquer coisa mais (as tentativas falhadas de autodemnstração dessa índole), num conceito unitário. E encontrar-se-á aí a filosofia. A filosofia estará onde estiver o que se põe demonstrativamente como a verdade em si (independentemente de fazê-lo ou não com sucesso)". (p. 39)

Em seguimento a este raciocínio, as duas filosofias possíveis são o idealismo e o realismo, revelando-se sem grande êxito as tentativas de alcançar uma posição intermediária. Define o primeiro como "a coincidência entre o que é, a valer, e o pensamento que está a asseverá-la e prová-la", sendo assim "uma identidade perfeita, que não pode admitir não só uma independência entre os dois termos como nem sequer uma simples diferença sem independência (tese, por exemplo, em que se sustentaria que o pensamento que conhece é uma coisa e o pensado por ela outra, embora havendo entre ambos um condicionamento recíproco)". E, o segundo, como a afirmação de que "a coincidência entre o pensamento que conhece e o conhecido é meramente gnoseológica (e em regra parcial) e não ontológica, havendo algo distinto e independente do pensamento que o conhece, isto é, que subsistiria mesmo se tal pensamento não existisse". (obra cit., p. 63)

Na sua visão, o relativismo, que identifica contemporaneamente com o neopositivismo, é contraditório (se se aplica a si mesmo) ou sem sentido (se não se aplica); em ambos os casos, sempre indefensável e totalmente inaceitável.

e) Eduardo Soveral

Eduardo (Silvério Abranches de) Soveral nasceu em Mangualde, Beira Alta, em 1927. Coursou filosofia na Universidade de Coimbra, onde foi discípulo de Miranda Barbosa (1916/1973), um dos continuadores do estudo da fenomenologia introduzido por Joaquim de Carvalho (1892/1958). Pertenceu ao corpo diplomático na década de cinquenta tendo se decidido, no decênio seguinte, pela carreira universitária. Concluiu o doutorado em 1965, na Universidade do Porto, com a tese assim intitulada: *O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I- O valor do método para a filosofia* (1965). Desde então Soveral separa o método fenomenológico da filosofia husserliana. Ingressou no Corpo Docente da Universidade do Porto onde foi

coordenador do Curso de Filosofia, professor catedrático e organizador da Pós-Graduação em filosofia.

Eduardo Soveral faleceu em 2003, aos 76 anos. Por imposição legal, aposentou-se da Universidade ao completar 70 anos, circunstância que não interrompeu sua atividade intelectual.

Estava destinado, como é de praxe na universidade europeia, a especializar-se em Filosofia Moderna e Contemporânea. Escreveu um livro bem-sucedido sobre Pascal (*Pascal - filósofo cristão*, 1968) e traduziu o *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke¹⁷. Nessa altura desabou sobre Portugal a revolução anti-salazarista, logo submetida à hegemonia dos comunistas, cujo ressentimento manifestou-se abertamente no ódio à cultura e ao saber. Mesmo sendo apenas docente de filosofia, sem militância política, Soveral não suportou o clima de intolerância e perseguição mesquinha, emigrando para o Brasil. Permaneceu entre nós cerca de dez anos, quando teve a oportunidade de debruçar-se sobre as filosofias brasileira e portuguesa, dando-se conta de que neste segmento da cultura filosófica havia temas interessantíssimos a debater. Data deste período o início de ensaística fecunda e criativa, que vem sendo sistematizada para publicação em livros.

Ordenamento da Temática Moderna

Soveral procedeu a certo ordenamento da temática moderna e deteve-se na análise de cada um de seus aspectos. Resumidamente, a temática em apreço seria: GNOSEOLÓGICA, abrangendo a inquirição sobre a natureza humana e seus limites, que suscita a questão da sobrevivência ou não da metafísica e também do desinteresse ontológico da parte da ciência ou do encontro de fundamentos para esta última, aparecendo, também, de forma renovada, o problema das relações entre fé e razão; METAFÍSICA, dizendo respeito notadamente ao Absoluto, mas também ao da

¹⁷ A publicação dessa tradução acabou obstada pelos governos saídos do movimento de 25 de abril de 1974. A radicalização nessa matéria chegou a tal ponto que o estudo da filosofia na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, foi limitado a Lenine, não se poupando sequer a Hegel. De modo que as discriminações em relação a Locke não devem provocar nenhum espanto. Soveral, entretanto, soube tirar partido do seu convívio com o filósofo inglês, com vistas à mencionada tradução, como se pode ver do magnífico ensaio intitulado “O problema das influências de Locke e de Hume em Kant”. (*Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, abr./jun., 1977)

fundamentação da moral e da fixação de suas relações com a religião; e, finalmente, ÉTICO-JURÍDICA, abrangendo o problema da liberdade, o comportamento individual e coletivo e ainda a filosofia da história ou da cultura, a par do estudo que vem realizando dos principais filósofos portugueses a partir do século passado¹⁸. Aqui vamos nos limitar a esboçar as linhas gerais das soluções que encontrou para esse arcabouço sistemático, já que nosso propósito é examinar como situa o tema geral da criação humana.

Soveral adota uma atitude crítica em relação ao encaminhamento dado a essa problemática pela Filosofia Moderna. A esse propósito teria oportunidade de escrever:

“O individualismo e a nova ciência moderna foram os grandes responsáveis pelas alterações que, no século XVII, vieram a perturbar o quadro tradicional em que se situavam a metafísica e a ética¹⁹.”

No mesmo ensaio, qualifica deste modo a assertiva: “O individualismo inverteu o peso relativo dos dois elementos constitutivos da dualidade cognitiva, passando a atribuir ao sujeito - ao sujeito individual e concreto - um papel ativo e fundamental no conhecimento”. E, quanto ao segundo aspecto: “A nova ciência impugnava à razão a possibilidade de um conhecimento independente da experiência, e entendia que, na própria apreensão do mundo fenomênico, ela não atingia o fundamento substantivo do real. Como se isso não bastasse, contestava ainda a veracidade de certos acontecimentos relatados na Bíblia, deixando assim a Revelação confinada aos limites estritos do fideísmo e, conseqüentemente, a religião menos apta para servir de fundamento a uma ética universal (E nem por se tratar de um falso problema - a Revelação terá sempre de

¹⁸ As razões dessa preferência estão explicitadas no estudo “A situação de Amorim Viana (1822/1901) na história da filosofia portuguesa”. Em síntese, embora a cultura portuguesa se encontrasse numa situação privilegiada, ao ver-se marcada por três grandes religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), para enfrentar as grandes questões filosóficas foi preciso que se esgotasse o esforço anti-reformista, efetivado pela Igreja Católica, a fim de que pudessem aflorar plenamente. E, quando tal se deu, acabaram equacionadas “na cabeça de autores que se tinham afastado da ortodoxia católica” (*Revista da Faculdade de Letras, Universidade do Porto*, n.º. 7, 1990, p. 4, reproduzido in - *Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, 1996).

¹⁹ Notas históricas e filosóficas sobre o conhecimento. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLI-1, 1985, p. 26.

utilizar a linguagem e os quadros conceituais em que se manifesta - os seus efeitos na história das idéias foram minorados)”.

Este posicionamento crítico em face do pensamento moderno não significa o empenho de restaurar a Filosofia Antiga ao arripio da nova problemática suscitada, indiferente às críticas endereçadas ao que Kant denominou de *metafísica dogmática*. Ao contrário disto, Soveral está longe de encampar tudo quanto se fez em nome da preservação do realismo antigo, no ciclo de predominância da Escolástica. Parece-lhe, por exemplo, no caso de Portugal, que “o tratamento teórico e o aprofundamento das fundamentais questões postas pelo monoteísmo tivessem sido negligenciados em favor de uma atitude fideísta e voluntarista, mais propensa à veemência apologética e controversia sobre diferendos dogmáticos de menor importância”²⁰. Deste modo, combina a energia na defesa do caráter inarredável da presença do Absoluto, por exigência da própria racionalidade, com a máxima sobriedade no tom das afirmativas que avança na matéria. Dizendo-o com suas próprias palavras: “A noção de Absoluto inclui vários sentidos. O primeiro e mais direto é o da infinita realidade, anterior e transcendente a todas as determinações, fonte inesgotável de todos os entes. Dentre os vários modelos da realidade de que dispomos, o que mais lhe convém é o de *Hiper-Pessoa*, de *Ser-em-Si-para-Si*, que livremente criou o Homem e o Mundo. Assim entendida, a noção origina um conceito que mais adequadamente pode receber também o nome de Deus, e que só terá sentido se for *existente* ou (para fugir aos equívocos da palavra existente) se for *real*, ou em-Si. Acompanhando esse pensador injustamente esquecido que foi José Maria da Cunha Seixas (1836/1985), também a nós nos parece quase supérfluo e complicativo problematizar essa existência. A menos que se ponha a hipótese absurda de que nada existe (ainda assim existiria o Sujeito que justificadamente tivesse chegado a tal conclusão) ou de que os existentes foram gerados pelo Nada (que deixaria de ser o Nada por conter uma potência criadora) - teremos de admitir que, se existe o menos, existe o mais, se existe o relativo, existe o Absoluto. Coisa diversa é, naturalmente, conhecer esse Absoluto cuja realidade se impõe por si mesma. Como diverso é *provar* ou *fundamentar* tal certeza”²¹.

Embora não tenha sido nossa intenção apresentar em sua inteireza o posicionamento metafísico de Eduardo Soveral, o que dissemos parece suficiente para

²⁰ “A situação de Amorim Viana...” in *Pensamento Luso-Brasileiro*, cit.

²¹ Sobre a racionalidade, a ética e o ser. *Revista da Faculdade de Letras*, n. 5/6, 1988/1989, p. 22-23.

evidenciar que se trata de meditação altamente sofisticada, plenamente consciente da natureza aporética desse tipo de saber e sem nutrir grandes ilusões quanto à possibilidade de vir algum dia a ser eliminada a sua problematidade. O leitor curioso de maior detalhamento desse aspecto lerá com proveito, entre outros, os seguintes ensaios: “Para uma fenomenologia da esperança” (1988); “Algumas notas em torno da noção de pecado” (1987) e “Sobre a racionalidade, a ética e o ser” (1988/1989)²² que o autor reuniu no livro *Ensaio sobre ética*, Lisboa, (1993), reconhecendo o seu papel no contexto contemporâneo de elaboração da cultura.²³

Filosofia da Cultura

Na filosofia da cultura (ou da criação humana) de Eduardo Soveral pode-se considerar essencial a maneira como distingue *cultura* de *civilização*. Essa distinção está naturalmente presente a todas as filosofias²⁴. Contudo, na forma como a estabelece, Soveral já aponta na direção que vai empreender. Assim escreve: “A civilização é o conjunto dos meios técnicos que o homem utiliza para modificara seu *habitat* natural; é universal por essência e progride, linearmente, por justaposição: a geladeira, a iluminação elétrica, o automóvel são bens imediatamente utilizáveis por qualquer homem, em qualquer parte do mundo. A cultura visa dar um sentido à existência humana, à sua inserção na sociedade e no universo, à sua abertura ao Absoluto; propõe, conseqüentemente, uma hierarquia de valores e uma definição do que é bem e do que é

²² Aparecidos na *Revista da Faculdade de Letras*, da Universidade do Porto, dos anos indicados.

²³ Estabelecendo uma distinção entre a época em que militou Sampaio Bruno (últimas décadas do século passado e primeira do presente) e a nossa própria, no que respeita à compreensão do papel do intelectual, assinala que naquela época acreditava-se, com suficiente fundamento, que a imprensa era o meio apropriado para difundir as idéias e garantir a liberdade, crença que não mais se sustenta. “A figura do intelectual, então idealizada e realizada, escreve, e com a qual Sampaio Bruno se identificava, era a do “pensador”, que já não encontra fiel equivalência em nossos dias, mas se aproxima da idéia de “escritor, pois é o *livro* a forma de expressão que mais resistiu às mudanças do tempo (introdução ao pensamento de Sampaio Bruno (1867/1915). *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLII, n. 3/4, 1986)

²⁴ Os culturalistas definem *cultura* como sendo “O cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos” (Reale), constituindo as civilizações particulares hierarquizações de valores.

mal; é uma globalidade integrada e solidária, e não um conglomerado de elementos superáveis, é um sistema de crenças e um estilo de vida, e não um conjunto de instrumentos e técnicas. Por isso é possível o que parece um paradoxo: que cada cultura seja intencionalmente universal, e que faça sentido a existência de uma pluralidade de culturas”²⁵.

Assim, a cultura não será um projeto que os homens irão constituindo sem saber precisamente aonde chegarão, ainda que tenham presente os valores a serem impulsionados e não fujam ao imperativo das opções mais radicais e fundantes. E os ciclos civilizatórios não se dão em seu interior, explicitando virtualidades, processo interativo que seria mais palpável em nossa cultura ocidental e nos grandes ciclos civilizatórios que produziu (Feudalismo, Renascimento, Época Moderna e Época Contemporânea). Para Soveral há nitidamente uma cultura superior, produzida pelo cristianismo, que, embora não se possa dizer que tenha saído pronta e acabada da pregação de Cristo e seja irrelevante a contribuição dos santos e mesmo dos pensadores, tem o seu sentido apontado a partir da visão dos Profetas de Israel. Não se trata certamente de uma substituição da complexidade que se esconde sob tal enunciado, mas de um posicionamento globalizante, plenamente consciente dos riscos que assume. Embora não conheça o pensamento de Soveral acerca da cultura bizantina, provavelmente não estabelecerá, neste plano, distinções radicais em relação à cultura ocidental, à vista do substrato comum.

Desse posicionamento globalizante, seguem-se estes dois postulados:

1º.) somente uma cultura superior, como a ocidental, pode conhecer as culturas inferiores e, se for o caso, delas aproveitar alguns elementos; o contrário é impossível. Até onde posso alcançar, é à luz desse postulado que se deveria avaliar o processo civilizatório desencadeado pelo cristianismo, embora não se possa sancionar, de antemão, tudo quanto se tenha feito em seu nome; e,

2º.) um ciclo civilizatório, como aquele que se instaurou a partir da Época Moderna, embora se tenha gerado no seio da cultura ocidental “tende a impossibilitar um acesso fácil e espontâneo à vida da cultura, ameaçando por isso

²⁵ *Presença Filosófica*, n. IV-2, abr./jun. 1978, artigo intitulado “Reflexões sobre a pluralidade das culturas”, que se acha correlacionado a “As culturas e o tempo”, aparecido na mesma publicação (n. VI-I, jan./mar. 1980).

a sobrevivência de todas as culturas históricas (incluída a ocidental), dificultando a criação de outras culturas, e possibilitando, pela primeira vez, o surgimento de sociedades incultas em sentido próprio, ou até, pelo recurso a sofisticados meios técnicos, a deliberada e satânica instauração de uma anticultura”²⁶.

De modo que a partir de tais postulados, flui naturalmente a chave interpretativa de nossa atualidade contemporânea, o que tem levado Soveral a produzir estudos dessa índole, de grande densidade teórica e expressivo significado prático, como o *Ensaio sobre a Justiça*, que se comentará adiante, ou o texto “Reflexões sobre a Universidade do futuro”, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (fasc. 159; jul./set. 1990).

Ao contrário de muitos críticos do pensamento moderno e da civilização tecnológica a que conduziu, Soveral não alimenta nenhum saudosismo medieval, enxergando mesmo no mundo contemporâneo os ingredientes capazes de permitir a plena explicitação da superioridade da cultura cristã. Trata-se de que, no curso de seu desenvolvimento, esta civilização criou uma esfera, a denominada “indústria cultural”, onde a *cultura* (no sentido especial que a define e referimos precedentemente), “tende a projetar-se, cada vez mais, numa vida cotidiana e numa organização social de trabalho dominados pela máquina”. Transcrevo integralmente o seu pensamento:

²⁶ “Reflexões sobre a pluralidade das culturas”, cit. Mais tarde, Soveral iria correlacionar a distinção entre cultura e civilização com o processo de consideração do real popularizado pela fenomenologia, segundo o qual a obra humana poderia ser dividida em dois grandes grupos, a saber: 1º) as que permitem um domínio sobre as coisas e são, por natureza, instrumentais e levam a uma modificação do habitat humano, obras fechadas ou conclusas que são capazes de atingir, de forma eficaz, o fim a que visam e nele se esgotam; e 2º) aquelas que, essencialmente expressivas e significativas, manifestam a condição humana na indecisa complexidade e nela pretendem marcar a autodefinição de cada um: obras abertas e polifônicas, que valem mais pela intenção do que pelo resultado, com ressonâncias imprevisíveis, mesmo quando intransitivas. As primeiras obras resultam de atos que são potencial e intencionalmente violentos, que se prestam ao exercício de um poder, e visam a um *domínio* completo e definitivo; são, além disto, essencialmente técnicas. Configuram o que se denomina de *civilização*. Os fatos significativos contém uma universalidade valorativa típica do que pretende por *cultura*. Na fronteira entre os dois contextos da atividade humana e reunindo em si as suas opostas características, Soveral situa a Política, a Economia e, em parte, a Pedagogia, posto que, usando a violência, exercendo poderes, e tendo em mira o domínio, a sua ação dirige-se, contudo, fundamentalmente, sobre *peessoas* e não sobre *coisas*” (Civilização e cultura - breve apontamento sobre a sua distinção. *Convivium*, ano XXIV, vol. 28, n. 3, maio/junho, 1985).

“ ...acontece que neste campo de atividade (i. e., o da chamada “indústria cultural) e só nele, a máquina não pode competir com o trabalho humano que aí é, por sua natureza, criativo e crítico e terminado sempre por decisões de tipo valorativo. Estas funções superiores estão *a priori* vedadas à máquina: esta, por mais que progrida, tornando-se mais complexa no funcionamento e mais fácil no manuseio, mais portátil, mais barata, mais resistente ou mais fácil de consertar, mais segura, mais versátil ou mais especializada - manter-se-á sempre no domínio do mecânico; a máxima ambição da máquina é “gerar” outras máquinas mais perfeitas, isto é, utilizar, como “matéria-prima” da sua fabricação os seus próprios artefatos. Mesmo no caso da leitura de objetos artísticos não figurativos, que nada mais pretendem ser do que “composições” de sons, cores, ou volumes, a máquina, sendo cega para os valores estéticos em jogo, é incapaz de escolher, individualizar e fixar o produto ocasional que tenha resultado com qualidade. Essa é função insubstituível do artista. E até no que respeita à música de laboratório, em que a máquina é encarregada de “compor” obras terminais e únicas, pertenceu ao talento e a responsabilidade do operador, os temas musicais e os esquemas compositivos. É claro que, como veremos, a oferta direta ao público de produtos culturais a granel e de baixa qualidade seria o suicídio dessa indústria. E os seus dirigentes sabem-nos bem. Quanto mais alto for o nível do público, mais e melhor “consumidor” ele será.

É necessário esclarecer ainda que, neste domínio, o papel da máquina é “*sui generis*”, ultrapassando o de mero instrumento: ela é apresentadora e difusora de produtos culturais, dando origem à criação de centros de divulgação (rádio-auditivos, televisivos e fílmicos) que “devoram” tais produtos em quantidades e em ritmo cada vez maiores. Toda a organização desse setor produtivo, designadamente, a constituição criteriosa da sua “memória” estará fora da capacidade dos “técnicos” e será pertença exclusiva dos “iluministas” a quem o futuro finalmente reservará uma posição de privilégio no mercado de trabalho.

Paralelamente a este movimento humanizador próprio da indústria cultural, acentuar-se-á, cada vez mais, nas outras indústrias, a preocupação de respeitar as exigências específicas do “fator humano”, que tenderá, aliás, a ser, cada vez mais, de alta qualidade cultural e de número reduzido. O operariado clássico que tanto - e justamente - impressionou Marx e Engels, tem os dias irremediavelmente contados.

Em função deste novo contexto social que rapidamente se aproxima, terão as Universidades, principalmente as suas Faculdades não profissionais, que sofrer

alterações profundas: o seu objetivo nuclear já não será o de conceder certificados ou diplomas de competência, mas de facultar uma formação e uma informação culturais individualizadas, a par de uma ação de divulgação cultural genérica aberta a todos que nela estejam “interessados”²⁷.

No ensaio sobre a Universidade, aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia*, entre outras coisas Soveral avança o seu ponto de vista sobre o papel dos meios de comunicação, que, suponho, valeria a pena conhecer. Escreve: “E, já agora, para se esclarecer um pouco mais este tema, e porque as universidades são também “órgão de informação” que podem e devem contribuir para formar a chamada “opinião pública” -, um breve cotejo com a forma de atuação típica dos meios audiovisuais de comunicação, que tão poderosamente se instalam no cotidiano. Nestes (tenho em mente, sobretudo, a televisão por ser o mais expressivo) - e ao contrário do que acontece nas universidades - não é um parecer que é normalmente veiculado; é de sua atribuição servirem ao domicílio meras opiniões. Mas - entenda-se - não quaisquer opiniões, unicamente aquelas que tenham interesse e peso suficiente para justificarem a sua difusão pública. Ao contrário dos universitários, os profissionais da informação nunca devem falar a título pessoal; estão investidos na função de representantes e procuradores do homem-da-rua e devem resignar-se ao papel honesto, mas modesto, de lhe tornarem acessíveis, sobre as várias matérias, os pareceres e os comentários dos entendidos; tão pouco lhes compete, como aos universitários, serem juízes ou críticos; esse é um direito que, no caso, pertence ao público. É por isso extremamente confrangedor assistir (como infelizmente é tão comum entre nós), à imposição petulante, por parte daqueles profissionais de uma opinião própria que não interessa a ninguém; e mais confrangedor ainda admitir que o fazem por força de uma imperdoável confusão quanto aos imperativos de sua deontologia profissional; julgam-se obrigados a ser inquisidores, esquecendo-se, ou ignorando que as suas responsabilidades próprias são as de intermediários”.

²⁷ Sobre a racionalidade, a ética e o ser cit.

A Questão da Justiça

O ponto alto desta meditação corresponde ao *Ensaio sobre a justiça* (1990), igualmente incluído no mencionado *Ensaio sobre ética* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1993).

A tese central de Soveral consiste na afirmativa de que a Justiça preside a todas as relações intersubjetivas, qualquer que seja o plano em que se situem: jurídico, social e até teológico, neste último caso, pelo fato dos crentes estarem certos de que Deus os julgará com suma justiça. Os valores encontram-se na *afetividade* e esta corresponde a uma esfera privilegiada de investigação radical da nossa maneira de ser. Na indigência ôntica da nossa subjetividade existe uma personagem embrionária, marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Essa personalidade embrionária conserva o mais original delineamento do ato que nos criou. E ainda que sabedores de que a inocência dos nossos desejos se perdeu, não cabe encarar como inimigas as máscaras que os encobrem, mas cultivar a crença de que somos capazes de restituir a sua pureza originária. Assim, embora não se possa aceitar a tese de Rousseau de que o homem seria espontânea e *naturalmente* bom, temos de reconhecer que é *originariamente* bom, estando vocacionado para a plenitude e para a felicidade.

O fato de os valores encontrarem-se radicados na afetividade torna-os bipolares e carentes de hierarquização. Essa singularidade pode sugerir que estaríamos condenados ao relativismo axiológico. Por mais que variem as nossas avaliações, os valores em presença são os mesmos e constantes. Esclarece deste modo: “As próprias experiências axiológicas, naturalmente diversas na sua intensidade e qualidade - e no seu enquadramento institucional e cultural - fruem o mesmo dado hilético e nele se reconhecem como equivalentes. Outro tanto se verifica no que toca à formalidade das relações em causa, que pode ver-se com maior ou menor nitidez, e analisar-se com maior ou menor profundidade, mas é, em si, invariável. O que diverge, e muito, são as vivências e os atos de justiça de cada um”.

Parece-lhe que a contribuição fundamental para a compreensão do papel da justiça provém de Aristóteles, cuja discriminação entre Justiça Cumutativa (que preside a contratos de troca de bens e serviços) e Justiça Distributiva (o imperativo de tratar diferentemente cada um consoante seus méritos) seria incorporada pelos grandes filósofos cristãos. A expressão *Justiça Social*, utilizada pela primeira vez em documentos oficiais da Igreja por Pio XI (pontificado de 1912 a 1939), não alterou o

essencial da distinção aristotélica, limitando-se a inseri-la no contexto econômico, político e jurídico da sociedade de nosso tempo.

Na visão de Eduardo Soveral, o ideal de Justiça, posto em circulação pelo cristianismo, é o referencial básico a ser seguido pelos homens no empenho de perseguir a melhor forma de organização social, na medida em que suscita os seguintes valores: 1º.) a fruição da liberdade própria e a aceitação da liberdade alheia, ou seja, o reconhecimento do valor da liberdade em toda a sua extensão e intrínsecas exigências; 2º.) instauração de uma situação de igualdade; e 3º.) a renúncia à violência e a correspondente descoberta dos valores sociais da Paz, que é sempre muito difícil de por em prática, e tende a desvanecer-se em utopias.

As relações sociais desdobram-se numa enorme variedade de modalidades e são condicionadas pela violência, pelos pactos e pelos contratos. O que se pode dizer em relação ao debate tão intenso da Filosofia Política Moderna acerca do denominado “estado natural”, anterior à chamada sociedade civil, é que sem a instauração de uma “ordem jurídica”, de pactos e contratos que inscrevam a Justiça na vida quotidiana, nem a liberdade individual, nem a violência em que espontaneamente se apóia, poderão socializar-se.

A Filosofia Política

À luz das considerações precedentes, compreende-se o significado da ação política dos homens, cujas relações sejam com a religião, sejam com a moral, estão analisadas com grande perspicácia no mencionado *Ensaio sobre a Justiça*. Para nos atermos ao mais importante, Soveral supõe que a democracia cristã seria a doutrina capaz de representar uma alternativa eficaz diante dos desafios da contemporaneidade. Para precisar adequadamente o conceito de *democracia cristã*, toma ao anarquismo como paradigma teórico das doutrinas políticas modernas, na medida em que este supõe um comportamento ético do homem, quando a política louva-se precisamente da verificação de que o homem pode praticar o mal, sendo sua missão (isto é, da política), por isto mesmo, “garantir a justiça mediante a ameaça ou o uso de uma violência legítima”.

Querendo encontrar uma raiz comum às doutrinas políticas modernas, no plano estritamente teórico, Soveral talvez tenha subestimado a necessidade de enfatizar os aspectos negativos de sua prática, isto é, do anarquismo, na medida em que ficou centrado no culto da violência, acabando por resumir-se a sua plataforma à exaltação do

assassinato político, prática que levou à destruição da democracia espanhola, na primeira metade deste século, com sérios reflexos em todo o curso histórico de Portugal, do Brasil e dos países hispano-americanos. Essa denúncia preserva, a meu ver, uma flagrante atualidade, na medida em que esse anarquismo sanguinário sempre teve um braço religioso e continua representando uma grande ameaça potencial, pelo menos no que se refere ao Brasil. Outro reparo seria o tratamento que dispensa à “pedagogia libertária” de Paulo Freire, que deixou de ser devidamente criticada pelos liberais brasileiros levando em conta tratar-se de perseguido político dos governos militares. Superado esse ciclo, o que se pode dizer daquela “pedagogia” é que se louva de um amontoado de grosseiras simplificações, carecendo de qualquer significado teórico, tendo em conta, sobretudo, a densidade da tradição doutrinária que nos foi legada pelos educadores brasileiros do passado. É natural que, sentindo-se grato ao Brasil pela acolhida que lhe proporcionou, Soveral não se ache à vontade para criticar qualquer de seus intelectuais, por mais radicais que sejam as suas discordâncias. No nosso caso, entretanto, nada nos induz a tamanha complacência.

Ainda que não se tenha deliberadamente proposto a fazê-lo, o *Ensaio sobre a Justiça* apresenta o que seriam tanto a fundamentação teórica como o núcleo programático da democracia cristã.

Admitindo, com Max Weber, que a Política caracteriza-se pelo uso exclusivo da violência legítima, e com Maquiavel que a soberania e a independência sobrepõem-se ao poder ilegítimo, a democracia cristã enfatizaria que a magna questão consiste em submeter, deliberada e intransigentemente, a violência à Justiça, não enfraquecendo nunca o poder do Estado, nem caindo na tentação de imaginar uma ordem social baseada no Amor.

A autoridade e o poder dos governantes têm de ser legítimos, no que se refere à origem, mas soberanos e implacáveis na execução da Justiça. O que está em causa não é só a realização do possível e concreto *bem comum*, mas garantir a máxima liberdade possível aos indivíduos e às associações, e a máxima liberdade *efetiva*, às pessoas e às comunidades.

Embora o poder político esteja hoje circunscrito a áreas históricas e geográficas bem definidas, essa circunstância não lhe é essencial. Por isto a democracia cristã não recusará a idéia do governo planetário, desde que entendido como uma nova entidade político-jurídico para cuja concepção o nome e a noção de Estado são prejudiciais por apegarem a imaginação aos modelos, condições e situações que se pretende substituir.

Contudo, não pairam dúvidas quanto à excelência da variedade das culturas, em que a humanidade se encontra dividida, e da sua síntese estável, em unidades nacionais.

Inspirando-se sem reboços no legado da tradição cristã, o ideário político concebido por Soveral não se furta a uma atitude crítica diante da tentação que o poder temporal sempre exerceu sobre a hierarquia católica. É claro que não ignora as circunstâncias históricas concretas de onde provém o que denomina de “complexo de superioridade” tutelar e pedagógico da Igreja em relação ao poder temporal. Sua conclusão, expressa-a nos seguintes termos: “Por isso se encontra perplexa diante do espetáculo que lhe oferecem as sociedades contemporâneas, onde um individualismo tendencialmente anárquico substitui um personalismo ético (responsável) convivente, e onde as comunidades orgânicas, designadamente a família, monogâmica e “sacramental”, em que baseou todas as suas doutrinas sociais, aprecem definitivamente inviáveis, e onde o Estado autoritário permanece, no horizonte, como último recurso para impedir o caos. De qualquer modo, o quadro social de nossos dias levou, na prática, a uma separação entre Religião e Política que é saudável, e condição para que possam estabelecer-se entre ambas, as relações impostas pelas respectivas naturezas”.

A democracia cristã adota uma posição de permanente vigilância para obstar a espontânea visão totalitária que possui o Estado, que se tem revelado manifestação fiel da hidra metafísica de múltiplas cabeças. Enxerga na “legislativite” a manifestação contemporânea dessa visão, agravada pela aceitação do sufrágio como fonte de uma autoridade absoluta (inapelável e irrestrita). Ainda que os aspectos aflorados exijam integral equacionamento no plano teórico, no plano programático poder-se-ia iniciar estabelecendo que o Estado não é criador de cultura, nem lhe compete dirigir as consciências. As principais “máscaras” assumidas pela mencionada vocação totalitária consistem hoje no anarquismo e no socialismo, que são submetidos a uma apreciação crítica, segundo se referiu, de grande densidade teórica no *Ensaio sobre a justiça*.

A principal tarefa que se coloca à democracia cristã na atual sociedade política do Ocidente reside em substituir o ideal anárquico pelo ideal humanista. Esse último ideal apóia-se na distinção básica entre indivíduo e pessoa. A democracia cristã é *personalista* não *individualista*, valorizando sobremaneira as chamadas comunidades naturais. Precisando o que tem em vista, escreve: “O individualismo sociológico-político, quer na sua versão moderna, quer na contemporânea, ficou a dever muito à visão antropológica decorrente da teoria cristã, criacionista e personalista, como se sabe. Mas nem por isto a Igreja Católica o subscreveu. Atenta, com realismo, à circunstância

de que “os homens não nascem adultos, como os “robôs”, mas carecem de um longo período de dependência maturadora, elegeu a família monogâmica como célula social. E tanta importância atribui, a essa *paternidade carnal*, e à formação da personalidade - que formalmente atribui à família a dignidade do sacramento, a declarou indissolúvel, e em função dela avaliou e regulamentou moralmente a sexualidade. Sem embargo, nos planos ontológico e existencial, é a personalidade isolada que a Igreja considera substantiva e sumamente valiosa. ...Dessa dupla posição podem resultar ambigüidades e incoerências no que respeita à teoria e à prática políticas das chamadas democracias cristãs”.

Ao repudiar liminarmente o anarquismo, que na visão de Soveral deixou marcas profundas nos regimes políticos contemporâneos, a democracia cristã encontra dificuldades na sua inserção nessa realidade, razão pela qual deve proclamar em alto e bom som que o Estado, por sua natureza, é a *única* instituição social que tem a perspectiva do *bem comum* e está vocacionada para promover a sua realização; e que a ação subsidiária que lhe compete desenvolver precisa ser devidamente qualificada. Do contrário, pode sugerir a idéia de que as funções do Estado seriam flutuantes e até desnecessárias. Para a democracia cristã, “as comunidades naturais e pré-políticas como as famílias e os agregados que a vizinhança, o sangue e a cooperação social espontaneamente originaram, carecem sempre da ação do Estado para que se atinja a mais alta qualidade de vida”.

Na visão da democracia cristã, a nação é a mais rica e fecunda das comunidades globais, de sorte que *bem comum* significa o mesmo que *bem nacional*. O nacionalismo é, portanto, um outro integrante do ideário da democracia-cristã.

Para por cobro ao desajuste existente entre Estado e Nação, causa de conflitos graves e grandes sofrimentos, é necessário preconizar: 1º) que cada nação possua sua própria organização estatal e que só exista em Estados nacionais, feita reserva daqueles casos em que já se tenham produzido unificações irreversíveis; e, 2º) que a aglutinação federativa de tais Estados esteja presente, quaisquer que sejam os caminhos que conduzam à unidade política mundial.

A questão da vida econômica merece de Soveral uma análise pormenorizada. Segundo entende, as dificuldades no equacionamento da questão advêm da “naturalização” da ciência econômica, como se no processo real não intervissem homens orientados por valores. Além disto, a prevalência do debate entre liberais e socialistas levou às falsas dicotomias, obscurecendo pontos centrais como a noção

equivoca de propriedade privada (escreve: “já várias formas de propriedade coletiva que não são públicas nem privadas, dentre as quais sobressai, pela sua forte tipicidade, a propriedade cooperativa”), e na equivocada convicção de que está essencialmente relacionada com a burguesia. Soveral acha também que houve uma identificação errônea entre desenvolvimento econômico e capitalismo mercantilista. O mais importante a ressaltar, parece-nos, entretanto, seria a sua hipótese de que o próprio curso histórico está contribuindo para superar esse longo período de equívocos ao permitir entrever uma sociedade que não seja constituída de trabalhadores. Precisa-a deste modo: “Se o seu advento não for impedido por uma violência retrógrada e pouco lúcida, que teime em erguer, como bandeiras, os seus mitos falecidos - e será responsável, inclusive, pela eclosão dos cataclismos ecológicos ou bélicos (que só poderão ser esconjurados por uma nova mentalidade e uma nova ordem social) - as sociedades do futuro caracterizar-se-ão, ao invés de pela superabundância e pelo lazer, pela anulação da necessidade do esforço físico e dos sofrimentos a ele associados”.

Para fazer face a esse novo quadro é que a democracia cristã aparece-lhe como alternativa preferível.

Como ponto importante da estratégia da democracia cristã para beneficiar-se das condições que lhe favorecem, destaca o seguinte: “Consistem em aproveitar todos os condicionalismos que lhes permanecem abertos na vida econômica, designadamente a *herança* e as *empresas familiares*, que, apesar de contrárias a uma posição estritamente individualista, de tal modo estão arraigadas nos hábitos e na sensibilidade do homem comum, que dificilmente serão abolidas. E valorizar também as personalidades de eleição e os grupos seletos de alta qualidade, fugindo a todas as formas de massificação quantificadora e concentracionária, e, sobretudo, à sedutora, mas falsa identificação provocada pelos grandes espetáculos. Aqui a própria Igreja de Roma se deixou tentar; certa quanto à valorização do *espetáculo* e da *feira* que, na esteira, aliás, da tradição grega e romana desde sempre cultivou, esqueceu que a sua utilização deverá ser sempre intransigentemente pedagógica, não permitindo nunca que o *encontro entre pessoas*, por mais efusivo, possa confundir-se com o mergulho histórico numa multidão hipnotizada”.

Não prenuncia nada de bom na insistência do desenvolvimento nos termos em que tem sido implementado, notadamente no que se refere às agressões ao meio ambiente e às peripécias da dialética individualismo-internacionalismo.

De todos os modos, Soveral não acalenta pessimismos e conclui do seguinte modo: “Se é temerário programar o futuro, e se são particularmente perversos e insensatos os fanatismos progressistas - também é temerário desprezar os “sinais do tempo” e não ver no presente, com lucidez e audácia, os elementos e os dinamismos que lhe darão corpo. E mais temerário ainda é perder a esperança e a capacidade de sonhar”.

Nova (e última) incursão na política

Na ocasião em que faleceu, em meados de 2003, Soveral ultimava a elaboração de um livro que intitulou de *Valores e pressupostos da vida política contemporânea*. Esse texto mereceria uma edição póstuma, na qual foram incluídos ensaios que dedicara à temática, ao longo de sua fecunda existência, e que não haviam sido reeditados. Intitulou-se: *Valores e pressupostos da vida política contemporânea e outros ensaios* (Lisboa, Imprensa Nacional, 2004).

Havia preparado, a seu pedido, o Prefácio que adiante transcrevo sem alterações.

O pensador português Eduardo Soveral é uma personalidade conhecida dos meios acadêmicos brasileiros. Vivendo entre nós durante cerca de uma década, teve oportunidade de formar toda uma geração de docentes que têm atuação destacada em diversas universidades. Nos anos em que contamos com o privilégio do seu convívio, soube despertar entre nós o interesse pela investigação dos liames que nos ligam à cultura portuguesa. Pudemos tomar contato com o entendimento do que pudesse ser um pensamento católico sem dogmatismos e aberto ao diálogo com outras vertentes. E, mesmo sem pretender esgotar a referência aos ensinamentos que soube transmitir-nos, cabe indicar ainda a importância de que se reveste o seu livro *Pedagogia para a Era Tecnológica* (Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000), obra da maior atualidade e que muito pode contribuir para a abertura das mentes de nossos educadores e retirá-los do estado de perplexidade e imobilismo em que se encontram.

No livro que entrega ao público, Eduardo Soveral registra as questões magnas da teoria política e embora não pretendesse fornecer-nos um tratado sistemático, soube encadeá-las de forma magistral, proporcionando-nos um roteiro seguro para nos orientarmos nesse universo fragmentado pela disputa e pela paixão.

Soveral pretende situar-se diante da política a partir de uma perspectiva moral. Começa por iluminar os conceitos-chaves como liberdade e igualdade, sua mútua

implicação, o conflito social, a soberania, tudo isto para desembocar no perfeito entendimento da natureza do pacto político.

Preocupa-o a realidade de nosso tempo que mais requer uma autoridade forte que sua supressão, circunstância sob a qual o ideal democrático não se preservará como simples loas às suas virtudes potenciais sem debruçar-se corajosamente sobre os defeitos que sua prática revelam. Esclarece desde logo que não minimiza o papel dos partidos políticos, mais interessados em resolver as dificuldades que vão surgindo do que em problematizar e teorizar, cabendo apenas esperar (e recomendar) que o façam com bom senso. E acrescenta; “Mas aqueles que estão vocacionados para a análise objetiva das questões sociais e para a sua lógica solução, certos de que, sem esta condição necessária (embora não suficiente) nenhum progresso efetivo será possível sabem muito bem que só um rigoroso exame crítico dos regimes democráticos (que no panorama político contemporâneo se apresentam como os mais genericamente desejáveis) não se encontrará solução para as suas lacunas e defeitos”. (III. Análise dos Pactos Políticos. Cap. II; b.4)

Seria descabido pretender aqui referir todos os aspectos abordados por Soveral com vistas ao aprimoramento de nossa convivência democrática. Creio que o fio condutor residiria em dois pontos.

O primeiro seria encontrar as formas de despertar e constituir uma consciência cívica. A importância desse objetivo está justificada da forma adiante resumida.

Trata-se de conseguir o que denomina de “nível médio de cultura e civismo indispensáveis à constituição e sobrevivência das sociedades democráticas”, capaz de superar a “permanência de uma opinião pública ignorante e alheia aos interesses coletivos, mas voluntarista e exigente”, do mesmo modo que “a infantilização da mentalidade corrente, que nada tem de louvável regresso à simplicidade e pureza dos primeiros anos, tão apreciada por Cristo, mas se traduz numa visão imatura das coisas e num comportamento movido pelas apetências espontâneas e pelos interesses imediatos”. O corolário de tal contexto só pode ser o caldo de cultura propício à permanência de uma classe política parasitária.

O caminho para a constituição dessa consciência cívica acha-se apontado na crítica que empreende ao que chama de anti-pedagogia. E, conforme mencionei, está de posse de uma proposta que permitiria reorientar a ação do nosso professorado. Haverá outras formas de fazê-lo - e esperemos que surjam na discussão que certamente provocará -, já que supostamente todas as pessoas responsáveis dão-se conta do caráter

imperativo de redespertar a consciência cívica, que os nossos tempos levaram ao virtual desaparecimento, ao exaltar a postura de avestruz a que corresponde o “politicamente correto”.

A segunda linha consistiria em dar-se conta de que, pelo menos o eleitorado ativo não pode limitar-se ao exercício do voto, tudo delegando aos partidos. Soveral enumera diversas iniciativas, que poderiam reforçar o sistema representativo, a começar da maior participação na escolha do representante. Nos países onde o sistema eleitoral é distrital, a aproximação entre representante e representado efetiva-se de forma mais adequada.

Parece a Eduardo Soveral que a tendência seria no sentido de consolidarem-se duas grandes vertentes políticas: a liberal e a social democrata. Pelo menos no que se refere à Europa, tal afunilamento parece muito nítido em vários países e, sobretudo, no Parlamento Europeu. Embora as denominações induzam a equívoco, nos Estados Unidos aquele desfecho acha-se consumado. O *liberal* é tipicamente social-democrata; enquanto o autêntico liberal é chamado de *conservative*. Ocorre ali, por certo, presentemente, inusitado ataque à circunstância tradicional, que não se sabe aonde chegará. A proposta alternativa é de todo inconsistente, beirando o anarquismo e acalentando ilusões na possibilidade de democracia direta.

Em nossos países, Portugal e Brasil, o curso histórico não deu surgimento a nenhuma instância que substituísse ao magistério moral da Igreja Católica, cujo monopólio desapareceu por razões que não vêm ao caso. Ali onde se constituiu moral social de tipo consensual, o elemento desencadeador desse resultado parece ter sido o pluralismo religioso, muito recente no Brasil e inexistente em Portugal. Num quadro desses, nunca é demais exaltar o papel e o destemor de personalidades como Eduardo Soveral. Feliz da sociedade que pode contar com quem se disponha a dirigir-se ao âmago de nossa consciência a fim de despertá-la para questões amargas, que preferiríamos ignorar. Quem o faça, como o autor deste notável livro, sem aspirar ao aplauso e à fácil concordância, tem muitas chances de ser bem sucedido. Afinal de contas, aquelas situações gritantes que refere e critica acabarão batendo à nossa porta. O mérito da postura moral reside precisamente no seu caráter antecipatório.

Brasília, junho de 2003.

Portugal e Modernidade

Na sua estada no Brasil, Soveral implantou na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro, pesquisa das relações entre as filosofias portuguesa e brasileira. Reuniu em livro (*Pensamento Luso-brasileiro*, 1996), importantes estudos que dedicou ao tema. A maneira como entende aquela investigação e o seu interesse filosófico acham-se apresentados nos dois ensaios introdutórios. Os demais constituem estudos de autores brasileiros e portugueses.

No ensaio em que estuda o filósofo português Amorim Viana (1822/1901), Soveral apresenta uma visão original do alheamento de Portugal à Época Moderna Européia, caracterizada pelo Estado Nacional; a substituição da física aristotélica pela ciência operativa; o pluralismo religioso, impondo a emergência da tolerância, e o aparecimento da moral social de tipo consensual. Soveral enxerga uma espécie de modernidade precoce em Portugal, determinante da prevalência das questões nacionais em sua meditação. Assim, seria o entendimento da superioridade destas em relação à temática pós-renascentista e não propriamente o desejo de fixar-se na fase anterior à Modernidade. Vejamos, ainda que sucintamente, como se desdobra a hipótese.

Tendo se constituído como Estado central ainda no século XII, em plena feudalidade, o novo reino assumiu “mentalidade antecipadamente moderna, que marcaria sua história”. No plano interno, essa circunstância determinou a prevalência do interesse nacional sobre os particularismos feudais. No plano externo, em virtude dos descobrimentos, consolidou-se visão universal da humanidade. Assim, Portugal realizou na prática a aliança de uma das idéias força medievais (a idéia de cristandade) com o mais dinâmico vetor da vida contemporânea (o comércio mundial). Nesse patamar básico, prossegue Soveral, foram integrados “os equívocos ideais da Renascença (naturalização e humanização do cristianismo) síntese logo expressa, aliás, através de um estilo barroco peculiar e extremamente vigoroso”. A seu ver, o conjunto explica “o seu alheamento relativamente ao tardio mas triunfante movimento modernizador que eclodiu na Europa Central a partir do século XVIII (Iluminismo)”.

“O conjunto de circunstâncias que acabamos de referir – prossegue -, acrescido da posição que Portugal veio a assumir como paladino da Contra-Reforma, vieram determinar a sua problemática filosófica própria e, bem assim, o estilo e o perfil mental dos seus pensadores. Quanto aos temas: ético-jurídicos, de filosofia política e teológicos. Quanto à característica típica: o pendor pedagógico e messiânico, traduzindo

um forte desejo de intervenção social e um sentimento de responsabilidade quanto às reformas do país, à luz de grandes ideais universais”.

Tendo sido marcada, em sua origem, pela presença de religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), desde logo a filosofia portuguesa deu preferência às seguintes questões:

a) o problema do absoluto;

b) o entendimento desse Absoluto como *pessoa*;

c) o problema do mal; e,

d) as ligações entre o Absoluto e o relativo vistas em termos existenciais e encaradas, preferentemente, do ângulo da *salvação*.

Adianta que “estes tópicos, todavia, só muito tarde, em pleno século XIX, encontraram ambiente propício ao seu tratamento crítico”.

Das considerações de Eduardo Soveral pode-se concluir que a persistência da perspectiva transcendente na filosofia portuguesa resulta de uma longa tradição cultural, que deu lugar à denominada Segunda Escolástica Portuguesa e à recusa da perspectiva transcendental (kantiana e pós-kantiana). No livro referido, essa persistência é ilustrada pelo exame da obra dos principais filósofos portugueses posteriores a Amorim Vian, tomando naturalmente a obra deste como referência inicial.

De semelhante entendimento resultam pelo menos duas questões teóricas relevantes, sendo a primeira a das relações da filosofia portuguesa, constituída da forma descrita, com a filosofia brasileira que parece firmemente plantada na perspectiva kantiana. O posicionamento de Soveral pode ser entrevisto nos ensaios acerca de autores brasileiros incluídos no livro.

A segunda questão consiste no diálogo daquela persistente perspectiva transcendente com as demais vertentes da filosofia européia. O longo debate que Soveral tem entretido com a fenomenologia, no conjunto da sua obra, é um exemplo brilhante da forma como o faz. Enquanto no Brasil a fenomenologia é entendida como método capaz de permitir o adequado equacionamento da problemática teórica suscitada pelas ciências humanas - o que limita muito a restauração da intuição intelectual que Husserl pretendia haver realizado - é justamente essa intuição que a filosofia portuguesa busca incorporar.

É naturalmente muito difícil apreender em sua inteireza o sentido de uma meditação de tal densidade como a de Eduardo Soveral e ao decidir-me a elaborar estas

notas nem de longe tive a pretensão de alcançá-lo, Meus propósitos são bem mais modestos. Chamar a atenção para um autor que muito tem a nos dizer notadamente pelo fato de que representa uma grande novidade para o conservadorismo luso-brasileiro. Este, de um lado, insiste em aferrar-se a um tradicionalismo oitocentista, incapaz de distinguir liberalismo de democratismo - sem perceber que a crítica a esse último não atinge o primeiro e, privando-se por esse meio, da averiguação do que poderia haver de positivo na doutrina liberal -, mais acentuadamente no Brasil que em Portugal, diga-se a bem de verdade, já que a nova geração lusa não se furta ao debate dos temas emergentes, como o aprimoramento da representação. E, de outro, supondo que o puro e simples liberalismo econômico, na visão de um Hayek, nos conduziria ao melhor dos mundos, quando a questão é eminentemente cultural e política. Soveral apresentou um passo à frente de léguas, em relação à herança com que até hoje andamos envolvidos, razão pela qual considero prematuro qualquer empenho de refutação de sua crítica ao liberalismo. Importa agora apreender o ciclo novo que sua meditação inaugura, compreendê-la com toda propriedade, na certeza (e também na esperança) de que possa inaugurar um diálogo fecundo e enriquecedor entre ambos os contendores.

Estas breves notas ficam aqui como uma modesta homenagem ao eminente mestre, cujo convívio muito nos enriqueceu.

Bibliografia

Obras de Eduardo Soveral

O método fenomenológico. Estudo para a determinação de seu valor filosófico. I. O valor do método para a filosofia. Porto: Universidade do Porto, 1965.

Pascal, filósofo cristão. Porto: T. Martins, 1968, 294 p. (2ª edição, Porto: Ecla, 1995)

Ensaaios filosóficos. Coletânea organizada por Antonio Paim. Vitória, 1992¹

Ensaaios sobre ética. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993, 179 p.

¹ Destinou-se a preparar a discussão de sua obra, que teria lugar no Encontro de Londrina, adiante referido.

Educação e cultura. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1993, 125 p.

Meditação heideggeriana. Porto: Faculdade de Letras, 1993, 48 p.

Ensaio filosófico: meditação heideggeriana, o que é afinal compreender? O real e o possível. Porto: Ecla Editora, 1995, 118 p.

Modernidade e contemporaneidade. Porto, Ecla Ed., 1995, 92 p. Ensaio inserido in: Leonardo Prota (organizador). *Anais do 3º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: UEL/CEFIL, 1994, Vol. I, págs. 117-184.

Pensamento luso-brasileiro: estudos e ensaios. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

Imaginação e finitude; e outros ensaios. Prefácio de António Braz Teixeira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1999, 328 p.

Pedagogia para a Era Tecnológica. Organização e notas críticas de Antonio Paim; prólogo de Monsenhor Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2001.

Valores e pressupostos da vida política contemporânea e outros ensaios. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

Estudos sobre Eduardo Soveral

FRAGA, Gustavo de. SOVERAL (Eduardo Silvério Abranches de). In : *LOGOS: Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo, vol. 4, 1992, p. 1272-1275.

LARA, Tiago Adão. A metafísica em Eduardo Soveral: o absoluto como fundamento da moral, alicerçada na religião. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES

E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3., 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, v.1, p. 37-53.

PAIM, Antônio. A filosofia da cultura de Eduardo Soveral. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 165, n. 40, p. 35-49, jan./mar. 1992.

_____. Introdução à obra filosófica de Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3.,1993, Londrina. *Anais...* Londrina : CEFIL/UDEL, 1994, v. 1, p. 15-35.

RIOS, José Arthur. Soveral: notas para um estudo. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3., 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, v. 1, p. 107-116.

SILVA, Mariluze Ferreira de Andrade e. A epistemologia em Eduardo Soveral: relação entre natureza e verdade e a carência de estatuto ontológico para a ciência. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3.,1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, v. 1, p. 75-81.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. A epistemologia em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3., 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, v. 1, p. 55-74.

ZANCANARO, Lourenço, ESPÍNOLA, Maria Cristina de Oliveira. Filosofia da história em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3., 1993, Londrina. *Anais...* Londrina: CEFIL/UDEL, 1994, v. 1, p. 83-90.

ZANCANARO, Antônio Frederico. O estatuto ético-jurídico da sociedade: a proposta da democracia cristã em Eduardo Soveral. In: ENCONTRO NACIONAL DE

PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, 3., 1993,
Londrina. Anais... Londrina: CEFIL/UUEL, 1994, v. 1, p. 91-105.

f) A epistemologia da história das idéias em José Esteves Pereira

Percursos de história das idéias (Lisboa, Imprensa Nacional, 2004), de José Esteves Pereira, de certa forma contempla o eixo central de sua fecunda atividade intelectual, porquanto diz respeito tanto à história das idéias como aos procedimentos metodológicos que a instruem. Naturalmente, tal enunciado não pretende obscurecer o significado da notável contribuição que proporcionou à reconstituição do pensamento político português desde a época de Pombal - e, subsidiariamente, do debate das idéias econômicas no mesmo período - bem como para o esclarecimento dos liames profundos capazes de explicar a mútua implicação da meditação luso-brasileira, razão pela qual seria unânime a sua escolha, por pensadores dos dois lados do Atlântico, para a presidência do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Para não falar do fato de que, na condição de destacado representante da Universidade Nova de Lisboa (de que foi Vice-Reitor), tenha participado ativamente da discussão dos temas que preocupam a Universidade europeia, a começar de sua própria reforma. Sem embargo de tudo isto, vou ater-me exclusivamente ao empenho com que tratou de esclarecer a especificidade da história das idéias, oportunidade em que espero comprovar a sua relevância para o trabalho acadêmico nesta que entendo ser uma esfera decisiva para a própria compreensão do papel da Universidade.

Assim como Miguel Reale fixou os parâmetros para a investigação da filosofia brasileira - que iriam permitir a formação de mais de uma geração de pesquisadores; a identificação dos problemas teóricos que a tipificam como filosofia nacional; a reedição dos textos mais relevantes; etc. -, mais ou menos no mesmo período José Sebastião da Silva Dias (1916/1994) lançou as bases para a reconstituição da trajetória do pensamento português, ainda na Universidade de Coimbra e, desde a sua fundação na década de setenta, na Universidade Nova. Em que pese haja formado diversos estudiosos - agrupados em torno de *Cultura. Revista de história e teoria das idéias* -, Esteves Pereira destaca-se neste grupo de reconhecida importância, no contemporâneo panorama cultural português, por haver dado continuidade à fundamentação teórica desse tipo de investigação, enriquecendo o legado de Silva Dias.

Silva Dias soube fixar a autonomia das idéias, sem concessões ao que poderíamos denominar de “abstração idealista” ou à sua subordinação a determinismos simplificadoros, mas partindo de sua inserção no contexto da cultura do tempo respectivo. Enfrentou desde logo um período crucial da história de Portugal, quando

talvez se tenham fixado as opções que marcariam o seu destino ulterior na Época Moderna. Ainda que se haja proposto apenas discutir a hipótese de Alexandre Herculano (1810/1877) relativa à motivação de D. João III ao introduzir a Inquisição em Portugal, *A política cultural de D. João III* (1969) constitui, sobretudo, um amplo painel da cultura portuguesa na primeira metade do século XVI¹, por isto mesmo tomando-se paradigma e modelo.

Ainda que o projeto formulado por Silva Dias de modo algum induzisse à suposição de que a meditação sobre a política corresponderia ao melhor acesso à criação cultural em geral, o certo é que o Seminário da Cultura Portuguesa, que inspirou e animou, plenamente consolidado em Coimbra em fins dos anos setenta, de certa forma viria a consolidar o aludido setor de investigação. Se bem Esteves Pereira haja contribuído para tal desfecho, singulariza-se justamente por haver, simultaneamente, dado continuidade às preocupações epistemológicas de Silva Dias.

Examinando-se “a posteriori” os textos que Esteves Pereira, dedicou à questão, da história das idéias – sobretudo aqueles reunidos em *Sobre a história das idéias. Intervenções. Recensões-1982/1988* (Lisboa, Universidade Nova, 1992), recolhe-se a impressão de que o preocupava situar a investigação no plano pluridisciplinar. Para tanto, antes de mais nada, decidiu enfrentar a delicada questão da crença na prevalência do que, no século XIX, denominou-se de “fator determinante”. Nos anos setenta, como indica na obra referida, o tema emergiu, sobretudo, na historiografia. Escreve então: “Acreditava-se, não unanimemente, que deveria haver um paralelismo entre uma história econômica e social, por exemplo, e uma história das idéias. Havia nisso, como é evidente, uma subjacência ideológica, pautada pela linearidade epistemológica da vulgata marxista, no caminho que vai do infra-estrutural, para o superestrutural ou que vai do domínio das estruturas materiais para correlativas estruturas mentais.”²

Qual seria, pois, o princípio diretor que deve nortear o que se poderia denominar de teoria do conhecimento da história das idéias? Suponho que o partido de Esteves

¹ Examinando os estudos que o tema mereceu - nomes da maior estatura, além dos dois acima citados, João Lúcio de Azevedo (1855/1933), Antonio José Saraiva (1917/1987) e, mais recentemente, Francisco Bethencourt (nascido em 1962) - no livro *Momentos decisivos da História do Brasil* (São Paulo, Martins Fontes, 2000).

² Edição citada, págs. 17-18.

Pereira seria o seguinte: a reconstituição da história das idéias não se destina a encontrar aquela idéia fundante a que deveria subordinar-se toda a investigação futura. Cumprindo de alguma forma qualificar-se a investigação pretendida (história das idéias filosóficas ou políticas, econômicas etc.), por mais iluminador que possa ser do quadro histórico investigado, cumpre deixar aberta a porta para a consideração do que denomina de *tensão* na própria esfera considerada ou entre esta e as circundantes. Além de que o pesquisador individual não possa, obviamente, exaurir o contexto cultural em causa - por mais precisa e rigorosa que seja a delimitação efetivada - não pode deixar de levar em conta que existem, mesmo atendo-se estritamente ao plano teórico, tensões políticas, religiosas ou de outra índole. A esse propósito, cabe lembrar que Max Weber, no “Ensaio sobre neutralidade axiológica nas ciências sociais e econômicas” (1917), enfatiza a existência dessa tensão entre valores, que ocorre não somente no caso da moral e da política, que se costuma ter presente, mas também quando religiões obrigam seus seguidores a menosprezar valores consagrados socialmente, a exemplo dos sectários que recusam o serviço militar, em revide ao que a sociedade lhes cassa os direitos políticos.

O segundo princípio epistemológico seria reconhecer que as idéias sempre podem comportar multiplicidade significativa. Aceitá-lo significa recusar o que denomina de “unilateralidade historiográfica”, seja de um ponto de vista quantitativista, descritivista, positivista, sociologista ou praxista. Esse postulado diz respeito, sobretudo, à inserção de determinada idéia (do pensador estudado ou monopolizador das atenções de uma época) na sociedade concreta de que se trate. Sem esse referencial, o pesquisador não se dará conta dos rumos seguidos por determinada meditação, desde que não estará atento à compreensão de suas virtualidades. Aproximando-o da experiência brasileira nessa matéria, cabe referir os equívocos funestos em que incidiram os pesquisadores obcecados pelo propósito de fixar originalidades.

O terceiro princípio consistiria na rigorosa distinção entre história da filosofia e história das idéias (tomada na máxima generalidade possível e não apenas no que diga respeito à história das idéias filosóficas). A história da filosofia ocupa-se precipuamente do estabelecimento daquelas categorias (ou conceitos) que constituem a tessitura do saber filosófico. Em nosso tempo, não se trata certamente de supor, como pretendia Kant, a possibilidade de uma tábua definitiva daquelas categorias. O próprio neokantismo superou tal suposição, como magistralmente demonstra Miguel Reale em *Experiência e cultura* (1977). Mesmo preservando a diretriz filosófica básica de que se

trata de alcançar precisão conceitual, a história das idéias ambiciona algo mais. Como o expressa Miranda Barbosa e Esteves Pereira aprova, ao efetivar esta citação: “o pensamento, no plano da pura racionalidade e, portanto, no domínio da filosofia é objetivo, intemporal e atópico, mas a genuína cultura de um povo está sempre enraizada num substrato de tradição que, em sua transfinitude diacrônica, constitui a matriz de sua própria individuação.”³

O quarto princípio consiste na advertência de que nunca se deve perder de vista que toda consideração do passado corresponde a uma reconstrução. Ao formular essa advertência, na época, Esteves Pereira chamava a atenção para um texto esquecido de Michael Oakeshott, que a antologia preparada por Preston King (*The History of Ideas. An Introduction to Method*, New Jersey, 1983) trouxe ao debate das décadas de setenta e oitenta. Naquele texto Oakeshott diz expressamente que “o passado é uma construção que fazemos para nós mesmos, diferente do que ocorre diante de nossos olhos”. Deste modo, insiste, essa construção não corresponderá a uma espécie de “passado em si mesmo”, cabendo designá-lo como “passado para fins práticos”; “passado científico” ou uma forma resultante da maneira especial como “contemplamos” o passado. Ao reconstituir o debate daquele período no livro que vem de aparecer - referido de início - Esteves Pereira esclarece com muita precisão em que consistiria o significado de tal princípio, à luz da seguinte aproximação histórica: “Mas, esta diferenciação, só pode ser suportada por um denominador comum, implícito no discurso de Oakeshott, que Preston King antologia e contextualiza: o da fecundidade de uma raiz “imagética” que se possa sobrepor, pelo diálogo fenomênico, ao puro assumir descritivo do *factum*. Em reflexão que hoje, para alguns interessará sobremaneira, o historiador inglês queria reencontrar o “vivo” do histórico e é curioso que chamasse a isso “provas da essencialidade do histórico”, algo de “arqueológico”. Para ele as grandes sagas poéticas que exprimem muito do tempo dos povos europeus e orientais, mostravam, desde cedo, o que veio a ser reconhecido não como *fato*, mas como *imagem*”. E, logo adiante: “Claro que pensamos que se deve ter sempre em conta que a tradução imagética da fenomenalidade do histórico não se pode confundir com ficção histórica. Por muito sugestivas que sejam certas recriações, e, entre nós até têm sido exageradamente exaltadas, uma coisa é a sugestão, outra o tratamento histórico da informação em que a própria localização

³ Prefácio à tradução das *Instituições Dialéticas*, de Pedro da Fonseca. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, tomo I, p. XI.

periodizadora, não sendo uma obsessão, não deve implicar escamoteamento ou ausência.”

Parodiando o que indicou o autor, a “reconstrução” que estou aqui empreendendo corre certamente o risco de tornar-se empobrecedora. Contudo, neste caso especial, o leitor tem a possibilidade de verificar diretamente o que pensou Esteves Pereira, sobretudo porque, em boa hora, tomou a iniciativa de proceder a uma primeira ordenação do que escrevera a respeito. Não se pode perder de vista, que a obra anterior, dedicada ao tema, data de vinte anos. No período desde então transcorrido, Esteves Pereira teve, sobretudo, a oportunidade de verificar o valor heurístico de sua proposição e também (o quê será por certo mais relevante, porquanto a validade de qualquer método sempre será verificada por seus resultados) dar continuidade à formação de pesquisadores e estudiosos da cultura portuguesa, que era o grande projeto de Silva Dias.

g) O projeto filosófico de António Braz Teixeira

Ao longo das três últimas décadas do século passado - e nos anos que se seguiram - tenho mantido um amplo diálogo com António Braz Teixeira. Desenvolvemos vários estudos em conjunto e tive oportunidade de comentar seus livros e as diretrizes que vinha imprimindo à sua obra. Conforme procurei então explicitar, não conseguimos compatibilizar a hipótese, devida ao prof. Miguel Reale, de que as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência por determinados problemas teóricos, do entendimento proveniente do chamado Movimento da Filosofia Portuguesa.

No desenvolvimento da hipótese do prof. Reale, em especial graças às contribuições de Ricardo Vélez Rodríguez e Leonardo Prota¹, chegou-se à conclusão de que a diferenciação entre as principais filosofias européias ocorreu em decorrência da recusa escolástica em reconhecer a especificidade da ciência moderna. A busca de caminho autônomo em face da magna questão, empreendida por alguns pensadores (em especial Bacon, Descartes e Leibniz) coincidia com o processo de formação das nações, de sorte que, progressivamente, houve um certo empenho em apresentar como a

¹ Vélez e Prota entendem que a obra de Suarez proporcionaria uma alternativa conciliatória, que não foi considerada. Prota sistematizou a prolongada pesquisa, que dedicou ao tema, no livro *As filosofias nacionais e a universalidade da filosofia*. Londrina, Editora UEL, 2000.

autêntica ou a verdadeira filosofia aquilo que, na verdade, passou progressivamente a corresponder a uma filosofia nacional.

Certamente que a longa tradição precedente terá influído naquele encaminhamento. Contudo, a investigação conceptual teve de ignorá-lo, pelo menos na fase em que nos encontrávamos, sob pena de nos distanciarmos, ao invés de aproximamo-nos, do objeto pesquisado.

Assim, para nós, numa primeira aproximação, pareceu que a definição proveniente do Movimento da Filosofia Portuguesa distanciava-se da especificidade que buscávamos. Aquela definição teria sido formulada por Álvaro Ribeiro e consistiria no seguinte: “filosofia sem teologia não é filosofia portuguesa”. A par disto, o seu posterior desdobramento, devido a António Quadros, por sua vez, distanciava-se do entendimento do que seja a própria filosofia, como pretendo demonstrar adiante.²

Nessa longa troca de opiniões, que contou com a participação de diversos outros pensadores portugueses e brasileiros, além dos mencionados, esteve envolvido um outro conceito, o de filosofia luso-brasileira. A esse propósito, nas “Notas sobre o conceito de filosofia luso-brasileira”³, aventei a hipótese de que o empenho de Braz Teixeira estaria centrado em comprovar que o entendimento por ele proposto da filosofia portuguesa definia-a indicando que o problema capital da filosofia consistiria “nas interrogações fundamentais da teodicéia e da teologia natural, a começar pela própria idéia de Deus” corresponderia a uma proposição destinada a promover a superação do positivismo.

Como essa superação seria justamente o magno desafio da filosofia contemporânea, Portugal apresentar-se-ia à liça com uma proposta original, calcada numa longa tradição, não tendo por que curvar-se à proposta alemã (neokantismo) ou francesa (bergsonismo).

Como a hipótese em apreço encontra-se ali apenas referida, proponho-me desenvolvê-la na medida em que acredito seja este, talvez, o seu projeto filosófico: a apreensão daquilo que seria o *espírito da filosofia portuguesa*.

² Procurei ordenar essa discussão, reagrupando diversos textos, no livro *As filosofias nacionais. Estudos complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil - II*. Londrina, Edições CEFIL, 1999. Entre estes, aquele em que assinalo a importância da contribuição de Eduardo Soveral nesse debate, que lamentavelmente não cabe agora referir.

³ *Revista Brasileira de Filosofia*. N.º. 175; Julho/Setembro, 1994.

Para começar, procuro estabelecer que se distinguiria do projeto de António Quadros, destinado a identificar o *espírito da cultura portuguesa*.

O projeto de António Quadros

António Quadros (1923/1993) desenvolveu uma atividade incansável, ao longo de mais de quarenta anos, para fazer do “movimento da filosofia portuguesa” um grande movimento de cultura, que abrangesse tanto a expressão literária do que chamou, num livro de 1967, de *O espírito da cultura portuguesa*, como o folclore e a mitologia. Nesse particular, atribuía grande importância à denominada “Festa do Divino”, que continua sendo realizada em outros pontos da colonização portuguesa. António Quadros a entendia como reminiscência da pregação de Joaquim de Fiori, cujo milenarismo, calcado nas três idades (as duas primeiras do Pai e do Filho) culmina com a Era do Espírito Santo, quando se construirá o paraíso terrestre. Parecia-lhe, também, que o sebastianismo apontaria na direção do que será o destino de Portugal. Assim, não deseja apenas cultivar e fazer renascer a tradição aristotélica, segundo a diretriz de Álvaro Ribeiro, nem limitar-se ao criacionismo de Leonardo Coimbra. Atento ao significado e ao valor desse patamar filosófico, quer integrar também a idéia de V Império, do padre Vieira, as profecias de Bandarra e o esoterismo de Fernando Pessoa, cuja obra em prosa se ocupou de editar.

O ponto de partida dessa atividade intelectual, verdadeiramente monumental, consistirá numa investigação sobre a língua portuguesa. Afirma que, estabelecida a diversidade lingüística, a humanidade colocou-se diante de multiplicidade de caminhos e descaminhos, em sua demanda peregrina da verdade. Como cada língua revela o ser a seu modo, cumpre avaliar as virtualidades da língua portuguesa. Nesta investigação, conclui que proporciona “equilíbrio entre o abstrato e o concreto, entre o geral e o particular, entre o absoluto e o relativo, o que lhe assegura originalidade e superioridade. Os arcanos da nossa língua conteriam uma sabedoria ancestral que os estrangeirismos somente serviram para obscurecer”.

Haveria, portanto, uma grande solidariedade entre a língua, a cultura e sua expressão filosófica. Por essa razão, a emergência do positivismo francês, do utilitarismo e do pragmatismo anglo-saxão e do materialismo dialético germano-russo acaba por bloquear o verdadeiro espírito filosófico que residiria nas idéias de *ser*, *espírito*, *verdade eterna* e de um *Eschaton* sobre-humano. Somente uma volta ao

aristotelismo permitiria retomar o elo perdido, na trilha de Álvaro Ribeiro, segundo o qual “não foi a noção de Fundamento, mas a de Firmamento aquela que motivou o elemento implícito na história de Portugal. Aristóteles garantiu-a pelo conceito de motor imóvel, aliás compatível com o mundo infinito, criado por Deus.”

Finalmente, esse ponto de partida inicial se completaria com o entendimento de que a *filosofia é um pensamento de projeção futurista*.

António Quadros era um homem de grande cultura, dotado de formação filosófica excepcional. Não será, certamente, o primeiro a empreender a tentativa de instrumentalizar a filosofia, colocando-a ao serviço de outro senhor. A Escolástica fez o mesmo a seu modo, atribuindo-lhe a função de difundir o cristianismo. E, contemporaneamente, o marxismo age de forma idêntica, desta vez subordinando-a a objetivos políticos. Entendo que Braz Teixeira, sendo originário da mesma fonte, pretende ater-se ao marco filosófico, atribuindo à filosofia portuguesa um papel que pode cumprir sem desfigurar-se. Por assim entender, torna-se imprescindível distinguir o seu projeto (ou a sua proposta) do que António Quadros batizou de “espírito da cultura portuguesa”. Ao que suponho, sua simples apresentação servirá para estabelecer a diferenciação que temos em vista.

No entendimento de António Quadros, o movimento da filosofia portuguesa desembocaria num projeto pedagógico destinado a evidenciar os sinais (“visíveis para quem os saiba ver”) de que Portugal estaria fadado, desde suas origens, a um destino superior, ao cumprimento do que denomina de *projeto áureo de realização da humanidade*.

Na obra que lhe dedicou⁴, o estudioso brasileiro Mário Sérgio situa o trânsito da investigação, de caráter filosófico, para o franco esoterismo, no entendimento que António Quadros apresenta da idéia de símbolo.

Para António Quadros, símbolo é tudo aquilo que, em oposição ao meramente factual, nos remeteria a um arcano, a um princípio sagrado, a uma manifestação estética da transcendência ou mesmo a uma tradição de ordem superior. Sendo múltiplos os símbolos, deveríamos, contudo, a eles dirigir uma filosófica demanda de uma síntese superior, uma vez que, acima de todos eles, haveria o que denomina de *símbolo dos símbolos*.

⁴ *Os pressupostos ontognoseológicos das idéias de símbolo, mito e filosofia da história no pensamento de António Quadros*. Londrina, Editora UEL, 1997.

Os símbolos e cifras pelas quais a transcendência nos é revelada receberiam, em cada época e lugar, diferentes interpretações, o que dificultaria o acesso à verdade. Contudo, diz textualmente: “estará mais próximo da verdade o pensador que procure dinamicamente a máxima pluralidade simbólica de significações, integrando a sua concepção filosófica do real com as demais concepções que do problema se ocuparam, e procurando a parte ou parcela da verdade que todas elas representam. Porque não há erro total. E o erro parcial é conjuntamente uma verdade parcial.”

O símbolo dos símbolos seria a *espiral*.

A espiral representaria o arquétipo dos arquétipos na medida em que expressa, simultaneamente, a síntese do movimento cósmico do conhecimento transcendente, ao tempo em que aponta o caminho de sua escatológica reintegração final.

De alguma forma, o mito está associado a essa estrutura porquanto se trata de uma experiência originária, exemplar e simbólica, testemunha de uma antiqüíssima vivência da espécie humana, sendo, portanto, apta a proporcionar uma visão mais profunda que a imagem científica das culturas.

No conjunto de sua obra, tomando por base as premissas antes resumidas, António Quadros não se furtaria a conceber uma filosofia da história que, sem ater-se exclusivamente à sua origem religiosa, concluiria experimentalmente pelo primado da escatologia católica.

Do que precede, vê-se que o nosso autor propõe um saber iniciático. Em que pese os méritos inegáveis de sua vasta obra, ultrapassa os marcos do que seria propriamente filosofia, inclusive da tradição precedente de colocá-la ao serviço da difusão do cristianismo. Agora se trata também de fundamentar uma mitologia atribuindo a Portugal a missão de redimir a humanidade. Creio que, tendo presente, essa característica, fácil será compreender a especificidade da proposta de Braz Teixeira, ainda que, aparentemente, tenha à partida pontos em comum com a proposição precedente.

O projeto de Braz Teixeira

Escreve Braz Teixeira: “Para a generalidade dos intérpretes, exegetas ou hermeneutas do pensamento português dos dois últimos séculos constitui clara e indisputada evidência que o problema ou interrogação em torno do qual aquele se desenvolve é o respeitante à idéia de Deus, no qual se encontra indissociavelmente

implicada a essencial ou crucial relação entre razão e fé, pensamento e crença, filosofia e religião, em regra considerada, analisada ou discutida no horizonte do cristianismo e seus dogmas, quando não também, através da decisiva importância atribuída ao problema ou mistério do mal, da ética que deles decorre.”⁵

Parece-me que a referência aos séculos XIX e XX decorreria da circunstância de que o problema da superação da Escolástica só se apresenta de fato sob Pombal. Portugal é justamente uma das pátrias do que se convencionou denominar de Segunda Escolástica, pelo florescimento que consegue expressar. Na visão de Joaquim de Carvalho, iniciando-se com Pedro da Fonseca (1528/1597), aquele movimento estende-se até meados do século XVIII. Tendo entendido que a defesa da física aristotélica compreendia a recusa da nova forma de entender a questão⁶, o pensamento português tradicional resistirá à incorporação da física moderna.

Entendo que a meditação da circunstância resultante da reforma da Universidade de 1772, partindo diretamente da larga tradição místico-religiosa, exige que se busque um suporte para a legalidade cultural, de que a ciência irá desinteressar-se. Assim, não bastaria perguntar pelas condições de possibilidade do tipo de saber emergente, nos estritos marcos da experiência humana, como queria Kant. E se tomarmos a Espinosa como paradigma - por seus vínculos notórios com a cultura portuguesa - pode-se concluir que aquela tradição aponta no sentido de preservar o papel da divindade. Mas Deus agora não será entendido da mesma maneira que havia sido legada pelos antepassados. Impõe-se a determinação de outro conceito que, se ultrapassa a experiência possível, não mais se apóia no legado místico, mas em exigências estritamente racionais. A exemplo do que veio a ocorrer com outras filosofias nacionais, essa pesquisa será, de igual modo, estimulada pelo tema da moralidade. Mas aqui também a filosofia portuguesa guardará certa especificidade.

⁵ Filosofia e religião no pensamento português contemporâneo (1995), revisto para figurar in *Ética, filosofia e religião*. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro. Évora, Ed. Pendor, 1997, pág. 31.

⁶ Na disputa em torno à crítica de Verney do sistema de ensino institucionalizado pelos jesuítas, chegou-se a afirmar que “era de fé existissem formas substanciais e acidentais”, tendo em vista tratar-se de argumento em prol da capacidade da Igreja, negada pela Reforma, de proporcionar o benefício da Graça ao pecador.

A filosofia portuguesa enfrentou o problema de maneira algo diversa, nos dois ciclos da meditação sobre Deus em que Braz Teixeira a subdivide. O essencial consistiria em que, no primeiro, haveria o sucessivo abandono e até a contestação da concepção cristã de Deus. No segundo, a tendência inverte-se a partir de Leonardo Coimbra. Este adota, “desde o início, uma atitude de inequívoco e decidido cariz cristão, que vai sendo ampliada e aprofundada ao longo dos anos, acentuando a natureza radicalmente religiosa de seu pensamento e culminando na expressa adesão final à fé católica, a filosofia de Leonardo Coimbra encerra, de certo modo, o ciclo iniciado, um século antes, por Silvestre Pinheiro Ferreira, se bem que com mais frágeis fundamentos especulativos e teodicéicos, e contrapõe-se, direta ou indiretamente, expressa ou implicitamente, à dos pensadores portugueses da segunda metade de oitocentos”.⁷

De modo que, com a obra de Leonardo Coimbra, a proposta portuguesa assume feição amadurecida, feição essa que consiste numa “forma original de espiritualismo, em superadora oposição ao positivismo e ao materialismo”, como Braz Teixeira indicaria expressamente no confronto que estabelece entre as suas teses e as enunciadas por Santo Antônio nos começos do século XIII. Denomina-se *criacionismo*.

As teses antipositivistas centrais do criacionismo compreendem 1º) a demonstração da primeira e essencial realidade do espírito; 2º) a irrecusabilidade da metafísica; 3º) o decisivo papel do pensamento na constituição da realidade, e, 4º) entendimento da filosofia como órgão da liberdade.

O criacionismo entende o espírito como permanente atividade livre, que abrange tanto o intelecto como a sensação, a intuição, o sentimento e a imaginação.

O acesso ao meio circundante dá-se através da *razão experimental*, conceito que se destina a evitar dicotomia entre sujeito e objeto, do mesmo modo que entre Absoluto e realidade. Essa razão experimental concebe o mundo como uma sociedade de mônadas, categoria que é definida como dinâmica e aberta, ao contrário do que afirma Leibniz quando a refere.

Esclarece Braz Teixeira: “Adverte, contudo, o pensador que a experiência a ter aqui em conta não é a experiência empírica, mas a experiência global ou a experiência-síntese, de carácter metafísico e religioso, em que as ciências e a moral fundem a sua aparente indiferença numa unidade superior, em que se unem os juízos de existência, próprios da ciência, com os juízos de valor, próprios da moral, pois o homem é uma

⁷ *Deus, o mal e a saudade*. Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pág. 52.

realidade simultaneamente científica e moral, em que se une o dever da moral com o ser da ciência.”

E, logo adiante, no mesmo texto: “Como pessoa moral, o homem define-se por uma atividade cujas obras se referem à sociedade universal das mônadas, pelo que nada pode criar na solidão da sua consciência, mas unicamente no infinito do amor, fonte originária que sustenta todo o universo. Por seu turno, a experiência faz nascer a idéia de ser perfeito para justificar a continuidade ascendente de perfeições que o homem vai descobrindo em si, de que resulta, então, segundo o pensamento leonardino, não ser da idéia abstrata de perfeição que vem a concluir-se a existência do ser perfeito, mas sim da idéia viva, realizando obras, de ilimitada perfeição, que se conclui a existência de uma fonte remota de perfeição que nutre as obras de uma perfeição ascendente, realizando-se em vida.”⁸

Como se vê, o criacionismo coloca a noção de ser perfeito no âmago do processo do conhecimento. Contudo, parece-nos, a exigência maior de sua presença não seria proveniente do contato com o mundo (sociedade das mônadas) nem da meditação de caráter científico sobre essa parcela do universo, mas de exigências de caráter ético. Conforme tem insistentemente afirmado Braz Teixeira, a realidade insofismável do mal tem gerado “funda inquietação e perplexidade, desde o mais desatento viver quotidiano até ao da mais séria e responsável especulação.” A pergunta claramente formulada é a seguinte: “como conciliar, no plano especulativo, a sua existência com a onipotência e a bondade divinas?”. Leonardo Coimbra meditou longamente essa questão, parecendo-lhe no final de contas que decorreria “do livre afastamento do amor”, vale dizer, do afastamento do princípio cristão do amor do próximo. A exigência do transcendente tornar-se-ia irrecusável se a meditação centrar-se no plano ético. A plena compreensão de tal exigência aparecerá na análise que o nosso autor empreende do que considera seriam as principais categorias da ética.

A primeira dessas categorias corresponde à vontade moral, que se acha intimamente associada às noções de liberdade e consciência. Essa vinculação decorre do fato de que a vontade não é entendida como uma faculdade, tomada isoladamente, num ser subdividido em compartimentos. Ao contrário disto, é a consciência e a atividade de síntese. Mais precisamente, trata-se da síntese máxima e do dinamismo racional. A vontade é afirmada como inteligente e ativa, correspondendo ao que denomina “a mais

⁸ Ensaio citado in *Ética, filosofia e religião*, edição citada, págs. 48 e 50.

perfeita forma de determinismo”. Esse “determinismo” consistiria numa espécie de impulso na direção do que chama de “dinamismo racional”, que nortearia a atividade moral, repousando num sistema de noções.

Portanto, a vontade enquanto vontade moral é o que permite vislumbrar a unidade da pessoa humana, visto “ser o desejo efetivo de unidade, a unificação das nossas tendências, o ponto onde se cruzam as pluralidades”. Assim, “na verdade, a moral substitui ao pluralismo caótico das tendências uma vontade conseqüente, que, escolhendo entre as múltiplas possibilidades de ser e de agir, enlaça por dentro e faz seus os atos sociais”.

Para a ética criacionista, escreve Braz Teixeira no texto que estamos seguindo, “as normas morais não são leis, mas movimentos da vontade, não constituem realidades em si, mas símbolos, potenciais psíquicos, condensadores da vontade, que a despertam para o movimento de mútua ação e enlace, em que se traduz a sua “dramática vida criadora”, nisto se revelando o seu verdadeiro sentido dinâmico e o seu valor criacionista.”

A segunda categoria fundamental da ética criacionista é a noção de dever.

Para Leonardo Coimbra, o dever se configura como ação ou disposição direcionada para a escolha de determinados valores morais, seguida do esforço com vistas a plasmá-los na realidade. Não se trata, portanto, como queria Kant, de imperativo, mas de uma opção da vontade. Em todas as circunstâncias, os homens encontram-se diante de múltiplas possibilidades. Vê-se, portanto, instado a efetivar uma escolha. Essa postulação remete precisamente para a sua impostergável raiz metafísica e origem transcendente.

A autonomia moral equivale à terceira categoria, sendo uma decorrência da conceituação precedente, porquanto toda a ação moral repousa numa escolha. Somente quando esta se efetiva é que se expressa a superioridade do valor em causa, isto é, revela-se o seu significado ético. Assim, “a autonomia indica opção de uma vontade cooperante e solidária e não isolamento e autodeterminação formal de uma vontade, só ela pode constituir a moral e fundar o dever.”

Por fim, a última noção é a de Bem.

Deste modo, o conjunto de princípios antes apresentados de forma sumária remetem à teodicéia e à teologia natural. Como escreve Braz Teixeira noutro passo: “O problema de Deus é entendido pelo pensador como de claro sentido e conteúdo éticos, ao afirmar reconduzir-se ele à questão de saber se a idéia de Deus resulta de juízos de existência ou de juízos de valor, ou, noutra formulação mais precisa, se os valores

apresentam um significado cósmico e substancial ou apenas humano e limitado, se a moral humana é uma simples aparência e pura fenomenalidade natural ou é uma realidade medular, propriamente substancial.”⁹

A exemplo da filosofia portuguesa, de onde provém, a filosofia brasileira também direciona a investigação no sentido de estabelecer o primado da meditação de caráter ético. Contudo, tem presente a característica distintiva da Época Moderna, onde emerge o pluralismo religioso, retirando seja da Igreja Católica seja das Igrejas Reformadas a prerrogativa de fixar a moralidade social. E ainda que os seus valores básicos procedam da tradição judaico-cristã, por se tratar de instância de natureza consensual não mais comporta fundamentação religiosa. O culturalismo - que talvez expresse melhor a singularidade da filosofia brasileira - tem procurado dar conta da tarefa, reconhecendo, entretanto, que a superação do positivismo, isto é, da suposição ingênua de que a pessoa humana possa prescindir seja da dimensão religiosa seja da dimensão moral, exigirá respostas específicas, ajustadas à singularidade do correspondente contexto cultural.

4. A PERSISTÊNCIA DA QUESTÃO DO SISTEMA NA FILOSOFIA ALEMÃ CONTEMPORÂNEA

Conforme indicamos na hipótese geral de que partimos nesta Parte II, o que caracteriza a filosofia alemã é o empenho de lograr a constituição de um sistema filosófico. Tinha esse caráter a ordenação empreendida por Wolff em relação à filosofia de Leibniz. Kant declarou expressamente que, em seguida à *Crítica*, viria o sistema e a geração que lhe seguiu lançou-se diretamente à tarefa. É conhecido o empenho sistemático de Hegel, que chegou às raias da insensatez no caso da filosofia da natureza, embora não deixe de ser empreendimento bem sucedido, desde que eliminados os exageros, se admitirmos que o momento Kant-Hegel comportaria um sistema, isto é, um conjunto de postulados explicitando a perspectiva transcendental nos principais domínios. Este ciclo encerra a Filosofia Moderna, supondo-se que o elemento distintivo do período contemporâneo seria a superação do positivismo.

A figura-chave que inaugura a Filosofia Contemporânea é certamente Hermann Cohen. Publicaria, em 1902, a primeira parte do seu *Sistema de Filosofia*. Não pairam dúvidas de que o propósito maior da fenomenologia de Husserl consistia em estruturar

⁹ *Deus, o mal e a saudade*, edição citada, pág. 53.

ontologias regionais, para cada uma das esferas do saber, desembocando desta forma num amplo sistema. Mesmo entre os culturalistas - em que pese reconheçam, através de Windelband, que “a filosofia transcendental de Kant é, nos seus resultados, a ciência dos princípios de tudo aquilo que nós hoje reunimos sob o nome de cultura”-, a idéia de sistema acaba sempre por impor-se. Assim, por exemplo, depois de ter buscado fixar a temática própria daquela investigação da cultura, Rickert, nos anos vinte, também quer construir um sistema, publicando o primeiro volume, dedicado à fundamentação geral, em 1921, a que se seguiria a abordagem da Lógica, da Ontologia e a Antropologia.

De certa forma, pode-se dizer que tem sido uma espécie de teste da profundidade da idéia de sistema, na Filosofia Alemã, a maneira como suas principais figuras, desde os anos trinta, têm reagido à tese segundo a qual os problemas devem prevalecer sobre os sistemas - suscitada por Rodolfo Mondolfo, segundo se referiu, e que foi adotada por Nicolai Hartmann. O próprio Hartmann não resistiu e violou os princípios que ele mesmo havia estabelecido. Embora haja examinado essa questão em outro livro (*Problemática do Culturalismo*, 2ª. ed., 1995), por sua relevância para o aspecto aqui considerado, resumo adiante o essencial.

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

Exemplifica com vários filósofos modernos, com Kant, Leibniz ou Descartes, mas sugere que a obra de Platão é mais rica em exemplos de uma investigação problemática pura. À vista da aparente falta de resultados dos seus diálogos, entendeu-se que o núcleo da filosofia platônica encontrava-se em outra parte e foram buscá-la numa doutrina, a

das idéias, cujo quadro sistemático foi encontrado em seus escritos de modo muito imperfeito e variando dentro de visões sempre novas. Ainda assim, suas investigações problemáticas permaneceram vivas enquanto a metafísica das idéias apresentou-se em todas as épocas como “visão ilusória de sonhadores”. Enxerga em Aristóteles vigência mais concentrada do pensamento problemático, lembrando que cada uma de suas investigações começa pelo desenvolvimento das aporias enquanto tais.

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

A persistência da crença no sistema tem, entretanto, outra fonte mais significativa que entende encontrar-se na confusão entre conteúdos problemáticos e atitudes problemáticas de um lado, e o desconhecimento do sentido objetivo de perguntas irrecusáveis de outro. A vigência dos problemas não decorre de uma atitude deliberada do investigador. Ao contrário, a este se impõem. Se são recusados numa forma, aparecem em outra e não se trata de que hajam sido suscitados com referência à possibilidade de serem solucionados.

Prossegue Hartmann: “Encontra-se em jogo, sempre, em última instância, a enigmaticidade do mundo, tal como é. Esta enigmaticidade não foi criada pelo homem e não pode ser suprimida por ele. Não pode transformar o mundo, tal como é. Tem de enfrentar os enigmas que este coloca. Pode, evidentemente, ignorá-los, pode viver à sua margem; nem todos necessitam, sem dúvida, ser filósofos. Mas não pode mudá-los, se é que chega a dedicar-lhes atenção. Este é o sentido da palavra de Kant acerca das perguntas irrecusáveis, mas que não podem ser contestadas. Tais perguntas constituem o destino do homem; exatamente com o seu encontrar-se inserido no mundo. E, por certo, trata-se do duradouro e historicamente ininterrupto destino do homem. Enquanto a

existência humana permaneça amarrada a este mundo, também sua reflexão e busca filosóficas permanecerão amarradas a estas perguntas enigmáticas, quer possa respondê-las ou não” .

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

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

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

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

entrega à multiplicidade do objeto. Em tal sentido, há nela, indubitavelmente, uma tendência natural para o sistema. Mas, apenas uma tendência, não a antecipação; tampouco a garantia de que o pensamento finito chegue a alcançar um sistema”²⁸.

No livro *O problema do ser espiritual* (1933), em que dá uma solução magistral para o problema do ser do homem suscitado, mas não resolvido por Kant - e, em geral contribui em grande medida para a compreensão do mundo da cultura, Hartmann avança uma hipótese que contraria frontalmente o caminho percorrido. Consiste na tese de que o conhecimento ontológico não se limitaria ao trato direto com a realidade da forma que descreveu - e que resume como correspondendo à “concepção moral do mundo” - poderia ser alcançado, igualmente, a partir do material recolhido pela ciência e, finalmente, pela própria reelaboração da ontologia tradicional. Ainda que se haja lançado a tal empreendimento com o pressuposto de respeitar o princípio kantiano de ater-se a uma experiência possível - e que corresponde a uma exigência do que denominamos de perspectiva transcendental -, parece óbvio que se deixou contagiar pela idéia de sistema, que corresponde, sem dúvida ao *leit-motiv* da Filosofia Alemã. Com evidentes intenções sistemáticas, Hartmann publicou nos anos que lhe restaram de vida, em que pese as dificuldades da situação política e da própria guerra, cerca de três mil páginas dedicadas à ontologia, com a pretensão de abarcar as diversas esferas do saber.

Como se vê, a tese da prevalência dos problemas, que não poderia ignorar já foi suscitada em seu próprio meio, serve de teste para medir, na Filosofia Alemã Contemporânea, a força da idéia de sistema. A vitória desta parece incontestada, embora pessoalmente não disponha de uma visão completa do processo de reconstituição da tradição neokantiana, presente neste pós-guerra. Não se pode naturalmente perder de vista a magnitude das dificuldades com que os alemães tiveram de se defrontar para empreender o caminho da reconstrução de seu país, inclusive no plano da cultura.

Creio que o depoimento de um grande pensador e filósofo acerca dos percalços daquela reconstrução cultural pode dar-nos uma idéia da situação com que se defrontaram. Tenho em vista o que nos legou a esse respeito Eric Voeglin (1901/1985), o notável reformulador do tradicionalismo, autor de obra verdadeiramente monumental. Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Viena, escapou de ser preso pela

²⁸ *Auto-exposição sistemática* (1933), tradução espanhola, México, Centro de Estudos Filosóficos, Universidade Autónoma, 1964, parte introdutória, antes resumida.

Gestapo fugindo para a Suíça e, em seguida, para os Estados Unidos, logo depois do *Anschluss* (golpe de Estado nacional-socialista de que resultou, em 1938, a anexação da Áustria à Alemanha hitlerista). Voeglin encontrou calorosa acolhida entre os americanos, tendo a possibilidade de concluir a sua obra e de criar uma verdadeira Escola. Tendo sido convidado para organizar o Instituto de Ciência Política de Munique, considerou-se na obrigação de aceitar com a intenção de colaborar na recuperação cultural do país a que se sentia tão ligado. Permaneceu ali entre 1958 e 1969, quando deu por concluída a tarefa, regressando aos EE. UU., cuja cidadania havia adotado.

Em suas *Autobiographical Reflections*, editadas postumamente por Ellis Sandoz (Louisiana University Press, 1989), Voeglin procura demonstrar a enormidade dos estragos resultantes do nacional-socialismo. Entre outras coisas diz o seguinte: “O que se poderia chamar de primeiro estrato universitário foi simplesmente destruído, em parte diretamente assassinado, de modo que o tipo de professor que encontrei em Heidelberg, como estudante em 1929, havia completamente desaparecido sem ter tido a possibilidade de formar uma geração que o substituísse. Contudo, as camadas média e baixa sobreviveram, e agora determinam o clima geral das universidades alemãs, clima esse que é medíocre e limitado”. Voeglin refere também o fenômeno da democratização da Universidade, ocorrido neste pós-guerra, de que resultou a admissão, como professores, de pessoas sem a devida habilitação. A Universidade tradicional alemã abrigava, nos anos trinta, em torno de 200 mil alunos. Apenas na Alemanha Ocidental, esse número ultrapassou a casa do milhão.

Além disto, o clima de Guerra Fria refletiu-se de forma brutal sobre a atividade filosófica, a exemplo do que ocorreu nas diversas esferas da cultura. Em torno da chamada Escola de Frankfurt - estruturada com o propósito de dourar a pílula do marxismo, para minimizar o efeito dos estragos causados pelas simplificações da versão soviética, nos meios cultos, mas também para permitir que intelectuais ocidentais servissem aos propósitos da política exterior soviética sem disso serem acusados diretamente - constituiu-se uma orquestração sem precedentes, graças à abundância de recursos para financiamento de cursos, traduções, etc. Com o desmoramento da KGB, a origem de tais recursos acabará tornando-se pública²⁹.

²⁹ *O New York Review of Books* (outubro, 1992) divulgou a informação de um dirigente da KGB, empenhada agora em recuperar a sua imagem, acerca das estreitas ligações que mantinha com a

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

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

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

Até onde posso perceber, essa tentativa de partir diretamente do legado de Hermann, Cohen acha-se a serviço da elaboração de um novo sistema filosófico, desatento para as contribuições de Max Scheler e Nicolai Hartmann, notadamente as observações deste último quanto à magnitude dos problemas. Pelo menos esta é a impressão que se recolhe da obra daquele que tem sido considerado, nos Estados Unidos, como o principal representante do neokantismo alemão deste pós-guerra.

organização o conhecido jornalista norte-americano recentemente falecido, I. F. Stone; muito prestigiado pela esquerda brasileira, tivemos oportunidade de evidenciar a sua subserviência ao marxismo ortodoxo em artigo no *Jornal da Tarde* (“Simplificações sobre a Grécia Antiga”, 4/2/1989).

Refiro-me a Dieter Henrich, que ali teve publicado estes livros: *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant* (Stanford University Press, 1992) e *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy* (Harvard University Press, 1994). Seu propósito, como indica o autor da introdução ao segundo daqueles livros, Richard L. Vekley, consiste precisamente em superar o que denomina de “tensões internas do sistema kantiano”, estabelecendo entre elas “conexões sistemáticas para trazê-lo (ao sistema kantiano) de volta à filosofia de nosso tempo”. Dieter Henrich é professor na Universidade de Munique e membro da American Academy of Arts and Sciences.

5. A GUERRILHA FILOSÓFICA ENTRE OS INGLESES E O CONTINENTE

No início deste decênio, a Universidade de Nantes (França) procurou explicitar as divergências entre a “filosofia continental” e a inglesa, buscando trazer à tona quais os argumentos da *Filosofia analítica* contra a *História da Filosofia*. Para tanto convocou um colóquio com esta denominação *Filosofia analítica e História da Filosofia*. As atas do evento tardaram a ser publicadas (Librairie Philosophique J. Vrin, 1997).

O exame dos textos apresentados revela um fato interessante: o reconhecimento, de parte dos ingleses, da incompatibilidade entre a filosofia nacional e a que é praticada no continente. Os ingleses também não a tomaram em bloco, embora o ataque não perca em intensidade quando se desloca da França para a Alemanha.

Haveria algo a dizer sobre o conceito de História da Filosofia que os promotores do colóquio tomaram por base. Tratou-se da hipótese devida a Martial Gueroult (1891/1976). Mas deixemos para fazê-lo em nota à parte a fim de não tangenciarmos o essencial. Na verdade, qualquer que fosse o conceito a reação seria idêntica. Nas tradicionais universidades inglesas, os grandes filósofos do passado são parte da cultura geral humanista, preservada nos “colleges”. Fazer filosofia contemporaneamente seria outra coisa. Como diz um dos expositores a propósito do desinteresse pela disciplina em Oxford, “independente de que o sistema dos colleges obrigava os que assim pensavam a dar cursos sobre Platão e Aristóteles, do mesmo modo que sobre a filosofia moderna, isto é, do dezessete e do dezoito séculos (de Descartes a Kant), os pensadores do século dezenove, especialmente Hegel e os anti-hegelianos como Kierkegaard, Marx e Nietzsche, eram apenas mencionados”.

Aqui vamos nos ater ao essencial, isto é, à maneira como os filósofos ingleses defendem a singularidade (e a superioridade) da sua própria filosofia nacional, a

pretexto de que as demais não poderiam enriquecê-la porquanto tomavam por base pressupostos (metafísicos) inaceitáveis. A própria tentativa de definir o que seria característico de uma filosofia nacional, no caso a inglesa, é descartada na base do mesmo argumento. Assim, escreve Jonathan Rée, da Universidade Midlessex, de Londres: “Do ponto de vista teórico, a própria idéia do caráter nacional da filosofia é seriamente marcado por pressupostos metafísicos, idealistas e hegelianos que não vêm ao caso”. Do ponto de vista histórico, nega que o característico dos ingleses seja o denominado “empirismo britânico”, louvando-se da circunstância de que a Inglaterra teve partidários do platonismo e do hegelianismo além de que muitos dos empiristas não eram ingleses, mas escoceses.

Jonathan Rée inventaria as manifestações de desprezo pela “filosofia continental” nos anos cinquenta. Mas se tivermos em conta o balanço geral do colóquio, como espero fazê-lo, veremos que a situação permanece inalterada.

Rée estabelece esta premissa geral: para os oxfordianos, que é o grupo de que se louva, a filosofia continental “era o summum dos hábitos intelectuais que sua revolução queria eliminar; interesse excessivo no tocante à história da filosofia; ignorância da cisão entre ciência e filosofia e, acima de tudo, utilização imoderada da retórica”. Reconhece que seus argumentos eram não apenas enfáticos, mas chegavam às vezes a tornarem-se “sádicos”. Exemplifica: a propósito de Sartre, um de seus representantes, C.A. Mace, afirmou que “pode ser de interesse para aqueles que cultivam a hipótese segundo a qual a reflexão filosófica pode servir de meio para exprimir problemas afetivos pessoais”. O único problema que a personalidade considerada (Sartre) suscita seria “saber como se pode considerá-lo filósofo”. Chegou-se a afirmar que o problema continental resultava da ausência do “sistema tutorial”, isto é, de regime escolar onde as pessoas não aprenderiam direito conhecimentos básicos.

Nem se diga que os nomes invocados seriam de autores que sequer chegaram a conquistar nomeada. A conclusão seria equivocada e precipitada.

O famoso filósofo Isaiah Berlin (1909/1997) comentando uma obra de Benedetto Croce (1866/1952) teria oportunidade de afirmar “os filósofos latinos passaram pela grande revolução lógico-filosófica introduzida por Frege e Russell - evolução do pensamento, sem dúvida a mais completa neste domínio desde o século dezessete - sem serem por ela afetados” (*Revista Mind*, outubro, 1952).

No entendimento de Rée, sir Alfred Jules Ayer (1910/1989) sempre manifestou o maior desprezo pelo provincianismo de *Mind*, orgulhando-se do próprio

cosmopolitismo e da amizade que mantinha com figuras como Wahl, Albert Camus e Merleau-Ponty. Contudo, comprazia-se em desdenhar da filosofia continental com seus colegas de Oxford. Assim, a propósito do desinteresse que a França manifestara pelo seu livro *Language, Truth and Logic* (1936; 2ª ed. revista, 1946) - que passaria à história como um dos pontos altos da filosofia da ciência produzida na Inglaterra, até que as propostas de Karl Popper vieram a dar-lhe outro encaminhamento - no livro autobiográfico (*Part of my life*, 1977) teria oportunidade de escrever: “Um dos presentes menos felizes de Descartes à França consiste na crença de que as questões empíricas devem ser decididas “a priori”; entre os filósofos estrangeiros somente os alemães devem ser levados a sério”. Ainda assim, a propósito de Heidegger escreve que embora coloque “certas questões interessantes do ponto de vista psicológico, sua obra no conjunto não passa de uma impostura por sua pretensão a ter alcançado a profundidade filosófica”.

Ainda a propósito dos alemães, Ayer deixaria este primor de relato: “Recordo-me de que certa vez um responsável do *British Council* solicitou-me que jantasse com um professor alemão de quem se dizia ser um grande fenomenólogo; o *British Council* o havia convidado a fazer uma série de conferências em universidades britânicas. Nem o inglês do professor nem o meu alemão eram muito bons. Nosso hospede era discreto e a conversação arrastava-se. Não havia nada a fazer além de pronunciar frases desconexas. “Em que o senhor trabalha atualmente?” perguntei ao professor. “É complicado, disse-me ele; mas vou dar-lhe um exemplo do gênero de problema que tento resolver. Qual é a essência do copo?”. No conjunto, considerava-me um adversário da filosofia lingüística à moda de Oxford, mas aqui tive a impressão de haver intuído a questão. “Manifestamente, disse-lhe, não há nada de muito difícil na maneira como a palavra copo e seus correspondentes nas outras línguas é comumente utilizada.” Ele encara-me com desprezo. “Vou dar-lhe a resposta: a essência do copo corresponde a estar vazio”. Fiz um sinal ao dono da casa para que enchesse os copos. Isto permitiu ao professor observar de modo áspero que a essência do copo cheio de vinho não era a mesma que essência de um copo sem vinho. “Mas, acrescenta ele, quero propor-lhe uma questão mais profunda: qual é a essência do vazio?” “Ah! - disse eu - É verdadeiramente profundo” e orientei a conversa para as universidades que havia visitado”.

Outra figura proeminente da filosofia inglesa Gilbert Ryle (1900/1976), considerado como uma das figuras mais proeminentes da chamada “Escola de Oxford” explica deste modo “a profunda distância que existe há mais de três quartos de século

entre a filosofia anglo-saxônica e a filosofia continental” pelo fato de que os continentais não se deram conta do “formidável desenvolvimento de nossa teoria lógica”. Suas mentes ter-se-iam deixado paralisar pelos “procedimentos desacreditados da fenomenologia husserliana” que denomina de “cartesianismo platonizante”. Segundo Ryle, Husserl teria sido “esclerosado por sua idéia platônica segundo a qual toda pesquisa conceitual consiste em averiguar estes objetos superiores que chama de “essências”, o que o conduziu à idéia pretensiosa de que a filosofia era a ciência matriz”. Os britânicos jamais cometeriam este erro pelo seguinte: “Creio que nossos pensadores acham-se imunes à idéia da filosofia como ciência mestra pelo fato de que, em sua vida cotidiana, nos colleges de Cambridge e Oxford, mantêm-se em contato com os verdadeiros homens de ciência. Toda pretensão ao papel de Fuhrer desaparece quando começam as brincadeiras às refeições. Husserl sempre escreveu como se jamais tivesse conhecido um sábio nem ouvido um deles falar”. (“Ensaio sobre a fenomenologia” in *Philosophical Papers*, 1971)

Como explica o editor das atas do *Colóquio Filosofia Analítica e História da Filosofia*, a Universidade francesa de Nantes mantém há vários anos um Centro de Pesquisa sobre a filosofia anglo-saxônica, mais recentemente ampliado para englobar todas as “filosofias da experiência”. Apesar deste contato a bem dizer permanente, as discussões ali travadas serviram, sobretudo, para explicitar que embora a filosofia inglesa não possa ser considerada como um monolito, a linha básica permanece mais ou menos constante e uniforme. As diversas escolas, geralmente estruturadas em torno das velhas universidades de Cambridge e Oxford - e mais recentemente também na London School of Economics, notadamente em decorrência da passagem de Karl Popper pelo seu Departamento de Filosofia -, embora preservem divergências, uns enfatizando a análise conceitual (lingüística) e outros mantendo o interesse mais geral pelas questões da filosofia da ciência, há unanimidade no menosprezo ao que rotulam de metafísica. Acontece que a “filosofia continental” não produziu apenas a busca fenomenológica de essências, o que a aproximaria da filosofia antiga e medieval, anterior ao surgimento da ciência moderna de que são tão ciosos, nem a “angústia existencial” do falecido existencialismo. Pode-se mencionar investigações do tipo que considera a moral, como tema destacado. Sem embargo da busca da precisão conceitual presente em geral naquelas investigações, notadamente daquilo em que consistiria a experiência moral - que facultaria aos ingleses reconhecê-las como filosóficas - o fato de que a meditação ética contemporânea procure mantê-la firmemente relacionada ao processo histórico-

cultural é suficiente para provocar a enfática recusa. Assim, os ingleses saíram do Colóquio ora considerado com a mesma inalterável concepção da história da filosofia: importante nos colleges em que se aprende *liberal arts* mas sem contribuições relevantes para a problemática filosófica constituída tradicionalmente na Inglaterra.

Que lições devemos tirar dessa autêntica “guerrilha filosófica”?

Diria basicamente que a busca da universalidade da filosofia tangencia esse tipo de discussão. O que há de universal na filosofia - vale dizer, obrigatório para todos - além do fato de que tenha ao pensamento como seu objeto próprio, consiste na perspectiva e nos problemas. Para a felicidade de Tobias Barreto, para quem o número três estava maculado definitivamente por sua natureza cabalística, ainda está para nascer aquele que irá criar outra perspectiva filosófica, além das existentes, a transcendente e a transcendental. No tocante aos problemas, não há filosofias hegemônicas. Nós brasileiros estamos em condições de, detendo-nos em alguns deles, proporcionar valiosas contribuições ao patrimônio comum da filosofia ocidental, como de fato tem acontecido.

Nota sobre o conceito de história da filosofia de Martial Gueroult

Martial Gueroult (1891/1976) foi professor da Sorbonne (1945/1951) e posteriormente do Collège de France. Alcançou grande nomeada como historiador da filosofia, matéria na qual se ocupou de reconstituir a arquitetura sistemática de grandes autores como Descartes, Malebranche e Espinosa, entre outros. Seu entendimento da questão seria resumido na comunicação que apresentou ao simpósio dedicado à “Filosofia da história da filosofia”, patrocinado pela Universidade de Roma, cujos textos apareceram no volume *La philosophie de l’Histoire de la Philosophie*. Intitulou-a “Le probleme de la legitimité de l’Histoire de la Philosophie” .

A tese de Gueroult é a de que a história da filosofia está constituída, cumprindo partir desse fato como fez Kant em relação à ciência. Cabe apenas inquirir sobre as condições de possibilidade do ingresso de um autor nesse seleto grupo que a constitui. Cada um deles procurou elaborar uma teoria que seria, a seu ver, uma adequada representação do real. Como tais teorias e representações contradizem-se entre si, não compete ao historiador avaliá-las ou optar por uma delas. O critério consiste na própria consistência interna do respectivo sistema. Escreve no texto indicado: “A realidade que funda a eternidade de cada filósofo não provém de sua conformidade com um real dado,

sendo constituída pela plenitude do monumento que elaborou. Encontra-se no término e não na indeterminação original. Encontra-se na perfeição onde se realiza o gênio e não na imprecisa inspiração inicial.”

PARTE III

*Discussão da Possibilidade
da
Filosofia Luso-Brasileira*

1. O MOVIMENTO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

O chamado “movimento da filosofia portuguesa” tem pouco a ver com o empenho de compreensão do que seja a filosofia nacional, isto é, a busca de um entendimento não exclusivo e que possa ser generalizado. Ao contrário disto, é a escolha de um determinado vetor da civilização portuguesa mais próximo da religiosidade e da pregação missionária do que da meditação filosófica propriamente dita - com o propósito de apresentá-lo como superior às demais civilizações. Ao mesmo tempo, logrando atrair personalidades da maior categoria intelectual, tem muito a dizer sobre a meditação filosófica portuguesa, aprofundando o conhecimento de pelo menos uma de suas tradições.

Seja porque haja experimentado a modernidade prematuramente, como quer Soveral, na medida em que se constituiu Estado Nacional antes que os padrões característicos da nova instituição se tivessem estabilizado na Europa; seja porque aderiu de corpo e alma à Contra-Reforma, o certo é que Portugal recusou frontalmente a Época Moderna. Os que a defendem foram batizados de “estrangeirados” e seria um deles, Pombal, que iria impor a nova física, entendida, aliás, de forma inadequada porquanto gerou, sobretudo, o cientificismo ao invés do desenvolvimento científico. Obstou o pluralismo religioso impedindo assim que se constituísse moral social de tipo consensual. E tudo leva a crer que seria este o suporte tanto do capitalismo como das instituições do sistema representativo, aos quais Portugal também voltou as costas. A crise do início do século XIX, apesar do golpe representado pela independência do Brasil, chega aos meados do século a uma certa acomodação. De modo que a ascensão do positivismo e seu desfecho republicano tiveram o efeito de aparecer a uma parte da elite como uma espécie de embate final entre o que se entendia como o verdadeiro baluarte da cristandade e as forças da dissolução.

O programa destinado a promover uma reação no plano intelectual seria formulado pela Renascença Portuguesa. Seu principal animador seria Teixeira de Pascoais (1877/1952). Através da revista *A águia* (quatro séries, entre 1910 e 1930) e da entidade organizada no Porto com aquela denominação (Renascença Portuguesa) conseguiu aglutinar expressivo grupo de intelectuais em torno de temas literários, filosóficos e também políticos. Estruturou-se a Faculdade de Letras do Porto, que, entretanto, não se consolidou. Seu principal desfecho no aspecto ora considerado reside

na atribuição de privilégio ao tema da *saudade* e na doutrina filosófica chamada de *criacionismo*, da lavra de Leonardo Coimbra.

O desenlace político representado pelo salazarismo durante certo tempo parecia haver apaziguado os ânimos, até que Álvaro Ribeiro (1905/1981) apresenta um novo programa no texto *O Problema da Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Inquérito, 1943). Aparentemente tratava-se de consumir, em Portugal, a superação do positivismo, a exemplo do que se dera na França e na Alemanha. Na verdade, entretanto, o pleno desabrochar dessa proposta em outros textos, notadamente *A arte de filosofar* (1955), iria evidenciar que não se tratava apenas disto. Em primeiro lugar, Álvaro Ribeiro avançaria a tese de que “filosofia sem teologia não é filosofia portuguesa”. Subseqüentemente, o conhecimento de Deus passa a ser tarefa primordial.

Como bem observou Mário Sérgio Ribeiro na análise que dedicou à obra de António Quadros - de que daremos notícia mais ampla logo a seguir por representar uma avaliação crítica do “movimento da filosofia portuguesa” que ora procuramos caracterizar -, a vertente formada pela Renascença Portuguesa tratou de colocar no mesmo saco o positivismo e o kantismo, o que levou a incidir em dois equívocos, a saber: “1- O fato de tomar como conseqüência do positivismo, o que é próprio do desenvolvimento histórico do saber, qual seja, sua intencionalidade radical a serviço do homem; 2- Que as condições de conquista da felicidade última, que teriam sido acenadas pelo positivismo, poderão um dia ser satisfeitas, fora do contexto da experiência religiosa, por uma especulação filosófica que, incapaz de defini-las adequadamente, possa, ao menos, claramente sinalizar o caminho”.

Com efeito, não se pode ignorar que a partir de Kant instituiu-se uma nova perspectiva filosófica cujo mérito essencial consiste em interditar a intuição intelectual. A fenomenologia tentou restaurá-la e se não alcançou sucesso (como me parece), teve ao menos o mérito de ferir a questão de frente. Ao ignorar a nova realidade, o “movimento da filosofia portuguesa” adota uma atitude filosófica ingênua. Mais que isto, levou a uma espécie de conhecimento iniciático, francamente esotérico, como evidencia a análise de Mário Sérgio Ribeiro.

António Quadros (1923/1993) desenvolveu uma atividade incansável, ao longo de mais de quarenta anos, para fazer do “movimento da filosofia portuguesa” um grande movimento de cultura, que abrangesse tanto a expressão literária do que chamou, num livro de 1967, de *O Espírito da Cultura Portuguesa*, como o folclore e a mitologia. A festa do Divino, que continua sendo realizada em outros pontos da colonização

portuguesa, do mesmo modo que na Metrópole, é uma reminiscência da prega o de Joaquim de Fiori, cujo milenarismo, calcado nas três idades (as duas primeiras do Pai e do Filho) culmina com a Era do Espírito Santo, quando se construir  o paraíso terrestre, do mesmo modo que o sebastianismo aponta na dire o do que será o destino de Portugal. Assim, não deseja apenas cultuar e fazer renascer a tradi o aristotélica, segundo a diretriz de  lvvaro Ribeiro, nem limitar-se ao criacionismo de Leonardo Coimbra. Atento ao significado e ao valor desse patamar filosófico, quer integrar também a idéia de V Império, do Pe. Vieira, as profecias de Bandarra e o esoterismo de Fernando Pessoa, cuja obra em prosa se ocupou de editar.

O trabalho de Mário Sérgio Ribeiro intitula-se *Os pressupostos ontognoseol gicos das idéias de símbolo, mito e filosofia da história do pensamento de Ant nio Quadros* e representa tese de doutoramento submetida à Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro, posteriormente publicada (Londrina, Editora UEL, 1997).

O autor indica que Ant nio Quadros parte do pressuposto de que a “posse total e absoluta da verdade supõe uma só língua”. Estabelecida diversidade ling stica, a humanidade colocou-se diante de uma multiplicidade de caminhos e descaminhos, em sua demanda peregrina da verdade. Como cada língua revela o ser a seu modo, cumpre avaliar as virtualidades da língua portuguesa. Nesta investiga o, conclui que proporciona “equilíbrio entre o abstrato e o concreto, entre o geral e o particular, entre o absoluto e o relativo, o que lhe assegura originalidade e superioridade. Os arcanos da nossa língua conteriam uma sabedoria ancestral que os estrangeirismos somente serviram para obscurecer. Há, portanto, uma solidariedade muito grande entre a língua, a cultura e sua expressão filosófica. Por essa razão, a emergência do positivismo francês, do utilitarismo e do pragmatismo anglo-saxão e do materialismo dial tico germano-russo acaba por bloquear o verdadeiro espírito filosófico, que residiria nas idéias de *ser, espírito, verdade eterna* e de um *Eschaton* sobre-humano. Somente uma volta ao aristotelismo permitiria retomar o elo perdido, na trilha de  lvvaro Ribeiro, segundo o qual “não foi a no o de Fundamento, mas a de Firmamento aquela que motivou o elemento implícito na História de Portugal. Aristóteles garantiu-a pelo conceito de motor imóvel, aliás, compatível com o mundo infinito, criado por Deus”. Finalmente, esse ponto de partida inicial se completaria com o entendimento de que *a filosofia é um pensamento de proje o futurista*.

E assim o “movimento da filosofia portuguesa” chega a um projeto pedagógico destinado a evidenciar os sinais (visíveis para quem os saiba ver) de que Portugal está

fadado, desde suas origens, a um destino superior, ao cumprimento de um *projeto áureo de realização da humanidade*. Na prática, o lugar da filosofia é minimizado nesse projeto porquanto, como diz Mário Sérgio: “... António Quadros realizou em sua obra uma tentativa de síntese das influências por ele recebidas, mediando-as especulativamente por meio de exigências filosóficas de Álvaro Ribeiro: segundo o próprio António Quadros, Agostinho da Silva foi o profeta do Quinto Império, da Idade do Espírito Santo, que o homem atingiria pela *metanoia de um regresso às origens*; José Marinho foi *o contemplador do número, do espírito recôndito, na experiência anagógica da visão unívoca*, mas Álvaro Ribeiro foi *o operário de Deus (...)* *levando-nos as instruções deixadas pelo fabricante de origem*”.

Na visão de Mário Sérgio, é na idéia de símbolo que se situa o trânsito da investigação de António Quadros de uma *démarche* de caráter racional para uma aposta franca nas possibilidades do esoterismo. “Pare ele - escreve o autor - símbolo é tudo aquilo que, em oposição ao meramente factual, nos remeteria a um arcano, a um princípio sagrado, a uma manifestação estética da transcendência ou mesmo a uma *tradição de ordem superior*. Sendo múltiplos os símbolos, deveríamos, contudo, a eles dirigir uma filosófica demanda de uma síntese superior, uma vez que, acima de todos eles, haveria *o símbolo dos símbolos*. Os símbolos e cifras pelas quais a transcendência nos é revelada receberiam, em cada época e lugar, diferentes interpretações, o que nos dificultaria o acesso à verdade. Contudo, ele diria ainda, “estará mais próximo da verdade o pensador que procure dinamicamente a máxima pluralidade simbólica de significações, integrando a sua concepção filosófica do real com as demais concepções que do problema se ocuparam, e procurando a parte ou parcela da verdade que todas elas representam. Porque não há erro total. E o erro parcial é conjuntamente uma verdade parcial”.

A *espiral* seria o símbolo dos símbolos, figurando o Arquétipo dos Arquétipos e expressando simultaneamente a síntese do movimento cósmico do conhecimento transcendente, a caminho de sua escatológica reintegração final.

De alguma forma, o mito está associado a essa estrutura porquanto se trata de uma experiência originária, exemplar e simbólica, testemunha de uma antiqüíssima vivência da espécie humana, sendo, portanto, apta a proporcionar uma visão mais profunda que a imagem científica das culturas.

No conjunto de sua obra, tomando por base as premissas antes resumidas, António Quadros não se furtaria a conceber uma filosofia da história que, embora originalmente religiosa, concluiria experimentalmente pelo primado da escatologia católica.

O “movimento da filosofia portuguesa” não se resume naturalmente à obra de António Quadros. Mas nos seus diversos cultores não perde essa característica de saber iniciático, sem embargo de que permitiu reconstruir toda uma tradição da meditação filosófica portuguesa nos séculos XIX e XX, iniciada por Amorim Viana. O grave equívoco reside, a meu ver, no empenho de reduzir a essa bitola estreita todo o conjunto da meditação portuguesa. E, muito mais grave, tomá-la por modelo para a postulação do que seria uma filosofia luso-brasileira, como parece ser a intenção de António Braz Teixeira.

2. LACUNAS A PREENCHER NA INVESTIGAÇÃO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

O denominado “movimento da filosofia portuguesa” embora não tivesse diretamente esse objetivo, mas institucionalizar um projeto pedagógico capaz de fazer renascer a projeção alcançada por Portugal à época dos descobrimentos - propiciou a consecução de amplo programa editorial relacionado a determinada linhagem daquela meditação. Temos em vista certa linha de continuidade que se observa de Amorim Viana a Cunha Seixas, Álvaro Ribeiro e José Marinho, passando por Sampaio Bruno, pela Renascença Portuguesa e Leonardo Coimbra. Basicamente foram reeditados todos os textos fundamentais dos autores mencionados, além do grande número de estudos que vieram a merecer. Há, naturalmente, reedições a promover entre estas a própria revista *A águia*, bem como obras esgotadas daqueles autores e reunião dos textos dispersos. Contudo, avançou-se muito nesse particular.

Graças ao empenho pessoal de Alexandre Morujão, inventariou-se o movimento fenomenológico em Portugal. António Braz Teixeira e Francisco da Gama Caeiro tiveram oportunidade de abordar o ecletismo e o kantismo, no século passado, do mesmo modo que algumas manifestações do kantismo no século XX. A meditação de Antero de Quental mereceu não só reedição como diversas análises. Pedro Calafate e António Braz Teixeira elaboraram espécie de inventários sobre a filosofia portuguesa contemporânea, centrados preferentemente em autores e não em correntes.

Contudo não se logrou estabelecer painel expressivo, sobretudo, no que se refere aos séculos XIX e XX, em decorrência talvez da intenção valorativa a que nos referimos. Cabe ter presente, também, o fato de que Portugal não pode deixar de destacar a sua participação na filosofia medieval, sobretudo na denominada Segunda Escolástica, o que significa deter-se num período histórico quase milenar.

No que respeita à pretendida elucidação do conceito de filosofia luso-brasileira, seria imprescindível reconstituir com maior amplitude a meditação filosófica das duas últimas centúrias. A experiência brasileira sugere que muitos livros e autores, desconsiderados por estudiosos dos respectivos períodos, foram sem razão abandonados pelos intérpretes subseqüentes. Por isso mesmo, tomar à corrente como ponto de partida muito pode contribuir para facultar reconstituição mais autêntica.

Tomemos o caso do krausismo. É difícil compreender como pode ter surgido tal manifestação sem quaisquer antecedentes kantianos. E, sobretudo, que se haja constituído num fenómeno isolado, sem conseqüências posteriores. Lembro aqui que foi uma figura expressiva da elite portuguesa que se trasladou ao Rio de Janeiro, com a mudança da Corte, Targini, visconde de São Lourenço, que se incumbiu de divulgar entre nós o primeiro estudo de fôlego devotado na França ao kantismo, da lavra de Villers. No outro extremo, neste século, encontramos a Cabral de Moncada, um dos maiores filósofos do direito de nosso tempo. Faltou naturalmente disposição para investigar o que Miguel Reale denominou de “momentos olvidados” e “elos e derivações”, ao que tudo indica, pura e simplesmente a partir de uma atitude preconceituosa, condenatória do kantismo. Sem ter presente a perspectiva transcendental, contudo, tanto a culminância da Filosofia Moderna como a própria Filosofia Contemporânea tornam-se incompreensíveis.

No que se refere à superação do positivismo, não se atentou de forma devida para o neopositivismo, notadamente nas primeiras décadas do século, quando o encontro de temática própria ainda não se dera. Nessa fase, Otto de Alencar, que é, no caso brasileiro, personagem central, manteve vínculos com os círculos científicos portugueses e até publicou em Lisboa alguns de seus textos. Para a fase subseqüente ao Círculo de Viena, Norberto Cunha tem procurado desenvolver a imprescindível pesquisa, mas, parece-me, num certo isolamento.

Até onde posso perceber, tampouco há uma adequada compreensão do neotomismo, partindo-se do pressuposto de que seria uma espécie de pura e simples

restauração da Escolástica, desatenta para a problemática contemporânea, hipótese inadequada para nortear investigação esclarecedora.

De sorte que, segundo o meu entendimento, a pesquisa da filosofia portuguesa não pode ser dada por concluída. Levá-la a bom termo era justamente um dos pressupostos da investigação sugerida quanto à filosofia luso-brasileira, por se tratar, pelo menos no início, de estudo comparativo.

3. SUGESTÃO DE METODOLOGIA PARA A PESQUISA DA EXISTÊNCIA DE UMA FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA

Toda investigação requer naturalmente uma hipótese simplificatória a ser subsequentemente revista e completada. Sem hipótese prévia, o trabalho de investigação acadêmica não pode desenvolver-se. Ao mesmo tempo, se a hipótese se pretende demasiado ambiciosa, representa, na verdade, maneira de não ser testada porquanto os resultados pretendidos seriam, em prazos delimitados, inatingíveis.

A hipótese seria simplificatória, na circunstância de que se trata, porque admitiríamos que, a partir da chamada *Geração de 70*, teria havido uma nova confluência, na meditação dos dois países, graças à adesão ao positivismo. Com a independência, o empenho maior parece ter consistido, no caso brasileiro, em encontrar caminhos próprios. Embora não considere satisfatório o inventário efetivado acerca do ecletismo em Portugal, parece que, ali, a Escola Eclética não chegou a assumir as dimensões de que veio a revestir-se no Brasil. De todos os modos, sem perder de vista que a temática luso-brasileira começa na fase que de imediato precedeu a Independência, em prol da eficácia da investigação deixaríamos a maior parte do século XIX para uma fase posterior. De início, nos concentraríamos no ciclo da superação do positivismo. A rigor, trata-se de fenômeno do século XX, embora as raízes do neokantismo - e mesmo do culturalismo e da fenomenologia - encontrem-se nas últimas décadas do século anterior.

Nesse projeto de investigações assim circunscrito, imagino duas etapas, ambas requerendo pesquisa minuciosa e prolongada. No primeiro caso, tratar-se-ia de identificar as fontes da meditação limitadas às principais correntes superadoras do positivismo: neokantismo de Cohen (com seu desdobramento culturalista); neokantismo francês; fenomenologia; hegelianismo; espiritualismo; neotomismo e neopositivismo. Não me parece que o marxismo devesse ser considerado porquanto é parte do momento

anterior, desde que continua inserido no cientificismo. Contudo, admito que esse aspecto seja mantido em aberto, notadamente quando no seio daquela corrente surgiram críticos enérgicos do cientificismo, inclusive pretendendo aproximá-la, no plano ético, do kantismo, como é o caso de Bernstein.

Numa avaliação preliminar, verificamos que não há influências recíprocas de fácil identificação no caso do neotomismo. Pensadores de ambos os países ignoraram-se mutuamente, indo diretamente às fontes italianas e belgas. Contudo, era preciso proceder-se a inventário mais amplo, abrangendo não apenas autores conhecidos³⁰, mas também as publicações periódicas. Essa circunstância não poderia, entretanto, ser universalizada. No caso do neokantismo - inclusive na sua transição ao culturalismo - Cabral de Moncada desempenha papel importante no Brasil. No âmbito da filosofia do direito, Braz Teixeira teve oportunidade de evidenciar a intensidade dos contatos entre brasileiros e portugueses no início do último pós-guerra. Algo de semelhante terá ocorrido nos anos trinta, inclusive no que toca à filosofia geral.

Essa verificação das fontes precisaria ser efetivada em relação a todas as principais correntes contemporâneas, compreendidas no movimento de superação do positivismo. Essa proposta pressupõe, naturalmente, o preenchimento das lacunas apontadas na investigação da filosofia portuguesa.

A segunda etapa compreenderia, em relação às diversas correntes, a identificação da temática selecionada por pensadores de ambos os lados do Atlântico. No tocante a cada tema, registrar minuciosamente a evolução de cada um dos pensadores envolvidos para posterior confronto.

Acredito que análise nos termos em que a concebemos poderá fornecer o fio condutor para identificação do que seria efetivamente luso-brasileiro em nossa meditação. Sabemos hoje que as tradições culturais influem na forma pela qual se dá o intercâmbio com outras culturas, inclusive no plano filosófico. O que houver de comum na aceitação ou na rejeição desse ou daquele postulado será proveniente do substrato idêntico existente nas filosofias portuguesa e brasileira, que a investigação centrada nos problemas não pôde até agora identificar de modo convincente e dotado de valor heurístico, isto é, capaz de impulsionar a investigação e conduzi-la mais longe.

³⁰ No caso brasileiro, Tiago Adão Lara estudou as fontes de três dos mais importantes representantes da renovação do pensamento católico no Brasil no período imediatamente subsequente ao primeiro pós-guerra: Alexandre Correia, Castro Nery e Leonel Franca.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AIRES, Matias, 1705-1763, 006
ALENCAR, Otto de, 1874-1912, 173
AQUINO, Tomás de, Santo, 1225-1274, 006
ARISTÓTELES, 384-322 a .C, 006-008, 017, 030-031, 034, 108-109, 126, 148, 156-157, 161, 170
AYER, Alfred Jules, 1910-1989, 162-163
BACON, Francis, 1561-1626, 006, 084, 145
BARRETO, Luiz Pereira, 1840-1923, 076
BARRETO, Tobias, 1839-1889, 010, 077, 081-084, 086, 165
BARRETO, Luiz Antônio, 081
BEVILÁQUA, Clóvis, 1859-1944, 083
BIRAN, Maine de, 1760-1824, 006, 043
BOTELHO, Afonso, 009, 038
BRITO, António José de, 112-117
BRITO, Raimundo Farias, 1862-1917, 010-011, 037, 085
BRUNO, Sampaio, 1857-1915, 073-086
CAEIRO, Francisco da Gama, 1928-1994, 005, 020, 022, 026, 028-029, 086-094, 172
CALAFATE, Pedro, 172
CARNAP, Rudolf, 1891-1970, 053
CARVALHO, Joaquim de, 1892-1958, 117, 150
CARVALHO, Laerte Ramos de, 1922-1972, 093
CASSIRER, Ernest, 1874-1945, 014, 041
CENÁCULO, Manuel do, 1724-1814, 084-090
CHATELET, François, 1925-1985, 014, 041, 110
COHEN, Hermann, 1842-1918, 014, 018, 041, 043, 048, 074, 154, 157, 160, 174
COIMBRA, Leonardo, 1883-1936, 006, 007, 009, 012, 075, 101, 112, 147, 151, 153, 169, 170, 172
COMTE, Augusto, 1798-1857, 006, 027-028, 074, 079-080, 090
CONSTANT, Botelho de Magalhães, Benjamin, 1833-1891, 027
COSTA, João Cruz, 1904-1978, 045
COUSIN, Victor, 1792-1867, 014, 018, 025
DESCARTES, René, 1596-1650, 006-007, 043, 145, 155, 161, 163, 165
DEWEY, John, 1859-1952, 044-046, 048-054
DIAS, José Sebastião da Silva, 1915-1992, 141, 142, 145
ESPINOSA, Baruch, 1632-1677, 100, 150, 165
FERREIRA, Silvestre Pinheiro, 1769-1846, 008, 034, 151
FICHTE, J. G., 1762-1814, 031, 157
FIORI, Joaquim de, 1145-1202, 027, 028, 147, 179
FONSECA, Pedro da, 1528-1597, 150
FRANCA, Leonel, sac., 1891-1948, 045
FREIRE, Paschoal José de Melo, 1738-1798, 037
GALILEU, Galilei, 1564-1642, 083, 099
GENTILE, Giovanni, 1875-1944, 113, 115, 116
GREEN, Thomas Hill, 1836-1882, 044, 074
HARTMANN, Nicolai, 1882-1950, 015, 155-158
HEGEL, 1770-1831, 020, 032, 095-117
KANT, Immanuel, 1724-1804, 007, 014, 016-017, 030-032, 035, 054, 061, 064, 083-084, 103, 120, 143, 150, 153-156, 158, 160-161, 165, 169
KIERKEGAARD, S., 161
LEFEBVRE, Henri, 1901-1991, 014
LEIBNIZ, G. W., 1643-1716, 006-007, 015-017, 032, 145, 151, 154-155
LITTRÉ, Emile, 1801-1881, 078-080
LOCKE, John, 1632-1704, 006, 015-016, 043, 118
LÚLIO, Raimundo, 1233-1316, 088-089

MACEDO, Ubiratan Borges de, 1937-2007, 072
 MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de (Visconde de Araguaia), 1811-1882, 010, 093
 MALEBRANCHE, Nicolas de, 1638-1715, 043, 165
 MARINHO, José, 1904-1975, 005-006, 008-009, 012, 028, 075, 112, 171-172
 MARX, Karl, 1818-1883, 103, 124, 161
 MENEZES, Djacir, 1907-1996, 006
 MERLEAU-PONTY, Maurice, 1908-1961, 014, 043, 163
 MILL, John Stuart, 1806-1873, 045, 107
 MONCADA, Luis Cabral de, 173, 175
 MONDOLFO, Rodolfo, 1877-1976, 015, 030, 032, 040, 155
 NABUCO, Joaquim, 1849-1919, 078
 ORLANDO, Artur, 1858-1916, 082
 PASCAL, B., 006, 118
 PEREIRA, José Esteves, 020, 141-145
 PEREIRA, Nuno Marques, 1652-1728, 093
 PLATÃO, 438-348 a.C, 006, 014, 029-032, 109, 155, 161
 POMBAL, Marquês de (Sebastião José de Carvalho e Melo, 1699-1782), 027, 036-037, 089, 141, 150, 168
 POPPER, Karl, 1902-1994, 163-164
 PROTA, Leonardo, 1930 - , 145
 QUADROS, António, 1923-1993, 005, 021-022, 025, 027-028, 038, 146-149, 169, 170, 171, 172
 QUENTAL, Antero de, 1842-1891, 073, 172
 RADBRUCH, Gustav, 107
 REALE, Miguel, 1910 - , 004-005, 010, 014, 023, 026, 029-030, 038, 040, 072, 141, 143, 145, 173
 RIBEIRO, Álvaro, 1905-1981, 009, 112
 RIBEIRO, Mário Sérgio, 169-172,
 RICKERT, Heinech, 1863-1936, 155, 160
 ROMERO, Sílvio, 1851-1914, 045, 077, 081, 083
 ROUSSEAU. Jean-Jacques, 1712-1778, 103, 126
 SALES, Alberto, 1857-1904, 083
 SARAIVA, Augusto, 1900-1975, 095-098
 SARTRE, Jean-Paul, 1905-1982, 18, 162
 SILVA, Vicente Ferreira da, 1916-1963, 006, 010, 012, 017, 037
 SMITH, Adam, 1723-1790, 044
 SÓCRATES, 470-399 a.C, 064, 092
 SOUZA, Eudoro de, 1911-1987, 037
 SOVERAL, Eduardo, 1927-2003, 004, 020, 026, 033-035, 117-140
 TARGINI, Francisco Bento Maria (Visconde de São Lourenço), 1756-1827, 173
 TEIXEIRA, António Braz, 001, 004, 012, 018-020, 026, 034-038, 043, 074-075, 084, 145-146, 148-149, 151-153, 172, 175
 VÉLEZ RODRÍGEZ, Ricardo, 145
 VERNEY, Luiz Antonio, 1713/1792, 037, 087, 094
 VIANA, Pedro Amorim, 1822-1901, 009, 037, 135, 172
 VIEIRA, Antonio, pe., 1608-1697, 147, 171
 VILLERS, Charles, 1765-1815, 173
 VITORINO, Orlando, 1922-2003, 098-112
 VOEGLIN, Eric, 1901-1985, 158-159
 WEBER, Max, 1864-1920, 057, 128, 143
 WINDELBLAND, Wilhelm, 1848-1915, 155
 WITTGENSTEIN, Ludwig, 1889-1951, 006
 WOLFF, Christian, 1679-1754, 016, 017, 020, 032, 043, 154
 ZILLES, Urbano, 037