

ANTONIO PAIM

**HISTÓRIA DAS IDÉIAS FILOSÓFICAS NO BRASIL**

6ª EDIÇÃO REVISTA

VOL. I – OS PROBLEMAS COM QUE SE  
DEFRONTOU A FILOSOFIA BRASILEIRA

Edições Humanidades

2007

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

Rodolfo Mondolfo – *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* (1949)

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

Miguel Reale – *Filosofia em São Paulo*, 2ª. ed.. 1976.

*O esclarecimento da história das idéias no Brasil, que vem ocupando, nos últimos anos, um número crescente de especialistas, é obra da mais alta significação e importância. Só refletindo sobre o seu passado, revivendo-o de algum modo, uma nação toma plena consciência de si como algo de comum, como um projeto. Projeto que se reveste, é certo, de formas múltiplas e variadas, não se totalizando nunca numa história “fechada e acabada”, como aquela com que sonham os nostálgicos do conservantismo ou os messiânicos das ordens finais, em que os problemas do homem se tenham resolvido.*

Roque Spencer Maciel de Barros – Apresentação da 2ª. Edição da *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, 1974.



## SUMÁRIO

	Pág.
Prefácio da 6ª. Edição.....	6
Prefácio da 5ª. Edição .....	7
Nota à 4ª. Edição .....	8
Prefácio da 3ª. Edição .....	9
Prefácio da 2ª. Edição .....	10
Prefácio da 1ª. Edição .....	11
NOTA.....	12

### INTRODUÇÃO

1. O lugar do problema na história da filosofia e as filosofias nacionais .....	14
NOTAS.....	26
2. Os problemas com que se defrontou a filosofia brasileira, sua hierarquia e mútua implicação 27 .....	
I. O problema do homem.....	27
a) O homem como liberdade .....	29.
NOTAS.....	47
b) O homem como consciência .....	48
NOTAS.....	79
c) O homem como totalidade .....	80

### II.A FILOSOFIA POLÍTICA

a) A formulação originária do liberalismo e sua incorporação pelo pensamento brasileiro .....	88
NOTAS.....	102
b) Ascensão das correntes autoritárias na República e hegemonia do castilhismo.....	102
NOTAS.....	116
c) Emergência e trajetória do tradicionalismo político .....	116
NOTAS.....	143
d) Sentido principal da evolução do liberalismo.....	143

NOTAS.....	151
III. FILOSOFIA E CIÊNCIA	
a) Incorporação da ciência como saber operativo .....	152
NOTAS.....	161
b) O momento discursivo da ciência .....	162
NOTAS.....	163
c) A crítica ao positivismo como filosofia das ciências .....	163
NOTAS.....	176
c) Temas em pauta .....	177
3. Bibliografia básica .....	178

## PREFÁCIO DA 6ª EDIÇÃO

Esta sexta edição da *História das idéias filosóficas no Brasil* mantém a estrutura adotada na precedente (5ª). A par do texto básico, os detalhes ficaram por conta de *Estudos complementares*, que totalizam sete volumes.

Optei por subdividir o texto básico, porquanto, na verdade, compunha-se de duas partes autônomas. Na primeira, que corresponde a este Volume I, são apresentados *os problemas* com que se defrontou a meditação filosófica brasileira. Começo justamente por esclarecer que se tornou predominante a consideração, em separado, dos grandes temas enfrentados pela filosofia, isto é, sem a preocupação de integrá-los em *sistema*. Foram denominados de *problemas* por residir, no caráter controverso, a sua nota distintiva.

A segunda, que agora assume a forma de Volume II, considera as correntes filosóficas que se estruturaram no país.

A vantagem dessa divisão advém do fato de que a última edição, num único volume, totalizava 760 páginas, o que, obviamente, dificultava a leitura.

A denominação dos *Estudos complementares* acha-se indicada no prefácio da edição precedente.

Brasília, setembro de 2007.

A.P.

## PREFÁCIO DA 5ª EDIÇÃO

Ao preparar a 4ª. edição deste livro, em 1986, imaginei que iria manter inalterada a feição que assumiria. Comecei então a ocupar-me do que havia denominado de estudos complementares, isto é, a reunião dos textos dispersos que elaborara a propósito de autores e correntes ali estudados. Em meio a essa atividade, no ano de 1992, transcorreu o segundo centenário do nascimento de Victor Cousin, o que ensejou viesse a ser reestudado. Entre outras coisas, publicou-se na França a sua correspondência com os alemães, inclusive Hegel. Dei-me conta de que precisaria rever o que escrevera a propósito daquele filósofo. Juntamente com o saudoso Luís Washington Vita, aceitava alguns aspectos da crítica positivista de Cousin, embora divergíssemos na avaliação dos ecléticos brasileiros, entendendo eu que atuaram com independência. Reexaminando o tema, percebi a superficialidade da crítica positivista, notadamente aquela devida a Taine. Optei, portanto, por reescrever inteiramente essa parte do livro. Tendo assim violado a regra que eu mesmo estabelecera, decidi proceder às atualizações imprescindíveis nos diversos outros capítulos e na introdução. Nesta, completei-a, no tocante à questão do homem, com um novo tópico dedicado à hipótese de Roque Spencer Maciel de Barros. Procurei, igualmente, incorporar os progressos que a bibliografia registra no tocante à filosofia política, embora esse aspecto só esteja focalizado na medida em que implica determinada acepção de pessoa humana, estando por esse meio relacionada à questão magna da filosofia brasileira.

Em relação aos estudos complementares, conclui o volume correspondente à Escola Eclética, tendo a esse propósito elaborado o programa adiante que espero cumprir: Vol. I – Os intérpretes; Vol. II – A questão teórica das filosofias nacionais; Vol. III – Etapas iniciais da filosofia brasileira; Vol. IV – A Escola Eclética; Vol. V – A Escola do Recife; Vol. VI – A Escola Cientificista; e Vol. VII – A filosofia contemporânea.

São Paulo, junho de 1996.

A.P.

## NOTA À 4ª. EDIÇÃO

Optei por manter inalterada a forma adotada na 3ª. edição. Os problemas enfrentados pela filosofia brasileira – e que justamente a singularizam diante de outras filosofias nacionais – são apresentados na introdução. No corpo do livro estão estudadas as correntes. O assunto comporta certamente outros desdobramentos, notadamente a consideração de autores isolados; obras marcantes; esse ou aquele período; etc. De maneira um tanto dispersa, tenho tratado desses aspectos em ensaios e artigos. Se tiver oportunidade de sistematizá-los, os publicarei como **estudos complementares**.

Quanto aos intérpretes, cuja análise fazia parte das edições iniciais, assumiram tal dimensão que fui levado a abordá-los em livro autônomo: **O estudo do pensamento filosófico brasileiro** (São Paulo, Convívio, 1986).

Rio de Janeiro, outubro de 1986.

A.P.

## PREFÁCIO DA TERCEIRA EDIÇÃO

No período transcorrido desde a última edição deste livro (1974), a pesquisa acerca do pensamento brasileiro ampliou-se de modo expressivo, tanto no que respeita à filosofia como a diversas outras áreas do saber. Devido a essa circunstância, retirei o tópico dedicado aos intérpretes e pretendo reeditar o livro **O estudo do pensamento filosófico brasileiro**, com o propósito de contribuir para a sua sistematização.

Na presente edição, procurei refletir a compreensão mais aprofundada que se adquiriu de aspectos essenciais de nossa meditação filosófica. Assim, nas edições anteriores não considerei de forma devida **o empirismo mitigado**, que constitui na verdade o nosso ponto de partida depois da separação de Portugal. Graças aos estudos dedicados ao tradicionalismo, pudemos verificar que a problemática moral tornou-se a questão central na fase áurea do ecletismo, o que permitiu dar melhor equacionamento à caracterização e à periodização da Escola Eclética. Decidi, também, dar tratamento autônomo aos primórdios do kantismo, por estar convencido de constituir a tradição kantiana algo de muito significativo. Procurei, ainda, dar maior organicidade à exposição acerca da filosofia católica.

Optei por considerar de modo independente o cientificismo e seus desdobramentos. Suponho que, desta forma, torna-se compreensível tanto a ascensão do positivismo como a sua substituição pelo marxismo, já que a popularidade alcançada por essas correntes conflita flagrantemente com a pobreza das teses que esgrimem.

Mantive a estrutura anterior da introdução, inserindo um tópico especialmente dedicado ao conceito de filosofia nacional, já que esta, sendo uma questão básica, deveria ser explicitada e não apenas implícita no conjunto da obra. Eliminei, do corpo do livro, toda consideração acerca da filosofia política. Sendo um tema visceralmente vinculado ao problema fundamental da filosofia brasileira, não pude deixar de considerá-lo na introdução. Limitei-me, entretanto, a traçar-lhe a trajetória, já que o leitor interessado pode consultar o curso respectivo de cuja elaboração participei.

Tais são, em linhas gerais, as mais importantes alterações introduzidas. Aproveitei a oportunidade para refazer outros tópicos buscando tornar a exposição mais simples e direta.

Rio de Janeiro, janeiro de 1984.

A.P.

## PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

No período transcorrido desde a primeira edição deste livro, a cultura nacional sofreu uma grande perda com o falecimento, em fins de 1968, de Luís Washington Vita, que era o grande animador do estudo do pensamento brasileiro. Felizmente, o Instituto Brasileiro de Filosofia assegurou continuidade ao programa de reedição de textos que havia concebido e considerava tarefa de significação primordial. Constitui, igualmente, fato digno de nota, o início da institucionalização do ensino da disciplina, na Universidade, com a criação, pela PUC do Rio de Janeiro, em 1972, do curso de pós-graduação em Filosofia no Brasil.

Esta segunda edição insere correções e acréscimos. Quanto às primeiras, são de maior monta as exigidas, na análise da obra de Tobias Barreto, pela adoção do ponto de vista de Miguel Reale, ao situar como *culturalista* a posição que antes denominei de *humanismo*; e, na caracterização do positivismo, para escoimá-la da adjetivação desnecessária, em face das observações críticas de Ivan Lins, reconhecendo que destoava do espírito geral da obra. Adotei, também, o conceito de *saber de salvação*, sugerido por Luís Washington Vita, com as ressalvas explicitadas no texto.

Em relação aos acréscimos, cumpre destacar o que se efetiva na Introdução, isto é, a análise de nossa meditação do ponto de vista dos problemas com que se defrontou, objetivando fixar sua hierarquia e mútua implicação. A iniciativa decorre da convicção de que o correto entendimento da evolução do pensamento filosófico nacional exige semelhante abordagem prévia, a única que pode estabelecer o papel das correntes e de seus representantes. A consideração do tema, desse último ângulo, efetiva-se no corpo do livro.

Afora a nova forma dada à Introdução, aos estudos anteriores foram acrescidos, no Capítulo I, tópico relativo ao contato inicial na obra de Frei Caneca, e ao conceito de ciências de José Bonifácio de Andrada e Silva; no Capítulo II, a análise das idéias de Eduardo Ferreira França; e, no capítulo IV, tópico dedicado ao positivismo ilustrado. A análise do neopositivismo foi ampliada e completada. Finalmente, deu-se ao capítulo V feição equivalente aos demais, nele incluindo, além de uma caracterização genérica das circunstâncias contemporâneas, o estudo das correntes neotomistas e culturalista.

Rio de Janeiro, abril de 1973.

A.P.

## PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

No período de florescimento autônomo da cultura brasileira – os últimos cento e cinquenta anos – o fenômeno mais sintomático com que se defronta o Ocidente é a crise cada vez mais profunda do humanismo de inspiração clássica que nos foi legado pelo Renascimento. O cerco estabelecido em sua volta resulta não apenas do progresso material, mas encontra também expressão teórica.

A sociedade industrial apresenta certos aspectos que deixam enormemente empobrecida a imagem romântica da pessoa humana, raiz última de nossa formação cultural. A eterna opção entre razão e violência adquire extrema dramaticidade numa época em que os meios de destruição chegaram a ganhar dimensões verdadeiramente patéticas. Teorias políticas, ciências sociais e até disciplinas que se supõem filosóficas procuram reduzir o homem à simples expressão quantitativa.

Tudo isto explica que o problema do homem tenha chegado a ocupar uma posição central na filosofia contemporânea.

A origem da questão remonta a Kant, que abriu esse domínio à filosofia moderna, “de um lado substituindo o problema do ser (de Deus como substância ou da realidade do mundo) pelo da razão humana; de outro lado, considerando a razão não mais como um ser, mas como uma atividade” (1). Assim, o debate das idéias filosóficas no Brasil insere-se no período que, legitimamente, poder-se-ia denominar de pós-kantiano.

O processo através do qual ascendemos a semelhante problemática reveste-se de enorme importância em nossa evolução cultural. Ao invés de simples diletantes, – como às vezes chegam a ser encontrados – os principais dentre nossos pensadores trataram de enfrentar os desafios de seus respectivos momentos. E o fizeram no passado como o fazem no presente a partir do ambiente brasileiro e não como cultores de idéias exóticas elaboradas no exterior. A ilustração da tese é o escopo principal deste livro, em que pese as lacunas e limitações, algumas explicitadas na Introdução.

De um certo ângulo, poderia parecer que o problema fundamental que tem absorvido a meditação filosófica brasileira seria o de uma equilibrada apreciação da ciência. Se seu simples reconhecimento, na Metrópole, correspondera a verdadeira façanha, a jovem Nação a receberia devidamente paramentada. E todas as reformas subsequentes fizeram-se em nome da valorização do espírito científico.

Contudo, a especificidade do homem e, correlativamente, a peculiaridade

essencial das vias de acesso a essa realidade sempre terminaram por afirmar-se como tema central. Para verificá-lo, basta acompanhar as linhas mestras de nossa meditação.

Esse fio condutor faculta, simultaneamente, a possibilidade de apreendermos em que consiste a originalidade do pensamento brasileiro quando se trata de apropriar-se de uma temática verdadeiramente universal. Se bem a tese requeria ser aprofundada, não comporta antecipar argumentos em seu favor, desde que o próprio livro deve corresponder a sua adequada fundamentação.

Rio de Janeiro, junho de 1967.

A.P.

**NOTA**

(1) Didier Julia – *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Paris, Aubier, 1964, pág. 10.

## INTRODUÇÃO

### 1. O LUGAR DO PROBLEMA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA E AS FILOSOFIAS NACIONAIS

A filosofia desenvolve-se em três planos, o das *perspectivas*, o dos *sistemas* e o dos *problemas*.

As perspectivas correspondem ao ponto de vista último e são às vezes confundidas com os sistemas. Contudo, distingui-los corresponde a uma questão essencial. As perspectivas antecedem os sistemas e a eles sobrevivem. Enquanto os sistemas são transitórios, nas perspectivas reside o que há de perene e inelutável na filosofia. E quanto aos problemas, constituem o elemento animador da história da filosofia. Partindo de determinada perspectiva, os filósofos cuidam de dar-lhes feição renovada. A temática da época impõe que sejam considerados de ângulos novos e insuspeitados. Assim, devem-se aos problemas a constituição e o aprofundamento sucessivo da consciência filosófica.

As filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pelos problemas a que dão preferência.

Tal o enunciado esquemático do conteúdo deste tópico inicial da Introdução.

A rigor, no curso da história da filosofia, formaram-se apenas duas perspectivas: a *transcendente* e a *transcendental*. Costuma-se falar em perspectiva imanente, como desdobramento da transcendental. Contudo, fenômeno análogo ocorre em relação à perspectiva transcendente, o que permite deixar de atribuir maior autonomia à imanência.

A perspectiva transcendente encontrou sua expressão amadurecida na obra de Platão, embora autores precedentes hajam apontado naquela direção, em especial Parmênides. Afirma que o saber verdadeiro diz respeito à permanência que se encontraria submersa naquilo que aparece, desde que, para ser verdadeiro, não poderia ficar na dependência de fatores circunstanciais como a mutação. Expressa-a em sua inteireza a famosa teoria do “mundo das idéias”, cuja complexidade não se pretende aqui minimizar, mas que, certamente, independe das polêmicas e discussões que suscitou. Estas fazem parte dos outros dois planos da filosofia.

Para Kant, são transcendentos os princípios que ultrapassam a experiência possível.<sup>(1)</sup> Essa definição tem o mérito de destacar o essencial de forma superficialmente abrangente para compreender as diversas mudanças que a perspectiva assim denominada viria a apresentar. Seu elemento-chave seria, pois, a subordinação do real a parâmetros que se colocam acima de toda experiência humana.

Na perspectiva transcendente, a categoria básica é a da substância, definida como denotando aquilo que permanece nas coisas que estão sujeitas à mudança. Por isto mesmo introduziu uma certa dicotomia do real, dando a esse substrato (suporte) uma realidade autônoma.

A perspectiva transcendente originou, na Antigüidade, as várias formas de platonismo, mas também a filosofia aristotélica, que se distingue por pretender combiná-la com certo imanentismo. Aristóteles deu-se conta de que a teoria platônica das idéias não se elevaria acima dos outros mitos, postos em circulação na Grécia Antiga, se algo de seu não se encontrasse nas coisas ou escapasse totalmente à nossa percepção.

O sistema aristotélico-tomista viria a ser a expressão melhor sucedida da perspectiva transcendente, ainda que isto não autorize a identificação dos dois planos, como às vezes ocorre. As correntes espiritualistas que na Época Moderna tentaram ressuscitar aquela perspectiva nunca chegaram a encontrar audiência assemelhada à conquistada pelo tomismo.

A perspectiva transcendente revela extrema vitalidade. É provável que o homem, em todas as épocas, não possa prescindir da suposição de que teria acesso a realidades últimas, notadamente as que se relacionam ao seu próprio destino. Por isso, talvez, os sistemas filosóficos que se elaboraram em seu nome não hajam desaparecido depois que a perspectiva oposta veio a encontrar uma formulação acabada.

O pensamento moderno consiste, sobretudo, na busca de uma nova perspectiva, em oposição à transcendente. O ápice desse processo é alcançado na obra de Kant onde se afirma que a condição humana está limitada à consideração dos fenômenos. A nova perspectiva denominou-se transcendental. Recusa toda abordagem das coisas como seriam em si mesmas, fora do horizonte da percepção e do entendimento humanos, esfera do real que Kant chamou de coisas-em-si. Ao invés da substância, aqui a categoria fundamental é a de fenômeno.

O caminho para a formulação da nova perspectiva seria aberto por Hume, conforme o próprio Kant viria a reconhecer. Posteriormente à obra do filósofo de

Koenigsberg, a perspectiva transcendental incorporaria contribuições de diversos filósofos, tanto no ciclo do idealismo alemão como na fase do neokantismo, do mesmo modo que contemporaneamente.

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

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

O filósofo de Koenigsberg imaginava que os elementos “a priori” poderiam ser reduzidos a uma tábua fixa, completa e exaustiva, que se deduziria das simples formas lógicas. Em sua época o espírito humano ainda não havia amadurecido a idéia da existência do curso histórico, no qual o homem criou um domínio novo, o da cultura, em cujo seio se inseriam os princípios transcendentais “a priori”. Semelhante entendimento é fruto do ciclo posterior, quando se reafirma a validade da tese kantiana no tocante à capacidade do espírito de criar sínteses ordenadoras do real, mas se descobre, ao mesmo tempo, que isto se dá ao longo da evolução cultural.

Kant postulava, igualmente, que as categorias ordenadoras do real situavam-se tão somente no plano do saber. Ou melhor, que competia renunciar à ontologia. Contudo, abriu uma via de acesso ao ser do homem, através da práxis, ainda que às custas da formação de autêntico abismo entre natureza e criação humana. O restabelecimento dessa unidade perdida – e, à luz da nova circunstância, a reconsideração do tema da ontologia – tornou-se um grande problema com que se defrontou a meditação posterior.

Pode-se dizer que a contemporânea epistemologia equivale a uma posição imanente que não se propõe a violar os princípios estabelecidos pela perspectiva transcendental, imanentismo que corresponde à reelaboração dos postulados fixados na

obra de Hume.

Para Hume, “todos os objetos da razão humana ou de nossas investigações podem se dividir em dois gêneros, a saber, *relações de idéias e de fatos*”. As ciências do primeiro tipo (geometria, álgebra e aritmética) se constituem de preposições intuitiva ou demonstrativamente certas, que se podem descobrir a partir do pensamento, sem depender em nada do que existe no universo. Quanto às relações entre fatos, o que se pode dizer é que obedecem ao princípio de causa e efeito. A experiência é o único fundamento de nossas afirmações a respeito dessa última relação. As conclusões retiradas da experiência partem da suposição de que o futuro ocorrerá em conformidade com o passado. *O Inquérito sobre o entendimento humano* (1748) contém em germe o conceito de determinismo probabilístico, em que se apóia a ciência do Século XX.

O pressuposto de ater-se às relações entre fatos consubstancia o essencial da posição imanente. O neopositivismo ou positivismo lógico tentaria configurá-la com todo o rigor. As versões aparecidas no século passado (positivismo, monismo e evolucionismo) inseriam uma violação fundamental dos princípios da posição imanente ao formular sínteses pretensiosamente inferidas das ciências (a exemplo dos três estados da evolução social, na doutrina de Comte), o que não deixava de consistir num certo ontologismo. A versão contemporânea superou esse tipo de incongruência. Como filosofia das ciências, o neopositivismo é uma doutrina coerentemente elaborada.

O idealismo absoluto de Hegel representa uma variante da posição imanente. Ao sobrepor ao entendimento kantiano o momento da autoconsciência (consciência de si) e à razão o momento do espírito, Hegel se lança a um grandioso empreendimento de racionalização, não mais de uma realidade dada, independente do homem e de sua evolução histórica, mas da própria *criação humana* em seu conjunto. Embora essa construção só se sustente a partir da crença no progresso integral da razão, Hegel não viola os princípios da filosofia kantiana nem se propõe a elaboração de qualquer espécie de *metafísica dogmática*.

A rigor, portanto, a perspectiva transcendental absorve tanto a moderna epistemologia como o ponto de partida do idealismo hegeliano, em que pese a circunstância de que a primeira, sobretudo no neopositivismo, retira conseqüências inadequadas da hipótese que interdita o discurso acerca de coisas em si, estendendo a interdição a aspectos essenciais da criação humana. Mas essa postura advém do que se poderia denominar de intenção sistemática e não propriamente da perspectiva.

E quanto ao ponto de partida do idealismo hegeliano, insere-se plenamente

na perspectiva transcendental, podendo mesmo falar-se do momento Kant-Hegel. Parece, à primeira vista, que só o último teria sacrificado a perspectiva ao sistema, mas o próprio Kant seria vítima da intenção sistemática, como se refere a seguir. Ao cuidar preferentemente do processo de objetivação, Hegel atribui idêntica propriedade ao problema suscitado pela perspectiva transcendental. Ainda mais, ao considerar a criação humana como totalidade, nela inserindo o pensamento, Hegel deu a chave para a solução do problema das categorias kantianas. Estas se formaram no curso da história do pensamento filosófico, mediante afirmação que se contradiziam e geravam sínteses, a exemplo da tríade ser-nada-devenir.

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

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

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

A perspectiva filosófica não pode ser confundida com os sistemas. Estes são transitórios, tanto os que se elaboram a partir da perspectiva transcendente como os que se louvaram capazes de dar perenidade à filosofia, embora preserve essa característica, haurida precisamente nas perspectivas. Pode-se dar um exemplo da independência dos dois planos na obra do próprio Kant, que atribuía valor permanente ao sistema e não à

perspectiva, que chamou de *crítica*. A seu ver, esta apenas abriu o caminho à constituição do elemento (sistema), ao qual estaria reservada a imortalidade. Seu propósito maior era a constituição do sistema, segundo se pode ver nas diversas notas que se publicam com a denominação de *Opus Postumum*, onde se afirma que “a filosofia transcendental é a totalidade dos princípios racionais que se acaba *a priori* num sistema”. Esta intenção sistemática aparece também na obra que chegou a concluir, em alguns casos em conflito aberto com a perspectiva a que deu forma. Tal é, sem dúvida, a circunstância da *Crítica da Razão Prática* (1788). Os princípios gerais da ética kantiana – que denominou de metafísica dos costumes, para distinguir da doutrina da virtude – acham-se fixados na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que publicou em 1785, quatro anos após a *Crítica da razão pura* (1781). Na *Crítica da razão prática* tentará apresentar os princípios gerais da ética tomando por modelo as divisões da primeira crítica (Analítica e Dialética), o que daria margem a vários equívocos, como os famosos postulados.

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

Os grandes sistemas de filosofia desapareceram ao longo do século XX, dando lugar à ênfase nos problemas. Desde então, onde a filosofia permaneceu fiel a si mesma e não se colocou ao serviço da religião e da política, desenvolveu-se em torno de problemas. Estes configuram um plano essencial da filosofia, que ficara obscurecido em vista da proeminência dos sistemas.

A descoberta da importância dos problemas na história da filosofia pode ser atribuída a Hegel, sem embargo de que haja feito com intenções sistemáticas e por isto mesmo pouco esclarecedoras de sua verdadeira significação. Croce retomaria o tema em *Teoria e storia della storiografia* que, entretanto, só veio a encontrar tratamento amadurecido na obra *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* (1949, 2ª. Edição, 1960) de Rodolfo Mondolfo (1877/1976), cuja tradução brasileira foi

publicada pela Mestre Jou, em 1969. Nicolai Hartmann (1882/1950), por seu turno, iria proclamar que o mais característico da etapa contemporânea da filosofia consiste na primazia do problema que é assumida em detrimento do sistema.(2)

Mondolfo indicou que a autêntica compreensão do curso histórico da filosofia somente será alcançada quando deixarmos de lado a sucessão dos sistemas e nos voltarmos preferentemente para os problemas. A filosofia, entende, desenvolve-se “sempre com caráter de continuidade, porque ainda quando um sistema anterior seja demolido pela crítica de outros filósofos sucessivos, não desaparece a consciência dos problemas que aqueles haviam apresentado e tratado de solucionar. Pelo contrário, a destruição de um sistema anterior depende, em geral, do aprofundamento da consciência dos problemas, ao demonstrar-se que aquele sistema não soluciona de maneira satisfatória os problemas que coloca e descuida de outros essenciais; assim, a continuidade histórica pode ser especialmente reconhecida no desenvolvimento progressivo dos problemas e no aprofundamento de sua consciência”.

Conclui Mondolfo: “Como sistema, é evidente que o pensamento filosófico, apesar de sua pretensão, sempre asseverada, de uma contemplação *sub specie aeterni*, não consegue, na realidade, afirmar-se senão *sub specie temporis*, isto é, vinculado necessariamente com a fase de desenvolvimento espiritual própria de sua época e de seu autor, destinado a ser superado por outras épocas e outros autores sucessivos. Ao contrário, no aspecto dos problemas que coloca, assim subordinado sempre ao tempo de sua geração e desenvolvimento progressivo, o pensamento filosófico mostra-se não obstante como uma realização gradual de um processo eterno. Os sistemas, com efeito, passam e caem; mas sempre ficam os problemas colocados, como conquistas da consciência filosófica, conquistas imorredouras, apesar da variedade das soluções que se intentam e das próprias formas em que são colocados, porque esta variação representa o aprofundamento progressivo da consciência filosófica.

Desse modo, a reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece com o reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica, vale dizer, como uma conquista da autoconsciência. Dessa circunstância, “evidencia-se o erro de toda a orientação anti-histórica dos filósofos e a necessidade da reconstrução histórica como fundamento e condição prévia da investigação teórica”.(3)

Segundo se referiu, considera-se que o sistema hegeliano seja a máxima expressão da perspectiva transcendental, criada por Kant, segundo a qual a filosofia

deve ater-se aos fenômenos e aos limites da expressão humana, em contra posição à perspectiva clássica, cujo discurso versaria sobre substâncias e coisas-em-si. Por sinal que a obra de Hegel encerra o período de formação dos sistemas, a partir da perspectiva que se coroa na obra de Kant, seguindo-se o franco predomínio dos problemas. A partir de então, o empenho na constituição de sistema circunscreve-se praticamente às tentativas de restauração da Escolástica e ao marxismo ortodoxo, ambas mal sucedidas. No caso do neotomismo, por exemplo, o mais lúcido e brilhante de seus representantes no Brasil, o prof. Leonardo Van Acker, entende que essa filosofia não se reduz a um conjunto de verdades fixas, aproximando-se muito mais de um ponto de vista último a partir do qual entretém o diálogo com o pensamento moderno e contemporâneo. Mais expressamente, é um ponto de vista último que ilumina a discussão dos problemas que nosso momento histórico privilegia. E quanto ao fracasso do marxismo ortodoxo em construir-se em sistema, veja-se a crítica de Henri Lefebvre (4), para quem, aliás, essa tentativa corresponde a uma violação do espírito e da obra de toda esquerda hegeliana, na qual se insere o pensamento de Marx. Os marxistas não ortodoxos, como é o caso de Rodolfo Mondolfo, antes citado, reconhecem o primado dos problemas em nossa época e a impropriedade do empenho restaurador dos sistemas.

Ao longo de todo o curso da filosofia, os problemas animam vivamente sua história, embora cheguem a ser confundidos com o processo de estruturação dos sistemas. Nos tempos modernos, é bem expressivo da circunstância que queremos descartar, o tema da experiência, que se tornou nuclear não apenas para as correntes empiristas. No ciclo inicial para determinar que papel desempenha, efetivamente, no novo saber (científico) da natureza. Mais tarde, para esclarecer se o conceito de experiência a que se chegou, circunscrito, sobretudo, à natureza, pode estender-se à cultura. Mais precisamente: pode-se falar em experiência ética, em experiência religiosa? Esse tipo de inquirição, limitada aos problemas, sem a preocupação de construir sistema, domina o período contemporâneo a ponto de Nicolai Hartmann haver escrito: “Não se trata agora, como em ciclos anteriores, de colocar como fundamento uma determinada visão do mundo e tentar conduzi-la até os limites de sua capacidade. Não se trata mais de alcançar uma primeira orientação nos caos de fenômenos. Estes foram observados, manipulados; muito de sua ordem natural já foi compreendida. A maneira como nós os vemos foi formada totalmente por categorias. E estas são múltiplas, dispondo de categorias próprias cada domínio fenomênico. Quem hoje quisesse alcançar a unidade do sistema mediante a suposição de determinado grupo de

categorias, teria de violentar os domínios restantes. Ofereceria uma unidade artificial às custas da multiplicidade natural e juntamente com ela não alcançaria *in limine* ao mundo como é. Explicar o espírito a partir da matéria; o ser a partir da consciência; reduzir o organismo ou fazer a evolução mecânica por uma vitalidade encoberta – tudo isto e muito mais é hoje coisa impossível. Contradiz desde os primeiros passos ao que sabemos com segurança nos domínios especiais. O pensamento construtivo foi colocado fora de jogo” (5).

O reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente a questão das filosofias nacionais. Estas não poderiam consistir em algo insulado em si mesmo porquanto, para ser filosofia, precisariam, obrigatoriamente, ser dotadas de universalidade. A distinção entre diversos planos de filosofia faculta o adequado entendimento de uma situação singular que, sendo autêntica, ao mesmo tempo será universal.

As filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pela preferência que atribuem a determinados problemas. Na medida em que aprofundamos o nosso conhecimento da meditação brasileira – e que a confrontamos com a filosofia portuguesa, de que nos originamos – mais claro se torna a forma pela qual a construção desse caminho adquire validade universal. No caso brasileiro, a singularidade e a originalidade do caminho que trilhamos consiste em privilegiar o tema da pessoa humana, encarada de início como liberdade e, mais tarde, como consciência, o que a levou a defrontar-se com as questões magnas resultantes do aprofundamento da consciência filosófica ocidental por via de acesso muito peculiar. A análise específica dessa trajetória será empreendida no tópico subsequente dessa Introdução.

Ubiratan Macedo, no ensaio recente intitulado *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado* (São Paulo, Convívio, 1977), classifica como estéreis as polêmicas que ocupam os primeiros historiadores do pensamento brasileiro, muito preocupados com a originalidade e acusando todos de copiarem e importarem idéias. Lembra que os ingleses não acusam Stuart Mill de alienação pelo fato de ter importado e copiado a Augusto Comte. O mesmo podendo dizer-se dos italianos ao considerar a dependência do pensamento de Croce e Gentile em relação a Hegel.

Ubiratan Macedo diz acertadamente que essa aceção de originalidade é absurda porquanto supõe que a filosofia, para tornar-se autêntica, deve ser selvagem e originária. Vivemos todos, lembra o clima da cultura ocidental. Essa cultura é nossa morada e a validade de uma idéia dependerá, sobretudo, de sua capacidade de resolver o

problema que se tenha pela frente, perdendo o interesse à identificação de quem a tenha apresentado primeiro. Diante da mesma realidade e nas circunstâncias do mesmo tempo, os pensadores ocidentais tenderão a adotar soluções análogas. Essa, aliás, diz ainda, é mais uma questão de gerações que de pensadores isolados. Deste modo, não faz sentido encarar o assunto em termos de plágio ou sedução do último livro europeu.

Recorda que Domingos de Magalhães antecipa diversas idéias de Bergson pela razão muito simples de que ambos têm a Maine de Biran como fonte comum. E que a obra de Soriano de Sousa antecipa de vários anos a encíclica *Aeterni Patris*. E se for comparada à de seus contemporâneos europeus, ver-se-á que todos se limitam a compilar São Tomás porquanto outro não era o seu propósito.

Indica, finalmente, que talvez os primeiros historiadores do pensamento brasileiro tivessem confundido, em sua crítica, contemporaneidade no plano das idéias com empenho de copiar instituições. No que, aliás, as velhas gerações com Silvio Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Viana, já haviam dito tudo quanto de pertinente se podia indicar na matéria. O tema da originalidade, como o consideramos, tem, entretanto, outro aspecto: o de apoiar-se na hipótese de que a filosofia se acha pronta e conclusa, cabendo-nos apenas assimilá-la. Essa postura foi adotada em nosso país por muitos tomistas e em especial pelo padre Leonel Franca, nada tendo a ver com a natureza do saber filosófico. Talvez se pudesse dizer do padre Franca o que Van Acker identifica com essa consideração do tomismo com *a* filosofia ao invés de *uma* filosofia, isto é, trata-se não do culto de um saber desinteressado, mas de torná-lo instrumento de dominação e de prestígio social, em busca do que denomina de “poder espiritual”.

O aprofundamento do conceito de filosofia nacional requer um trabalho paciente de confronto de nossa meditação, tomando problemas restritos e momentos históricos delimitados, com a elaboração teórica contemporânea que tem lugar nos principais países ocidentais a que nos achamos ligados, culturalmente, de forma mais estreita. A julgar pelos resultados alcançados com esse procedimento em relação à filosofia portuguesa, que temos efetuado nos últimos anos, tal iniciativa poderá trazer-nos contribuições notáveis. Nesta oportunidade, basta assinalar que as filosofias portuguesa e brasileira, desde o ciclo inicial em que buscam a autonomia, distinguem-se precisamente pelos problemas a que dão preferência, não obstante o tronco comum e o fato de que a fonte inspiradora seja uma só.

O conhecido historiador da filosofia portuguesa, Antonio Braz Teixeira mostrou que a meditação que nos levou a buscar uma compreensão metafísica da pessoa

humana seria a mesma que fecundou o pensamento português, mas escaminhando-o no sentido de uma reformulação dos termos em que se colocava a compreensão tradicional da divindade. Trata-se da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846).

O mestre português que viveu entre nós de 1810 a 1821, regressando a Lisboa na condição de chefe do último governo brasileiro de D. João VI, apontou uma parcela eminente da elite – que posteriormente viria a assumir os destinos do Brasil em suas mãos – as lacunas do *empirismo mitigado*, espécie de filosofia oficial desde as reformas pombalinas. E instou-a a buscar um novo sistema que tivesse a grandiosidade da Escolástica, mas que fosse moderno, valorizasse a experiência e, sobretudo, facultasse a incorporação do liberalismo político. Os procedimentos recomendados pelo destacado filósofo não permitiram, entretanto, equacionar o problema da liberdade, obrigando seus seguidores a prosseguir na busca, o que os levaria à descoberta do empirismo de Maine de Biran (1766/1824) e à formação de uma corrente de filosofia pujante e florescente ao longo de quase meio século, a partir da década de quarenta (6).

Depois do regresso à Europa, Silvestre Pinheiro Ferreira teria uma vida atribulada, exilando-se em Paris quando os ventos da Santa Aliança sufocavam os movimentos liberais. Nos dois últimos decênios de vida, avançaria na concepção do seu sistema filosófico e também concluiria a sua doutrina do sistema representativo, o que, aliás, o transformou em um dos principais teóricos do liberalismo em seu tempo. A novidade nessa fase consiste em ter-se dado conta de que o seu sistema deveria coroar-se pela elaboração de uma doutrina teológica. No curso de filosofia que ministrou no Rio de Janeiro – divulgado na época com a denominação de *Preleções Filosóficas*, reeditado pelo Instituto Brasileiro de Filosofia em 1970 – o tema figura no programa, mas é abordado de passagem na Primeira e na Quarta Preleções, onde se diz o seguinte: “...os estudos do filósofo ficariam muito além do grau de perfeição, a que podem aspirar, se não remontassem a contemplar as relações dos entes criados com o Criador. E com efeito os Filósofos de todos os tempos consagram sempre uma parte do curso de suas elucubrações a este objeto que, por versar na contemplação da divindade, conforme os princípios ditados pela luz natural da razão, tem sido designado pelo nome de Teologia Natural”. (§ 29, p. 37/38, da edição de 1970).

Em que pese o reconhecimento, consigna posteriormente apenas esta referência: “§ 189. Entende-se, pois, por Criação, o primeiro de todos os estados do Universo, remontando do atual para o passado. § 190. O ente, causa deste primeiro estado do Universo, chama-se Criador, Deus. § 191. Relativamente a este primeiro

estado de sua existência, chama-se tanto ao Universo, como cada uma de suas partes, criatura. § 192. Qualquer que tenha sido o estado do Universo no primeiro momento depois de sua criação, as partes de que ele se compõe tinham nas forças de atração e repulsão, de que eram dotados, dois princípios de conservação, de perfeição etc.” (p. 62).

No exílio parisiense, Silvestre Pinheiro Ferreira comporia, em francês, um amplo tratado ao qual denominou de *Theodicée* ou *Traité elementaire de la Religion Naturelle et de la Religion Revelée*, que permaneceu inédito, preservando-se os originais na Academia de Ciências de Lisboa.

Da análise desse aspecto, conclui Braz Teixeira: “Enquanto, no Brasil, Silvestre Pinheiro Ferreira seria encarado como o grande teórico do liberalismo moderado, tendo exercido notável influência sobre os pensadores surgidos nas décadas de 30 e 40 do século passado, em especial ao sugerir que a filosofia política deveria integrar-se num amplo sistema de base empirista, em Portugal, embora a sua Teodicéia não tenha chegado a ser publicada e sendo muito duvidoso que alguns dos que, depois dele, abordaram idêntica problemática, hajam tido outro conhecimento do seu conteúdo do que aquele que poderia resultar dos excertos sobre a *oração do cristão*, que publicara em “O Cristianismo”, em 1843, e da polémica com Antônio Feliciano de Castilho a que deu origem, de tudo se passa, porém, como se a ele se referissem, porquanto são posições doutrinárias análogas às suas as que servem de ponto de partida a atitudes críticas subseqüentes, como as de Amorim Viana, Cunha Seixas e Sampaio Bruno”.

De sorte que a meditação do filósofo português, Amorim Viana (1822/1901) – contida, sobretudo, na obra *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Porto, 1860 – e que aparentemente está tão distanciada das preocupações de seu contemporâneo brasileiro, Domingos Gonçalves Magalhães (1811/1882) – reveladas no livro *Fatos do Espírito Humano*, de 1858 – corresponde ao desdobramento natural da problemática suscitada pela nova física como pela doutrina liberal, que deixam a descoberto a questão magna da moralidade. Essa mesma ordem de problemas preserva um lugar para o tradicionalismo filosófico, que então se articula em escala nacional, sob a liderança de D. Romualdo Seixas. Forma-se, assim, um feixe nuclear, nesses fins da década de cinqüenta, como em outros momentos sucessivos de nossas filosofias, inteiramente dominado por um pequeno núcleo de problemas – no Brasil, o da pessoa humana; em Portugal, a idéia de Deus -, ambos apontando na mesma direção da magna questão moral.

A distinção dos diversos planos em que se desenvolve a filosofia é a via de acesso mais adequada à correta conceituação da filosofia nacional, tema palpitante que continua, hoje como há cem anos, extremamente mobilizador.

#### NOTAS

(1) *Crítica da razão pura*. Introdução à Dialética Transcendental. (Trad. Francesa, Paris, PUF, 2<sup>a</sup>.ed., 1950, p. 252)

(2) *Autoexposición sistemática*. Trad. de B. Navarro. México, Univ. Autónoma, 1964.

(3) Obra cit., 2.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1960, p.31.

(4) *La Somme el le Reste*. Paris, La NEF de Paris Editions, 1959, 2 vols.

(5) *Auto-exposição sistemática* (trad. Espanhola). México, Universidade Nacional Autónoma, 1964, p.6.

(6) Análise mais circunstanciada dessa temática, conforme se referiu, encontra-se no tópico subsequente desta Introdução.

## **2. OS PROBLEMAS COM QUE SE DEFRONTOU A FILOSOFIA BRASILEIRA, SUA HIERARQUIA E MÚTUA IMPLICAÇÃO**

A pesquisa sistemática do caminho trilhado pela meditação brasileira sugere que o tema catalisador, apto a facultar seu melhor entendimento, consiste no problema do homem. Por suas linhas gerais, o movimento começa pela busca do ponto de vista capaz de esgotá-lo. No curso do desenvolvimento dessa diretriz, chega a estratificar-se uma determinada acepção de pessoa humana, logo incorporada ao patrimônio cultural comum. Mais das vezes, de semelhante desfecho resulta o aparecimento de uma filosofia política nem sempre disposta a explicitar plenamente seus compromissos com a acepção de pessoa humana presente em seu momento histórico. Finalmente, o quadro se complica pelo vigor que chega a assumir, em certas circunstâncias, a questão da ciência e de suas relações com a filosofia. Assim, pode-se afirmar que o tema da pessoa humana, a busca de uma filosofia política e as relações entre filosofia e ciência são as questões essenciais com que se defrontou o pensamento filosófico brasileiro. A muitos analistas tem escapado o caráter primordial do problema do homem, o que os impede de estabelecer sua verdadeira dimensão metafísica.

### **I. O PROBLEMA DO HOMEM**

Embora o conceito de pessoa humana seja de aparecimento relativamente tardio no pensamento ocidental, o tema envolve extensa problemática, se se pretende abordá-lo em seus múltiplos aspectos. Para os objetivos presentes, cumpre tão somente destacar aqueles momentos que possam contribuir para melhor compreensão de seu significado na meditação brasileira. Em síntese, há dois pontos de vista que, lentamente, ganham corpo e adquirem configuração plena. O primeiro consiste em tomar a liberdade como elemento definidor e privilegiado, o que corresponde, de certa forma, ao encaminhamento principal da Filosofia Moderna, em sua maturidade, com o idealismo alemão em geral e a obra de Kant em particular. No caso brasileiro, múltiplas são as circunstâncias que atuam no sentido de favorecer semelhante coincidência, sem que a obra do mestre de Königsberg esteja presente, de forma marcante nesse desfecho. O grande inspirador será Maine de Biran que, por um caminho próprio, chegara ao mesmo desafio que anima a meditação kantiana, conforme observa J. Gerard, um dos principais estudiosos de sua obra: “Kant e Maine de Biran, colocados numa situação de todo

análoga, fizeram e quiseram fazer uma revolução semelhante. Ambos pensam que deve haver um termo médio entre a coisa em si, inacessível à experiência, e o fenômeno, adicionado e justaposto no espaço. Ambos coincidem ainda em buscar, no sujeito pensante, este termo médio, esta raiz da metafísica nova”.

O segundo ponto de vista toma a consciência como tema abrangente. A nova colocação resulta, sobretudo, do imperativo de responder às questões suscitadas pelo positivismo. Salvo o culturalismo de Tobias Barreto, que contém em germe essa descoberta essencial da Filosofia Contemporânea, o tema somente se configura de modo acabado nos últimos decênios.

Em resumo, a problemática da pessoa humana acha-se presente nos dois ciclos fundamentais da meditação brasileira. O primeiro compreende o período que vai da reação antiescolástica da segunda metade do século XVII à formação da corrente eclética, cujo apogeu e florescimento coincidem com a época imperial iniciada nas proximidades da década de cinquenta do século passado. O segundo abrange a fase de ascensão do positivismo, a partir da República, e inclui o processo contemporâneo de sua superação.

Nos dois ciclos palpita a questão magna da moral. A incorporação do pensamento moderno que leva, depois de muitos percalços, à descoberta de que posso ter acesso a algo de essencial no homem - o ato voluntário de Biran, que me revela de pronto como substância, causa e liberdade; a capacidade de conceber um fim e para ele dirigir as próprias ações, sujeitando-as, assim, a uma norma de proceder, como ensina Tobias Barreto; a intencionalidade da consciência e a produção pelo espírito de sínteses ordenadoras do real, ambas inseridas no curso do mundo, como afirma Miguel Reale – impõe-me voltar as costas aos valores constituídos ao longo da milenar tradição cristã? Se tudo me induz a preservá-los, significa isto que também devo fundá-los na crença em uma divindade, seguindo nesse passo igualmente à tradição? E nessa circunstância a que posição relego aquela razão que me facultou tantos frutos, mas que estabeleceu rigorosamente os seus limites? No primeiro ciclo, aquele que amadurece com o ecletismo, a questão não foi radicalizada, chegando-se a uma solução conciliatória, de provisoriedade flagrante. E, no ciclo atual, ao tema ainda não foi atribuída a importância que de direito lhe cabe.

Os traços essenciais desses dois momentos são apresentados nos tópicos subsequentes.

**NOTA**

(1) J. Gerard. *La philosophie de Maine de Biran*, Paris Librairie Germer Baillié, 1876, p.45/46.

*a) O homem como liberdade*

No encaminhamento que deu à Filosofia Moderna, Kant não apenas coloca a pessoa humana numa situação privilegiada do novo saber metafísico que se deve erigir, mas encara-o do ângulo da liberdade. “O conceito de liberdade – dirá no prefácio à *Crítica da Razão Prática* -, desde que sua realidade seja provada por uma lei apodítica da razão prática, forma a abóbada de todo edifício do sistema da razão pura e mesmo da razão especulativa.” (1) Esta consideração do homem como liberdade, e busca de seus fundamentos, será também o centro da meditação que impulsiona a formação da primeira corrente filosófica rigorosamente estruturada em nosso País. Não se trata de que o pensamento brasileiro tivesse chegado aos mesmos impasses advindos da crise da Escolástica, mas da feição extremamente peculiar que essa crise assume em Portugal. A peculiaridade essencial consiste na denominada Segunda Escolástica Portuguesa, que logrou estabelecer o mais completo isolamento em relação ao pensamento moderno. A abertura para a modernidade é fenômeno tardio, apenas iniciada em meados do século XVIII.

O processo de incorporação do pensamento moderno pela consciência luso-brasileira somente se concentra no Brasil. A reação antiescolástica em Portugal estancaria na aceitação da nova física e na apresentação do caráter operativo do saber científico. A incumbência de estender a reforma ao plano ético-político – e de fundamentá-la filosoficamente – nos seria legada. Assim, é como corolário desse movimento que o pensamento filosófico brasileiro conquista a sua autonomia efetiva em relação à antiga Metrópole.

À primeira vista, a questão resumir-se-ia à simples incorporação do liberalismo político e assim o entenderam muitos pensadores destacados, como é o caso de Hipólito da Costa (1774/1823), por exemplo. Na verdade, entretanto, se o liberalismo lockiano se formula sem necessidade de contestar a visão pessimista do homem, presente à teologia protestante, à consciência luso-brasileira estava vedada a possibilidade de adotar a modernidade, no plano político, sem conduzir às últimas

consequências a crítica à Segunda Escolástica Portuguesa e introduzir, em relação à pessoa humana, uma visão diversa da que se estratifica em Portugal. Esse imperativo decorre do fato de que, enquanto a solução do livre arbítrio pela escolástica facultara a constituição de uma tendência nítida a depreciar a criatura humana – predominando em certos momentos históricos, como é o caso do fulcro que anima o início do que corresponde autenticamente à meditação brasileira, que não implica em negar a existência de tendência oposta, expressa no otimismo de São Francisco -, a teologia protestante, ao resolver o famoso problema teodicéico e indicar com clareza qual a missão do homem no mundo, situava em seu lugar próprio uma inquirição de caráter político, como a de Locke, prescindindo da retomada de quaisquer laços com o humanismo renascentista. As circunstâncias da cultura luso-brasileira eram, entretanto, completamente diversas. Exigiam, segundo se evidencia de seu curso real, a análise do problema metafísico da liberdade, sem o que o liberalismo assumiam ares de gratuidade.

A tese, isto é, o estabelecimento da maneira pela qual a consideração da pessoa humana como liberdade chegou a transformar-se no problema central desse primeiro ciclo, requer sejam fixados alguns momentos do tema, sem a pretensão de esgotá-lo.

Na Antigüidade, conforme assinala Reale, “nunca se chegou a reconhecer inequivocamente o homem como pessoa, embora conjunturas políticas e econômicas já esboçassem tal reconhecimento do sistema do “jus gentium” ou em certos institutos jurídicos particulares” (2). Além desses rudimentos de consciência jurídica personalidade, existentes entre os romanos, através do ordenamento das relações entre pessoas não integradas na comunidade, regidas pelo “jus civile”, de que fala Reale, a posição de Antígona, na peça de Sófocles, insinua a existência de um direito da pessoa, acima do da cidade, posição extremamente valorizada por Hegel, do mesmo modo que a do estoicismo. Contudo, prevalece o primado da categoria de cidadão sobre a de pessoa. Aristóteles resume a tese nos seguintes termos: “É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é, por sua natureza, um animal político, destinado a viver em sociedade...” (3) Coube ao cristianismo colocar a *humanitas* como dignificante em si mesma, acima da cidadania e da nacionalidade.

É certo que na idéia de humanidade posta em circulação pelos estóicos encontram-se em germe aquelas noções relacionadas à pessoa humana que o cristianismo iria desenvolver. Assim, segundo Plutarco, Zenon teria escrito: “uma

*República* muito admirada cujo princípio é: que os homens não devem separar-se em cidade e povos que tenham leis particulares, porque todos os homens são concidadãos, já que há para eles um único caminho e uma única ordem de coisas (cosmos), como para um rebanho unido sob a regra de uma lei comum”. Contudo, somente na Idade Média essa problemática ganharia corpo. Gilson chega mesmo a advertir que é na antropologia onde as distinções entre pensamento grego e medieval se estabelecem de forma mais acentuada: “Aqui, talvez mais que em qualquer outro tema, as diferenças se dissimulam sobre a identidade das terminologias e é necessário examiná-las de perto para discerni-las.”(4)

A problemática do homem na filosofia cristã envolve gama variada de temas (corpo, alma, amor, obrigação moral, etc.). A questão chave corresponde, entretanto, ao conceito de livre arbítrio, porquanto as demais notas sugerem pouco mais que o comportamento social recomendado ao cristão. A meditação em torno do livre arbítrio, em contrapartida, além de que explícita a verdadeira dimensão metafísica do tema, consiste precisamente no elemento apto a propiciar o estabelecimento de uma visão pessimista da pessoa humana, em certos momentos de sua evolução histórica, em particular na Segunda Escolástica Portuguesa.

Aristóteles elaborou com acuidade as relações entre o apetite abordado no nível animal e a consideração da componente racional. Entende que o desejo comporta certas graduações. O gênero (orexis) constituir-se-ia de espécies: o desejo cego, o apetite irracional; o impulso que desconhece a razão por sua impetuosidade, mas a ela se conformando de certa forma (coragem); e o desejo voluntário (racional). Essa última espécie distinguir-se-ia da vontade que, além do objeto visado (desejo racional), fixaria os meios para a sua consecução e, entre estes, efetivaria uma *escolha*. Embora tendo contribuído com essa noção básica, falta na obra de Aristóteles o conceito mesmo de liberdade. A idéia somente apareceria através da conceituação do livre arbítrio.

Toda a dificuldade do conceito de livre arbítrio dos escolásticos advém do fato de que a vontade, que intervém na escolha, deve conservar sua indeterminação, do contrário o ato a que está chamada a desempenhar perderia sua característica essencial, isto é, não seria livre. Competia, pois, preservar essa indeterminação, mas, evitando, ao mesmo tempo, por essa via, a legitimação da escolha do mal.

O livre arbítrio preserva-se no homem mesmo depois do pecado original. Contudo, o problema é deslocado do âmbito da vontade para o plano extra-racional. A liberdade se preserva quanto ao seu exercício (em relação ao ato, desde que pode agir ou

não) da mesma forma que em relação ao objeto (que pode ser desejada ou não) . No que respeita aos fins, entretanto, estabelece-se uma vinculação entre o exercício do livre arbítrio e a escolha do bem, não por uma intervenção da própria razão, mas através de uma doação extra-racional, ou, como diz Gilson, “a doutrina cristã da libertação do querer pela graça penetrou na análise do livre arbítrio para modificar profundamente sua estrutura”. Mais precisamente: “O homem é livre e faz o mal por seu livre arbítrio, mas não é livre pelo fato de que age segundo seu arbítrio. Demos mais um passo; criado livre, o homem pecou pelo poder que tinha de pecar, mas este poder não fazia parte de sua liberdade verdadeira que era o de não pecar. Noutros termos, a liberdade do homem era de um querer criado livre da servidão do pecado; seu livre arbítrio era, pois, ao mesmo tempo, um poder eficaz. Este livre arbítrio, pecando, abdicou de seu poder; diremos nós que essa abdicção seja constitutiva de sua liberdade? Uma liberdade que se diminui, mesmo livremente, é infiel à sua essência; o ato livre pelo qual ele se torna menos livre trai sua própria liberdade. Eis porque, precisamente pelo fato de que todo querer é um poder, toda diminuição do poder de querer diminui a liberdade do livre arbítrio. A verdadeira potência é aquela de querer eficazmente o bem; depois de haver feito o mal, a vontade permanece livre de querer o bem, mas não o de fazer: ela não é, portanto, senão uma liberdade mutilada; restituindo-lhe este poder perdido, a graça dá ao livre arbítrio algo de sua eficácia primeira; longe de o diminuir, libera-o; à espontaneidade do *arbitrium* acrescenta a liberdade que é eficaz; um verdadeiro *liberum arbitrium* é um *libertas arbitrii*” (5).

Compreende-se, pois, o sentido da tese de Mondolfo acerca da Renascença. Segundo o filósofo italiano, ao exaltar a pessoa humana e afirmar, como Galileu, por exemplo, que, se do ponto de vista extensivo, o entendimento humano quase nada representa em comparação ao divino, sob o aspecto intensivo, iguala à certeza objetiva divina - o renascimento não apenas repete um tema clássico, mas se contrapõe a uma tendência claramente expressa no pensamento medieval, isto é, “a exigência geral de humildade de parte do homem, afirmando sua dependência da revelação e da autoridade”. (6)

A fragilidade da razão, que se explícita e comprova no livre arbítrio - sustentado, no final de contas, pelo concurso externo da graça -, facultou a plena configuração da vertente pessimista expressa com toda clareza no famoso escrito do diácono Lotário de Segni, mais tarde elevado ao trono papal (1198/1216) com o nome de Inocêncio III, *O desprezo do mundo (De contemptu mundi)* revelador do mais solene

e profundo desprezo não tanto pelo próprio mundo, mas pela condição humana, colocada mesmo abaixo dos vegetais. Assim, escreve: “Anda pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes de ti lêndeadas, piolhos e vermes; elas lançam de seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu, do teu corpo, saliva, urina, excrementos.”

O fato de que se haja estabelecido em Portugal, ao longo do século XVII e durante toda a primeira metade do século XVIII, o mais completo isolamento em relação ao pensamento moderno determinou que o ponto de partida da meditação que se encerra com o ecletismo espiritualista tivesse de se iniciar pela crítica do *saber de salvação*. Essa denominação, aliás, de extrema acuidade, deve-se a Luís Washington Vita (1921/1968), que, lamentavelmente, não se deteve em sua caracterização exaustiva, tornando-se imprescindível efetivá-la. Proporia uma conceituação que enfatizasse os traços adiante resumidos.

O elemento definidor consiste no *desprezo do mundo*, da maneira como entendia Lotário de Segni, no texto antes referido. O *mundo* aqui é identificado, sobretudo, com a dimensão corpórea, na qual se integra o próprio homem. Concebe-se a este como ser corrompido precisamente em decorrência da circunstância.

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

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

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

Precisamente o *saber de salvação* informa a denominada Segunda Escolástica Portuguesa. No caso brasileiro, essa fase legou-nos a manifestação radical expressa no *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, para quem o homem é

“um vil bicho da terra e um pouco de lodo.” (7)

A distinção que se deseja estabelecer entre o pessimismo encampado pela teologia protestante e o *saber de salvação*, dominante em Portugal, resulta de que, no primeiro caso, tendo estabelecido que a missão do homem na Terra consistia em erigir uma obra digna da glória de Deus, não como caminho da salvação mas como decorrência do imperativo básico de dar cumprimento à lei moral - de que resultariam a valorização do trabalho e o entendimento do sucesso temporal como indício de predestinação -, quebram-se os vínculos não só com a física peripatética mas também com a própria filosofia tradicional. Nesse ambiente, se não havia campo para o florescimento do humanismo renascentista, certas esferas do saber adquiriam relativa autonomia em face da teologia e podiam, portanto, merecer a dedicação de homens piedosos. Tampouco se entendia que essa independência significasse qualquer espécie de rebeldia. Isaac Newton não estabelece nenhuma dicotomia entre a nova física, cuja estruturação mereceu de sua parte a mais notável contribuição, e os textos sagrados, a que dedicou alguns ensaios.

O *saber de salvação*, por sua vez, reivindicava uma espécie de dedicação exclusiva. Em Portugal, nos meados do século XVIII, quando ainda de situação privilegiada, refutava-se a física newtoniana em nome de princípios religiosos. Era de fé, dizia-se, que houvesse formas substanciais e acidentais. A ousadia de Verney (8), ao criticar - é certo que acobertado pelo anonimato - o sistema pedagógico vigente, suscita nada mais nada menos que a exigência de um auto de fé, formulada por um de seus opositores - Cândido de Lacerda, no livro *Retrato de mortecor* (1749) -, que diz ainda: “E quando o autor verdadeiro não aparece, paguem por ele os seus escritos, e sirvam de estátua de seu autor. Valha-me Deus! Que há tanto tempo não se tenha visto em Portugal uma destas luminárias, e se não ofereça à caridade cristã e à paz pública o fumo deste holocausto, para ela mais e todo incenso.”

A reação antiescolástica em Portugal, iniciada a partir do debate aberto pelas *Cartas* de Verney, teve como principal resultado a admissão da física newtoniana e, em geral, do novo tipo de saber da natureza. A criação da Faculdade de Filosofia, na Universidade de Coimbra, através de reforma de 1772, corresponde ao seu corolário natural. E o notável grupo de naturalistas saído do novo estabelecimento de ensino, nas décadas seguintes, é bem uma prova do enorme caminho percorrido na segunda metade do século. Também a filosofia, limitado seu ensino ao Colégio de Artes, plasmou-se segundo esse estado de espírito: Locke substituía Aristóteles. Mas não diretamente,

através de Antonio Genovesi (1713/1769), filósofo italiano mais conhecido no Brasil como Guenuense.

A interdição de Locke nada tinha de fortuita. Verney, embora se apoiando amplamente no *Ensaio sobre o entendimento humano*, em particular na fundamentação de uma nova lógica, concebida como teoria do conhecimento, não cita o autor uma única vez. Mais que isto, arrola-o entre os pensadores modernos pouco recomendáveis em matéria ética como se pode ver do texto a seguir:

“Mas também devo advertir a V.P. que neste particular tanto cuidado se deve ter em buscar uma Ética boa, como em fugir de todas as que são más, achando-se muitas nocivas e outras ímpias ou pouco menos. Na classe das nocivas, ponho a Ética do Conde Tesouro (9)... Entre as ímpias, a primeira é a de Maquiavel... em segundo lugar a de Espinosa... em terceiro lugar, Tomas Hobbes, inglês... Locke, outro inglês famoso, tratou também do Direito Natural, etc., com a sua costumada penetração; mas há muita gente a quem não agrada por certas razões... (10)

As razões parecem óbvias: Locke é o teórico do governo representativo que maior influência exerceu no século XVIII em toda a Europa. O prestígio de suas idéias advinha também da consolidação do liberalismo político inglês, de que fora um dos artífices. Interessado em livrar-se dos jesuítas - expulsos de Portugal e colônias alguns anos depois da divulgação das *Cartas* de Verney - Pombal não pretendia conduzir tão longe suas reformas. Parecia, ao contrário, empenhando no fortalecimento do poder monárquico, centralizado e absoluto. Movida talvez por semelhante zelo é que a Real Mesa Censória, em 1768, proibia a venda do *Ensaio sobre o entendimento humano*, no original ou em tradução. Dessa forma, o pensamento moderno incorpora-se a meias, permanecendo a interdição à idéia liberal. Semelhante situação permaneceria inalterada, sob a *Viradeira* de D. Maria I, iniciada com a morte de D. José I, em 1777, e mesmo com a transferência da Corte para o Brasil.

Dentre os representantes do liberalismo político dessa fase que se inicia com a mudança da Corte e encerra-se com o encontro das instituições adequadas à manutenção tanto da independência como da unidade nacional - e, mais que isto, o caminho do seu subsequente aperfeiçoamento -, destaca-se a figura insigne de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), não só pela contribuição no âmbito da filosofia política - de que se tratará no momento próprio - mas por haver compreendido que, nas circunstâncias luso-brasileiras, o liberalismo político não poderia prescindir de um discurso prévio. Essa tarefa executou-a brilhantemente, antes de se transformar no

principal teórico do governo representativo na antiga metrópole. Afora isto, o sistema filosófico que concebeu tinha a vantagem de explicitar toda a problemática da liberdade humana, se se pretende fundamentá-la segundo cânones empiristas. Esse discurso e o clima geral de exaltação da ciência é que preparariam os espíritos para a aceitação praticamente universal da solução ensejada por Maine de Biran, recebida no bojo da obra de Victor Cousin.

O discurso prévio do pensador português encontra-se nas *Preleções Filosóficas*, documento que nos restou do curso ministrado no Rio de Janeiro, a partir de 1813. (11) O projeto filosófico nele contido consiste em interpretar Aristóteles buscando apresentar o empirismo lockeano como o seu desenvolvimento coerente. Tenha-se presente que Verney evitou a crítica do aristotelismo limitando-se a fornecer argumento tático de grande valia, cuja eficácia decorria do fato de que aceitava o debate no nível em que o colocava a Segunda Escolástica Portuguesa, isto é, ferindo a questão da solidariedade entre física pirepatética e teologia católica. Eis como o formula ao destacar as conclusões que se devem tirar da História da Filosofia: “E também se conhece com quão pouca razão queriam persuadir-nos que os Santos Padres aprovaram a doutrina de Aristóteles; pois não sendo ela (ou pelo menos esta que passa com o nome de Aristóteles) conhecida antes do século XIII, é bem claro que os padres não podiam aprovar uma coisa que não conheciam, nem entendiam que nasceria no mundo.”

Silvestre Pinheiro Ferreira deseja, entretanto, algo de mais sólido. Por isso, lança-se à reelaboração do conceito de *substância*, para o que traduz diretamente as *Categorias* e recusa qualquer mediação escolástica. Admite a possibilidade de uma filosofia da natureza, o que também se contraporia ao modelo lockeano. Mas retira-lhe o caráter normativo. Sua cosmologia limita-se a mobilizar, em favor de determinadas teses metafísicas gerais, certos enunciados relativos aos fenômenos físicos. Idênticos pressupostos empiristas irão servir de base à Psicologia. A função de *discurso prévio* que atribuía às *Preleções* evidencia-se pelo fato de que o curso encerra-se com o anúncio do seguinte tema: O Tratado dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão (Trigésima preleção). Embora não o tenha elaborado na forma de aulas, a parcela essencial de sua obra subsequente é dedicada ao direito constitucional que se transformou numa espécie de disciplina fundamental nos primórdios do liberalismo. Dessa forma, a filosofia empirista, que lograra conquistar um lugar ao sol, na Universidade Portuguesa, às custas da abdicação de quaisquer vínculos com seu grande artífice, chegando até a omissão de seu nome, em suas mãos passa a integrar o que de

mais sólido havia na cultura tradicional, isto é, o aristotelismo.

O empirismo de Silvestre Pinheiro Ferreira chega a impasses muito próximos daqueles com que se defrontam os mais destacados representantes do sensualismo francês. Condillac (1715/1780) sustentaria que a alma é puramente passiva desde que preserva, como única qualidade, a capacidade de sentir. O caráter diversificado dos agentes exteriores explicaria as diferenças existentes entre os fatos interiores, reduzindo-se as operações da alma aos hábitos adquiridos. Assim, o fenômeno da *atenção* resultaria da ação, sobre os sentidos, de um único objeto. Da atenção, por simples desdobramento, sai a *comparação*; da comparação o juízo; do juízo, todo o resto. O *desejo* decorre da reprodução da sensação na ausência do objeto. O homem em suas mãos transforma-se numa simples máquina.

O essencial corresponde, entretanto, à plena explicitação do fato de que a sensação equivale a algo de puramente subjetivo, desde que consista numa simples modificação do espírito, o que suscita de pronto o problema da passagem do subjetivo para o objetivo. Mais precisamente: como pode existir um saber de validade universal, como a ciência se é que toma como ponto de partida a experiência, entendida como puramente sensorial e, portanto, subjetiva? A solução desse impasse é que impulsionaria a meditação da Ideologia, de que se falará adiante, por se tratar da fonte inspiradora de Maine de Biran, e defrontar-se com uma tarefa equivalente à que se propunha Silvestre Pinheiro Ferreira no que respeita ao liberalismo político.

Numa certa etapa de sua meditação, o filósofo português consegue evitar o problema postulando a correspondência entre linguagem e realidade. Se é assim, a questão se desloca para o que denomina de *Teoria do discurso e da linguagem*. Entende que os fatos são conhecimentos, mas ainda não constituem ciência. Esta só tem início quando dispuser de uma linguagem fundada em princípios (§ 538). Ou ainda: é pelo grau de perfeição da nomenclatura, muito mais que pela abundância de fatos, que se avalia o adiantamento de qualquer ciência (§ 540).

No plano da ação moral, semelhante esquema envolve inúmeras dificuldades. De onde retira o homem a sua inspiração? Dispõe a moralidade de algum fundamento absoluto, de cuja ignorância tivesse resultado o absolutismo e em nome do qual se pudesse reivindicar o liberalismo? Silvestre Pinheiro Ferreira parece haver optado por um critério histórico já que o empirismo não lhe faculta uma solução metafísica.

O empenho de manter a coerência interna do sistema leva-o a distinguir, na

experiência sensorial, o que chama de ações passivas, vigentes no plano natural corpóreo de um modo geral, que se caracterizariam pelo fato de que, em presença do agente, sempre resultam, no paciente, determinados efeitos. Incidindo sobre o homem, exigem dele uma especial disposição para que decorram os efeitos esperados. A distinção não implica em que as ações - e as idéias que delas nos fazemos - não possam todas ser remontadas à sensação. Ao contrário, a virtude e o vício, que se identificam com as idéias de justo e injusto, derivam-se das sensações de prazer e dor. Assim, a palavra liberdade designa apenas uma singularidade das ações mentais - “ações mentais porque a subsistência em que elas têm lugar se chama mente, assim como também se lhe chama entendimento, ânimo, alma, espírito” - formulada deste modo: “É que se verificando, tanto a razão no agente como a disposição no paciente, muitas vezes acontece não se seguir neste o correspondente efeito.” O homem é, pois, dotado de uma faculdade (a vontade) que lhe permite efetivar uma escolha. A série dos diferentes estados da alma, que são alternativamente razão e efeitos de uma correspondente série de estados de nosso corpo, denomina-se união da alma com o corpo. Como é possível que isto ocorra, isto é, a ação da alma sobre o corpo e vice-versa, é, para o pensador português, uma pergunta integralmente destituída de sentido. (12)

Do que precede evidencia-se que Silvestre Pinheiro Ferreira, embora haja situado a questão, não logrou solucioná-la satisfatoriamente. Recolhe-se a impressão de que admita uma espécie de progresso da razão, de que se dava conta a elite, sem que isto a autorizasse a impor qualquer mudança, incumbindo-lhe apenas, pela educação, tentar encaminhar a sociedade no sentido da nova verdade, a que dá o nome de *remota* talvez para expressar a distância que vai entre o conhecimento do pensador e sua viabilidade prática. A esse respeito parece bastante elucidativo o seguinte texto: “Toda Sociedade, ou seja, doméstica ou civil, assenta sobre certos princípios e práticas que, com o andar dos tempos, se têm identificado com a natureza das Famílias e dos Povos, por maneira que, mesmo no caso de eles serem maus, repugna a natureza dos seres em geral, e em particular à natureza humana, o perdê-los de repente, e de repente adotar e praticar os que lhe são opostos, ainda que por hipótese sejam os únicos que cumpram adotar e praticar. Não sendo, pois, possível na ordem da natureza a repentina passagem do mal para o bem; o que pode resultar dos esforços para a repentina extirpação de um erro intimamente ligado em princípios e práticas arraigadas por antigo hábito, é da degeneração do antigo erro para outro talvez ainda pior; bem como o mais que a humana prudência se pode prometer de um bem calculado plano de guerra contra tais

erros (a que pela estreita união com os princípios e práticas da educação de tal ou tal Família, de tal ou tal Nação, se tem dado o nome de *prejuízos nacionais* ou de *família*) é de os fazer passar sucessivamente de mais a menos graves, de mais a menos absurdos, mediante o ensino de verdades *remotas* da que mais opostas é ao prejuízo estabelecido; porém de tal modo escolhidas que a pouco e pouco se costumem os ânimos a deduzir sucessivamente uma de outras, verdades cada vez mais aproximadas àquela, a que por fim intentamos chegar. Porém, como o principal obstáculo à extirpação daqueles erros é segundo fica observando o acharem-se eles travados com os hábitos e práticas radicadas por largo uso; cumpre, sobretudo (àqueles que têm a seu cargo o governo e a reforma dos povos), modificar precedentemente aquelas práticas e hábitos, a fim de que se afastando sucessivamente do erro se aproximem cada vez mais da doutrina que se pretende inculcar.” (13)

A prof<sup>a</sup>. Nady Moreira Domingues da Silva - que dedicou sua tese de pós-graduação ao *Sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira* (1978) - ressalta não apenas o desenvolvimento coerente que deu ao empirismo, como igualmente sugere que, em matéria moral, ter-se-ia aproximado do utilitarismo inglês, dando a essa doutrina, entretanto, um sentido conciliatório. O problema residia, além de conceber e implantar as instituições do sistema representativo, em formular princípios de uma moral social que não privilegiassem qualquer religião nem relegassem a plano secundário os valores clássicos de nossa tradição cristã. As doutrinas utilitárias certamente abriram caminhos a esta conquista (moral social de tipo consensual), mas num contexto protestante, que não é certamente o nosso. É fora de dúvidas que Silvestre Pinheiro Ferreira deu-se conta da magnitude do problema moral não apenas da questão político-institucional -, sem encontrar ainda assim, uma solução satisfatória. Tanto isto é verdade que sentiria necessidade de elaborar uma teologia natural que, segundo se referiu, deu à filosofia portuguesa feição diversa à assumida pela meditação brasileira. A suposição ali era a de que, repensando-se a divindade e reduzindo o cristianismo a fenômeno histórico, escoimando-o de todos os dogmas que conflitassem com a razão - em conformidade com o que postula Amorim Viana na *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1860) - lograr-se-ia incorporar os valores cristãos ao sistema liberal. A experiência iria sugerir, contudo, que essa via acabaria levando ao aprofundamento exclusivo do conceito da divindade, sem atribuir maior magnitude à circunstância do homem, no curso concreto da história. E, mais que isto, à subordinação da religião à moral tradicional quando o interesse da busca residia precisamente em dissociar os dois

momentos.

Dessa forma, embora corresponda a um momento destacado do processo de incorporação do pensamento moderno pela consciência luso-brasileira, as *Preleções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira conseguem pouco mais que exaltar a pessoa humana, deixando em aberto a questão de fundar metafisicamente a sua liberdade. (14) Contudo, alguns dos ingredientes por ele mobilizados, notadamente o empenho de ater-se aos marcos da experiência sensível, iria preparar os espíritos para a adesão entusiástica à solução ensejada por Maine de Biran. Os vínculos entre a meditação do filósofo português e o sucesso posterior do biranismo podem ser fixados, de um lado, através do enunciado, ainda que meramente esquemático, da influência da Ideologia no pensamento de Biran e, de outro, pelo exame da inquirição de Eduardo Ferreira França, figura de proa da vertente psicológica do ecletismo no Brasil, a que caberia perfeitamente a denominação de *positivismo espiritualista*, a exemplo da corrente francesa assim batizada e que se inicia com Maine de Biran, tendo Bergson como um de seus porta-vozes mais representativos.

Segundo Brehier, pode-se afirmar legitimamente que a ideologia consiste no movimento filosófico nascido da obra de Condillac. Sua cidade de ouro começa em 1785, com a criação do Instituto, cuja escola superior é a Academia de Ciências Morais e Políticas. Seus partidários iriam aderir com entusiasmo ao golpe de Estado desfechado por Napoleão (18 Brumário do Ano VIII - 9 de novembro de 1799).

Dentre eles muitos seriam nomeados senadores e tribunos. Os ideólogos eram, entretanto, fiéis ao liberalismo político, razão pela qual acabariam rompendo com Napoleão. Disso resulta o fechamento da Academia em 1803. A Universidade Imperial seria fundada sob a égide dos românticos e tradicionalistas. Na oposição, os ideólogos revelam-se conspiradores ativos, a ponto de que Napoleão afirmaria, em 1812: “Todas as desgraças que atingem nossa bela França devem ser atribuídas à Ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutileza as causas primeiras, quer fundar sobre sua base a legislação dos povos ao invés de adaptar as leis ao conhecimento do coração do homem e às lições da história.” (15) Considera-se que a Ideologia não tenha chegado a gerar grandes pensadores. Contudo, repercute em diversos países. Nos Estados Unidos, Jefferson (1743/1826), terceiro presidente da República, nutria grande entusiasmo pelos ideólogos e traduziu, ele mesmo, livros de Tracy. Sua repercussão no Brasil foi estudada por Miguel Reale. (16)

Destacam-se entre os representantes dessa corrente Cabanis, Holbach,

Helvécio e Destruitt de Tracy. As idéias do último são as que mais de perto dizem respeito à presente análise.

Destruitt de Tracy (1754/1836) tem como obra principal os *Elementos de Ideologia*, integrada por diversos tratados (Ideologia; Gramática Geral; Lógica e Tratado de Vontade). Escreveu, em 1806, um comentário ao *Espírito das Leis* de Montesquieu, só publicado na França depois da queda de Napoleão.

A ideologia consiste no estudo das faculdades humanas. Para Tracy, não só as sensações constituem o elemento primitivo, atribuindo idêntica característica ao juízo, ao desejo e à recordação. Mantém a sensação como único ponto de partida. Mas reconhece que esta só nos revela o nosso próprio estado. A relação, que não se infere desse elemento isolado, requer a interveniência de outras faculdades. Admite quatro modos irredutíveis de sensibilidade: querer, julgar, sentir e recordar. Por essa via vai tentar resolver alguns dos impasses gerados pelo empirismo radical de Condillac. Na prática ao reducionismo de seu predecessor, vai opor a observação imediata e concreta.

Importa assinalar que Destruitt de Tracy recorre ao que se denominava de motilidade ou força motriz, que se evidencia quando a vontade intervém para mover o próprio corpo ou um de seus membros, a fim de resolver o problema tão difícil na meditação de Condillac, que é o da percepção externa, isto é, a maneira pela qual chega seu homem-máquina a distinguir-se das próprias sensações, que constituem sua vida interior, e a evitar o solipsismo.

A esse respeito escreve Henri Gouhier:

“Condillac fez da sensação uma modificação do espírito: ela é, pois, puramente subjetiva - Como sair das modificações do espírito? Que modificação poderia transformar subjetivo em objetivo? Condillac não encontrou a resposta desde logo; ao reeditar o *Tratado das sensações*, atribui o privilégio de *dessubjetivar* a modificação do espírito ao tocar móvel na percepção da solidez. Mas, observa Destruitt de Tracy, porque esta última percepção seria objetiva? Se a estátua permanece imóvel, pode-se beliscá-la, picá-la, colocar sobre uma parte de seu corpo um objeto que a pressione: as sensações correspondentes serão perfeitamente simples e subjetivas como o odor da rosa. É a motilidade, e não o tocar, que no tocar móvel provoca o juízo de exterioridade. A motilidade é, pois, uma espécie de sexto sentido, distinto e independente dos outros, seu órgão próprio; pode misturar suas impressões às diversas sensações e, assim, conferir-lhes objetividade.” (17) Destruitt de Tracy, portanto, não saberia retirar dessa hipótese todas as conseqüências que nela enxergaria o fundador do

*positivismo espiritualista.*

Do modo sumário, tal é a problemática com que se defronta Maine de Biran (1766/1824). Sem querer resumir o conjunto de sua meditação, tortuosa e complexa, que tanta influência iria exercer em seus contemporâneos e em todo o pensamento francês do século XIX, imprescindível se torna acompanhar a maneira pela qual, partindo de pressupostos empiristas radicais - tendo como meta eliminar o inatismo da própria consciência, que supunha tivesse sido preservado no empirismo precedente -, chega a fundar a liberdade e, portanto, a plena exaltação do espírito. O tema acha-se presente a toda a obra de Biran, segundo se pode ver dos textos reeditados recentemente. Contudo, suponho que represente uma formulação amadurecida o *Ensaio sobre os fundamentos da Psicologia* (1812), que se tomará por base. (18)

Para Maine de Biran trata-se, em primeiro lugar, de distinguir os fatos primitivos do senso íntimo que devem servir de fundamento à ciência dos primeiros princípios. Assim, escreve: “Tudo o que existe para nós, tudo que podemos perceber externamente, sentir em nós mesmos, conceber em nossas idéias, não é dado senão a título de fato” (ed. cit., pág. 77). Entende ainda que um fato nada representa se não é reconhecido, se não há um sujeito individual permanente que conhece. Dessa forma, a condição do fato é o sentimento da existência individual que em psicologia denomina-se consciência.

A sensação simples (Condillac) não é ainda um fato. A estátua enquanto odor de rosa não existe para ela mesma. Não há fundamento interior para o verbo ou cópula *eu sou*. A experiência ensina que todos os homens, sem carecer de qualquer metafísica profunda, distinguem seu próprio eu do que se acha fora de si mesmo. Essa distinção é essencial ao exercício do ato que se denomina conhecer. “O fato primitivo não é a sensação, mas a *idéia* da sensação que somente tem lugar quando a impressão sensível concorre com a individualidade pessoal do eu” (pág. 81).

O reconhecimento da distinção em apreço como condição do conhecimento não explica, por si mesmo, possa a consciência de si representar um fato primitivo. O eu não se pode conhecer senão em relação a qualquer impressão que o modifica e não por uma experiência privilegiada do absoluto. O que tem lugar na verdade é uma *tensão bipolar (dualidade primitiva)*, e não a evidência do caráter primitivo do fato que se deseja destacar. Donde a necessidade de aprofundamento da análise.

As sensações de que se tem noção provindo do interior de nosso organismo não apresentam nenhum caráter privilegiado em relação às sensações externas. O

problema tampouco pode ser resolvido pela via da admissão de uma substância absoluta que recebe de Deus as idéias no momento de sua criação, no plano da pura passividade (característica que é, aliás, comum ao empirismo, assinala, e não apenas ao inatismo).

A solução de Biran será formulada nos seguintes termos: “Encontramos atualmente em nosso espírito a idéia da substância; mas não é difícil provar que esta noção relativa é uma dedução bastante distanciada dos fatos primitivos. Encontramos também, profundamente arraigada em nós, a noção de causa ou de força; mas anterior à noção acha-se o sentimento imediato da força, e este sentimento não é outra coisa senão o de nossa existência mesma de que a atividade é inseparável. Pois não podemos nos conhecer como pessoas individuais sem nos sentir causas relativas a certos efeitos ou movimentos produzidos no corpo orgânico. A causa ou força aplicada a mover os corpos é uma força ativa a que chamamos *vontade*. Mas a existência da força não é um fato para mim senão enquanto se exerce, e ela não se exerce senão enquanto pode-se aplicar a um termo resistente ou inerte. A força não é, pois, determinada ou atualizada senão em relação a seu termo de aplicação, do mesmo modo que este não é determinado como resistente ou inerte em relação à força atual que move, ou tende a imprimir-lhe movimento. Ao fato dessa tendência é que denominamos *esforço* ou *ação voluntária* ou *valição*, e digo que este esforço é o verdadeiro fato primitivo do senso íntimo. Só ele reúne todos os caracteres e preenche todas as condições analisadas precedentemente” (p.87).

A descoberta de Maine de Biran preenche efetivamente todas as exigências da observação introspectiva, que chegara a adquirir situação privilegiada na evolução da hipótese empirista. Além disto, foi trabalhada pelo seu autor de forma exaustiva, com tal rigor que nem se dera o direito de publicar o conjunto das análises que chegou a efetivar, o que somente teria lugar depois de sua morte. Assim, uma investigação que se considerava, à época, realizada segundo cânones científicos, chegara a fundar a liberdade da pessoa humana. É natural que provocasse entusiasmo sem limites e dessa origem a uma corrente importantíssima no pensamento francês, mais tarde batizada de *positivismo espiritualista*. Representante destacado desse movimento, Bergson assim se manifestaria acerca de Maine de Biran:

“Nos começos do século, a França teve um grande metafísico, o maior que produziu depois de Descartes e Malebranche: Maine de Biran. Pouco notada no momento em que aparece, a doutrina de Maine de Biran exerceu uma influência crescente: pode-se perguntar se o caminho que o filósofo abriu não é aquele pelo qual a

metafísica deverá marchar definitivamente. Em oposição a Kant (e não é por acaso que foi chamado o *Kant francês*), Maine de Biran julgou que o espírito humano era capaz, ao menos sobre um ponto, de alcançar o absoluto e fazê-la objeto de suas especulações. Ele mostrou que o conhecimento que temos de nós mesmos, no sentimento do esforço, é um conhecimento privilegiado que ultrapassa o puro *fenômeno* e que atinge a realidade em si - esta realidade que Kant declara inacessível às nossas especulações. Em suma, ele concebeu a idéia de uma metafísica que se elevaria cada vez mais alto no sentido do espírito em geral, à medida que a consciência mais fundo penetrasse na vida interior. Ponto de vista genial, do qual tirou as conseqüências sem deixar-se levar por jogos dialéticos, sem construir sistema.” (19)

É certo que Maine de Biran, a exemplo de Kant, procurou conciliar a evidência de que o conhecimento *começa* com a experiência, sem que por isto possa dela ser integralmente derivado, porquanto pressupõe e exige a interveniência do espírito. A tentativa de explicar essa interveniência do espírito pela via psicológica - que o filósofo de Königsberg tratou de evitar - empreendida por Maine de Biran, revelou-se, entretanto, de enorme fragilidade, além de que envolve a crença na possibilidade daquilo que Kant denominou de metafísica dogmática. Em que pese os esforços de Victor Cousin, não conseguiu dar maior consistência ao ecletismo espiritualista. Reconhecê-lo não implica ignorar o grande significado que a meditação de Biran chegou a adquirir para o grupo de pensadores brasileiros que tinha pela frente o problema magno de conceber um sistema, harmônico em seu todo, no qual o liberalismo político encontrasse lugar adequado.

Uma análise detida do tema sugere que a solução empirista do problema da liberdade, ensejada por Maine de Biran, desempenhou papel significativo na adesão geral da elite dirigente brasileira à filosofia de Victor Cousin. É certo que o ecletismo, como observa Reale, tinha a vantagem de “compor em unidade, não sem certo encanto verbal, o desejo de uma filosofia secular, próprio de homens que se consideram emancipados de qualquer subordinação à Igreja, e a aspiração não menos viva de atender a um sentimento religioso alimentado desde o berço.” (20) A par disto, Cousin lograra conciliar espiritualismo e ciência moderna, justamente o que não havia alcançado a Segunda Escolástica Portuguesa, de cuja superação resultara a cisão na consciência filosófica tradicional que se buscava sanar. Contudo, tanto o elemento a que se refere Reale como o último aspecto haviam sido defrontados, com certo êxito, por Silvestre Pinheiro Ferreira. A grande lacuna deixada pelo filósofo português, consistia

na novidade maior integrada à pregação de Cousin, isto é, a fundamentação da liberdade, permitindo que o liberalismo político se incorporasse, de modo coerente, ao arcabouço que se pretendia devesse substituir integralmente a Escolástica, facultando, assim, novo ciclo de unidade plena.

Exemplo eloqüente da natureza do problema encontra-se no curso seguido pela inquirição de Eduardo Ferreira França (1809/1857). Educado na França, dos 15 aos 25 anos de idade, diplomou-se pela Faculdade de Medicina em Paris, em 1834. Recebe ali uma influência rigorosamente naturalista, tendo se proposto, em sua tese de doutoramento, estabelecer a influência da bebida e da alimentação sobre a moral dos homens (21), na linha preconizada por Pierre Cabanis (1757/1808), que, no livro *Relações entre o Físico e o Moral dos homens* (1802), sugerira um programa dedicado à constituição das ciências morais com rigor semelhante ao apresentado pelas ciências físicas. Com idêntica inspiração, o médico baiano publicaria, ainda nos meados da década de quarenta, alguns ensaios posteriormente reunidos em livros. (22)

Em síntese, a hipótese é a de que o homem em sua inteireza é determinado pelas condições naturais em que vive, havendo uma correlação direta entre as características da alimentação - do mesmo modo que da salubridade do meio-ambiente - e as civilizações que a humanidade chegara a constituir. É bem elucidativo de suas opiniões o texto seguinte, acerca da feição moral dos habitantes de regiões pantanosas:

“O homem é, nesses lugares de um caráter triste, melancólico, apático, por isso gosta da solidão, da indolência e cuida pouco em seu destino; é ignorante e supersticioso, e por tanto timorato, miserável, pouco industrioso e rotineiro; de uma insensibilidade moral talvez maior que a insensibilidade física e, por isso, trata a família com indiferença e mesmo com brutalidade. Pouco capaz de paixões violentas, comete crimes com premeditação, perfídia, e todos aqueles que pertencem às almas fracas e covardes. Nestes lugares se nota muita devassidão e libertinagem, muitos abortos e infanticídios e muito pouca fé conjugal.”

Por diversas circunstâncias que seria ocioso enumerar, no mesmo período, Eduardo Ferreira França ascende a uma posição de destaque no Partido Liberal e, na condição de seu representante, deve pronunciar-se acerca da liberdade política e o faz dissociando-se inteiramente de tais concepções naturalistas. Entende que as constituições “não foram feitas em favor do poder; as constituições são sempre feitas em favor dos povos”. Ao que se acrescenta: “A liberdade é sempre que precisa de garantias, o poder é sempre forte contra os direitos individuais; e a nossa Constituição

reconhece tanto esta verdade que ela toda não é senão o desenvolvimento desse princípio; o seu fim é garantir os direitos do cidadão; e para isto dividiu o poder, porque nossa Constituição liberal viu que o perigo para a liberdade estava no poder único concentrado.” Avança, finalmente, a seguinte conclusão: “Os direitos do homem, Sr. Presidente, são tão inatos como as suas faculdades. A Constituição do Brasil, liberal como é, reconheceu que esses direitos eram anteriores, preexistentes, a qualquer pacto fundamental; que esses direitos devem ser respeitados e protegidos na pessoa a quem Deus os uniu indissolúvelmente, e por isso o que ela oferece são garantias para esse direito.” (23) Assim, a experiência política acabaria conduzindo o médico baiano à revisão de suas convicções naturalistas. Em 1834, supunha que o conhecimento das propriedades dos alimentos - subordinado ao lema “observemos a natureza, façamos experiências, não estabeleçamos nada que não seja comprovado pelos fatos” - facultaria a adoção de um regime alimentar capaz de modificar a moral dos homens. Parecia-lhe que a justa combinação entre a alimentação a que chama de “animal” e aquela predominante “vegetal”, isto é, o encontro do adequado “regime misto”, criaria a possibilidade de tornar os homens “aptos a adquirir as mais belas qualidades morais, facultando o desenvolvimento da inteligência, a aquisição da coragem despida da crueldade e da doçura sem a subserviência”. Decorridos dois decênios, avança, entretanto, a seguinte confissão:

“Materialista, encontrava em mim um vazio, andava inquieto, aflito até; comecei então a refletir, e minhas reflexões me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas, e pouco a pouco fui conhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa muito diferente dela. Procurava nas minhas reflexões examinar o que era eu na realidade, observava que muitos fenômenos não eram explicáveis pela única existência da matéria; e, assim, progressivamente, fui examinado minhas opiniões, até que passados alguns anos, e tornando ao estudo dos filósofos, fui lendo aqueles que no princípio me haviam desgostado e encontrei um prazer indefinível; e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer minha inteligência.”

O essencial a destacar nesse trânsito consiste na circunstância de que tem lugar sem a menor violação dos princípios da observação rigorosa, desenvolvidos pela ciência moderna a partir de Bacon. Por essa via podem ser identificadas aquelas atividades aptas a refutar o empirismo extremado e a comprovar a existência do espírito. Assim, o espiritualismo resultaria do conseqüente aprofundamento da perspectiva

naturalista e não de seu abandono. A semelhante propósito dedicaria a sua obra fundamental, *Investigações de Psicologia*, publicada em 1854.

Em que pese às lacunas da corrente eclética - que foi uma espécie de filosofia oficial ao longo do Segundo Reinado - é fora de dúvida que toda a doutrina se coroa por um respeito à pessoa humana que não se encontra na tradição precedente. O seu mais insigne representante, Domingos Gonçalves de Magalhães (1811/1882), escrevia que “o homem é muito superior à pintura que dele fazem sensualistas e materialistas”. Sendo antes um ente social do que individual e exprimindo-se a excelência das ações morais por si mesmas e não pelas intenções, podemos “guiar-nos pelo juízo da sociedade, porque nela brilha a mesma razão que nos aclara”. Ao que acrescenta: “Mas como só é bom o que é verdade, e a verdade é o fruto da nossa inteligência desenvolvida pela cultura de todas as ciências, no meio da sociedade e com os seus próprios socorros, o dever moral dos sinceros cultores da ciência é comunicar a todos o que eles julgam ser a verdade, ainda que ela seja contrária a opinião geral. Mas esse dever não lhe dá direito algum de impor a verdade por meio da força. A sociedade é livre como a nossa consciência e livre deve governar-se para se aperfeiçoar.” (24) Estava concluído o ciclo da superação do entendimento do homem como “um vil bicho da terra e um pouco de lodo” e, ao mesmo tempo, alcançado o propósito de adotar o liberalismo, cercado-o da autoridade que só a inquirição metafísica poderia atribuir-lhe, como um acréscimo e sem hostilidade à ciência, conquista da nova geração pombalina de que não se pretendia abdicar. Simultaneamente a esse desfecho, emerge a primeiro plano a problemática moral. Embora chegue a ensejar animado debate, iria apenas consagrar a autoridade da Igreja Católica na matéria, sancionando a solução institucional que a mantivera vinculada ao Estado. Essa alternativa deixava aberto o flanco não apenas para o tradicionalismo, mas, sobretudo, para a erupção do cientificismo que, ultrapassado para parcelas ponderáveis da liderança política, preserva intacto o seu prestígio junto às elites técnica e militar. No próprio curso da discussão da moralidade, que marca o apogeu do ecletismo, tem lugar o nascimento da temática que iria dominar o período subsequente, exigindo que a pessoa humana fosse considerada de ângulo diverso.

## NOTAS

(1) *Crítica da Razão Prática* (trad. Francesa de François Picavet), Paris, PUF, 1949, p.1.

(2) “Liberdade antiga e liberdade moderna” in *Horizontes do Direito e da História*, São Paulo, Saraiva,

- 1959, p.39.
- (3) *Política A* § 9.
- (4) *L'esprit de Ia Philosophie Mediévale*, Paris, Vrin, 2.<sup>a</sup> ed., 1948, p. 175.
- (5) Obra citada, pág. 229.
- (6) *Figuras e ideas de la filosofia del Renacimiento*, B. Aires, Ed. Losada, 1954, pág. 237
- (7) Na escassa bibliografia do período colonial, singulariza-se essa obra, editada em 1728, por haver merecido quatro reedições, sendo a última de 1756.
- (8) Luis Antonio Verney (1713/1792). *Verdadeiro método de estudar*, reedição crítica de Antonio Salgado Júnior, Lisboa, Sá da Costa, 1949/1952, 5 vols.
- (9) Autor de obra intitulada *La Filosofia Morale derivata dell'alta fonte del grande Aristótile* (1670).
- (10) *Carta undécima*, loco cit., págs. 297/298.
- (11) Silvestre Pinheiro Ferreira. *Preleções filosóficas*. Introdução de Antonio Paim, S. Paulo, Editora Grijalbo Universidade de São Paulo, 1970.
- (12) Cf. Vigésima Sétima Preleção, edição citada, pág. 249/260.
- (13) Ed. citada, págs. 377/378.
- (14) Embora a obra posterior do filósofo português seja extremamente vasta e compreenda o aprofundamento dos temas aqui aflorados, já não guarda vínculos tão estreitos com o pensamento brasileiro, salvo no que respeita ao direito constitucional.
- (15) *Apud* Brehier. *Historie de la philosophie*; Trad. espanhola, 4.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1956, v. 3, p. 248.
- (16) Avelar Brotero ou a Ideologia sob as Arcadas. In: *Horizontes do direito e da história*, S. Paulo, Ed. Saraiva, 1956, p.195-224.
- (17) Introdução às *Oeuvres Choisies*, de Maine de Biran, Paris, Aubier, 1966, p. 30.
- (18) Figura, juntamente com outros ensaios, em *Oeuvres Choisies*, Introdução de Henri Gouhier, ed. cit.
- (19) *La science française*, Paris, Larousse, 1915, p. 16. *Apud* Gouhier, ed. Cit., p. 22-23.
- (20) *Filosofia em S. Paulo*, S. Paulo, 1962, p. 25.
- (21) *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur la moral de l'homme*, Paris, Imprimerie de Didot le Jeune, 1834, 43 p.
- (22) *Influência dos pântanos sobre o homem*, Salvador, Tripografia Liberal do Século, 1850, 32 p. e *Influência das emoções pútridas animais sobre o homem*, Bahia, Tip. Liberal do Século, 1850, 23 p.
- (23) Discurso da Câmara dos Deputados. Sessão de 26/8/1851. *Apud* Mário Ferreira França - *Eduardo Ferreira França, médico e parlamentar do Império - Arquivo Bras. de Medicina Naval*, Rio (47-48) - 2680:82, 1953.
- (24) *Fatos do espírito humano*, 2.<sup>a</sup> edição, Rio de Janeiro, Garnicr, 1865, p. 385/386.

#### b) O homem como consciência

A filosofia eclética, embora começasse a ser contestada na década de setenta, manteve sua posição hegemônica até os fins do império. Ainda em 1885, ao editar o *Tratado Elementar da Filosofia*, de Paul Janet, a Editora Garnier advertia que as mesas de exames gerais estavam obrigadas a seguir o programa do Colégio Pedro II e, portanto, a “aceitarem as doutrinas desse compêndio”. Contudo, no denominado “surto de idéias novas” dos anos setenta, gestava-se um novo ciclo do pensamento brasileiro, cujo aspecto essencial consistiria na ascensão do positivismo.

Augusto Comte (1798/1857) é muito mais reformador social que filósofo, embora haja buscado apresentar-se como defensor do projeto de construir as ciências morais de modo tão rigoroso quanto as ciências naturais, acalentado por muitos de seus predecessores e contemporâneos.

A peculiaridade da sua doutrina consiste no fato de que recusa o caminho da investigação introspectiva, empreendido por Maine de Biran, preferindo o da exterioridade a partir do postulado de que o espírito humano estaria, por sua própria natureza, subordinado a passar sucessiva e necessariamente por três estados teóricos: o teológico (ou fictício); o metafísico (ou abstrato); e o científico (ou positivo). Segundo se indicará, entende posteriormente que a síntese da objetividade se completaria pela síntese subjetiva.

O positivismo pretende ser, antes de mais nada, uma filosofia das ciências, recusando simultaneamente a inquirição ontológica e a inquirição epistemológica. Trata-se, na aparência, de erigir um tipo de saber segundo procedimentos análogos aos empregados pelas ciências, mas sem se dar conta da mudança de plano, isto é, ignorando o caráter totalizante da síntese pretendida. O postulado dos três estados, que escapa a qualquer tipo de verificação, assegura uma ordenação do saber apto a sustentar-se pela simples coerência lógica.

O primeiro nível acha-se expresso nos seguintes termos na primeira lição do *Curso de Filosofia Positiva*: “Assim, para citar o exemplo mais admirável, dizemos que os fenômenos gerais do Universo *são explicados*, enquanto o possam ser, pela lei da gravitação newtoniana, porque, de um lado, esta bela teoria nos mostra toda a imensa variedade dos fatos astronômicos como um único e mesmo fato encarado sob diversos pontos de vista... enquanto, de outro lado, este fato geral nos é apresentado como simples extensão de um fenômeno que nos é eminentemente familiar e que, só por isso, encaramos como perfeitamente conhecido, o peso dos corpos na superfície da terra. Quanto a determinar o que são em si mesmos esta atração e este peso, quais são suas causas, trata-se de questões que encaramos como insolúveis, que não são mais do domínio da filosofia positiva e que abandonamos com razão à imaginação dos teólogos ou às sutilezas dos metafísicos.”

O segundo momento consiste em supor que o real esgotar-se-ia em seis ciências - matemática, astronomia, física, química, fisiologia e física social -, sendo a última obra do próprio Comte. Sua significação, no conjunto do sistema, é definida do seguinte modo por Gouhier:

“Quando o estudo dos fenômenos sociais torna-se positivo, produz-se na história do espírito um progresso de caráter novo e único: a sexta ciência fundamental entra no terceiro estado e, como não há nem sétima ciência fundamental nem quarto estado, isto quer dizer que doravante o saber é inteiramente positivo, que todas as ciências particulares participam do mesmo espírito, que a inteligência encontrou sua unidade e pode exprimi-la numa filosofia. Quando a última ciência chega ao último estado, não se trata apenas do aparecimento de uma ciência nova; o nascimento da sociologia tem uma importância que não poderia dispor a biologia ou a física: significa que não há mais nenhum refúgio no universo para os deuses e suas imagens metafísicas.” (1)

O fato que as ciências se tivessem desinteressado dos problemas de ordem ontológica advém de sua índole operativa, ao contrário do saber de tipo especulativo representado pela metafísica. Desse modo, para ser coerente, a nova doutrina criada por Comte teria que dar o passo subsequente e transformar-se num modelo de ação política, justamente o que denominaria de política positiva. Nesse nível da meditação é que se torna flagrante a mudança de plano indicada de início.

A política positiva corresponderia ao novo estágio da evolução social. O problema não consiste em promover uma especulação, seja sobre o melhor governo possível, seja acerca do fundamento absoluto do poder. A organização social subordina-se ao “estado da civilização”, isto é, num mundo em que Deus não desempenha qualquer papel, não cabe discutir sobre o direito divino. Nem tampouco sobre a soberania popular quando a política se transforma num assunto de competência.

O positivismo deve, pois, ter como escopo a implantação de uma nova ordem social. Coloca-se, portanto, a seguinte questão: “Para que um novo sistema social se estabeleça, não basta que haja sido concebido convenientemente, é necessário ainda que a massa da sociedade apaixone-se por constituí-lo.” Ocorre, entretanto, que “não se apaixona jamais a massa dos homens por um sistema qualquer provando-lhe que corresponde àquele cujo estabelecimento foi preparado pela marcha da civilização desde sua origem e que ela convida hoje a dirigir a sociedade”. Semelhante prova acha-se ao alcance de “pequeno número de espíritos e exige mesmo de sua parte uma cadeia muito longa de operações para que possa apaixoná-los.” (2) Neste momento é que se coloca o denominado problema da *síntese subjetiva*, isto é, o coroamento do sistema pela denominada religião da humanidade, que muitos positivistas recusam como contrária ao espírito da doutrina.

A necessidade de uma síntese subjetiva a que caberia, em última instância, sustentar a síntese objetiva anteriormente proposta resulta, segundo Gouhier, do seguinte:

“Não há unidade perfeita sobre o plano objetivo: cada uma das ciências fundamentais é um feixe de leis que talvez se aproxime de uma lei superior, que as unifique, mas sem alcançá-las; com mais forte razão é inútil procurar o axioma universal que sustentaria todas as leis do universo. Augusto Comte, além disto, elabora uma filosofia do espírito e não uma filosofia da natureza. Se nos oferece um sistema, não será um sistema do mundo. Ora, a filosofia do espírito que conhece não facultaria senão uma unidade metodológica: as seis ciências fundamentais somente se ligam entre si por sua participação no mesmo espírito positivo e suas conexões técnicas. A filosofia do espírito religioso as introduz na unidade de um fim e tão só esta finalidade tem a virtude de elevar o positivismo à dignidade de sistema.”(3)

A posteridade discutiu, sobretudo, se do desenvolvimento das ciências particulares deveria resultar uma síntese, segundo supunham as correntes científicas do século XIX (positivismo, evolucionismo, monismo, etc.) chegando-se ao entendimento de que o procedimento científico, que estabelece limites rigorosos à sua inquirição, obstaculiza de pronto semelhante pretensão. E quanto à filosofia das ciências não passa, segundo o lema neokantismo, de um tipo de saber que não aumenta o conhecimento, entendido como conhecimento científico, experimental, em suma, o saber de índole operativa. A aplicação de tais métodos ao plano da criação humana ocorre sempre nos mesmos marcos, eliminando-se o que Max Weber denominou de “interpretação axiológica”, renunciando-se às totalidades e buscando introduzir a medida, que é o processo de objetivação científica por excelência.

O comtismo não é, entretanto, uma simples filosofia das ciências, na forma como a entenderam as correntes científicas do século XIX. Essa disciplina é uma espécie de artifício da razão, no sentido hegeliano do termo, isto é, o expediente a que recorre quem se supõe colocado acima e fora do processo real, com vista à reforma da sociedade. Augusto Comte viveu no clima cultural que apreciava de forma inteiramente negativa a Revolução Francesa, diante de seu desfecho napoleônico e dos sofrimentos e perdas que ocasionou ao país. Sonhava, por isso mesmo, com o regime que pudesse conciliar ordem e progresso. O fato de que tivesse pretendido dar uma fundamentação filosófica à reforma almejada decorre de seu desconhecimento dos limites e pressupostos de semelhante inquirição. É o próprio Comte quem o confessa ao escrever,

em 1842: “Jamais li, em nenhuma língua, nem Vico, nem Kant, nem Herder, nem Hegel, etc.; somente conheço suas diversas obras através de algumas relações indiretas e de certos resumos demasiado insuficientes. Quaisquer que possam ser os inconvenientes dessa negligência voluntária, estou convencido de que muito contribuiu para a pureza e a harmonia de minha filosofia social. “ (4)

Ao haver, entretanto, sugerido a hipótese de uma física social e de ter concebido um regime tendo por modelo a Idade Média, muito próximo do totalitarismo do século XX, ressuscitou uma acepção de pessoa humana em boa medida superada no contexto cultural brasileiro, onde sua obra alcançou ampla repercussão. As implicações da doutrina no âmbito da filosofia política são objeto do tópico subsequente, importando examinar as exigências que apresentou à meditação brasileira na esfera metafísica propriamente dita.

Cumprindo indicar desde logo que a necessidade de fazer face ao positivismo - e às correntes científicas de um modo geral - marca o trânsito ao período contemporâneo da filosofia ocidental. Contestadas em seus propósitos, negada a sua possibilidade, a metafísica começa um ciclo de renovação em que se apresentam, como momentos destacados, o neokantismo e o neotomismo. No caso brasileiro, o positivismo ascendeu a uma posição hegemônica, ao longo do período republicano, constituindo, de um lado, uma filosofia política de vitalidade inusitada e, de outro, o fenômeno difuso que se batizou de *mentalidade positivista*, refugiada em especial no âmbito das denominadas ciências humanas ou sociais, porquanto como filosofia das ciências ou elemento norteador das ciências naturais não logrou afirmar-se, segundo se verá a seu tempo.

O positivismo envolve uma recusa radical do espírito moderno - batizado de anarquia mental -, que se sustenta, no final de contas, na hipótese de que o homem nada mais é que produto das circunstâncias sociais. No *Sistema de Política Positiva*, Augusto Comte concebe o projeto de submeter as populações ao que chama de “evolução sistemática”, isto é, um procedimento de ajustamento do homem ao novo estágio da evolução social e que consiste no puro e simples abandono da meditação da Idade Moderna, a fim de retornar a algo de muito próximo da situação vigente na Idade Média. O problema exige análise mais detida.

O espírito moderno caracteriza-se, sobretudo, pelo seguinte:

a) a religiosidade passa a ser considerada como questão da consciência individual. Em decorrência de que se haja formado uma nova religião, suficientemente

forte para impor-se ao respeito da tradicional, devendo ambas coexistir, o novo princípio se completa pela tolerância na matéria. As heresias também refluem para o interior das próprias ordens. Extinguem-se as fogueiras, símbolo da cultura anterior;

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

c) concebe-se um tipo de saber eminentemente operativo, destinado a iluminar o caminho da técnica, dotado de alto grau de abstração e universalidade. Esse novo saber, a ciência moderna, singulariza-se por sua neutralidade axiológica, desvinculado que está de todo ontologismo;

d) o saber do tipo especulativo perde a seus olhos a função ordenadora e totalizante. Nesse campo, aprende-se a aceitar a emergência de múltiplas perspectivas; e, finalmente,

e) o homem é entendido como intrinsecamente bom, em seu ser próprio, de natureza, atribuindo-se o mal à sociedade.

Se se pode falar em espírito contemporâneo, deve-se considerá-lo como herdeiro dessa tradição, com a peculiaridade de que submete a uma crítica aprofundada a idéia do tipo “bon sauvage” e discute os fundamentos últimos da hipótese romântica da sociedade racional, a crítica de Augusto Comte àqueles princípios nada tem de comum com essa colocação, porquanto objetiva tão-somente uma volta à situação anterior, segundo se pode ver dos contornos principais que atribui ao novo regime social por ele concebido, formulados no referido *Sistema de Política Positiva*, do mesmo modo que no *Catecismo Positivista*. Todo seu empenho consiste em que o chamado culto externo ou público da religiosidade readquira a primazia perdida e o poder temporal retorne à subordinação ao poder espiritual.

No estado positivo, a cultura científica seria relegada a plano subalterno. A esse respeito escreve no *Sistema de Política Positiva*: “Quanto aos instintos teóricos que nos fazem procurar diretamente a explicação dos fenômenos, são naturalmente muito fracos para inspirar então esforços verdadeiramente sustentáveis. Numa situação em que o meio não lhe imprimiria nenhuma forte excitação, seja pessoal ou simpática, seriam afastados de seu estéril exercício e se contentariam de esboçar construções mais fáceis, conforme as mais simples analogias. Então nossa inteligência seguiria livremente sua predileção natural pelos trabalhos estéticos, que lhe são mais convenientes que os

trabalhos científicos ou mesmo técnicos.” (Tomo II; Cap. II. Apreciação sociológica do problema humano.)

A recusa frontal do espírito moderno e a aceção de pessoa humana a ela subjacente pode ser avaliada ainda pelo texto a seguir:

“Quanto à evolução necessária de uma tal sociedade, a lei fundamental dos três estados encontrar-se-ia ali profundamente modificada, sobretudo em que a idade intermediária desapareceria quase inteiramente. Não se poderia dispensar a iniciação fetichista, que seria mesmo mais pura e prolongada pois que a atividade material pouco perturbaria a preponderância espontânea do sentimento. Contudo, não hesito em afirmar que o advento do positivismo final tornar-se-ia mais rápido e fácil. Para dissipar esta aparente contradição, basta considerar o teologismo propriamente dito como uma grande transição, primeiro politéica depois monotéica, do fetichismo ao positivismo. Ora, já fiz notar que um tal intermediário é sobretudo exigido pelas condições sociais, que, em nossa hipótese, perderiam este ascendente. Unicamente sobre o aspecto intelectual, que prevaleceria então, representei o positivismo como podendo imediatamente suceder o fetichismo, entre as populações convenientemente submetidas a uma evolução sistemática.” (Local citado.)

O grande mérito de Tobias Barreto (1839-1889), no que respeita ao empenho de superação do positivismo na esfera filosófica, consiste no fato de haver buscado o caminho segundo o qual se poderia retirar o homem da subordinação a semelhante tipo de determinismo. Embora essa problemática somente haja amadurecido nos últimos decênios, as indicações contidas em sua obra inserem-se na linha trilhada pela meditação contemporânea, razão pela qual preserva enorme atualidade.

Ao cuidar da restauração da metafísica, que se considerava morta, por influência positivista, Tobias Barreto oscilou entre uma disciplina de índole sintética, denominada monismo, e a filosofia entendida como simples epistemologia. A par disto, por exigência do debate com os positivistas, insinuou a existência de uma esfera privilegiada, como objeto de uma inquirição eminentemente filosófica. Trata-se da cultura. Suas idéias acerca do tema encontram-se nos *Estudos de Filosofia*, na reedição recente, incorporada às *Obras Completas* (Ed. Record, 1989).

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

homem, com sua inteligência e vontade, não influi sobre elas e não as modifica”.

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

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

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

O fato natural não o livra de ser “ilógico, falso e inconveniente”. A regularidade natural, isto é, a circunstância de que um acontecimento natural seja considerado segundo leis, não implica em que, transposto ao plano da cultura, possa ser encarado independentemente do ponto de vista moral. Tem em vista o seguinte:

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

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

Nessa luta por exigir algo de independente da natureza, o homem criou a

sociedade, “que é o grande aparato da cultura humana” e deixa-se afigurar “sob a imagem de uma teia imensa de relações sinérgicas e antagônicas; é um sistema de regras, é uma rede de normas, que não se limitam ao mundo da ação, chega até os domínios do pensamento”.

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

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

Assim se coloca, para a meditação brasileira, pela primeira vez, a hipótese de considerar-se o homem como consciência. Nesse momento inicial, é a idéia de *arquétipo* que está presente ao espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na “Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*. A verdadeira problemática do tema ainda não se explicita de todo. Nem por isto, entretanto, pode-se deixar de reconhecer, como o faz Reale, que “registrou Tobias Barreto, no processo de sua formação monística, idéias destinadas a uma longa elaboração mental e que, do culturalismo sociológico de Jhering, nos levariam ao culturalismo mais largo de um Kohler ou de um Bredzheimer, para atingir, afinal, a fase atual sob a inspiração de um Max Scheler ou de Nicolai Hartmann. O mérito imorredouro do autor dos *Estudos Alemães* está em ter visto o problema como um problema filosófico, e não puramente sociológico, não compreendendo, infelizmente, que a sua formulação era, por si mesma, a mais cabal condenação das doutrinas monistas que abraçara, após reconhecer a impossibilidade de colocar completamente a vida espiritual sob o causalismo da natureza.” (5)

A temática suscitada pelo culturalismo de Tobias Barreto, ao tempo em que ganhava densidade no pensamento alemão(6), somente seria preservada através da meditação sociológica que, embora rebaixando o plano em que a situara o pensador sergipano, acabaria reencontrando o problema moral, como o demonstra Francisco Martins de Souza (*O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*, São Paulo, Convívio, 1981). Em meio à onda cientificista em desenvolvimento no país, o clima propício a esse tipo de debate circunscrevia-se à esfera do direito, onde a tradição kantiana seria retomada, primeiro através de Djacir Menezes - cuja tese de doutoramento, na

Faculdade de Direito do Ceará, intitulou-se *Kant e a idéia do direito* (1932) - e logo a seguir por Miguel Reale, que conquistou a cadeira de filosofia do direito da Faculdade de Direito de São Paulo, no memorável curso de 1940. A esse tempo começa a organização dos cursos de filosofia onde os neotomistas iriam alcançar a plena hegemonia.

A quebra do monopólio cientificista, através do processo de formação das correntes neotomista e culturalista, logo desembocaria na retomada de nossa tradição filosófica, revigorando o tema do homem como consciência. Agora o ponto de partida quase universal seria a admissão da *intencionalidade da consciência*, tese que a fenomenologia de Husserl pusera em circulação, mas que se considerava como uma exigência da própria doutrina das categorias de Kant. O debate conduziria aos temas da ontologia e da moralidade, supondo que só do primeiro se tenha retirado todas as conseqüências.

A discussão em tela aparece inicialmente em publicações periódicas, especialmente nas revistas de circulação efêmera editadas na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, em *A Ordem* (católica), fundada por Jackson de Figueiredo nos anos vinte e que então obedecia à direção de Alceu Amoroso Lima, e na *Revista Brasileira de Filosofia*, fundada em 1951. Com esse caráter é mais ou menos intenso até os começos da década de sessenta, seguindo-se o aparecimento dos diversos livros que dão conta das correntes já formadas. O número de participantes desse debate é deveras expressivo e não se limita aos intelectuais consagrados como Miguel Reale (nasc. em 1910), Djacir Menezes (1907/1996), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Euryalo Canabrava (1907/1979), Vicente Ferreira da Silva (1916/1963), Heraldo Barbuy (1914/1979), Alvaro Vieira Pinto (1909/1987), Roland Corbisier (1914), Evaristo de Moraes Filho (1914) e Luís Pinto Ferreira(1918). Atrai igualmente muitos jovens, entre os quais nem todos persistiriam na filosofia, mas seria desse grupo, sem dúvida, que saíram alguns dos pensadores mais em evidência na filosofia contemporânea. Destacaria: Adolpho Crippa (1929), Antonio Luiz Machado Neto (1930/1977), Gilberto de MeIo Kujawski (1929), Hélio Jaguaribe (1923), Henrique Lima Vaz (1921), Luís Washington Vita (1921/1968), Jamil Almansur Haddad, Nelson Saldanha (1931), Roque Spencer Maciel de Barros (1927), Renato Cirell Czerna (1922), Tarcisio Padilha (1928) e Vamireh Chacon (1934).

Não seria esta a oportunidade para examinar o debate referido em toda a sua amplitude. Para os propósitos da presente análise parece suficiente resumir os pontos de

vista marxista, espiritualista e culturalista. Para fazê-lo louvar-nos-emos de textos de Alvaro Vieira Pinto, Henrique Lima Vaz, Djacir Menezes e Miguel Reale.

Alvaro Vieira Pinto pertenceu ao grupo de pensadores católicos engajados no tradicionalismo político, cuja projeção filosófica assumiu feição neotomista, que ascendeu à direção do Centro Dom Vital após a morte de Jackson de Figueiredo. Nessa condição, ingressaria no Corpo Docente da antiga Faculdade Nacional de Filosofia. Ao longo da década de cinquenta aproximou-se do existencialismo, do qual transitaria, presumivelmente por influência de Sartre, para o marxismo. De início com o propósito de abri-lo ao contato com as correntes da filosofia contemporânea. Desde os começos dos anos sessenta, apenas como divulgador das posições do marxismo ortodoxo.

Na primeira fase de seu contato com o marxismo, Alvaro Vieira Pinto realizaria a proeza, inédita no âmbito dessa corrente em terras brasileiras, de dar tratamento filosófico à doutrina da consciência-reflexo, no livro *Consciência e Realidade Nacional* (Rio de Janeiro, ISEB, 1960, 2 vols.).

A doutrina da consciência-reflexo é devida exclusivamente à versão russa do marxismo e nada tem a ver com o momento do idealismo alemão em que se inserem a esquerda hegeliana e a obra de Marx. Segundo essa doutrina, tanto o comportamento humano como o próprio conhecimento seriam explicáveis a partir dos estímulos exteriores e apenas destes. Embora essa hipótese tenha antecedentes na história da filosofia, os marxistas russos a receberam diretamente do fisiólogo Setchenov (1829/1905), mestre de Pavlov (1849/1936) que, por sua vez, declara ter sido inspirado por Hebert Spencer (1820/1903). Pavlov criou uma variante da psicologia empírica que veio a ser desenvolvida pelo behaviorismo e pelo neobehaviorismo norte-americanos. Trata-se de uma investigação muito distanciada de qualquer interesse filosófico e, se veio a ser incorporada pelo marxismo russo, tal se deu apenas em decorrência da necessidade de construir um sistema, simplesmente destinado a funcionar como religião de Estado.(7)

Os teóricos da consciência-reflexo não negam o papel das idéias na evolução social. Contudo, não se trata de atribuir maior eficácia à consciência. Esta, apenas na circunstância de que reflita com exatidão o sentido do processo, contribui para a criação das chamadas “condições subjetivas”, que, por sua vez, na ausência de “condições objetivas” são de todo impotentes. As “condições objetivas”, em contrapartida, podem impulsionar o que se denomina de “movimento espontâneo”, isto é, privado de consciência.

Semelhante doutrina é incompatível com toda tentativa de apreensão do homem real como atividade criadora e centro do processo histórico. Correspondente à dissolução de um dos elos da polaridade - a consciência - numa objetividade que nada tem de histórica, equiparada a algo de inelutável, assimilada à natureza.

Embora Vieira Pinto parta da tese geral de que o processo histórico seja dotado de “leis próprias, de teor objetivo, que determinam os acontecimentos ao ligarem os fatos às suas condições, e constituem mecanismos de criação da realidade, independente da nossa vontade e do nosso julgamento”, e de que à consciência incumbe refleti-las, acha-se distanciado da pobreza conceitual de que se reveste a teoria do reflexo. Em primeiro lugar, reivindica o papel ativo da consciência e afirma: “A operação sobre a realidade é criadora de coisas e de situações que, sem aquela ação, não existiriam. O papel ativo da consciência é consubstancial à sua natureza de reproduzir em imagem a verdade da existência objetiva”.

O segundo postulado relativo à consciência tem a seguinte formulação, na qual se insinua uma crítica às teses da doutrina em que aparentemente se apóia: “A relação da subjetividade ao plano real não é a de ligação entre um suposto mundo espiritual e o das coisas materiais, nem a de mera reflexão óptica, como se o objeto real admitisse uma imagem virtual num espelho, mas é a relação de *intencionalidade*”. Desse modo, a consciência-reflexo, segundo Vieira Pinto, começa por ser ativa e intencional, o que é de todo irreconciliável.

A consciência não se esgota na representação subjetiva. É também *projeto*, foco e estímulo da ação. O projeto não resulta de simples instituição intelectual, mas do “manuseio” da situação concreta, da prática social entendida em sentido amplo. O filósofo brasileiro se dispõe mesmo a incorporar a essa meditação uma das categorias fundamentais da ontologia heideggeriana, e o faz nos seguintes termos: “Viram os teóricos daquela corrente que o mundo se apresenta ao existente humano como espaço de ações possíveis mediante objetos dispostos ao seu redor, a serem tomados como utensílios e que, portanto a determinação mais imediata dos entes é de se darem como algo que “está à mão”, caráter esse que foi chamado de “amanualidade”... Este conceito é fecundo e foi largamente explorado pelos fenomenólogos existenciais, embora servindo a uma concepção equivocada, idealista, metafísica; parece-nos, porém, que um de seus aspectos capitais não foi devidamente ressaltado. É que, em imenso número de casos, os objetos que se revelam como coisas, em virtude do caráter manual, são na verdade, objetos *fabricados*.”

O objetivo expresso da pesquisa, entretanto, não é a consciência em sua universalidade, mas o processo de transformação de uma consciência crítica em face da realidade nacional. A consciência eleva-se da condição de *ingênua* à de *crítica* quando reconhece os fatores que a condicionam, ou melhor, quando se dá conta de que é produzida por alterações que se originam no real. Também não se trata de alcançar a realidade nacional como um todo, mas de chegar ao que denomina de ideologia do desenvolvimento.

A consciência crítica que Vieira Pinto pretende encarnar defronta com o problema de legitimar-se. Na versão russa do marxismo tudo se resolve com relativa simplicidade. A prova de que a consciência marxista - mais das vezes simplesmente batizadas de dialética - reflete com acerto a realidade estaria no aparecimento dos países socialistas. A tese, apresentada sem maiores qualificações, faculta um sem número de sofismas, que não vem ao caso enumerar. Quanto a Vieira Pinto, começa por invalidar toda meditação elaborada ao exterior, denominada, com sentido pejorativo, de metropolitana. Por isto, embora conserve a denominação de consciência-reflexo, vê-se obrigado a conceituá-la com a máxima amplitude, desde que se trata de criar algo de novo: a ideologia do desenvolvimento. No fundo, estamos bem próximos daquilo que Merleau-Ponty denomina, em *Les aventures de la dialectique*, de ultra-bolchevismo de J. P. Sartre, isto é, o empenho em fazer da história, no que tem de inteligível, o resultado imediato de nossas vontades. Assim, o filósofo brasileiro, na verdade, não logrou dar “status” filosófico à consciência-reflexo - se é que se atribuiu semelhante missão - mas apenas comprovar que não serve como ponto de partida para a fundamentação de qualquer classe de saber.

O interesse maior de Vieira Pinto está em apropriar-se do conceito de realidade posto em circulação pelo marxismo vulgar. Deixa claro, desde logo seu conceito de ideologia se distingue daquelas formulações que a “tomam em acepção mais gerais, nela incluindo todas as manifestações do espírito, como a arte, a literatura, as instituições jurídicas, a religião e a filosofia. Tomando o conceito nos limites em que o utilizamos aqui, designa a representação consciente que a sociedade faz de si mesma em relação ao estado do seu processo evolutivo, com o qual a cada momento se defronta, visando a sua transformação.”

Marx supunha que a consciência era determinada pela existência. Nenhum dos três conceitos que integram a proposição chegou a merecer, em sua obra, a necessária definição. Contudo, não se pode aceitar sem discussão que haja identificado

*existência e relações de produção*, tal como veio ocorrer na interpretação russa. A par disto, enquanto Modolfo procura explicitar a extrema amplitude da noção de *momento econômico*, na obra de Marx, a versão russa persegue caminho inverso atribuindo à forma da propriedade a condição de substrato último das relações de produção. E como estas constituem a base (infra-estrutura) sobre a qual se ergue a superestrutura (consciência) da sociedade, trata-se na verdade de averiguar como certos grupos da população se dão conta do escândalo da propriedade. Nesse esquema, a consciência é reduzida a algo de extremamente elementar enquanto a realidade é despojada de toda a complexidade que a informa. No caso de Vieira Pinto, o escândalo a considerar não é a propriedade, mas a situação de subdesenvolvimento. A questão resume-se em adequar à circunstância a tese do marxismo vulgar.

*Consciência e Realidade Nacional* tornou-se um marco importante do debate cujo eixo ora pretendemos resumir, ao circunscrevê-lo com maior precisão. Partindo da intencionalidade da consciência, característica do homem reconhecida universalmente, pode-se passar diretamente ao projeto político sem esgotar o tema da ontologia? Mais precisamente: é lícito postular o ser de classe (o ser nacional, como queria então Vieira Pinto) sem prévia definição do ser do homem? Sendo interessada a obra humana, sua criação cultural (adiante Reale definirá a cultura como a esfera das intencionalidades objetivadas), é admissível a pretensão de ter atingido uma posição privilegiada, para daquela altura completar o processo (reivindicada pelo marxismo, mesmo o de Vieira Pinto, e logo a seguir igualmente postulada pelo espiritualismo, mesmo o defendido pelos que se pretendiam inovadores), ou devemos nos ater ao caráter inelutável da pluralidade de perspectivas? Em síntese, colocava-se em jogo a própria natureza do diálogo filosófico, se destinado a alcançar o aprofundamento da consciência dos problemas ou apenas a explicitar a irredutibilidade das respectivas posições.

Em relação à obra de Vieira Pinto, posicionaram-se os culturalistas e os espiritualistas, através de longos artigos aparecidos em revistas, respectivamente, de Washigton Vita, Michel Debrun e Lima Vaz, todos na linha da promoção do debate filosófico, de índole esclarecedora. Diametralmente oposta seria a crítica oficial marxista. Profissionais do partido político que, à época, arrogava-se o monopólio, hoje desaparecido, da interpretação marxista, sentindo-se talvez despreparados, já que não tinham qualquer familiaridade com a problemática filosófica contemporânea, que se limitavam a rotular de “idealistas”, circunscreveram-se a atacar a iniciativa de Vieira

Pinto de ângulo político-partidário. O mais curioso é que o autor, ao contrário do que se poderia esperar de um homem de sua cultura e categoria intelectual, seguiu a linha capitulacionista do personagem de Koestler, diante do monolitismo e da brutalidade do representante do Estado totalitário socialista. Em que pese tenha sido uma opção inteiramente livre, liberdade de que não dispunha o intelectual de Koestler, deve ser sinceramente lamentada, quando mais não seja por ter privado o debate de beneficiar-se do ponto de vista marxista, colocado em bases estritamente filosóficas, de que nunca se revelam capazes os marxistas oficiais. Agora a atitude de Vieira Pinto será religiosa, como se pode ver do artigo que divulgou na *Revista de Ciências Sociais* (vol. III, n.º 2, Belo Horizonte, 1963), intitulado “Indicações metodológicas para a definição do subdesenvolvimento”, no qual pretende dar conta de um ângulo novo, do qual não se dera conta ao elaborar *Consciência e Realidade Nacional*.

A novidade que se propõe apresentar - a que chama de conceito concreto ou conceito conceitual - representa algo de tão pueril e desconcertante que se recolhe a impressão de ter o ensaio em mira nada mais que proclamar a sua adesão ao marxismo russo, à qual não falta uma autocrítica no melhor estilo masoquista nem o tom laudatório aos chamados clássicos, disciplinadamente só aos permitidos na época, desde que não menciona Stalin, como seria igualmente herético, logo depois, citar Mao Tse Tung. Afirma que o menosprezo pelas considerações metodológicas na conceituação do subdesenvolvimento tem servido para obscurecer o assunto e acrescenta: “Nós mesmos, em trabalhos anteriores, não tínhamos atingido essa formulação, que agora nos aparece como capital e decisiva. Acreditávamos que bastava esclarecer o problema da relação entre consciência e realidade do país atrasado, para haver dito tudo quanto era necessário. Embora a posição inicial, não idealista, que assumíamos fosse certa, escapava-nos a importância do aspecto lógico da questão...” E mais: “A alienação cultural impedia os filósofos das áreas subdesenvolvidas de ter conhecimento da produção dialética, da obra de Marx, de Engels e de Lênin, não incluída entre as filosofias oficialmente reconhecidas, por isso nem sequer suspeitavam de que nela houvesse instrumento do raciocínio de que poderiam lançar mão para interpretar a sua realidade nacional.” Em relação aos pensadores marxistas, “especialmente os clássicos”, diz, humildemente, que “não podemos resumir sequer a façanha intelectual representada por suas contribuições”, e assim por diante.

Renegado por Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional* ganha, assim, *status* equivalente a *História e Consciência de Classe*, repudiado por Lukacs, na década

de vinte, depois de tê-lo escrito e publicado, igualmente sob pressão de ortodoxia. Posteriormente, Vieira Pinto radicalizaria essa capitulação ao marxismo vulgar, publicando o livro *Ciência e Existência* (1969), no qual, entre outras enormidades, afirma que “a lógica dialética é o sistema de pensamento racional que reflete fidedignamente o movimento real das transformações que se passam no mundo exterior, físico e social”.

Os espiritualistas conduziram a ulteriores conseqüências o ponto de vista que busca levar sempre mais longe o entendimento do homem, partindo da consciência, desde que suscitaram o tema da ontologia. Mas o fizeram para restaurar a proeminência da divindade e recolocar o debate acerca do homem na situação de dependência da meditação sobre Deus, em que se encontrava antes da emergência da perspectiva transcendental. Segundo esta, é inegável, em nossa cultura, o primado da tradição judaico-cristã. Os valores em que se louvaram os homens para erigir essa civilização procedem do cristianismo e o fizeram, certamente, colocando-se, numa situação de dependência, expressa com toda clareza na maneira pela qual os protestantes solucionaram o que Max Weber chamou de *problema teodicéico*, ao afirmar que “a missão do homem na terra é erigir uma obra digna da glória de Deus”. Tais evidências, contudo, em nada contribuem para o esclarecimento da idéia de Deus, como Kant procurou demonstrar na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*. A proposta de partir da consciência tem certamente valor heurístico, mas quando se limita à investigação do próprio homem.

Contudo, o ponto de vista espiritualista tem a vantagem, em relação à filosofia católica oficial, de interessar-se pelo debate filosófico constituído historicamente por nossa tradição cultural, enquanto aquela, segundo se verá quando a caracterizarmos, acha-se voltada preferentemente para si mesma.

As dificuldades de posição espiritualista acham-se expressas com clareza nos artigos com que Henrique Lima Vaz participou desse debate, escritos entre 1958 e 1963.<sup>(8)</sup> Padre jesuíta, ordenado em 1948, estudou na Universidade Gregoriana entre 1949 e 1952, regressando ao Brasil em 1953. Mais tarde, na qualidade de orientador da Juventude Universitária Católica, tornou-se o mentor da entidade estudantil denominada Ação Popular. Nessa condição viria a ser o autor de uma proposta política de índole totalitária mais radical que a endossada pelo Partido Comunista nos anos cinqüenta. Tendo analisado essa parcela de sua obra em outros textos <sup>(9)</sup>, dispensamo-nos de voltar a abordá-la. Contudo, somente a consideração de sua doutrina filosófica permite

reconstituir o caminho que conduz àquela opção.

Em síntese, louvando-se uma interpretação espiritualista de Hegel e partindo, como os outros pensadores brasileiros seus contemporâneos, da intencionalidade da consciência, Lima Vaz restaura o conceito tradicional de ontologia, em que o ser é Deus. O passo seguinte consistirá na identificação entre religião cristã, a que atribui o objetivo de realizar na própria terra o reino de Deus, e moral, isto é, tentando tomar obrigatória e válida universalmente uma postura a que falta precisamente base ética.

A seu ver, a explicação filosófica do fato social humano reside na gênese dialética da consciência-de-si. “O homem se afirma como indivíduo - escreve - na medida em que entra em relação ativa com outros homens e com o mundo. Ser indivíduo é, para o homem, ser-em-comum.” O homem é, portanto, um ser genético, comportando esta condição duas estruturas fundamentais, das quais decorrem, como se verá, o que chama de formas históricas da alienação.

Ao integrar-se no grupo humano, o indivíduo não mantém, como os animais, apenas uma relação de *inclusão*, mas simultaneamente a de *oposição*, a de afirmação de sua individualidade. “Este surpreendente comportamento transforma de modo radical as condições de associação que se oferecem à vida no reino animal. As unidades individuais do grupo humano adquirem, pela sua autoconfiança, uma extrema mobilidade e criam, por isso mesmo, infinitas possibilidades de desenvolvimento associativo. Daí o caráter lábil, ou melhor, evolutivo, em uma palavra, *histórico*, das formas humanas de organização social, em contraste flagrante com o equilíbrio estático e imóvel das sociedades animais.”

Essa estrutura suscita certas categorias, como o compreender e o reconhecimento. Distinguir-se de todas as outras consciências e do mundo é compreender, donde a universalidade da consciência-de-si. Esta, por sua própria natureza, é *consciência universal*.

A afirmação da consciência-de-si em face de outra consciência é, segundo o evidencia Hegel, uma forma de conflito. Exprime-se o caráter dramático irrecusável da história humana e ao mesmo tempo a possibilidade de compreendê-la “como alternativa entre a servidão generalizada ou o reconhecimento universal das consciências e o advento do reino universal da liberdade”.

A segunda estrutura decorre da circunstância de que a consciência-de-si deve afirmar-se ante o mundo, transformando-o pelo trabalho. Ainda segundo a

dialética do Senhor e do Escravo, descrita na *Fenomenologia do Espírito*, também essa relação reveste a forma dramática do conflito, revelando-se outra alternativa fundamental da história: “Ou a humanização pelo trabalho como caminho da liberdade ou a recaída no plano animal dos instintos de posse e consumação.”

Como se vê, Lima Vaz pretende retomar o problema no ponto em que o havia deixado a crítica de Marx ao idealismo hegeliano. Mas estabelece desde logo uma distinção: “Numa concepção verdadeiramente dialética do processo histórico, a realidade não se *reflete* propriamente, mas é comunicada entre as consciências pela mediação da natureza (o mundo) transformada pela *práxis* humana.” O problema será, portanto, o da consciência histórica, a ser elucidado numa perspectiva diversa. Outras distinções virão. Mas o escopo principal consiste em assimilar e superar, no melhor estilo hegeliano, o marxismo (filosófico), o que não deixa de ser uma das dimensões mais importantes da filosofia contemporânea. Para o padre Vaz, o marxismo (filosófico) constitui um *ateísmo positivo*.

Embora cuide de precisar o conteúdo da relação sujeito-objeto - plano, níveis e intencionalidade da consciência -, a questão essencial é, como dissemos, a da consciência histórica. O problema gnosiológico parece-lhe, talvez acertadamente, “apenas uma abstração útil”.

Na dialética da comunicação das consciências enxerga duas formas históricas de alienação: do sentido e do trabalho. A primeira é introduzida pela mediação do sinal. A palavra e o sinal particularizam o conteúdo universal do objeto e o mantém adstrito à contingência e a ambigüidade da obra exterior. “O caráter contingente e ambíguo do sinal faz com que a liberdade, tendo sua raiz na universalidade da consciência, não seja pura e interior afirmação do valor do objeto, mas deva dar à sua opção um corpo ambíguo que é o corpo mesmo do sinal no qual a consciência se exprime.” Nisso radica a possibilidade da ausência de comunicação social.

A alienação do trabalho impõe com todo rigor quando seu produto, ao invés de se situar na linha do atendimento das necessidades humanas, acumula-se em termos de riqueza e poder.

No entender do padre Vaz, a alienação do trabalho está intimamente ligada à do sentido, mas esta não se deriva, não se esgota, nem se subordina à primeira. E acrescenta: “...da raiz última do ser histórico do homem, que é a relação de comunicação, a alienação do sentido pode emergir em formas que se mostrarão irreduzíveis à alienação do trabalho e que a simples alienação não fará desaparecer: a

vontade de poder, a violência gratuita, a insinceridade, o erro.” A relação de comunicação, da qual deriva a alienação de sentido, é a estrutura fundamental. A alienação do trabalho, em que pese a sua importância, representa uma forma específica de alienação do sentido.

Assim, se o tecido mais profundo da história é urdido pela comunicação das consciências e esta não é mais que a captação de um sentido comum, é imperativo que o ato de consciência seja o ato de uma consciência histórica.

Eis, segundo suas próprias palavras, a noção de consciência histórica: “Ela exprime o *sentido global*, no qual se encontram as concepções e as obras dos homens de determinada época histórica e de determinado mundo de cultura. Sentido que pode se apresentar elaborado de forma explícita e técnica (por exemplo, nas concepções religiosas ou na reflexão filosófica), ou encontrar-se difuso como vivência coletiva, nas que constitui a possibilidade mesma para os indivíduos daquela época e daquele mundo de estabelecer entre si uma *forma histórica* de comunicação (na sua técnica, na sua ciência, nas suas instituições, na sua arte...) e, portanto, de existir *historicamente*”.

Numa palavra, a consciência histórica é a *razão na história*. Resta averiguar em que medida tende a revelar-se como *razão da história*. O pensador brasileiro pretende uma solução equidistante do idealismo de Hegel e da perspectiva de Marx, dispondo-se a preservar o caráter realista de sua inquirição.

A seu ver, a dificuldade no pensamento da relação entre o Absoluto e a História reside nas alienações referidas precedentemente. A alienação do sentido conduz à imagem de Deus como o primeiro numa série de objetos. A transposição da relação de poder das coisas sobre os homens, cuja possibilidade se cria pela alienação do trabalho, leva a concepção de Deus como Absoluto de dominação e compreensão. Solução encontrada será a de afirmar, como Hegel, que o Absoluto é sujeito, ou melhor, só pode ser pensado como sujeito, com as qualificações que se explicitam adiante.

A consciência-de-si do sujeito humano não é o Absoluto real, mas a primeira figura do Absoluto. Se assim fosse, sua autoposição significaria a anulação do mundo. Na direção do objeto, reduz à finitude a subjetividade infinita. Somente na relação intersubjetiva pode a consciência-de-si singular “libertar a tensão infinita do seu dinamismo, bloqueada pelo mundo dos objetos, abrindo-se a infinitude mesma de outra consciência”. Esta será a segunda figura do Absoluto que se delineia no itinerário do Absoluto real.

A relação intersubjetiva revela ao mesmo tempo uma oposição

fundamental: o dinamismo infinito da intenção, voltada para o Outro, e a condição empírica dos sujeitos. Assim: “Como liberação do *élam* infinito da subjetividade, a História exige o Absoluto. Como possibilidade e risco da alienação do *sujeito* em *objeto*, a História não se constitui no Absoluto real”.

Se o Absoluto não se revela no curso da História, pode, entretanto, ser pensado como seu resultado. A exigência do Absoluto é a exigência mesma de um sentido ou de uma inteligibilidade a ser dada à História como criação humana.

O caráter privilegiado que o padre Vaz atribui à alienação do sentido constituiria possibilidade de evitar a hipostasia do homem e assegurar bases seguras à meditação que se propõe definir seu papel no processo real. Contudo, o problema não se resume em optar pela hegemonia do sujeito ou do objeto, ou de postular a sua interação. O interesse reside em revelar as estruturas constitutivas do ser do homem. Parece evidente que o ponto de partida deve ser o da intencionalidade de consciência, sem qualquer compromisso com o primado da objetividade, desvinculada de seu sentido para o homem, como entende Lima Vaz. Ainda assim, não se pode impunemente, como faz Marx, substituir a consciência-de-si hegeliana pelo homem, conforme o demonstra Jean Hyppolite em sua *Lógica e Existência* (10), solução que é aceita e incorporada à meditação do padre Vaz. Ao fazê-lo, renuncia ao que afirma ser seu escopo principal, isto é, ater-se a uma “concepção decididamente realista” e superar a “querela entre idealismo e materialismo”, para subordinar-se ao objetivo de justificar uma visão cristã da história, que se apóia no otimismo mais radical em relação à pessoa humana. Assim, ultrapassa o plano do diálogo filosófico para situar-se no da fé.

“Acredito - escreve - que a aventura humana atingiu a hora solar da autoconsciência. As crises de hoje, eu as sinto como o estremecimento da alegria genesíaca que acompanha o nascimento de um mundo novo, o mundo do homem: o homem que pode medir as prodigiosas profundezas do passado e do imenso caminho percorrido, e toma nas mãos a direção do futuro. O mundo do homem fraternal, de todos os homens abrindo-se à paz de Deus, que é o sentido da história. Acredito firmemente que este sentido defina a marcha da aventura humana para um triunfo final.”(11)

O sentido último dessa profissão de fé somente se tornaria claro com a afirmativa contida no Documento-Base da Ação Popular, aparecido em fim de 1963/começos de 1964 - cuja íntegra acha-se transcrita no mencionado volume VI do Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro -, onde se diz que só uma visão desesperada pode entregar a palavra final da história à relação que aliena. Assim,

prossegue: “é na direção do movimento que marca a passagem da história para as estruturas de uma civilização socialista que nossa opção se situa e nossa ação orienta. Tal direção define nossa presença ativa no processo revolucionário brasileiro”. O socialismo de que se trata será aquele alcançado mediante o emprego da violência e gerido por um partido único. Embora dessa pregação de Lima Vaz haja resultado a perda de muitas vidas e a distorção do destino de inúmeros jovens, seu autor procurou fugir àquela responsabilidade no período em que o governo estava armado de poderes discricionários, justamente como uma decorrência da ação política de agrupamentos como a Ação Popular. Mas, tão logo as forças políticas dominantes se lançaram à restauração do Estado de Direito, a partir de 1974, e Lima Vaz retorna a antiga pregação. Em texto de 1977 proclama que “a aliança militar-tecnocrática bloqueia, na maioria dos países da América Latina, os caminhos possíveis de uma libertação política social de conteúdo popular...” E, logo em seguida à passagem do Papa João Paulo II pelo Brasil, em 1980, sem reboços que o caminho a seguir é o apontado por Komeini, no Irã, escrevendo: “Entre a identificação secularizante com os centros de racionalidade e poder do mundo moderno, e a reinvenção de um sagrado arcaizante, mas combativo que a legitimaria em face das grandes massas periféricas (como parece ser o caminho do Islã dos aiatolás) a Igreja se descobre no exercício de uma forma de mediação social que me parece de decisiva importância”. Essa mediação é exclusivamente política, limitando-se a esse aspecto a relevância da visita do Papa ao Brasil. A Igreja de Lima Vaz acha-se despojada de religiosidade.

Recolhe-se a impressão de que a opção pelo socialismo totalitário há de ter precedido tudo mais. Subseqüentemente, Lima Vaz tenta dar-lhe uma roupagem hegeliana, certamente para fugir à pecha de marxista. É, entretanto, de toda insustentável a confusão que faz entre a missão que atribui à Igreja e à moral. Esta aponta certamente para um ideal de pessoa humana haurido nos Dez Mandamentos e na tradição cristã subseqüente. Contudo, a moral define-se pelos meios e não por aquele fim. Nada tem a ver com qualquer princípio ético o projeto de impor-se pela força à sociedade. Consiste, principalmente, na mesma vontade de poder que a esquerda católica hoje denuncia na história da Igreja, quanto esta atuou em conjunto com o Estado. No caso presente, o recurso ao pretexto de que se trata de alimentar a exploração em nada muda os dados da questão porquanto, como ensina Kant, a essência da moralidade reside no caráter voluntário da escolha. De sorte que a fórmula posta em circulação por Lima Vaz, nos artigos de fins da década de cinquenta, segundo a qual o

*homem é criador da história antes de tudo como sujeito ético* não tem o sentido que lhe foi atribuído. O projeto que deve realizar aquele “sujeito ético” retira-lhe essa característica para torná-lo simples fanático político travestido em religioso.

Resta caracterizar a posição assumida pelos culturalistas nesse debate. Muitos do que vieram a adotar essa posição, não a aceitavam. Outros que procuraram explicitar o ponto de vista culturalista optaram mais tarde por abandoná-lo. Tais minúcias dizem respeito, entretanto, às histórias da Escola Culturalista, que muito provavelmente virá a ser escrita. Quando se trata apenas de averiguar o progresso registrado no entendimento da pessoa humana, partindo da consciência e tomando-a como intencionalidade, parece suficiente caracterizar a evolução experimentada por Djacir Menezes e Miguel Reale. Agora o tema da ontologia é subordinado à perspectiva transcendental e privilegia a investigação acerca do ser do homem. Resumindo o caminho percorrido, num artigo a que lhe deu o expressivo título de “Sentido do pensar de nosso tempo”, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia* (vol. 100, out.-dez., 1975), Miguel Reale escreveria: “A meu ver não se pode falar propriamente em retomo à teoria clássica do ser, como se, de modo geral, se reconhecesse a existência de uma prévia e plena realidade *a se stante* aceita como ponto de partida da Gnosiologia: o que ocorre é antes a tendência no sentido de uma teoria do conhecimento que seja, ao mesmo tempo e inseparavelmente, teoria do objeto e do sujeito, levando-se em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e “algo” problematicamente cognoscível.” O ser, prossegue, passa a ser reconhecido como a virtualidade originária e infinita de determinações espirituais. Ao mesmo tempo, se o homem não se voltasse necessariamente para o ser não se revelaria em sua autoconsciência, como espírito. Assim, conclui, os dois momentos só se podem separar com vistas à comodidade da exposição. (12)

Na obra filosófica de Djacir Menezes vai-se impondo, paulatinamente, como problema fundamental, a plena elucidação do patamar superior da consciência transcendental, mas sem qualquer ruptura - como uma espécie de prolongamento natural - seja com o plano epistemológico (no sentido etimológico do termo), seja como a ciência mesma. Trata-se em síntese, de manter a unidade, não apenas da consciência, mas desta com os rudimentos biológicos que se encontram em sua origem; não apenas do processo de constituição do pensamento, tomado em si mesmo, mas deste com a *práxis* em que se insere. A fecundidade dessa hipótese consiste em que se propõe a explorar o conceito de espírito como a chave para a solução do problema.

O processo a que se alude é lento e complexo. Numa conferência, pronunciada em 1955, menciona um de seus aspectos. Trata-se da discussão de temas epistemológicos em que de certa forma se engajara com Pontes de Miranda, à qual se relacionam seu livro *O problema da realidade objetiva* (1932) e o trabalho deste último, aparecido cinco anos depois, *O problema fundamental do conhecimento*, Porto Alegre, Ed. Globo, 1937. Indica naquela oportunidade que, mais tarde, dera-se conta das insuficiências verdadeiras das teses de Pontes de Miranda. “Só vim percebê-lo - escreve - nestes últimos treze anos, por causa de leituras mais aprofundadas ou insistentes do maior filósofo alemão”, referindo-se a Hegel. Temos assim que, ocupando-se preferentemente de ciências sociais, tanto na década de trinta como na de quarenta, nesta última é que amadurecem em sua mente os problemas a que aludimos. Explícitá-los seria o escopo dos trabalhos de cunho filosófico que publica a partir da segunda metade dos anos cinqüenta.

O conceito de *espírito* na obra de Djacir Menezes representa uma síntese dialética da Natureza e do Pensamento. Este se forma como *sistema expressivo* e, simultaneamente, como *sistema comunicativo*. O pensamento inefável é pensamento obscuro, em estado de fermentação, sem se precisar como pensamento. Seu nível próprio é o da tradução em sinais significativos.

Ao formular-se como pensamento, ganha objetividade, distinguindo-se de nossa interioridade, embora preservando a marca de nossa atividade interna. Por isto mesmo, a palavra revela a interação entre os dois termos do problema gnosiológico - sujeito *versus* objeto -, que só abstratamente podem ser considerados de forma isolada. Escreve: “A bipolaridade da relação emerge no que se põe, no que se *jecta*, que, ao opor-se, já é oposto, já é *ob-jectum*. Assim, as qualidades direcionais dos prefixos - o *sub* que se ligam à voz *jectar* - são pressupostos inevitáveis. Empregando a linguagem matemática, diria que a grandeza escalar chamada *jecto* ganha função vetorial ao receber a prefixação, que lhe dá sentido. Como grandeza escalar, está aquém do Conhecimento; como vector, abre o capítulo da Gnosiologia, isto é, transitamos, com aqueles prefixos, do psiquismo animal para o plano humano.” (13)

O plano humano estrutura-se como universo de significações. O instrumento (ou o utensílio) coloca-se acima das coisas naturais por ser uma invenção do espírito, isto é, por dar ao objeto natural luminescência interna, irradiando significação. “Nos produtos do *homo faber* - afirma - arde e cintila a intenção prometéica; e nele a mente capta radiograficamente os valores, apreende significações.”

Ao que acrescenta:

“O aperfeiçoamento da técnica - do sílex às matérias plásticas - é um efeito do processo cumulativo da hereditariedade social, que nos mostra o enriquecimento progressivo da *difusão significativa nas coisas naturais*, a amplificação espiritual do horizonte pela humanização ascendente. E a inteligência, cujas origens se perdem no vago dilúculo do passado da espécie, cresceu em racionalidade através do cosmo de valores e significações, ligado às atividades práticas dos seres humanos associados. Instrumentalizando-se, as coisas também são *idéias*, e o universo humano sofre a *penetração significativa*. E tal processo, *mente e mundo* se interassimilam e ampliam. O universo permeabiliza-se. Apaga-se o discrimine entre o que é Natureza e o que é Natureza alterada pelo homem: a atmosfera produzida pela ação humana é uma realidade histórica.” (14) Vê-se que Djacir Menezes pretende firmar-se de maneira sólida num monismo de inspiração hegeliana, radicalmente oposto ao tipo mecanicista - decorrência genealógica do biologismo do século XIX -, como ao materialista, em que Marx pretendeu ter ancorado. Ainda assim, não se trata de simples revivência hegeliana, mas de uma elaboração influenciada pelo neo-hegelianismo, sobretudo o italiano.

O humano é, pois, a mais alta forma da consciência. O significado da História como narração dos acontecimentos relativos ao passado consiste no fato de que corresponde à atualização dessa consciência. Não é tanto o passado que explica o presente, mas o presente que interpreta o passado, dando-lhe plenitude de compreensão conceitual.

Finalmente, “o Espírito não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada, que é sempre começo, porque é longo resultado da totalidade de circunstâncias naturais e sociais na perspectiva do tempo”.

Assim, na hipótese de Djacir Menezes, embora o escopo essencial consista em evitar todo e qualquer dualismo, deve-se considerar que atribui dimensão privilegiada ao mundo da cultura, à esfera da criação humana. É o problema por excelência da filosofia contemporânea e sua simples colocação envolve, automaticamente, certas implicações que conviria indicar.

Este universo de significações e de valores, criado pela comunidade humana, tem por si mesmo alguma significação radical que se explicaria numa meditação sobre o processo em sua totalidade, ou semelhante análise propiciária, quando muito, uma simples doação de sentido?

No primeiro caso, não há como deixar de introduzir uma crença, vale dizer,

mudar de plano, recorrer a regras que não se acham em jogo. No segundo, pode-se desembocar num relativismo exacerbado, o que, de certa forma, também invalida os fundamentos últimos da própria meditação.

Trata-se de uma tensão das mais fecundas, apta por si só a revelar o extremo valor heurístico do *culturalismo*, precisamente o que importa, se aceitarmos que a filosofia se constitui menos de soluções que do aprofundamento da consciência dos problemas.

Privilegiando do mesmo modo o mundo da cultura, mas tomando como conceito chave não o espírito, mas a pessoa humana, Miguel Reale chega a idêntica tensão.

Djacir Menezes, ao contrapor-se a toda forma de irracionalismo, busca, sem dúvida alguma, um novo racionalismo. Sua obra é marcada pela confiança (talvez preferisse dizer *esperança*) na Razão. Acredita na solução racional dos problemas humanos. É um referencial que não envolve naturalmente nenhuma militância ativa, salvo no plano a que vem dedicando toda sua existência, isto é, a formação de homens que não sejam especialistas frios, preservem certa abertura humanística e sobretudo adquiram aguçado espírito crítico.

No âmbito estrito das idéias filosóficas, a questão de fundar-se o valor absoluto de semelhante projeto é, entretanto, assaz complexa. E Djacir Menezes disso se dá conta plenamente.

Parece, entretanto, que, no final de contas, inclina-se por admitir, com Hegel, o caráter ontológico do discurso, embora cuide de evitar qualquer compromisso com o idealismo absoluto, proclamando o caráter prático e ativo de conhecimento<sup>(15)</sup>. Resta saber se o primeiro pressuposto lograria manter-se sem o elemento de crença a que alude, vale dizer, sem admitir a hipótese do progresso da Razão - tomada em sentido amplo para englobar também o plano ético -, de que não há qualquer evidência empírica.

Desse modo, o mérito principal da meditação recente de Djacir Menezes reside não apenas no fato de que toma a questão deveras privilegiada mas, sobretudo, em que revela toda sua problematidade. Desde *O sentido antropógeno da história* (Rio, Organizações Simões, 1959, sobretudo o primeiro ensaio que dá nome ao livro), o problema referido vem sendo aprofundado, em particular nos textos seguintes: *Hegel e a filosofia soviética* (Rio, Zahar, 1959); *A querela anti-Hegel* (opúsculo, 1960); *Temas de política e filosofia* (Rio, DASP, 1962, especialmente os Capítulos X a XIV); *Rodolfo*

*Mondolfo e as interrogações de nosso tempo* (Rio, Faculdade Nacional de Filosofia, 1963); e *Textos Dialéticos*, de G. W. F. Hegel (Rio, Zahar, 1969, que inclui um breve glossário ao léxico filosófico de Hegel). Na “Introdução” a esse último livro, o autor da coletânea - aliás magistralmente concebida - refere-se a alguns aspectos importantes do tema que se pretendeu destacar nos tópicos anteriores. Tentativa de síntese, das mais interessantes, constituem as *Teses quase-hegelianas* (S. Paulo, USP/Grijalbo, 1972).

Num de seus últimos livros - a que deu o expressivo título de *Premissas do Culturalismo Dialético*, Rio de Janeiro, Editora Cátedra, 1979 - Djacir Menezes procura desvendar o processo de autoconsciência do espírito evocando não somente as idéias - a exemplo da *Lógica de Hegel* - mas inserindo-as no concreto da evolução social. Parece-lhe que, em cada momento histórico, incumbe à consciência crítica aprofundar o conhecimento da essência do homem - não apenas através do saber sistematizado, como a ciência e a filosofia, que estruturam uma espécie de ossatura lógica, mas também por intermédio de formas mais sutis, como a poesia - e encaminhá-lo no sentido de sua realização plena. Se o exercício dessa crítica corresponde a anseios sociais efetivamente profundos, se tem correlatos objetivos, “o sonho passa a ter conteúdo real, desperta forças de mudanças, transforma-se em *programa de ação*, o ideal volve-se em política sob forma de doutrina. O que era “real” passa a ideal morto, desencarna-se das estruturas que se transformam e informam a nova alma. As antigas elites dão lugar a novas, os antigos tabus a novos tabus. Se porventura se trata de progresso, a irracionalidade reduz-se” (§ 50).

Ao tomar a Hegel como bússola dessa inserção na história, trata-se de avançar na linha fixada por Croce, buscando estabelecer o que é vivo e o que é morto na intuição do genial filósofo. Suponho que o novo livro precisa melhor a forma peculiar em que toma a acepção de *progresso*, ao retirar-lhe fundamentos “a priori” para apoiá-la apenas na consciência que se adquire do momento passado, em consonância com o espírito da nova época. Semelhante colocação situa a tese - referida precedentemente - que afirma ser o espírito um ponto de chegada como algo dinâmico a que não se chegará jamais, se “chegar” for confundido com estancar, ancorar. Em que pese a esse aprofundamento da meditação de Djacir Menezes, persiste o pressuposto do caráter ontológico do discurso, de difícil sustentação mesmo reconceituando a ontologia, para fugir à perspectiva dogmática de que falava Kant. O autor objetaria com fundadas razões - que pretender eliminar a problematicidade do saber filosófico é minar as bases últimas do diálogo, em que se estriba o verdadeiro progresso da Razão.

No debate que marca um momento destacado da contemporânea meditação brasileira, a contribuição essencial de Miguel Reale reside em haver suscitado o ponto de vista da consciência transcendental, posição que se vem revelando de extrema fecundidade.

Uma das diretrizes de nossa época, escreve, continua sendo a meditação sobre o homem e seu mundo, na concretude da experiência social e histórica. O objetivo maior consistiria na reconquista da unidade perdida, e que, em nosso momento, regulariza-se pela percepção da profundidade das fraturas, dando-nos a convicção de que incidem precisamente sobre as raízes e os fundamentos últimos. O caminho mais adequado para alcançar o objetivo indicado seria talvez “retomar a interrompida meditação husserliana sobre o significado do mundo e da cultura para o homem, não para refazer a desesperada identificação hegeliana de realidade e ideal, mas para não se perder o que os une e o que os distingue”. Lembra, a propósito, os versos de Fernando Pessoa nos quais se indica algo que teria escapado no trânsito de Kant e Hegel. O programa, assim formulado nos meados do decênio passado (16), vinha, na verdade, sendo trabalhado há muito tempo, cabendo indicar, como pontos balizadores, os ensaios “Para um criticismo ontognosiológico” (1953) e aqueles reunidos em *O direito como experiência* (1968). Seu coroamento será representado por *Experiência e Cultura*, publicado em 1977.

Em síntese, trata-se de retomar os problemas com a amplitude e largueza em que se encontram na obra de Kant, a fim de identificar a linha de aprofundamento sugerida pela meditação posterior.

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

A reelaboração do conceito de consciência transcendental deve propiciar novo momento de unidade. Com vistas a esse fim, Reale vai retomar as noções de intencionalidade e “a priori” material em Husserl.

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

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

Abstração feita dos objetos ideais (entes matemáticos e lógicos), onde o algo pensado se reduz ao objeto, no momento da natureza e da cultura trata-se de “algo real”. Aqui, às estruturas lógicas formuladas pelo sujeito correspondem estruturas ônticas. Às determinações lógicas reveladas pelo sujeito correspondem virtualidades de determinação. “O sujeito apreende algo como objeto, mas há algo - correspondente ao objeto captado que se conserva heterogêneo em relação ao sujeito mesmo, por ser transcendente a ele e não se reduzir ao âmbito do processo cognitivo... (esse algo) já deve possuir necessariamente uma certa determinação, uma certa estrutura “objetiva” virtual, sem a qual seria logicamente impossível a captação. O ser não é, nesse sentido, o absolutamente indeterminado, mas antes o infinitamente determinável.” (17)

Reale deseja evitar que, da exigência da polaridade sujeito-objeto, possa resultar a identificação entre saber e ser, presente não apenas no idealismo pós-kantiano, mas que também se insinua na pretensão de manter o espírito confinado aos limites da inquirição de índole científica. Além disto, deseja dar suficiente amplitude à tese kantiana de que o conhecimento começa com a experiência, tornando-a efetivamente abrangente. Para tanto, invoca a aprioridade da relação eu-mundo, das manifestações espontâneas e naturais de viver comum, a que Husserl denominou de *Lebenswelt*.

Assim, entende que tanto a intencionalidade da consciência como a capacidade do espírito de produzir sínteses ordenadoras do real - constitutivas da

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

“Desse modo, quando a consciência se reflete sobre si mesma não é como o dobrar-se uma página em branco, da qual se tenha eliminado todos os dizeres, mas é antes um ato de concreção pelo qual e no qual se revela necessariamente referível ao eu puro, outorgador de sentido, o mundo envolvente das coisas significáveis. É a razão pela qual Husserl incisivamente afirma: “O eu puro não é nada sem os seus atos, sem o seu fluxo de vivências, sem a vida toda (*Lebendiges Leben*), que, pode-se dizer, brota dele mesmo. O eu puro não é, pois, nada sem o que ele possui.” (18)

O homem, portanto, não se reduz nem à pura subjetividade nem aos supostos processos objetivos. Constitui uma unidade instauradora de um mundo novo no processo dos fenômenos naturais. Servindo-se das leis naturais, que são instrumentos ideais, erigiu um segundo mundo sobre o mundo dado: é o mundo histórico, o mundo cultural, que define como a esfera das intencionalidades objetivadas. Escreve: “O homem não é uma simples entidade psicológica e biológica redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela Psicologia, pela Física, pela Anatomia, pela Biologia. No homem existe algo que representa uma possibilidade de invocação e de superação. A natureza sempre se repete, segundo a fórmula de todos conhecida: nela tudo se transforma e nada se cria. Mas o homem representa algo que é um acréscimo à natureza, a sua *capacidade de síntese*, tanto no ato instituidor de novos objetos do conhecimento como no ato constitutivo de novas formas de vida.” (19)

A essência do pensamento de Reale resume-se na fórmula: o homem é o único ente que originariamente *é e deve ser*, no qual *ser e dever ser* coincidem, cujo *ser é o seu dever ser*, fórmulas cujas implicações explicita do seguinte modo: “Se o *ser* do homem é o seu *dever ser*, é sinal que sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valor e o seu atualizar-se como pessoa implicam no reconhecimento de um valor absoluto que é a razão de ser de uma experiência estimativa: valor absoluto que ele não pode conhecer senão como procura, tentâmen, renovadas atualizações no plano da história, mas sem o qual a história não seria senão uma dramaturgia de alternativas e de irremediáveis perplexidades. Assim sendo, o problema do valor correlaciona-se com a

consciência que tem o homem de sua finitude; com o *sentido de carência*, próprios de todo ser humano, que o impele a transcender-se, numa faina histórica renovada, refletida nas “intencionalidades objetivadas” que constituem o mundo da cultura.” (21)

O mundo das intencionalidades objetivadas, segundo Reale, somente pode ser apreendido em sua inteireza a partir da idéia de tridimensionalidade, que constitui, precisamente, o novo momento da consciência transcendental.

O homem, pelo caráter intencional de sua consciência, apresenta natural predisposição a “dar sentido” ao que entra no círculo de suas atividades. A instauração do mundo da cultura é disso uma resultante. Correlativamente, o novo plano revela outro aspecto essencial da intencionalidade da consciência, isto é, a circunstância de que implica três valências ou dimensões, a saber: cognoscitiva, constitutiva e axiológica, ou seja, momentos que se apresentam como fato, valor e norma. A seu ver, toda experiência histórico-cultural implica a polaridade fato-valor que se resolve num processo normativo de natureza integrante. “A cultura, nesse contexto de idéias - escreve Reale - não é algo intercalado entre o espírito e a natureza mas antes o processo das sínteses progressivas que o primeiro vai realizando com base na compreensão operacional da segunda, o processo histórico-cultural coincidindo com o processo ontognosiológico e suas naturais projeções no plano da praxis.” (22) Assim, considerar um elemento da criação humana como fato histórico equivale a encará-lo como *dado* no meio social, valorativamente integrado na unidade ordenadora da norma. Conhecer e valorar são, pois, momentos dissociados, mas rigorosamente integrados, por uma exigência profunda e radical do próprio espírito. Para dizê-lo com as palavras do autor:

“Se no ato em que algo é conhecido já se põe o valor daquilo que se conhece e do cognoscível, vê-se que o valor é elemento de mediação também no plano gnosiológico, possibilitando a relação entre sujeito e objeto, na medida em que este se torna objeto em função da intencionalidade da consciência e nesta surge como objeto valioso. O conhecido é, dessarte, uma síntese ontognosiológica, acompanhada da consciência da validade da correlação alcançada, sendo certo que os valores, que se revelam no ato de conhecer, são resultantes de um valor primordial e fundante, sem cujo pressuposto “a priori” - e neste ponto a lição de Kant afigurasse-me imprescindível - não seria logicamente pensável sequer o processo gnosiológico: é o valor essencial do espírito como “síntese a priori”, ou, por outras palavras, a compreensão da consciência como possibilidade originária de síntese. A correlação sujeito-objeto põe-se, desse modo, como síntese transcendental e condição possibilitante de sínteses empírico-

positivas que constituem a trama da experiência humana.” (23)

Decorre da estrutura cognoscitiva, constitutiva e deontológica da consciência intencional a circunstância de que as estruturas sociais e históricas são tanto um repositório vivo e atuante de intencionalidades como a cristalização de intencionalidades que parecem perdidas no tempo. Por isto mesmo, os bens culturais pressupõem sempre a constituição de algo compreensivo de um valor segundo certa proporção ou medida (lei, forma, norma).

Resulta que o mundo da cultura, como esfera de intencionalidade objetivada, corresponde a algo reflexo e segundo. Mas é através dele que procuramos redescobrir o ato criador ou demiurgo, o espírito como liberdade constitutiva da história. “A compreensão do espírito como capacidade de síntese e o concomitante reconhecimento de que quem diz síntese diz liberdade constituem o pressuposto inamovível que condiciona qualquer meditação sobre o problema do homem e aquilo que o homem construiu e continua construindo através dos tempos, isto é, sua experiência social e histórica. Poderia dizer que a compreensão do espírito como liberdade auto-consciente e como síntese representa o “a priori” transcendental fundante da experiência histórica, em geral, e da experiência ético-jurídica em particular.” (24)

O saber filosófico, como o entende o próprio Reale, refere-se sempre a algo problemático, no sentido de que, ao colocar-se como objeto de análise, implica sempre a possibilidade de alternativas. Por essa forma, o aprofundamento de determinada colocação deve facultar o enunciado das mencionadas alternativas. Assim, o empenho de Reale, em enfatizar o caráter unitário da perspectiva transcendental elude, de certa forma, a questão essencial do denominado processo de objetivação. Esclareça-se que a relevância que chega a adquirir não se poderia colocar previamente, correspondendo a algo de intrínseco e interior à perspectiva transcendental.

Parecem solidários dessa perspectiva o abandono da chamada problemática transcendente - os temas da metafísica dogmática, segundo Kant - e o correlato interesse pelo processo da objetivação. Esta envolve certos níveis que caberia precisar, em que pese aos riscos daí decorrentes no que respeita à unidade alcançada previamente e que se deseja preservar. O nível da objetivação científica não parece envolver maior complexibilidade porquanto retira sua validade justamente do que se convencionou denominar de neutralidade axiológica. No plano filosófico e ético-político - para dizê-lo de forma mais abrangente: no plano da criação humana propriamente dita em que também se insere a ciência, tomada não como saber operativo, mas como objeto de uma

inquirição fundamental - não se pode obscurecer o significado do momento da avaliação. Segundo Max Weber, esse momento, a que denomina interpretação valorativa, serve, sobretudo, para explicitar as perspectivas possíveis e nunca para fundar uma objetividade com pretensões à validade universal. Parece fora de dúvidas que para Miguel Reale o plano em que nos colocamos comporta uma multiplicidade de perspectivas. Entretanto, não parece suficiente reconhecê-lo, cabendo fundá-lo filosoficamente. A consciência do problema palpita na obra do nosso filósofo, parecendo às vezes que se inclina por atribuir-lhe como fundamento uma ética personalista, entendida do seguinte modo: “A idéia de pessoa representa um elemento ético que só se revela quando o indivíduo entra em relação com os demais indivíduos e, ao afirmar o seu próprio “eu”, é levado a reconhecer, concomitantemente, o valor do “eu” dos demais, transcendendo os limites biopsíquicos de sua individualidade. Assim, como a relação sujeito e objeto é fundamento da Ontognosiologia, a relação de “um eu” com “outro eu” é o fundamento da Ética.” (25)

Se é assim, a condição básica para a vigência desse pluralismo seria a liberdade. Para dizê-lo com suas próprias palavras: “Se, no fundo, não é possível uma resposta teórica ao problema da liberdade, todos nós pressentimos que não podemos querer a nossa liberdade sem sairmos do círculo da nossa singularidade, para querermos, pura e simplesmente, a liberdade.” (26)

## NOTAS

- (1) Henri Gouhier - *Introdução às Ouvres Choises d'Auguste Comte*, Paris, Aubier, 1943, p, 13
- (2) *Système de Politique Positive*, p.135/138 (Apud Gouhier, ob. cit. p. 25).
- (3) Idem, p. 30.
- (4) Prefácio Pessoal ao Curso de Filosofia Política (Apud Gouhier, obra citada. p. 170).
- (5) Introdução ao livro *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*, de Paulo Mercadante e Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Univ. de São Paulo, 1972, p. 22/23.
- (6) Veja-se, a esse propósito, A. Paim - O culturalismo de Tobias Barreto e a evolução do neokantismo. *A Filosofia da Escola do Recife* (Cap. II, item 1), 2.<sup>a</sup> edição, São Paulo, Convívio, 1981, págs. 79-86.
- (7) Análise específica dessa temática, cuja abordagem nos distanciaria muito do problema de que ora nos ocupamos, encontra-se em A. Paim - A evolução histórica do marxismo. *Cadernos brasileiros*, nº 43 set-out., 1967.
- (8) Tais artigos apareceram na revista Síntese e em publicações da União Nacional dos Estudantes. Mais tarde, incluiu alguns deles no único livro que publicou (Ontologia e história, São Paulo, Duas Cidades, 1968), seleção que parece perseguir o objetivo expresso de obscurecer sua participação no desfecho a que conduziu.
- (9) A. Paim - Socialismo Democrático e Socialismo Totalitário in *As idéias políticas no*

*Brasil* - Vol. II (São Paulo, Convívio, 1979) e no vol. VI do Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro (*A opção totalitária*), editado pela UnB.

(10) Jean Hyppolite - *Logique et Existence - Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, PUF, 1961.

(11) “O cristianismo na direção axial da História”, in *Cristianismo hoje*, Rio de Janeiro, Editora Universitária, 1962, pág.87.

(12) Para maior detalhes, além do que se contém no último capítulo, consulte-se: A. Paim - *Problemática do culturalismo*, Rio de Janeiro, Ed. Graficon, 1977; 2. ed. revista, Porto Alegre, EDIPUC-RS, 1995.

(13) *O sentido antropógeno da história*, Rio de Janeiro, Ed. Simões, 1959, p. 25.

(14) Obra citada, p. 18.

(15) Registre-se que o conceito de *práxis* constitui também problema destacado na obra de Djacir Menezes.

(16) Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*. S. Paulo, XVI (62): 161-201, abril/junho, 1966

(17) *Filosofia do Direito*, 4.<sup>a</sup> ed. S. Paulo, Saraiva, 1965, p.113.

(18) Ontognosiologia, fenomenologia, etc., loco cit., pág. 187. o tema será retomado no Cap V de *Experiência e cultura* e no Cap I de *O homem e seus horizontes* (São Paulo, Convívio, 1980).

(19) *Filosofia do Direito*, ed. cit. p. 190.

(20) *Pluralismo e liberdade*, S. Paulo, Saraiva, 1963, p. 72.

(21) *Teoria tridimensional do direito*, ed. cit., p. 89.

(22) *Teoria tridimensional do direito*, S. Paulo, Saraiva, 1968, p. 91.

(23) Idem, p. 100.

(24) Idem, pág. 100

(25) *Filosofia do direito*, ed. cit. p. 251/252

(26) *Pluralismo e liberdade*, p. 45

### c) *O homem como totalidade*

O livro *O Fenômeno Totalitário*, publicado em 1990 por Roque Spencer Maciel de Barros, guarda para a Filosofia Brasileira interesse especial pela circunstância de que suscita a hipótese de que a *totalidade* seria uma *dimensão constitutiva* do homem. Como vimos, a Filosofia Brasileira tem se fixado na temática do homem de forma a bem dizer obsessiva. Imaginou-se, durante muito tempo, que a liberdade poderia esgotar sua compreensão. Subseqüentemente, preferiu-se focalizar a consciência correlacionada à sua própria criação, isto é, tratou-se de privilegiar o poder criativo da consciência. Em ambos os ciclos, falou-se, com certa insistência, de dimensões da pessoa humana, tendo presente que o homem tem uma dimensão inconsciente. Admitiu-se que tais dimensões disputariam uma certa hegemonia, como se poderia verificar naqueles períodos históricos em que prevaleceu uma ou outra. Mas nunca se supôs que o empenho hegemônico pudesse indicar uma dimensão mais profunda e radical, como faz Roque Spencer.

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

O estudo do totalitarismo não é o escopo principal do autor, embora tenha sido a partir do abundante material, propiciado pelos que se lançaram à sua caracterização, que se tomou possível formular uma hipótese e bem caracterizar o objeto da pesquisa. O totalitarismo é apenas a tradução política do fenômeno totalitário. O estudo do primeiro não tem intenção avaliativa, embora a condição de liberais não permita qualquer dúvida quanto a nossa opção pela liberdade. Na palavra do autor: “Não se trata de formular qualquer juízo de valor sobre o totalitarismo, mas de reconhecer suas raízes e sua legitimidade em função da constituição ôntica do homem. De tentar, enfim, compreendê-lo. Optar contra ele ou a seu favor (e a opção a seu favor significa, de fato, a opção pelo fim das opções) depende de uma decisão pessoal, que escapa ao quadro da análise ôntica. O que esta tenta fazer, nos termos hipotéticos em que propomos, é *esclarecer*, com base no fenômeno totalitário, o efetivo significado do totalitarismo, sem  *julgá-lo* (*O fenômeno Totalitário*, Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1990, pág. 721).

Buscando transitar das análises do totalitarismo para o que denomina de *fenômeno totalitário*, Roque Spencer proclama que as situações de liberdade é que seriam traços tênues no curso histórico da humanidade. Deixando de lado as nuances que permitem estabelecer distinções, sem querer negar sua pertinência ou relevância nas análises circunstanciais delimitadas, pode se dizer que o último (o totalitarismo) seria uma exacerbação do despotismo (que no Oriente deita raízes nos começos do tempo sem sofrer maiores abalos) ou do autoritarismo presente à história do Ocidente. Se tomarmos a Revolução Gloriosa de 1688 como marco privilegiado, o sistema representativo tem aproximadamente três séculos. E qual a sua vitória ao final desse período? Dando um balanço na situação mundial, do ângulo considerado, Arend Lijphart registra que, em 1980, existiam apenas 21 nações que haviam mantido por largo período regimes onde os direitos políticos, notadamente a participação em eleições livres e o respeito às liberdades individuais eram estritamente observados (*Democracies*, Yale University, 1984), circunscrevendo-se à Europa Ocidental,

Austrália, Canadá, Estados Unidos, Israel, Japão e Nova Zelândia. Tomando período histórico menos dilatado, para abranger, na Europa, Espanha, Portugal, Grécia e Turquia, e critérios mais flexíveis a fim de agregar alguns estados da América Central e Caribe, bem como a Colômbia, Equador e Venezuela, na América do Sul e, no Oriente, Índia e Sri Lanka, na África, Nigéria e Nova Guiné, chegava-se, naquele ano, a apenas 37% da população mundial. Não há sistema democrático entre os árabes, no Oriente Médio; na extrema maioria do continente asiático como na África, para não falar do Leste Europeu, que, somente a partir de 1990, ensaia alguns passos naquela direção. Deste modo, quando tentamos desvendar o ser do homem, suas estruturas mais profundas (ou sua dimensão constitutiva) o que sobressai é o medo à liberdade. Experimentada e vivida, a liberdade toma-se aterradora. Na visão do autor:

“O homem livre é um ser geralmente insatisfeito, seja em relação ao que é ou ao que tem, seja em relação à realidade exterior a si próprio, realidade que ele queria ideal (mas o que pode ser o ideal? Há milhares de respostas diversas, que fluem das diferentes liberdades que são os homens), o que o contraria. Razões éticas ou razões completamente estranhas à ética convertem a vida humana em algo insatisfatório. O homem livre, entregue a si mesmo, conhece um *terror* (fobos) que não é simplesmente o terror animal, mas o do ser desamparado, que perdeu o seu abrigo no “Ser Protetor”. Conhece também a *compaixão* (éleos) porque, ame ou não o “outro”, reconhece a comunidade metafísica que há entre os destinos humanos. E, possuído do terror e da compaixão, decide, mesmo sabendo que o resultado dessa decisão é aleatório e que sua liberdade será esmagada pelas conseqüências de algo exterior a ele - *moira* ou *tvché* - . Isto é, na sua forma mais desenvolvida, apurada e consciente, a liberdade desvela o horizonte trágico do humano. Insatisfatória ou trágica, a vida humana - pensa o homem - deve ser mudada. É preciso criar o “homem novo” livre da incompletude, da miséria, da alienação, da tragédia. O que ele não quer reconhecer é que todos esses elementos, que ele crê negativos, são fruto da liberdade. Para que o “homem novo” se livre dessa carga, é preciso que ele se livre da liberdade, é preciso que os homens sejam iguais, mas iguais mesmo. Isto é, intercambiáveis, porque a diferença, auto-reconhecida, filha da liberdade, está na raiz do conflito, da insatisfação, de toda a carga miserável que o homem quer abandonar para recuperar o abrigo que possuía no seio do “ser Protetor”. É preciso eliminar a *liberdade* em proveito da *totalidade*, o indivíduo em favor do grupo. Que não mais haja “eus”, mas tão somente “nós” ou já que a existência, mesmo animal, é sempre um “recorte corporal” individualizado, que o “eu” seja mera aparência do

“nós”, uma espécie de órgão subordinado no qual este - sempre somente este - se manifeste”. (ed. cit. págs. 719-720).

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

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

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

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

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

Roque Spencer suscita a questão de saber se um tipo ideal como o fenômeno totalitário tem valor heurístico, isto é, se permite aprofundar a compreensão

que temos da pessoa humana. Creio que a resposta a esta pergunta acha-se indissolúvelmente associada a esta outra: a hipótese de que o reconhecimento do próprio homem como ser distinto da natureza vincula-se à noção de queda, de pecado original, da existência de um estado originário perfeito de que fica uma eterna nostalgia. Louvando-se das investigações de Eliade, Roque Spencer lembra que essa noção de perda de uma unidade primordial não é exclusiva do Ocidente, encontrando-se igualmente em ciclos anteriores. A decisão de empreender a aventura da liberdade situar-se-ia no que Jaspers determinou de tempo axial (entre 800 e 200 antes de Cristo). O totalitarismo em geral, sem especificações, seria “uma deliberada regressão ao arcaísmo por intermédio da organização política” (pág. 23). Deste modo, a descoberta do fenômeno totalitário como uma dimensão constitutiva da pessoa humana é solidária da hipótese de que há crença latente num paraíso originário.

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

A indicação precedente do caminho percorrido pela meditação brasileira na abordagem da questão filosófica que a preocupou sobremaneira, desde o período imediatamente anterior à Independência aos nossos dias, embora sumária e meramente introdutória, evidencia a existência de um amplo diálogo no tempo e o subsequente amadurecimento dos problemas suscitados. Semelhante resultado corrobora a validade da tese posta em circulação pelos ecléticos, nos meados do século passado, segundo a qual, na criação humana, sobressai o seu caráter perfectível, com a peculiaridade de que tal se dá preservando a continuidade real do pensamento. Verifica-se, pois, que o momento contemporâneo de nossa meditação singulariza-se pela retomada desse entendimento da evolução cultural, que chegou a ser abandonado na fase de predomínio das idéias positivas e científicas. Resta referir as duas outras questões indicadas de início - a filosofia política e as relações entre filosofia e ciência - com vistas a revelar plenamente a supremacia e o sentido eminentemente metafísico do tema da pessoa humana, abordado neste tópico.

## **II. A FILOSOFIA POLÍTICA**

O liberalismo corresponde à filosofia política da Época Moderna. Trata-se de uma doutrina que se gestou na Inglaterra, ao longo do século XVII, em meio a lutas sangrentas e acirrados debates, para encontrar afinal sua formulação acabada no

*Segundo Tratado do Governo Civil*, de John Locke (1632-1704), aparecido em 1690, mas que se acredita haja sido redigido muito antes e amplamente difundido e debatido pela elite dirigente nos anos oitenta. Embora em seu nome haja feito revoluções e guerras, o continente europeu não logrou propiciar contribuições decisivas àquele ideário.

Incorporadas ao *Bill of Rights* (1689), as teses lockeanas enriqueceram-se pela prática parlamentar inglesa, durante o século XVIII, do mesmo modo que pela teoria do liberalismo econômico de Adam Smith (1723-1790). Justamente esse conjunto de doutrinas é que se tem em vista quando se associa o liberalismo à sociedade industrial de tipo capitalista.

Convém precisar, finalmente, que o liberalismo assim concebido - e que se caracterizará de forma apropriada logo adiante - evoluiu para incorporar a idéia democrática, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, sem que o processo requeresse maiores alterações no arcabouço básico, mas apenas a ampliação do conceito de representação. Esta, na versão original, aplicava-se apenas à elite dirigente, proprietária.

No período posterior à Primeira Guerra Mundial, entretanto, as doutrinas liberais tradicionais sofrem uma mudança radical, ao optar-se pelo abandono do *laissez-faire*, presente ao liberalismo econômico de tipo smithiano, em favor da atribuição, na esfera econômica, de determinadas tarefas ao Estado. Semelhante transformação é obra de John Maynard Keynes (1883/1946) e permitiu às grandes nações democráticas do Ocidente controlar os efeitos das denominadas crises cíclicas do capitalismo e, de imediato, minorar os efeitos devastadores da crise de 1929. Em que pese a vitória sobre o nazismo na Segunda Guerra Mundial, essa circunstância não favoreceu às correntes liberais. Os beneficiários foram os socialistas e, logo adiante, os sociais democratas, surgidos nos anos cinquenta. Tais agrupamentos produziram a estatização da economia em toda a Europa Ocidental, levando-a à perda de eficácia e surgimento da inflação associada à recessão. Em decorrência, mais ou menos a partir dos anos setenta, as correntes liberais desenvolvem uma grande ofensiva em prol da desestatização. No curso desse processo, evidenciou-se que as medidas recomendadas pelo keinesianismo deixavam de surtir os efeitos esperados, em vista da possibilidade adquirida pelos agentes de prevenir-se e, assim, frustrar os resultados colimados. Para dar conta das novas circunstâncias, formularam-se novas doutrinas econômicas, conhecidas como a teoria das “antecipações racionais” e as teses do “freio fiscal”. Desde que não seria este

o lugar para nos determos em tais doutrinas, de caráter estritamente econômico, o leitor interessado no sentido dessa crítica ao keinesianismo, no plano de intervenção do Estado na economia, terá com proveito o ensaio de Ricardo Velez Rodriguez constante da antologia *Evolução histórica do liberalismo* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1987).

A circunstância descrita serviu para evidenciar que a economia não é uma ciência no sentido próprio do termo. Também o fracasso das tentativas do Banco Mundial de promover superação do subdesenvolvimento veio em reforço dessa convicção. Em conseqüência, na consideração do rápido progresso alcançado pelos países asiáticos como Coréia do Sul ou Singapura voltam-se os analistas para o estudo da componente moral. Reconhece-se, finalmente, que os traços culturais podem favorecer ou obstaculizar a adoção e o florescimento do capitalismo. Neste final de milênio, as teses de Max Weber voltam a revestir-se de grande atualidade.

Do ponto de vista que nos interessa na presente análise, isto é, a determinação da maneira pela qual nos aproximamos de semelhante filosofia política, pode-se resumir as etapas antes enunciadas a três momentos, a saber: 1.º) O liberalismo de inspiração lockeana, compreendendo o *laissez-faire*; 2.º) O processo de democratização da idéia liberal; 3.º) O abandono do *laissez-faire* pelo keynesianismo, mantendo-se intactas as estruturas políticas, seguindo-se, entretanto, acentuada estatização da economia na Europa Ocidental; e, 4.º) emergência de novo ciclo de ascensão do ideário liberal no Ocidente, a partir dos anos setenta, de que resulta a derrocada do socialismo.

Em vista do isolamento do pensamento moderno a que fomos submetidos, a elite brasileira aproximou-se dessa filosofia política apenas em fins do século XVIII e começos do XIX. A rigor, somente tem lugar um debate verdadeiramente profundo e mobilizador no período que se segue à Independência e até o aparecimento de um consenso acerca dos limites em que se deveria praticar o liberalismo em decorrência do que se estruturam as correspondentes instituições. O *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (1862), de Paulino José Soares, Visconde de Uruguai (1807/1866), apresenta de maneira magistral o entendimento da idéia liberal que deu lugar ao Segundo Reinado, com a grande vantagem de que resume o debate que o precedeu. Predominou no final de contas o liberalismo de índole conservadora, acompanhando o modelo inglês, nas linhas gerais, embora inserisse certas peculiaridades a que se referirá oportunamente.

O aprimoramento da representação consistiu numa preocupação diuturna

dos homens que responderam pelos destinos do País, no Segundo Reinado, conforme se mencionará a seguir. Por essa razão, parece lícito supor que incorporariam o momento da democratização do liberalismo tradicional, a exemplo do que ocorreria nos principais países do Ocidente. Contudo, a interrupção abrupta desse processo, representada pela República, trouxe à tona outras influências.

O fenômeno típico do período republicano consiste na ascensão de uma filosofia política de inspiração positivista, na qual a idéia de representação é abandonada de forma radical e substituída pela de tutela ou hegemonia. Por essa forma, o Brasil empreendia caminho diverso daquele seguido pelos modelos inspiradores originários. Da circunstância decorreu uma deformação profunda no pensamento liberal e que poderia ser resumida do seguinte modo: apego excessivo à concepção oitocentista da doutrina e incapacidade de compreender a pertinência de certos aspectos da crítica positivista. Em conseqüência, impossibilidade virtual de incorporar o keynesianismo.

Finalmente, assume certa complexibilidade no país o fenômeno do *tradicionalismo*, isto é, das doutrinas que, apoiadas em métodos estritamente modernos, aspiram à refutação das teses contratualistas em nome de valores tradicionais, em especial a idéia de autoridade. A complexibilidade resulta, de um lado, de sua identificação com a defesa do absolutismo monárquico, em Portugal, a par da dependência que sempre guardou, no Brasil, do beneplácito da alta hierarquia da Igreja Católica. De tais circunstâncias resulta que seu pleno florescimento ocorreria tardiamente, no período republicano.

Pelo menos em relação às três vertentes: liberalismo, autoritarismo republicano e tradicionalismo, vê-se que dependem estritamente de determinada aceção de pessoa humana. A criatividade revelada pelas correntes liberais no Império certamente advém do entendimento do homem como ser perfectível ao infinito, cuja obra cultural tem lugar sob a égide da continuidade real do pensamento. Esse enunciado revelar-se-ia insuficiente para contrapor-se à ascensão do positivismo, que poria em circulação a hipótese de que o homem era determinado e determinável pelas condições sociais. Em nome de semelhante pressuposto é que se formularam as doutrinas tutelares da sociedade, a começar do catolicismo. Se existe efetivamente, como suponho, dependência da filosofia política em relação ao conceito de pessoa humana, difundido pela filosofia dominante do período respectivo, talvez seja no seio da corrente culturalista que se venham gestando as teses nucleares - capazes de levar à superação, no plano teórico, do atual ciclo cientificista, de feição abertamente marxista- , centradas

em torno da idéia de que, na sociedade, o homem é o valor-fonte, ao invés da ciência, da classe ou do partido, revelando a sua obra cultural o caráter inelutável da pluralidade de perspectivas. Tal seria o princípio norteador na organização da sociedade política.

E quanto ao tradicionalismo, em que pese inserir-se plenamente na Época Moderna, vai buscar sua fonte última na tese medieval da dependência do homem em face da revelação e da autoridade, antes comentada, embora não se proponha ressuscitar as formas extremamente radicais assumidas no ciclo do saber de salvação.

De sorte que a análise subsequente dessas três vertentes não se pretende exaustiva, mas apenas comprobatória da vinculação que mantêm com o sentido geral de nossa meditação filosófica.

#### *a) A formulação originária do liberalismo e sua incorporação pelo pensamento brasileiro*

Durante o século XVII, na Inglaterra e na Escócia, foram suscitadas as questões que vieram a constituir o liberalismo político, certamente pelo fato de que a comunidade havia aderido maciçamente à religião nova, embora a Igreja Anglicana, tornada oficial e modelada à imagem da tradicional, não abrigasse a maioria, formando-se inúmeras seitas que reuniam “independentes”, batistas, metodistas, “quakers”, etc., identificadas todas com o denominado ascetismo puritano. A nova elite dispunha não só da possibilidade de discutir certos temas que haviam deixado de ser dogmas religiosos como se achava imbuída da certeza de que lhe competia realizar na terra uma obra digna da glória de Deus, sem por essa via pretender a salvação, mas para encontrar talvez um indício de predestinação.

Do sentido novo atribuído à existência terrena decorria a necessidade de que o governo se exercesse segundo leis preestabelecidas, de forma a eliminar-se a surpresa e o arbítrio. Na busca do conteúdo preciso de semelhante exigência - que arrastou o País a prolongada guerra civil, determinou a eliminação da monarquia e sua posterior restauração e levou a que se debatessem amplamente todas as questões - evidenciou-se a importância do parlamento; da liberdade individual frente à autoridade, em decorrência do que se concebe o instituto do *habeas corpus* (1679); da tolerância em matéria religiosa etc. Chegou-se, finalmente, à eliminação da divindade na constituição do poder temporal e formulou-se a doutrina do governo representativo. Além de corresponder a uma prática bem sucedida, esse período teve a fortuna de encontrar uma pessoa

excepcionalmente bem dotada para generalizá-la e dar-lhe *status* teórico: John Locke. Por tudo isso, a história da principal ilha britânica no século XVII constitui momento essencial de nossa civilização. Numa esfera tão importante do saber, como a filosofia política, engendra-se ali uma doutrina nova, destinada a produzir grandes conseqüências.

A tese central da teoria lockeana acha-se formulada, na obra mencionada de início, nos seguintes termos: “O fim capital e principal em vista do qual os homens se associam nas repúblicas, e se submetem aos governos, é a *conservação de sua propriedade*” (§ 124). No estado de natureza, carecia o homem de certas condições para lograr semelhante objetivo, notadamente os seguintes: 1.<sup>a</sup>) “uma lei estável, fixada, conhecida, que um consentimento geral aceite e reconheça como critério do bem e do mal e como medida comum para estatuir sobre todos os deferendos”; 2.<sup>a</sup>) “um juiz conhecido de todos e imparcial, que seja competente para estatuir sobre todos os deferendos segundo a lei estabelecida”; e, 3.<sup>a</sup>) “em apoio da decisão, falta sempre a potência para a impor quando ela é justa e colocá-la em execução da forma devida”. Em vista disto, o homem renuncia aos poderes de que dispunha - o de fazer tudo o que julgasse conveniente para assegurar sua própria conservação, nos limites autorizados pela lei natural, e o de punir infrações cometidas contra a mesma lei natural-, passando a atribuí-los à sociedade, mais precisamente ao poder legislativo, que é o poder por excelência da sociedade.

Para que a sociedade civil corresponda à expectativa dos que renunciam ao estado de natureza, deve preencher as condições de que carecia este último. Assim, escreve: “Quem quer que detenha o poder legislativo, ou supremo, de uma sociedade política, deve governar em virtude de leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não em decorrência de decretos improvisados; deve governar por intermédio de juízes íntegros e imparciais, que resolvam os deferendos em conformidade com as leis; não deve utilizar a força da comunidade, no interior, senão para assegurar a aplicação daquelas leis e, no exterior, somente para prevenir ou reparar ataques do estrangeiro e manter a comunidade ao abrigo das incursões e da invasão. Tudo isso não deve ter em vista nenhum outro fim além da paz, a segurança, e o bem público do povo.” (1) Segundo Locke, essa conclusão impõe-se a partir da simples evidência de que “não se poderia atribuir à criatura racional a intenção de mudar de estado para achar-se em pior situação”.

As premissas mais gerais para semelhante colocação haviam sido

estabelecidas no *Primeiro Tratado*, que refuta ao *Patriarcha* (1680), de Robert Filmer, devendo ter sido elaborado nesse mesmo ano. Para Filmer, nenhum homem nasce livre, nem mesmo os príncipes, salvo aquele ou aqueles, que, em virtude de direito divino, são herdeiros legítimos de Adão. A tese se completa pela afirmativa de que todo governo é monarquia absoluta. Locke se pergunta se seria cabível admitir que Deus haja dado o mundo a Adão, se semelhante hipótese concorda com o texto bíblico, e por essa via tratará de fixar o que o homem recebeu de próprio, do Criador, e o que recebeu em comum com todos os homens.

Em seu estado de natureza, o homem guarda apenas a propriedade de sua própria pessoa, porquanto a terra e todas as criaturas inferiores foram por Deus doadas aos homens em comum - eis a conclusão do filósofo depois de examinar detidamente a tese de Filmer. “A terra e tudo o que ela contém são uma doação feita aos homens para seu entretenimento e conforto. Todos os frutos que ela produz naturalmente e todas as bestas que alimenta pertencem em comum à humanidade, enquanto produção espontânea da natureza; ninguém possui privativamente uma parte qualquer, com exclusão do resto da humanidade, quando estes bens apresentam-se em seu estado natural; entretanto, como se acham destinados ao uso pelo homem, é necessário que exista algum meio segundo o qual possam ser apropriados, a fim de que indivíduos determinados, quaisquer que sejam, possam deles servir-se ou tirar proveito” (§ 26). Esse meio será o trabalho, através do qual o homem se apropria de uma parte das terras comuns e adquire um indiscutível direito de propriedade. “Quando Deus deu o mundo em comum a toda a humanidade, ordenou ao homem que trabalhasse; além disto, o homem via-se a tanto constrangido pela penúria de sua condição. Deus e a razão lhe ordenavam que conquistasse a terra, isto é, que a melhorasse no interesse da vida e, ao fazê-lo, investisse qualquer coisa que lhe pertencesse, o seu trabalho. Quem quer que, para obedecer a este mandamento divino, se tornasse dono de uma parcela da terra, cultivando-a e semeando-a, acrescentava-lhe qualquer coisa que era sua propriedade, que ninguém podia reivindicar ou tomar sem injustiça”(§ 32).

Assim, “o homem industrioso e dotado de capacidade racional, a quem o trabalho devia servir de título”, tornava-se proprietário. A condição da vida humana, que necessita do trabalho e dos materiais sobre os quais se exerça, introduz forçosamente a propriedade privada. No que respeita à terra, “a natureza regulou com acerto a medida do trabalho dos homens e das comodidades da vida”. Ninguém, por seu trabalho, podia apropriar-se de toda a terra. As possessões de cada um encontravam-se

limitadas a proporções bem reduzidas, “nas primeiras idades do mundo”.

A primeira premissa é, pois, a de que o trabalho, que é a única coisa efetivamente inalienável que Deus deu ao homem - ao tempo que o criou com necessidades materiais cujo atendimento requeria a mobilização dessa potencial idade ou capacidade de trabalho -, agrega-se a elementos exteriores, tornando-os, por assim dizer, um prolongamento daquela propriedade inalienável (o trabalho). Mais que isto, todos os produtos que ordinariamente servem à vida retiram seu valor, basicamente, do trabalho. “Não cabe espantar-se - escreve - como se faria talvez irrefletidamente, pelo fato de que a propriedade do trabalho seja capaz de sobrepor-se à comunidade da terra porquanto é o trabalho que dá a toda coisa seu valor próprio; basta considerar a diferença existente entre uma parcela plantada com fumo ou açúcar e uma parcela da mesma terra deixada indivisa, que ninguém explora, para adquirir a convicção de que a melhoria devida ao trabalho constitui a maior parte do valor. Acredito que proporia uma avaliação bem modesta se dissesse que, entre os produtos da terra que servem à vida do homem, nove décimos provém do trabalho. E se quisermos avaliar devidamente os bens, da forma como se nos apresentam quando deles nos servimos, e repartir as despesas que acarretaram entre a natureza, de um lado, e o trabalho, de outro, veremos que é necessário referir, na maioria dos casos, oitenta por cento às expensas exclusivas do trabalho” (§ 40).

Nesse ponto da análise, Locke estabelecerá uma segunda premissa de grande relevância. A atividade produtiva dos homens exerce-se, nas circunstâncias mais habituais, com vistas à obtenção de objetos perecíveis, de pouca duração. Em relação aos excedentes do que seria capaz de consumir, restava-lhes a alternativa de destruí-los - o que seria estúpido e desonesto; doá-los a quem deles carecesse; trocá-los por outros bens, aptos ainda a serem consumidos, mas dotado de maior capacidade de duração; ou, finalmente, intercambiá-los com objetivos passíveis de durar infinitamente mas inadequados ao consumo, como as pedras de adorno ou certos metais. Nas últimas hipóteses, parece evidente que quem assim agisse a ninguém lesaria. Por essa forma, a invenção da moeda deu aos homens a possibilidade de conservar os acréscimos de propriedade resultantes de seu trabalho. “Como o ouro e a prata, que são de pouca utilidade para a vida quando comparados à alimentação, à vestimenta e aos meios de transporte, tiram seu valor unicamente do consentimento das pessoas, que se regula em grande parte pelo critério do trabalho, é evidente que os homens aceitariam que a posse da terra comporta desproporções e desigualdades... pois, com efeito, os homens

elaboraram e adotaram um procedimento que permite a cada um, legitimamente e sem causar dano, possuir mais do que por si mesmo utilizar: pelo excedente, recebe ouro e prata, que podem ser entesourados sem a ninguém lesar, desde que tais metais não se gastam nem se deterioram entre as mãos de quem os possui. Essa repartição desigual das posses particulares foi tornada possível pelos homens fora dos laços da sociedade, sem contrato, apenas atribuindo um valor ao ouro e à prata e convencionando tacitamente utilizar a moeda” (§ 50).

Eis como, na obra do grande pensador inglês, a propriedade e a riqueza tornam-se altamente dignificantes. Em sua raiz encontra um elemento piedoso, devoto, porquanto a propriedade decorre imediatamente da observância de um mandamento divino. A par disto, o ascetismo protestante se entendia então como capaz, por si mesmo, de engendrar a riqueza. John Wesley, uma das grandes figuras do metodismo contemporâneo a Locke, reconhecia que, “onde quer que se encontrem, os metodistas tornam-se diligentes e fugazes; em conseqüência, crescem os seus bens”. E embora a riqueza engendre vários perigos para a religião, entre os quais se sobressai o ócio, é de Wesley o seguinte incitamento: “Não impeçamos as pessoas de serem diligentes e fugazes. Exortemos os cristãos a ganhar e a poupar o quanto possam, ou melhor, a enriquecer.” (2) Parece evidente, como sugere Weber, que embora ao homem daquele período não restasse outra atitude senão entregar-se de corpo e alma à obra da terra, para dignidade e glória de Deus, sem pretender salvar-se, por essa via, o sucesso na obra deveria corresponder a um indício de predestinação. E a propriedade e a riqueza nada mais eram que sua resultante natural.

No liberalismo originário, cuja sistematização foi a obra de Locke, a classe proprietária é que se fazia representar no poder legislativo, razão pela qual, na constituição do corpo eleitoral, nesse ciclo, exigia-se a posse de determinados bens de raiz ou certos níveis de renda. A natureza desse que é o poder supremo da sociedade mereceu de sua parte, na obra indicada, caracterização detalhada e que não vem ao caso resumir, bastando indicar alguns de seus traços essenciais. O legislativo não pode transferir a quem quer que seja a delegação recebida nem modificar as leis promulgadas para atender casos particulares (“é necessário que a mesma regra se aplique ao rico e ao pobre, ao cortesão favorecido e ao camponês”). Como a tarefa que lhe incumbe não requer tenha existência permanente, nem seria aconselhável que fosse incumbido de aplicar as leis por ele mesmo elaboradas, constitui o poder executivo, com existência permanente, incumbido de exercer o governo que há de subordinar-se à lei.

Embora não o refira como um poder, a necessidade de magistratura constituída de juizes íntegros e independentes é enfatizada. Locke admitia ainda que as relações de determinada sociedade política com as demais, isto é, as relações externas, exigiam um outro poder autônomo, a que denomina de federativo. Finalmente, discute a noção de prerrogativa, que define como a autorização de que desfruta o executivo para realizar certos atos, quando a lei for omissa ou quando couber diversidade de interpretação, no interesse do bem comum.

Talvez pela circunstância de que a nova doutrina e sua experimentação tenham surgido na Inglaterra, achando-se a sua fundamentação teórica intimamente ligada à religião protestante - e não só isto como também certos institutos, porquanto não só o monarca como o corpo de funcionários deviam pertencer à Igreja Anglicana -, a meditação acerca do liberalismo, no ciclo de sua formulação originária, não produziu grandes obras no Continente, notadamente nos países de tradição católica. Mesmo o *Espírito das Leis* (1748), de Montesquieu (1689/1755), que se costuma incluir entre os textos básicos da doutrina, não escapa a essa regra. Trata-se muito mais de uma tentativa de generalização das formas de governo com objetivos francamente moralizantes, cuja consistência se deixa abalar pela suposição de que tais formas de governo resultariam, em última instância, de condições naturais, como o clima e o meio geográfico. Por isto mesmo, muitos analistas inclinam-se a admitir que o êxito por ele alcançado deve-se à circunstância de incluir (Livro XI) uma exposição muito feliz e apropriada do sistema inglês e do mecanismo de seu funcionamento. O fato de que haja, nessa parcela da obra, nomeando ao judiciário como poder autônomo contribuiu para que lhe fosse atribuída a doutrina da separação dos poderes, que, como de resto, o liberalismo em sua inteireza, pertence a Locke.

Em face do isolamento a que se viu submetida e das peculiaridades antes assinaladas do momento Verney-Pombal, a elite luso-brasileira aproximou-se tardiamente da idéia liberal. No caso particular do Brasil, consoante Vicente Barretto (3), o entendimento revelado tanto na Inconfidência como nas revoluções dos alfaiates e pernambucanos consistia em privilegiar um determinado aspecto que, isolado de seu contexto próprio, conduzia na verdade ao mais completo distanciamento dos propósitos e objetivos maiores do liberalismo. Assim, na Inconfidência Mineira destaca-se a nota libertária, dando-lhe conotação antimonárquica; na revolução baiana atribuem-se-lhe propósitos igualitários para chegar-se, afinal, entre os pernambucanos, ao radicalismo extremado, cujo programa insere pouco mais que o apelo emocional a revolta contra a

autoridade. Tenha-se presente, também, que a magnitude da idéia da Independência não podia deixar de ofuscar e minimizar a questão da forma de governo.

Dessa forma, nos fins do segundo decênio do século passado, carecia a elite brasileira - a quem, logo a seguir, incumbiria tomar em suas mãos os destinos da jovem nação de uma filosofia política coerentemente elaborada. Embora tenha sabido colocar-se à altura de semelhante exigência histórica, cabe assinalar que tanto a doutrina liberal de Silvestre Pinheiro Ferreira, como a filosofia de Victor Cousin, desempenharam, nesse processo, papel de primeiro plano, a primeira facultando o adequado entendimento da idéia liberal, equidistante a um só tempo do radicalismo e dos propósitos restauradores; e, a segunda, difundindo uma fundamentação da liberdade humana em plena consonância com o espírito do tempo e atribuindo dignidade teórica à conciliação, de que tanto carecia nossa elite no desempenho da árdua missão de incorporar-nos, finalmente, à Época Moderna, devendo, entretanto, coexistir, por algum tempo, com certos institutos da tradição (4).

A fim de evidenciar a singularidade da posição de Silvestre Pinheiro Ferreira, cabe referir, sumariamente, alguns prenúncios da radicalização que se instauraria a seguir. Os publicistas mais conhecidos, como José da Silva Lisboa ou Hipólito da Costa, cuidavam sobremaneira da denúncia das “idéias francesas”. Para o redator do *Correio Braziliense*, o “partido francês”, existente em Portugal, representava o principal obstáculo ao aperfeiçoamento da monarquia. E, quanto ao futuro Barão (1825) e Visconde de Cairo (1826), antes mesmo da Independência atribui-se como tarefa essencial a difusão das teses de Burke sobre a Revolução Francesa e a refutação do “sofista de Genebra” (Rousseau). No caso particular de Cairo, seu conservadorismo tinha o inconveniente de fundar-se na suposição de que o liberalismo econômico poderia exercer funções ético-normativas, devendo resultar de sua adoção o equacionamento automático do problema institucional. Embora essa crença não se tenha mantido, na medida em que a crise se aprofunda, não chegaria a uma formulação acabada do problema (5).

As preocupações de Hipólito da Costa e Cairu, nessa fase inicial de gestação da Independência e das novas instituições, anunciavam a tendência que efetivamente iria predominar, isto é, a formação da polaridade integrada pelos radicais - cujas idéias seriam de certa forma sistematizadas na obra de Frei Caneca - e por aqueles que os combatiam, circunstância pouco favorável à emergência de preocupações construtivas, tanto mais que esse debate acabaria passando do plano das idéias para o da confrontação

armada. Dentre os que certamente não poderiam sentir-se atraídos por semelhante polarização, mencionem-se Diogo Feijó e Martim Francisco Ribeiro de Andrada. Kantianos, pretendendo inferir a política diretamente da moral, dificilmente poderiam sugerir o caminho adequado.

Nesse quadro, pode-se avaliar a importância e o significado da militância política e da pregação de Silvestre Pinheiro Ferreira, apontando o caminho da reforma da monarquia, isto é, da monarquia constitucional, e fundamentando-a adequadamente.

Conhecido por suas idéias liberais - e por isto mesmo, mais das vezes, desprestigiado na corte de D. João VI -, recorreu o monarca a Silvestre Pinheiro Ferreira em dois momentos críticos. No primeiro, em seguida à Revolução Espanhola de 1810 e à proclamação, pelas Cortes de Cadiz, da Constituição de 1812, incumbindo-o de redigir as normas gerais da reforma da monarquia portuguesa, tarefa de que se desincumbiu elaborando os documentos divulgados com a denominação de *Memórias políticas sobre os abusos gerais e modos de os reformar e prevenir a Revolução Popular, redigidos por ordem do Príncipe Regente* - 1814/1815 (6). Em vista do refluxo da maré liberal, as sugestões ali contidas não tiveram encaminhamento.

Com a Revolução Constitucionalista do Porto e sua repercussão no Brasil, decide D. João VI entregar a chefia de seu governo a Silvestre Pinheiro Ferreira, em fevereiro de 1821, que nele acumula as pastas do Exterior e da Guerra. Nessa condição, regressa com o monarca a Portugal, afastando-se do governo em maio de 1823, em vista dos propósitos absolutistas que logo adiante se configurariam. Assim, coube ao ilustre pensador a espinhosa missão de efetuar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, em meio a clima de todo desfavorável, lutando contra os que apenas ganhavam tempo e somente desejavam a volta à situação antiga e, simultaneamente, cuidando de isolar o radicalismo (7).

O esforço de Silvestre Pinheiro Ferreira desenvolve-se nitidamente em duas linhas. Consiste a primeira em encontrar as formas adequadas da colaboração entre a monarquia e as Cortes, no exercício mesmo do Poder Legislativo, que então se entendia como o mais revelante. Na matéria, buscou o justo equilíbrio, da forma a mais intransigente. A segunda correspondeu à elaboração do conceito de representação, como problema-chave da nova forma de governo.

Homem de prestígio no seio da intelectualidade e da elite dirigente, tendo chegado a ocupar a posição de grande destaque no auge da crise que antecedeu à Independência, dispo de uma doutrina política coerentemente elaborada, cuja

situação no sistema geral do saber tratara de indicar nas *Preleções Filosóficas*, a ela vinculando, ainda mais, de forma radical seu próprio destino político - tudo isto induzia a que, embora singulares e pouco compreendidas naquele momento, suas idéias tivessem um grande futuro. Tanto mais que a parcela essencial de sua obra posterior dedica-se ao tema.

A presença cultural de teórico do porte de Silvestre Pinheiro Ferreira e a consagração do princípio da monarquia constitucional, na Constituição de 1824, criaram um ponto de referência positivo, acima do processo de radicalização política em curso, fornecendo o elemento norteador do amplo debate em que se engajara a elite ao longo de cerca de três decênios, de que resultaria o consenso acerca da aceção de idéia liberal à luz da qual seriam concebidas as instituições que deram ao País, com o Segundo Reinado, o período de estabilidade política mais longo de nossa história.

O sistema a que se chegou, engenhoso e complexo, ao contrário do que supõem os analistas superficiais, não resultou da cópia servil de idéias ou instituições dadas à luz na Europa. Teve-as como referência - e nem se admite que pudesse ter sido de outra forma. Mas resultaram basicamente da crítica e da experimentação.

Exemplo eloqüente do espírito que presidiu a generalização, a consolidação e a ordenação da experiência política das primeiras décadas da Independência nos é dado na obra de Paulino José Soares, em especial no *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Escrito quando o calor do debate havia arrefecido, consegue, entretanto, o autor transmitir a essência das divergências e toda argumentação mobilizada em favor dessa ou daquela tese, recorrendo inclusive a copiosas transcrições. Não teria sentido, certamente, pretender, nesta oportunidade, resumir toda a problemática suscitada e discutida pelo Visconde de Uruguai. Contudo, incube indicar a maneira como refere os temas essenciais, sobretudo com vistas à apreensão do espírito a que se aludiu. Trata-se, em síntese, para o ilustre representante da elite dirigente da época, de evidenciar o caráter amadurecido da doutrina. Vale registrar que, na busca das instituições adequadas à manutenção da soberania e da independência da Nação, não se recuou nem mesmo diante da experiência republicana, desde que a tanto equivalera a eleição do Regente, por voto direto, que chegou a ser efetivada.

No que respeita ao Poder Moderador, escreve Uruguai: “Benjamim Constant não fez mais do que desenvolver a idéia e separar, debaixo do nome de um poder distinto, várias atribuições que, não pertencendo, nem devendo por sua natureza e fim pertencer ao Executivo, tinha estado até então mais ou menos envolvidas neles;

mistura que já muitos publicistas tinham notado. Não fez mais, como se expressava o senador Lopes Gama, na sessão do Senado de 10 de julho de 1841, do que reduzir a princípios o que a análise e a observação da Constituição prática da Inglaterra lhe demonstravam. Achando entre as prerrogativas do Rei algumas de natureza tal que por nenhum outro poder constituído do Estado podia fiscalizar, por serem necessárias para a manutenção” e equilíbrio de todos os poderes políticos, entendeu que o complexo dessas prerrogativas devia constituir um quarto poder, ao qual chamou Poder Neutro. Quem o mostrou, quem o delineou, quem o criou realmente, e assim o proclamou o senador Alves Branco no Senado, foi o sr. D. Pedro I, primeiramente no Artigo 98 da nossa Constituição, depois no Artigo 71 da Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa. São as únicas Constituições que conheço que consagram um quarto poder, no qual reúnem todas as atribuições marcadas no Artigo 101 da Constituição, em outros países envolvidas no Executivo.” (8)

Mais importante que isto, e aqui reside o essencial, é a circunstância, assinalada pelo autor, do papel que o aludido princípio desempenhou no funcionamento do sistema: “No exercício do Poder Moderador tem sempre havido acordo entre esse Poder e os ministros do Executivo. Talvez em algum caso houvesse transações, concessões voluntárias, recíprocas. O certo é que tem havido acordo e as referendas o provam. Talvez mesmo que quase todos, senão todos os atos do Poder Moderador, tenham sido solicitados e propostos pelos ministros, o que lhes é lícito e é muito conveniente. Prova a harmonia dos poderes. Não tem, portanto, aparecido necessidade de prescindir o Poder Moderador da referenda. Se algumas crises têm aparecido, têm elas tido um desenlace constitucional e prudente. E por quê? Porque os ministérios não têm procurado dominar a Coroa e não a podem dominar. E porque os ministérios não têm procurado dominar a Coroa. Por que não a podem dominar? Porque a Constituição constitui o Poder Moderador independente. Porque constitui-o não satélite dos ministros, mas primeiro representante da Nação, e fez dele um ente inteligente e livre.

A questão tem, porém, um alcance imenso. Refundi o Poder Moderador no Executivo. Ponde o exercício de suas atribuições na absoluta dependência dos ministros e as coisas mudarão completamente. Tereis dado um grande passo para a aniquilação da monarquia no Brasil. A nossa Constituição ficará transformada nas Cartas Francesas de 1814 e 1830 e terá a mesma sorte que elas tiveram. A Coroa perderá a maior parte do seu prestígio e força. O Imperador não será mais o primeiro representante da Nação, como o fez a Constituição. Os ministros hão de procurar pôr-se acima da Coroa. ...Se a

nação estiver dividida em partidos encarniçados, se estiver no poder um partido opressor, não haverá um poder superior, independente, sobranceiro às paixões, que valha aos oprimidos.

Durante os ministérios de 23 de março de 1841 e de 2 de fevereiro de 1844, a Coroa procurou sempre moderar as reações e atenuar as asperezas da posição dos vencidos. Pois bem, os vencedores queixavam-se de obstáculos postos à aniquilação de seus adversários. Os vencidos queixavam-se por não serem embaraçadas todas as medidas e pela existência e conservação, no poder, dos seus contrários.

Quando se pretende que, conforme a Constituição, os atos do Poder Moderador sejam exequíveis sem a referenda e sem a responsabilidade, quer legal quer moral, dos ministros, não se quer excluir sempre os ministros e a sua responsabilidade moral, não se pretende que cada Poder marche para o seu lado em direções diversas. Semelhante pretensão seria absurda e funesta.

O que se pretende é que fique bem entendido e patente que, havendo desacordo entre os Poderes, e, portanto, em casos extraordinários, quando perigar a independência dos Poderes, quando estiver perturbado o seu equilíbrio e harmonia (hipótese da Constituição), possa o Poder Moderador, coberto pelo Conselho de Estado, obrar eficazmente como e nos termos que a mesma Constituição determinou e que ninguém possa obstar a execução de seus atos, com o fundamento de que não estão revestidos da referenda dos ministros de outro Poder” (9)

O sistema era parlamentar. Mas sua prática tivera de prescindir de maiorias firmes e estáveis, o que chega a parecer contraditório. Na linha de argumentação do Visconde de Uruguai toda a ênfase recai na circunstância de que se partiu de uma evidência inelutável, inepistêmica de maiorias, que identifica com a presença de chefes de partido de incontestado prestígio, de que carecia o país. O sistema, pois, tinha uma interdependência interna, que não cabia ignorar. A esse propósito, escreveu: “Com efeito, o governo parlamentar tem sido possível na Inglaterra, porque os diferentes partidos se têm encarnado em um pequeno número de indivíduos, cujas inspirações seguiam cegamente, votando à vontade de seus chefes, com disciplina e abnegação exemplar. ...Se fosse possível por de parte tudo quanto há de pessoal e odiento em nossa política e fazer calar certas ambições pessoais, estaríamos nas mesmas circunstâncias.

Seria o sistema do governo exclusivo das maiorias parlamentares praticável entre nós, sobretudo hoje, quando não há partidos claramente definidos, e do modo pelo qual é composta, e é de crer continue a sê-lo a Câmara dos Deputados? Conta muitos

moços de talento e esperançosos, mas que não receberam ainda aquela consagração que só dão o tempo ou grandes feitos em grandes lutas. Os homens aparecem menos em tempo de calma. As nossas maiorias hoje são mais ocasionais do que permanentes e como que é necessário arremontá-las para cada votação... Finalmente, e para nós essa consideração é a mais forte, a nossa Constituição não admite o governo *exclusivo* das maiorias parlamentares e principalmente da maioria da Câmara dos Deputados só. ...A Constituição com muita sabedoria, não quis que algum dos Poderes governasse exclusivamente. Deu a cada um o seu justo quinhão de influência nos negócios do país. O que deu à Assembléia Geral é importantíssimo, é, sem dúvida, o maior. Mas ela não poderia absorver em si os quinhões dos outros poderes, sem destruir pela base a Constituição. A Nação reservou-se, pelos artigos 65 e 101 § 5º. da Constituição, o direito de rever e decidir definitivamente nos comícios eleitorais, as soluções, por assim dizer provisórias, mais importantes dadas pelo seu Primeiro Representante e delegado privativo, o Poder Moderador.” (10)

O complexo mecanismo cuja linha de aperfeiçoamento busca Paulino José Soares com sua obra repousava ainda na sua representatividade, aspecto que convém precisar não apenas pela posição de destaque ocupada pelo tema na doutrina que ora se pretende caracterizar, como pelo fato de que, em sua análise, mais das vezes, perde-se de vista a evolução concreta da idéia liberal, notadamente as suas relações com o ideal democrático.

Em consonância com o espírito e a letra do liberalismo da época, a Constituição de 1824 consagrou o princípio denominado de censitário, isto é, qualificou o corpo eleitoral segundo suas posses, e ao nível destas vinculou o exercício de determinadas atribuições. Assim, entre os requisitos para ingresso no Senado (“idade de quarenta anos para cima”; “pessoa de saber, capacidade e virtudes, com preferência os que tivessem feito serviços à pátria”, etc.), incluía-se rendimento anual de oitocentos mil réis. Para os deputados, requeria-se renda de quatrocentos mil réis. Os eleitores, por sua vez, subdividiam-se nos que formavam o colégio eleitoral primário - cuja renda exibida era de cem mil réis - e os de segundo grau, escolhidos pelos primeiros, aos quais incumbia eleger os representantes com assento na Assembléia, devendo possuir renda anual de duzentos mil réis. Nas sucessivas alterações introduzidas ao longo do Império - cujo sentido se apontará logo a seguir - manteve-se inalterado o censo até 1881 (Lei Saraiva). No intervalo, a fim de compensar os efeitos da desvalorização da moeda, exigia-se, a partir de 1846, que a renda indicada se avaliasse em prata. A lei Saraiva,

que introduziu a eleição direta, instituindo, portanto, um único corpo de eleitores, fixou a renda deste em duzentos mil réis; elevou a dos senadores para um conto de réis e a dos deputados para oitocentos mil réis.

Durante todo o período imperial cuidou-se ciosamente da estruturação do corpo eleitoral, bem como de assegurar-se representação de outras camadas da população além dos proprietários, na medida em que isto dependia do censo. Além das diversas Instruções, promulgaram-se leis ou decretos em 1846 (primeiro regulamento geral oriundo do Poder Legislativo); 1855 (instituindo distritos eleitorais); 1860 (fixando os números de deputados por distritos); 1875 (regulando a representação das minorias e introduzindo o título eleitoral); e, finalmente, a mencionada Lei Saraiva de 1881 (11).

No que respeita à organização do eleitorado, a legislação começa fixando um eleitor para cada “cem fogos” (“por fogo entendendo-se a casa, ou parte dela, em que habitasse uma pessoa livre, ou uma família com economia separada, de maneira que um edifício podia conter um ou mais fogos”) e dando aos padres a função de organizar as respectivas listas. A experiência indicou que precisamente nesse ponto começavam as desfigurações. Assim, acabou-se por introduzir juntas escolhidas mediante votação; o título eleitoral; o direito à Justiça de fiscalizar e decidir questões surgidas nas juntas, etc. A Lei Saraiva retirou destas últimas as atribuições quanto ao alistamento, passando-as diretamente à Justiça.

Quanto ao alargamento da representação, adotou-se a linha de manter intacto o censo em relação ao Interior - com o que tão somente os proprietários constituíam o corpo eleitoral -, liberalizando-o nas cidades. Avançou-se, por exemplo, a noção de “renda presumida” que, na Lei Saraiva, identifica-se taxativamente com a dispensa da prova (“considera-se como tendo a renda legal, independentemente de prova...”). A prerrogativa chegou a abranger todo o funcionalismo civil e militar, executadas “as praças de pré... e os serventes das repartições e estabelecimentos públicos”; os membros do Poder Legislativo, da Magistratura e da Igreja; o corpo docente das Academias; “os habilitados com diplomas científicos ou literários”; juízes de paz e vereadores, etc. A circunstância é assinalada da seguinte forma por João Camillo de Oliveira Torres: “A projeção política da estratificação social pode ser explicada do seguinte modo: embora as classes rurais fossem mais numerosas, o “censo” excluía do voto (era um princípio universal na época) grande parte dos trabalhadores rurais e, além disto, a escravidão completava a exclusão. E como, em várias épocas, adotou-se o sistema de distritos, as

cidades podiam ter representantes próprios, com exclusão do interior. Eleitoralmente, as cidades eram super-representadas.” E, logo adiante: “Vamos comparar Minas, Rio e Rio Grande do Sul em três eleições. Em 1881 com vitória liberal: Minas teve 14 deputados liberais e seis conservadores; Rio Grande, todos liberais; Rio (Corte e província), dez conservadores e dois liberais. Em 1884 com discreta maioria liberal: eleição quase empatada em Minas, com 12 liberais, sete conservadores e um republicano; Rio Grande do Sul, todos liberais (eram os “maragatos” de Silveira Martins dominando tudo). Em 1886, esmagadora vitória conservadora: Minas, 11 liberais e nove conservadores; Rio Grande, cinco conservadores e um liberal. Estes dados, aliás, mostram que em Minas, pelo predomínio da população urbana, o governo de nada valia. E o Rio (província e Corte) era dominado pelos barões do vale do Paraíba.” (12)

Oliveira Torres observa finalmente que, por essa via, assegurava o agrupamento conservador maioria em inconteste, ao mesmo tempo em que facultava a representação do elemento modernizante e reformador, escapando ao imobilismo.

Do que precede evidencia-se que a elite que se incumbiu de conquistar e consolidar a independência, cabendo-lhe, em seguida, conceber a forma de governo, apropriou-se do sentido próprio da idéia liberal em seus primórdios, que era a de constituir um governo estável e responsável, que se regesse por uma lei escrita, de todos conhecida, aprovada pelos representantes da classe proprietária. A estabilidade do regime decorreria, pois, não apenas do caráter das leis, mas igualmente da autenticidade da representação. Ao estender este último conceito ao conjunto das camadas politicamente ativas de sua época forneceu indício eloqüente de que marchava no sentido do seu tempo e do que imediatamente lhe seguiu, quando a idéia liberal se deixa penetrar pelo ideal democrático.

Estamos certamente muito distanciados de uma visão equilibrada do período imperial de nossa história, sobretudo porque nos tornamos herdeiros quase diretos dos grupos de pensadores que submeteram aquele ciclo a uma crítica demolidora e inauguraram nova fase em nossa evolução cultural e político-social. Contudo, à luz das próprias dificuldades e limitações do presente, é possível avaliar o significado do longo caminho então percorrido e reconhecer que o entendimento alcançado da idéia liberal, por mais insatisfatório que possa parecer a quem o considere de uma perspectiva atual, correspondeu ao corolário do movimento iniciado por Verney e a apropriação final do conjunto de conquistas arroladas englobadamente com a denominação de pensamento moderno.

## NOTAS

- (1) *Two treatises of government*. Introdução e notas de Peter Laslett, Londres, Cambridge University Press/Mentor Book, 1965, p. 399 (§ 131).
- (2) *Apud* Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (trad. francesa de Jacques Chavy), 2.<sup>a</sup> ed. Paris, Plan, 1967, p. 242.
- (3) *A ideologia liberal no processo da independência do Brasil - 1798/1824*, Brasília, Câmara dos Deputados, 1973 (Prêmio Poder Legislativo-1972).
- (4) Cf. Paulo Mercadante, *A consciência conservadora no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1965.
- (5) Cf. Antonio Paim, *Cairu e o liberalismo econômico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- (6) Publicadas pela *Revista do Instituto Histórico*, Rio de Janeiro, 47/1 - 1:13, 1884.
- (7) Depoimento acerca da fase brasileira do governo consta das *Cartas sobre a Revolução do Brasil*, *Revista do Instituto Histórico*, Rio de Janeiro, 51/1 - 239:377, 1888. Ambos os documentos constam do volume, dedicado a Silvestre Pinheiro Ferreira, da coletânea *Idéias políticas*, organizada por Vicente Barretto (Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1976).
- (8) *Ensaio sobre o Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1862 Tomo II, p.38.
- (9) Obra citada, tomo II, p.111/114.
- (10) Obra citada, p. 150.
- (11) Coletânea dessas leis consta do livro *A legislação eleitoral brasileira*, de Edgar Costa (Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1964).
- (12) *Os construtores do império*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1968, p. 33.

### *b) Ascensão das correntes autoritárias na República e hegemonia do castilhismo*

A República corresponde à brusca interrupção do processo de estruturação no país das instituições do sistema representativo sob a égide da doutrina eclética segundo a qual o homem e sua obra cultural são perfectíveis ao infinito e têm assegurada a sua continuidade no tempo. Agora, acredita-se que o homem é determinado e determinável. Ao invés da organização do livre choque entre os interesses, passa a admitir-se que o interesse nacional pode ser fixado a partir da simples mediação científica. E se no ecletismo a moralidade era conciliatória e ambígua, atribuindo-se mesmo certo papel à Igreja Católica nessa matéria, a elite republicana crê na moral científica.

Ao longo da República Velha vigora a simples prática autoritária, isto é, o poder central elimina, com a denominada “política dos governadores”, o instituto da representação, mas mantém-se o simulacro das eleições. Suspendem-se com grande

frequência as garantias constitucionais. Mas o Congresso vota o estado de sítio. Vigora o partido único e nunca se permitiu que os monarquistas se estruturassem para uma atuação legal, a exemplo do que foi assegurado aos republicanos sob a Monarquia. A única instituição liberal era a política econômica, não-intervencionista e que seria mantida mais tempo do que fora aconselhável.

Enquanto no plano nacional a elite se contentava com a prática autoritária, no Rio Grande do Sul tem lugar a formulação do autoritarismo doutrinário, batizado de *castilhismo*. O grupo que conquistou a hegemonia na Revolução de 30 iria consagrar a vitória do castilhismo no país. Sob Vargas a doutrina seria aperfeiçoada para incorporar a componente modernizadora. A derrubada de Vargas em 1945 não elimina o confronto deste com o liberalismo, que se revela integralmente defasado e incapaz de contribuir para a consolidação do sistema representativo, o que leva o país a novo surto autoritário em 1964. Desta vez, contudo, já não é o castilhismo que inspira a elite, mas as doutrinas de Oliveira Viana, que Wanderley Guilherme dos Santos denominaria de *autoritarismo instrumental*.

A temática enunciada acha-se sistematizada em vários textos (1), de sorte que vamos nos limitar a examiná-la na estrita medida requerida para demonstrar-se que, subjacente a esse encaminhamento, palpita a emergência de nova acepção de pessoa humana, fruto da ascensão do positivismo.

No período republicano de nossa história, o fenômeno típico e mais destacado, no que respeita ao problema de que nos ocupamos, consiste, pois, na elaboração de uma filosofia política de inspiração positivista, obra da elite rio-grandense e que acabou sendo transplantada ao plano nacional, com Getúlio Vargas. Semelhante doutrina nunca foi defrontada de maneira conseqüente pelo pensamento liberal e, na verdade, paralisou o processo de seu natural desenvolvimento, segundo se evidenciará a seu tempo. Em vista do fato, as teses e o ideário positivista na matéria revelam vitalidade inusitada e ainda hoje encantam ponderáveis setores da juventude e da intelectualidade, que supõem novidade algo que corresponde a elemento da tradição e não certamente aquele a ser cultuado e reverenciado.

A idéia de que a sociedade marchava inelutavelmente para um estágio de plena racionalidade impunha-se, com toda evidência, a partir da simples generalização dos métodos científicos, tal era a crença que se adquiria no contato com o pensamento de Augusto Comte. Não importava que a história ou o presente não fornecesse maiores indícios em favor de semelhante hipótese. O romantismo incumbira-se de tornar

plenamente aceitável o mito de uma natureza humana originariamente boa (*o bon sauvage* de Rousseau), corrompida por uma sociedade irracional. A ciência seria o ingrediente capaz de restabelecer o equilíbrio. O *estado positivo* exprimia esta idéia, isto é, governo e administração passavam a ser uma questão de competência e não de disputa. O próprio Comte segundo se indicou, partia do reconhecimento de que semelhante conclusão não se imporia facilmente aos espíritos e concebeu os procedimentos a seu ver mais eficazes com vistas ao fim colimado, entre os quais a religião da humanidade. Embora a diretriz da constituição do positivismo como Igreja haja conquistando a adesão de pessoas tenazes e dedicadas, no que respeita ao comtismo como filosofia no Brasil a palavra final acabou ficando com outras facções da corrente.

Desde que a “ciência social” faculta a previsão do estabelecimento da sociedade racional - *estado positivo* ou qualquer que seja a sua denominação - duas são as alternativas a serem contempladas. A primeira é cuidar da educação dos espíritos, a fim de que o novo regime resulte na adesão da maioria. Tal foi, no Brasil, o esquema proposto por Luiz Pereira Barreto (1840/1923), representante do denominado *positivismo ilustrado*. Dotado de arguto senso prático, possuidor de sentido tático muito aguçado, partia do reconhecimento do que se chama, na literatura política da atualidade, de “correlação de forças”. Assim, dava-se conta da impossibilidade de acelerar a marcha no rumo do *estado positivo*, sem maiores compromissos. Considerava lícitas as alianças com os “metafísicos” (republicanos, liberais, bacharéis, etc.), para a derrota dos remanescentes teológicos. Supunha, finalmente, que a rota do progresso do país seria a mesma que levava ao *estado positivo*. Assim, o *positivismo ilustrado* buscou inserir as idéias de Comte na tradição humanista brasileira. Sua filosofia política, por isto mesmo, aproximou-se da tradição liberal precedente.

A experiência demonstrou, entretanto, a existência de uma segunda alternativa, que chegou a se tornar predominante e por isto mesmo a ser considerada como a legítima filosofia política de inspiração positivista. Suas teses centrais poderiam ser enunciadas da forma seguinte: como a possibilidade da sociedade racional só pode ser apreendida por uma elite reduzida, quem quer que haja ascendido a semelhante apreensão adquire o direito (e certamente que também o dever) de conduzir o povo naquele rumo, tanto mais que a doutrina ensina que o homem é determinado pelas condições sociais. A ênfase deve, pois, recair na mudança destas últimas. Em semelhante esquema mental não cabe a idéia da representação, que se evidenciara como a conquista propriamente moderna no plano político. Em seu lugar, coloca-se a de tutela

e hegemonia. Essa doutrina chegou a constituir uma corrente política que dominou, durante quatro decênios, o Rio Grande do Sul, tendo ascendido ao plano nacional com a Revolução de 1930, embora esta não se tivesse realizado em seu nome, como resultante da disputa entre as facções que então empolgaram o poder.

A influência política do comtismo é fenômeno posterior à República. Como bem o observa José Veríssimo, muitas idéias cuja paternidade veio a ser posteriormente reclamada pelos positivistas - como o casamento civil, a separação da Igreja do Estado, a Federação, o regime presidencial e outras “faziam parte do cabedal comum dos espíritos liberais, patrocinadas algumas por sujeitos de ambos os partidos constitucionais ou do republicano democrata e até por aqueles partidos”. Diz ainda: “Na espécie, os fatos mais característicos são a separação da Igreja do Estado e o estabelecimento do regime presidencial federal nos quais apenas tiveram a parte comum a todos os republicanos da véspera ou do dia seguinte e até de muitos monarquistas. Entretanto, ainda hoje, apesar de demonstrado o contrário de modo a não sofrer dúvida, continua ingênua ou sagazmente a supor-se os autores dessas duas medidas fundamentais. Quase foram eles, ao seu próprio parecer, que fizeram a emancipação dos escravos, eles que, com a má fé inconsciente e característica de todas as teologias, inclusive a positivista, escreveram que Benjamim Constant só à última hora tomara parte no movimento abolicionista porque “ele não havia assimilado as lições do fundador da religião da Humanidade”. Não precisou assimilá-la ou sequer conhecê-la a enorme maioria dos abolicionistas brasileiros.”

Na década de noventa é que tinha início a formação e a ascendência de uma corrente política de inspiração positivista. Sua popularidade inicial parece deva ser atribuída a Benjamim Constant, se bem o eixo do movimento se haja deslocado, logo adiante, para o Rio Grande do Sul. Sobre essa fase inicial, eis o que destaca o mencionado depoimento de José Veríssimo: “Graças à influência militar no primeiro governo da República e principalmente do general Benjamin Constant, que com razão ou sem ela passava por decidido secretário de Augusto Comte, o positivismo foi quase uma religião do Estado, a qual não era porventura desvantajoso praticar. Pulularam por esse tempo os positivistas, pois sê-lo era uma boa recomendação. Viu-se em Roma a mesma coisa, quando, com Constantino, os Césares se fizeram cristãos. A gíria positivista, “a anarquia mental”, “a pedantocracia”, o “regime normal”, “a ordem é fator de progresso”, “a integração do proletariado”, “os mortos governam os vivos”, “as pátrias brasileiras”, todas as formas e variações das palavras sistema, integração,

incorporação e que tais, queridas da escola, entraram a fazer parte obrigada de todos os discursos, de todas as arengas, de todas as discussões, e viram-se jornais de província, que de Augusto Comte até o nome ignoravam na véspera, lardearam com frases positivistas a sua prosa sobre a politicagem local. Nesse período o positivismo oficialmente dominante, sob a égide do mais influente membro do Governo provisório e dos seus lugares-tenentes imediatos, só encontrou, senão neófitos muito convencidos, catecúmenos condescendentes, devotos espontâneos ou pelo menos pagãos simpáticos. Nos próprios chefes, a despeito dos seus protestos em contrário, sente-se que lhes não repugna essa aliança de sua capela com o Estado, que determinará primeiro a apropriação e depois a canonização de Benjamin Constant, de quem eles farão, apesar dos fatos e das suas mesmas afirmativas esquecidas no interesse da seita, o patrono, o orago do positivismo na República. Artigos da nossa Constituição, o lema da nossa bandeira, algumas datas das nossas festas nacionais por si só bastam para provar a sua influência nesse momento, sem exagerá-la.”

Na entrevista que realizou com Ruy Barbosa (1849/1923), em 1903, para o *Comércio de São Paulo*, Max Fleuss registrou o seu depoimento quanto à luta que foi forçado a travar, no Governo Provisório, contra a tendência autocrática liderada por Benjamin Constant (2). O mesmo fato é referido por Aureliano Leal. Registra, na *História Constitucional do Brasil*: “O sr. Ruy informou:-me de que os positivistas e os jacobinos lutaram pela dilatação do regime ditatorial. A afirmativa é perfeitamente veraz.” Adiante resume a notícia da manifestação de que foi alvo Demétrio Ribeiro, também ministro e positivista (3), publicada no *Diário Oficial* de 14 de dezembro de 1889, cujo teor transcrevemos: “Comissões do exército, da armada, representantes da brigada acadêmica e mais outros cidadãos fizeram uma manifestação àquele ministro. O capitão-tenente Nelson de Almeida, dirigindo-lhe a palavra em nome da Marinha, pronunciou as seguintes frases: “E nós agora fazemos os mais ardentes votos a fim de que concorrais com as vossas luzes para a instalação do governo que se resuma na concentração de todo o poder político nas mãos de um só homem de Estado diretamente responsável perante o país. ...Para termos uma República estável, feliz e próspera, é necessário que o governo seja ditatorial e não parlamentar.” O sr. Tasso Fragoso, em nome do Exército, também invocou a solução positivista: recordando ao sr. Demétrio Ribeiro “o pensamento do egrégio filósofo (Augusto Comte), quando sintetizou como qualidades características do verdadeiro governo - força e responsabilidade”. Mais claro que todos foi o próprio ministro, afirmando que o caráter excepcional da manifestação

não era de aplauso à sua individualidade, mas de adesão a doutrina que representava e que o elevava ao poder. Se, presentemente, disse o sr. Demétrio Ribeiro, a opinião está em atividade; se ela todos os dias tem ocasião de pronunciar-se sobre os atos do governo, parece que não deve haver ansiedade em consultarmos as urnas”.(4)

Não tenho logrado impor-se, no plano federal, nessa fase inicial do novo regime, o republicanismo autoritário encontraria em Júlio de Castilhos (1860/1903) o seu teórico e artífice.

Castilhos surgiria como homem forte no Rio Grande, na fase inicial de consolidação da República, em meio à dura e prolongada guerra civil. Derrotado na Constituinte, que repeliu “a mensagem de regeneração que ele trazia através das lições de Comte” (5), governou autocraticamente o Estado entre 1893 - quando saiu vitorioso da guerra civil - e 1898. Sua doutrina política tomou corpo na Constituição Estadual, votada, como a Federal, em 1891. “O projeto - diz Arthur Ferreira Filho (6) foi obra quase exclusiva de Júlio de Castilhos, inspirado no estudo e no conhecimento do *Sistema de Política Positiva* de Augusto Comte, filósofo francês de nomeada universal, de quem o chefe republicano rio-grandense era fervoroso adepto.”

Júlio de Castilhos repudiava abertamente o sistema que fazia repousar a legitimidade do mandato governamental na expressão do voto popular. Escreveria, em 1889: “Nós pensamos e temos sempre ponderado que é vão e inepto o empenho daqueles que através da expressão numérica das urnas pretendem conhecer as correntes que sulcam profundamente o espírito nacional. ...O voto não é nem pode ser o verdadeiro instrumento capaz de determinar precisamente o profundo trabalho de formação das opiniões, operando fora da preocupação eleitoral, que se desliza nas correntes superficiais.” A par disto, ao invés da harmonia e divisão dos poderes, preconizava a sua centralização em mãos de uma única pessoa. Resumindo tais idéias políticas, escreveria Rubens de Barcelos:

“Enquanto muitos republicanos permanecem embalados ao ritmo da Marselhesa, alimentando o espírito com a ideologia revolucionária dos convencionais franceses, exaltados celebrantes de uma forma de soberania popular que entrega os governos aos azares da opinião flutuante, transformando-os de órgãos diretores da sociedade, que devem ser, em meros executores da vontade disciplinada das correntes ocasionais; enquanto outros, fiéis a Montesquieu, quedaram-se na obsessão das garantias da divisão tripartida dos poderes, e procuraram nos federalistas americanos o ensino doutrinário, Castilhos achou na meditação da obra de Comte e na observação dos

fatos históricos a fórmula mais capaz de resolver, de um ponto de vista humano, o insanável problema político”. (*Apud* Othelo Rosa - “Júlio de Castilhos”, in *Fundamentos da Cultura Riograndense*, terceira série, pág. 27).

Consistia a fórmula em centralizar, em mãos do chefe do Executivo, também as tarefas legislativas. Elaboradas as leis, Castilhos as publicava, estabelecendo um prazo para a apresentação de emendas. Era livre para aceitá-las ou recusá-las, cabendo tão-somente expor de público as razões da decisão. Assim, parecia-lhe, a “consulta popular” tinha maior validade que através do sufrágio, a disputa entre partidos, etc.

A chamada continuidade administrativa era considerada como peça essencial do sistema. Por isso mesmo, ao contrário do que dispunha a Carta Magna, assegurava a Constituição gaúcha o direito do governante à reeleição. Tal instituto se reforçava pela prerrogativa da livre nomeação do substituto eventual. O chefe do governo podia depor os ocupantes dos executivos municipais.

Tratava-se, em suma, de uma rigorosa adaptação às condições locais da ditadura republicana preconizada por Comte, sistema que seria sucessivamente aperfeiçoado, com idêntico espírito antidemocrático.

Júlio de Castilhos foi substituído no governo do Rio Grande por Borges de Medeiros (1864/1961), que dominou o Estado durante trinta anos, de 1898 a 1928. Antes de ocupar a posição de chefe do Executivo estadual, Borges de Medeiros fora representante à Assembléia Constituinte e participara ativamente da guerra civil dos primeiros anos da República e da qual resultou a consolidação do castilhismo, para, em seguida (1895), responder pela chefia da polícia do governo Castilhos.

O longo período da administração Borges de Medeiros foi entremeadado de choques e lutas. Na reeleição para o período 1903/1907 o famoso caudilho foi candidato único. A partir do quinquênio seguinte (1908/1913), a oposição, chefiada por Assis Brasil - inspirador e organizador do Partido Democrático -, passaria a concorrer o pleito. O mandato, nos anos indicados, foi exercido por Carlos Barbosa, sem que a hegemonia de Borges de Medeiros tivesse sofrido solução de continuidade. É o que se faria questão de proclamar ao reassumir a governança, para o novo mandato de 1914 a 1918 : “Alternaram-se os governantes mas não se alteraram as situações.” Nesse quinquênio é que se introduziram substanciais alterações no sistema eleitoral rio-grandense, de modo a tornar insuportável a existência da oposição.

Essas e outras reformas Borges de Medeiros às justificava com base numa fraseologia comtiana. Eis o que dizia em discurso de 19 de maio de 1916:

“A Constituição rio-grandense, consagrando soluções capitais da política científica ou positiva, criou os germes desse regime final melhor do que fizera a Constituição Federal. Ao passo que esta manteve restrições odiosas do exercício das liberdades *espiritual e industrial*, a nossa Constituição assegurou em toda a sua plenitude o grupo de liberdades civis decorrentes da completa separação entre o poder temporal e o poder espiritual; garantiu a liberdade industrial sem outras limitações que não as da Constituição Federal; organizou o regime presidencial, genuíno e típico, pela supremacia da presidência, como órgão central do aparelho governativo, cimentando destarte a unidade de direção e eliminando as causas ordinárias de rivalidades e atritos entre os ramos do poder público. Graças ao conjunto dessas disposições orgânicas, disputam livremente o predomínio social as teorias e opiniões quaisquer, livre de toda tutela ou opressão oficial. Graças ao nosso estatuto político, o governo é forte, estável, liberal e progressista” (7) Os acontecimentos que se seguiram ao término do mandato, a ser exercido no quinquênio 1918-1923, para o qual fora uma vez mais reeleito - justificada, a falta de outros argumentos, pela morte de Pinheiro Machado e a conflagração mundial-, iriam demonstrar que a estabilidade do castilhismo repousava exclusivamente na força, nada tendo de liberal nem de progressistas.”

Borges de Medeiros introduzira no processo eleitoral rio-grandense, entre outras, a exigência da maioria de três quartos, na suposição de que assim afastaria qualquer possibilidade de a oposição chegar ao poder. Ocorreu, entretanto, que, nas eleições de novembro de 1922, concorreu o próprio Assis Brasil, pelo Partido Democrático, figura de nomeada em todo o país, intimamente ligado à corrente liberal. A apuração realizada pelos castilhistas acusou os seguintes resultados: 267.690 eleitores inscritos: 138. 598 votos apurados, dos quais 106.360 para Borges de Medeiros; 129.092, votos nulos e abstenções. Segundo os dispositivos vigentes, para considerar-se reeleito, o caudilho precisaria ter obtido mais de 200 mil votos. A situação assim não o entendeu. Fazendo caso omissis das anulações, o governo avançou nova interpretação do texto constitucional: “Quando a Constituição diz - *três quartas partes dos sufrágios do eleitorado*, entende-se que ela quer se referir ao eleitorado *ativo*, isto é, ao que exerceu o sufrágio”, afirma o próprio Borges de Medeiros (8), excluindo do “eleitorado ativo” a massa dos votos opositoristas simplesmente anulados. À base desse artifício, conservou-se à frente do poder. Em consequência, a luta que jamais cessara entre chimangos (castilhistas) e maragatos (liberais) transformou-se em incruenta guerra civil que se prolongou por todo o ano de 1923, requerendo a intervenção do governo federal,

que impôs o término do ciclo das reeleições. Por essa circunstância o poder estadual se transferiu, em 1928, a homem do mesmo grupo: Getúlio Vargas (1883/1954).

O fato de que a República Velha não tenha logrado modernizar e democratizar o país em seu conjunto não situa o fenômeno rio-grandense no quadro nacional. Afonso Arinos de Melo Franco apontou essa peculiaridade: “A autonomia estadual, garantida pela Constituição de 1891, foi um ideal republicano que permitiu a expansão de forças sociais e econômicas das regiões. A simples comparação do São Paulo republicano com o imperial dispensa demonstrações. Mas, por outro lado, como processo político, tinha inconvenientes graves, dos quais o maior era a formação, em certos Estados, inclusive importantes, como o Rio Grande do Sul, de oligarquias políticas que se aboletavam no poder por meios legais, muitas vezes sangrentos.” E, logo adiante, acrescenta: “Nos outros Estados havia famílias influentes que detinham o poder. No Rio Grande dominava outra coisa. Era a ditadura comtista, fundada na pregação de Castilhos, no texto de uma Constituição peculiar, na vitaliciedade de Borges de Medeiros.” (9)

Não se pretende explicar a oligarquia rio-grandense, na República Velha, pelas idéias de Comte, mas apenas indicar que o comtismo serviu de fundamentação doutrinária a uma facção política conservadora, apoiada num executivo estadual aguerrido e com forte ascendência no plano nacional. O castilhismo não representa apenas as teorizações do Apostolado Positivista, mas teve-as por base, ganhando feição definida através de uma prática discricionária, no exercício do poder político, ao longo de quatro decênios. O castilhismo seria assim o núcleo antidemocrático das idéias políticas de Comte, ajustado a uma experiência concreta.(10)

Não falta quem chegue a afirmar que o fenômeno castilhista representou, a seu tempo, o único produto político genuinamente nacional, desde que ligado a uma sociedade rural de mentalidade patriarcalista, aspecto dominante da vida nacional até os começos da década de quarenta. Outros o filiam diretamente ao estilo de vida na campanha e sua influência sobre o temperamento gaúcho. A esse respeito assim se manifesta Ivan Lins: “Ao autoritarismo inato dos chefes do clã pastoril já se quis atribuir a aceitação dos princípios positivistas no Rio Grande do Sul. Os propugnadores desses princípios seriam os herdeiros das tradições do homem de prol da campanha. “Nada menos exato - pondera Guilherme César. Dos nomes citados, como figura do relevo na história do Positivismo rio-grandense, nem todos são originários da campanha: um é filho de Pernambuco, alguns nasceram e se criaram em Porto Alegre,

de boa árvore açoriana, católica até a superstição.” E, de fato, o princípio de autoridade que encarnaram, eles o beberam em fonte escrita e estrangeira, em Comte, em Laffite e Littré, quando se achavam em São Paulo, onde fizeram sua formação intelectual. Ao voltarem aos pagos, já pregaram o evangelho do *Mestre dos Mestres*, como a Augusto Comte chama Júlio de Castilhos. (11)

Ao longo da República Velha, o castilhismo logrou exercer certa influência na política nacional, notadamente através de Pinheiro Machado (1851/1915), espécie de eminência parda do situacionismo, nos primeiros quinquênios da República. Realizou a grande proeza de construir um partido político de âmbito nacional, em que pese às condições desfavoráveis da época, quando o poder se exercia através do acordo direto entre os Executivos central e estaduais. Trata-se do Partido Republicano Conservador, fundado em 1910 e que sobreviveu até a morte de seu inspirador. Contudo, é com a ascensão de Vargas ao poder que se transformaria na facção dominante no País.

Por sua extrema complexidade, não se pode atribuir o movimento de 30 apenas à influência das idéias castilhistas. Deixar, entretanto, de reconhecer que o concurso de, outras correntes positivistas, além da rio-grandense, para a sua vitória final, foi deveras decisivo, torna de todo incompreensível o fenômeno do Estado Novo, resultante do predomínio de uma corrente de inspiração castilhista, no seio das forças que empolgaram o poder em 1930. Parece demasiado ingênua a explicação de que o Estado Novo seria apenas ou, sobretudo, uma decorrência da conjuntura internacional, desde que semelhante conclusão funda-se na suposição de que o País encontra-se em permanente disponibilidade para assimilar e aplicar quaisquer idéias estrangeiras. Quando a análise concreta de sua evolução nos revela que o ambiente nacional é extremamente receptivo para determinadas tendências, enquanto recusa outras não só melhor fundamentadas como até mesmo mais ajustadas à ordem de problemas a ser defrontada.

Entre os elementos que contribuíram para a elevação de Vargas ao poder e, finalmente, para o predomínio, no seio daquele movimento, da facção castilhista, destaca-se a preponderância do positivismo na formação de nossa elite militar. Esta, embora unanimemente reconhecida e proclamada, é tida e havida como circunscrita ao período da República. A partir, sobretudo, do fechamento da Academia Militar da Praia Vermelha, em 1904, de sua transferência para Realengo, da passagem de Hermes da Fonseca pelo Ministério da Guerra e da chegada ao Brasil da Missão Militar Francesa, a preparação de nossa oficialidade ter-se-ia orientado num sentido estritamente técnico-

profissional. Tudo isto teria levado a uma paulatina superação do positivismo no interior das Forças Armadas. Essa suposição não resiste à prova dos fatos. A imensa maioria dos líderes do chamado tenentismo, fenômeno da década de 20 - passando muitos deles, mais tarde, seja para a ala totalitária do Governo Vargas, seja para o Partido Comunista -, era constituída de positivistas convictos e confessos. Só neste pós-guerra é que os militares abertamente comunistas começaram a escassear. Ainda assim é difícil supor que exista na atual sociedade brasileira um grupo social onde a mentalidade positivista esteja mais arraigada que naquele constituído pela oficialidade. O afastamento da influência comtista só poderia ter sido alcançado à base não só de uma reestruturação de todo o currículo das Escolas Militares como da difusão de uma outra doutrina que se opusesse, de modo radical, ao pseudocientificismo - principalmente à suposição de que a sociedade reger-se-ia por “leis” assimiláveis às que se postula para o mundo físico – sem, entretanto, recair no espiritualismo ou na especulação vazia, fundamento último da popularidade de algumas idéias positivistas.

As comemorações do Sesquicentenário da Academia Militar, em 1961, constituíram uma notável demonstração dessa tese. O evento originou diversos pronunciamentos, cujo espírito foi brilhantemente resumido por Humberto Peregrino, militar e conhecido intelectual. Trata-se, em última instância, de considerar as teses comtistas, como conquistas definitivas e imorredouras, para ocupar-se, em seguida, da exaltação do sentido benéfico de sua ação sobre o Exército brasileiro. Eis um trecho do aludido pronunciamento: “Consideramos, porém, que para redimir o positivismo de quaisquer culpas que acaso lhe coubessem como deformador da preparação militar, dois fatos decisivos podem ser arrolados: o primeiro é o fato de ter surgido no seio da própria oficialidade de formação acadêmico-positivista a ação renovadora, aquela que abriria caminho à grande transformação operada pelo Mal.Hermes; o outro fato que vem a ser o de que, ainda no período final de existência da Escola do Realengo, ali sobrevivia rigoroso, animado, copioso, o Positivismo. Bem nos recordamos, aqui vai um depoimento pessoal, de seu incontestável prestígio, sempre esposado e ostentado pelos cadetes de maior projeção, em geral dos alunos distintos. E que calor emprestava às reuniões hebdomadárias de nossa Sociedade Acadêmica! Parece que ainda estamos a ouvir as acesas discussões que se feriam, pontualmente, em torno de saber se os vivos são ou não governados pelos mortos... Pois muito bem. A Escola onde ocorria isso era duramente, implacavelmente, consagrada à formação de oficiais de tropas, homens para instruir recrutas, atirar ao alvo nos “stands”, galopar em terreno variado, marchar pela

carta, brilhar nas formaturas de ordem unida... Ora, se os moços que assim se preparavam tinham no Positivismo a principal, a mais cara preocupação intelectual fora das atividades escolares, é forçoso concluir que o outro Positivismo, o da Escola da Praia Vermelha, nada tinha de incompatível com o aprendizado militar.” (“Diário de Notícias”, Rio, Suplemento Literário de 14-5-1961.)

O sentido principal da insatisfação que se encontrava à base do tenentismo - sem dúvida uma das pilastras da Revolução de 1930 - foi apreendido com justeza por Afonso Arinos de Mello Franco ao escrever: “O chamado tenentismo tinha, embora incerto e confuso, um fundo antiparlamentar e antipartidário. Sua ala direita evoluiu para uma espécie de fascismo, ao passo que a esquerda descambava francamente no comunismo. Em todo caso, duas tendências totalitárias.”

A evolução da elite política brasileira no sentido da substituição da prática autoritária, preservada a fachada constitucional, por uma forma de governo abertamente autoritária, através do Estado Novo, não poderia ter ocorrido sem o trabalho prévio, ao longo de várias décadas, seja do castilhismo, no meio político, seja do positivismo, no meio militar. Em relação a fundamentação teórica dessa mudança, ensaiou-se, sem sucesso, o abandono do castilhismo, como se pode ver, entre outros, na obra de Francisco Campos (1891/1968), que aspirava a ser o teórico do novo regime. Em que pese o insucesso, vale consignar o tipo de crítica que avançou contra o liberalismo.

Parece a Francisco Campos que os traços essenciais da época consistiam no primado do irracional e no sentimento de mudança. Os valores que se supunham eternos já não são entendidos como tais. Surge, então, uma sofística, irrefutável porquanto reivindica o papel dos mitos. Os que nele crêem, atribuem-lhe um valor de verdade. Os que o reconhecem como artifício técnico vêem-se constrangidos ante a sua validade prática. E, como a política é solidária das outras formas de cultura, cria-se um divórcio entre a democracia e o liberalismo. Esse fundava-se no pressuposto de que as decisões políticas são obtidas mediante processos racionais. Enquanto o processo político se limitava a reduzidas zonas humanas, pôde o sistema funcionar. Mas quando teve de incorporar grandes massas, evidenciou-se que o clima destas é o das tensões, que não se resolvem em termos intelectuais nem a partir do confronto de idéias. “A conseqüência do desdobramento desse processo dialético escreve - será, por força, a transformação da democracia, de regime relativista ou liberal, em estado integral ou totalitário, deslocado com velocidade crescente o centro das decisões políticas da esfera intelectual da discussão para o plano irracional ou ditatorial da vontade.”

Para definir o processo político como “domínio do irracional” apóia-se em duas teses que resumem com profundidade os impasses da sociedade industrial, se bem que por si mesmas não autorizem a conclusão em favor do totalitarismo. Em contexto diverso do que se configura no Brasil pela ação do positivismo, no campo político, as inferências foram bem diversas, como se indicará logo adiante. Nem por isto deixaram de ter validade as premissas resumidas com brilhantismo por Francisco Campos.

Observa, em primeiro lugar, que da revolução técnica saíra bastante combatido o humanismo tradicional. Para fazê-lo nas suas palavras: “As prodigiosas conquistas científicas e técnicas, que costumam ser um dos temas preferidos do otimismo beato, nas suas exaltadas esperanças em relação à espécie humana e ao seu aperfeiçoamento moral e político, conferiam ao império dos irracionais poderes verdadeiramente extraordinários, mágicos ou surpreendentes. Eis aí uma das antinomias que parecem inerentes à estrutura do espírito humano: a inteligência contribuindo para tornar mais irracional, ou ininteligível, o processo político.”

A segunda observação diz respeito à falência do liberalismo tradicional. A tese será analisada de diversos ângulos, notadamente no que se refere ao plano econômico e ao problema de tornar as conquistas materiais da técnica acessíveis ao maior número. Afirma expressamente que “as questões econômicas e financeiras, as de organização da economia nacional, as do comércio interno e externo, questões sobretudo técnicas e, por sua natureza, incapazes de despertar emoção, passaram ao primeiro plano”. E o liberalismo econômico não se revelou capaz de fazer face às novas circunstâncias.

O culturalismo professado por Tobias Barreto - e que entendeu como a forma adequada de superar o positivismo não se nutria em pressupostos ingênuos a respeito da excelência da pessoa humana. O aprofundamento dessa perspectiva, na linha de reivindicar a especificidade do acontecimento histórico, teria servido para revelar de pronto a fragilidade dos fundamentos últimos das teorizações do Estado Novo e sua identidade com os suportes do castilhismo. A proclamação do primado do irracional no processo histórico (Francisco Campos) ou o empenho de identificá-lo com a pretensa rigidez dos fenômenos naturais (“política positiva” do grupo castilhista) serve apenas como patamar para situar acima da realidade suposta a quem ascende a semelhante intuição. Daí para firmar a legitimidade de qualquer sistema ditatorial não se configuram quaisquer obstáculos. As dificuldades envolvidas na busca de uma conceituação para a consciência histórica - segundo se pode ver da obra de

Windelband, Rickert, Weber e outros, que constitui, no plano filosófico, o desenvolvimento natural das posições reivindicadas por Tobias Barreto - minam pela base qualquer filosofia política de índole totalitária.

E quanto às limitações do *laisser-faire*, somente o horizonte positivista com que se defrontava impedia o liberalismo brasileiro de reconhecê-lo plenamente. Circunstâncias históricas peculiares, notadamente a volta de Vargas ao poder em 1950, contribuíram para que as correntes liberais, em nossa terra, preservassem aquela alienação formalista tão agudamente criticada por Francisco Campos. Ao fazê-lo, contribuíram para dar ao debate político, ainda neste pós-guerra, um sentido marcadamente oitocentista. Enquanto as correntes afins às idéias positivistas persistiam no menosprezo às conquistas liberais em nome do intervencionismo e do desenvolvimento econômicos, o liberalismo encastelava-se no formalismo jurídico, divorciado de qualquer conteúdo.

Entretanto, o fim do *laisser-faire* vinha sendo proclamado por John Maynard Keynes (1883/1946) desde a década de vinte e este seria o título de um livro que divulgou em 1926. Muitas de suas idéias foram incorporadas ao *NewDeal* de Roosevelt, nos anos trinta. Keynes não procura apenas explicar teoricamente a realidade, mas objetiva, sobretudo, atuar sobre ela, conforme acentua Prebich e procurar-se-á demonstrar adiante, de forma circunstanciada. Atribui diretamente ao Estado a missão de intervir na economia para assegurar uma determinada taxa de ocupação, com o propósito de eliminar um dos mais graves defeitos do capitalismo.

As elucubrações de Francisco Campos, Azevedo Amaral e outros teóricos do Estado Novo não conseguiram, entretanto, eliminar a feição castilhistas do regime. As instituições de inspiração corporativista, previstas na Constituição de 37, como a Câmara dos Deputados e o Conselho Federal, nunca foram estruturadas, acumulando o Executivo as funções legislativas, como era de praxe na “república positivista” do Rio Grande do Sul. A legislação do trabalho se fez sob o signo comteano da “incorporação do proletariado à sociedade moderna”. E assim por diante. Não quer isto dizer que Vargas haja preservado intactas as doutrinas castilhistas. Ao contrário; dar-lhes-ia feição nova ao incorporar a componente técnica e tornar atuante a bandeira do intervencionismo econômico, eliminando o caráter retórico de que se revestia esse propósito sob Castilhos e Borges de Medeiros. Tais acréscimos, entretanto, não obscurecem o fato de que a ascensão de Vargas correspondeu à vitória do castilhismo no plano nacional. (12)

## NOTAS

- (1) O leitor interessado poderá consultar o Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro, em sete volumes, da Editora Universidade de Brasília.
- (2) Max Fleuiss, *História Administrativa do Brasil*, 2.<sup>a</sup> edição, São Paulo, Melhoramentos, 1925, página 452.
- (3) “Havia ainda no Governo Provisório outro comtista, Demétrio Ribeiro, ministro da Agricultura, positivista ortodoxo e obediente ao Apostolado Positivista de tal forma que, antes de aceitar a pasta, procurou Miguel Lemos para pedir-lhe a necessária autorização.” (João Carnilo de Oliveira Torres - *O positivismo no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1943, p. 102).
- (4) Aurelino Leal, *História Constitucional do Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1915, p. 216.
- (5) Costa Porto, *Pinheiro Machado e seu tempo*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1951, p. 95.
- (6) *História Geral do Rio Grande do Sul*, 2.<sup>a</sup> ed., Porto Alegre, Ed. Globo.
- (7) Apud João Pio de Almeida, *Borges de Medeiros*, Porto Alegre, 1920, p. 112. Borges de Medeiros, *Manifesto ao Rio Grande* (de 25/1/1923), Porto Alegre, Oficinas Gráficas de A Federação, 1923, p. 22.
- (8) Borges de Medeiros –*Manifesto ao Rio Grande*(de 25/1/1923). Porto Alegre, Oficinas Gráficas de A Federação, 1923, p.22
- (9) *História e teoria do Partido Político no Direito Constitucional Brasileiro*, Rio de Janeiro, p. 68/69.
- (10) Acha-se estudado de modo amplo na obra *Castilhismo, uma filosofia da República*, de Ricardo Velez Rodriguez (Porto Alegre, 1980). A discussão que ensejou no período encontra-se nestes livros: *A filosofia política positivista* (Antologia) - I e II, introdução de A. Paim, Rio de Janeiro, Documentário, 1979; J. Luís Osório. *Constituição Política do R. G. Sul* (1911), 2.<sup>a</sup> ed., Ed. UnB, 1981; e *R. Monte Arraes - O R. G. Sul e suas instituições governamentais* (1925), 2: ed., Ed. UnB, 1981.
- (11) *História do positivismo no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1964, págs. 172/78
- (12) A contribuição de Vargas ao castilhismo está considerada em A. Paim - *A querela do estatismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978, Capítulo III.

### c) *Emergência e trajetória do tradicionalismo político*

O tradicionalismo é uma corrente do pensamento moderno que pretende, antes de mais nada, refutar as doutrinas contratualistas. Essa refutação assume, entretanto, uma característica muito peculiar, recusando todo apriorismo e cuidando de louvar-se na experiência histórica. Essa análise é que lhe permite valorizar a tradição. O advento da Revolução Francesa serve de elemento polarizador dos diversos tradicionalismos, o que tem dificultado a justa compreensão do papel que exerceu em nosso meio.

O ponto de referência básico do tradicionalismo brasileiro forma-se no eixo que vai de Pascoal José de Melo Freire (1738/1798), cuja meditação tem lugar no período da Viradeira, à publicação no Rio de Janeiro, em 1841, da obra *o Novo Príncipe*, de José da Gama e Castro (1759/1873).

Melo Freire, à luz da história portuguesa, conclui que “o chamado pacto social (não) é mais do que um ente suposto que só existe na imaginação de alguns filósofos”. Perguntar pela origem do poder do monarca carece de sentido porquanto a monarquia é que deu nascimento à Nação Portuguesa. Na história de Portugal nunca houve qualquer pactuação entre o Rei e os súditos nem aquele pode transigir em relação a poderes que lhe foram transmitidos e é obrigado a transmitir “íntactos e inalienáveis”. Melo Freire, como observa Vitor Faveiro, não pretendia legitimar a arbitrariedade e o capricho da vontade do monarca, negando “a tirania, o arbítrio pessoal e a disponibilidade em relação aos bens dos cidadãos por parte dos reis”. (1)

Quando José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756/ 1835), propõe-se a difundir no Brasil a crítica de Edmond Burke (1729/1797) à Revolução Francesa (2) não tem presente a circunstância de que Burke era liberal, achando-se comprometido com as instituições do sistema representativo. As simpatias de Cairu são pela monarquia tradicional, parecendo-lhe que o livre comércio, por si só, asseguraria o progresso e a estabilidade política. Contudo, somente no *Novo Príncipe* a identificação - que o miguelismo se incumbira de fazer na prática - entre tradicionalismo político e monarquia absoluta ganha status teórico. Essa linha, entretanto, não chegou a empolgar parcela significativa da elite política ou da Igreja, comprometidas com o liberalismo moderado que plasmou as instituições a partir dos anos quarenta. Ao longo do Império, o tradicionalismo ficaria virtualmente circunscrito à alta hierarquia da Igreja e aos intelectuais que a ela se achavam mais estreitamente vinculados, assumindo nitidamente duas feições: *filosófica e renovadora da Igreja*, distinção estabelecida por Tiago Adão Lara. O projeto renovador passava, certamente, pela separação entre a Igreja e o Estado, comportando muitas nuances e evoluindo significativamente no tempo, desde o ultramontanismo, vigente no período que analisamos, até o interesse pela questão social na parcela principal do novo século, para finalmente desembocar nas francas simpatias pelo socialismo em nossos dias. Sua caracterização mais ampla escapa inteiramente ao propósito deste tópico - e em geral do próprio livro - embora o substrato último, do mesmo modo que no tradicionalismo em geral, somente se possa esclarecer tendo presente o conjunto (tradicionalismo filosófico; tradicionalismo político e movimento renovador) e que repousa na mesma acepção de pessoa humana. Essa base comum serviria igualmente para explicar as razões pelas quais não se efetiva a separação das duas instituições (Igreja e Estado), preservando os movimentos eclesiásticos, mesmo os que se pretendem renovadores, com nota destacada e por vezes dominante, o empenho

de restaurar a situação anterior a Pombal, quando a Igreja tinha uma posição de franco predomínio no Estado.

A questão filosófica será considerada no Capítulo III, bastando referir, nesta oportunidade, como indica Ubiratan Macedo, que “iria limitar-se a combater o racionalismo no plano teórico. O eixo central seria a refutação ao espiritualismo eclético, ao qual a intelectualidade iria aderir prazerosamente”.

“O tradicionalismo brasileiro, ao contrário do português - é ainda Ubiratan Macedo quem o diz - aceitou com relativa tranqüilidade o sistema monárquico-constitucional instaurado no país.” O chefe e articulador da oposição à filosofia oficial dominante, D. Romualdo Seixas (1787/1860), Primaz do Brasil, achava-se inteiramente identificado com o liberalismo moderado que ajudou a consolidar, o que lhe valeria o título de Marquês de Santa Cruz. A pregação de Gama e Castro, em que pese o seu inegável valor teórico, não encontrou simpatias no país. Os que se dispunham a um combate mais frontal às instituições políticas vigentes não chegaram a ter maior sucesso, nem mesmo no período posterior à Questão Religiosa. José Soriano de Souza (1833/1895) viria a sugerir a criação de um Partido Católico, tema a que dedicaria uma *Carta Aberta* ao Conselheiro Zacarias (Recife, Tipografia União, 1874, opúsculo de 37 págs.) e o *Ensaio de Programa do Partido Católico no Brasil* (Recife, 1877). Essa proposta não chegaria a ser considerada.

Somente com a República e a separação da Igreja do Estado, teria início o processo de formação do tradicionalismo político no país - isto é, uma corrente política que se opõe frontalmente ao liberalismo e ao sistema representativo, em nome de valores tradicionais, entre estes a ascendência política da Igreja -, em geral denominado simplesmente de *conservadorismo* ou *conservadorismo católico*. Sua trajetória é resumida adiante.

Esse movimento está a cargo quase que exclusivamente da hierarquia da Igreja ao longo das três primeiras décadas republicanas. Nesta fase, são em número reduzido os intelectuais católicos. Entre estes, a figura exponencial é Carlos de Laet (1847/1927). O conservadorismo católico identifica-se então com a restauração monárquica.

A situação muda radicalmente na década de vinte, com a liderança de Jackson de Figueiredo (1891/1928). Já agora o conservadorismo católico reconcilia-se com a República, ganha uma plataforma política concreta, consegue a adesão de numeroso grupo de intelectuais.

Com a Revolução de 30, reconstitui-se a aliança entre a Igreja e o Estado, enquanto o conservadorismo católico iria nutrir uma das vertentes da Ação Integralista Brasileira.

A posição da Igreja diante do decreto do governo provisório que a separou do Estado seria fixada na Pastoral Coletiva de 1890 e ratificada na de 1900.

A Pastoral de 1890 começa nestes termos patéticos:

“Melindrosa, cheia de perigos, de imensas conseqüências para o futuro, dignos cooperadores e filhos muito amados, é a crise, que, neste revolto período de sua história vai atravessando nossa pátria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social for baseado na religião; para a morte se o não for.

Acabamos de assistir a um espetáculo que assombrou o universo; a um desses acontecimentos pelos quais dá o Altíssimo, quando lhe apraz, lições tremendas aos povos e aos reis; um trono afundado de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados à sua sombra, em poucos anos lhe cavaram.

Desapareceu o trono...

E o altar? O altar está de pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus”.

Através de uma carta coletiva, com o propósito de revestir sua palavra de “extraordinária solenidade”, pretende o Episcopado elucidar estes pontos:

“Primeiramente, que se há de pensar dessa separação da Igreja e do Estado, que infelizmente está consumada entre nós pelo decreto do governo provisório de 7 de janeiro do corrente ano? É porventura, em si, boa, e deve ser aceita e aplaudida por nós católicos?

Em segundo lugar, que havemos de pensar do decreto enquanto franqueia liberdade a todos os cultos?

Em terceiro lugar, enfim, que temos de fazer os católicos do Brasil em face da nova situação criada à nossa Igreja?”

Quanto ao decreto republicano, a Pastoral relaciona-o diretamente à impiedade da Época Moderna. O ateísmo, “que tem hoje em dia foro de cidade” promoveu desorganização social “tão vasta, tão profunda, tão radical, que os mais eminentes pensadores contemporâneos, prevendo à luz da história, cujas leis não falham, males ainda mais temerosos, que em futuro, não muito remoto, ela desencadeará sobre a sociedade, perguntam espavoridos: *Deus meu! Em tal correr onde iremos parar?*

É que este tremendo dilúvio de erros, cada qual mais pernicioso que alaga a sociedade moderna, máxime na Europa e nas duas Américas, ameaça arrastar e subverter tudo em suas águas lodosas e pestilentas, tudo: família, instituições, leis, religião, sociedade!”

A resposta à primeira pergunta seria negativa.

Diz a Pastoral de 1890:

“Assim, não há de andar mais a Igreja conjunta com o Estado. Um e outro poderem exercerão ação separada e isolada, sem sequer se conhecerem mutuamente. Nada mais de união entre eles. *Separação, separação!* Eis o que se proclama voz em grita, como uma das grandes conquistas intelectuais da época! O mundo social nada tem que ver com a religião. Tal é a fórmula teórica que se pretende hoje em dia reduzir à prática, e com que se dá como resolvido o momentoso problema das relações entre a Igreja e o Estado. Esta doutrina não a podemos os católicos admitir, porque está condenada pela Santa Sé Apostólica na 55.<sup>a</sup> proposição do Syllabus ou rol de erros contemporâneos, que acompanha a memorável Encíclica *Quanta cura*, dirigida por Pio IX, de gloriosa memória, a todo o orbe católico. Já em 1832, entendera Gregório XVI que imperioso lhe corria o dever de denunciá-la à reprovação da consciência cristã”.

O Episcopado reconhece a diversidade de atribuições afetas à Igreja e ao Estado e proclama a independência da sociedade civil na órbita de suas atribuições temporais. Contudo, “independência não quer dizer separação”. Em face da identidade dos súditos que devem encaminhar para o fim próprio de cada uma e em nome da “ordem social”, da “paz pública”, da “concórdia dos cidadãos”, dos “direitos da consciência”, “repelimos os católicos a separação da Igreja do Estado; exigimos a união entre os dois poderes”. A Pastoral esclarece que a união desejada seria aquela que prescindisse do regalismo.

Quanto à liberdade atribuída a todos os cultos, a Pastoral reage com indignação esgrimindo dois argumentos básicos: 1º.) a Igreja Católica está visceralmente ligada ao processo de formação da nação brasileira, constituindo os católicos imensa maioria; e, 2º.) não há outra Igreja verdadeira senão a Católica. Observe-se que essa linha de argumentação decorre tão somente da recusa da Época Moderna, quando a sociedade passou a reger-se segundo o princípio da tolerância religiosa. Em muitas nações européias, embora divididos em múltiplas seitas, os protestantes passam a constituir a maioria. A solução encontrada, no plano político, seria a organização do Estado em bases puramente laicas e, no plano ético, o

estabelecimento de moral social do tipo consensual. A regra devia, pois, ser igualmente válida para a circunstância em que os católicos constituíssem a maioria.

Assim não entende a Pastoral. Parece-lhe que o decreto republicano constitui uma violação do direito líquido da maioria. Como maioria, compete-lhe ditar as regras. Eis a tese, nos termos em que figura na Pastoral de 1890:

“A maioria decide soberanamente de tudo no mundo da política; decide da constituição e da forma do governo nos Estados, decide das leis no parlamento, decide das sentenças nos tribunais; por toda a parte a maioria é consultada; a maioria é respeitada; a maioria é obedecida; tem, enfim, império incontestável, é lei e lei soberana que a todos se impõe, a maioria. Só quando se trata da religião e dos interesses sagrados que a ela se prendem, é que vemos trocados os estilos; subvertido, calcado aos pés, não levado em conta alguma o princípio, tão proclamado pelo liberalismo moderno, da soberania do número, do poder incontestável das maiorias. Pois a nação brasileira em peso não quer que sua religião seja respeitada, que sua religião seja protegida, que sua religião seja sustentada pelos poderes públicos, ainda que liberdade se dê, leal e ampla, aos outros cultos!

Quer sim, quer por certo isto a nação, mas não foi atendida”.

Mais grave parece à hierarquia da Igreja a violação da doutrina católica quando se vê colocada em pé de igualdade com as outras seitas religiosas.

Afirma-se na Pastoral:

“Não foi também atendida - e isto é mais grave - a doutrina católica. A doutrina católica ensina-nos, dignos cooperadores e filhos diletíssimos, que o tipo ideal da perfeição social não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo: *Unum ovile et unus Pastor* (Joann. X. 16). Cônsua da divina missão que lhe incumbe, de realizar, quanto é possível sobre a terra, este sublime ideal evangélico, sustentará sempre a Igreja o direito que ela só tem à proteção dos Estados e condenará o sistema de indiferença que pretender colocá-la no mesmo nível de igualdade com as seitas e religiões falsas. Nem se concebe que a verdadeira Igreja desista de tão sagrado direito, que é sua razão mesma de existência”.

O cristianismo há de ser a Igreja. - Proclama a Pastoral. “A Igreja há de ser o cristianismo. Um não se separará do outro; antes formarão a mesma entidade, unidos, inseparáveis, conglutinados, confundidos na mesma vida, mais ainda que a alma de Jonathas e a alma de David”.

E conclui enfática:

“O ensino da Igreja será para todos a regra imediata da fé. Quem desobedecer aos Pastores, quem discrepar desta regra infalível da autoridade da igreja, e sair, com interpretações peregrinas, com novidades, com Evangelhos diferentes do pregado pelos legítimos pastores, será condenado como um herege, ou um sistemático. *Quem não ouvir a Igreja*, disse o divino Mestre, *seja tido como um pagão e um publicano* (Math. XVIII. 17). *Quem vos ouve a mim me ouve, quem vos depreca, a mim me despreza* (Luc. X. 16).”

Vê-se que a Igreja brasileira - criada como um prolongamento da Igreja portuguesa, inserida dentro do Estado, como uma dependência sua - não concebe que o reconhecimento do seu magistério, nos novos tempos iniciados há vários séculos dos quais não parece ter conhecimento prévio, tem de partir dos próprios súditos, que são livres para fazê-lo, e não por uma outorga do Estado. Este, desde que se instaurou a diversidade de interpretações do legado do Cristo, deve estruturar-se em bases tais que tornem possíveis a coexistência social da diversidade de religiões como de interesses. O tom da Pastoral é do período anterior, quando tal reconhecimento partia de um Estado confessional. É certo que, para semelhante estado de coisas, há de ter contribuído a manutenção de seus vínculos com o Estado mesmo após a Independência. O decreto republicano a colocava na planície, em igualdade de condições com seitas menores, o que, à hierarquia, soava como uma enormidade.

Em que pese a reação, o voto da hierarquia é no sentido de acatar a decisão, mesmo condenando-a veemente, cuidando ao mesmo tempo de usar da nova liberdade para fortalecer-se.

Afirma o documento:

“Hoje, tratando-se de fundar nova forma de governo sobre as ruínas da monarquia, tratando-se de realizar uma obra-colossal de reorganização social e política, mais difícil que a primeira, afastam-te, Ó Mãe bendita, para bem longe, e não querem mais ter contigo o menor contato, nem ouvir os conselhos da eterna sabedoria que estão manando de teus lábios! Mas ao menos, assim deixada, respirarás livre? A liberdade da Igreja Católica!, esta é, dignos cooperadores e filhos muito amados, a maior questão que se tem agitado em todos os séculos cristãos.

Não trataremos mais da ferida que foi feita à Igreja em nosso país. Tinha ela duplo direito, à proteção e à liberdade. Tiraram-lhe a primeira. Não cooperamos para isso. Infelizmente, porém, é um fato: o Brasil não é mais uma potência católica! Que

fazer neste caso concreto, neste novo regime, neste novo *modus vivendi* que nos é imposto pela força das circunstâncias, no período perturbado e incerto que vamos atravessando?

Três coisas: 1ª. Bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é reconhecida pelo decreto. 2ª. Apossados desta liberdade que é nosso direito, sagrado, inauferível, fazer votos e esforços, para que ela se complete e se torne efetiva. 3ª. Cumprir com ânimo resoluto, firme, mais dedicado que nunca, os nossos deveres cristãos na nova era que se inaugura para o Cristianismo católico no nosso caro Brasil”.

A Pastoral de 1890 comenta a disposição do artigo terceiro do decreto, assegurando a liberdade religiosa não só aos indivíduos como tais, mas às Igrejas em que se encontrem agremiados, para afirmar taxativamente que “se a liberdade dada aos católicos fosse uma liberdade só pessoal, não a poderíamos aceitar. Com efeito a Igreja, sociedade *legitimamente constituída*, tem direito estrito de exercer livremente sua ação social. O sistema da liberdade puramente individual seria um contra-senso ou antes a negação mesma de nossa Religião. Além disso, por toda a parte e sempre, o culto reveste forma pública e social ou deixa de existir. Um culto limitado ao indivíduo é tão contrário à natureza do homem como à natureza mesma da Religião”.

No que se refere ao casamento civil diz a Pastoral:

“O estabelecimento do chamado *casamento civil*, sabei-o bem, cristãos, não vem substituir o único verdadeiro casamento, que é o religioso. Nós acreditamos como um dogma da nossa religião que o Matrimônio é um dos sete sacramentos da Lei nova instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo, e que só ele santifica a união do homem e da mulher com o fim de formarem a família cristã. Nós, Católicos, sabemos e é ainda a doutrina da nossa Igreja, que o contrato não se separa do Sacramento, porque é justamente o contrato que se acha elevado por Jesus Cristo a essa dignidade.

Tendo o decreto reconhecido solenemente a liberdade que temos de professar particular e publicamente a nossa crença e praticar as nossas leis disciplinares, estamos em nosso pleno direito, em face do mesmo governo civil, de só considerarmos como válido para os Cristãos o contrato matrimonial que é celebrado na Igreja, com a benção de Deus. De fato só então é que se contrai o vínculo indissolúvel com a graça do Sacramento; só então é que ficam os nubentes legitimamente casados. Outra qualquer união, ainda que a decorem com aparências de legalidade, não passa de vergonhoso concubinato.

Podeis prestar-vos à formalidade do *casamento civil*, para regular a herança

de vossos filhos; mas sabendo bem que só contraís verdadeiro matrimônio, quando celebrais o ato religioso perante Deus e a nossa consciência, segundo as prescrições da Santa Igreja Católica”.

A Pastoral de 1890 termina proclamando que os católicos brasileiros não separam o amor da religião e o amor da pátria e conclama seus seguidores à união, “na ordem, na paz, na concórdia, no respeito à autoridade, na submissão às leis justas”, com o propósito de promover “a reforma de nossos costumes, para o levantamento do nível da nossa civilização aos olhos de outras nações, para a glória, enfim, daquele Senhor Onipotente, árbitro supremo delas, que as eleva ou as abate conforme a retidão de seus juízes”. Ao que se segue esta ameaça:

“Unamos os nossos intuitos, os nossos labores para a execução desta sublime empresa. Conflitos não os pode haver por parte da Igreja.

Basta que o Estado fique na sua esfera. Nada tente contra a Religião. Não só é impossível, nesta hipótese, que haja conflitos; mas, pelo contrário, a ação da Igreja será, para o Estado a mais salutar; e os filhos dela, os melhores cidadãos, os mais dedicados à causa pública, os que derramarão mais de boamente o seu sangue em prol da liberdade da pátria.

Ah! Não se consigne, pois, na carta Constitucional da república Brasileira uma palavra que ofender possa a liberdade da consciência religiosa do país que é, na sua quase totalidade, Católico Apostólico Romano! Não tolham os altos poderes da república o direito que temos, e já nos reconheceram, de sermos absolutamente livres, nós, católicos, de crer nos nossos dogmas, de praticar a disciplina de nossa Religião, sem a mínima oposição do poder civil. Não ponha a república estorvos às nossas profissões religiosas e às vocações sacerdotais; não condene os Sacerdotes católicos ao exercício das armas, violando a consciência deles e as leis da Igreja, que lhes proíbem tais exercícios, como incompatíveis com as funções sagradas e pacíficas de seu sagrado ministério; não nos prive da posse e administração de nossas propriedades, não estabeleça escolas sem Deus.

É o que esperamos, para que se evitem o funesto flagelo das dissensões religiosas, a desunião profunda dos espíritos, nesta quadra melindrosa em que devemos todos, pelo contrário, reunir os nossos esforços e trabalhar juntos, de perfeito acordo na reconstrução de nossa pátria, na grande obra de seu porvir”.

A Pastoral de 1900 traça um quadro verdadeiramente dantesco da situação do país. Diz que “tão triste é o quadro de nossos males presentes e tão mal assombrados

é o futuro, que se nos levanta diante dos olhos, que reputamos insuficientes para impedir nossa ruína todas as diligências da indústria humana.” São enumeradas estas circunstâncias: perda de confiança da sociedade, falta de respeito à autoridade, dissolução da família, “homicídios, roubos, sacrilégios e outros crimes nefandos”, com “pavorosa freqüência”. O interesse material parece o móvel único dos atos públicos e particulares. Epidemias desoladoras, baixa do crédito nacional, alta e exageração de preços. O quadro é “carregado de misérias físicas e morais” ao que se acrescentam as lutas de sangue, sedições freqüentes, revoluções reiteradas. “...havemos de concluir que a mão de Deus nos flagela e que, se não cuidarmos seriamente de aplacar sua justa indignação, teremos a sorte que tiveram sempre os povos prevaricadores, desaparecendo do mapa das nações independentes e autônomas”.

A Pastoral passa em revista os benefícios com que Deus agraciou os brasileiros nos seus quatro séculos de existência. Antes mesmo de nascermos como nação e a providência nos destinava no globo um lugar privilegiado (excelências do clima, riqueza de metais e pedras, fertilidade etc.). E assim, por diante. Mas os brasileiros correspondem ingratamente ao Benfeitor.

Entre tais ingratidões acentua-se a situação criada com a República, embora a Pastoral declare que “não fomos adversos ao regime passado nem o somos ao que atualmente nos rege”. Mas a República logo proclamou a liberdade de cultos, “nivelando a Igreja Católica, única divina, com as superstições inventadas pelos homens, que só servem para arrastar as almas à perdição eterna. Proclamar tal liberdade de cultos é declarar que Jesus Cristo vale tanto como Mafoma, e o Catolicismo tanto como o Budismo e os inventos de Confúncio”. “Decretou-se que nossas escolas primárias e superiores fossem seminários de ateísmo, onde nada se ensinasse de religião, nada de Deus... Decretou-se que o Estado, isto é, o governo de uma nação católica só reconhecerá o chamado casamento civil, que diante de Deus e da Igreja é pura mancebia, coberta com a proteção das leis”.

“Somos católicos, a quase totalidade dos brasileiros; queremos que nossa religião não seja nivelada com os inventos de Lutero e Calvino, com as torpezas de Mafoma, com os delírios de Augusto Comte. Trabalharemos para este desideratum”.

A Pastoral de 1900 reivindica a revogação das leis republicanas. Essa legislação foi promulgada em nome do povo. É necessário que o povo manifeste a sua discordância e seu protesto. “Usemos santamente da liberdade que ainda nos resta; e perante nossos representantes, perante os depositários do poder supremo, levemos

petições respeitadas, porém firmes e decididas, que não queremos ser nação sem religião e sem Deus, não queremos ser governados por um governo ateu. Seja este o primeiro passo de nossa conversão social, o primeiro ato de penitência pública que faz o Brasil depois de sua apostasia, que a experiência de onze anos nos vai demonstrando ter sido a causa de nossas desgraças, e que virá a ser nossa completa ruína, se não tornarmos com o tempo ao Deus de nossos pais”.

A Pastoral de 1900 reafirma, pois, a inadaptação da Igreja à República. Em que pese a circunstância, não há abertamente apelo à restauração monárquica, reiterando-se as críticas anteriores ao regalismo.

Contudo, de parte dos católicos, o anti-republicanismo se traduz em preferência pela monarquia. Somente na década de vinte suas reivindicações iriam acomodar-se à égide do princípio republicano.

Muitas personalidades do mundo católico estiveram à frente da frustrada tentativa de estruturação do Partido Monarquista na década de noventa, que não vingou pelo clima de intolerância e ausência de liberdade. É de cunho monarquista a pregação de Carlos de Laet.

Carlos de Laet diplomou-se em engenharia pela antiga Escola Central, em 1872, mas preferiu dedicar-se ao ensino de português, ingressando no Corpo Docente do Colégio Pedro II. Faria igualmente carreira jornalística. Elegeu-se deputado em 1889.

O governo provisório da República demitiu-o do Pedro II. Carlos de Laet ingressa no magistério particular e daria à sua atividade jornalística um sentido francamente anti-republicano e monarquista.

Seria reintegrado no Colégio Pedro II em 1915.

Integrou a Academia Brasileira de Letras, como membro fundador, e presidiu-a de 1919 a 1922.

O padre Leme Lopes estudou-lhe a personalidade na antologia de textos de que preparou para a Editora Agir (Coleção “Nossos Clássicos”, volume 72).

Carlos de Laet advogou a formação de um Partido Católico ou pelo menos de uma instituição que se propusesse a orientar o eleitorado católico. Articulista vibrante, combateu e ajudou a derrotar as tentativas de introdução do divórcio. Reclamou fossem subvencionadas as escolas católicas, sob a alegação de que foram formados para facultar o ensino religioso que a escola pública - cuja manutenção se fazia com impostos pagos pela comunidade, em sua maioria católica - lhe negava.

Embora tenha se tornado articulista de grande sucesso, Carlos de Laet não

facultou aos católicos o almejado programa de atuação política, capaz de congregá-los, tarefa a que se dedicaria, com sucesso, Jackson de Figueiredo.

A obra de Jackson de Figueiredo não foi reeditada. Na oportunidade de sua morte publicou-se um volume *In Memoriam* (Centro Dom Vital, 1929), contendo vários ensaios relativos à sua atuação e personalidade. Em 1976, Antonio Carlos Villaça promoveu a reedição da obra de Hamilton Nogueira (*Jackson de Figueiredo*, 2.<sup>a</sup> ed., Hachette), tendo tido oportunidade de estudar-lhe a obra em *O pensamento católico no Brasil* (Rio de Janeiro, Zahar, 1975).

Na época da primeira guerra mundial, Jackson de Figueiredo era um jovem de 23 anos. Agnóstico, anti-clerical como a maioria da intelectualidade republicana, vindo do Nordeste para o Rio de Janeiro aproximou-se de Raimundo Farias Brito (1862/1917). Farias Brito era um discípulo da Escola do Recife, como este empenhado na superação do positivismo. Mas não seguiu o caminho neo-kantiano aberto por Tobias Barreto (1839/1889), seu mestre e fundador da Escola, dando preferência ao espiritualismo, que vinha de renascer na Europa. Era uma voz isolada, professor no Colégio Pedro II, assistindo à ascensão do positivismo sem capitular mas nada podendo fazer de efetivo. Até a aproximação de Jackson de Figueiredo, Farias Brito virtualmente não tinha discípulos.

Em 1916, Jackson de Figueiredo publicou *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito*. Está convertido ao espiritualismo. Mas ao contrário de Farias Brito, que não aceitava o catolicismo nem acreditava na possibilidade de seu florescimento, Jackson de Figueiredo já então manifesta simpatias pela Igreja Católica. Nesse mesmo ano, o futuro Cardeal Dom Leme publica a sua famosa Pastoral. Antonio Carlos Villaça, com a autoridade de principal historiador do pensamento católico no Brasil, escreveria o seguinte a propósito desse evento: “Essa Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos, em 1916, é um marco na história espiritual do Brasil”. Dom Leme critica acerbamente os católicos brasileiros, aos quais diz que “são católicos de nome, católicos por tradição, católicos só de sentimento”. O catolicismo, afirma, é uma grande força nacional, mas uma força que não atua, não influi, uma força inerte.

Inicia-se uma reação, pela primeira vez na história da Igreja Católica no Brasil, voltada para os adeptos e seguidores, e não mais para instituições (a própria Igreja ou o Estado), com o propósito de transformá-los no cotidiano da vida e não apenas nos atos exteriores. Esse chamamento calou fundo na alma de Jackson de

Figueiredo. Dom Leme, compreendendo, por seu turno, o valor e a grande capacidade de liderança daquele jovem que vacilava às portas de sua Igreja, tudo faria para atraí-lo.

O papel de Dom Leme na conversão de Jackson de Figueiredo é apontado por Villaça: “O primeiro resultado prático da Pastoral de 1916 foi a correspondência epistolar que, por causa dela, manteve-se entre Jackson de Figueiredo, no Rio, e o Arcebispo do Recife. A Pastoral revelou a Jackson, Dom Leme. A amizade entre eles começou por causa dessa Pastoral.

Dom Leme vem ao Rio, hospeda-se no São Joaquim e Jackson lá o procura para conversar. Está perto da Igreja. Aceita tudo na Igreja, menos a confissão. Resposta de Dom Leme: não force, não se confesse. Ficaram amigos, para sempre. Era um fruto da Pastoral de Olinda. Era a palpável reconciliação entre a Igreja e a cultura”. (3)

A conversão de Jackson de Figueiredo seria o início de um longo ciclo de aproximação entre a intelectualidade e a Igreja Católica, sem precedentes na história brasileira.

Em 1921, com Hamilton Nogueira e José Vicente de Souza, Jackson de Figueiredo funda a revista *A Ordem*. Segue-se, em 1922, a criação do Centro Dom Vital. *A Ordem* e o Centro Dom Vital tornam-se um pólo de atração e convergência. É grande o número de adesões de jovens promissores. O grupo católico conquista o reconhecimento e a simpatia de intelectuais de nomeada.

Nesse primeiro momento - que é o que interessa estudar nesta oportunidade - a ação dos católicos é eminentemente política. Somente com a morte de Jackson de Figueiredo e a passagem da liderança para as mãos de Alceu Amoroso Lima, convertido em 1928, no próprio ano da morte de seu antecessor, é que se acresce a dimensão cultural, expressa, sobretudo, na criação de institutos de ensino superior. Mas tudo isto seria posterior à Revolução de 30.

Na década de vinte, sob a liderança de Jackson de Figueiredo, o conservadorismo católico transforma-se numa força atuante e que passará a contar cada vez mais na arena política nacional. Será mérito seu o abandono na insistência da revogação das leis republicanas, para fazer com que a religião católica voltasse a dispor do “status” de credo oficial. Jackson de Figueiredo compreendeu que, através dessa bandeira, o objetivo colimado, que era tornar a Igreja presente e influente, jamais seria alcançado. O mesmo se diga em relação à restauração monárquica. A realidade era a República. Jackson de Figueiredo apoiou a ascensão de Bernardes à Presidência da República, ocupou em seu governo cargos influentes. Assim, fez as pazes entre a Igreja

e o regime instaurado em 1889, há cerca de 30 anos, portanto.

Seu grande feito consistirá, entretanto, em haver dado um princípio programático ao conservadorismo, a partir do qual se poderia estruturar uma plataforma aglutinadora. Essa a princípio era a Ordem e a Autoridade. Aos católicos compete condenar com energia toda forma de anarquia, cerrando fileiras em torno da Ordem, das Autoridades constituídas. Diante do movimento iniciado em 1922, e que passaria à história com a denominação de tenentismo, reage Jackson de Figueiredo com energia pela imprensa. Os artigos que então escreve reúne-os em livro a que dá este expressivo título: *A Reação do Bom Senso contra o demagogismo e a anarquia militar* (Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1922). Todo povo que não sabe domar-se nas suas paixões de momentos - e esta é uma lei histórica de fácil verificação, escreve - e se faz presa dos instintos revolucionários, todo o povo que se deixa guiar pelas mediocridades cujo único brilho é a impaciência, toda nação em que o fenômeno da demagogia, domina, na esfera política, é, mais tarde ou mais cedo objeto de irreconciliáveis divisões entre os próprios filhos, desaparece na luta entre interesses opostos e, por fim toma-se pasto da ambição estrangeira.

Em nome da Ordem, do respeito à Autoridade, devem aglutinar-se as classes conservadoras. Em suas mãos este é um conceito político e não da estrutura econômico-social. As classes conservadoras, segundo seu entendimento, não são nem foram jamais opressoras. Elas são, parece-lhe, “o meio termo entre os opressores de cada momento e os sofrendores de sempre”.

A insatisfação deve ser canalizada legalmente. O caminho da eliminação dos defeitos da lei ou da prática governamental é o da ordem legal. Se a Constituição tem falhas - como os próprios católicos são os primeiros a reconhecer - deve reformar-se legalmente e não há de ser através de revoluções que alcançaremos tais objetivos.

Com essa bandeira, Jackson de Figueiredo dirige-se à sociedade civil. O que importa é a união do elemento conservador. Desaparece do primeiro plano a plataforma que interessa especificamente à Igreja como instituição. Por isto mesmo refuta a idéia do Partido Católico. Criá-lo seria, a seu ver, dar nascedouro ao partido anti-católico.

A ideologia da ordem de Jackson de Figueiredo é conservadora e reacionária, como proclama Villaça. Mas revelou-se um princípio aglutinador de grande eficácia. Já agora não se trata mais de colocar a união entre a Igreja e o Estado como condição da moralidade social. Se for dado o passo essencial - o conagraçamento dos conservadores em torno da Ordem e da Autoridade - o desdobramento desse princípio

dá automaticamente o conteúdo requerido por qualquer plataforma política. O nacionalismo e o respeito à família serão corolários naturais do princípio maior. Por esse caminho é que a Igreja será reverenciada pela sociedade e não o contrário.

Está aí a fusão das idéias de Deus, Pátria e Família, que iria inspirar a principal vertente formadora da Ação Integralista, nos começos da década subsequente. Já agora o conservadorismo católico não mais precisa sonhar ou esperar a restauração monárquica, tornada irrealizável com o correr dos anos. Compete-lhe atuar e tornar-se um ponto de referência. É certo que este é o princípio posto em circulação por Dom Sebastião Leme. Jackson de Figueiredo deu-lhe adesão entusiástica e proclamou o primado de sua aplicação no plano religioso, para fazer do catolicismo, como Villaça diz que era o seu, “polêmico, ardentemente militante, às vezes provocador, sempre desejoso de conquista, expansão, afirmação”. A bandeira é a de Dom Leme, por certo; mas Jackson de Figueiredo é que saberia levá-la à arena política.

Semelhante ideário experimentaria curso extremamente tortuoso, notadamente em decorrência da Revolução de 30. É certo que o grupo castilhistas ascende ao poder com esse movimento, mas apenas como uma facção entre muitas, sem apoio militar e mantendo com os liberais acordo precário e frágil que logo se romperia. Ainda mais: algumas de suas alianças eram visivelmente incômodas, como a do tenentismo, que não deixava de representar ameaça de dissolução das Forças Armadas como instituição, cabendo à hierarquia a missão de enquadrá-lo, quando mais não fosse por uma simples questão de sobrevivência. Nesse quadro complexo é que Vargas decide reconstituir pacientemente a velha simbiose entre Igreja e Estado, que a República se propusera eliminar. Assim, o novo governo apóia a formação de institutos católicos de ensino superior, contribui para consolidar seus colégios secundários, dá à Igreja crescentes atribuições no campo da assistência social. Por essa via, estabelece-se uma cunha entre a Igreja e a vertente da Ação Integralista capitaneada por Plínio Salgado (1895/1975), que era efetivamente a herdeira legítima da plataforma elaborada por Jackson de Figueiredo.

Na nova aliança que se firma entre Igreja e Estado, compete a este, indiscutivelmente, a hegemonia, o que deixa a pregação tradicionalista sucessivamente sem função específica. Logo na fase inicial da Revolução, a liderança tradicionalista da Igreja mobiliza-se contra a Escola Nova, em defesa do ensino religioso nas escolas públicas. Adiante, organiza-se a Liga Eleitoral Católica, que atua no período das eleições e na Constituinte. A mobilização anticomunista consome igualmente múltiplas

energias. Com o golpe de novembro de 1937 e a instauração do Estado Novo, mesmo essas tarefas episódicas deixam de existir. Haveria a alternativa de dedicar-se à elaboração teórica. Mas preferiu-se o caminho polêmico. Capitaneou-a Leonel Franca (1896/1948), primeiro contra os protestantes - *Catolicismo e Protestantismo* (1933) e *Protestantismo no Brasil* (1938) - depois contra os positivistas. Paulatinamente, o grande objetivo passa a consistir no domínio do ensino de filosofia, que a partir de então é efetivado, como curso autônomo, em nível superior. Graças a essa circunstância iremos assistir a um dos fenômenos mais curiosos que já se verificaram na cultura brasileira: o *surto tomista* de fins da década de trinta aos começos da década de sessenta. Esse *surto* consagra uma situação absolutamente artificial, isto é, a existência de uma corrente de filosofia dita neotomista, que domina o ensino da disciplina na Universidade, alimenta significativo movimento editorial e reúne uma quantidade de pessoas como nunca se vira nessa esfera do saber. Fernando Arruda Campos (*Tomismo e neotomismo no Brasil*, São Paulo, 1968) arrolou 162 pensadores tomistas, computados além dos autores conhecidos os professores de filosofia ou simples colaboradores de publicações periódicas. Embora se trate de levantamento elaborado sem critérios mais rigorosos, consistindo na verdade numa simples catalogação de profissões-de-fé, serve para evidenciar a natureza verdadeira do fenômeno: a adesão formal da elite católica ao tomismo. Essa onda passaria aparentemente sem deixar rastro, bastando referir que numa coletânea de depoimentos organizada no período imediatamente posterior, os tomistas quase não aparecem entre os pensadores católicos (*Rumos da filosofia atual no Brasil*, organizado pelo Pe. Ladislavs Ladusans, São Paulo, 1976).

O fato, diga-se de passagem, serve para comprovar a dificuldade de iniciar-se uma nova tradição. Na verdade, o país não tinha maiores antecedentes tomistas. A filosofia católica “oficial” sempre foi minoritária entre os próprios católicos, ao longo do século XIX. A novidade na República Velha consistira na emergência do tradicionalismo político. De sorte que o surto tomista outra coisa não parece ter sido senão uma expressão do próprio tradicionalismo.

Em vista dessa circunstância, o tradicionalismo entre os fins da década de trinta e começos dos anos sessenta assume uma feição aparentemente filosófica, de adesão ao tomismo, mas que, na verdade, em especial na obra do Pe. Franca, não passa de uma apologética da religião cristã. Nessa vertente, observa-se uma nítida divisão entre os que pretendem que essa opção se circunscreva à adesão dogmática a Maritain e os que à escolha se opõem, ambos por razões predominantemente políticas, embora

possam ser apontadas exceções, consoante se indicará.

O tomismo dos tradicionalistas, segundo Van Acker, consiste numa reafirmação daquela doutrina “sem compromisso com a filosofia posterior, não por inércia ou rotina intelectual, nem por falta de senso histórico, mas pela consciência aguda de haver, no pensamento moderno e atual, um surto inegável de imanentismo ontológico, de relativismo gnoseológico e de humanismo antropoteísta, consubstanciado na democracia moderna, individualista ou coletivista, e tornando extremamente aleatório, senão impossível, o inevitável confronto entre a razão filosófica e a fé cristã.” Van Acker entende que essa espécie de tomismo, é alheia ao espírito do próprio São Tomás, “o qual, além de considerar conveniente controlar a monarquia pelo processo democrático, concebia a história da filosofia como um progressivo enriquecimento intersubjetivo e sócio-cultural da verdade humana, mesmo através da experiência dos erros.” (*Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 108, out.-dez. 1977).

Os principais pontos de referência do tradicionalismo no período indicado são: 1. O Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, que iria experimentar uma cisão entre os grupos liderados por Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção, mas tão somente na fase subsequente à que ora se caracteriza; 2. A Ação Imperial Patrionovista, de Arlindo Veiga dos Santos, fundada em 1928, que teve uma grande atuação mais ou menos até meados da década de cinquenta; e, 3. Os grupos tradicionalistas nordestinos, que editaram revistas periódicas e também publicaram diversos livros. (4)

Nos anos posteriores à Revolução de 1964, o tradicionalismo volta a revestir-se de feição predominantemente política. Neste ciclo, assume proporção considerável a luta no seio da própria Igreja, entre conservadores e progressistas, para usar a denominação consagrada, estes últimos adotando posições socialistas cada vez mais radicais. Para avaliar-se a oscilação pendular, de um extremo a outro, experimentada por certas facções da Igreja Católica, basta comparar a programação editorial, nos dois períodos, de *Vozes*, mantida pela Ordem dos Franciscanos, que passa sem mudanças do tradicionalismo mais dogmático para a mais primária pregação socialista. Na nova fase, a opção tradicionalista é capitaneada por Gustavo Corção (1896/1978), que edita a revista *Permanência* (1968/1979); pelo grupo paulista da editora *Hora Presente*; e pela entidade conhecida como *TFP* (Tradição, Família e Propriedade), de todas a mais atuante.

À atividade editorial dos tradicionalistas, desde a década de trinta, é volumosa e representativa. Limitando-nos a aprecia-la apenas no que se refere aos seus

expoentes, recolhe-se à impressão de que talvez a única elaboração teórica digna desse nome - isto é, que abandona o tom dogmático e apologético, bem como o espírito polêmico - é devida a José Pedro Galvão de Souza (1912/1992).

O Pe. Leonel Franca, em que pese o lugar que de direito lhe cabe na educação brasileira, terá sua obra marcada pelo espírito polêmico, como indica Antonio Carlos Villaça. No entender do historiador do pensamento católico no Brasil, ao padre Franca parece que “as indagações filosóficas devessem terminar em condenação ou aprovação dos sistemas”. O traço essencial da filosofia da cultura em que se inspirou, e que resumiria no livro *A crise do mundo moderno*, tende a misturar filosofia com apologética da religião cristã, consoante se refere brevemente nos tópicos seguintes.

Para Leonel Franca, a noção de cultura somente se torna clara quando correlacionada à de civilização. A propósito escreve: “Entre civilização e cultura vemos a diferença que existe entre o todo e a parte: não opomos as duas idéias, como adequadamente distintas e, menos ainda, antagônicas. Integramos uma na outra. A cultura representa numa civilização, o elemento específico que lhe traz o homem, como o desenvolvimento (cultura, cultivar) de suas potencialidades e energias naturais. A civilização, conceito mais amplo, compreende, além disto, as influências múltiplas e misteriosas que sobre a vida de uma comunidade podem exercer os fatores telúricos e raciais. Terra, raça e cultura completam a idéia de civilização.”

A cultura seria, pois, a contribuição especificamente humana no processo civilizatório. Semelhante contribuição se faz inspirando-se globalmente no que denomina de *concepção da vida e de suas finalidades*. Nas origens desta, encontra-se quase sempre a ação dominante de uma personalidade excepcional. Em torno de seus ideais, forma-se um núcleo de expansão transformadora, o escol (“não é simples grupo de pensadores, isolado na torre de marfim de suas altas cogitações. ...O escol é a alma da massa; penetra-lhe toda a extensão; vive em continuidade com ela e a transforma insensivelmente como um fermento.”). Vão-se conquistando adesões e com o passar dos tempos as instituições se modelam segundo aqueles ideais. Assim, uma concepção do homem e de seu destino, consegue descer às multidões e ser a espinha dorsal de uma civilização.

Embora atribua, como se vê, papel de destaque às idéias no processo civilizatório, não tem em vista sua formulação racional, mas o aspecto místico. Afirma Leonel Franca: “ filosofia, enquanto permanece na sua esfera própria e se dirige às inteligências pelos seus próprios métodos específicos de demonstração racional, é pouco

menos que estéril. Só a religião possui o segredo de levar as mais altas concepções à consciência das massas e transformá-las em ação e vida. Os sistemas filosóficos quando aspiram a orientadores da vida social arvoram-se em religiões e procuram decalcar os seus processos de organização e propaganda pelas formas naturais da vida religiosa. O budismo oferece-nos, na Antigüidade oriental, um exemplo desta metamorfose de uma filosofia, que, descendo ao povo, se faz religião. Em nossos dias, o comunismo, aspirando a plasmar uma nova ordem de coisas, criou ao lado de um sistema de idéias - bem pobres - uma “mística” dinamizadora das energias emotivas. É uma confirmação involuntária e, por isso mesmo, mais persuasiva, do papel primordial e insubstituível da religião na vida concreta e palpitante dos povos.”

A primazia atribuída por Leonel Franca à religião explica que o neotomismo brasileiro, na verdade, nunca tenha reconhecido maior autonomia ao saber filosófico. Sendo a cultura não um fenômeno maior, no interior do qual se dão as civilizações - caracterizando-se estas por uma peculiar ordenação hierárquica dos valores - mas uma contribuição do homem, basicamente inspirada numa religião, é natural não haja compreendido que as resultantes da alteração dos padrões éticos ocorrida nos fins da Idade Média, ainda que de inspiração protestante, seguiram seu curso independente e não podem ser julgadas à luz da fonte inspiradora. O problema da civilização material de nossos dias e de seus impasses interessa vivamente a todos quantos se consideram herdeiros da tradição humanista do Ocidente, acima de divergências filosóficas ou religiosas. Supor que a questão resume-se a uma simples volta ao catolicismo e no reconhecimento dos “equivocos modernos” corresponde a uma gritante simplificação. Contudo, foi esse o programa que inspirou ao neotomismo brasileiro na palavra autorizada de seu maior representante:

“Todo o progresso material revelou-se incapaz de satisfazer às exigências profundas da nossa natureza. É a lição mais trágica que nos dá o mundo contemporâneo, inquieto e convulsionado. Em face do aperfeiçoamento maravilhoso dos meios esquecemos o fim. E nesta subversão metafísica de valores manifesta-se um dos sintomas mais alarmantes de decadência. ...Urge, pois, restituir à nossa civilização periclitante as forças interiores que asseguram a todo esforço social a sua vitalidade. A secularização de uma cultura é sintoma de dissolução e prenúncio de morte. Só um dinamismo espiritual lhe salva a vida e conserva o equilíbrio de todos os seus elementos.

Mas esta revitalização profunda de uma civilização abalada em seus

fundamentos não será o efeito de meias verdades ou de paliativos ineficazes. Não basta o apelo vago à dignidade do homem ou aos valores do espírito. O verbalismo generoso não consegue insuflar calor e força regeneradora a sonoridades vazias sem conteúdo real. Cumpre reintegrar o homem na plenitude das riquezas de sua natureza e para isto colocá-lo em cheio na orientação de seus destinos transcendentais. Se outras fontes de verdade não no-lo ensinassem com certeza inabalável aí está a experiência dos séculos, com o peso de seu testemunho universal, para nos dizer que os tesouros da própria vida natural do homem não se podem salvar nem defender sem a participação plena da vida sobrenatural. A humanidade, na economia presente da Providência, ou eleva-se com uma opção decisiva à altura de sua vocação transcendente ou, fechando-se sobre si num egoísmo soberbo e estéril, cai irremediavelmente abaixo de sua dignidade.”

Compreende-se assim que o programa não podia consistir no diálogo e numa verdadeira inserção na cultura nacional. Tratava-se apenas de plasmá-la segundo o modelo escolástico. E como, aparentemente, alcançava-se sucesso retumbante, a agressividade externa devia completar-se pela busca da unanimidade no interior da corrente. Enquanto o neotomismo europeu comportava a divergência e a manutenção de questões em aberto, o maritainismo brasileiro proclamou-se ortodoxo, saindo à cata de heréticos.

Exemplo de agressividade externa nos seria dado pelo próprio Franca em suas inúmeras polêmicas. Na introdução de *O protestantismo no Brasil*, o tom é o seguinte:

“Quando se escrever, objetiva e pormenorizadamente, a história religiosa do Brasil, a propaganda protestante, entre nós, aparecerá como uma de suas páginas mais tristes e vergonhosas. Para ilaquear a boa fé do nosso povo não há recurso, por mais indigno, nem processo polêmico, por mais desleal, de que não tenham lançado mão, sem escrúpulos nem medida, os seus predicantes e pastores. Quem se der à mortificação de percorrer as páginas dos jornaizinhos “evangélicos” que não saem à luz da grande publicidade, mas circulam na roda íntima dos “crentes”, mal poderá sofrer um sentimento de revolta diante de tanta indignidade. ...Mas, infelizmente, não é só o jornalismo, mais ou menos clandestino e irresponsável, que não escrupuliza no emprego de meios quando se trata de hostilizar a fé e a Igreja de nosso país. A polêmica protestante, ainda quando manejada por seus escritores de mais tomo, não consegue altear-se ao nível superior das discussões serenas, leais e desapaixonadas. Se o estilo já não é o de mangas arregaçadas, mas se enfeita de colarinho e gravata, os processos

polêmicos continuam substancialmente idênticos: repetição de velharias mil vezes refutadas, exploração da ignorância religiosa do nosso meio, insinceridade acabrunhadora.”

Quando se trata de alcançar a coesão nas fileiras maritainistas a agressividade é igualmente intensa, como o será também no ataque dos tomistas que rejeitam Maritain, consoante se pode ver do estudo de Vamireh Chacon antes citado. Basta referir, em relação ao primeiro caso, a maneira como Alfredo Lage (1904/1973) investe contra o filósofo belga radicado entre nós, Leonardo Van Acker, em artigo na coletânea que se organizou para homenagear os quarenta anos da conversão de Maritain (*Jacques Maritain*, Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1947). A disputa, aparentemente, trava-se entre a distinção conceitual de indivíduo e pessoa. Mas, veja-se como Lage caracteriza os opositores e o tom religioso em que defende Maritain, embora a questão devesse situar-se em outro diapasão: “É então que se acende de repente o ódio dos filisteus. É vê-los retorcerem os lábios e espumejarem da boca, como cães aflitos, multiplicarem suas urdiduras de insetos, em seu pânico mordendo, gritando, denunciando. Não faltariam agora os que acusem Maritain de perverter a mocidade. E o filósofo tem provado a cicuta amarga do ódio. Até no Brasil, por estranho que pareça, não falta quem lhe queira o fígado. Há revistas, há jornais votados à vocação estercorária de seus desafetos, jornais em que se processa a composição, mas vomitava do servilismo político-clerical e da coprofilia congênita. Enquanto espera o sangue um tal ódio é bem forçado a se alimentar daquilo mesmo que detesta.” Adverte que Van Acker não se inclui entre os “detratores vulgares” de Maritain. Trata-se de “um homem de bem e de um adversário leal”.

Ainda assim, a crítica de Van Acker é logo batizada de “tecido de confusões e equívocos”. Adiante “as confusões do Sr. Van Acker atingem o delírio”. O fato de que tivesse usado a expressão “Maritain bem sabe”, deixa-o irritado o suficiente para exclamar: “Maritain sabe muito melhor que o Sr. Van Acker”, irritação que em seguida se confessa: “...não é o fato de sua discordância que me irrita, mas o que há de grosseiro nela, a presunção de descobrir em Maritain certos erros primários digamos a palavra - certos erros crassos...”. Neste crescendo escreve: “Não direi que o Sr. Van Acker é um espírito leviano. Mas direi sim, e com boas razões, que ele se deixou contaminar pela leviandade com que se costuma ultimamente criticar Maritain.”

Parece de todo lícito colocar-se em dúvida a validade de semelhante método no tratamento de temas de caráter filosófico. Acontece que este não era o espírito

vigente, ou melhor, o maritainismo brasileiro não se apresentava, pela grande massa de seus porta-vozes, como movimento filosófico, mesmo quando se revestia dessa forma (elucidação dos conceitos de indivíduo e pessoa, de suas implicações e problemática) e a divergência provinha de pessoa que expressamente figurava no mesmo campo e numa posição assaz destacada, como regente da cadeira de filosofia da primeira faculdade e do primeiro curso do tema, em nível universitário e de forma institucionalizada, que se ministrara em terras brasileiras. O maritainismo brasileiro aspirava constituir-se numa espécie de Cruzada. Muitos anos depois, o próprio Alfredo Lage o confessaria ao escrever:

“Em 1945, nós que éramos maritainistas acreditávamos efetivamente na possibilidade próxima desse renascimento (ou não teria o mestre de *Les Degrés du Savoir* formulado, por assim dizer, o plano piloto da nova cristandade). Na “nova era democrática”, aberta pela queda do III Reich, divisávamos a possibilidade de instaurar uma sociedade que não fosse apenas exteriormente, decorativamente cristã (como a sociedade da Restauração e do II Império). Víamos surgir a oportunidade de trabalhar para o advento de uma sociedade vitalmente, autenticamente cristã. “Une nouvele chrétienité demande a naitre”, proclamava o Pe. Journet. Essa exigência emanava do subsolo dos tempos. Víamos raiar uma nova cristandade *profana*, baseada não mais na coação mas na liberdade, animada por um surto de espiritualidade encarnada, e sustentada por uma inspiração cristã em trabalho nas entranhas da História.”

Acerca de Gustavo Corção, Ubiratan Macedo teria oportunidade de escrever o seguinte, no ensaio dedicado ao tradicionalismo antes referido: “...figura de excepcional valor literário, transitou de uma esquerda moderada para o tradicionalismo de seus últimos livros - *O desconcerto do mundo*, *O século do nada* (1964) e *Dois amores e duas cidades* (1967). Neste livro, de inspiração agostiniana, elabora com desigual e vasta erudição uma filosofia da história tradicionalista da qual destacamos um texto característico do estilo e da doutrina. Combatendo o pacifismo e a tolerância relativista que em tudo vê aspectos positivos, pergunta: “Porque lutar se tudo tem um lado positivo? Repetimos: esse pacifismo é a quinta essência, destilada, pasteurizada, licorosa, adocicada daquela inimidade medular, moléculas que a filosofia do homem-exterior difundiu durante quatro séculos. Comparadas a esse indiferentismo ignóbil, as guerras mais horríveis são ainda uma reação saudável e cordial de uma pobre humanidade que se obstina em crer que valha a pena lutar e morrer por uma palavra, por uma mulher, por uma bandeira, por uma idéia e, com muitíssimo mais forte

fundamento, por um credo.” Corção, ao contrário dos outros tradicionalistas, “chegou às suas posições por uma reflexão sobre S. Tomás e o primeiro Maritain. De Maistre, Donoso Cortés pouca ou nenhuma influência tiveram sobre ele.” Conclui que, apesar do seu valor e da presença marcante no período contemporâneo de nossa história, não trouxe maior contribuição à teoria política. A obra de Corção acha-se, integralmente, no ciclo polêmico do tradicionalismo.

São abundantes, pois, os indícios de que o surto tomista não passou de uma roupagem adotada pelo tradicionalismo político, depois da nova aliança da Igreja com o Estado, quando pouca coisa lhe restou além da alternativa de apropriar-se do novo setor (ensino de filosofia) criado na Universidade. Na medida em que a hierarquia da Igreja renega a pregação tradicionalista e uma parte dela afeiçoa-se ao socialismo, de forma cada vez mais nítida após 1964, o tomismo assume as dimensões próprias de uma corrente de filosofia. Para dizê-lo com as palavras de Leonardo Van Acker, no brilhante artigo aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (n.º 98, abril-junho, 1975) em que defende o pluralismo e o diálogo filosóficos: “... não parece contestável que ao surto neotomista não poucos aderiram como a um instrumento de prestígio social e temporal da Igreja e do clero. A prova é que são os mesmos católicos, ávidos de prestígio social e clerical, que agora declaram superado o tomismo, indo cortejar as ideologias anticristãs atualmente vigentes.” Passada essa fase, o tomismo pode ascender, como deseja o insigne mestre, à “condição de uma filosofia entre as outras, como fora na Idade Média, viva, atuante, fremente.” Agora o próprio tradicionalismo, a par de que prossegue na pregação missionária, encontra um teórico da maior categoria na pessoa de José Pedro Galvão de Sousa.

O prof. José Pedro Galvão de Sousa é autor de vasta bibliografia em que tem desenvolvido coerentemente as doutrinas tradicionalistas relativas ao direito natural, à teoria do Estado e à crítica do liberalismo. Estudou igualmente o direito político brasileiro. Destacaria, do conjunto de sua obra, estes livros: *Da representação política* (1971); *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado* (1972); *O Estado tecnocrático* (1973) e *Direito natural, direito positivo e Estado de direito* (1977). Embora a temática de que se ocupa esteja intimamente articulada, é possível isolar a crítica que desenvolve ao liberalismo – que mais de perto diz respeito à presente análise – sem amesquinhar sua meditação que é, sem dúvida, de grande profundidade.

O Prof. Galvão de Sousa toma como ponto de partida a restauração do conceito de representação política com que os primeiros teóricos luso-brasileiros do

liberalismo procuraram nos familiarizar, isto é, a idéia de que a representação é de interesses. Quando se emprega o termo no sentido de que aquela se propõe a ser um liame entre a sociedade e o poder - assinala em *Da representação política* - “a representação é certamente de caráter público, segundo o têm frisado os autores infensos à sua assimilação ao mandato. Mas, para tal representação ser autêntica, ela deve estar entrosada com os interesses particulares de grupos e mesmo de indivíduos” (pág. 21). A questão central para o ilustre crítico será a de preservar-se a concretude de tais interesses, isto é, a posição dos votantes na estrutura social, ao invés de rotulá-los englobadamente na categoria de “cidadão”. A ênfase no último aspecto que lhe parece ser o defeito capital das doutrinas liberais “desprende o deputado da vinculação aos seus eleitores, aos interesses reais que lhe cabe patrocinar, tornando-o representante do povo transformado numa grande sociedade anônima”. Na apresentação ao público brasileiro do livro de Eric Vogelin (*A nova ciência da política*, Editora Universidade de Brasília, 1979) volta a enfatizar que “os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política”, enquanto o pensamento moderno perde-se no subjetivismo e no abstracionismo.

O ponto culminante de semelhante abstracionismo será a Revolução Francesa. Enquanto na Inglaterra a idéia de representação viria a ser empírica e progressivamente o enriquecida, na França se pretendeu fazê-lo de chofre, mediante a transformação dos Estados Gerais em Assembléia Nacional. No afã de combater-se o absolutismo, abandonou-se a tradição que o antecedeu. Na Inglaterra, “o governo representativo, amadurecendo gradualmente, viera de uma lenta modificação nas instituições tradicionais, mantidas na sua estrutura e adaptadas a condições novas”. Enquanto isto, “o novo regime surgiu, sob o céu parisiense, fulminante como um raio.” Escreve em *Da representação política*: “A idéia do poder associar a si os elementos componentes da sociedade política é muito antiga. Em povos primitivos, o chefe supremo faz-se assessorar por sacerdotes e outros chefes, que representam a comunidade. Na monarquia visigótica há traços dessa participação proporcionada a elementos sociais categorizados, representantes da sociedade junto ao poder político. E os reinos medievais, nos seus primórdios, conheceram a instituição da *Curia regis*, a princípio composta só dos magnatas do reino, mas depois alargada até constituir um esboço dos parlamentos ou cortes, em fase posterior recebendo elementos procedentes das várias classes sociais organizadas. Esse era o ideal do regime misto no pensamento de Santo Tomás de Aquino, combinando a monarquia, a aristocracia e a democracia...”

(págs. 25/26).

A evolução política da Inglaterra, parece-lhe, teria levado a esse sistema misto. “O regime inglês, entende, é de um governo representativo na modalidade da monarquia aristodemocrática. Rousseau diria que o povo inglês é escravo do Parlamento...” O abstracionismo, que viria a ser a nota característica do liberalismo, se expressa no princípio de que a soberania reside essencialmente na Nação. “Mas, pergunta, como se entende a Nação soberana?”. E responde: “Não enquanto comunidade histórica, formada por famílias e outros grupos, com hábitos sociais, crenças e aspirações transmitidas de geração em geração. Não refletida e palpitante no povo real, herdeiro de uma linhagem de tradições. Não na sua afirmação concreta de unidade cultural e política, marcada por peculiaridades caracterizadoras de sua maneira de ser, de um estilo de vida inconfundível com o de outras comunidades congêneres. Não. O que se tinha em vista era o produto de um contrato social, a reunião de indivíduos sob uma lei comum, o “resultado das vontades individuais”... (pág.42).

Aferrado ao abstracionismo, o direito constitucional durante largo período ignorou a realidade dos partidos políticos. Estes, em seus primórdios, vincularam-se a correntes de opinião ou bandeiras ideológicas, e a preocupação de enquadrá-los na ordem constitucional somente ocorreria depois da primeira guerra mundial, reforçando-se a partir da segunda. Em seu curso histórico, entretanto, os partidos políticos tenderam a constituir-se em máquinas voltadas para si mesmas. Destaca, neste processo, estas características: 1) o parlamento deixa de ser fonte de decisões autóctones, transformando-se num lugar onde os mandatários dos partidos registram decisões tomadas alhures, em comissões ou reuniões dos partidos; 2) o deputado não decide por si, achando-se sujeito à vontade do partido, seu programa e suas diretrizes práticas; 3) as eleições tendem a tornar-se ato de natureza plebiscitária; e, 4) o corolário natural desse regime de partidos será o partido único, tipo ideal de organização partidária para a democracia de massas (Obra citada, Cap. III - A representação política no Estado de partidos e na sociedade de massas). Esse tema mereceria amplo desenvolvimento em *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado* (1972).

Não se pode deixar de reconhecer a grande força da crítica de Galvão de Sousa. Em primeiro lugar, trata-se de uma doutrina política. Os teóricos do autoritarismo brasileiro estão mais preocupados com a organização da economia. O sistema liberal falhou, diziam, ignorando a doutrina keinesiana, por haver confiado na mão invisível e por se haver abandonado ao *laissez-faire*. Além de estar voltado para a

questão fundamental, que é a organização política da sociedade, o pensador brasileiro não tem maiores compromissos com o autoritarismo. Quando se critica esse aspecto, observa com razão que isto não significa que devemos renegar o papel da autoridade. Proclama, de forma pertinente, que “a sociedade política é formada por vários grupos ou sociedades menores regendo-se cada qual por uma autoridade”. A seu ver, a síntese entre o Estado de direito e o governo representativo consistiria nestes elementos: 1) cooperação das autoridades sociais com a autoridade política; 2) limitação do poder do Estado pelas forças orgânicas da sociedade; 3) participação popular no trabalho preparatório da feitura das leis; e, 4) reconhecimento pelo Estado das fontes do direito existentes no meio social. (*Da representação política*, pág. 38).

O ponto fraco da doutrina do prof. José Pedro Galvão de Sousa reside na tese de que o partido político não pode representar a sociedade real, fracionada que está em interesses que as eleições tenderiam a equalizar. Essa análise incide no pecado que encontrou numa das vertentes do pensamento liberal, vertente esta que não o esgota em sua totalidade, como o próprio Galvão de Sousa parece às vezes reconhecer quando poupa de sua crítica a experiência inglesa. Vale dizer: apega-se a simples abstrações.

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

descentralização administrativa.

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

A minimização das diferenças entre os dois grandes partidos americanos talvez se devesse ao acordo que mantinham no âmbito da política externa. Na medida em que vieram a divergir nesse terreno, aparece com mais nitidez a diversidade de plataformas que sempre existiu em matéria fiscal. Os republicanos tendem a identificar-se sempre mais com o denominado neoconservadorismo enquanto os democratas assumem a bandeira neocapitalista (liberal keinesiana). A evolução do Partido Social Democrata na Alemanha, rompendo com o marxismo depois da morte de Kurt Schumacher (1895/1952) seria outro exemplo de afinamento do partido político com o curso real da evolução social. (5)

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

É plausível admitir que a visão do notável pensador possa achar-se turbada pela circunstância brasileira, onde não só a prática como a própria teoria da representação desapareceram no cenário republicano. Por isso mesmo cabe-lhe mais esse mérito, o de ter trazido a debate a magna questão. E, ao fazê-lo, José Pedro Galvão de Sousa inaugura uma nova fase do tradicionalismo político brasileiro em que supera o espírito polêmico para adquirir *status* teórico.

## NOTAS

- (1) *Melo Freire e a formação do direito público nacional*, Lisboa, 1968, p. 64.
- (2) *Extratos das obras políticas e econômicas de Edmond Burke*, Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1812.
- (3) *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975, pág. 86.
- (4) Levantamentos bibliográficos relativamente circunstanciados encontram-se em Ubiratan Macedo- O tradicionalismo no Brasil in *As idéias políticas no Brasil - Vol. II*, São Paulo, Convívio, 1979, págs. 227-248; Vamireh Chacon - A questão Maritain in *O humanismo brasileiro*, São Paulo, Sumus Ed., 1980, págs. 257-272; e, no que se refere à revista *A Ordem*, o de Mônica Pimenta Velloso, publicado pela *Revista de Ciência Política*, da FGV, vol. 21, n.º 3, setembro, 1978.
- (5) Para mais pormenorizada distinção entre neoconservadorismo, democracia social e socialismo democrático, veja-se A. Paim - *A questão do socialismo, hoje* (São Paulo, Convívio, 1981) e os artigos “Neocapitalismo ou democracia social” (Jornal do Brasil, 19/4/81) e “A democracia social em face das correntes políticas contemporâneas” (Revista *Convívium*, vol. 24, n.º 6, nov./dez., 1981).

### d) Sentido principal da evolução do liberalismo

A doutrina que passou à história com a denominação de liberalismo tem seu traço mais característico na teoria do governo representativo, de que é solidária a afirmação da liberdade política. No seu ciclo inicial, incorporou o liberalismo econômico de tipo clássico, que se distinguia pela defesa do *laissez-faire*. No período contemporâneo, formula-se num novo tipo de liberalismo econômico, que preconiza a intervenção do Estado na economia, preservados os institutos tradicionais (representação e liberdade), bem como as regras fundamentais da chamada economia de mercado. Trata-se do denominado *keinesianismo*, para referi-lo diretamente ao seu autor (Keynes). No pós-guerra, os socialistas e os sociais democratas alcançaram grande influência na Europa Ocidental (e aqueles últimos, mesmo nos Estados Unidos), promovendo-se absorção pelo Estado de atividades diretamente produtivas, de que não cogitava o keinesianismo. O intervencionismo por este preconizado deveria fazer-se através de procedimentos indiretos. Introduziram-se, ademais, regulamentações sem conta. A circunstância levou à perda de dinamismo e o aparecimento de inflação, associada à recessão, fenômeno que foi batizado de *estag-inflação*. Na nova situação, os remédios keinesianos deixaram de produzir os efeitos esperados (retomada do crescimento econômico). Capiteado por Mme. Thatcher na Inglaterra, começa movimento em prol da desestatização, que logo se estende ao conjunto da Europa Ocidental. Assiste-se a um novo ciclo ascendente do liberalismo, que culmina com a derrota do mundo socialista.

Em nosso país, assistiu-se com a República a longo período de declínio da idéia liberal. Nos primeiros cinquenta anos de sua vigência, presencia-se a passagem da simples prática autoritária para os autoritarismos doutrinários e, finalmente, nos anos trinta, à emergência de sistema político dessa índole, com o Estado Novo. Com o término da guerra, com a derrota do fascismo, advém grande popularidade do liberalismo. Mas o longo ciclo autoritário deixa marcas indeléveis na liderança liberal que parece siderada por uma única idéia: preservar a liberdade da tirania. Acha-se alheia, simultaneamente, tanto à questão social como ao problema magno da representação. Três lustros de regime liberal redundam em completo fracasso, provocando novo surto autoritário.

A Revolução de 1964 promoveria notável modernização econômica do país, dando por encerrada a sociedade clânica e o patriciado rural de que falava Oliveira Viana. Agora forças ponderáveis, na trilha dos ensinamentos do sociólogo fluminense, acreditam na possibilidade de estruturação das instituições do sistema representativo, esperançosas de que possam propiciar a estabilidade política que o país perdeu neste século republicano. Nos anos setenta começa a curva ascendente da idéia liberal.

As possibilidades de que o novo projeto venha a coroar-se de êxito acham-se acrescidas pela consistência teórica adquirida pelo pensamento liberal, graças ao movimento que tem início na Universidade.

Em linhas gerais, são esses os problemas a serem considerados neste tópico, com que se encerra o enunciado dos principais momentos da evolução da filosofia política em nosso país e dos vínculos que guarda com a acepção de pessoa humana, inicialmente caracterizada.

As mais importantes modificações introduzidas no liberalismo tradicional, contemporaneamente, devem-se a John Maynard Keynes. Professor de economia, sem ter ainda grangeado à notoriedade que chegou a alcançar, publica em 1919, aos 36 anos de idade, uma obra importante em que se opõe frontalmente à política de reparações impostas aos países derrotados na Primeira Guerra Mundial: *As conseqüências econômicas da paz*. Afirma ali que os problemas econômicos da Europa eram mais significativos que as disputas políticas de fronteiras. Desde essa época e até 1926, quando edita *O fim do "laissez-faire"* - livro que sistematiza algumas teses sustentadas em conferências dos anos anteriores -, amadurece em seu espírito a necessidade de refazer a economia clássica, tarefa a que dedica o melhor de seus esforços e que coroa com a obra *Teoria geral da ocupação, do juro e do dinheiro* (1936). Dessa forma é na

qualidade de teórico que logra substituir a doutrina econômica clássica e que se torna peça essencial do liberalismo político. Ao invés da hipótese do equilíbrio espontâneo, como resultante final da livre atividade dos produtores individuais que a experiência histórica incumbira-se de refutar - Keynes concebe os mecanismos da intervenção do Estado, basicamente através de processos indiretos, isto é, sem o imperativo da sua transformação em empresário, mantidas as características essenciais da economia de mercado.

A par da atividade teórica, Keynes interveio ativamente na vida pública de seu país, como publicista, conselheiro governamental e, finalmente, governador do Banco da Inglaterra. Influi, de maneira decisiva, na concepção e prática no New Deal de Roosevelt e, dois anos antes de falecer, torna-se o artífice da política econômica internacional deste pós-guerra, com sua participação na Conferência de Breton Woods, em junho de 1944, onde se criou o organismo que atualmente se conhece com a denominação de Banco Mundial (BIRD). Tomou partido em face de cada uma das medidas econômicas relevantes, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos. Envolveu-se em múltiplas polêmicas. Por isto mesmo, os estudiosos de sua obra afirmam que a teoria keynesiana é inseparável da evolução da economia das grandes nações industriais durante a vida de seu autor. Assim, por exemplo, ao combater violentamente a política de redução salarial do Partido Conservador, na segunda metade da década de vinte, Keynes via-se instado a referir e abordar os aspectos essenciais do que mais tarde veio a constituir sua doutrina.

Tentar apontar as notas dominantes do keynesianismo representa, sem dúvida, um grande risco, notadamente pelo fato de que corresponde a uma contribuição significativa no sentido de constituir a economia como autêntica ciência operativa por isto mesmo, requerendo o recurso a modelos matemáticos sempre mais sofisticados. A par disto, introduz alguns conceitos extremamente complexos e que vieram a tornar-se nucleares na moderna ciência econômica. Por essa razão dar-se-á ênfase aos aspectos que interessam mais de perto à análise ora empreendida, evitando-se, tanto quanto possível, o emprego de noções especializadas e recorrendo-se às judiciosas indicações de Prebisch.

Segundo Keynes, o Estado Liberal é responsável pela manutenção de determinada taxa de ocupação da mão-de-obra reformulando nesse particular a doutrina clássica acerca do desemprego. Para que tal se dê, incumbe-lhe estimular os investimentos. Neste sentido, deve cuidar sucessivamente da redução da taxa de juros, a

fim de que as economias (poupanças) assumam de preferência a forma de inversões. Uma adequada taxa de juros seria sempre inferior à menor remuneração no mercado de capitais. Tendo a experiência evidenciado que a simples manipulação desse mecanismo (taxa de juros) revelou-se insuficiente para manter o nível das inversões, conceberam-se as formas de transferir recursos ociosos para as mãos do Estado, a exemplo da taxa progressiva das rendas. Em síntese, o liberalismo abandona o *laissez-faire* e concebe modalidades de intervenção econômica estatal, preferentemente segundo mecanismos indiretos.

O último capítulo da *Teoria Geral* contém um enunciado sintético das proposições keynesianas, - batizadas por Raul Prebisch (1901/1986) - em sua conhecida obra *Introducción a Keynes*, sucessivamente reeditada (México, Fondo de Cultura Económica) de *filosofia social*, de que cumpre destacar o seguinte:

1) Os dois defeitos fundamentais da economia capitalista consistem em não haver alcançado a plena ocupação e em coexistir com uma arbitraria distribuição da renda e das riquezas. O último aspecto é em parte justificado por motivos humanos e psicológicos. Pode-se inclusive admitir que o incentivo do lucro há de desviar energias que de outra forma seriam canalizadas para a crueldade, a ambição de poder e outros defeitos da criatura humana. Contudo, semelhante incentivo provavelmente não precisaria ser tão forte, mesmo que não se cogite do projeto de modificar a natureza humana;

2) o adequado equacionamento da questão dos juros deve contribuir para a minimização de pelo menos um dos defeitos antes apontados e, eventualmente, criar condições para que a sociedade possa, a longo prazo, enfrentar o segundo tema. Trata-se de que, ao contrário do que supunha a economia clássica, não são requeridas altas taxas de juros a fim de provocar a necessária poupança. A ação sobre a taxa deveria desenvolver-se até que o custo do capital chegasse a ser idêntico ao dos bens de consumo, eliminando-se a figura do investidor sem funções e, por essa via, o poder do capitalista para valer-se da escassez de capital;

3) a consecução de semelhante objetivo requer que o Estado assuma certas atribuições que tradicionalmente pertenciam à iniciativa privada, tratando de influir sobre o comportamento do sistema através da tributação, da taxa de juros e de outras medidas. Isto não significa, entretanto, que se deva chegar até a socialização dos meios de produção;

4) trata-se de conseguir a manutenção de todas as vantagens do

individualismo (eficiência, proveniente da descentralização das decisões, e liberdade pessoal), eliminando seus efeitos. O Estado totalitário resolveu o problema do desemprego às custas da eficiência e da liberdade. O Estado liberal deve livrar-se do mal sem perdê-las; e,

5) se bem as guerras provenham de diversas causas, não se deve subestimar o papel que nelas desempenha a luta pelos mercados, impulsionada pelo desemprego. Sua eliminação, eventualmente, poderia contribuir para a manutenção da paz.

Ao concluir seu livro, em 1936, Keynes manifesta extrema confiança no poder das idéias e acredita que governem o mundo.

No que respeita à sua doutrina, a avaliação é de todo correta. O intervencionismo que concebeu foi capaz de assegurar crescimento ininterrupto das economias desenvolvidas, entre 1951 e 1973, segundo taxas médias anuais da ordem de 5%. Criaram-se diversas prerrogativas beneficiando o mundo do trabalho, como aposentadoria integral, seguro-saúde, seguro-desemprego, etc. A renda real dos assalariados incrementou-se significativamente, bastando referir, para exemplificar, o fato de que haja triplicado, na Alemanha Ocidental, entre 1964 e 1976.

Na fase posterior, em seguida à criação do cartel da OPEP e da elevação dos preços do petróleo - mas certamente que não apenas em decorrência desse fato -, as economias desenvolvidas enfrentam inflação persistente e elevação das taxas de desemprego. Gradativamente, generaliza-se a convicção, nos círculos liberais, de que a perda de eficácia estava relacionada ao agigantamento do Estado. Formulam-se novas doutrinas econômicas favorecedoras da redução dos impostos e da desestatização. A passagem de Margareth Thatcher pelo governo da Inglaterra e de Ronald Reagan pela presidência dos Estados Unidos do novo alento às correntes liberais. Ao mesmo tempo, tem lugar, em 1989, a queda do muro de Berlim e a derrocada do comunismo no Leste Europeu, ao que segue, em 1991, o fim da União Soviética e da experiência socialista que tanta infelicidade trouxe ao povo russo. Começa naquela parte do mundo o penoso caminho de implantação do sistema representativo e da economia capitalista.

De todos os modos, embora haja desaparecido a alternativa socialista, o próprio capitalismo deve ingressar num novo ciclo com a redução do chamado setor manufatureiro, a informatização e a formação de mercados comuns englobando numerosos países. O processo em causa, que tem sido denominado de globalização, faz-se acompanhar de significativa descentralização das formas de gestão da coisa pública. É de se esperar que, de tudo isso, possa resultar significativo aprimoramento do sistema

representativo, promovendo-se maiores índices de participação na tomada daquelas decisões que possam afetar a vida dos cidadãos.

Os políticos liberais, no Brasil contemporâneo, parecem ter-se desinteressado do sentido em que evoluía a corrente, nas grandes nações do Ocidente. Mesmo um líder liberal da responsabilidade de Milton Campos (1900/1972), ainda em 1966 insistia em identificar liberalismo e *laissez-faire*. Pronunciando a aula inaugural da Universidade Federal de Minas Gerais, - texto que posteriormente se divulgou com o título de *Em louvor da tolerância* (1) - destaca que à corrente liberal “devemos as mais altas conquistas até o século XIX” e admite que lhe caberia ser, “no mundo agitado e tumultuário de hoje, o sal da democracia, para impedir que ela se corrompa e para preservar, nesta quadra caracterizada pela “aceleração da história”, o essencial da liberdade e da dignidade do homem”. Proclama que, “em muitos meios, o liberal representa uma tendência ou mesmo uma filosofia de cunho humanístico, voltada para o bem-estar social e dotada da energia necessária à reforma das situações e das instituições perturbadoras da ascensão humana”.

Contudo, ao balancear a experiência de sua aplicação, destaca alguns traços que correspondem à maneira mais geral pela qual foi entendido, residindo nisto, muito provavelmente, a razão de sua crise no Brasil. A doutrina seria, em seus fundamentos, individualista, no sentido negativo do conceito, por oposição a qualquer tipo de solução humanitarista. Assim, escreve: “Em certos países, o liberalismo ficou sendo o suporte das classes dirigentes, insensíveis ou egoisticamente hostis à ascensão humana, inspirada pela filosofia cristã da justiça social e imposta pela civilização industrial.”

Além disto, o liberalismo estaria intrinsecamente vinculado ao *laissez-faire* quando “a ordem natural das coisas não pode ser largada às distorções que fatalmente lhe provocam a cobiça e as competições dos interesses egoísticos”. A esse respeito afirma de modo taxativo: “Precisamente pela fatal inadvertência de não ver que a ordem natural, num mundo em mudança, exigia novas providências de ordem regulamentar, foi que o liberalismo perdeu o seu lugar.”

A conclusão decorre dessa tônica: “Todavia, se os partidos liberais e a organização liberal dos Estados decaíram da missão que originariamente lhes competiu, o princípio liberal, pelo menos como estado de espírito, pode durar e sobreviver.” Tratar-se-ia, em suma, de preservar a tolerância, em cujo louvor é concebido o discurso. Supondo-se que o pensamento de Milton de Campos, contido nos referidos *Testemunhos e ensinamentos*, seria expressivo do elemento que ora se deseja

caracterizar - as correntes políticas liberais do período contemporâneo -, teríamos que se desinteressar do sentido profundo do keynesianismo; despreocupar-se do aprimoramento da representação - que é confundida com nível cultural e outras componentes que não estão em jogo -, a ponto de permitir, na legislação ordinária, posterior a 1946, a constituição das famosas “alianças de legendas”, das quais resultavam maiorias partidárias no Parlamento originadas de simples manipulação; e, finalmente, registra uma espécie de obsessão da liberdade, a cujo parâmetro parece reduzir-se a doutrina em sua inteireza. Semelhante configuração há de ter resultado não apenas do insulamento em relação à evolução do liberalismo no Ocidente, mas do curso concreto de nossa história política, notadamente os aspectos adiante enumerados.

Durante o período republicano, os fatos parecem conspirar no sentido de que as correntes liberais atuem de forma defensiva e acabem por circunscrever o seu programa à ênfase nas liberdades políticas.

Nos começos do novo regime, a liderança das facções liberais manifestam o seu desacordo com o que consideram ingerência dos militares na vida política, fenômeno que parece reascender com a candidatura Hermes da Fonseca, eleito para o quadriênio 1910/1914, ocasião em que o liberalismo se constitui em movimento civilista sob a inspiração de Rui Barbosa. A par disto, a representação se desfigura de todo com a chamada “política dos governadores”, de que resulta a incumbência, à mesa da Câmara, de proceder à apuração dos resultados eleitorais. Uma franquia como o *habeas corpus*, cujo significado o liberalismo identificaria em seus primórdios, ainda no século XVII, na Inglaterra, não lograva consolidar-se.

O Governo Central, se bem viole a Constituição, não se dispõe, entretanto, a invalidar completamente as regras do jogo.

O mesmo, entretanto, não ocorre com correntes autoritárias em ascensão. Tal é precisamente o caso do Rio Grande do Sul, onde os liberais são levados a recorrer às armas, no início da década de vinte. Do caráter das reivindicações diz bem o acordo de pacificação, firmado em 1923, cuja execução seria fiscalizada pelo Governo Federal, e que adiante se transcreve:

“*Primeira*: Reforma do Artigo 9.º da Constituição, proibindo a reeleição do presidente para o período presidencial imediato. Idêntica disposição quanto aos intendentes; *Segunda*: Adaptação às eleições estaduais e municipais da legislação eleitoral federal; *Terceira*: Consignar no projeto de reforma judiciária uma disposição que conceda à justiça ordinária a atribuição de julgar os recursos referentes às eleições

municipais; *Quarta*: As nomeações de intendentess provisórios serão sempre limitadas aos casos de completa acefalia administrativa, quando, em virtude de renúncia, morte, perda do cargo ou incapacidade física, ou por falta de eleição, não houver intendentess, vice-intendentess e conselhos municipais; *Quinta*: Os intendentess provisórios procederão às eleições municipais no prazo irrevogável de sessenta dias, a contar da data das respectivas nomeações; *Sexta*: O vice-presidente será eleito ao mesmo tempo e da mesma forma que o presidente. Se, no caso de vaga, por qualquer causa, o vice-presidente suceder ao presidente, antes de decorridos três anos do período presidencial, proceder-se-á à eleição dentro de sessenta dias. Idêntica disposição quanto aos vice-intendentess; *Sétima*: As minorias terão garantida a eleição de um representante federal em cada distrito; *Oitava*: Para as eleições estaduais, o Estado será dividido em seis distritos, ficando garantida a eleição de um representante da minoria em cada distrito; *Nona*: A representação federal do Estado promoverá a imediata aprovação do projeto de anistia em favor das pessoas envolvidas nos movimentos políticos do Rio Grande do Sul e o Governo Federal dará todo o seu apoio a essa medida. Enquanto não for ela decretada, o Governo do Estado, na esfera de sua competência, assegurará, às mesmas pessoas, a plenitude das garantias individuais e não promoverá nem mandará promover processo algum relacionado com os referidos movimentos, que serão também excluídos de qualquer ação policial.” A décima cláusula, finalmente, atribuía ao governo federal a função de fiscalizar a sua execução, indicando minuciosamente as tarefas a serem efetivadas com vistas a esse objetivo (2).

A Revolução de 30 consuma a ascendência do castilhismo ao plano nacional e, no seio das Forças Armadas, surge o tenentismo, assim caracterizado por Afonso Arinos de Melo Franco: “O chamado tenentismo tinha, embora incerto e confuso, um fundo antiparlamentar e antipartidário. Sua ala direita evoluiu para uma espécie de fascismo, ao passo que a esquerda desembocava francamente no comunismo. Em todo caso, duas tendências totalitárias. “O fenômeno do Estado Novo encerra, finalmente, o ciclo.

Tudo leva a crer, portanto, que semelhante quadro histórico há de haver circunscrito de muito os horizontes das correntes políticas do liberalismo brasileiro, a ponto de que se tenha desinteressado da evolução do pensamento liberal no Ocidente, e de sua transformação mais significativa, através do keynesianismo, para sustentar, unilateralmente, a bandeira da liberdade, aparentemente o aspecto da doutrina mais ameaçado.

Essa circunstância terá levado o liberalismo a arcar com o ônus da instabilidade política, que desembocaria no movimento de 1964.

A fase atual caracteriza-se pelo renascimento da idéia liberal estribado em significativa elaboração teórica, iniciada na Universidade. Considero que seus dois principais marcos são os livros de Vicente Barretto (*A Ideologia liberal no processo da Independência*, Brasília, 1973, e *Ideologia e política no pensamento de José Bonifácio*, Rio de Janeiro, 1977) e Roque Spencer Maciel de Barros (*Introdução à filosofia liberal*, São Paulo, 1971). Nestas obras o liberalismo é abordado com toda a amplitude para considerar, de um lado, o processo de sua aproximação ao ideal democrático, ausente nos primórdios, e, de outro, o conjunto de suas vertentes.

Caminham para plena estruturação duas propostas afeiçoadas à economia de mercado, a liberal e a social-democrata.

Embora persista a dicotomia Governo vs. Oposição, observa-se, na fase posterior à abertura política iniciada em 1985, o aparecimento de agremiações comprometidas com aquelas correntes de opinião: o PFL, buscando encarnar a opção liberal e o PSDB a opção social-democrática.

Agora é possível responder negativamente à pergunta “Estará o liberalismo obsoleto?”, como o faz Marcílio Marques Moreira, (3) e conclamar a que os liberais “persistam em seu trabalho aluvional e perseverante”.

#### **NOTAS**

(1) In *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte - 22-7: 17 - janeiro, 1967, e *Testemunhos e ensinamentos*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1972, p. 214/222 .

(2) *A pacificação do Rio Grande do Sul* - Documentos mandados publicar pelo Gen. Setembrino de Carvalho, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1923, págs. 29 e 30.

(3) *Tempo Brasileiro*, n.º 65/66, abril-setembro. 1981. Número especial dedicado ao *Discurso Liberal*.

### **III. FILOSOFIA E CIÊNCIA**

No curso da evolução do pensamento brasileiro, o tema das relações entre filosofia e ciência assume tal vigor que alguns analistas chegam a supor seja esta a questão privilegiada por excelência. Entretanto, a acepção de pessoa humana, na verdade, comanda o processo, desde que, entre outras coisas, tem facultado a adequada solução do problema ora considerado. Contudo, ocupa sem dúvida uma posição importante entre os problemas com que se defrontou.

A autonomia da meditação brasileira, diante da Metrópole portuguesa, ocorre precisamente no ciclo em que se incorpora a ciência moderna, após a Reforma da Universidade, em 1772. Neste primeiro momento, chega-se a uma adequada conceituação da ciência como saber de índole operativa.

No período subsequente à Independência e ao longo do século XIX, desaparece o entendimento inicial. A ciência transforma-se em objeto de discurso, tanto sob o ecletismo como durante a ascensão do positivismo.

Segue-se a fase de crítica ao positivismo como filosofia das ciências, processo que se completa, no que respeita às chamadas ciências naturais, durante as três primeiras décadas da presente centúria.

Finalmente, as circunstâncias contemporâneas singularizam-se pela coexistência de uma adequada conceituação da ciência - pelas correntes filosóficas mais representativas - com a persistência do conceito oitocentista e positivista no âmbito das denominadas ciências sociais.

#### *a) Incorporação da ciência como saber operativo*

A intelectualidade portuguesa e espanhola, no século XVI, estava presente à elaboração do conceito de experiência em que se estriba a revolução científica então iniciada. Estudando os vínculos que se estabelecem entre as navegações e a mentalidade científica, pôde Antonio José Saraiva verificar que a experiência dos navegadores choca-se de pronto com a visão mediterrânea do globo terrestre, recebida como herança da tradição clássica. Esta, abrigava-se observações científicas, abrangia toda uma série de suposições arbitrárias, como a fixação dos limites acessíveis da terra na altura do cabo Bojador, a noroeste do deserto de Saara; a inabitabilidade da zona equatorial; a fertilidade do solo e a vida edênica nas Canárias; a existência de ouro à superfície das praias africanas etc. As observações diretas levavam à fixação de novos contornos e, ao mesmo tempo, à crítica do passado.

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

“E estas coisas que aqui escrevemos se afirmam salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes, uma povoada

que era no meio do mundo, e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso frio, e da parte equinocial do meio-dia também escreve não ser habitada por motivo do extremo calor. E tudo isto achamos ao contrário, porque o pólo ártico vimos habitado até além do prumo do pólo e a linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa a acreditar... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo.” (1)

Note-se que a *Geografia* de Ptolomeu, apenas no período considerado, merecera seis edições em latim - impressas em Bolonha, entre 1478 e 1490. Seu prestígio advinha, sobretudo, do geocentrismo então consagrado como uma espécie de parcela complementar do sistema aristotélico.

A esse respeito observa, na mesma obra, o ilustre historiador português: “À medida que as caravelas iam desbravando o Atlântico para o sul, os navegadores substituíam ponto por ponto a herança empírica tradicional, adaptada a condições diversas das que eles enfrentavam, por um conjunto de regras ainda empiricamente elaboradas, mas resultantes de uma experiência nova e da colaboração da ciência teórica dos astrônomos. Uma observação direta e sistematicamente exercida sobre a natureza tendia assim a sobrepor-se ao simples empirismo dos práticos de náutica. As viagens eram, assim, fecundas de conseqüências que é indispensável considerar no estudo da evolução da cultura portuguesa, até a sua expressão renascentista.” Entende Saraiva, com acerto, que, embora sem ter concluído o ciclo de sua evolução, encaminhava-se o pensamento português no sentido de integrar os novos conhecimentos numa concepção que restituísse à cultura, a unidade e o equilíbrio que, em resultado das navegações, havia perdido”. Interrompido na Península Ibérica, o ciclo teria prosseguimento no resto da Europa, dele resultando, entre outras coisas, o novo saber da natureza a que se chamou de ciência moderna.

Importa, sobretudo, indicar que sua peculiaridade essencial reside no fato de que se desinteressa de qualquer inquirição de índole ontológica. A seguinte consideração de Hull parece bastante esclarecedora do sentido que se atribui à investigação:

“A lei da inércia, base da nova física, foi parcialmente estabelecida por Galileu, mas é justo continuar chamando-a primeira lei newtoniana do movimento. A lei afirma que todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme retilíneo a menos que atue sobre ela alguma força. A fórmula *se não há força atuando não há movimento* é substituída pela fórmula *se não há força atuando não há mudança*

de movimento. A palavra acrescida constitui uma novidade radical. Aristóteles, com efeito, definia a força como a causa do movimento; Newton define-a como a causa das mudanças de movimento.” (2)

A par disto, o novo saber busca, de forma radical e conseqüente, introduzir a medida, segundo o lema que chegou a tornar-se espécie de divisa da Escola Politécnica do Rio de Janeiro: “Só se pode conhecer bem um fenômeno quando é possível exprimi-lo por meio de números” (Kelvin).

N a maneira como se recebeu o novo saber da natureza, distingue-se o continente europeu da Inglaterra e da Holanda. É ainda Hull quem o destaca: “Na Inglaterra, como na Holanda, os homens podiam professar livremente quaisquer opiniões científicas. Durante a época isabelina e o século XVII não houve, na Inglaterra, perseguição aos cientistas, ou não chegou a assumir qualquer significação. O sistema copernicano era professado por várias figuras célebres do período isabelino, o mais destacado dos quais era William Gilbert, fundador da teoria do magnetismo. As idéias de Copérnico, Kepler, Galileu ganhavam terreno sem cessar. Na última metade do século XVII acabaram por achar-se solidamente estabelecidas nos círculos da Royal Society, em personalidades como Wallis, Wren, Hooke, Newton e Halley. Graças a esses homens, a teoria da gravitação universal adquiriu feição definitiva, o que correspondeu provavelmente à mais importante conquista da revolução científica. Enquanto isto, o pensamento continental achava-se sob a influência de Descartes, que, impressionado pelas tragédias de Bruno e Galileu, preferiu não manifestar com entusiasmo suas convicções a propósito da disputa astronômica. A matemática floresceu sob a influência de Descartes, mas, em contrapartida, a teoria astronômica permaneceu em atraso se a comparamos com os progressos que realizava naqueles momentos na Grã-Bretanha (3).

Na Península Ibérica, a situação era particularmente difícil em vista de que se constituíra numa espécie de baluarte da Contra-Reforma. Em Portugal, ainda na segunda metade do século XVIII, a nova física era combatida a partir de pressupostos religiosos. O sistema ensinado e defendido pelos jesuítas, nos séculos anteriores, formava um todo solidário, no qual a física de Aristóteles desempenhava papel destacado. Esta, na verdade, resumia-se a um saber de tipo ornamental, desde que não incorporava a medida nem servia como guia à atividade prática. O elemento catalisador do sistema era representado pelas tarefas atribuídas à Contra-Reforma. Desse ponto de vista, a nova física, pelas fendas que abria no monolito, devia ser rejeitada por herética.

A esse respeito escreve Joaquim de Carvalho: “Com efeito, a teoria da matéria e da forma, ou, mais explicitamente, a existência de formas substanciais e a concepção da explicabilidade natural mediante o concurso de quatro causas (material, formal, eficiente e final) são pilar fundamental da interpretação aristotélica e escolástica da natureza. A partir dos Conimbricenses, muito especialmente do Comentário de Manoel de Góis ao *De anima* e ao Livro II da *Physica* e ao *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, não há compêndio de metafísica da Escola que a não exponha, e porque se considerava que era única teoria explicativa da realidade física compatível com os dogmas eucarísticos, foi freqüente escrever-se, para empregar as palavras terminantes de um crítico do *Verdadeiro método de estudar, que é de fé haver formas substanciais e accidentais distintas.*” (4)

O opositor de Verney que tem em vista é o padre Severino Modesto, que afirma em 1750: “... se não podia negar que a alma fosse forma do corpo, como define o Concílio Lateranense, nem também que haja atos do entendimento e vontades sobrenaturais e, por conseguinte, distintos realmente da alma, que é ente natural nem que haja hábitos sobrenaturais de Fé, Esperança e Caridade e esta se perde com o pecado grave e se recupera com a graça, que também é distinta da alma e pertence aos acidentes.” (5) O mérito desse texto consiste em que explicita a questão em jogo: o problema da *graça*, da *salvação*, que a Reforma definira como sendo uma escolha arbitrária da divindade, prescindindo da interveniência da Igreja, das boas obras etc. Para refutar semelhante colocação, era essencial a tese da existência de formas substanciais e accidentais. A graça encontrava seu lugar no sistema, sem maiores percalços. Assim se estabelecia a solidariedade entre aristotelismo e Contra-Reforma.

Por tudo isto, acentua Joaquim de Carvalho: “A luta contra a Escolástica, nos meados do século dezoito, não foi propriamente uma luta de sistemas, mas a luta da atitude anti-sistemática contra o espírito de sistema, da metodologia experimental contra a especulação apriorística e dedutiva, do conhecimento exato das Ciências contra concepções gerais sem outro fundamento que não fosse a coerência lógica dentro do sistema a que se articulavam.” (6)

Tal era o ambiente em Portugal, nos meados do século XVIII, à época em que Verney publica suas famosas cartas e a intelectualidade lusa é arrastada ao prolongado debate de que resulta a reforma da Universidade, em 1772. Essa iniciativa, por sua profundidade, conforme observa Hernani Cidade, “foi verdadeiramente a fundação de uma nova universidade”. “Nem lhe faltou, acrescenta, pela suspensão dos

Estatutos da abertura das aulas, do juramento dos lentes e das matrículas, decretada em setembro de 1771, a solução de continuidade da vida universitária, que mostrasse à evidência tudo haver de começar de novo.” (7)

A idéia informadora consiste no empenho em abandonar-se o verbalismo e as disputas retóricas em prol da observação e do encaminhamento prático. Por essa razão, as doutrinas aristotélicas são condenadas com veemência e proibidas. Escreve Hernani Cidade: “Durante perto de quatro séculos, o Estagirita, que em outros países se tinha acomodado à convivência com outros mestres da filosofia, havia entre nós dominado com despótico exclusivismo. Sentiu-se que só uma expulsão violenta - e infamante - podia pôr termo a tal tirania. Daí a aspereza do *Compêndio Histórico* (8) contra o que chama a venenosa doutrina. Daí a eliminação determinada por Pombal, na impressão portuguesa das *Instituições de Lógica e Metafísica* do Genuense, do passo em que este invoca Aristóteles como o criador da *Lógica*. Eis um trecho da carta particular do ministro ao reitor-reformador, D. Francisco de Lemos: “Porque ainda que vejo que neste *Compêndio* se trata somente da Lógica e não da Metafísica, em que o Estatuto da Universidade impugnou Aristóteles, sempre o nome dum filósofo tão abominável se deve procurar que antes esqueça nas lições de Coimbra do que se presente aos olhos dos acadêmicos, como um atendível corifeu da Filosofia. Além de que não é tão certo, como Genovesi diz, que Aristóteles desse as mais completas regras dessa Arte. Nem isto se pode dizer no tempo de hoje, no qual as regras mais seguras são as que mais se apartaram do mesmo Aristóteles.” (9)

Ao invés do saber especulativo, “prescreve-se o conhecimento das regras newtonianas estabelecidas na Filosofia Natural: raciocínios teóricos todos derivarão de princípios plenamente demonstrados por qualquer das disciplinas fundamentais, a Física, a Matemática, a Química, a Botânica, a Farmacologia e a Anatomia”. E precisa: “E demonstrado não hipoteticamente ou por qualquer suposição gratuitamente admitida, tal como a suposição da matéria sutil dos cartesianos ou outras semelhantes; mas de modo absoluto, ou por via de fato ou por raciocínio matemático, sem perder pé nas leis da Natureza, já observadas.” (10)

Às faculdades tradicionais, reformadas, acrescentaram-se duas novas: a de Filosofia e a de Matemática. Na primeira, destinava-se o ensino à formação de naturalistas, isto é, homens familiarizados com as disciplinas antes denominadas de fundamentais (física, química e botânica). A orientação pragmática vigente na reforma dos cursos completava-se pela criação das seguintes instituições: Horto Botânico,

Museu de História Natural, Teatro de Filosofia Experimental (Gabinete de Física), Laboratório Químico, Observatório Astronômico, Dispensário Farmacêutico e Teatro Anatômico.

Era natural, pois, que o novo saber se entendesse em seu sentido próprio, isto é, como eminentemente operativo, consoante se pode ver da obra de uma figura das mais representativas desse espírito: José Bonifácio de Andrada e Silva. Antes de referi-la, caberia assinalar, nesse primeiro momento de culto às ciências naturais, em Portugal, inusitado interesse pela mineralogia.

O fato não deve ser atribuído ao presumível desenvolvimento da metalurgia, entre outras coisas pela circunstância de que, em todos os tempos e não só naquele período, são extremamente complexas as relações entre ciência e tecnologia, mais das vezes desavindas e desinteressadas uma da outra.

É mais plausível admitir-se que o fenômeno teria resultado, de um lado, do próprio processo de constituição das ciências particulares da natureza que colocara aquela disciplina (a mineralogia), num estágio aparentemente maduro para constituir-se de modo autônomo; e, de outro, o espírito dominante na reforma dos cursos universitários, antes referido, isto é, o cunho pragmático.

No *Tratado Elementar de Química*, de Lavoisier (1743/ 1794), aparecido em 1789, a classificação dos minerais não passa de simples capítulo da disciplina científica em cuja formação desempenha papel essencial. Seu autor, antes de formulá-la, colaborara na preparação do primeiro Atlas mineralógico da França e muitas das observações contidas na sua obra capital tomam por base a experiência adquirida nessa fase. Em abono da tese, cumpre referir que, consoante Othon Leonardos, a *Teoria da Terra*, de James Hutton (1726/1797), “a quem se deve os fundamentos científicos da geologia moderna”, foi apresentada à Academia em 1785, “mas não desperta o interesse imediato que merecia” (11)

Considera-se que somente Werner (1750/1817) lograra constituir a mineralogia sistemática, separando-a da química geral como disciplina independente. A Freyberg foram não apenas José Bonifácio de Andrada e Silva e seus companheiros de peregrinação pela Europa, Manoel Ferreira de Araújo Câmara e Frago de Sequeira. Também Silvestre Pinheiro Ferreira, pelo menos três lustros mais tarde, consoante o depoimento a seguir: “...pode-se esperar de ver sair à luz um corpo de doutrina verdadeiramente werneriana; porquanto o que Emmerling e Reuss, únicos sistemas que me consta existirem daquela escola, nada mais são que infieis cópias das apostilas que

de mão em mão corriam entre os estudantes de Freyberg, de que seria difícil achar duas conforme; e nem uma que o fosse como as efetivas preleções de Werner. Isto foi o que tendo a incomparável fortuna de assistir a elas no curso de 1804 e 1805, ...tive ocasião de conhecer por mim mesmo.” (12)

Indique-se, finalmente, que o *Tratado Elementar de Mineralogia*, de Alexandre Brougniart (1770/1847) é de 1807. Assim, o processo de sistematização autônoma da mineralogia insere-se precisamente no ciclo em que começam a atuar os primeiros naturalistas formados pela Universidade de Coimbra, em decorrência da Reforma de 1772.

Desta forma, a posição de destaque ocupada pela mineralogia, nesse primeiro momento de contato da cultura luso-brasileira com a ciência nova, resulta de uma correta apreensão de seu cunho operativo.

José Bonifácio de Andrada e Silva (1763/1838) formou-se pela Universidade de Coimbra em 1787, em Ciências Naturais, que era o curso então ministrado na Faculdade de Filosofia, e, no ano seguinte, em leis. Foi desde logo admitido na Academia das Ciências, fundada em fins do decênio anterior, e mandado especializar-se em outros países europeus. De volta a Portugal e até seu regresso ao Brasil (1819), ocupou-se de atividades científicas - seja no magistério seja na Academia, de que foi secretário - e administrativas, estas na repartição incumbida da mineração.

A obra científica de José Bonifácio é bem representativa do novo estado de espírito vigente no seio da elite luso-brasileira. Em primeiro lugar, desaparece de todo quaisquer resquícios do antigo menosprezo em relação ao mundo. A idéia de que estaria a serviço da tentação se substitui pela afirmativa de que incumbe nele inserir-se pelo trabalho. Também a riqueza perde a avaliação negativa que antes a maculava. *Na Memória sobre Minas de Carvão e Ferrarias de Foz do Alge, em Portugal* (1813), o cientista brasileiro exclama: “Se o País é estéril em produtos agrícolas, como a maior parte de nossas vastas serrarias e charnecas; se as fábricas têm obstáculos quase invencíveis para se porem em concorrência com os estrangeiros, como entre nós sucede; que outro modo mais natural e seguro terá uma nação para não empobrecer e despovoar-se, do que a lavra em grande dos seus minerais, com que a Providência a quis dotar?.. Se a Rússia, a Prússia e a França se enriqueceram de novo tanto, com a lavra das suas minas, quem proíbe a Portugal enriquecer-se do mesmo modo? Pão, pólvora e metais são quem sustenta e defende as nações: e sem eles de próprio fundo, é precária a existência e liberdade de qualquer Estado.”

O novo saber da natureza é colocado integralmente a serviço dessa aspiração de progresso material. José Bonifácio supõe mesmo que sem uma sólida interpenetração dos dois aspectos - o conhecimento científico e a atividade técnica e prática - não devem ser esperados maiores êxitos. Essa idéia é enfatizada com insistência a propósito dos diversos temas a cujo estudo se dedicou.

Na *Memória sobre a pesca da baleia e extração de seu azeite* (1790) escreve que “os homens comuns assentam consigo que as coisas comuns não entram na repartição das ciências; e assim a arte de fazer fomalhas parece-lhes coisa vulgar, e de qualquer estúpido pedreiro; mas, contudo, bastante conhecimentos físicos requer. Em Santa Catarina, onde se acha fundada a maior armação do Brasil, há pelo menos 20 caldeiras com outras tantas fomalhas respectivas; mas se os primeiros construtores alguma coisa soubessem mais de Física e Química do fogo, todas elas estariam reduzidas a cinco, quando muito” (13). Na *Memória* referida de início, bem como na que dedicou à necessidade do plantio de novos bosques em Portugal (1815), o tom é o mesmo. Nesta última, encerra um dos tópicos com o seguinte apelo: “Para rematar este Capítulo cumpre-me pedir aos Lavradores Ativos, patriotas e justamente estudiosos, que se empenhem seriamente em combinar, para bem da nossa lavoura, as regras e preceitos que nos deixaram um Collumella e um Plínio com os da nova Cultura Inglesa, aperfeiçoada grandemente pelas Ciências Naturais e por longa experiência. Só assim chegaremos a ter um corpo de verdadeira Doutrina Agronômica, com que prospere e se aumente a nossa tão atrasada Agricultura.” (14)

Nos discursos acadêmicos de 1815 e 1819, José Bonifácio apresenta o seu pensamento acerca do processo de formação da ciência e refere a posição de destaque que lhe atribui. Do ponto de vista da Academia, afirma sem maiores reservas: “A Filosofia Natural e suas aplicações fazem pela sua vastidão e importância a primeira classe de nossos estudos acadêmicos.” No que respeita aos povos e nações outra não é a sua aceção pois entende que “o aumento ou decadência das letras em qualquer Nação é o critério mais seguro para ajuizarmos da sua civilização e prosperidade; porque as causas que promovem as Ciências e as Artes são as mesmas que fomentam e adiantam a felicidade das Nações”.

Quanto ao processo de constituição da cultura, seu entendimento reflete com clareza a apreciação negativa do período escolástico, o que corresponde à mudança radical se tivermos em vista que a reação iniciada por Verney tivera lugar apenas há alguns decênios e encontrara de pronto oposição encarniçada. As novas gerações

formadas pela Universidade após a reforma de 1772 têm do problema a visão que José Bonifácio expressa nos seguintes itens: “Quatro foram, Senhores, a meu ver, os períodos mais notáveis que correram as ciências. No primeiro, há mais de dois mil anos, principiou sua infância na bem fadada Grécia... Com a invasão dos bárbaros setentrionais começa o terceiro período, onde a princípio parecia que se iam apagar de todo as letras e as ciências; mas, felizmente, logo no século VII, criou-se a Universidade de Cambridge. ... Seria ingrato a seus ilustres fundadores, seria inimigo da verdade, se não confessara aqui o quanto deveram as ciências a todas estas Universidades; mas faltaria também às obrigações de historiador se não acrescentara que passaram séculos e séculos em que a escravidão e o aferro a doutrinas sancionadas prenderam os vãos do engenho e consagraram como verdades de fé mil erros vergonhosos. E por falta de filosofia e bom gosto essas mesmas acanhadas ciências que então ressuscitavam converteram-se bem depressa em argúcias e inépcias desprezíveis.” (15) Em discurso anterior fora ainda mais taxativo ao dizer que “se a filosofia conservava ainda nos Claustros e nas Universidades o traje escolástico e grosseiro, com que cabeças arábicas e arguciosas a tinham desordenado e afeado”, com a criação das Academias “quebraram-se de todos os grilhões e os prestígios da escravidão dos Mestres, que ainda continuavam a reinar despoticamente nas Escolas.” (16)

Do novo estado de espírito, resultante da reforma da Universidade de Coimbra, forma-se uma geração de naturalistas notáveis, a respeito dos quais assim se expressa Latino Coelho, em 1877, na qualidade de Secretário Geral da Academia Real das Ciências de Lisboa:

“Vicente Coelho de Seabra fazia resplandecer em Portugal com os seus *Elementos de Química* os primeiros clarões da ciência já rebelde às fantasiosas tradições da alquimia e da espagírica. Fr. José Mariano da Conceição Veloso deixava o seu nome memorado entre os botânicos pelos seus valiosos trabalhos originais, entre eles a *Flora Fluminense*. Alexandre Rodrigues Ferreira percorria o Amazonas como infatigável explorador, e aliava às suas glórias de egrégio naturalista o funesto destino de uma existência atribulada. João da Silva Feijó com as suas explorações transatlânticas e os seus escritos mineralógicos legava de si honrada fama, como investigador da natureza. Manuel Ferreira de Araújo Câmara, companheiro de José Bonifácio nas excursões científicas pela Europa, se não igualava o nome do colega, inscrevia-se como um dos notáveis representantes da ciência de Portugal. Mello Franco e Elias da Silveira, ambos nascidos no Brasil, ambos secretários da nossa corporação, ilustravam a medicina

portuguesa com os seus livros e memórias, estampadas por esta Academia.” (17)

## NOTAS

- (1) *Apud* Antonio José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Ed. Jornal do Foro, 1955, Vol. II, p. 455.
- (2) L. W. H. Hull, *História e filosofia da ciência* (trad. espanhola). Barcelona, Ed. Ariel, 1961, p. 190.
- (3) Obra citada, p. 177.
- (4) Joaquim de Carvalho, *Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal*, Vol. II, Coimbra, 1950, p. 16.
- (5) *Apud*, loc. Cit.
- (6) Obra citada, pág. 7.
- (7) Hernani Cidade, *Ensaio sobre a crise mental do século XVIII*, Cap. II - O triunfo do espírito moderno, 5.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Coimbra ed., 1968, p.181.
- (8) Documento elaborado pela Junta de Providência Literária, criada em 1770, responsável pela reforma.
- (9) Obra citada, p. 195/196.
- (10) Obra citada, p. 205.
- (11) Othon Henry Leonardos, *Geociências no Brasil - A contribuição britânica*, Rio de Janeiro, Forum Ed., 1970, p. 24.
- (12) Silvestre Pinheiro Ferreira, *Preleções filosóficas.*, ed. cit., p. 379.
- (13) *Obras Científicas, Políticas e Sociais*, coligidas por Edgard Cerqueira Falcão, Santos, 1964, Vol. I, p. 40.
- (14) Ed. e vol. citados, p. 317.
- (15) “Discurso histórico na Academia Real das Ciências de Lisboa” (1820), in *Obras Científicas, Políticas e Sociais*, ed. cit., Vol. I, p. 469.
- (16) Idem de 1816, volume citado, p. 359/360.
- (17) *Apud Obras Científicas, Políticas e Sociais*, de José Bonifácio, ed. cit., vol. III, p. 328.

### b) O momento discursivo da ciência

Em que pese à circunstância, com a Independência arrefece o interesse pela ciência operativa, em parte pelo fato de que a maior urgência se fazia sentir no que respeitava à formação de quadros autóctones para compor a administração do jovem país emancipado. Fernando de Azevedo refere também as dificuldades do ciclo inicial: “Por outro lado, à Independência, que se proclamou em 1822, se seguiu um período tão atormentado de lutas para sustentá-la contra a reação portuguesa, de guerras, como a Cisplatina, de dissensões internas, como a Confederação do Equador, que se transferiram para o primeiro plano as preocupações políticas e militares até a abdicação de Pedro I. Por isso mesmo, se a única iniciativa do Primeiro Império, no plano cultural, foi a criação das duas Faculdades de Ciências Jurídicas e Sociais, em 1827, em Olinda e em São Paulo, não se contam, no período da Regência (1831/1840), em que se

sucederam as crises políticas e as lutas intestinas, senão as reformas dos cursos de engenharia civil, militar e naval, em 1833, e a criação, em 1837, do Colégio Pedro II, em que, se não se dá preeminência aos estudos científicos, já se procura um equilíbrio entre estes e os estudos literários, e que passou a conferir o grau e as cartas de bacharel em letras, como uma espécie ou germe de Faculdade de Letras. Somente depois de 1858, com a transformação da Escola Militar, já reorganizada em 1833, em Escola Central e a introdução das seções de: a) ciências naturais e matemáticas, e, b) ciências físicas e matemáticas, é que se conferiram pela primeira vez no Brasil o grau de bacharel em Ciências.” (1)

Como justificativa pelo atraso, pode-se invocar ainda o nível de exigências, praticamente nulo, apresentado pelo estágio das atividades produtivas - agricultura tradicional, trabalho escravo, ausência de indústrias, etc. - que nem sequer requeria o concurso de intelectual idade técnica.

Contudo, por ponderáveis que tenham sido os fatores relacionados, deve-se atribuir responsabilidade maior à emergência da filosofia eclética. Nesta, embora a ciência se visse cumulada de todas as honras, cabendo mesmo a uma delas, a psicologia introspectiva, que se entendia como dotada de base experimental, a incumbência de propiciar os fundamentos da metafísica, o novo saber, na verdade, transformou-se em simples objeto de discurso. A formação de pensamento científico somente receberia certo impulso a partir das reformas da década de setenta, efetivadas pelo Visconde de Rio Branco, e que consistiram na reestruturação da Escola Central, a partir daí denominada de Escola Politécnica; na criação da Escola de Minas, etc.

Logo a seguir, irromperia no cenário a influência positivista que, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, não contribuiu para a restauração do entendimento originário da ciência, no ciclo que se seguiu à reforma universitária de 1772.

A reforma Benjamin Constant, em 1891, abrangeu todo o sistema educacional do país, se bem haja marcado, sobretudo, o ensino secundário e normal. Nestes introduziu-se toda a série hierárquica das ciências, segundo a classificação de Comte, tidas e havidas como auto-suficientes em si mesmas, estribadas na pressuposição de que inexistiria sequer a possibilidade de uma inquirição de outra índole. Mantinha-se, na verdade, a tradição no que respeita ao culto discursivo da ciência e o correlato desinteresse pela consideração do tema de forma concreta e pragmática. Por isto mesmo observa Fernando de Azevedo que, tanto a reforma referida

como as que lhe seguiram, com idêntica inspiração, tiveram caráter mais enciclopédico que científico, ao que acrescenta: “A não ser no domínio das matemáticas, em que influíra a filosofia positivista, concorrendo para o desenvolvimento desses estudos, não trouxe o positivismo ao Brasil qualquer contribuição ponderável ao progresso das ciências.” A seu ver o fato explicar-se-ia pelo tipo de penetração do positivismo no país, que se fizera não como um *método de investigação*, “mas como uma maneira de pensar que se poderia chamar científica ou mesmo empírica, e, sobretudo, como uma filosofia social, política e religiosa, que teve e ainda tem os seus adeptos” (2). Com efeito, o positivismo na República Velha e no Estado Novo, marcou sua presença, sobretudo, como filosofia política, se bem seu entendimento do ensino primário e secundário se perpetuasse no tempo. Como filosofia das ciências, que era sua pretensão maior, não logrou firmar-se, tendo sido desalojado da forma adiante resumida. Registre-se, contudo, que, formando amálgama eclético com o marxismo, plantou raízes sólidas na esfera das denominadas ciências sociais, ao longo do período indicado e até o presente.

#### NOTAS

(1) *As ciências no Brasil* - Vol. I - Introdução, São Paulo, Melhoramentos, s.d., pág. 26/27.

(2) *A Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, IBGE, 1943, p. 370.

#### *c) A crítica ao positivismo como filosofia das ciências*

A característica distintiva das filosofias de inspiração científicista do século passado - positivismo, evolucionismo, monismo, etc. - consiste na suposição de que o grau de desenvolvimento atingido pelas ciências particulares autorizaria uma síntese totalizante, beneficiária dos mesmos atributos do saber científico. Exemplos clássicos de semelhante inferência encontram-se no positivismo, sobretudo as chamadas sínteses objetiva (lei dos três estados) e subjetiva (religião da humanidade).

Na discussão travada com o positivismo, a Escola do Recife não logrou elucidar devidamente o tema, em parte porque a maioria de seus integrantes, a começar mesmo do fundador da corrente, nunca se dispôs a renunciar completamente à acepção de filosofia como procedimento de índole sintética. O esforço principal desse notável grupo de pensadores desenvolveu-se no sentido de preservar a metafísica, contrariando a interdição positivista, mas sem ater-se à influência dos primórdios do neokantismo - que a tinha como saber que não aumenta o conhecimento (identificado com o de tipo objetivo, factual), e, por isto mesmo, como simples epistemologia -, ou buscando

desenvolver a meditação acerca da nova esfera apontada por Tobias Barreto (a criação humana, a cultura). Nenhum deles, na verdade, percebeu a significação filosófica dessa última descoberta. Limitaram-se a procurar as formas de conciliação do primeiro conceito (a filosofia como epistemologia) com as aludidas funções sintetizantes, excetuando-se Artur Orlando (1858/1916).

Ainda em 1906, escreveria Silvio Romero (1851/1914): “A metafísica que foi dada por morta em 1875 era a metafísica dogmática, ontológica, apriorística, inatista, meramente racionalista, a metafísica do velho estilo, feita à *parte mentis*, a pretensa ciência intuitiva do absoluto, palácio de quimeras fundado em hipóteses transcendentais, construído dedutivamente de princípios, imaginados como superiores a toda verificação. Esta morreu e está bem morta para todo mundo. A metafísica que se pode considerar viva é a que consiste na crítica do conhecimento, como a delineou Kant nos seus *Prolegômenos*, e, mais, a generalização sintética de todo o saber, firmada nos processos de observação e construída por via indutiva. Esta vive e viverá sempre, porque, além de ser uma disposição natural do espírito, supre algumas falhas das ciências particulares, mas sem abrir luta com estas e antes nelas se apoiando, mantendo sempre ativos os largos surtos e aspirações da razão para o lado do desconhecido.” (1)

Clóvis Bevilacqua (1859/1944) insistiria no mesmo aspecto ao dizer que a filosofia não deveria ser denominada de ciência porquanto “não determina relações entre fenômenos, nem tem por objeto que não lhe seja exclusivo e não comum, ao menos nalgum sentido, com as outras ciências”. Ao que acrescenta: “Mas, se não é uma ciência, é uma recapitulação ou, antes, um extrato de todas as ciências que tem isto de original: simplifica, unifica e completa os resultados de todas elas, sendo menos minuciosa do que qualquer delas, porém tendo mais amplitude e mais profundidade do que todas reunidas.” (2)

Artur Orlando é talvez o único representante da Escola que não incide em semelhante equívoco, tendo afirmado taxativamente: “É preciso não esquecer que hoje filosofia já 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.” (3)

Registre-se que nesse empenho de determinação de adequadas relações entre filosofia e ciência os membros da Escola de Recife avançaram algumas idéias

acertadas acerca do saber de índole operativa. Embora sem se dispor a renunciar seja ao monismo seja ao que chamava de “intuição de caráter sintético”, Graça Aranha (1868/1931 ), por exemplo, teria oportunidade de enfatizar que “a ciência decompõe o universo, conhece-o, discrimina-o, estuda-o nas suas manifestações parciais. Só há ciência do que se pode fragmentar. Ela pode analisar, explicar cada ordem de fenômenos que a sensação perceba, ela é essencialmente divisível e analítica.” (4)

Ainda assim, a derrota do comtismo como filosofia das ciências seria obra do grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, capitaneado por Otto de Alencar (1874/1912) e Amoroso Costa (1885/1928), Otto de Alencar iniciou a reação contra o positivismo numa esfera - a matemática - que não estava aberta aos bacharéis, desde que eram sobretudo estes, em especial os remanescentes da Escola do Recife, que se contrapunham ao comtismo, Positivista como a maioria dos engenheiros de seu tempo, Otto de Alencar rompeu com as idéias de Comte ao se dar conta de que as interdições contidas na obra do filósofo francês vinham sendo refutadas pela evolução da matemática. Ao fazê-lo, levou pequeno grupo de discípulos a tomar contato com a nova física em formação. Esse núcleo reduzido logrou, em duas décadas, inverter completamente a situação, libertando o que havia de pensamento científico no país da influência de Comte.

Otto de Alencar começa por demolir a *Síntese Objetiva* de Comte. Aceitá-la, escreveria mais tarde Amoroso Costa, “é rejeitar toda a obra matemática do século passado, a obra de Gauss e de Abel, de Cauchy e de Reimann, de Poincaré e de Cantor. Ao passo que o primeiro tomo da *Filosofia Positiva* é um quadro magistral da ciência matemática em fins do século XVIII, a *Síntese*, escrita quando Comte já estava seduzido pela sua construção sociológica, é uma das tentativas mais arbitrárias, que jamais foram feitas, de submeter o pensamento a fronteiras artificiais. (5)

A *Revista da Escola Politécnica*, que circulou entre 1897 e 1901, onde Otto de Alencar iniciaria sua crítica ao positivismo, evidencia o predomínio da influência positivista. O tom geral é de que o saber está feito, cabendo apenas reparos diminutos na “construção do mestre” (Augusto Comte). Assim, Licínio Cardoso (1852/1926), responsável pela Cadeira de Mecânica Racional, ao discutir o conceito de estática na obra de Comte (“A verdadeira estática na Mecânica”, vol. I, n.º 1), afirma: “...para conformar-se com a doutrina fundamental do grande filósofo, devo repudiar a sua maneira de ver neste particular. ...Para ficar no rumo indicado pela doutrina do sábio, rejeito proposições que não julgo emanadas dela; eis tudo” (pág. 33). O aluno José Luiz

Batista, ao tratar das curvas derivadas do círculo (Vol. V, n.º 2), começa por fazer a seguinte declaração:

“Augusto Comte, em sua *Geometria Analítica*, oferece como exemplo digno de ser cuidadosamente estudado a dupla série de curvas que o grande geômetra Descartes descobriu derivadas do círculo. O mestre inexecedível, com aquela proficiência excepcional que tão bem o caracteriza, proficiência felizmente já hoje universalmente reconhecida, em poucas palavras, no livro citado, porventura o mais belo compêndio didático que conhecemos, dá uma idéia clara e positiva do modo de geração das referidas curvas. Tendo, porém, como acima dissemos, oferecido como exemplo, não efetuará estudo sobre elas” (pág. 101).

Ao tratar das divisões da Física, no Vol. V, n.º 1, Reis Carvalho o faz baseado em Augusto Comte. Ao inserir na revista artigo sobre o tema, declara tratar-se de capítulo de um livro inédito, elaborado no Maranhão em 1893.

Observa-se certo interesse pelas questões econômicas. Discutem-se tarifas ferroviárias, “crise agrícola”, etc. Mesmo nessa esfera, a influência positivista é notória. Aarão Reis - mais tarde engenheiro de nomeada, a quem foi confiado o planejamento urbanístico de Belo Horizonte - publica, no Vol. I, ensaio denominado “A intervenção do Estado na indústria”, com o intuito de refutar, apoiado em Comte, o que chama de teses individualistas de diversos pensadores, para concluir: “A humanidade tende para um socialismo que há de ser determinado pelo progressivo desenvolvimento da ciência social e pelo aperfeiçoamento de suas aplicações práticas.” A aceção de socialismo, vigente nos fins do século, estava mais próxima daquilo que se entende hoje por eliminação das disparidades nos níveis de renda, nada tendo de espantoso que chegasse a ser reivindicado por um professor da Politécnica, numa publicação da Escola. O curioso é que fosse entendido como algo de equiparável aos processos naturais, notadamente quando as previsões de Comte, no âmbito da evolução social, haviam fracassado inteiramente.

A preocupação com os problemas de índole filosófica devia ser muito grande na Escola, parecendo haver um conflito latente entre essa situação e os imperativos da formação profissional. Assim, numa conferência, subordinada ao tema “A engenharia no Brasil”, pronunciada no Clube Comercial Brasileiro, a 19 de julho de 1900, como parte de um ciclo comemorativo do quarto centenário do descobrimento - transcrita no Vol. V, n.º 1-, o eng. Luiz Cantanhede de Carvalho Almeida observa que a reforma por que passou a Escola, em 1896, aumentou o número de cadeiras em todos os

cursos, em favor do ensino de caráter técnico, que não era a preocupação essencial nos decênios anteriores, ou melhor, desde que a antiga Escola Central foi transformada em Politécnica (1874). Contudo, acrescenta:

“Com os atuais programas, não consegue a Escola nem formar engenheiro nem formar cientistas; não dá nem as noções práticas indispensáveis a uns nem os conhecimentos teóricos exigidos pelos outros; existe um regime que a ninguém satisfaz” (p. 38).

Nesse ambiente, onde, sem dúvida alguma, a filosofia se achava presente, mas em meio a autêntico culto da obra de Comte, é que Otto de Alencar iria inaugurar uma nova fase. Na *Revista da Escola Politécnica* (Vol. II, n.º 9/10, setembro/outubro 1898, p. 113/130) aparece o artigo de sua autoria intitulado *Alguns erros de matemática na Síntese Subjetiva de A. Comte*.

O significado da crítica de Otto de Alencar foi avaliado com justeza por Amoroso Costa, cabendo referi-lo, embora isso implique numa transcrição algo extensa:

“O seu artigo pareceu aos adeptos um sacrilégio e provocou críticas inspiradas talvez mais pela fé do que pela razão, mas tratava-se de geometria e as suas objeções eram irrefutáveis. Pode-se afirmar que, para a sua separação do positivismo, a esse tempo já iniciada e mais tarde absoluta, muito concorreram razões de ordem matemática, sobre as quais desculpareis que me estenda um pouco.”

Logo adiante, acrescenta: “Para o filósofo (emprego as suas próprias expressões) a ciência fundamental está radicalmente esgotada com a construção da Mecânica celeste, termo da sua evolução normal; nada justifica a invasão do domínio matemático pelas abstrações desprovidas de racionalidade e de dignidade, que nele fez prevalecer a anarquia acadêmica; só resta agora elaborar uma sistematização final subordinada ao conjunto dos conhecimentos humanos.

Dessa doutrina estreita decorre uma condenação das funções elíticas feitas em termos tais que é lícito presumir que a importância dessas funções escapou inteiramente ao reformador. Igual sorte têm as funções descontínuas, o cálculo de certas integrais definidas, a teoria dos números, o cálculo das probabilidades, qualificado de aberração profundamente estéril. Por outro lado, Comte julga pouco lamentável a dificuldade de obter critérios gerais sobre a convergência de séries, e ainda mais, aceitando o princípio leibnitziano como de natureza essencialmente indutiva, renuncia a análise infinitesimal do aparente paradoxo que lhe serve de fundamento.

Se acrescentar a essa parte negativa da Síntese, a reforma da numeração

sobre base setimal, diante da qual recuaram os seus próprios discípulos, e a tentativa infeliz de substituir por *formação* o termo tradicional de *função*, que remonta a Leibnitz, terei citado alguns dos pontos que caracterizam a obra de Comte.

É forçoso reconhecer, com o insigne pensador, que a nossa aptidão a formar questões é superior aos nossos meios de resolvê-las. À medida que o campo da ciência se dilata, os problemas surgem cada vez mais complexos, e a verdade absoluta escapa ao nosso entendimento. Como, porém, concluir daí que o homem se resignará a pensar dentro dos limites que pode transpor facilmente, quando mesmo pareçam justificáveis por motivos sociais ou morais de qualquer ordem? Nada se pode imaginar de mais seco e triste que uma ciência reduzida ao estado de múmia e uma disciplina que nega ao pensamento um precioso direito.

Aliás, a posteridade, de cujo juízo tanto caso fazia o filósofo, tem sido severa para com a sua obra e indiferente aos seus conselhos, no domínio de que aqui tratamos. Assim, as funções elíticas, em vez de constituírem divagações efêmeras, deram origem à maravilhosa teoria geral das funções, base da Matemática moderna, que hoje se aventura pelo terreno também proibido da descontinuidade; o cálculo das probabilidades tem sido um meio fecundo de investigação justificado pelo desenvolvimento das ciências, que estudam os fenômenos estatísticos; a teoria das séries é de importância primordial, bastando atentar ao papel que desempenha em análise moderna a fórmula tayloriana; e finalmente todos sabem que uma das grandes obras do século XIX em Matemática foi a definitiva consolidação dos fundamentos da Análise.

Note-se que não aludo aqui senão aos progressos da ciência que contribuíram diretamente para quebrar os limites decretados pela *Síntese*. Que diria Comte se pudesse imaginar o sucesso das geometrias não-euclidianas e dos espaços a mais de três dimensões; das funções estranhas cujas singularidades parecem desafiar a intuição; da Mecânica da relatividade; do monumento que já é hoje a Física matemática, não falando da Astronomia estelar e de todas questões, enfim, que vedou ao método matemático, em nome de uma vaga sociologia.

Aceitando integralmente a ciência moderna, Otto de Alencar afastou-se pois do positivismo; mas, conquanto tenha aludido ao que acaba de dizer em um trabalho posterior sob o título *Quelques erreurs de Comte*, publicado no *Jornal de Ciencias Mathematicas, Physicas e Naturaes*, de Lisboa, as observações que formulou sobre a Síntese são de outra ordem e relativas propriamente a erros de Geometria.

De qualquer modo, os trabalhos mencionados tiveram um grande interesse na vida da Escola, pois o ensino de Otto de Alencar marcou o início de uma reação contra o Comtismo. (6)

Com a morte de Otto de Alencar, em 1912, o processo não se encerra. Inspirados em seu exemplo, os seguidores não se contentam apenas com o conhecimento dos erros de matemática de Augusto Comte e vão tratar de encontrá-los no material didático da Cadeira de Mecânica Racional, a cargo de Licínio Cardoso, segundo se mencionou. Nessa polêmica, iniciada em 1916, aparece, ainda como aluno da Escola, o nome de Teodoro Augusto Ramos (1896/1936), que, depois de haver concluído o curso na Politécnica do Rio de Janeiro, transferiu-se para a de São Paulo, como professor, radicando-se naquele Estado, onde, além da posição de destaque que chegou a alcançar nos círculos científicos, desempenharia importante papel na organização da Universidade.

A questão central seria, entretanto, a da aceitação da física contemporânea. A oportunidade em que se evidencia a derrota do positivismo, nos meios científicos nacionais, seria a visita de Einstein ao Brasil, que teve lugar em maio de 1925.

Tendo ingressado na Escola Politécnica, no ano da morte de Otto de Alencar (1912), Lélío Gama encontra o ambiente que descreve com as seguintes palavras:

“Ainda pontificavam, nos anfiteatros da velha Escola, as últimas vozes do positivismo.” Eram ecos ainda do prestígio filosófico que tivera a antiga Escola Militar no começo do século.

O estudante, para adaptar-se à orientação oficial, havia de sobraçar prolixas obras didáticas, vazadas, com a máxima fidelidade, nos esquemas de Augusto Comte. É justo consignar que, nos corpos docentes da época, valiosas inteligências, que abrilhantaram cátedras militares e civis, bem poderiam ter modificado os rumos de ensino superior da matemática. Deixaram-se, porém, como que possuir de fanatismo intelectual pelo sedutor filósofo francês. Esse estado de espírito, cristalizado no sistema positivista, impedia o descortínio de novos horizontes, de novas trilhas, que começavam, entretanto, a despertar até a curiosidade de jovens estudantes, candidatos aos cursos de engenharia.

Realmente, por essa altura, já apareciam, nas livrarias da cidade, as obras de Borel, Lebesgue, Gousat, Poincaré, Darboux e tantos outros luminares da escola francesa daquela época. Criou-se, assim, uma situação difícil para o estudante

ambicioso. Abriam-se, a seus olhos, não nas salas de aula, mas nos mostruários das livrarias, páginas austeras, atraentes, obras várias, em que, mesmo uma inteligência bisonha, sentia a presença imperiosa do rigor matemático. Essa nova literatura, que fascinava o jovem estudante como a luz fascina a mariposa, ressaltava em contraste desconcertante com o algebrismo formal das obras convencionais, que o pobre estudante tinha de assimilar, sem entusiasmo e com alergia.

Sentia-me desanimado nas primeiras semanas do curso, quando um dia, no pátio da Escola, ouvi alguém dizer, num grupo próximo: “Este problema só pode ser resolvido com o emprego das funções elíticas.” As palavras causaram-me certo espanto, pois era quase proibido, naquela época, falar em funções elíticas - funções pagãs, não canonizadas. Voltei-me entre curioso e surpreso. E foi assim que conheci quem veio a se tomar, dali por diante, até seu prematuro desaparecimento, um grande amigo, um companheiro constante de lutas e de esperanças: Teodoro Ramos. Naquela mesma tarde descendo juntos a rua do Ouvidor, percebi, desde logo, que ele compartilhava de meu desencanto e de minhas apreensões quanto ao desajustamento existente entre nossas aspirações comuns e os moldes oficiais, vigentes no ensino da matemática”. (7)

A *Revista da Escola Politécnica* é substituída pela *Revista dos Cursos da Escola Politécnica* (1904/1909), somente sobrevivendo, nos anos subseqüentes, a *Revista Didática da Escola Politécnica*, cuja publicação se inicia em 1907. Nesta última é que aparece o registro do incidente dos anos de 1916 e 1917, entre alunos e o catedrático de Mecânica Racional, na linha de alijar a influência positivista no plano matemático e científico.

O número 7 (abril, 1916) insere, sem assinatura, notas de aula de Licínio Cardoso. No número seguinte (8; setembro, 1916), a propósito de tais notas, publica-se uma carta de Teodoro Augusto Ramos, à época aluno da Escola, em que procura demonstrar erros de matemática no material didático de responsabilidade da Cadeira de Mecânica Racional. Conclui enfático: “A doutrina é bem cômoda, mas absolutamente incompatível com os princípios básicos da Mecânica”(pág. 47).

No último número desse mesmo ano (9; dezembro, 1916) aparece uma carta de Licínio Cardoso afirmando que, em aula, refutara a existência dos pretensos erros. Entretanto, o incidente não parece superado desde que no número seguinte (10; abril, 1917) transcreve-se uma carta de Felipe dos Santos Reis, mais tarde professor na Escola, em que nega haja Licínio Cardoso alcançado o objetivo pretendido, desde que entende ser irrespondível a crítica que lhe fora endereçada.

Considerando-se que a publicação não mais contém o tom laudatório ao positivismo, encontrando na Revista da Escola Politécnica, e que divulga, nessa fase, artigos de cunho científico-didático de pessoas sobre as quais Augusto Comte não exerce qualquer influência (Amoroso Costa, Teodoro Ramos, Felipe dos Santos Reis), isto é, se não tomarmos ao incidente isoladamente, pode-se afirmar que sugere a emergência de um grupo representativo, interessado em familiarizar-se com a física moderna, o que correspondia, na verdade, a romper com as interdições do comtismo. A semente plantada por Otto de Alencar havia germinado.

Suponho que a “Conferência sobre Otto de Alencar”, que Amoroso Costa proferiu na Escola Politécnica, a 29 de abril de 1918 - publicada no n.º 13 (julho, 1918) da *Revista Didática* e como folheto autônomo -, expressa uma nova fase em sua meditação, aquela em que procura configurar o âmbito da filosofia das Ciências, ultrapassando, portanto, as preocupações de seu mestre.

Encerra-a com as seguintes palavras:

“Meus senhores, os nomes de Otto de Alencar e de Gomes de Souza, que uma circunstância feliz reuniu nesta conferência, mostram que o cultivo da Matemática é tradicional na nossa velha Escola. Nenhum de vós ignora o que a técnica deve a essa ciência admirável, mas é, sobretudo, o seu valor educativo que justifica um estudo, como fazia o Mestre, estendido um pouco além dos limites que seriam estritamente suficientes para as aplicações.

Nenhuma outra construção humana tem a unidade e a harmonia da ciência matemática; nenhuma a iguala na solidez e no equilíbrio perfeitos da estrutura, na delicadeza dos detalhes.

No domínio puro, ela considera noções prodigiosamente abstratas, que são as raízes profundas do conhecimento. Sob outro aspecto, é um instrumento incomparável de pesquisa; o estudo de um fenômeno só tem a ganhar quando ele pode ser posto em equação ou reduzido a números.

Não sei que outra ciência poderá dar ao homem uma tão justa idéia da sua grandeza e uma tal satisfação estética; um belo teorema vale uma bela obra de arte.

Eu terminarei, pois, fazendo votos para que se conserve entre nós essa nobre tradição, e agradecendo à memória de Otto de Alencar a sua lição de idealismo”. (8)

O sentido dessas palavras tornar-se-á explícito no texto que divulgará no ano seguinte, na mesma revista, a propósito da evidência em matemática (n.º 17; outubro, 1919, págs. 65-69), onde procura elucidar o caráter lógico-dedutivo da ciência e chamar

a atenção para o significado do “a priori”.

Essa parcela da obra de Amoroso Costa classifico-a de *filosofia das ciências* por considerar menos equívoca a denominação. Luís Washington Vita preferiu chamá-la de *epistemologia*. Segundo entendo, o fazia, entretanto, tomando ao termo em seu sentido etimológico, sem pretender circunscrevê-lo no âmbito da teoria do conhecimento científico - acepção comum na literatura filosófica de língua inglesa nem confundi-la com a metodologia científica ou com as pretensões a formular sínteses (como no positivismo, no monismo ou no evolucionismo), vale dizer, tomando-a no sentido definido no *Vocabulário* de Lalande: “Estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, seu valor e sua importância objetiva.

“Finalmente, no movimento que se deseja caracterizar, desempenhou papel de primeiro plano a Academia Brasileira de Ciências, fundada a 3 de maio de 1916, com a denominação de Sociedade Brasileira de Ciências, por um grupo de professores da Escola Politécnica, realizando suas sessões na sala da Congregação. Seu primeiro presidente foi Henrique Morize (1860/1930), conhecido homem de ciências, sucessivamente reeleito para o cargo até o falecimento. A primeira diretoria era constituída ainda por J. C. da Costa Sena e Juliano Moreira (vice-presidentes); Alfredo Lofgren (secretário-geral); Roquete Pinto (1.º secretário); Amoroso Costa (2.º secretário); e Alberto Betim Pais Leme (tesoureiro). Reelegeu-se para os períodos 1917/1920 e 1920/1923. A partir de 1923, Amoroso Costa não mais a integra e a Secretaria Geral passa às mãos de Miguel Osório de Almeida.

A Academia funcionava com base em seções, limitadas às seguintes: Ciências Matemáticas, Físico-Químicas e Biológicas. Mais tarde estabeleceram-se, em definitivo: Ciências Matemáticas, Físicas, Químicas, Geológicas e Biológicas.

Licínio Cardoso foi o primeiro presidente da Seção de Ciências Matemáticas. A contar de 1923, essa função é desempenhada por Amoroso Costa.

No período inicial, as publicações da Academia registram periodicidade irregular, fruto de dificuldades financeiras que se refletem também na ausência de sede própria. Durante alguns anos, funcionou no pavilhão que a Tcheco-Eslováquia havia mandado erigir no Castelo (Avenida das Nações), como parte das comemorações do centenário da Independência (Exposição Nacional do Centenário). Somente em começos da década de sessenta estabeleceu-se em sua sede própria, à Avenida Graça Aranha.

A julgar pela leitura de suas publicações, os integrantes da Academia

procuram manter o melhor nível científico de seus trabalhos e acompanhar de perto a evolução das ciências. Parecem mais ligados ao pensamento francês, provavelmente em decorrência do grande desenvolvimento que a matemática atinge naquele país, nos começos do século. Sucedem-se as visitas de pensadores franceses ou a sua designação como membros correspondentes. A sessão comemorativa da Independência conta com a presença de Emile Borel, que pronuncia uma conferência intitulada “A teoria da relatividade e a curvatura do Universo”. No ano seguinte (1923), a Academia recebe os professores E. Gley, Henri Abraham e H. Pieron. Mais tarde, em 1926, a 8 de setembro, tem lugar uma sessão solene em decorrência da visita de Paul Janet, Emile Marchouy e Georges Dumas. A Academia acha-se estreitamente vinculada ao Instituto Brasileiro de Alta Cultura.

O grupo da Academia de Ciências desenvolve um trabalho pertinaz no sentido de tornar conhecida da intelectualidade brasileira a nova física. Dedicase maior atenção à teoria da relatividade. Assim, além do que se divulgou, a propósito do tema, na *Revista Brasileira de Engenharia*, na imprensa diária e do livro de Amoroso Costa (9), Roberto Marinho apresenta à Academia estudo que é divulgado em duas partes, com a denominação genérica de “O princípio da relatividade” (Parte I - 4(1): 12-24, janeiro-fevereiro, 1920; Parte II; 4(2): 45-53, março/abril, 1920, ambas na *Revista de Ciências*). O mesmo professor voltou ao tema com uma “Resposta às objeções levantadas entre nós contra a Teoria da Relatividade” (*Revista da Academia Brasileira de Ciências* (1): 13-17, abril, 1926).

A Academia reúne-se em sessão solene para receber Albert Einstein, a 6 de maio de 1925. Nessa oportunidade pronuncia uma conferência intitulada “Observações sobre a situação atual da teoria da luz”, divulgada na Revista de 1926, a partir de um texto entregue pelo autor a Getúlio das Neves, traduzido por Roberto Marinho.

A presença de Einstein, no Rio de Janeiro, enseja uma discussão comprobatória da derrota do comtismo nos círculos científicos nacionais.

Na sessão da Academia de 28 de maio, Licínio Cardoso procede à leitura de um artigo de sua autoria, divulgado em *O Jornal* (16 de maio) intitulado “Relatividade imaginária”. Adalberto Menezes de Oliveira e Álvaro Alberto refutam as considerações ali contidas e Licínio Cardoso responde-lhes na sessão de 10 de junho. Na sessão de 24 de junho, Adalberto Menezes volta ao assunto, afirmando: “Os que combatem as teorias de Einstein parecem desconhecer o verdadeiro papel de uma teoria física”, que, no seu entender, seria “o de coordenar as leis já conhecidas e prever novas leis”. Na sessão de 8

de julho, continua o assunto em pauta, cabendo a Inácio do Amaral e Roberto Marinho combater as teses do mestre positivista. Observe-se que nas atas da Academia não aparece uma só intervenção em favor de Licínio Cardoso (*Revista* de 1926, págs. 125-130).

A exemplo de outros trabalhos divulgados na década de vinte, no ensaio denominado “A filosofia matemática de Poincaré”, publicado na *Revista de Ciências* (julho-dezembro, 1920), Amoroso Costa procura delimitar o âmbito da filosofia das ciências, enfatizando o papel do espírito humano, a partir da matemática, por corresponder sua criação à esfera em que “limita ao mínimo o auxílio do mundo exterior”. Ao que acrescenta: “Tudo se reduz aí a escolher na massa dos fatos e das relações aqueles que podem levar a resultados gerais; os espíritos verdadeiramente matemáticos têm o sentimento da ordem em que se devem encadear os raciocínios para atingir um fim determinado, assim como os jogadores de xadrez sabem discernir o bom lance entre lances permitidos pelas regras do jogo. Nesse trabalho é preciso também salientar o papel primordial do senso estético, porque as combinações úteis de fatos, as transformações fecundas, são ao mesmo tempo mais belas, e essa harmonia é um admirável fio condutor” (págs. 107-108).

Nessa explicitação dos princípios da ciência, onde o “a priori” adquire o seu verdadeiro significado - problemas que não podem ser objeto de nenhuma ciência particular -, Amoroso Costa dá-se conta de que circula numa esfera onde as opções radicais resultam da “tendência profunda” de nosso espírito e sobre as quais “os homens provavelmente nunca chegarão a acordo”, equivale dizer, onde a índole dos problemas impossibilita o recurso às demonstrações convincentes.

Do que precede, pode-se concluir que o movimento que teve lugar na Escola Politécnica, com ampla repercussão e toda a evolução posterior do pensamento científico nacional, caracteriza-se pelos seguintes momentos:

1.º) Otto de Alencar, ao romper com o positivismo, não se ocupou de difundir qualquer outra filosofia mas apenas de acompanhar a evolução da ciência mesma, criando as premissas para a aceitação da nova física e das geometrias não-euclidianas. Semelhante processo não se esgota com a sua morte em 1912, mas tem seguimento através de Amoroso Costa, Lélío Gama, Teodoro Ramos, Roberto Marinho, Felipe dos Santos e alguns outros.

2.º) Concluído o ciclo de formação da nova física, a polêmica com os positivistas mudaria de eixo. Enquanto Licínio Cardoso cuida de depreciar o novo saber

da natureza batizando-o de *relatividade imaginária*, o que havia de representativo do pensamento científico brasileiro (a cúpula Academia Brasileira de Ciências) já não guarda quaisquer, vínculos com o conceito oitocentista de ciência ou com as idéias de Comte. Tal é o quadro que se registra em meados década de vinte.

3.º) No grupo que demonstra haver superado integralmente o positivismo, Amoroso Costa é a pessoa que cuida de conduzir mais longe a indicada evolução do pensamento científico nacional, tratando de delimitar àquela esfera onde não mais têm lugar as demonstrações convincentes, como no âmbito das ciências mas a emergência de problemas de índole filosófica.

Com a obra desse último pensador - ao lado da de Pontes de Miranda - tem início o aparecimento da corrente neopositivista no Brasil. Observa-se, entretanto, que as novas gerações de cientistas - que deram figuras de renome internacional, sobretudo no terreno da física - mantêm-se adstritas à ciência e abandonam a tradição de Amoroso Costa. À primeira vista, fica-se com a impressão de que o neopositivismo brasileiro, que tomara como ponto de partida os problemas suscitados pelo ambiente nacional, perde esses vínculos, num dado momento, para reaparecer, nos quadros da especialização rigorosa de inspiração externa, nos anos posteriores à Segunda Guerra.

É provável que o problema se prenda ao fato de que o interesse científico tenha assumido o caráter de formação profissional - perdendo certo ar de diletantismo que não deixava de estar presente à atividade do grupo da Politécnica do Rio de Janeiro, por mais meritória que tenha sido - com a vinda de professores estrangeiros e a criação dos cursos respectivos nas Faculdades de Filosofia, ainda na década de trinta. A circunstância, de certa forma, esvaziava a Politécnica da tradição especulativa e, correlativamente, configurava-a, de modo mais correto, como formadora de técnicos. Assim, no novo contexto, nem cabia à Escola Politécnica manter viva a preocupação em torno dos problemas filosóficos das ciências nem os cursos específicos destas últimas, em nível universitário, estruturavam-se tendo como bússola aquela perspectiva, circunscrevendo-se, ao contrário, à matéria estritamente científica.

## NOTAS

(1) *Zeveirissimações ineptas da crítica*, Porto, 1906, p. 79/80.

(2) *Esboços e Fragmentos*, Rio de Janeiro, 1899, p. 8 e 9.

(3) *Ensaio de crítica*, Recife. Ed. Diário de Pernambuco, 1904, p. 227.

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

(5) “Conferência sobre Otto de Alencar”, *Revista Didática da Escola Politécnica*, Rio de Janeiro, (13) julho de 1918, p. 7. (Texto reproduzido in Amoroso Costa - *As idéias*

*fundamentais da matemática e outros ensaios*, São Paulo, USP/Grijalbo, 1971, Ed. Convívio/EDUSP, São Paulo, 1981).

(6)“Conferência sobre Otto de Alencar”, loc. cit. p. 7/9.

(7) *Anais do V Colóquio Brasileiro de Matemática*, São Paulo, 1965, p. 25/26.

(8) Loc. cit., p. 24.

(9) *Introdução à teoria da relatividade*, Rio de Janeiro, Livraria Científica Brasileira Sussekind de Mendonça, 1922.

#### *d) Temas em pauta*

A presença de correntes filosóficas relativamente estruturadas - como a neotomista, a neopositivista e a culturalista - tem contribuído para o estabelecimento de posição meditada e serena acerca da adequada conceituação da ciência. No que respeita à primeira das tendências mencionadas, embora não se inclua dentre os temas a que dá preferência, corresponde a questão destacada na obra de Maritain, seu principal inspirador. Quanto às demais, é preocupação relevante dos principais dentre os seus representantes cabendo referir, entre os neopositivistas, a obra de Leônidas Hegenberg (1) e, no que se refere aos culturalistas, os textos de Miguel Reale dedicados à elucidação do conceito de ciências humanas e do lugar que dentre elas ocupa o direito. Contudo, não se tentou ainda circunscrever o âmbito do debate entre as correntes referidas no que respeita às relações entre filosofia e ciência, porquanto é nesta esfera que se situam as divergências, embora todos partam de entendimento do caráter operativo desta última. Talvez que o fato só possa ocorrer após a plena superação do positivismo, cuja contestação ainda consome grandes energias em detrimento do legítimo debate filosófico.

A persistência do positivismo caracteriza-se pela suposição, vigente em amplos círculos, de que a filosofia seria uma disciplina sem objeto próprio, com o que se afirma, correlativamente, a crença de que poderia haver ciência (saber operativo) de totalidades tais como a natureza, o homem ou a sociedade. A par disto, preserva-se a conceituação do determinismo segundo moldes oitocentistas (não-probabilísticos), que, nessa forma, sem o menor sentido da nuance, é transposto à esfera das relações humanas. Por essa via, o homem é reduzido à pura exterioridade. Tal é, em síntese, o resultado contemporâneo da simbiose entre positivismo e marxismo, ensejando não só o aparecimento de uma versão positivista do marxismo como a estratificação da denominada mentalidade positivista no seio da intelectualidade.

**NOTA**

(1) Em especial: *Explicações científicas*, São Paulo, Herder/USP, 1969.

## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

### a) Obras Gerais

ANAIS DOS ENCONTROS (I a IV) DE PROFESSORES E PESQUISADORES DE FILOSOFIA BRASILEIRA, Londrina, Centro de Estudos Filosóficos de Londrina - CEFIL e Universidade Estadual de Londrina - UEL, 1989; 1991; 1993, 1996.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO - Índices das revistas *Brasileira de Filosofia*, *A ORDEM* e *Convivium*. Salvador, 1983.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO - *Bibliografia e estudos críticos* de Silvestre Pinheiro Ferreira, Alceu Amoroso Lima, Djacir Menezes e Tobias Barreto. Salvador, 1983, 1987, 1988.

COSTA, João Cruz. *A filosofia no Brasil; ensaios*. Porto Alegre: Globo, 1945.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à história das idéias no Brasil; o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica-nacional*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.

\_\_\_\_\_. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo, Cultrix, 1960.

\_\_\_\_\_. MENEZES, Djacir. *O Brasil no pensamento brasileiro*. 2º. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.

MORAES FILHO, Evaristo de. *O ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.

PADILHA, Tarcísio M. *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Americana, 1971.

PAIM, Antonio. *Trajetória do pensamento brasileiro*. In: *História das Ciências no Brasil*. Coordenação de Mário Guimarães Ferri e Shozo Motoyama. São Paulo: EPU/EDUSP, 1979, Vol. I, p.9-34.

\_\_\_\_\_. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979, 2ª. ed., São Paulo: Convívio, 1981.

\_\_\_\_\_. *Bibliografia filosófica brasileira*, Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983; 1987; 1988, 3v.

\_\_\_\_\_. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3ª. ed. São Paulo: Convívio/INL, 1984; 4ª. ed., Convívio, 1987.

PEREIRA JÚNIOR, Almir Joaquim. *A historiografia filosófica brasileira*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1991.

REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil*. Dois ensaios. São Paulo, 1949.

\_\_\_\_\_. *Filosofia alemã no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, 34(93):3-18, Jan./Mar., 1974.

\_\_\_\_\_. *Filosofia em São Paulo*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Grijalbo/ USP, 1976.

\_\_\_\_\_. *Figuras da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984; 2ª. ed. revista, São Paulo, Siciliano, 1994.

VEIGA, Gláucio. *História das idéias na Faculdade de Direito de Recife*. Recife, Imprensa Universitária, 1980-1982, 5 vols. 64.

VITA, Luís Washington. *Esorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1964.

\_\_\_\_\_. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. Washington - São Paulo. União Pan-Americana, Editorial Grijalbo, 1968.

\_\_\_\_\_. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Globo, 1969.

ZILLES, Urbano. *A filosofia no Brasil até o início do século XX*. Separata da Revista

Estudos Leopoldenses, 19(69): 15-32, 1982.

**b) Reedição de textos**

(O) APOSTOLADO POSITIVISTA E A REPÚBLICA (Antologia). Organização de Antonio Paim. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

ANDRADE, Oswald de (1890/1954). *Do Pau Brasil à antropologia e as utopias*. Introdução de Benedito Nunes. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira/MEC, 1972 (Obras Completas, vol. 6).

BARBUY, Heraldo. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: Convívio/EDUSP, 1984.

BEZERRA, Alcides (1881/1938). A filosofia na fase colonial (1930), *in Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro; PUC/Documentário/ Conselho Federal de Cultural, 1979, p.79/102.

BARRETO, Luís Pereira (1840/1923). *Obra filosófica*. Ed. organizada pelo prof. Roque Spencer Maciel de Barros. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1967, Vol. I.

BARRETO, Tobias (1839/1889). *Estudos de filosofia*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Rio de Janeiro: INL, 1966, 2ª. ed., São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977.

\_\_\_\_\_. *A questão do poder moderador e outros ensaios brasileiros*. Introd. de Evaristo de Moraes Filho. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Estudos alemães*. Apresentação de Antônio Paim. Introdução de Paulo Mercadante. Aracajú, Governo Estadual, 1978.

\_\_\_\_\_. *Monografia em alemão*. Prefácio de Vamireh Chacon. Aracajú, Governo Estadual, 1978.

\_\_\_\_\_. *Critica de religião*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Introdução de Artur Orlando. Aracajú, Governo Estadual, 1978.

\_\_\_\_\_. *Critica literária*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Aracajú, Governo Estadual, 1978.

\_\_\_\_\_. *Esparços e Inéditos*. Organização, notas e apresentação de Jackson da Silva Lima, Aracajú, Secretaria da Cultura, 1989.

OBRAS Completas, Edição Comemorativa, Rio de Janeiro: Record/ INL, 1989, 6 volumes; Rio de Janeiro; Record/Governo de Sergipe, 1990, 4 vol.

BEVILÁQUA, Clóvis (1859/1944). *Obra filosófica*. Vol. I - Filosofia Geral, introdução do prof. Ubiratan de Macedo. Vol. II - Filosofia social e Jurídica, introdução do prof. San Thiago Dantas. São Paulo; Grijalbo/EDUSP, 1976.

\_\_\_\_\_. *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2ª. ed. Brasília: INL/Conselho Federal de Cultura, 1977.

BRITO, Raimundo de Farias (1863/1917), *Obras*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951/1957, 6 vol.

\_\_\_\_\_. *Inéditos e dispersos*. Ed. compilada por Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1966.

\_\_\_\_\_. *Antologia*. Organizada por Gina Magnavita Galeffi. São Paulo, GRD/INL, 1979.

CANECA, Frei (17784/1825). *Ensaio políticos*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro PUC/Conselho Federal de Cultural/ Documentário, 1976.

\_\_\_\_\_. *Obras políticas e literárias*. Colecionadas pelo Comendador Antônio Joaquim de Melo (1875). 3ª. ed., apresentação de Costa Porto, Recife, Assembléia Legislativa, 1979, (edição fac-similar).

CORREIA, Alexandre. *Ensaio políticos e filosóficos*. Prefácio de Ubiratan Macedo. São Paulo: Convívio, 1984.

CORRENTE ECLÉTICA NA BAHIA. Introdução de Antonio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979.

COSTA, M. Amoroso (1885/1928). *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*. Introdução de Arthur Gerhart Santos, Lélío Gama e Antônio Paim. 3ª. ed., São Paulo: Convívio, 1981.

FEIJÓ, Pe. Diogo Antônio (1784/1843). *Cadernos de filosofia*. Introdução de Miguel Reale. São Paulo: IBF/Grijalbo, 1967.

FERREIRA, Silvestre Pinheiro (1769/1846). *Preleções filosóficas*. Introdução de Antônio Paim, São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1970.

\_\_\_\_\_. *Idéias políticas*. Introdução de Vicente Barretto. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1976.

\_\_\_\_\_. *Ensaio filosóficos*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura, 1979:

(A) FILOSOFIA POLÍTICA POSITIVISTA (Antologia). Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979, 2 v.

FRANÇA, Eduardo Ferreira (1809/1857). *Investigações de Psicologia*. Introdução de Antônio Paim. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1973.

GENOVESI, Antônio (1713/1769). *As instituições de lógica*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1977.

GONZAGA, Tomás Antônio (1774/1809). *Tratado de direito natural*. Edição crítica de M. Rodrigues Lapa. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

LIMA, R.A. da Rocha (1855/1978). *Crítica e literatura*. Introdução e notas de Djacir Menezes. Fortaleza, Imprensa Universitária, 1968.

MAGALHÃES, Gonçalves de (1811/1882) e Porto Alegre. *Cartas a Monte Alverne*. Apresentação de Roberto Lopes. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.

MARTINS, Júnior, José Isidoro (1860/1904). *História do direito nacional*. 3ª. ed., Introdução de Nelson Saldanha. Brasília: Imprensa Nacional, 1974.

MENDES Júnior, João (1856/1922). *Noções ontológicas*. São Paulo: Saraiva, 1960.

\_\_\_\_\_. *Elementos de lógica e psicologia*. 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1963.

MORALISTAS DO SÉCULO XVIII. Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979.

(O) NASCIMENTO DA MODERNA PEDAGOGIA: VERNEY (Antologia). Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/ Documentário/Instituto Nacional do Livro, 1979.

ORLANDO, Artur (1858/1916). *Ensaio de crítica*. Introdução de Antônio Paim. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1975.

PEREIRA, Nuno Marques (1652/1728). *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1928, 2 v.

PLATAFORMA POLÍTICA DO POSITIVISMO ILUSTRADO. Seleção e Introdução de Antônio Paim. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Câmara dos Deputados, 1981.

(A) POLÊMICA DE TOBIAS BARETO COM OS PADRES DO MARANHÃO; Organização e introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: José Olympio, MEC, 1978.

O PROGRESSO: Edição do Governo de Pernambuco, com prefácio de Amaro Quintas.  
Recife: Imprensa Oficial, 1950.

ROMERO, Silvio (1851/1914). *Obra filosófica*. Introdução de Luiz Washington Vita.  
São Paulo: José Olímpio/ ED/USP 1969.

SANTOS, Lycurgo de Castro. *Duas palavras sobre a filosofia positiva e o espiritualismo* (1888). Segunda edição, precedida de uma introdução histórica por Lycurgo de Castro Santos Filho, Campinas, São Paulo, Instituto de Ciências Humanas da PUC, 1989, 90 p.

TEXTOS FILOSÓFICOS de Antônio Pedro de Figueiredo. *Revista Brasileira de Filosofia*, 6(61): 27-51, Jan./Mar., 1966.

TEXTOS DE GONÇALVES DE MAGALHÃES. *Convivium*. Número comemorativo do centenário de nascimento. 21(25-4): 275, Jul./Ago., 1982.

SALES, Alberto (1857/1904). *A pátria paulista* (1887). 2ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

SILVA, Vicente Ferreira da (1916/1963). *Obras completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966, 2 v.

### **c) Estudos de Pensadores e Correntes**

AZZI, Riolando. *A concepção da ordem segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo: Ed. Loyola, 1980.

BADARÓ, Marília Azevedo Righi. *Reflexos da mentalidade cientificista na obra de Estelita Tapajós*. São Paulo: USP, 1980.

BAPTISTA, Francisco Félix, *Tendências gnoseológicas em Evaldo Pauli*. Santa Maria: UFSM, 1980.

BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva - uma visão do mundo*. Salvador: UFBA, 1975.

BARRETO, Luiz Antônio. *Tobias Barreto*, Aracajú, Sociedade Editorial Sergipana, 1994.

BARRETO, Vicente, Antônio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica. *Revista Brasileira da Filosofia*, 24(96): 407-417, Out./Dez., 1974.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo: Faculdade de Filosofia da USP, 1959; 2ª. ed., Apresentação de Antônio Paim, São Paulo: Convívio/ EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. *A evolução de pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1967.

\_\_\_\_\_. *A significação educativa do romantismo brasileiro*: Gonçalves de Magalhães. São Paulo: Grijalbo/USP, 1973.

BASTOS, Fernando. Eudoro de Sousa e a complementariedade. *Revista Brasileira de Filosofia*, 33(132): 429-432, Out./Dez., 1983.

BORSA, Jacir Battaglia. *O sentido da liberdade no pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria: UFSM, 1976.

BRITO, Rosa Mendonça de. *Filosofia, educação, sociedade e direito na obra de Arthur Orlando da Silva (1858/1916)*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980.

\_\_\_\_\_. *A filosofia de Kant no Brasil*. Ciclo do neokantismo. Rio de Janeiro. Universidade Gama Filho, 1984.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1968.

CAMPOS, Virgílio. *Um pensador da Escola do Recife: Sá Pereira e seu tempo*. Recife: fundação, 1987.

\_\_\_\_\_. CARNEIRO, João Marinomio Aveiro. *Aspectos filosóficos e educacionais na obra de Rondon*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo, USP, 1951.

\_\_\_\_\_. *Feijó e o kantismo*. São Paulo: Gráficas Magalhães, 1952.

\_\_\_\_\_. *A formação filosófica de Farias Brito*. 2ª. ed. Prefácio de Miguel Realce. São Paulo: Saraiva/USP, 1977.

CARVALHO, Ubiratan Calmo. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito*. Fortaleza, Governo Estadual, 1977.

CASTRO, Dinorah d'Áraujo Berbert de. *Idéias filosóficas nas teses inaugurais da Faculdade de Medicina da Bahia (1838/1889)*. Salvador: UFBa, 1973.

\_\_\_\_\_. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas*. Rio de Janeiro; Universidade Gama Filho, 1983.

CASTRO, Antônio Mauro Muanis de. *A analogia em Penido e algumas aplicações na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982.

CESAR, Constança Marcondes, Vicente Ferreira da Silva. *Trajatória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas, 1980.

\_\_\_\_\_. O conceito de mito em Eudoro de Sousa. *Reflexão* 8(27):53-55, Set./Dez., 1983.

CESCON, Argentino. *A teoria do conhecimento de Pontes de Miranda*, Rio de Janeiro:

PUC, 1979.

CHACON, Vamireh. *Da Escola do Recife ao Código Civil*. (Arthur Orlando e sua geração). Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1961.

\_\_\_\_\_. *O humanismo Brasileiro*. São Paulo, Sumus, 1980.

COLLICHIO, Therezinha Alves Ferreira. *Augusto Cezar de Miranda e as idéias darwinistas no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1987.

CONSTÂNCIO, João Sidnei Claveri. *Filosofia e libertação segundo Enrique Oussel e Álvaro Viera Pinto*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UERJ, 1984.

CORDI, Cassiano. *A noção de revolução em Jackson de Figueiredo*. São Paulo: PUC, 1980.

\_\_\_\_\_. *O tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.

COSSIO, Carlos e outros. *Machado Neto (1930/1977)*. Salvador. Universidade Federal da Bahia, 1979.

COSTA, João Cruz. *O positivismo na República*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1956.

COUTINHO, Aluizio Bezerra. *A filosofia das ciências naturais na Escola do Recife*, Recife, Ed. Universitária, 1988.

CRIPPA, Adolpho. *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*. São Paulo: Convívio, 1984.

CZERNA, Renato Cirell. *A filosofia italiana no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia 8(32):457-463, Out./Dez., 1958.

- DIDONET, Zilah Cereal. *O positivismo e a constituição riograndese de 14 de julho de 1891*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- DINCAO, Maria Ângela (organizadora). *História e idéia*. Ensaios sobre Caio Prado Júnior, São Paulo, Brasiliense-UNESP-Secretaria de Cultura, 1989.
- ENRADIM, Elio Sérgio. *O conhecimento em Farias Brito*. Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 1974.
- FARIAS, Josy. *Elementos antropológicos na filosofia univérsica de Huberto Rohden*. Porto Alegre: PUCRGS, 1981.
- FERNANDES, Cléa Alves Figueiredo. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- GABRIEL, Antônio José. *A interpretação do fenômeno da conversão e a possibilidade de uma psicologia religiosa segundo o pensamento do padre Penido*. Rio de Janeiro: PUC, 1979.
- GAMBIM, Pedro. *História e absoluto no pensamento de Lima Vaz*. Porto Alegre: PUC, 1982.
- GARBUGLIO, José Carlos. *O universo estético-sensorial de Graça Aranha*. Assis, Faculdade de Filosofia, 1966.
- GIRELLI, Domingos. *A experiência como determinante cultural no pensamento de Miguel Reale*. Porto Alegre: PUC, 1979.
- GOMES, Sônia Raimunda. *Surto de idéias novas; década de 1968 a 1978. Aspectos fundamentais*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1987.
- GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

\_\_\_\_\_. A fenomenologia no Brasil - a obra de Nilton Campos. *In Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro, 1981.

\_\_\_\_\_. *O tema da consciência na filosofia brasileira*. São Paulo, Convívio, 1982.

\_\_\_\_\_. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Convívio, 1984.

\_\_\_\_\_. O discurso filosófico colonial. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(134): 138-146, Abr./Jun., 1984.

HEGENBERG, Leonidas. A lógica e a filosofia da ciência no Brasil. *In As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978. Vol. III.

IBIAPIN A, Clarice Dias. *Problemática da moral no culturalismo*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.

KONDER, Leandro. *A derrota da dialética: a recepção das idéias de Marx no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LADUSANS, S.J., Stanislaus (organizador). *Rumos da filosofia atual no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1976.

LAFER, Celso e FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. *Direito, política, filosofia e poesia*. Estudos em homenagem ao prof. Miguel Reale em seu octogésimo aniversário. São Paulo, Saraiva, 1992.

LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedra de Figueiredo*. São João Del Rei, Minas Gerais: Faculdade D. Bosco, 1977.

- \_\_\_\_\_. Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro. *In Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Ed. Massangana, 1988.
- LEÃO, João Antônio P. *Elementos da filosofia da educação de Anísio Teixeira e a importância da experiência na aprendizagem*. Porto Alegre: PUC, 1981.
- LEITE, Roberto de Paula. *Presença de Alberto Sales*. Campinas: Ed. Moranta, 1978.
- LIMA, Júnior, Francisco Pinheiro. *Idéias filosóficas nas teses de concurso da Faculdade de Medicina da Bahia*. (séc. XIX). Salvador: UFBA, 1974.
- \_\_\_\_\_. e Castro, Dinorah d' Araujo Berbert de. *Padre Mestre Cônego Dr. Antônio Joaquim das Mercês (1786/1854)*. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1967.
- LLORENTE, Francisco Olmedo. *A ontognoseologia de Miguel Reale*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia crítica de Miguel Reale*. Apresentação de Antônio Paim, São Paulo: Convívio, 1985.
- LOPES, Frei Roberto. *Monte Alverne*. Petrópolis: Vozes, 1958.
- MACEDO, Sílvio de. *Universalidade da mensagem cultural de Pontes de Miranda*. Rio de Janeiro: Forense, 1982, 110 p.
- MACEDO, Ubiratan. *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado*. São Paulo: Convívio, 1977.

\_\_\_\_\_. Ortega y Gasset e a cultura brasileira. *Cultura*, 10(35), Jul./Dez., 1980.

\_\_\_\_\_. Soriano de Souza, o primeiro pensador católico. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

\_\_\_\_\_. As origens do empirismo do pensamento luso-brasileiro. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

\_\_\_\_\_. O tradicionalismo no Brasil. In *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979, Vol. II.

\_\_\_\_\_. A formação intelectual de Alexandre Correia. *Convivium* 23(27 -5):343-349, Set./Out., 1984.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A crítica filosófica e o livro "Factos do Espírito Humano" de Gonçalves de Magalhães*, São Paulo: PUC, 1974.

MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás Antônio Gonzaga e o Direito Natural*. São Paulo: Martins, 1968.

MACHADO Netto, Wadson. *Perspectivas filosófico-sociais na obra de Mário Ferreira dos Santos*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1968.

MATSUMOTO, Minoru. *Projeto de filosofia cristã na obra de Leonel Franca*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1985 a 1914)*. São Paulo: Herder, 1962.

\_\_\_\_\_. Bibliografia do centenário de Farias Brito. *Revista Brasileira de Filosofia*, 14(56):603-614, Out./Dez., 1964.

MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza.

Imprensa Universitária, 1962.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil* - Contribuição ao estudo da formação brasileira. 2ª. ed., Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1972.

\_\_\_\_\_. *Militares e civis. A ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. *A consciência conservadora no Brasil* - Contribuição ao estudo da formação brasileira. 3ª. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

\_\_\_\_\_. e PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira, uma reavaliação*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1972.

MONTEIRO, Maria Neuza. *A filosofia da arte em Benedito Nunes*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.

MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *O liberalismo radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *O discurso autoritário de Cairu*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1982.

MORAES Filho, Evaristo de. *Rui Barbosa e a filosofia existencial cristã*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. Padre Penido e o ensino da filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(135):219-237, Jul./Set., 1984.

\_\_\_\_\_. *Medo à utopia; o pensamento social de Tobias Baretto e Silvio Romero*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MOURA, D. Odilão OSB, *Idéias Católicas no Brasil. Direções do pensamento católico no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.

- MOURÃO, Rhéa Silvia. *Os caminhos do existencialismo no Brasil*. Belo Horizonte: O Lutador, 1986.
- MULLER, Alzira Correia. *Fundamentos da experiência em Miguel Reale*. São Paulo, GRD/INL, 1981.
- MUNIZ, Fernando Décio Porto. *Originalidade do pensamento filosófico de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1982.
- MUNIZ, Maria de Jesus Medeiros. *Fundamentos filosóficos da reforma Benjamim Constant*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- NOGUEIRA, Francisco Alcântara. *O pensamento filosófico de Clóvis Beviláqua*. Rio de Janeiro: DASP, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Farias Brito e a filosofia do espírito*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento cearense na segunda metade do século XIX*. Fortaleza: IBF-Ceará, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Conceito ideológico do direito na Escola do Recife*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Clóvis Beviláqua: vida e traços do seu pensamento*. Fortaleza, 1987.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo (1928)*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Hachete, 1976.
- NUNES, Benedito, *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- OLIVEIRA, Beneval de. *A fenomenologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1983.
- PACHECO, Armando Correia (organizador). *Ensayistas del Brasil Escuela de Recife (Antologia)*. Washington. Union Panamericana, 1952.

PAES, Carmem Lúcia Magalhães. *A noção de consciência no pensamento de Farias Brito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.

PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.

\_\_\_\_\_. Uma corrente da atualidade filosófica brasileira: o culturalismo. *Revista Interamericana de Bibliografia*, Washington, Vol. XXVII, volume 4. Out./Dez., 1977.

\_\_\_\_\_. *Problemática o culturalismo*. Apresentação de Celina Junqueira. Rio de Janeiro: Ed. Graficon. 1977; 2ª. ed., Porto Alegre, PUC-RS, 1995.

\_\_\_\_\_. A política de Eduardo Job. *Revista Brasileira de Filosofia*, 30(113):73-81, Jan./Mar., 1979.

\_\_\_\_\_. *A filosofia da Escola do Recife*. 2ª. ed. São Paulo: Convívio, 1981.

\_\_\_\_\_. O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil. *Ciências Humanas*, 5(18-19):15-20, Jul./Dez., 1981.

\_\_\_\_\_. (organizador). *Pombal na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.

\_\_\_\_\_. O culturalismo de Nelson Sandanha. *Convivium*, 23(343): 173-179, Mai./Jun., 1984.

\_\_\_\_\_. O Krausismo Brasileiro. *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*. 5-6. Jan./Dez., 1988.

PASSOS, Joice Gumiel. *A importância do fundamento lúdico na estética de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1980.

- PAUPERIO, A, Machado e Litrento, Oliveiros (organizadores). *Djacir Menezes e as perspectivas do pensamento contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979.
- PESSOA, Lilian de Abreu. *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto*. São Paulo: Departamento de Letras Modernas da USP, 1985.
- PREZA, Maria Inez. *O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1980.
- QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães*. Rio de Janeiro: PUC, 1976.
- QUINTAS, Amaro, Antônio Pedro de Figueiredo. *In O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- REALE, Miguel. *A filosofia na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Pioneira, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O culturalismo da Escola do Recife. In Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 1956, 2ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1977.
- RIBEIRO Júnior, João. *Alberto Salles: trajetória intelectual e pensamento político*. São Paulo: Convívio, 1983.
- ROCHA, Aristóteles Ladeira. *O ensino da filosofia nos seminários de Minas nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1985.
- ROCHA, Ronai Pires da. *Mito - Uma introdução ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria-RS, Universidade Federal de Santa Maria, 1977.
- ROCHA, Artheniza Weinmann. *A influência do positivismo na ação indigenista de Rondon*. Santa Maria: UFSN, 1976.
- RODRIGO, Lidia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

RODRIGUES: Anna Maria Moog. O problema da ética de Job na História do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Filosofia*, 28(112), Out./Dez., 1978.

\_\_\_\_\_. A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas* 4(12):1-13, Jan./Mar., 1980.

\_\_\_\_\_. *A Igreja na República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981.

RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais na segunda metade do século XIX*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.

\_\_\_\_\_. *As idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia, EDUSP, 1986.

RODRIGUES, Angel Vega. *Crítica ao positivismo pela imprensa católica maranhense*. Rio de Janeiro: PUC, 1978, 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Crítica ao positivismo na imprensa católica maranhense*. São Luís: Secretaria de Cultura, 1982, 136 p.

RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. *Castilhismo, uma filosofia da República*. Porto Alegre: EST, Caxias do Sul: UCS, 1980.

SALDANHA, Nelson. *A Escola do Recife*. Caruaru-PE., Ed. da Faculdade de Direito, 1976; 2a. ed. revista e ampliada, São Paulo: Convívio/INL, 1985.

SANSON, Vitorino Felix. *A metafísica de Farias Brito*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1978.

\_\_\_\_\_. *A metafísica de Farias Brito*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

SANTOS, Sydney M.G. dos Santos. *O legado de Vicente Licínio Cardoso: as leis*

*básicas da filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.

SIBENEICHLER, Maria Neide Santos. *A questão ético-axiológica em Eduardo Prado Mendonça*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1980.

SILVA, Antônio de Rezende. *O tomismo aberto de Leonardo Van Acker*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.

SILVA, Armando Marques da. *O projeto político de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

SILVA, Nady Moreira Domingues. *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa, 1990 (Biblioteca Breve, vol. 117).

SILVA, Suzete Cidreira. *A filosofia da esperança em Tarcísio Padilha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982.

SILVESTRE Pinheiro Ferreira (1769/1846). *Bibliografia e estudos críticos*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.

SOUZA, Francisco Martins de. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo: convívio, 1981.

\_\_\_\_\_. O problema do conhecimento em Miguel Reale e o diálogo com Husserl. *Ciências Humanas*, 4(18/19), Jul./Dez., 1981.

SPINELLI, Miguel. O empenho filosófico de Mont' Alverne na época do Brasil Imperial. *Reflexão* 8(26):43-73, Mai./Ago., 1983.

STAUDT, Leo Afonso. *A crítica da filosofia no Brasil em Silvio Romero*. Porto Alegre: PUC, 1980.

STEUER, Renata Claudia. *Júlio de Mesquita Filho: formação e evolução de um liberal*. São Paulo: PUC, 1982.

TOBIAS Barreto. Número especial da *Revista Brasileira de Filosofia* dedicado ao Sesquicentenário de nascimento e centenário da morte. 154(38), Ar./Jun., 1989. Artigos de Mário Losano, A. Paim, Ubiratan Macedo, P. Mercadante, R. Velez, Nelson Saldanha e Angelo Monteiro.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

VAN ACKER, Leonardo. Parecer sobre a concessão do prêmio “Moinho Santista” a Alexandre Correia. *Revista Brasileira de Filosofia* 27(108):445-449, Out./Dez., 1977.

\_\_\_\_\_. Alexandre Correia (1980/1984). In *Memoriam*. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(136):307-321, Out./Dez., 1984.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VILHENA, Cynthia Pereira de Souza. *O papel cultural de José Soriano de Souza*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980.

VITA, Luiz Washington. *Alberto Sales, ideólogo da República*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

\_\_\_\_\_. (organizador). *A filosofia contemporânea em São Paulo* (nos seus textos). Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1969.

WEBER, Thadeu. *A filosofia como atividade permanente em Farias Brito*. Porto Alegre: PUC, 1980.

WERNECK, Norma. *O conceito de Filosofia da ciência em Silvio Romero*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.

WELLAUSEN, Saly da Silva. *Presença do positivismo na propaganda republicana*. São Paulo: USP, 1980.

ZILLES, Urbano. *Grandes correntes da filosofia no século XX e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.