

ANTONIO PAIM

HISTÓRIA DAS IDÉIAS FILOSÓFICAS NO BRASIL

6ª EDIÇÃO REVISTA

VOL. II – AS CORRENTES

Edições Humanidades

Londrina

2007

SUMÁRIO

CAPÍTULO I – *Ponto de partida: o empirismo mitigado*

1. A filosofia portuguesa	4
Bibliografia básica	8
2. O espírito dominante da contra-reforma em Portugal	10
Bibliografia básica	16
3. As idéias filosóficas difundidas na colônia até a expulsão dos jesuítas	18
Bibliografia básica	22
4. A reação antiescolástica e suas peculiaridades	25
Bibliografia básica	34
5. O empirismo mitigado e seu principal corolário: o democratismo	35
Bibliografia básica	48

CAPÍTULO II – *Ecletismo esclarecido e primórdios do kantismo*

1. Silvestre Pinheiro Ferreira	50
Bibliografia básica	71
2. A significação ético-política do espiritualismo cousiniano	71
Bibliografia básica	83
3. O debate filosófico de que saiu vitorioso o ecletismo	84
Bibliografia básica	97
4. O historicismo de Antonio Pedro de Figueiredo.....	99
Bibliografia básica	105
5. A problemática moral como cerne do ciclo de apogeu	106
Bibliografia básica	118
6. Primórdios do kantismo	121
Bibliografia básica	126

CAPÍTULO III – *A filosofia católica no século XIX*

1. A questão teórica da filosofia católica	128
Bibliografia básica	133

2. O tradicionalismo filosófico	134
Bibliografia básica	137
3. A vertente espiritualista	139
Bibliografia básica	143
4. Os primeiros tomistas	144
Bibliografia básica	146

CAPÍTULO IV - *A emergência de novo ponto de vista na consideração da pessoa humana ..*

1. Significado do surto de idéias novas	148
Bibliografia básica	150
2. A formação da Escola do Recife	151
Bibliografia básica	154
3. O culturalismo de Tobias Barreto	155
Bibliografia básica	172
4. Apogeu e declínio da Escola do Recife	174
Bibliografia básica	180
5. Farias Brito e os primórdios da Escola Católica do Século XX	183
Bibliografia básica	189

CAPÍTULO V – *Os ciclos positivista e marxista do cientificismo*

1. Conceituação do movimento científicista e seus descobrimentos no Brasil	191
Bibliografia básica	196
2. Ascensão do positivismo e suas principais vertentes	198
Bibliografia básica	224
3. Declínio do positivismo e sua substituição pelo marxismo	227
Bibliografia básica	240
4. Principal resultado do novo ciclo: a versão positivista do marxismo.....	241
Bibliografia básica	263

CAPÍTULO VI – *A busca de uma subjetividade profunda*

1. Antecedentes e características do período contemporâneo	265
Bibliografia básica	271
2. Neopositivismo e filosofia das ciências	272
Bibliografia básica	286
3. Fenomenologia e existencialismo	287
Bibliografia básica	295
4. A filosofia católica	298
Bibliografia básica	308
5. A escola culturalista	311
Bibliografia básica.....	330

Capítulo I
PONTO DE PARTIDA:
O EMPIRISMO MITIGADO

1. A FILOSOFIA PORTUGUESA

A luta pela hegemonia entre três grandes tradições: hebraico-portuguesa, muçulmana e cristã-ocidental. A força de atração das religiões como traço comum. O peso dessa herança como fator determinante da preferência pelo espiritualismo a partir do século XIX. Pujança e posição de destaque.

O processo de constituição das nações europeias como unidades autônomas e diferenciadas dilatou-se no tempo, experimentando situações típicas em cada caso. Portugal registra, na espécie, progresso quase linear, devido em parte à posição geográfica, que circunscrevia a amplitude dos inimigos, colocando-o a salvo dos altos e baixos e até o desaparecimento a que se viram sujeitas as nações das regiões centrais.

O processo em causa não consistia apenas em afirmar-se frente ao reino espanhol, mas, igualmente, em apoiar a unificação política na hegemonia de uma das culturas em choque. Dessas, a mais recente era a cristã-ocidental, cabendo-lhe defrontar-se com as milenares tradições judaica e árabe. Em relação aos árabes, a questão colocou-se em termos de guerra religiosa de extermínio. Na luta contra os mouros, com vistas à sua expulsão da península, acreditava-se que os portugueses eram ajudados pela intervenção direta da divindade. Nos milagres do chamado ciclo de São Tiago, as vitórias militares devem-se ao auxílio divino e à própria participação do Santo, que chega a ser conhecido popularmente como Matamouros. Essas guerras são um elemento destacado na constituição da nacionalidade portuguesa. Ao longo dos séculos XII, XIII e XIV, consuma-se a expulsão dos árabes e a independência de Castela, criando-se as bases para a conquista de outros territórios. Os historiadores apontam como marcos desse período a revolta de Afonso Henrique contra Castela em 1128, o reconhecimento da nova monarquia pela Santa Sé em 1179, o início da dinastia de Avis em 1385 e a conquista de Ceuta, no Norte da África, em 1415.

No que se refere aos judeus, o novo Estado acolheu-os como súditos, talvez na esperança de que seriam assimilados, a exemplo do que ocorria com os remanescentes árabes. A cultura judaica não se deixava, entretanto, dominar e, nos fins do século XV, a Coroa Portuguesa segue

o exemplo da Espanha, decretando a expulsão dos judeus, abrindo, entretanto, uma alternativa para os que desejassem permanecer, alternativa que acabaria sendo imposta mediante o batismo forçado e a criação de dificuldades à obtenção de meios de transporte que permitissem consumir a partida. Aparecem na história de Portugal a figura dos cristão-novos, objeto de discriminação e perseguições até a segunda metade do século XVIII, quando Pombal revoga os instrumentos legais em que se apoiavam.

O processo histórico, antes resumido, reflete-se na filosofia, registrando-se três grandes tradições: hebraico-portuguesa, muçulmana e cristã-ocidental. Pinharanda Gomes (n. 1939) distingue-as nitidamente e as estuda em separado, já tendo divulgado pesquisa exaustiva e minudente acerca do que denominou de *A filosofia hebraico-portuguesa* (Porto, Lelo e Irmãos, 1981) e *A filosofia arábico-portuguesa* (Lisboa, Guimarães, 1991).

Essas tradições têm em comum o traço que Joaquim de Carvalho havia apontado no ensaio sobre o “Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média” (*Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, págs. 337-354), a saber: “a filosofia medieval nasceu e, em grande parte, gravitou em torno das religiões, ou melhor, das teologias, das quais era solidária, quando não subordinada. Esta relação, verdadeira para toda a Idade Média, é-o numa forma muito particular para Portugal, pois é quase exclusivamente na esfera dos problemas patrísticos e da teologia cristã que se move o vago e tênue espírito filosófico. Este espírito, em Portugal, como alhures, nem sempre é ortodoxo, e é até interessante notar que as suas manifestações mais vivas assumiram por vezes uma feição heterodoxa”.

Além de gravitar em torno de temas religiosos, a filosofia não pode então assumir qualquer caráter nacional. A própria língua pátria não ascende a esse nível de expressão espiritual e os portugueses que chegam a destacar-se o fazem no seio de uma cultura que é e só se pretende européia. É disso um exemplo típico Pedro Hispano, que alcançou a condição de Pontífice da Igreja Romana.

A esse propósito escreve Joaquim de Carvalho no ensaio antes mencionado: “A filosofia não foi para todos os verdadeiros pensadores medievais a *ancilla theologiae*; mas na cultura portuguesa só na aurora da Renascença se discrimina a separação nítida e progressiva dos dois conceitos. Antes do século XIII, são tenuíssimos os vestígios da cultura filosófica em Portugal; mas depois deste século, com a criação da Universidade de Lisboa-Coimbra, com o desenvolvimento das escolas monacais e, sobretudo, com a larga emigração de estudantes para as universidades de além-fronteiras, observamos um progresso apreciável. A atividade destas escolas exercia-se obscuramente na repetição incansável dos mesmos textos, e do quadro dos seus estudos só a dialética, ou como hoje diríamos a lógica, estimularia a cultura filosófica. Não

foi, assim, por mera casualidade, que o mais afamado dialético medieval, Pedro Hispano, o pontífice João XXI, viu a luz em Portugal, talvez em Lisboa. As suas *Summulae Logicales* tiveram uma extraordinária fortuna escolar, constituindo o texto do ensino da lógica em todos os países desde o século XIV até princípios do século XVI...”

A larga tradição estruturada em torno das religiões iria deixar marca profunda na filosofia portuguesa, que assume feição acabada ao longo dos séculos XIX e XX, singularizando-se como vigorosa expressão de uma das possibilidades de manifestação do espírito universal.

Essa marca pode ser apreendida no sentido que tomou a meditação de pensador eminente da matriz hebraico-portuguesa, Baruch (Bento) Espinosa (1632/1677). Criado por pai e madrasta naturais de Portugal, embora tenha nascido e vivido na Holanda, num tempo em que boa parte das sinagogas existentes na Europa tinham o português-galego como língua oficial, bem pode ser considerado uma das figuras portuguesas que chegaram a se destacar na cultura universal da época, como Pedro Hispano ou Santo Antônio (1195/1231), na vertente cristã ou na mesma vertente hebraica-portuguesa, Leão Hebreu (1465/ 1530?).

Pinharanda Gomes entende que Espinosa pode ser considerado como aquele elo em que se rompe o tradicionalismo sinagoga, o judaísmo iniciático, em favor da moderna filosofia europeia. Mas esse rompimento seria não um simples abandono, mas a tentativa de adequá-lo ao racionalismo cartesiano. A filosofia portuguesa, entendida como meditação nacional plenamente diferenciada, toda ela inserida no período pós-liberal, também corresponde a rompimento radical com a tradição escolástica, mas aspirando ao mesmo tempo a adequar ao racionalismo àquela herança místico-religiosa. Outro não é o propósito de dois textos básicos que se encontram em sua raiz: *Theodiceé ou Traité élémentaire de la Religion Naturelle et de la Religion Reveleé* (1845), de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/ 1846) e *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1866), de Pedro Amorim Viana (1822/1901).

Espinosa, como Silvestre Pinheiro Ferreira e Amorim Viana, pretende erradicar a superstição do mundo. Embora em diferentes estágios, vivem a problemática de uma época em que a afirmação do protestantismo impunha a laicidade do Estado e a liberdade religiosa. Apenas seis anos após a morte de Espinosa, em 1683, John Locke (1632/1704) refugia-se na Holanda, onde amadurece em seu espírito a doutrina do sistema representativo, garantia do êxito da Revolução Gloriosa de 1688 e marco decisivo do pensamento liberal. A par disto, no mesmo ciclo impõe-se a física quantitativa, superando-se o conhecimento meramente qualitativo (aristotélico) da natureza.

Parece que a meditação da nova circunstância, partindo diretamente de larga tradição místico-religiosa, exige que se busque um suporte para a legalidade cultural, de que a ciência

nova irá desinteressar-se. Não basta perguntar pelas condições de possibilidade da ciência, nos estritos marcos da experiência humana, como queria Kant. E se tomarmos a Espinosa como paradigma, pode-se concluir que aquela tradição aponta no sentido de preservar-se o papel da divindade. Mas Deus agora não será o mesmo que havia sido legado pelos antepassados. Impõe-se a determinação de outro conceito que, se ultrapassa a experiência possível, não mais se apóia no legado místico, mas em exigências estritamente racionais. Essa pesquisa, de igual modo, será estimulada pelo tema da moralidade.

E assim a modernidade viu nascer o *espiritualismo*, que encontrará o seu lugar entre a senda aberta pelo *empirismo* que acabará circunscrevendo-se a uma inquirição sobre a ciência - e o *transcendentalismo kantiano*. Os três vetores iriam transformar-se no que de efetivamente novo viria a ser criado pela Filosofia Moderna.

No que respeita ao espiritualismo, a filosofia portuguesa tem assegurada posição de maior destaque. O balanço do caminho percorrido desde Amorim Viana (1822/1901) a Leonardo Coimbra (1883/1936) e Alvaro Ribeiro (1905/1981), que se efetiva em Portugal nos últimos decênios, mostra filosofia pujante e densa, que escolheu núcleo problemático plenamente definido e busca incessantemente aprofundá-lo, desde os meados do século passado. Nesse balanço, sobressaem Antonio Quadros (1923/1993), Antonio Braz Teixeira e Afonso Botelho, secundando José Marinho (1904/1975).

O interesse pela corrente espiritualista não deu motivo a que se abandonasse seja o diálogo com as outras vertentes da filosofia contemporânea, seja o interesse pelo inventário da meditação dos séculos anteriores. Assim, em relação à filosofia nacional, desenvolve-se, na Universidade Portuguesa, trabalho de grande magnitude e alta categoria intelectual, na fenda aberta por Joaquim de Carvalho (1892/1958), capitaneado por Francisco da Gama Caieiro (1928/1994), J.S. Silva Dias (1915/ 1992), Alberto Banha de Andrade, Jorge Borges de Macedo e Eduardo Abranches de Soveral (n. 1927), entre outros, que, por sua vez, formaram uma notável geração de estudiosos da envergadura de José Esteves Pereira, Leonel Ribeiro dos Santos, Manuel Cândido Pimentel, Paulo Borges e Pedro Calafate, para citar apenas aqueles que, até os começos desta década de noventa, apresentam maior número de estudos dedicados ao tema.

A filosofia brasileira, embora visceralmente ligada à portuguesa, seguiu uma linha autônoma, onde sobressaia a influência do ecletismo francês que, ao invés de contribuir para fixar tradição espiritualista - e talvez por essa via reaproximando-nos da problemática a que daria preferência a filosofia portuguesa – levou ao contato com as correntes neokantianas. E este contato acabaria consolidando aquela diversidade original de interesses.

As razões profundas dessa diversidade encontram-se no peso que se atribuiu àquela herança místico-religiosa no momento da Independência. A elite da nova nação se tinha heranças a preservar, estas consistiam no legado iluminista do momento pombalino. A tradição religiosa era exclusivamente católica e tivera de se defrontar com culturas pouco articuladas, africana e aborígene. Não chegou a haver nada de parecido com os embates que tiveram lugar em Portugal, que serviram para privilegiar a situação da religião no seio da cultura. De sorte que a expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII deixaria a própria Igreja à mercê do ideário iluminista, concebendo-se mesmo uma instituição religiosa de ensino, o Seminário de Olinda, à imagem e semelhança da Universidade reformada por Pombal. A herança místico-religiosa deixou, assim, de constituir ponto de referência da intenção racionalizadora.

A adequada compreensão dessa singularidade exige que busquemos reconstituir a maneira como se avaliou a Segunda Escolástica Portuguesa e as marcas deixadas pelo empirismo mitigado. Na superação desta filosofia e naquela avaliação residem os dois aspectos que iriam fixar os rumos seguidos pela filosofia brasileira.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ANDRADE, A. Alberto Banha de. *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1982.

CAIEIRO, Francisco da Gama. *Santo Antonio de Lisboa*, Lisboa, 1967-1969, 2 volumes.

CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa* - Vols. I e II. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1978-1981.

DIAS, J.S. da Silva. *Portugal e a cultura européia*, Coimbra, 1953.

- *Braga e a cultura portuguesa do Renascimento*, Coimbra, 1972.

- *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, 1973.

GOMES, J. Pinharanda. *Pensamento Português*, Braga, Vol. I, 1969; Vol. II, 1972; Vol. III, 1975.

- *Espinosa e a consciência portuguesa*, Lisboa, Resistência, 1977 (reproduzido in *Pensamento Português* - IV).

- *Pensamento Português* - IV, Lisboa, Ed. Tempo, 1979.

- *A filosofia hebraico-portuguesa*. Porto. Lelo, 1981.
- *A filosofia arábico-portuguesa*. Lisboa: Guimarães, 1991.

MARINHO, José. *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*. Porto, Lelo, 1976.

PRAÇA, Lopes. *História da Filosofia em Portugal* (1868). 2ª edição com aditamentos de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães, 1974.

QUADROS, Antonio. *O espírito da cultura portuguesa*. Lisboa, 1967.

RIBEIRO, Alvaro. *O problema da filosofia portuguesa* (1943). 2ª ed., Lisboa, Inquérito, s/d.

TEIXEIRA, Antonio Braz. *Da filosofia portuguesa*. Lisboa, Espiral, 1964-65.
- *A filosofia portuguesa no século XIX*, Lisboa, 1982.

2. O ESPÍRITO DOMINANTE DA CONTRA-REFORMA EM PORTUGAL

Conceituação da Segunda Escolástica Portuguesa. Períodos barroco e escolástico propriamente dito. A primeira fase como precursora da filosofia moderna. Pedro da Fonseca (1528/1597). O Curso Conimbricense. Francisco Suárez (1548/1617). Francisco Sanches (1550/1623). O espírito dominante na Contra-Reforma portuguesa.

A expulsão dos jesuítas, em 1759, os quais constituíam o núcleo principal da nossa intelectualidade colonial, cindiu de modo violento e abrupto o pensamento nacional. Daí em diante e até a Independência, o interesse maior estará voltado de um lado para a formação meramente científica e, de outro, ao que se supõe em proporções deveras limitadas, pela frustração do empenho modernizador capitaneado por Pombal, para as idéias políticas trazidas à baila pelas Revoluções Americana e Francesa. A obra iniciada pelos jesuítas não se completou pela implantação de um centro universitário ou assemelhado onde os estudos filosóficos adquirissem a indispensável sistematização. Essa circunstância reduz muito o interesse pelo pensamento filosófico na Colônia, o que possivelmente explica o caráter incipiente da pesquisa empreendida nesse terreno. Contudo, o pleno entendimento do momento que lhes seguiu, em especial para a compreensão das idéias lançadas por Silvestre Pinheiro, que se propõe justamente a conciliar a filosofia moderna com a tradição aristotélica da escolástica portuguesa, torna imprescindível tentar caracterizá-lo, ainda que circunscrito às linhas gerais e a partir dos meados do século XV.

A denominação de *Segunda Escolástica*, para o período da filosofia portuguesa que se inicia com Pedro da Fonseca (1528/1597) e se estende até meados do século XVIII, foi sugerida a Joaquim de Carvalho pela obra de Carlo Giacon (*La Seconda Scolastica*, Milão, 1946). Tem o mérito de chamar a atenção para a necessidade de distingui-la da grandiosa sistematização empreendida por Tomás de Aquino, no século XIII, sem lhe atribuir a condição de simples prolongamento da chamada *escolástica decadente* dos séculos XIV e XV. Ao mesmo tempo, toma patente que não se esgota com a *escolástica barroca* (1550/1650), assim batizada por Ferrater Mora para ressaltar a peculiaridade desta primeira fase da Contra-Reforma, cuja influência sobre a filosofia moderna já foi comprovada à saciedade por vários estudiosos.⁽¹⁾

Assim, a Segunda Escolástica Portuguesa compreenderia duas fases: o período barroco (meados do século XVI às primeiras décadas do século XVII) e o período escolástico propriamente dito (meados do século XVII a meados do XVIII).

No primeiro há pelo menos duas características marcantes:

I - Ausência de autonomia em relação ao pensamento espanhol, mesmo nos decênios que antecederam à subordinação política a Castela (1581) e com muito maior razão nos que se seguiram. Desde o término do Concílio de Trento (1560) e a ascensão da ordem dos Jesuítas, transforma-se a Espanha no baluarte da religião tradicional. A esse respeito diz Antônio José Saraiva: “Se Luís de Camões exalta patrioticamente a “pequena praia lusitana” (aliás, concebida como parte integrante da “nobre Espanha”), o seu sucessor Jerônimo Corte Real escreve em castelhano um poema épico sobre a vitória de D. João de Áustria, irmão de Filipe II, em Lepanto (*Austríada*, 1578). No campo do ensino e do pensamento filosófico não é menos íntima essa fusão antes de 1580, como mostra o fato de Luís de Molina, antes de Suárez, ensinar em Portugal (a partir de 1564), onde escreve e edita a sua famosa *Concordância do Livre Arbítrio com a Graça* (2).

II - As idéias “modernas” de Pedro da Fonseca, Suárez ou Francisco Sanches não encontraram terreno propício para florescer e fecundar no ambiente cultural da Península, sobretudo em suas Universidades (Alcalá, Coimbra e Salamanca).

Pedro da Fonseca (1528/1599) ingressou na Companhia de Jesus em 1548 e ensinou na Universidade de Coimbra durante vários anos. Ao elaborar obra em dois tomos intitulada *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (aparecidos em Roma, respectivamente, em 1577 e 1589) associou seu nome ao *Curso Conimbricense*. A par disto, a obra tornou-se uma das primeiras introduções à filosofia elaboradas no Ocidente, suscitando várias questões que iriam influir no surgimento da filosofia moderna.

O *Curso Conimbricense* destinava-se a nortear o ensino de filosofia no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, consistindo no ordenamento das questões disputadas acerca das teses de Aristóteles, prescindindo, na maioria dos casos, dos próprios livros do autor. Apareceram com o título geral de *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Da tarefa foi incumbido, inicialmente, Pedro da Fonseca. Este se limitou a publicar, em 1564, as *Instituições Dialéticas*, texto de iniciação à Lógica, sendo-lhe atribuída outra missão na Ordem dos Jesuítas, o que não o impediu, como vimos, de redigir os mencionados *Comentários à Metafísica de Aristóteles*.

Coube a Manoel de Gois (1543/1597), que também pertencia à Ordem e ensinava no Colégio das Artes, dar continuidade ao projeto, de que se desincumbiu publicando os volumes dedicados à *Física* (1592); ao *De Coelo* (1593); ao *Metereológico* (1593); ao *Parva Naturalia* (1593); ao *De Generatione et corruptione* (1597); ao *De Anima* (1597) e à *Ética a Nicômaco*,

aos quais foram agregados os textos devido a Pedro da Fonseca. Salvo no que respeita às questões suscitadas por este último, o Curso acompanha fielmente a São Tomás.

Seus oito volumes foram impressos em diversas cidades (Lion, Coimbra, Lisboa) e reimpressos sucessivas vezes.

Na opinião de Ferrater Mora é com Francisco Suárez (1548/1617) que o sentido “moderno” da escolástica barroca se explicita de todo. Para o pensador espanhol, como de resto para os seus contemporâneos e predecessores imediatos, tratava-se de impulsionar aquela curiosidade por uma metafísica autônoma, que permitisse abrir caminho à teologia escapando, simultaneamente, à sua tutela. Mas, ao contrário dos primeiros, que buscavam ainda os verdadeiros temas dessa meditação, Suárez é que afrontará diretamente o problema central: a conquista de um princípio ontológico do qual se pudesse derivar qualquer outro conhecimento. Essa pesquisa situa-o como figura central do ambiente cultural em que viveram Descartes e outros filósofos do século XVII.

Os cursos ministrados por Suárez em Coimbra, Alcalá e Salamanca, mas também fora da Península, inclusive em Roma, acham-se sistematizados em suas “Investigações Metafísicas” (*Disputationes Metaphysicae*), obra que exerceu enorme influência em toda a Europa do século XVII.

Francisco Sanches (1551/1623), natural de Braga, viveu, sobretudo, na França, tendo ensinado medicina em Montpellier e medicina e filosofia em Toulouse. Em sua obra fundamental *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe), aparecida em Lion, em 1581, reeditada em 1628 (Frankfurt) e 1649 (Rotterdam) combate o aristotelismo e reclama o exame direto das coisas, submetendo-se os dados da experiência à análise crítica do juízo. Experiência e juízo nos dão o único conhecimento possível, imperfeito porque dos acidentes e nunca das pretendidas essências. Segundo Joaquim de Carvalho, Francisco Sanches não é simplesmente um cético, desde que suas objeções à escolástica desembocam no empirismo e no nominalismo. A crítica de Francisco Sanches ao silogismo aristotélico não se completa com a formulação de um novo método, mas a situa entre os pensadores renascentistas que contribuíram para a formação do clima espiritual propício à obra afirmativa de Bacon, Galileu e Descartes. Contemporâneo de Giordano Bruno (1548/ 1600), revelando desassombro análogo, estranham os historiadores que a Inquisição não lhe haja reservado destino idêntico. A segunda edição de *Que nada se sabe* aparece oito anos depois do *Novum Organum* (1620) e antecede de poucos o *Diálogo sobre os sistemas do mundo* (1632) e de menos de um decênio o *Discurso do Método* (1637).

Parece evidente o papel da obra de Pedro da Fonseca, Suárez e Francisco Sanches, entre outros, na gestação do pensamento moderno e comprovada a sua influência, sobretudo na

Europa Central e nos Países Baixos, durante o século XVII. A esse respeito, observa Ferrater Mora que os promotores da Reforma não podiam utilizar para seus cursos nem o humanismo, nem o erasmismo ou o ceticismo, tendo de se apoiar na obra elaborada pelos filósofos espanhóis e portugueses. Não obstante, na própria Península, particularmente em Portugal, a linha da autonomia da metafísica e do espírito de pesquisa em sua formulação seria gradativamente substituída pelo tomismo puro. Na Contra-Reforma portuguesa predominaria o espírito “escolástico” - se por isto entendemos um estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos onde não se fazem presentes a inquirição, a dúvida ou a pesquisa liberta de preconceitos. Esse predomínio acha-se expresso na *Ratio Studiorum*, no monopólio virtual do ensino exercido pelos jesuítas e na ferocidade da censura inquisitorial e dos próprios Tribunais do Santo Ofício, ao longo do século XVII e na primeira metade do seguinte.

Nos anos que medeiam entre a organização definitiva da Ordem (1539), logo seguida da chegada a Lisboa de seus primeiros representantes (1540), e as primeiras décadas do século XVII, os jesuítas conquistaram autêntico monopólio do ensino médio em Portugal e subordinavam-se, à Companhia, a Universidade de Évora e o Colégio de Artes de Coimbra. Na longa luta por eles travada para estender seu domínio à Universidade de Coimbra, lograram finalmente uma posição vital desde que, por suas mãos, passavam todos os estudantes que ali ingressavam. Os de Teologia e Medicina cursavam previamente o Colégio de Artes; os de Cânones e leis deviam ser aprovados em latinidade pelo Colégio. Afora os membros da Ordem que ascendiam às cátedras da Faculdade de Teologia. A tendência das primeiras gerações de jesuítas de abrir caminho autônomo à metafísica, no espírito da Renascença, foi paulatinamente sufocada até se estabelecer, em 1639, “a obrigação de se seguir S. Tomás conforme todo o rigor tomístico como em sua Escola se ensina”. (3) Como corolário dessa orientação, logo adiante seria adotado oficialmente o “Cursus phitosophicus” (Madri, 1648), na linha do tomismo puro, de João de S. Tomás. As famosas disputas escolásticas, ridicularizadas no século anterior pelo seu aspecto formalístico e inócuo, voltariam a ser cultivadas.

Até a reforma pombalina (1759), o ensino em Portugal subordinou-se às linhas estabelecidas pela *Ratio Studiorum*, aprovada em forma definitiva nos começos do século XVII e que sintetiza a experiência pedagógica dos jesuítas, regulando cursos, programas, métodos e disciplina das escolas da Companhia.

A *Ratio Studiorum* fixa as normas tanto para os chamados estudos inferiores como para os de nível universitário. Os primeiros visavam proporcionar ao estudante conhecimentos sólidos das gramáticas latina e grega, habilitá-lo a escrever e a falar de modo erudito. Interessa-nos mais de perto os estudos superiores que a este ciclo se seguiam.

Consistia o curso superior em três anos de filosofia (Aristóteles) e quatro de Teologia (S. Tomás). A idéia básica defendida pela pedagogia da Companhia de Jesus era a da subordinação da filosofia à teologia. A primeira regra do professor de filosofia estabelece que este deve proceder de modo a preparar os ouvintes para a Teologia. Na décima quinta regra recomenda expressamente que “o professor de filosofia (a não ser que uma necessidade muito grave exija coisa diferente) não só tenha concluído o curso de Teologia, mas ainda o tenha repetido por dois anos, a fim de estar mais seguro da respectiva doutrina e de melhor poder servir à Teologia. Se alguns forem amigos de novidade ou de espírito demasiado livre, devem ser afastados sem hesitação do serviço docente”. (4)

Para assegurar-se da execução dessas diretivas, tanto as questões a serem suscitadas pelos professores como também os textos a serem lidos pelos alunos achavam-se sujeitos a rigoroso controle. A regra quarta estabelecia para cada um dos professores “que obedeça ao Prefeito nos assuntos que respeitam à disciplina e aos estudos dos discípulos; leve-lhe todas as teses antes de serem propostas para que ele as examine, e que não tome livro nem escritor algum extraordinário para explicar, nem introduza nenhum novo costume de ensinar ou de disputar”. Mais explícita ainda era a regra sexta: “Mesmo naquelas coisas em que não há nenhum risco para a fé e para a piedade, ninguém introduza novas questões, nem opinião alguma que não esteja em algum autor idôneo, sem consultar o Prefeito.”

A *Ratio Studiorum* determinava (3ª regra) que os livros postos ao alcance dos alunos devem limitar-se à *Suma Teológica* de S. Tomás e à obra filosófica de Aristóteles, a comentários seletos desta e a livros escolhidos para cultivo das Humanidades. Era obrigatória a leitura da Bíblia e das resoluções do Concílio de Trento. O controle estendia-se até a obra dos Santos Padres, cuja consulta estava sujeita à deliberação especial do Reitor.

Deve-se atentar para a circunstância de que o mencionado estatuto zelava particularmente por preservar a doutrina aristotélica de outra interpretação que não a aprovada pelos Doutores da Igreja, no século XIII, distando, portanto, da abertura e da flexibilidade reveladas pelas grandes figuras da Companhia se ocuparam da metafísica na segunda metade do século XVI. A 2ª, a 3ª e a 5ª regras versam o tema. “Nas coisas de alguma importância - diz a 2ª regra - não se afaste (o professor) de Aristóteles, a não ser quando encontrar alguma coisa alheia à doutrina que todas as academias aprovam, principalmente se for contrária à fé ortodoxa; e se houver em contrário desta algumas afirmações de Aristóteles ou de outro filósofo, esforce-se por as refutar atendo-se ao concílio de Latrão”.

Lê-se na 3ª regra: “Os intérpretes de Aristóteles que desmereceram da religião cristã não sejam lidos nem mencionados na escola sem grande escolha; e acautele-se que os discípulos se

lhes não afeiçoem.” Menção especial é feita a Alexandre de Afrodísias, comentador grego de Aristóteles que combateu a imortalidade da alma. Quanto a Averrois, recomenda a *Ratio Studiorum* que “se alguma coisa de bom houver a tirar dele, se tire sem o elogiar, e se possível se demonstre que ele o tirou de outro autor”. Ainda a 5ª regra estabelece que não se deixe escapar os erros de Averrois ou os de Alexandre nem a oportunidade para lhes minimizar a autoridade.

A 2ª regra do professor de Teologia reza “que os nossos sigam inteiramente na Teologia escolástica a doutrina de S. Tomás e o considerem como o seu próprio doutor, e se esforcem para que os ouvintes se lhe afeiçoem”. A *Ratio Studiorum* dá a lista das opiniões de S. Tomás de Aquino que os jesuítas não perfilhavam, mas recomenda que dele só se devia falar com muita reverência. Quando não se possa concordar com a sua opinião, prescreve a 13ª regra do professor de Teologia, “não basta expor as sentenças dos doutores e passar a sua em silêncio; antes defenda o professor a opinião de S. Tomás, ou omita a própria questão”.

A rigidez desse sistema combina-se com o advento da Inquisição para imprimir ao pensamento português rumo diverso ao empreendido pela Europa Ocidental. Os Tribunais do Santo Ofício, estabelecidos no século XIII e que instituíram o sistema de queimar em fogueiras os acusados de heresias, achavam-se praticamente extintos em fins do século XV, época em que são restabelecidos na Espanha, estendendo-se a Portugal nos meados do seguinte. A ação dos espanhóis estimulou também a criação da Inquisição em Roma e outras regiões da Itália. Com períodos de maior ou menor ferocidade, manteve-se em Portugal até 1765, ano em que se realizou o último auto-de-fé, prolongando-se desde então em forma moderada, para só se extinguir, oficialmente, em 1820. Antônio José Saraiva defende a opinião de que a Inquisição portuguesa voltou-se preferencialmente contra a classe comercial e os círculos manufatureiros. Mas acrescenta que a censura por ela estabelecida fez desaparecer da circulação a obra dos humanistas. A atividade editorial e livreira viu-se extremamente vigiada. Ainda sob Pombal, em 1768, era proibida a venda do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke, no original ou em tradução, e mais tarde, em 1790, negada autorização para ser impresso o resumo, em português, dos dois primeiros livros do aludido *Ensaio*.

Assim, a Segunda Escolástica Portuguesa foi dominada por um espírito de índole medieval, privando a intelectualidade de um contato aberto com a filosofia moderna. Ainda que em seu bojo se formem, lenta e paulatinamente, os elementos para uma reação que a derrotaria, nos meados do século XVIII, essa reação estaria profundamente marcada pela prolongada tradição de formalismo e de aristotelismo.

NOTAS

(1) P. ex.: Étienne Gilson - *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930; José Ferrater Mora - "Suárez et la philosophie moderne," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 68 (1), janeiro-março, 1963. Antonio Manoel Martins, na enciclopédia LOGOS, entende que Suárez não referendou a autonomia da filosofia, sugerida por Fonseca. Sua análise é, contudo, tópica, quando a tendência sugerida é de ordem geral, como se indica em seguida.

(2) *História da Cultura em Portugal*, Volume II, Capítulo I, Introdução, página 68.

P. ex.: Étienne Gilson - *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930; José Ferrater Mora - "Suárez et la philosophie moderne," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 68 (1), janeiro-março, 1963. Antonio Manoel Martins, na enciclopédia LOGOS, entende que Suárez não referendou a autonomia da filosofia, sugerida por Fonseca. Sua análise é, contudo, tópica, quando a tendência sugerida é de ordem geral, como se indica em seguida.

(3) *História da Cultura em Portugal*, Volume II, Capítulo I, Introdução, página 68.

(4) Esta e outras regras da *Ratio Studiorum* aqui transcritas constam da edição de 1603, comentada por Antonio José Saraiva, no Cap. II do II Volume da *História da Cultura em Portugal*.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CARVALHO, Joaquim de - *Estudos sobre a cultura portuguesa no século XVI*, Coimbra, Atlântida, 1947/1948, 2.v.

CRUZ COSTA, João - *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanches*, São Paulo, 1942.

FERRATER MORA, José – “Suárez et la philosophie moderne” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 68 (1), jan./mar., 1963.

MARTINS, Antonio Manoel. *Pedro da Fonseca* (verbete) LOGOS. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa, Editorial Verbo, 1989.

MORAIS FILHO, Evaristo de - *Francisco Sanches na Renascença Portuguesa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1953.

MORAIS FILHO, Evaristo de – “A contribuição de Joaquim de Carvalho para a compreensão de Francisco Sanches”, *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, VI (23): 327-371, julho/setembro, 1956.

REVISTA FILOSÓFICA (número comemorativo do quarto centenário do nascimento de Francisco Sanches), Coimbra (3) dezembro, 1951.

SARAIVA, Antonio José - *História da Cultura em Portugal*, vol. II, Lisboa, 1955.

SARAIVA, Antonio José - *A Inquisição Portuguesa*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1956.

SILVA DIAS, José Sebastião - *A política cultural de João III*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, 2 v.

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

Ausência de condições propícias ao pleno desenvolvimento cultural. Manuais e teses filosóficas. Vieira e o cartesianismo. O saber de salvação como fenômeno típico do período. O desprezo pela condição humana.

Considera-se que a população do país tenha aumentado de 50 mil habitantes, nos começos do século XVII, para cerca de 3 milhões em 1780. Insere-se, portanto, nestes dois séculos, a formação de alguns centros urbanos aptos a comportar certa vida intelectual. À época de sua expulsão (1759), os jesuítas mantinham dezessete instituições de ensino, afora escolas para meninos e outros colégios menores. O curso, em quase todas, chegava tão-somente ao que hoje se denomina ensino médio de tipo clássico. Apenas nos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro ministrava-se o curso de artes, intermediário entre o de humanidades e os superiores. Para as carreiras eclesiásticas, entretanto, existiam cursos superiores de teologia e ciências sagradas, tanto no Colégio Central da Bahia como nos seminários maiores. Para os que não se destinavam ao sacerdócio, só restava o caminho das universidades européias. Sobretudo para Coimbra afluíam estudantes brasileiros desde o século XVII.

Supõe-se que nos colégios jesuítas recebia-se uma boa formação cultural. Não obstante, para que houvesse um mínimo de florescimento do pensamento filosófico, era imprescindível o concurso de outros fatores, inclusive a faculdade de editar livros, de que não dispunha a Colônia, a existência de uma Universidade, de que não cogitara a Coroa, etc. Conforme observa Robledo, os jesuítas lançaram os fundamentos, mas estes, por si sós, eram insuficientes. –“Uma contribuição qualquer, original - ou semi-original - acrescenta ao acervo filosófico da tradição, é um fruto delicado que para amadurecer exige do ambiente algo mais que a simples existência de urna ou várias instituições solitárias. O concurso ativo da sociedade civil, do Estado, era tanto mais necessário quando já se vivia uma época em que a Igreja havia deixado de ser, como nos séculos anteriores, o único centro e eixo da cultura. Pois bem, este concurso era o que faltava de todo ou quase todo de parte do elemento laico e das autoridades lusitanas.” (1)

As preocupações dominantes da elite colonial podem ser apreendidas com exatidão graças ao circunstanciado levantamento bibliográfico realizado por Rubens Barba de Moraes. Até os começos da segunda metade do século XVIII, a produção de autores brasileiros equivale a cerca de duzentos títulos. As obras literárias de cunho histórico ou descritivas, bem como as de índole

didática, técnica ou filosófica, oscilam em torno de trinta. Toda a parcela restante poderia ser agrupada como apologética do denominado saber de salvação, em sua maioria na forma de sermões. As pesquisas do mesmo autor permitem ainda evidenciar o contraste flagrante entre o ciclo considerado e aquele que se seguiu à reforma da Universidade, levada a cabo em 1772, porquanto neste último período predominam os textos de caráter científico, elaborados em consonância com a maneira pela qual a intelectualidade luso-brasileira apreendeu o novo tipo de saber.

Considera-se que os mais importantes dentre os livros de cunho histórico ou descritivo das províncias - salvo talvez a *História da América Portuguesa* (1730) de Sebastião Rocha Pitta - seriam aqueles publicados séculos depois como *Tratado Descritivo do Brasil* em 1587, de Gabriel Soares de Souza, os *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1618), a *História do Brasil* (1627) de Frei Vicente do Salvador e *Cultura e opulência do Brasil* (1711), de Antonil, que, tendo chegado a ser impresso, foi, entretanto, recolhido e destruído pelas autoridades.

Os textos filosóficos correspondiam a manuais destinados aos cursos superiores de teologia ou a teses com que seus autores se candidatavam àquele magistério. Tendo ocorrido a impressão de livros, na Colônia, apenas de forma episódica, é natural que hajam permanecido inéditos. Segundo Rubens Barba de Moraes, a única tese filosófica impressa no Brasil foi a do sacerdote jesuíta Francisco de Faria (*Conclusiones Metaphisicas de Ente Reali*, Rio de Janeiro, 1747, uma folha medindo 80 X 73, impressa de um lado só). Quanto aos textos destinados aos cursos, Alcides Bezerra refere-se à *Philosophia Scholastica*, em dois tomos, de Manoel do Desterro (1652/1706), que não se preservaram. Frei Mateus da Encarnação Pina, nascido no Rio de Janeiro em 1687, e que foi abade do Mosteiro de São Bento nessa cidade na primeira metade da centúria seguinte, publicou uma obra contra os jansenistas, calvinistas e luteranistas (*Defensio Purissima, et Integerimae Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae*, 1729, 20 X 29, 15 pp. sn., 599 p.), além de diversos sermões. Supõe-se que haja ensinado teologia e filosofia, naquela instituição religiosa, valendo-se de um manuscrito que, entretanto, não foi conservado. Discípulo seu e também professor das mesmas disciplinas, no aludido Mosteiro, foi frei Gaspar da Madre de Deus (Gaspar Teixeira de Azevedo - 1715/1800). Preservaram-se, em parte, os textos que redigiu com vistas àqueles cursos, dois volumes manuscritos subordinados ao título geral de *Philosophia Platonica seu Cursus Philosophicus Rationalis*, sendo o primeiro dedicado à Lógica e o segundo à Física. Tendo examinado esses textos, conclui Carlos Lopes de Mattos pela existência, entre os beneditinos brasileiros, de certa tradição platônica. Dessa forma, a defesa do aristotelismo limitar-se-ia aos jesuítas. A unidade em torno do saber de salvação parece, entretanto, incontestável.

Quanto ao padre Antônio Vieira (1608/1697), apesar de que não se haja ocupado de investigações de índole metafísica, considera Ivan Lins que teria sofrido a influência do cartesianismo. Baseia-se essa suposição no convencimento em que se acha o autor de que o ilustre erudito conhecia e adotara a explicação que Descartes apresentava para o fenômeno do arco-íris. É certo, como diz Joaquim de Carvalho, que as concepções físicas do cartesianismo impressionaram mais de perto o pensamento português que o seu método ou a doutrina do *Cogito*. O significado e o valor desta última somente seriam apreendidos sob a influência do criticismo de Kant quando a ciência cartesiana já caíra em descrédito, sobrepujada pela física newtoniana. Ainda assim, parece-nos algo bem mais amplo - o enunciado de uma física quantitativa em oposição ao aristotelismo - que a aceitação de uma tese relativa a um fato natural limitado, o arco-íris. Afora isto, o cartesianismo português, ao que se supõe, só adquiriu dimensão expressiva quando se tratou, nos meados do século XVIII, de empreender uma crítica ampla e multilateral à escolástica.

O fenômeno típico do período consiste no que Luís Washington Vita denominou de *saber de salvação*. Propõe-se, em última instância, a manter aquela atmosfera, ao que se supõe de todo superada em diversos outros países europeus, na qual a vida é entendida como devendo subordinar-se integralmente a ditames extraterrenos, sob a égide de uma visão de todo negativa da pessoa humana.

Trata-se de privilegiar, de forma unilateral e exclusiva, a religiosidade do homem. O ideal seria que a comunidade fosse integrada de ascetas. Constituindo-se os imperativos da sobrevivência material em autênticos obstáculos a semelhante desiderato, incumbe aceitá-los na forma de penitência. Para tanto, a religiosidade há de exteriorizar-se a cada passo.

Esse estado de espírito, que representa um momento importante na evolução da cultura européia, revestira-se de enorme tensão no clima da Contra-Reforma. Sua conquista, diante do gigantesco espaço territorial a colonizar, da ausência de qualquer tradição e do inevitável caráter aventureiro da massa fundamental dos colonizadores, deveria corresponder a uma tarefa verdadeiramente heróica, a exigir devoção sem limites de parte do clero, que era a força essencial de sua sustentação. Nesse quadro, era natural e inevitável que acabasse por afirmar-se aquela vertente que, na Idade Média, seria expressa no famoso escrito do diácono Lotario de Segni, mais tarde elevado ao trono papal com o nome de Inocêncio III, o *Desprezo do Mundo* (*De contemptu mundi*). Aquela autoridade revelaria o mais solene e profundo desprezo não tanto pelo próprio mundo, mas pela condição humana, que é colocada mesmo abaixo dos vegetais. Assim, escreve: “Anda pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e

frutos, e tu produzes de ti, lêndeads, piolhos e vermes; elas lançam do seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu do teu corpo, saliva, urina, excrementos.”

A maioria das obras de autores brasileiros do ciclo ora considerado, sobretudo os sermões, tem em vista aproveitar um evento qualquer a fim de evidenciar o primado da salvação. O tema foi também trabalhado em obras alentadas como os *Discursos político-morais* (1758), de Souza Nunes (1730/1808), ou o *Compêndio Narrativo do Peregrino da América* (cinco edições sucessivas, entre 1728 e 1756), de Nuno Marques Pereira (1652/1735), ambos os textos reeditados na década de trinta deste século, sob o patrocínio da Academia Brasileira de Letras.

Feliciano Joaquim de Souza Nunes nasceu e viveu no Rio de Janeiro, ocupando posição de destaque na administração colonial e na vida cultural da futura metrópole, tendo-lhe cabido a iniciativa da fundação da Academia dos Seletos. A Academia reunia a intelectualidade local e publicou o livro *Júbilos da América* (1754), que se considera expressiva manifestação literária da época.

Seus *Discursos político-morais*, consoante o título, apóiam-se em “vasta erudição das Divinas e Humanas Letras”, tendo por objetivo “desterrar do mundo os vícios mais inveterados, introduzidos e dissimulados”. Dos sete discursos que o compõem, dois se dedicam ao combate da riqueza, um aponta os perigos do estado conjugal, três ocupam-se da família e o último da amizade. O tom geral da obra pode ser avaliado a partir da transcrição adiante:

“As maiores riquezas que pode lograr o homem é a salvação, a liberdade e a vida. E se com a riqueza excessiva a salvação se arrisca, a liberdade se perde e a vida se estraga, como não virá o homem a ser tanto mais necessitado quanto for mais rico? Como não será a sua riqueza excessiva o mais certo prognóstico da sua maior necessidade e miséria?”

Que se estrague a vida com os excessos da riqueza, não é necessário que o discurso o mostre, basta que a experiência o veja. São tantos os exemplos que esta a cada passo nos oferece que parece escusado nos diga Plínio, que penetrando os ricos o centro da terra vão buscar as suas riquezas à mesma região dos mortos; e mais desnecessário lembrar que Saul por querer um reino perdeu a vida; que Adão, por comer superfluamente um pomo, ficou a tantas misérias sujeito; e que Baltazar pelas suas demasias se viu em uma noite condenado à morte; e nem de outros muitos que acompanhando aquele rico miserável do Evangelho ainda nesta vida chegaram a não ter uma gota de água, pelos excessos das suas riquezas.

... porque ainda que ignorássemos o que a respeito nos dizem São Mateus, São Marcos, Santo Agostinho e outros muitos Santos e Doutores da Igreja de Deus, ...deles, como de réprobos também se lastima Cristo... e por isso diz São Jerônimo que todas as grandes riquezas são filhas ou netas da iniquidade ou injustiça, porque um não pode achar o que outro não tem

perdido; concluindo com aquela sentença de Aristóteles, que o rico ou é injusto ou do injusto é herdeiro.”

As informações biográficas relativas a Nuno Marques Pereira são escassas. Contudo, a receptividade alcançada pelo *Peregrino da América* é suficientemente reveladora do grau de difusão atingido pelo estado de espírito que tão bem encarna.

A obra se propõe denunciar, “para que se ponha cobro e se castiguem”, os pecados e vícios que a quase todos dominam. Considera-se diante de um quadro desolador: “Quase geral ruína de feitiçarias e calundus nos escravos e gente vagabunda, neste Estado do Brasil; além de muitos outros e graves pecados e superstições, de abusos tão dissimulados dos que têm obrigação de castigar.” Os homens são todos peregrinos, no sentido de que não tem firmeza ou estabilidade duradoura, salvo quando alcançam um dos dois termos a que inevitavelmente chegarão: o Céu ou o Inferno. Fica-se com a impressão de que o autor considera a espécie em estado permanente de pecado, tanto mais grave “pela vileza da pessoa que o comete, por ser um vil bicho da terra e um pouco de lodo”.

A acepção de pecado preconizada por Nuno Marques Pereira é suficientemente ampla para comportar lhe seja atribuída inclusive a responsabilidade pelas enfermidades. O curioso é que enfatiza a circunstância de que o pecador é punido aqui mesmo na terra, lhe sobrevindo “doenças, mortes repentinas, desonra, descréditos e infinitas penalidades”.

Ao mesmo tempo, nutre uma enorme confiança no seu método. Considera as sutilezas dialéticas e a própria filosofia natural “totalmente inúteis para a moral.” Envereda, assim, pelo caminho da casuística e do receituário.

NOTA

(1) *La Filosofia en el Brasil*, pág. 6.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BEZERRA, Alcides – “A filosofia na fase colonial” in *Achegas à História da Filosofia*, Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas do Arquivo Nacional, 1936, p. 67/102. (Reproduzido in *Moralistas do século XVIII*, ed. cit.).

LINS, Ivan - *Aspectos do padre Vieira*. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1962.

- MATTOS, Carlos Lopes de – “Frei Gaspar da Madre de Deus” in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, XX (78): 221-225, abril/maio, 1970.
- MATTOS, Carlos Lopes de – “Trechos de Frei Gaspar de Madre de Deus”- *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, XXII (85): 70-86 - janeiro/março, 1972. (Este e o precedente reproduzidos in *Moralistas do século XVIII*, ed. cit.).
- MORAES, Rubens Borba de - *Bibliografia Brasileira do Período Colonial*, São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.
- MORALISTAS DO SÉCULO XVIII* (Antologia). Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues. Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979.
- PEREIRA, Nuno Marques - *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Trechos escolhidos e apresentados por Antonio Paim, Rio de Janeiro – PUC - Departamento de Filosofia, 1971.
- REALE, Miguel – “A filosofia no período colonial”, in *A filosofia em São Paulo*, 1962.
- RIZZINI, Carlos – “Ensaio sobre o estado mental, social e político do Brasil, no limiar do Século XIX”, in *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense*, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1957.
- ROBLEDO, Antonio Gomez - *La filosofía en el Brasil*, Cap. I; México, Imprensa Universitária, 1946.
- VITA, Luís Washington – “Mundividência brasilíndia”, in *Revista Brasileira de Filosofia*, S. Paulo, XV (57): 8-18, janeiro/março, 1965.
- VITA, Luís Washington – “Pensamento colonial” in *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil*, S. Paulo, Editorial Grijalbo/União Pan-Americana, 1968, p. 15-17.

4. A REAÇÃO ANTIESCOLÁSTICA E SUAS PECULIARIDADES

O interesse político na crítica à Escola como fator limitativo da elaboração posterior. Importância da obra de Verney. A impossibilidade de o pensamento português aceitar as implicações éticas das novas concepções. A Reforma da Universidade de Coimbra. Antonio Genovesi. Portugal e o Iluminismo. A emancipação do pensamento científico.

O ocaso da Segunda Escolástica Portuguesa tem lugar a partir dos meados do século XVIII. Esse fenômeno não decorreu precipuamente das correntes de pensamento que lhe faziam oposição, se bem não se possa subestimar o concurso de tais elementos.

Deve-se o esfacelamento da escolástica, em Portugal, antes de mais nada à intervenção, algo abrupta da corrente política, chefiada por Pombal, que se propunha fortalecer o instituto da monarquia absoluta a esta subordinando a própria Igreja. Sob a égide dessa diretriz política, desmontou-se o sistema de que o tomismo parecia integralmente solidário. Mas, ao fazê-lo, o absolutismo não podia deixar de encarar com certa desconfiança aquelas correntes que pareciam emanar de inspirações algo diversas. Pombal substituiu a censura tríplice - do Ordinário, da Inquisição e a Régia, estabelecidas todas no século XVI, aparelho censório que acabou nas mãos dos jesuítas - pela Real Mesa Censória, o que representou, na opinião de diversos estudiosos, notável progresso. Ainda assim, esta última é que se incumbiria em 1768, de proibir a venda, no original ou em tradução, do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke. A circunstância de que os últimos decênios do século se hajam caracterizado pela hegemonia política da corrente que se opunha a Pombal, dando origem à chamada *Viradeira*, de D. Maria I, torna ainda mais complexa a reação antiescolástica.

O movimento apresenta algumas fases bem definidas. Na primeira, com o bafejo oficial, tem lugar o processo da Escola. A preocupação é eminentemente crítica não havendo maior empenho construtivo. As famosas cartas de Verney constituem o elemento catalisador e fornecem a base para a Reforma da Universidade. A partir desta, estabelece-se o período afirmativo com a transformação de Antonio Genovesi numa espécie de filósofo oficial. Nas últimas décadas do século XVIII e no começo do seguinte, estrutura-se o pensamento científico emancipado. Tudo isto sob a égide do poder político que, em seguida a Pombal, trata de sufocar toda e qualquer pretensão a dar conseqüência à reestruturação do pensamento luso-brasileiro iniciada por Verney.

Segundo Joaquim de Carvalho, três correntes intervieram ativamente na crítica da escolástica em Portugal, durante o século XVIII, a saber: o cartesianismo, o empirismo e o ecletismo. “Nenhuma gerou qualquer movimento especulativo possante e original - acrescenta - mas todas concorreram para o descrédito da filosofia da Escola: o cartesianismo, mais pela divulgação das concepções físicas que pela irradiação de sua metafísica e do racionalismo das idéias claras e distintas; o empirismo, pelo despreço da problemática tradicional e correlativo interesse pelos resultados da observação e da experimentação concreta; e o ecletismo, pela liberdade de opinião e pelo repúdio do espírito de sistema.” (1) Essa reação tem, entretanto, algo de muito peculiar: conserva o arcabouço expositivo do pensamento escolástico e busca alterá-lo tão somente o conteúdo. O empenho é muito mais de conciliação que de ruptura com o passado. A tradição escolástica marcou ao pensamento português muito mais do que seria lícito admitir à primeira vista.

Os escolásticos portugueses não constituíam por certo um grupo monolítico. Separavam-se em tomistas ou escotistas, realistas ou nominalistas etc. A problemática em torno da qual esgrimiam seus conhecimentos achava-se, entretanto, inteiramente desvinculada da realidade circundante. A lógica a cujo estudo eram obrigados os estudantes, anos a fio, só tinha em vista prepará-los para disputas retóricas e de sentido puramente ornamental. Mas ainda que tivesse sido alvo de críticas e até mesmo exposta ao ridículo, não era contra a lógica aristotélica em si mesma que se voltavam os críticos da Escola. Visando-a, o que se pretendia era demolir a física peripatética. A totalidade da filosofia, como se compreendia então, subdividia-se em Filosofia Racional (Lógica e Metafísica); Filosofia Natural (Física Geral e Física Particular); e Filosofia Moral. Deixando este último problema para mais tarde, examinemos os principais argumentos invocados pela Escola para preservar a explicação da realidade corpórea defendida por Aristóteles e como o pensamento português assimilou as novas concepções trazidas à luz pela filosofia moderna.

A teoria hilemórfica e a explicação da natureza mediante o concurso de quatro causas (material, formal, eficiente e final) foram erigidas em pilares das concepções escolásticas, em particular no período estudado, da Contra-Reforma. Assim, por exemplo, em relação à graça (do latim *gratia*, agrado, considerada como um dom divino). Luteranistas e calvinistas a entenderam como um puro dom irresistível de Deus passível de ser dado à consciência individual e não no seio da Igreja de Roma. Tendo em vista este problema, um dos opositores de Verney, cuja obra mencionaremos logo a seguir, o padre Severino Modesto, escrevia, em 1750, “ser de fé haver formas substanciais e acidentais distintas”. Argumentando afirma não se pode negar “que a alma racional fosse forma do corpo, como definiu o Concílio de Latrão; nem também que haja atos,

do entendimento e vontade, sobrenaturais, e, por conseguinte, distintos realmente da alma, que é ente natural, nem que haja hábitos naturais 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”.(2)

Assim, as concepções da nova física, quer cartesiana ou newtoniana, eram combatidas pelo pensamento oficial português em nome de princípios religiosos. Por outro lado, inexistiam qualquer surto manufatureiro ou bases reais para a implantação de uma indústria apta a assimilar as novas descobertas e engenhos de que se revelavam férteis a vizinha Inglaterra, caminho natural para o surgimento de um ensino laico de caráter técnico-prático.

As novas idéias seriam trazidas para Portugal por homens de espírito arejado, desbravadores que nem possuíam formação científica rigorosa nem cabeças filosóficas privilegiadas para empreender uma síntese grandiosa, capaz de sobrepor-se e suplantar a escolástica tradicional. Teriam, pois, de ficar a meio caminho e marchar para o compromisso. O mais insigne deles é, sem dúvida, Luiz Antonio Verney (1713/1729). Tendo vivido na Itália desde os 23 anos de idade, influi sobremaneira na evolução do pensamento de sua pátria ao criticar, em suas famosas cartas, todo o sistema pedagógico dos jesuítas, arrastando a intelectualidade portuguesa a um debate prolongado e que prepararia a reforma pombalina da Universidade.(3)

A reforma dos estudos filosóficos constitui o objeto das Cartas Oitava a Décima Primeira. Nelas o autor dá um balanço da situação do ensino da Filosofia em Portugal e justifica um novo programa para as seguintes disciplinas: a) História da Filosofia; b) Lógica; c) Física; e, d) Ética. Nesse conjunto, o lugar de primeiro plano deveria ser ocupado pela Física.

Convém ter presente que muitas disciplinas que, mais tarde, se tornaram perfeitas e claramente delineadas, só no próprio transcurso da Filosofia Moderna, vieram a explicitar-se. Assim, não só o método, como a lógica ou a teoria do conhecimento são abordados englobadamente como até mesmo a física não parecia comportar tratamento autônomo. Só com a obra de Kant - muito posterior a Verney e que não chegou, diga-se de passagem, a alterar ou a influir na evolução imediata do pensamento luso-brasileiro - não só se empreende a sistematização autônoma das disciplinas filosóficas dentre as abordadas por Verney, como ganha a própria filosofia uma nova perspectiva, cujo desdobramento transcende de muito os marcos do período estudado. Assim, situado no contexto histórico, nada tem de estranha a reforma preconizada por Verney. Nem muito menos que o objeto primordial da lógica seja a questão da origem das idéias. Ou que considere ilegítima a abordagem independente da metafísica. Inspirando-se nas idéias defendidas por Locke no *Ensaio sobre o entendimento*

humano (1690), Verney consideraria objeto da Lógica a parcela da Metafísica que se ocupa de “definir com clareza alguns nomes de que se servem os filósofos”.(4) Quanto à “natureza das coisas”, sejam materiais ou espirituais, não passa a seu ver de pura física. A peculiaridade da posição de Verney consiste na maneira como supunha devesse ser abordada a física. Aqui, precisamente, é que o peso da tradição escolástica deixaria marcas profundas na renovação a que se lança.

Não obstante a análise minuciosa do que considera insubsistente na metafísica tradicional, o audacioso defensor da física quantitativa recomenda explicitamente, no novo programa, que “deve o estudante começar pelos princípios universais”. E prossegue: “Examinar a natureza da matéria, não segundo as idéias metafísicas, mas segundo as idéias que temos daquilo a que todos chamam *Matéria ou Corpo*. Depois se explica o que se entende por *Forma*.” Viriam em seguida “as coisas que convêm a todos os corpos a que chamam propriedades. Primeiro a natureza do movimento local, suas propriedades, etc.” Em seguida ao movimento, “examinam-se as diferentes constituições dos corpos, das quais nascem aquelas coisas que nós chamamos *sensações...*”. A par de algumas indicações concretas quanto à necessidade de estudar as descobertas contemporâneas a respeito da luz, das cores, o sistema de Newton etc.(5), o tom geral é o da *Física* de Aristóteles. Ao invés do aprendizado de relações quantitativas, o palavrório em torno de conceitos e definições. Como bem diz Joaquim de Carvalho, esse programa “é profundamente revelador do verbalismo do seu saber científico e da incompreensão do alcance da concepção mecanicista da natureza”.(6)

De tudo isto resulta que, na segunda metade do século XVIII, encontra-se o pensamento filosófico português numa situação assaz peculiar. Nos países vizinhos, a reelaboração do pensamento grego pelos escolásticos parece de todo superada. O método indutivo, redescoberto por Bacon, passa às mãos da ciência experimental, de índole matemática. A física se constitui como disciplina independente, desinteressando-se pela busca das causas consideradas em si mesmas ou em sua dimensão qualitativa. Com Newton, as inquições de índole metafísica, ainda presentes na física cartesiana, reduzem-se a uma fração diminuta e nem sequer carecem ser invocadas. Kant registra o que há de efetivamente novo nessa esfera e que constitui uma espécie de corolário de toda a evolução do pensamento que se inicia com o Renascimento: a física matemática constitui um *factum* cuja possibilidade comporta indagar e elucidar, mas cuja realidade já é de todo indiscutível e irremovível.

Na Inglaterra, a metafísica tradicional parece condenada a ver reduzida de muito sua ambição desmedida, cabendo-lhe circunscrever-se a uma inquirição a respeito do conhecimento. A filosofia como que encontra, naquela parte da Europa Ocidental, sua problemática nova e

definitiva. Não pode haver a menor dúvida de que a ambição de Verney consistia precisamente em levar a cabo, em Portugal, uma reforma tão profunda no pensamento como a que se coroa, com Locke, na Inglaterra. Entretanto, essa tentativa era limitada não apenas pela ausência de um autêntico pensamento científico - de que resultava o invólucro escolástico da Física de Verney -, mas defrontava-se com obstáculos mais profundos.

Os demolidores da Escolástica em Portugal, sobretudo o mais insigne dentre eles, Verney, tinham pela frente uma tarefa algo complexa. Apóiam-se em pensadores que, a rigor, representavam fruto da Reforma. Esta se fizera em nome de uma ligação mais profunda com a divindade. Por seu ascetismo, apelando diretamente à consciência, sem privilegiar hierarquias sociais, adquirira força análoga à do cristianismo primitivo e se impusera, de baixo para cima, em boa parte da Europa. Nessas nações, a religião se desvinculara não só do poder temporal como de qualquer sistema estruturado do saber. A nova metafísica inaugurada por Locke era solidária da inteira liberdade do indivíduo em matéria religiosa. O filósofo inglês só não concede os benefícios da tolerância aos ateus e às religiões que exigem obediência a um príncipe estrangeiro. Menciona expressamente aos maometanos, mas tem em vista a Igreja a que pertencia Verney. O contexto em que se estruturam as novas correntes do pensamento europeu nada tem de comum com a situação vigente em Portugal. Assim, se certos aspectos do empirismo inglês podiam ser envoltos numa roupagem escolástica e introduzidos em Portugal com o beneplácito oficial, era inevitável, entretanto, que o conflito latente entre as duas fontes últimas que inspiravam o movimento intelectual nuns e noutros dos países - Reforma e Contra-Reforma - acabasse por revelar seu caráter de irreconciliabilidade. O terreno propício a evidenciá-lo seria a terceira parte da nova Metafísica e que levava o nome de Filosofia Moral.

Afora isto, o conceito dessa disciplina envolvia o tratamento de questões abertamente políticas, a justificação racional do poder do monarca, o pronunciamento expresso a respeito de certos temas delicados como o liberalismo, a monarquia constitucional etc. Diz Verney na *Carta Décima Terceira*: “Compreende a Filosofia duas partes: uma que regula o juízo para conhecer as coisas bem, e especialmente para conhecer o que é a natureza corpórea e espiritual, a que chamam Lógica e Física, outra, que não só regula o juízo e vontade, mas as ações da vida, para conseguirmos a felicidade neste mundo, a que chamam Ética. Esta ou considera, como disse, o Sumo Bem e modo de o conseguir (e esta é a rigorosa Ética), ou expõe os diversos ofícios e obrigações do Homem, que deve fazer para se conformar com a recta razão, a que chamam *Jurisprudência natural ou Universal*; ou considera as ações dos homens, enquanto são úteis à comunidade civil, a que chamam *Política*.” (7)

No *Verdadeiro Método de Estudar*, Verney defende a autonomia da Ética, aceita a doutrina do direito natural, de Grocio, e procura desvincular o conceito de virtude das posições hierárquicas dos homens na sociedade e dar-lhe fundamentos objetivos. Aparentemente, segue o pensamento moderno em seus aspectos fundamentais, o que não corresponde, entretanto, à realidade. Nesse terreno, condena abertamente não só a Hobbes como ao próprio Locke.

Segundo Cassirer, o mérito de Grocio não reside na “descoberta” do direito natural. A Escolástica o aceita e proclama. Mas subordina-o à lei divina. Para Grocio, o direito não vale porque existe Deus; quer apoiá-lo na própria idéia de bem. O conceito e a palavra “natureza”, no século XVII, prossegue Cassirer, abraçam dois grupos de problemas: não significam apenas o âmbito do puro ser físico, que incumbiria distinguir no anímico-espiritual. A expressão não faz referência a um ser das coisas, mas à origem e fundamento de verdades. Pertencem à “natureza”, sem prejuízo de seu conteúdo, todas as verdades capazes de fundar-se de maneira puramente imanente. (8) O pensamento português está bem longe de situar-se nesse plano. A perspectiva segundo a qual se encara, sob Pombal, a doutrina de Grocio é estritamente escolástica, conforme se pode ver no *Tratado do Direito Natural* (1772) de Tomás Antônio Gonzaga, onde se afirma: “Sendo, pois, o princípio do Direito Natural a vontade de Deus, não podemos subscrever a opinião de Grocio, enquanto afirma que, se não houvesse Deus, ou ele não cuidasse das coisas humanas, sempre haveria Direito Natural. Esta doutrina repugna a piedade, pois é supor que além de Deus há outro ente, a quem tenhamos obrigação de obedecer, e com quem Deus tivesse a necessidade de se conformar.” (9)

Em que pese a essas limitações, o debate aberto por Verney possibilitou a reforma da Universidade, empreendida por Pombal, após a expulsão dos jesuítas, em 1772. Às Faculdades tradicionais - Teologia, Cânones, Leis e Medicina - acrescentaram-se duas novas, a de Matemática e Filosofia. Esta última incluía cursos de botânica e agricultura, zoologia e mineralogia, física, química e metalurgia, no espírito da mudança preconizada em *O verdadeiro método de estudar*. No Colégio das Artes é que tinha lugar o ensino da *Filosofia Racional e Moral* (Lógica, com maior ênfase nos problemas relacionados à teoria do conhecimento; *Física*, no estilo da tradição aristotélica, adaptada à evolução do pensamento científico, como o entendia Verney; e, *Ética*), que substituía a antiga denominação de *Metafísica*. Em 1773, adota-se como compêndio oficial as *Instituições de Lógica* de Antônio Genovesi.

Antônio Genovesi (1713/1769), conhecido em Portugal e no Brasil como Genuense, sacerdote italiano ordenado em 1737, foi, desde os começos da década de 40, professor na Universidade de Nápoles, depois de ter sido aluno de Vico. Entre outras coisas, regeu uma

cadeira de Economia Política, que se considera tenha sido a primeira organizada em universidades européias. É autor de extensa bibliografia.

O pensamento de Genovesi foi estudado por G. Capone Braga (10) que procurou mostrar a impossibilidade de reduzi-lo ao empirismo. Se bem aceite de Locke tanto a tese da impossibilidade de atingir-se o conhecimento da essência dos seres como a recusa às idéias inatas, rejeita a solução empirista do problema da origem das idéias, que considera insolúvel. A par disto, admite a existência das mônadas leibnizianas sem concordar seja com a harmonia preestabelecida seja com a incomunicabilidade das mônadas. Parece-lhe que as duas últimas teses tornam impossível qualquer distinção entre representação de objetos possíveis e representação de objetos reais, existentes no mundo espaço-temporal. Se a representação das mônadas se desenvolvesse por força intrínseca e não pela ação de coisas externas, faltaria o modo de distinguir as representações relativas aos entes possíveis dos entes reais, porque o mundo do existente seria sempre um produto da força representativa da mônada da alma.

Considera Capone Braga que poderia ser denominado de filósofo da experiência enquanto sustenta que a filosofia se move a partir da experiência e se refere à experiência, admitindo a crítica aos dados empíricos pela razão. Em função disto, estabelece quatro categorias de idéias pelas quais conhecemos a realidade: 1) idéias dos objetos sensíveis, sujeitas a erros, mas de cuja existência não se pode duvidar; 2) idéias dos entes abstratos (matemáticas), que dão base a juízos certíssimos; 3) idéias pela experiência, mas relativas a objetos que não se podem perceber pelos sentidos (causa não experimental, Deus etc.), que fornecem juízos seguros, mas que não propiciam o mesmo grau de certeza das anteriores; e finalmente, 4) idéias históricas, relativas a fatos não percebidos, mas dos quais se tem o testemunho de pessoas que tiveram a experiência, que fornece grau menor de certeza. Parece-lhe, portanto, que o máximo que se pode indicar é a existência de graus descendentes de certeza, pressupondo a percepção direta o exercício da razão. A impossibilidade de resolver a problemática da origem das idéias decorre da inexistência, no sujeito, de qualquer noção clara e distinta quanto à natureza da alma, o que impede se conheça a natureza da percepção. Genovesi procura, assim, incorporar certas premissas do empirismo lockeano à tradição racionalista. Opõe-se a Rousseau e a todos quantos minimizam o papel da razão.

A difusão do pensamento de Genovesi deu-se através de um compêndio de lógica, na tradução de Miguel Cardoso - que toma por base, ao que se supõe. *La logica per li Giovenetti*, de 1766, expurgada das referências a Aristóteles, por ordem expressa de Pombal -, recentemente reeditado no Brasil (*As instituições de lógica*, de Antonio Genovesi, na tradução de M. Cardoso; introdução de A. Paim, Rio de Janeiro, Editora Documentário/Conselho Federal de Cultura,

1977). Nessa versão portuguesa, seu pensamento acha-se enormemente empobrecido, reduzido a um conjunto de teses sem maior desenvolvimento, esquematismo que é exacerbado ao extremo na edição brasileira que se conservou na Biblioteca Nacional.⁽¹¹⁾ É provável que, em Portugal, haja-se adquirido maior familiaridade com a obra de Genovesi. Contudo, mesmo nessa hipótese, sua adoção como uma espécie de filosofia oficial em Coimbra não parece representar maior progresso em relação a Verney. Na versão de Miguel Cardoso, a introdução de certas teses empiristas no arcabouço escolástico é ainda mais flagrante.

O período registra o aparecimento de um pensador solitário relativamente estudado, em nosso país, pela circunstância de haver nascido no Brasil. Trata-se de Matias Aires (1705/1763), autor das *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752), coleção de sentenças de grande valor literário, segundo a opinião de eminentes críticos como Fidelino de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. A peculiaridade de sua meditação consiste em haver erigido a vaidade em princípio metafísico, em potência informadora, não só da natureza humana como da própria sociedade. Não se poderia equipará-la a um simples estado empírico-psicológico, como observa Robledo, desde que corresponde à “natureza humana vista de um certo ângulo, como acontece hoje em dia com os que falam da angústia, ou como sucedia apenas ontem com o impulso vital como unidade metafísica da natureza humana e extra-humana.”

Afirma-se que Matias Aires seria um escritor vinculado espiritualmente ao século XVII. Entre outras coisas, ter-se-ia inspirado nas *Máximas* de La Rochefoucauld, divulgadas em 1665. Parece a Robledo, com razão, que a hipótese é infundada desde que as *Reflexões* nada têm a ver seja com o cristianismo trágico (Pascal) seja com o primado incontestável que a razão adquire tanto no cartesianismo como na obra de Bacon e Galileu. Entretanto, é difícil aceitar a solução dada pelo pensador mexicano, ao defender a tese de que tanto o *Tratado do Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga, como as *Reflexões sobre a vaidade dos homens* seriam produto do Iluminismo. Ambos, do mesmo modo que a maioria de seus contemporâneos, não lograram libertar-se da tradição escolástica. No caso particular de Matias Aires, a atmosfera pessimista em que circula tem muito mais que ver com o pensamento de Nuno Marques Pereira em que pese à diferença radical de forma - e com o desprezo em relação à condição humana contra a qual reagiu o Renascimento.

A reação antiescolástica em Portugal não pode ser creditada à feição espiritual do século que, segundo Cassirer, “contemplou e venerou a razão e a ciência como a força suprema do homem”. Ao receber o seu impulso fundamental do absolutismo monárquico tinha, ao mesmo tempo, circunscritos os limites em que deveria circular. E quando, com a morte de D. José I, em 1777, tem início a chamada *Viradeira* de D. Maria I, o espírito de renovação, encarnado por

Verney, viu-se obrigado a contentar-se com a simples adoção do empirismo mitigado de Antônio Genovesi, devidamente escoimado das perplexidades e dúvidas presentes na sua obra. A renovação não alçaria seu vôo até o plano ético-político.

É certo que o empenho de demolição da obra de Pombal não se revelou suficientemente forte para revogar a reforma da Universidade, cujo principal resultado consistiu em promover a emancipação do pensamento científico. A adesão à física peripatética deixou de ser, como queria Verney, um ato de fé. Graças a isto, ao alvorecer do novo século, a elite brasileira conta em seu seio com uma valiosa equipe de naturalistas e pesquisadores, entre os quais se destacam José Bonifácio de Andrada e Silva, Conceição Veloso, Arruda Câmara, Câmara Bittencourt de Sá e tantos outros. Aos brasileiros é que incumbiria levar a revisão da escolástica às últimas conseqüências, para completar tão tardiamente o processo de nossa inserção na meditação da Época Moderna.

NOTAS

- (1) *Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal* - II, Coimbra, 1950, pág. 2.
- (2) *Apud* Joaquim de Carvalho, ob. cit., pág. 17.
- (3) As Cartas de Verney foram reunidas sob a denominação de *O verdadeiro método de estudar*.
- (4) *Verdadeiro Método de Estudar*, Vol. III, ed. de 1950, pág. 155.
- (5) Cf. *Carta Décima*, obra citada, pág. 233 e seguintes.
- (6) Obra citada, pág. 37.
- (7) Edição citada, pág. 112 do Volume IV.
- (8) Cf. Ernst Cassirer - *Filosofia de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura, Cap. IV.
- (9) *Obras Completas*, Ed. do INL, II, pág. 62.
- (10) *La filosofia francese e italiana del Settecento* (Padova, 1941/42) e Verbete para a "Enciclopéida Filosófica", Veneza-Roma, 1957. Este figura na reedição brasileira das *Instituições de Lógica*. Rio de Janeiro, 1977.
- (11) *Instituições lógicas resumidas do Genuensi*, por J.S.P., lente de filosofia; Rio de Janeiro, Imprensa Americana de J.P. da Costa, 1837.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ANDRADE, Antônio Alberto de - *Verney e a Filosofia Portuguesa*, Braga, Livraria Cruz, 1946.

CAEIRO, Francisco da Gama - *Frei Manuel do Cenáculo*, Lisboa, 1959.

CARVALHO, Joaquim de - *Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal - II*, Coimbra, Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1952.

FERREIRA, Joaquim - *Verdadeiro Método de Estudar, por Luís Antonio Verney*, Porto, Domingos Barreira Ed., s.d.

GENOVESI, Antonio - *As instituições de lógica*. Versão portuguesa de Miguel Cardoso. Introdução de Antonio Paim. Rio de Janeiro, Documentário/CFC, 1977.

GONZAGA, Tomás Antonio - *Tratado de Direito Natural*, edição crítica de M. Rodrigues Lapa, Rio, INL, 1957.

MACHADO, L.G. - *Tomás Antonio Gonzaga e o direito natural*, S. Paulo, Martins ed., 1968.

MATIAS AIRES - *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, com introdução de Alceu Amoroso Lima, S. Paulo, Livraria Martins, 1942.

MONCADA, L. Cabral de - *Um iluminista português do Século XVIII: L.A. Verney*, S. Paulo, Saraiva, 1941.

(O) *NASCIMENTO DA MODERNA PEDAGOGIA* - Estudos críticos da obra de Verney. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro, Documentário, 1979.

ROVIRA, Maria del Carmem - *Ecléticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

VERNEY, Luís Antonio - *Verdadeiro método de estudar*, edição organizada pelo prof. Antonio Salgado Júnior, Lisboa, Livraria Sã da Costa, 1949-1950, Vols. I-V.

5. O EMPIRISMO MITIGADO E SEU PRINCIPAL COROLÁRIO: O DEMOCRATISMO

Como tem lugar o predomínio da nova filosofia. As teses fundamentais do empirismo mitigado e o desinteresse pela problemática do empirismo como sua característica principal. Conseqüências desastrosas no plano ético-político. A incoerência do autoritarismo libertário na pregação de Frei Caneca (1774/1825).

No período pombalino foram instituídas as chamadas “aulas régias”, sistema de disciplinas isoladas por meio do qual se ministravam cursos de humanidades. Criou-se igualmente o cargo de diretor de estudos, com que se inicia a formação de órgão oficial destinado a fiscalizar e orientar o ensino. As aulas régias eram de primeiras letras, gramática, latim, grego, retórica e filosofia. Segundo Fernando de Azevedo, a primeira aula régia de filosofia criou-se no Rio de Janeiro em 1774. Posteriormente, foram sendo organizadas nas principais cidades. A reunião desses professores de disciplinas isoladas num mesmo estabelecimento, em 1837, é que deu lugar à formação do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e dos Liceus Estaduais.

Os cargos de lente substituto ou titular da aula régia de filosofia seriam ocupados por personalidades que viriam a alcançar notoriedade no processo da Independência. No Rio de Janeiro, exerceu tais funções, a partir de 1808, o padre Januário da Cunha Barbosa (1780/1846), nomeado cônego em 1823, que foi deputado à Assembléia Geral, fundador e artífice do Instituto Histórico. Na Bahia, a aula régia de Salvador esteve a cargo de João Quirino Gomes (1793/1859), que teve atuação destacada nas lutas da Independência e, a de Cachoeira, em mãos de Salustiano José Pedroza (fins do século XVIII/1858, que estudou na França com Jouffroy e viria a ter papel saliente na introdução do ecletismo espiritualista, nos anos trinta e quarenta. Nas aulas régias de São Paulo é que tem início a difusão do kantismo, primeiro por meio de Antonio Idelfonso Ferreira e, posteriormente, do padre Francisco de Paula e Oliveira.

Além dos cursos isolados de filosofia que seriam mais tarde congregados no sistema oficial, sob a liderança do Colégio Pedro II, a disciplina era ministrada nas seguintes ordens religiosas: São Bento, Carmo, São Francisco e nos seminários do clero secular. Entre estes também aparecem personalidades eminentes como Monte Alverne (1789/1858), franciscano que ensinava no Seminário de São José, no Rio de Janeiro, do clero secular; Frei Rodrigo José Silva Pereira (1789/1853), beneditino ordenado na Bahia, que ensinou filosofia no mosteiro do Rio e foi vice-reitor do Colégio Pedro II; Antonio Joaquim das Mercês (1786/1854), professor

no Carmo, na Bahia, e em outras províncias nordestinas, autor do único balanço do ensino de filosofia no século passado (1), participante da Revolução Pernambucana de 1824; e tantos outros. Em Minas Gerais, o núcleo fundamental da cultura filosófica será o Seminário de Mariana, fundado em dezembro de 1750, cujo professor de filosofia a partir de 1772 seria o padre Luís Vieira da Silva, tornado famoso como Cônego Vieira por sua participação na Inconfidência Mineira.

Nas aulas régias, era obrigatória a adoção do compêndio de Genovesi e do que se introduziu a partir de 1784 da autoria de Eduardo Job (1730/1821), dedicado à moral (*Instituições de Filosofia Prática*, com oito edições do original latino, em Portugal, e uma na Bahia, pela Tipografia de Emanuel Antonio da Silva Serva, em 1817; e duas traduções portuguesas, uma em Lisboa, de 1846, e outra de Pernambuco, em 1839). Com a organização do Seminário de Olinda, em 1800, que adota diretamente os Estatutos da Universidade reformada por Pombal, o magistério das instituições religiosas se afeiçoa ao sistema filosófico introduzido no período pombalino.

Joaquim de Carvalho denominou-o *empirismo mitigado* vindo a estruturar-se no Brasil em torno das seguintes teses: I) a verdadeira filosofia reduz-se à ciência, sendo ilegítima a metafísica ensinada em Portugal até as reformas pombalinas; II) o conhecimento se origina nas sensações, embora se possa apreender em nossa mente a presença de certas idéias cuja proveniência não se pode estabelecer com precisão; III) em matéria de filosofia natural, a verdade está com os modernos; e, IV) no terreno moral, embora sejam legítimas algumas teses modernas, cumpre seguir a tradição.

Alguns professores de filosofia preocuparam-se com o ensino de ciência, constando que o já mencionado Antonio Joaquim das Mercês teria, na Bahia, traduzido o compêndio de física de Altieri. Contudo, com a organização da Real Academia Militar, em 1810, mais tarde denominada Escola Politécnica, bem como das escolas de medicina, o ensino científico dissocia-se da filosofia. Na futura Politécnica, embora se mantivesse o interesse pelas cadeiras teóricas, em condições tais que se chegou a taxá-la de exagerado, o objetivo precípua era a formação profissional. Enfatizou-se, sobretudo, o caráter operativo da ciência, minimizando o aspecto direcionado para a busca da verdade. (2)¹

A redução da filosofia à ciência remonta diretamente a Verney. Na *Carta Oitava* afirmara: “Eu suponho que a Filosofia é conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira

¹ Veja-se, na Introdução, o entendimento dos naturalistas formados sob Pombal no exemplo de José Bonifácio de Andrada e Silva.

causa das coisas. Esta definição recebem os mesmos Peripatéticos, ainda que eles a expliquem com palavras mais obscuras. Mas, chamem-lhe como quiserem, em a significar o mesmo, v.g.: saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a esta semelhantes, em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são Filosofia.”

Nessa circunstância, o magistério da filosofia está centrado na Lógica. Esta, no compêndio de Genovesi, (3) incorpora elementos de teoria do conhecimento. Não há qualquer empenho na busca da coerência do empirismo ou de debruçar-se sobre a problemática com que esbarrava essa corrente. Essa é uma questão que somente seria suscitada por Silvestre Pinheiro Ferreira.

O desinteresse no aprofundamento dos problemas suscitados pelo empirismo permite-nos apreender o sentido que Joaquim de Carvalho atribuía à denominação de *mitigado*. As dificuldades e impasses resultantes da gnoseologia lockeana levaram, na Inglaterra, à meditação de David Hume (1711/1776), que abriria o caminho não só à filosofia da ciência desvinculada de todo ontologismo como ao kantismo; e, na França, à obra de Condillac (1715/1780). Justamente a radicalização empreendida por este último, reduzindo o homem à pura capacidade de receber e elaborar estímulos externos, e, portanto, à simples condição de máquina ou estátua, gerou a insatisfação que desembocaria primeiro na Ideologia (Destutt de Tracy (1754/1836) e seguidores) e logo a seguir as descobertas revolucionárias de Maine de Biran (1766/1824). A particularidade distintiva da espécie de empirismo que gozava das simpatias da maioria, em nosso país, das últimas décadas do século XVIII aos anos trinta do século seguinte, (4) consiste, pois, na eliminação de toda problematicidade que a nova física trouxera ao saber filosófico. Discussão autêntica somente ocorreria com a emergência do ecletismo, consoante se indica no capítulo subsequente. Em síntese, vigorava a suposição de que a incorporação do pensamento moderno podia dar-se sem uma discussão profunda das doutrinas a que se contrapunha.

Essa hipótese de trabalho acarretaria, entretanto, resultados desastrosos quando transplantada ao plano moral. Os corifeus do empirismo mitigado, despreocupados da discussão teórica e, deste modo, de coerência interna da doutrina, viram-se privados da possibilidade de situar-se criticamente em relação às idéias políticas francesas, engendrando o curioso fenômeno do *democratismo*, que chegou a ser de alguma forma associado ao liberalismo, denominado de *radical*. Como de fato nada tem a ver com a doutrina liberal, aceitou-se a sugestão do historiador português Joel Serrão de batizá-lo diretamente dessa última forma (*democratismo*).

A evolução histórica comprovaria que não tinha em seu favor maiores suportes sociais. Se forem capazes de levar o país à beira da anarquia nos três lustros subsequentes à Independência, não tiveram acesso ao poder.

A incorporação do liberalismo político exigiria - se tomarmos a Silvestre Pinheiro Ferreira como paradigma - que se tentasse fazer do empirismo um *sistema*, idéia cara à tradição portuguesa, para nele inserir o ideário liberal, em que pese semelhante propósito escapasse ao espírito dos representantes ingleses daquela corrente.

A despreocupação com a organicidade do saber e o abandono virtual da idéia de sistema, que ocorrem no ciclo de predomínio do empirismo mitigado, só aparentemente equiparam-se ao fenômeno que tinha lugar nos países protestantes. Ali a compatibilização profunda entre os diversos segmentos (religião, moral, política, filosofia e ciência), que ensejavam cada um investigação autônoma, se fazia através dos novos princípios postos em circulação pelo protestantismo, notadamente a solução do problema teodicéico. A análise subsequente permite estabelecer a diversidade das circunstâncias em Portugal e na Inglaterra.

A emancipação do pensamento científico de preocupações ontológicas - e, por essa via, a perda de vínculos com um saber rigorosamente ordenado e hierarquizado, sob a égide da teologia - corresponde a um dos principais resultados da Época Moderna. Se o estilhaçamento da visão unitária e totalizante elaborada no curso de longos séculos, na Idade Média, se tivesse circunscrito àquele fenômeno, o atraso com que Portugal se incorporava à Europa não apresentaria maior complexidade. Basta ter presente que, mesmo sem dispor do poderoso estímulo ao desenvolvimento da ciência que representavam o surto manufatureiro e o aparecimento de novas indústrias e técnicas, bastaram algumas décadas para que a intelectualidade lusa formasse em seu seio numerosa plêiade de naturalistas.

A complexidade do processo reside na circunstância de que a emancipação da ciência tinha lugar no bojo da formação de nova ética. O aspecto do problema que mais de perto diz respeito à presente análise - pelas razões apontadas adiante - parece ter sido suficientemente elucidado por Max Weber, em seu notável estudo *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Sem qualquer pretensão de resumi-lo, algumas teses devem ser aqui referidas.

O dogma da Reforma, segundo o qual o eleito de Deus para a salvação o fora por desígnio insondável de sua própria vontade - “sem qualquer previsão de fé ou boas obras, ou de perseverança em ambas” -, deixava aos crentes, segundo observa Weber, entregues exclusivamente a si mesmos, numa “inacreditável solidão interna”. A esse respeito, escreve: “No que era, para o homem da época da Reforma, a coisa mais importante da vida - sua salvação eterna - ele foi forçado a, sozinho, seguir seu caminho ao encontro de um destino que

lhe fora designado na eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum sacerdote, pois o escolhido só por seu próprio coração podia entender a palavra de Deus. Nenhum sacramento, pois embora os sacramentos houvessem sido ordenados por Deus para aumentar sua glória, devendo assim ser escrupulosamente observados, não são meios de obtenção da graça, mas apenas os *externa subsidia* objetivos da fé. Nenhuma Igreja. ...Finalmente, nenhum Deus. ... Isto - a completa eliminação da salvação através da Igreja e dos sacramentos (que no luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas conclusões finais) - era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo.” (5)

Weber vai mostrar como a questão de saber se se devia considerar entre os escolhidos para a salvação - inexistente para o próprio Calvino - iria não só se transformar na razão de existir dos convertidos como engendraria uma atitude inteiramente nova diante do “curso do mundo”. O sentido da existência, como projeto integral e indivisível, que a consciência luso-brasileira veria esboroar-se paulatinamente, na medida em que se libertava do estado de espírito tão bem resumido por Nuno Marques Pereira, é integralmente reconquistado pela Reforma, notadamente a partir de Calvino. Existindo o mundo tão-somente para glorificação de Deus, a conduta ditada pela verdadeira fé seria aquela que se aplicasse na realização de obras verdadeiras. Estas não compram a salvação, mas são o meio técnico apto a revelar, pelo sucesso que venham a alcançar, os eleitos de Deus.

A ética protestante engendra uma nova atitude diante do trabalho. Conforme observa Weber, a riqueza é condenada basicamente pelo perigo que encerra de arrastar o homem à ociosidade. Resumindo algumas idéias de Richard Baxter, figura representativa do puritanismo inglês do século XVII, escreve Weber: “E apenas é condenável porque a riqueza traz consigo este perigo de relaxamento. Pois o “eterno descanso da santidade” encontra-se no outro mundo; na Terra, o Homem deve, para estar seguro de seu estado de graça, “trabalhar o dia todo em favor do que lhe foi destinado”. Não é, pois, o ócio e o prazer, mas apenas a atividade que serve para aumentar a glória de Deus, de acordo com a inequívoca manifestação da Sua vontade.” (6) Na pregação de Baxter, a perda de tempo é o principal de todos os pecados. A figura que merece a mais ampla aprovação é a do *self-made man*.

Weber, como se sabe, coloca o que denomina de *ascetismo secular do protestantismo* como um dos elementos que estiveram à base do surgimento do capitalismo, sem pretender atribuir-lhe qualquer exclusividade, mas como um de seus ingredientes formadores. Em relação ao tema que ora se analisa - a complexidade do processo através do qual a intelectualidade luso-brasileira ascende aos frutos do pensamento moderno não reside na relação entre os dois

fenômenos (protestantismo e capitalismo) o interesse principal, mas em destacar algumas implicações do novo sistema ético.

Weber chama a atenção para o fato de que a Reforma Protestante conduz muito mais longe o empenho de racionalização do mundo: de um lado, pela eliminação radical da magia como meio de salvação; e, e outro, pela exaltação do trabalho. “O Deus do calvinista - escreve Max Weber - requeria de seus fiéis não apenas “boas obras” isoladas, mas uma santificação pelas obras, coordenada em um sistema unificado. Não havia lugar para o ciclo essencialmente humano dos católicos de: pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado; nem havia balança de mérito algum para a vida como um todo, que pudesse ser ajustada por punições temporais ou pelos meios de graça da Igreja. A conduta moral do homem médio, foi, assim, despojada de seu caráter não planejado e assistemático, e sujeita, como um todo, a um método consistente.” (7)

Semelhantes disposições não só desvinculam os novos princípios ético-religiosos de certas formas do saber - ao contrário da solidariedade que se estabelecera entre a física peripatética e a teologia católica - como criavam um clima propício ao livre curso do pensamento científico.

A par disto, acentua Weber, desapareceram o problema teodiceico e as questões relacionadas ao significado do mundo e da vida, que se afiguravam auto-evidentes “para os puritanos como o fora por outros motivos para os judeus, e também, em certo sentido, para todos os tipos não místicos de religião cristã”, do mesmo modo que a tensão entre o indivíduo e a ética.

Ao aceitar as teses enunciadas precedentemente, não se pretende obscurecer o fato de que a teologia protestante rompe, no fundamental, com o espírito do Renascimento, no seu empenho de exaltar a pessoa humana. Por isto mesmo, como observa Cassirer, a questão do pecado original será no século XVIII, o inimigo comum das principais correntes da Ilustração, em particular a francesa. Mas, do ponto de vista da questão aqui estudada, a influência do pensamento francês, além de muito mais tardia - isto é, posterior ao processo de incorporação do pensamento científico -, não coloca de pronto essa explicitação de pressupostos, como se verá a seu tempo.

As teses de Weber permitem compreender os aspectos essenciais do ambiente em que se formaram, na Inglaterra - que a intelectualidade luso-brasileira desejava copiar, nos meados e nos decênios seguintes do século XVIII -, tanto a física de Newton e o empirismo como as doutrinas do liberalismo político e econômico. Locke passa diretamente do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) para a elaboração de sua obra política, sem cogitar de fundá-la sobre uma ética, que de resto pressupõe ao afirmar que as regras morais enunciadas pelos

filósofos não chegam a alcançar o nível da que é ensinada nas Escrituras Sagradas. A problematidade de seu empirismo, que engendra tanto a meditação de Berkeley (1685/1953) como a de Hume (1711/1776), não interfere na estabilidade do sistema ético-político que ajudou a consolidar.

Em Portugal, as circunstâncias eram de todo diversas. Embora se buscasse incorporar a nova ciência da natureza e o empirismo que parecia seu corolário natural, tal se fazia apenas na medida em que servia para justificar a tese de Verney, segundo a qual as doutrinas católicas não podiam depender da obra de um homem que nem sequer as conhecera diretamente - Aristóteles, precisamente a figura que polarizou toda a disputa pedagógica com os jesuítas, merecendo também a preferência na crítica dos pensadores ingleses. O objetivo a alcançar consistia no fortalecimento da monarquia, instituto solidário não das novas doutrinas ético-políticas, mas das que se haviam firmado pela tradição. D. José I e Pombal não podiam sequer prescindir do beneplácito papal às suas reformas, que veio, afinal, na forma da supressão da Ordem dos Jesuítas, por Clemente XIV, em 1773.

Desse modo, vão faltar maiores suportes éticos à consciência em formação. A ciência é descoberta e incorporada como saber de tipo operativo. Plenamente neutra diante das instituições políticas, não conduz - a exemplo do que ocorria em outras partes da Europa - à exaltação da razão nem a considerá-la apta a reformar a sociedade e os costumes. Assim, não chega a elite luso-brasileira a formar uma nova acepção da pessoa humana, privando-se, por isto mesmo, de qualquer critério mais consistente para situar-se diante das idéias postas em circulação no período precedente e durante as Revoluções Americana e Francesa. Enquanto a liderança européia e norte-americana se polariza em torno da *Declaração dos Direitos do Homem*, de 1789, o que tem lugar em Portugal é o fortalecimento da chamada *Viradeira* de D. Maria I. O descaminho da Revolução Francesa, nas décadas subseqüentes, contribuiria para o obscurecimento do significado dessa problemática - só explicitada, afinal, em terras brasileiras, na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira. Talvez, por isto mesmo, uma figura tão ilustrada como José Bonifácio, em pleno segundo decênio do século XIX, sintasse tão à vontade para fazer o elogio de D. Maria I e, implicitamente, da monarquia absoluta.

O processo de polarização da intelectualidade brasileira em torno das teses do espiritualismo eclético, que tem lugar a partir dos começos da década de trinta e se completa nos anos quarenta, iria comprovar à saciedade que, não correspondendo a adesão ao empirismo inglês, e a alguns princípios da ética moderna, a uma opção pelo protestantismo, impunha-se alcançar uma nova acepção de pessoa humana. Somente esta permitiria legitimar a incorporação daquelas doutrinas a um contexto católico, preservada a requerida coerência. Longe de conduzir

a semelhante desfecho, o empirismo mitigado levou a um entendimento unilateral e faccioso da idéia liberal, ao inspirar-se nas idéias políticas francesas e simplesmente sobrepô-las ao todo incoerente em que se apoiava.

Apesar da censura e do empenho de restaurar o quadro anterior a Pombal, sob a *Viradeira*, parcelas representativas da elite radicada no Brasil têm acesso às idéias políticas francesas.

É provável que o seu surgimento possa ser explicado pelos acontecimentos ligados à Independência Americana: guerra prolongada (1775/1783), a Constituição Republicana e Federativa de 1787, etc. Estudando as idéias da Inconfidência Mineira que, embora acontecimento de 1789, antecede a Revolução Francesa - assinala o prof. Afonso Arinos de Mello Franco: "... no Brasil, as idéias revolucionárias da geração francesa da Enciclopédia já entraram prestigiadas e engrandecida pelo sucesso de sua prática vitoriosa, na Revolução Americana. Os Estados Unidos, desde a sua organização como país independente, forneceram sempre aos nossos intelectuais o modelo preferido, nas suas esparsas tentativas de criação de um corpo de idéias políticas ...Mas não é possível separar o exemplo da ação americana da forma inicial do pensamento francês que lhe dera origem." (8)

Essa influência das idéias francesas parece comprovada tanto pela Inconfidência Mineira como pelo movimento revolucionário de 1798, na Bahia. As fontes de que se dispõe para estudá-los não são por certo as mais apropriadas desde que consistem nas devassas realizadas pela Coroa, dominadas pelo espírito inquisitorial, afeito a ilações nem sempre autorizadas pelo contexto. Em que pese à circunstância, é pouco provável que houvesse maior clareza quanto ao ideário com que se simpatizava, impressão que se recolhe tanto da análise de Afonso Arinos como da que realizou Luís Henrique Dias Tavares (9). E nem podia ser de outro modo, desde que a intelectualidade luso-brasileira não dispusera da possibilidade de discuti-lo livremente.

Com a mudança da Corte para o Brasil - e a subsequente abertura dos portos - ampliaram-se sem dúvida as possibilidades de contato com a cultura européia e o campo dos que nutriam simpatias pelas novas formas de organização política. Ainda assim, não teve lugar nenhum debate em profundidade nem maior explicitação de premissas.

Os que aderem às idéias revolucionárias vindas da França, simplesmente as adicionam ao arcabouço básico fornecido pelo empirismo mitigado. Antonio Joaquim das Mercês (1786/1854), no balanço do ensino filosófico antes citado, relata que, tendo lhe cabido instaurar a aula régia na Paraíba, em 1823, sendo professor acostumado a ensinar Lógica por Storchenau (ou pelo Genuense), Metafísica pelo Genuense e Ética por Job (ou Heinécio), segundo o indica expressamente, passou a ministrar "a Lógica e Metafísica pelo Genuense, e ética por Job, e fazendo certas explicações pelo Contrato Social."

As *Investigações de Filosofia Prática*, de Eduardo Job, incorporam idéias modernas buscando inseri-las na tradição. A mudança essencial parece consistir na atitude diante da riqueza. Ao contrário da pregação dos moralistas luso-brasileiros do século XVIII, que cuidam de enaltecer a pobreza, Job aconselha diretamente: “Cuida em adquirir bens e riquezas e conservar as adquiridas. Na verdade, estas coisas são aquilo de que nós carecemos, tanto para a necessidade, como para a comodidade e o prazer da vida” (§ 117).

Quanto à forma de governo, entretanto, sua opção é clara: “Posto que cada forma de governo tenha seus cômodos e suas vantagens, contudo é o governo de um só, é a monarquia preferível a todos os outros; e na verdade onde o cuidado do bem comum, ou a suprema administração é confiada aos nobres, ou ao povo, acontece, necessariamente, que as deliberações sejam lentas e tardias; e que vulgarizem, e se tornem públicas as resoluções que se há tomado; e como a demora das deliberações e a vulgarização de boas medidas sejam um grande obstáculo à feliz execução delas, segue-se que o governo de um só é preferível ao governo de muitos. E disto mesmo se compenetravam em outro tempo os Romanos, que nas circunstâncias críticas da República elegiam um Ditador”. (§ 293).

A religião é exaltada em termos tradicionais (não podendo subsistir um Estado qualquer sem religião, afirma no § 792, conclui que “ninguém duvidará que um dos grandes cuidados do soberano é fazer com que floresça entre os cidadãos a religião, e esta revelada”, (§ 813) e preserva-se esta relíquia do período inquisitorial: “Há homens que não admitem a tortura porque julgam que com o temor dos tormentos um inocente pode ser compelido a confessar um delito que não cometeu; mas acontece, raras vezes, que a tortura seja um meio enganoso para descobrir a verdade, se for aplicada nos devidos termos. Além disto, a confissão por meio dos tormentos não pode prejudicar, ao confidente, se este não confirmá-la depois de os ter sofrido” (§ 352). O tradutor brasileiro (Francisco Pereira Freire) objeta que a tortura é um meio enganoso e inepto para descobrir a verdade, “sendo esta a razão porque um tal meio bárbaro e infame se acha hoje (1839) abolido pela Constituição do Império; depois de se haverem declarado contra ele, e a favor da humanidade, Servant, Beccaria e a torrente de todos os escritores sensatos.”

Deste modo, a simples adição das idéias de Rousseau ao empirismo mitigado - que abrangia, como vimos, em matéria moral, a legalização da riqueza, preservada a tradição no que respeita às instituições políticas - não podia equivaler a uma autêntica complementação do processo de adesão à Época Moderna, que abrangia não apenas a ciência, mas igualmente o liberalismo. Da incorporação sem crítica das idéias francesas resultaria uma espécie de *autoritarismo libertário*, tão bem expresso na pregação de Frei Caneca. Trata-se agora não de promover, na sociedade, a coexistência dos pontos de vista opostos, eliminando-se a

intolerância. Mas de organizá-los de modo autônomo, separando-os espacialmente. Tendo o Rio de Janeiro optado pelo ponto de vista monárquico-constitucional, às províncias que se têm na conta de “liberais” outra alternativa não resta senão dele separar-se. Assim, o empirismo mitigado conduz ao democratismo, em nome do qual se promoveram sucessivas insurreições a partir de 1824 e ao longo da década de trinta.

Frei Joaquim do Amor Divino e Caneca (1774/1825) ordenou-se em 1796, dedicando-se ao magistério, período em que elaborou alguns compêndios. Sua obra fundamental é, entretanto, de publicista, na condição de propagandista de soluções radicais e autoritárias para a política brasileira. Participa das revoluções pernambucanas de 1817 e 1824, tendo sido, em decorrência desta última, condenado à morte e executado.

Frei Caneca é vítima do isolamento a que foi submetida a cultura luso-brasileira, o que a privou da possibilidade de discutir amplamente as doutrinas da Época Moderna, delas adquirindo entendimento adequado.

Na Europa - especialmente na Inglaterra - dos séculos XVII e XVIII debateu-se exaustivamente o caráter do poder temporal, buscando atribuir-lhe fundamentos laicos, e generalizou-se a experiência do sistema representativo. Tratava-se, num primeiro momento, de eliminar o arbítrio do monarca, concebendo-se um poder legislativo que estabelecesse as regras segundo as quais seria exercido o governo. No momento subsequente a determinação do setor da população apto a fazer-se representar e modos de sua organização. Em decorrência da revolução inglesa de 1690, o legislativo acabou absorvendo as funções do executivo e estabeleceu-se o famoso lema de que “o rei reina, mas não governa”. Tudo isto, entretanto, apoiava-se numa acepção clara do que fosse a representação, ou melhor, fora assegurado o caráter representativo do sistema, o que deu ao país, afinal, a almejada estabilidade política, respeitadas as novas regras do jogo. Frei Caneca não chega a compreender esse aspecto do tema e supõe que basta opor-se ao absolutismo, primeiro na pessoa de D. Pedro e depois na dos adversários, genericamente, para explicitar a posição oposta e, em nome desta, impor-se inclusive pelas armas. Deixa de perceber que, a partir de semelhante plataforma, não se distingue propriamente da facção oposta e que somente a ênfase na representação, nas formas de estruturá-la, etc., poderia se constituir no grande divisor dos dois campos.

De modo geral, o combativo publicista não parte de princípios claramente estabelecidos. Desejoso da independência e de um “governo constitucional” - cujos contornos precisos nunca chegou a delinear - foi elaborando uma doutrina ao sabor dos acontecimentos e até mesmo da posição dos adversários. Para evidenciá-lo, basta considerar alguns temas nucleares.

Da contestação da origem divina do poder do monarca parece solidária a hipótese de que as sociedades civis seriam obra não do criador, mas das criaturas. Locke discute em seus múltiplos aspectos a questão de determinar o que Deus havia dado aos homens em comum e a cada um individualmente. Deseja por esse meio explicar como se introduzem a propriedade privada e a desigualdade social e assim fixar qual seria o fim precípua da sociedade civil, a saber: a defesa da propriedade.

Frei Caneca parte da constatação de que o clero exerce no país imensa autoridade e pode decidir a sorte de qualquer movimento, na medida em que dependa da adesão popular, notadamente da tropa. Em conseqüência, reivindica sua ingerência na vida política e o faz em nome da tese de que a criação das sociedades civis decorreria de mandamento divino.

A propósito, escreve: “É da reta razão, que falou pela boca de um publicista, por todos respeitado, que a Deus se devem atribuir não só aqueles estabelecimentos feitos imediatamente por sua ordem, mas igualmente aqueles que foram feitos pelos mesmos homens, conduzidos pelas luzes da reta razão, para se desonerarem dos deveres que lhes impõe a lei natural, conforme as conjunturas do tempo e do lugar. Deste princípio, e de ser Deus o autor da lei natural, é que se entende ter Deus mandado manifestamente fazer as sociedades civis, e mais nada. Quero dizer que não se deve deduzir que Deus haja determinado que se faça esta ou aquela sociedade debaixo desta ou daquela forma de governo, tirando dos povos e nações a escolha do seu governo e o poder de que são investidos os governantes, e a faculdade de mudarem quando julgarem de razão para seu melhoramento e feliz existência.” (10)

Dessa forma, persiste a ingerência da divindade e, por essa via, dos que se proclamam seus representantes no poder temporal, precisamente o que o pensamento moderno desejava evitar. Essa ingerência abrange não só a constituição das sociedades civis propriamente ditas como a escolha mesma da forma de seu governo, porquanto a simbiose entre “lei natural” e “reta razão”, se vale para a primeira premissa, não há como negar sua compatibilidade com a segunda. O curioso é que, pouco mais tarde, haja vinculado a capacidade dos brasileiros de constituir um governo livre - no sentido de liberto do absolutismo - à ausência de vínculos originários com a divindade. Eis o que afirma:

“O espírito da Europa é o espírito do servilismo e da escravidão, que se tem mostrado por infinitas vezes em todos os Estados europeus e agora em Portugal, Espanha e França, a despeito de poucos indivíduos verdadeiramente liberais...” Se lemos a Mr. Raynal, ele nos diz que quando no tempo de Carlos VII de França, época notável na revolução da Europa, o povo saiu da tirania feudal foi para cair debaixo do despotismo dos reis; e cerra o discurso com este

epifonema: “tanto o gênero humano parece nascido para a escravidão”. O historiador filósofo falava só da Europa; porque do Brasil ele diz o avesso.

Os brasileiros descendem dos primeiros indígenas deste continente e dos europeus transplantados nele. Dos primeiros diz o historiador: “As idéias de dependência e de submissão, que entre nós (europeus) derivam da idéia de um ser supremo, são incógnitas a esses povos ateus. Eles não concebem que haja homens assaz audaciosos para quererem comandar aos outros. Ainda menos imaginam que haja homens assaz loucos para quererem obedecer. Os segundos foram homens... que deixaram ver um espírito de independência, de insubordinação e de liberdade extrema. Destes elementos se formaram os brasileiros que sempre conservaram o mesmo espírito de seus progenitores, que se tem mostrado em todas as épocas.” (11) Como se vê, não há nenhum empenho de coerência, certamente pelo caráter episódico e fragmentário da obra, mas também em decorrência da generalizada falta de clareza reinante acerca do objeto em debate.

Em nome dessa filosofia política que ia pouco além de proclamar-se antiabsolutista, Frei Caneca recusa qualquer convivência com o que considera como posição oposta, chegando a reivindicar que se organizassem espacialmente, de modo autônomo, os diversos pontos de vista. Diz expressamente: “O Brasil, só pelo fato de sua separação de Portugal e proclamação de sua independência, ficou de fato independente não só no todo como em cada uma de suas partes ou províncias e estas independentes umas das outras. Ficou o Brasil soberano, não só no todo como em cada uma das suas partes ou províncias. Uma província não tinha direito de obrigar a outra província a coisa alguma, por menor que fosse; nem província alguma, por mais pequena e mais fraca, carregava com o dever de obedecer a qualquer outra por maior e mais potentada. Portanto, podia cada uma seguir a estrada que bem lhe parecesse; escolher a forma de governo que julgasse mais apropriada às suas circunstâncias; e constituir-se da maneira mais conducente à sua felicidade.” (12) Não se trata, portanto, do encontro do ponto de vista comum e da busca das formas de manutenção da unidade, mas de conceber a divergência de forma tão radical que o único desfecho previsível seria a separação territorial. Nesse arcabouço doutrinário como um todo não se coloca a idéia da representação nem muito menos a da representatividade do sistema.

O segmento da intelectualidade que aderiu ao ponto de vista radical, nas diversas províncias sob a liderança ou com a participação ativa do clero, não encontrou o apoio de parcelas significativas da opinião, embora hajam conseguido capitalizar descontentamentos e criar focos de anarquia em diversos pontos do país. Sua ação serviu, sobretudo, para evidenciar a possibilidade concreta de desagregação do país. E assim estimular o aparecimento de pólo

oposto, igualmente intolerante, agrupado em torno da idéia de autoridade. Essa polarização tornar-se-ia o principal ponto de referência na obtenção do consenso da maioria, que promove o Regresso e dá início à organização das instituições do sistema representativo. Semelhante desfecho requereu, entretanto, que se lograsse a superação do empirismo mitigado no plano teórico. O cumprimento de semelhante tarefa é que daria nascedouro à filosofia brasileira, plenamente diferenciada da matriz portuguesa.

NOTAS

- (1) Francisco Pinheiro Lima Junior, em colaboração com Dinorah Berbert de Castro, reeditou esse balanço aproveitando a oportunidade para estudar a vida e a obra do autor (*Padre Mestre Antonio Joaquim das Mercês*, Salvador, 1977).
- (2) Veja-se, na Introdução, o entendimento dos naturalistas formados sob Pombal no exemplo de José Bonifácio de Andrada e Silva.
- (3) Alguns professores utilizavam o compêndio de Lógica de Storchenau. Mas somente no período em que o ecletismo ganha força é que se considera sua doutrina mais amplamente, agora como opção ao empirismo mitigado.
- (4) Pesquisa da formação da Escola Eclética, levantamento das idéias filosóficas em Minas e o próprio relatório de Joaquim das Mercês - documentos referidos na Bibliografia - sugerem que os partidários do empirismo mitigado tinham até então predomínio no ensino, além da liderança dos diversos movimentos insurrecionais de caráter separatista.
- (5) Max Weber - *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Livraria Pioneria Editora, S. Paulo, 1967, pág. 72.
- (6) Obra citada, pág. 112.
- (7) Obra citada, pág. 81/82.
- (8) *Terra do Brasil*, S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1939, pág. 53
- (9) *Introdução ao estudo das idéias do movimento revolucionário de 1798*, Salvador, Livraria Progresso Ed., 1959.
- (10) *Cartas de Pítia a Damão* (1823). II, In: *Obras Políticas e Literárias*, Recife, Tipografia Mercantil, 1875/1876, pág. 306.
- (11) *Carta de Pítia a Damão* (1823). V. *Obras*, ed. cit., pág. 346.
- (12) *Typhis Pernambucano*, 10/06/1824; *Obras*, ed. cit., p. 559.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CANECA, Frei Joaquim do Amor Divino - *Ensaios políticos*. Introdução de Antonio Paim. Rio de Janeiro, Documentário, 1976.

_____. *Obras políticas e literárias* (1875). 3ª ed. Apresentação de Costa Porto. Recife, Assembléia Legislativa, 1979 (edição fac-similar).

DIAS TAVARES, Luís Henrique - *Introdução ao estudo das idéias do movimento revolucionário de 1798*, Salvador, Livraria Progresso, 1959.

LEMOS BRITO - *A gloriosa sotaina do império*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1937.

LIMA JUNIOR, Francisco Pinheiro e Castro, Dinorah Berbert de. *Padre Mestre Antonio Joaquim das Mercês*, Salvador, 1977.

MACEDO, Ubiratan - As origens do empirismo do pensamento luso-brasileiro, in: *Metamorfose da liberdade*. São Paulo, IBRASA, 1978.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de - *Terra do Brasil*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1939.

PAIM, Antonio - A “política” de Eduardo Job. *Revista Brasileira de Filosofia* 29 (113): 73-81, jan./mar., 1979.

_____. (Organizador) - *Corrente eclética na Bahia* (antologia do ciclo de formação). Rio de Janeiro, Documentário, 1979.

RODRIGUES, Anna Maria Moog - O problema da ética de Eduardo Job na história do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Filosofia* 28 (112) : 415-419, out./dez., 1978.

RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*, Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982.

Capítulo II

ECLETISMO ESCLARECIDO E PRIMÓRDIOS DO KANTISMO

1. SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA

A situação do pensamento filosófico nacional nos começos do século XIX. Posição singular das *Preleções Filosóficas*. A conciliação entre o pensamento moderno e a tradição. A ambição de um sistema integrado. A valorização da pessoa humana. As idéias políticas.

A mudança da Corte Portuguesa para o Brasil criou condições inteiramente novas para a cultura nacional. A simples abertura dos portos já constituiu um passo gigantesco no sentido de estabelecer vínculos diversos com outros possíveis focos de influência. A par disto, implantaram-se certas instituições aptas a ampliar e dar maior consistência à intelectualidade patricária, tais como a Imprensa Régia, a Biblioteca, as escolas superiores destinadas à formação de cirurgiões e engenheiros militares, etc. Os decênios que se seguiram preparam e dão forma à elite que tomaria diretamente em suas mãos os destinos da jovem Nação.

Do ponto de vista da consciência filosófica, o fenômeno mais característico é a adesão quase universal do professorado, tanto nas aulas régias como nas instituições religiosas, à espécie de empirismo que a posteridade denominaria de *mitigado*. Escrevendo em 1836, Gonçalves de Magalhães diria que “a filosofia ensinada nas escolas à mocidade é a das sensações... geralmente abraçada como um dogma, como uma verdade incontestável, enfim, como a última expressão da filosofia.”

Nesse contexto, tudo indica haja desempenhado um papel de relevo a figura singular de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), que se incumbiria de preparar os espíritos na busca de conteúdo para aquela doutrina que o Visconde de Uruguai denominaria de “ecletismo esclarecido”, sob cuja inspiração seriam concebidas as instituições políticas e todo um projeto existencial do Brasil Independente, se assim se pode dizer.

Silvestre Pinheiro Ferreira é o primeiro pensador a atacar frontalmente o empirismo mitigado, despreocupado da defesa da filosofia tradicional, em nome da própria coerência do empirismo. A doutrina popularizada no país irá contrapor a idéia do empirismo como sistema, no qual a filosofia reconquista sua dignidade e não mais se confunde com a ciência. Longe de

obscurer as dificuldades do sensualismo, irá afrontá-las de forma direta. Graças a tudo isto e ao magistério de filosofia que exerceu no Rio de Janeiro, ao longo da segunda década do século, lançou as bases para o debate dos temas modernos, que iria empolgar parte da intelectualidade nas décadas de trinta e quarenta.

Depois de haver chegado, no último decênio do século XVIII, o professor substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral, do Colégio das Artes de Coimbra, Silvestre Pinheiro viveria durante sete anos na Alemanha (1802/1809), onde acompanhou de perto a evolução do kantismo, tendo assistido às conferências de Fichte e Schelling. Trasladando-se ao Brasil, com a Corte Portuguesa, aqui permaneceria doze anos, de 1809 a 1821. Viveria no ostracismo durante certo período, mas na crise política que precedeu o retorno de D. João VI ascendeu à posição de uma das principais figuras do governo imperial, ocupando as pastas do Exterior e da Guerra. Nessa condição, regressou à Metrópole. Desta última fase de sua estada no Brasil deixou-nos como documento as chamadas “Cartas sobre a Revolução do Brasil” (1821).

Em Coimbra - onde obteve por concurso o lugar de professor da cadeira de Filosofia Racional e Moral, em 1794 teria manifestado oposição às doutrinas oficiais, na condição de adepto de Locke e Condillac. Semelhante iniciativa valeu-lhe a acusação de jacobino. Em meados de 1797, teve sua casa revistada e foram presos alguns de seus amigos. O próprio prelado universitário aconselha-o a fugir de Portugal. No Brasil, se bem procura levar às últimas conseqüências a adesão do pensamento luso-brasileiro à filosofia moderna, acha-se inteiramente distanciado de qualquer radicalismo.

A partir de 1813, Silvestre Pinheiro teria oportunidade de ministrar - ao que se supõe durante alguns anos - um curso de filosofia no Real Colégio de S. Joaquim, antigo seminário, que constitui evento de particular importância na evolução posterior do pensamento nacional. Veio não só preencher um certo vazio como encontrou ressonância, segundo se deduz, entre outras coisas, pelo registro contido no *Correio Braziliense* (1808/1822), que, além do primeiro periódico brasileiro, tinha a primazia de circular independentemente da censura.

As aulas de Silvestre Pinheiro, durante largo período, constituíram o único texto filosófico, em português e atualizado, ao alcance dos que, porventura, viessem a se interessar pelo tema. Afora isto, o professor devia gozar de prestígio na Corte. Era homem reconhecidamente liberal - e os acontecimentos políticos dos começos da década de 20 iriam evidenciá-lo - dotado de boa formação científica.

No empenho que revelara, desde os primórdios de seu magistério, de empreender a renovação da consciência filosófica portuguesa, Silvestre Pinheiro Ferreira poderia apresentar ante seus contemporâneos a alternativa do rompimento integral com o passado e a filiação a

qualquer das correntes modernas, numa certa medida suficientemente amadurecidas. Tomara contato, na Alemanha, com o idealismo clássico. Seus predecessores simpatizaram com o empirismo inglês. Até certo ponto poderiam constituir-se em opções válidas, menos dramáticas que uma adesão ao enciclopedismo francês, que apresentava conotações políticas tão acentuadas e que desembocara na Revolução. A simples acusação de jacobinismo lhe valera o exílio. Mesmo com o afastamento de D. Maria I do poder e a mudança da Corte para o Brasil, não se vislumbrava qualquer movimento liberal de maior significação.

O pensador decidiu-se, entretanto, por uma tarefa bem mais árdua. Lançou-se a uma reformulação tomando como ponto de partida as idéias consolidadas pela tradição. Reinterpreta Aristóteles segundo cânones empiristas e situa a Locke e Condillac como seu desdobramento natural. Pretende harmonizá-los num sistema que tenha a grandiosidade da Escolástica, preserve as conquistas de Verney e lhes assegure desenvolvimento coerente no plano ético. Enfim, não deseja interromper o diálogo com o passado nem apresentar a modernidade como algo de chocante e inusitado. Semelhante objetivo perseguiria durante cerca de quatro decênios, no magistério ou na política, em sua pátria ou fora dela.

Além do curso de filosofia e da tradução das “Categorias” de Aristóteles, na fase brasileira, Pinheiro Ferreira publicou, em francês, na década de 20, o *Ensaio de Psicologia* e, mais tarde, *Noções Elementares de Ontologia* (1836) e *Noções Elementares de Filosofia* (1839), ambas em português.

Considerando que a idéia liberal havia entrado em recesso no Continente, demitiu-se do Governo e viveu exilado na França, entre 1826 e 1842. Nessa fase, desenvolve suas concepções políticas nos diversos textos adiante referidos.

As Preleções Filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a Estética, a Diceósina e a Cosmologia - denominação que o autor deu ao mencionado curso – mereceram reedição recente (1). São em número de trinta, iniciando-se com duas breves notas introdutórias, denominadas “Advertência” e “Idéia geral da obra”. Seguem-se a tradução das “Categorias” de Aristóteles; um “Índice” (“destinado não só a indicar os lugares destas vinte e duas primeiras Preleções... mas a dar uma idéia resumida delas: e mesmo a corrigir e suprir alguns descuidos, em que se advertiu ulteriormente”); e um suplemento ao índice. As teses são expostas na forma de parágrafos. O curso completava-se com a análise de textos, “escolhidos de autores antigos como modernos, sagrados e profanos”.

Silvestre Pinheiro declara expressamente, na “Advertência”, que só se dispôs a publicá-las pela ausência de um texto apto a servir de base ao curso, não obstante ser de parecer que só se devesse entregar ao prelo “obras trabalhadas com descanso, perfeitas e acabadas”. A isto

acrescenta: “É, pois, esta urgência, e não cegueira de amor próprio, quem me move a deixar sair à luz estas Preleções com os numerosos defeitos, que são de esperar de obra que deve ser composta, revista pelas competentes Autoridades e impressa, no curto espaço que medeia entre Leitura e Leitura.” Apesar de que obedeceu a um plano geral, o curso parece haver-se desenvolvido num ou noutro sentido em virtude mesmo dos problemas suscitados, das críticas, das dúvidas. Observa-se a omissão de alguns temas incluídos no programa inicial. Entretanto, estes defeitos e lacunas têm, para o estudioso de seu pensamento, algumas vantagens evidentes: as idéias fundamentais acham-se expostas de diferentes ângulos, repetidas e reformuladas em sucessivas ocasiões.

Em que pese a enorme diversidade de temas abordados no curso, é possível apreender os aspectos essenciais das concepções filosóficas de Silvestre Pinheiro a partir das seguintes teses, implícitas ou explicitadas nas *Preleções*:

- 1) Os fundamentos últimos de todas as ciências repousam na experiência sensível;
- 2) Embora extremamente complexo, lento e perfectível, o processo de elaboração e sistematização dos conhecimentos empíricos tem sua unidade assegurada:
 - a) pela identidade da razão humana; e,
 - b) pela correspondência existente entre linguagem e realidade;
- 3) A filosofia é a disciplina que comanda e assegura o êxito do aludido processo.

Antes de passar à análise dessas teses, cumpre indicar a ordem geral de sua exposição e que, num certo sentido, confirma a enumeração precedente das etapas em que desenvolve seu pensamento.

Os principais enunciados relativos ao conhecimento acham-se expostos da Segunda à Oitava preleções. Silvestre Pinheiro esclarece-as primeiro em seu significado mais geral, situa-se a seguir no plano físico elucidando vários conceitos - corpo, átomo, etc. - para precisar bem o que entende por essência, substância ou natureza. Nessa primeira parte traça os contornos gerais da disciplina que denomina de *Cosmologia* e aqui também assinala não só progresso como maior coerência em relação a Verney, como se verá no momento oportuno. No *Plano Geral* do curso, esta seria a última parte, integrada pela *Ontologia* (propriedades gerais dos entes); pela *Nomenclatura das Ciências Físicas e Naturais* e pela *Teologia Natural* (relações dos entes criados com o Criador, deduzidas das propriedades gerais dos entes estabelecidos na Ontologia).

Apenas o tópic intermediário (*Nomenclatura*) acha-se suficientemente esclarecido nas “Preleções”. Talvez por isto mesmo haja sentido necessidade, mais tarde, de dedicar à *Ontologia* uma de suas obras.

Em seguida à abordagem do conhecimento, estuda esse processo do ponto de vista da Lógica e logo depois da Gramática. Silvestre Pinheiro revela profunda admiração por Leibniz, em particular no que respeita ao seu projeto de linguagem (gramática) universal. Mas a grande autoridade que mobiliza em favor de suas teses é a de Aristóteles. Assim, descrito o processo do conhecimento, com os pormenores que se indicará, comenta as “Categorias”, justifica exaustivamente a sua interpretação e toma-a como ponto de partida para passar ao tema subsequente, isto é, ao da ordenação do conhecimento. Nas quatro preleções seguintes (Décima Quarta a Décima Sétima) ocupa-se da ordenação do saber, aplicando o método proposto - que será referido - às diversas ciências. As considerações são interrompidas (Décima Oitava Preleção) para responder a certas objeções ao método aplicado, retomando-as nas seguintes. Da Vigésima Primeira à Vigésima Quarta preleções volta às “Categorias” para nelas apoiar as novas teses apresentadas. Finalmente, as últimas aulas estão dedicadas à Ética, à Psicologia e à possibilidade de uma Gramática Universal. No *Plano Geral*, a Psicologia seguia-se à introdução geral ao saber (que denomina de “teoria do discurso e da linguagem” e compreende a teoria do conhecimento como fundamento último) e dela é que se deduzia a Diceósina (Ética e Direito Natural).

Na Trigésima Preleção, anuncia uma série de aulas, tendo por tema o Tratado dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão. Inicia-as enunciando alguns princípios do liberalismo econômico, buscando conciliar as teses dos fisiocratas e dos smithianos. Embora não tenha dado seguimento à meditação, na forma de aulas, aquilo que veio a se transformar no tópico de encerramento das *Preleções* dá enorme coerência ao conjunto de sua obra, desde que cuidaria, nas décadas subsequentes, não apenas de preencher as lacunas dessa construção filosófica, mas, sobretudo, de desenvolver os princípios do liberalismo político.

De modo idêntico a Verney, Pinheiro Ferreira deseja partir de uma teoria do conhecimento elaborada segundo cânones empiristas. Ao mesmo tempo, tendo permanecido sete anos na Alemanha - onde muitas vezes ouviu, segundo informa, seus “mais distintos filósofos... entre eles os dois primeiros discípulos de Kant, Fichte e Schelling” -, beneficiou-se de muitas das idéias ali difundidas, em particular a ambição leibniziana de estruturar uma linguagem universal. Assim, o pensador português estabelece como primeiro patamar da filosofia a *Teoria do Discurso e da Linguagem*. A seu ver, a Lógica, a Gramática e a Retórica são uma só e a mesma arte. Precede-a a análise do conhecimento.

Depois de haver dedicado a primeira aula a apresentar a filosofia como uma espécie de arquitetônica do saber, cujo conhecimento seria imprescindível a todo homem de letras, a Segunda Preleção aborda diretamente a questão das idéias e de sua origem.

A importância atribuída à linguagem constitui o ponto através do qual a filosofia de Silvestre Pinheiro irá incorporar a tradição do pensamento português. Mas o fará privilegiando um certo aspecto da obra de Aristóteles, prescindindo de toda a mediação escolástica. O essencial no aristotelismo, segundo entende, consiste nas contribuições lingüísticas, reinterpretadas sem maiores concessões ao platonismo, segundo uma visão empirista. Daí que se tenha lançado a uma nova tradução das “Categorias”, cujos aforismos comenta exaustivamente ao longo do curso. Nessa interpretação, não há nenhum lugar para o hilemorfismo. Além de que não privilegia, de nenhum modo, a chamada *causa formal* - pressuposto da inteligibilidade do real, no contexto aristotélico, justamente o que o situa como um “platonicien malgré lui”, segundo Rougier, desde que faz com que o indivíduo repouse num princípio transcendente - Pinheiro Ferreira esboça uma idéia fecunda ao conceituar a existência (§ § 82-86) como uma relação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido. É certo que o tema não é suficientemente aprofundado, mas é quanto basta para dar certa coerência ao seu empirismo.

O empirismo de Pinheiro Ferreira representa uma curiosa conciliação entre Aristóteles e Locke. A sensibilidade, segundo o filósofo português, coloca-nos em contato com qualidades ou complexos de qualidades. Estas são próprias aos indivíduos ou estados individuais que são os únicos presentes à experiência ou à observação. Assim, na base de todo o nosso conhecimento encontram-se *sensações* que nos são provocadas por qualidades imanentes aos indivíduos ou estados individuais que as provocam. O contato com uma qualidade deixa uma *impressão* de que, ao ser recordada, já merecerá a denominação de idéia. Na ausência daquilo que chama sensação, fica-nos a *idéia*. Esta, segundo afirma, acha-se muito vinculada à impressão e, portanto, à sensação que lhe deu origem. Quando nos abstraímos das idéias particulares a cada sensação e nos fixamos unicamente no que é comum a várias dentre elas, tem-se a *noção*. A noção designa o objeto sem referência à sensação originária. Fenômeno análogo tem lugar quando o processo abstrativo é referido aos indivíduos ou estados individuais que nos são dados pela observação. Abstraindo as qualidades que lhes são comuns, chegamos a classificá-los numa *ordem*, num *gênero* ou numa *espécie*. Generalizar uma idéia é dizer que ela se encontra em vários indivíduos. Como se vê, o conceito de idéia, em Silvestre Pinheiro, corresponde ao de representação (imagem representativa).

Mais tarde, nas *Noções elementares de filosofia* (1839), conforme teria oportunidade de chamar a atenção Nady Moreira Domingues da Silva - no texto *O sistema filosófico de S. P.*

Ferreira, Rio de Janeiro, 1978, que representa significativo aprofundamento da análise das idéias do filósofo português Silvestre Pinheiro Ferreira introduz uma doutrina da linguagem, destinada a resolver o clássico problema das *qualidades primárias*, que Hume havia reduzido a uma *impressão primeira*. Essa teoria da formação da linguagem é assim resumida por Nady Moreira Domingues da Silva:

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

Desse núcleo de teses, Silvestre Pinheiro fará derivar todas as idéias, mesmo aquelas cuja origem sensível fora contestada pelo racionalismo. Ao mesmo tempo, estabelecerá uma base para reabilitar, no mesmo contexto, a idéia de substância e a própria noção de causalidade que a crítica empirista deixara tão combalidas. Os suportes dessa posição, segundo se indicou, são a correspondência entre linguagem e realidade e a existência conceituada como uma relação. Assim, no plano da pura imanência, o filósofo português procura dar ao seu empirismo desenvolvimento coerente.

Ao atribuir particular importância às “Categorias” de Aristóteles, Silvestre Pinheiro quer, ao mesmo tempo, apreender o que supõe seja o aristotelismo autêntico, ignorando as interpretações escolásticas, se bem se dispense de contestá-las, presumivelmente por considerá-las suficientemente desacreditadas. A seu ver, das dez categorias do Estagirita, três esgotam todo o universo, a saber: a qualidade, a substância e a relação. Sendo aquela da qual se derivam todos os conhecimentos, a qualidade é a categoria fundamental. A par disto, o conceito de substância sofre em suas mãos uma alteração básica.

Na acepção tradicional, a substância é o que se encontra por baixo das aparências. *Stare* refere-se à permanência, *sub* indica que esta permanência acha-se sob *as qualidades*, que se considera mutáveis. Como fundamento e permanência, a idéia de substância estabeleceu certa dicotomia no real, separando a mutação da permanência, o fenômeno, aquilo que aparece, do que seria o seu suporte. A filosofia inglesa submeteu essa acepção a uma crítica demolidora e Silvestre Pinheiro a aceitaria, aprofundando e dando maior coerência às posições de Verney.

Nas *Preleções*, distinguem-se *essência*, *substância* e *natureza*, idéias todas que correspondem a um agrupamento peculiar das qualidades que nos são dadas pela observação e a experiência sensível. A essência compreende o complexo de qualidades atuais e que se conclui serem essenciais. Já a substância abrange não só as qualidades essenciais como as acidentais, comuns aos estados presente e passado. Num certo sentido, o conceito de substância corresponde ao indivíduo. Quanto à natureza, abrange não apenas as notas presentes ao conceito de substância, mas as qualidades futuras ou possíveis.

A essência não se situa como uma, indivisível ou indecomponível. A partir dos exemplos que traz à luz, a idéia de essência em Pinheiro Ferreira está muito mais próxima do moderno conceito de estrutura que da essência aristotélica. Um bloco de mármore, afirma, consiste num complexo de qualidades: figura, transparência, reflexo, densidade, peso e frieza. Se um escultor o toma e dele faz uma estátua, deixaria de ser um bloco, permanecendo, entretanto, as mesmas qualidades, exceto a figura. Esta deve, pois, ser considerada uma qualidade acidental. Ao invés, entretanto, de transformá-lo em estátua, se o escultor o tivesse reduzido a pó, a densidade do mármore ficaria alterada e assim todas as outras qualidades: cor, transparência, figura, etc. A densidade é, portanto, uma qualidade essencial do mármore. O estilo de pensamento é o da indução baconiana e da ciência experimental. Para adaptar o aristotelismo a essa acepção peculiar, traduz como essência e não como substância a primeira categoria (*ousia*) de Aristóteles. Entende que o termo substância não convém por ser demasiado particular. Tampouco aceita traduzi-la como “cousa”, denominação que pode ser aplicada também aos acidentes. Em consequência, não aparece em sua tradução “substâncias primeiras” e “substâncias segundas”, mas “essências primárias” e “essências secundárias”. Com estas últimas é que identifica o seu conceito de essência (qualidade essencial). As essências secundárias correspondem aos conceitos universais, aos gêneros e às espécies (o que se *diz de*, mas não existe *em*). As essências primárias, na filosofia de Silvestre Pinheiro, são assimiláveis às substâncias.

Da idéia de substância, nas *Preleções*, desaparece a conceituação tradicional de fundamento ou suporte subjacente a algo que aparece. Resume-se ao conjunto de qualidades essenciais e acidentais e pode ser assimilada ao indivíduo ou corpo (“tanto ao que chamamos indivíduos como ao que chamamos substância chama Aristóteles essências primárias”, § 766). A distinção entre indivíduo ou corpo e substância parece irrelevante. O indivíduo abrange o conjunto de qualidades essenciais e acidentais no momento que se considera, enquanto a idéia de substância deve englobar também aos momentos precedentes. Já a idéia de natureza tem em vista abranger todos os diferentes estados, nos diversos momentos da sua existência. Da

natureza da água, atualmente no estado líquido, fazem parte também as qualidades que apresentaria sob a forma de gelo ou vapor.

Como a possibilidade do erro não se situa no âmbito da sensibilidade - salvo no caso de enfermidade de qualquer de seus órgãos - e há certo paralelismo entre linguagem e realidade, os diversos planos se superpõem: *ôntico* (essência primária, indivíduo, corpo, substância), *lógico* (sujeito) e *gramatical* (substantivo).

Estabelecidos tais suportes para o conhecimento empírico, trata-se de passar à sua ordenação.

O processo de constituição do saber, na arquitetura, concebido por Silvestre Pinheiro, é parte integrante da matéria introdutória. Elucidado plenamente o processo do conhecimento, cumpre estabelecer com clareza e precisão os métodos requeridos para a constituição da ciência. Os dois pólos conhecimento e sua ordenação - formam a textura através da qual se estabelece a necessária solidariedade entre realidade e linguagem, entre os planos ôntico, lógico e gramatical. De posse de todos esses elementos é que o estudioso estará em condições de aperceber-se da viabilidade de uma linguagem universal, ou melhor, do significado profundo da *Teoria do Discurso*. Do ponto de vista didático, só a partir de tais premissas é que se pode passar às duas grandes seções da filosofia: o *Tratado das Paixões e a Cosmologia* (também denominada *Sistema do Mundo*). Na primeira, as paixões são equiparadas às sensações e versam matéria de gosto (sobre o que repousam a Estética e a Eloquência, a Poesia e o conjunto das Belas-Artes) ou são encaradas como atos morais, ponto de partida para a já referida *Diceósina*. Vejamos, primeiramente, o problema da ordenação do conhecimento para, em seguida, situar a sua idéia de Cosmologia. Por esse caminho, será possível tratar de modo autônomo aquilo a que dá tanta importância no contexto da Ética, isto é, as idéias políticas - sabendo-se que não foram suficientemente elucidadas nas *Preleções*.

As ciências partem dos *fatos*, ou melhor, de observações dos indivíduos ou estados individuais, das substâncias ou de suas qualidades. Estabelecida a origem sensível do conhecimento dos *fatos*, as ciências - tanto físicas como morais - identificam-se como tais pelo grau de precisão, respectivamente, da nomenclatura, do *sistema*, da *teoria* e do *método*. Essas etapas assumem particular importância cada uma a seu tempo. Ainda assim, é à *nomenclatura* que Silvestre Pinheiro dedicaria maior atenção, não apenas por inserir-se no contexto da introdução ao saber, mas também pela missão de particular importância que atribui à linguagem. Os fatos são conhecimentos - dirá - 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).

A questão essencial da nomenclatura consiste na definição. Nem todas as pessoas que entendem uma palavra conseguem defini-la com acerto. Não compete estabelecer nenhuma distinção entre definição do nome e definição da coisa. “Pouca reflexão é necessária para se ver a futilidade desta distinção. Quem define, determina, descreve e enumera o que conhece, os conhecimentos, as idéias que tem dessa coisa. Ora, isto, e nada mais, é o que faz quem define o nome de qualquer coisa” (§ 603). Silvestre Pinheiro procura indicar as regras do bem definir e ilustra-as amplamente no exame da nomenclatura das diversas ciências, oportunidade de que se aproveita para realizar um verdadeiro balanço do desenvolvimento alcançado em cada uma delas. A propósito, cumpre assinalar que a crítica por ele empreendida à classificação de Lineu, às lacunas da mineralogia, a abordagem que efetua, enfim, de vários temas científicos, não foi considerada suficientemente acessível, como seria de esperar dos objetivos do Curso, o que suscitou certas objeções. A isto responderia, na Décima Oitava Preleção, dizendo não se haver proposto ministrar um “curso elementar”, mas empreender a análise de certos temas ao nível daquela parte da mocidade familiarizada com a linguagem das ciências.

É interessante registrar que, no terreno das ciências físicas, considera inteiramente nula a contribuição dos pensadores anteriores ao século XVI. A seu ver, permaneceram por muito tempo no esquecimento, vítimas de uma espécie de desprezo, enquanto as ciências morais constituíam a ocupação exclusiva de todos os homens de letras. A partir do século XVII, verificou-se autêntica inversão: “As ciências morais pareceram ficar estacionárias, ao mesmo tempo em que as outras não têm cessado de fazer os mais rápidos e pasmosos progressos” (§ 495).

A definição deve abranger o conjunto de idéias que a palavra suscita em comum naqueles que a empregam em caso semelhante. Há circunstâncias em que é lícito a cada um postular o que se deva entender, daí por diante, com a expressão em apreço, a saber: 1^a) quando a experiência tenha feito conhecer algumas novas qualidades do objeto que a palavra designa, ou haja demonstrado serem imaginárias algumas das que lhe eram atribuídas; e, 2^a) quando se elege entre dois sinônimos até então empregados indiferentemente, em prol do rigor da definição. Como se vê, a adequação da linguagem à realidade é problema capital do pensamento científico. As objeções apresentadas à terminologia científica de seu tempo indicam que estava convencido da complexidade da tarefa que o saber tinha pela frente.

A seu ver, o conjunto de observações dispersas tende a dispor-se em diferentes grupos (classes), nos quais distinguimos certas propriedades que definem o seu caráter. Esses

agrupamentos, observados com maior rigor, comportam uma classificação ulterior, permitindo-nos verificar “que esses grupos se compõem de muitos outros e estes ainda de outros, e assim sucessivamente, até chegar aos indivíduos que, reunidos em maior ou menor número, constituem um só e simples Grupo, que se não pode dividir em outros, e a que se chama Espécie. Todos os outros grupos intermediários, desde a Classe até a Espécie, têm seus nomes particulares, tais como Ordem, Seção, Família, Gênero, etc. Esta disposição que os fatos tomam por si mesmos em nosso espírito constituem o terceiro elemento da ciência, denominado sistema” (§ 15).

Na prática, registra-se inteira coincidência entre as etapas descritas da ordenação do saber e o processo geral do conhecimento.

Na exposição do filósofo português, só a teoria e o método seriam peculiares ao saber científico. Sem a descoberta e a indicação da causa, da razão e dos efeitos dos fenômenos, os fatos, a nomenclatura e o próprio sistema constituiriam simples observações isoladas e inúteis. “Se temos diante dos olhos um efeito, é preciso que saibamos descobrir a razão dele e achar a sua causa; bem como acontecendo não vemos senão a razão ou a causa, é preciso sabermos adivinhar qual será o seu efeito. Os princípios que conduzem à resolução destes três problemas é que eu chamo Teoria da Ciência” (§ 17).

As ciências pressupõem um método por duas razões fundamentais: 1ª) tendo em vista indicar o caminho percorrido para que a teoria não se apresente aos outros homens como um labirinto cujo segredo só estaria ao alcance de seu autor; e, 2ª) o homem de ciência não pode orientar-se apenas pela intuição, que pode levá-lo a perder-se e confundir-se. Segundo se depreende das *Preleções*, Silvestre Pinheiro admitia que cada ciência possuísse o seu próprio método, havendo apenas “certas regras do arranjo no sistema e de dedução na teoria que são comuns a todas. E, portanto, entram... na alçada da Filosofia, debaixo do nome de Metodologia” (§ 20). A questão não mereceu, entretanto, tratamento autônomo e exaustivo, a exemplo das etapas anteriores.

Nas *Preleções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira, a influência marcante é exercida pelo empirismo inglês, em particular pela obra de Locke. Esta, entretanto, inclui-se num amplo processo de crítica à metafísica tradicional visando despojá-la da amplitude que, num certo sentido, o filósofo português ambicionava preservar. Ao mesmo tempo, estava muito familiarizado com a ciência de sua época para incorrer nas imprecisões de Verney quando dava à Física uma posição de domínio no objeto da Filosofia, envolvendo-a, porém, numa roupagem mais adequada à escolástica que ao pensamento científico moderno. Para superar o impasse, Silvestre Pinheiro procuraria tirar o máximo proveito de seu contato com a filosofia alemã, não

aquela que conhecera diretamente, através dos primeiros pós-kantianos, mas a meditação precedente, de Leibniz e Wolff.

Christian Wolff (1679/1754), sistematizador das idéias de Leibniz, não apenas reintroduziu a cosmologia, atribuindo-lhe uma posição na nova metafísica, como procurou identificar filosofia e saber organizado. Pode ser considerado como o realizador da idéia de “sistema”, nas novas condições do pensamento moderno. Subdividia a filosofia em teórica e prática. Na primeira, a disciplina fundamental era constituída pela *ontologia*, que proporcionava a indispensável base conceitual para a *cosmologia*, a *psicologia* e a *teologia natural*. Compunha-se a filosofia prática da *economia* e da *política*.

O chamado sistema Leibniz-Wolff conquistou a maioria das cátedras alemãs durante o século XVIII. O idealismo das últimas décadas não poderia operar mudança automática nesta situação, sendo plausível admitir-se que Silvestre Pinheiro dela teria tomado conhecimento como algo de representativo e influente. O certo é que, se bem buscasse apoiar-se, no fundamental, nas idéias do empirismo inglês, o esquema geral da arquitetônica em que este se introduzia estava bem próximo do sistema de Wolff. Semelhante opção deu a Silvestre Pinheiro os suportes de que carecia para apresentar-se não apenas como inovador, mas também como simultâneo continuador da tradição.

Nas *Preleções* não se deu tratamento sistemático à Cosmologia ou Sistema do Mundo, anunciado como terceira parte do Curso na “Idéia Geral da Obra”. Ao que parece, seu autor interrompeu-o antes de alcançar o tema. O assunto é abordado tão somente na Quinta Preleção. Do que se depreende de sua leitura, Silvestre Pinheiro identifica-a apenas com a cosmologia geral (ou transcendental) de Wolff, ainda assim encarando-a de ângulo bem diverso. Não se trata de estabelecer qualquer hierarquia entre cosmologia e ciências físicas, de entender a primeira como uma espécie de introdução às segundas, a exemplo da “Física” de Verney. Mas de interpretar certas descobertas da ciência experimental em benefício de determinados enunciados metafísicos, solidários todos de um sistema no qual se insere a teologia.

A idéia cosmológica fundamental consiste na afirmativa da ligação de todas as partes do Universo entre si. Em Silvestre Pinheiro, esse postulado do sistema Leibniz-Wolff sofre, entretanto, uma certa redução empirista.

As substâncias simples, quando integradas num sistema, chamam-se mônada, átomo, princípio, elemento ou princípio elementar. Consideradas em si mesmas, isto é, independentemente dos sistemas de que participam, denominam-se matéria. As mônadas, quando reunidas num sistema, correspondem à massa; quando são de tamanho inferior àquele

que nosso tato e nossa vista podem distinguir, chamam-se moléculas. Todo corpo forma um sistema cujas partes se acham em contato e são solidárias umas com as outras (§§ 115 e 118).

Nesse contexto empirista, é que aceita e defende a tese de Leibniz segundo a qual “qualquer das mônadas, de que o universo se compõe, é representativa do mesmo universo” (§ 177). Busca comprovar esse princípio – “qualquer fenômeno, por menor que ele seja, assim como é efeito da reunião de todos os que lhe têm precedido na vasta extensão do Universo, assim também está ligado a todos os futuros, como razão principal de todos eles” (§ 185) - à luz de certas doutrinas relativas aos fenômenos das marés, da respiração das plantas e dos animais e à ação dos óleos sobre as vagas do mar. Ou melhor: não deduz a ciência experimental do aludido princípio, mas nela se apóia para comprová-lo.

Também o conceito de *natureza* sofrerá em suas mãos certa metamorfose, na linha principal de sua meditação, isto é, fundir num só bloco a tradição e o pensamento moderno. Nas *Preleções*, corresponde a todas as substâncias do universo, coletivamente, ou ao próprio Universo. É a conceituação através da qual se chegou ao denominado *naturalismo* e à franca oposição da Natureza a Deus. Em Silvestre Pinheiro não se dá semelhante desenvolvimento, mas o conceito se dissocia da escolástica, que o vinculava ao fenômeno da criação. A esse respeito diz: “É neste sentido (no da ligação entre todas as partes do universo) que, falando-se de alguns daqueles fenômenos em particular, se diz ser *efeito ou obra da natureza*: expressão mui sensata e filosófica, contanto que não se aplique, como alguns pseudo-filósofos o têm feito, ao fato da Criação” (§ 188).

O desejo expresso do filósofo português é mostrar que a ciência experimental pode vir em socorro de certas teses incorporadas ao pensamento de sua pátria e nunca estabelecer princípios rígidos que possam obstaculizar o florescimento das ciências. A solidariedade de todos os fenômenos do Universo, afirma, “depois de ter sido contestada por muito tempo, foi, enfim, verificada por experiências feitas de propósito, com todo o possível cuidado, por vários naturalistas modernos, entre os quais merece citar-se, como o mais distinto, o imortal Franklin” (§ 181). Vale dizer: as questões não mais se decidem pelas famosas *disputationes*, mas pela observação e a experimentação. E esta ensina: “Qualquer que tenha sido o estado do Universo, no primeiro momento depois da criação, as partes de que ele se compõe tinham, nas forças de atração e repulsão de que eram dotadas, dois princípios de conservação, de perfeição, de decadência e de regeneração, expressões que abrangem todos os fenômenos que a observação do Universo nos oferece” (§ 192). Assim, aceita a desvinculação entre física e metafísica, tornada possível com a obra de Newton. A cosmologia ou sistema do mundo, em Silvestre Pinheiro, impossibilita a reintrodução de algo como a teoria hilemórfica, o que não se dava em

Verney -, desde que aspira tão-somente a beneficiar-se dos avanços da ciência experimental e não a ditar o arcabouço no qual lhe competiria situar-se.

A grande ambição de Silvestre Pinheiro Ferreira consistia não apenas em estruturar um sistema de base empirista, mas, sobretudo, em permitir que o liberalismo político (o *direito constitucional*, como preferia denominar) encontrasse seu lugar num todo coerente. Para tanto, não podia ocorrer que a idéia de *liberdade* se reduzisse a um simples postulado. No contexto protestante, era indiferente que o homem estivesse privado do livre arbítrio porquanto sua missão no mundo estava predeterminada (erigir uma obra digna da glória de Deus e não se salvar pela obra, a exemplo da tradição católica). No ambiente cultural luso-brasileiro, o liberalismo não podia simplesmente sobrepor-se à idéia de que “o homem é um vil bicho da terra” (Nuno Marques Pereira) ou às teses da ética de Job, antes comentadas.

Além disto, o filósofo português dá-se conta de que, embora tivesse resolvido satisfatoriamente a questão da correspondência entre linguagem e realidade, não podia emergir em semelhante generalidade todas as categorias. Para quem tanto meditara sobre cada um dos principais conceitos da filosofia, teria de ser evidente que idéias tais como *igualdade*, *relação*, etc., não advinham do simples contato com os indivíduos (substâncias primárias), que se reduziam, no final de contas, às únicas a que tínhamos acesso diretamente. Por isto mesmo encaminhará a discussão naquele sentido seguido pelo sensualismo francês e que abriria o caminho à meditação de Biran, vale dizer, à hipótese de que as categorias fundamentais deveriam merecer análise específica e que as fizesse repousar numa experiência passível de ser reconstituída. Henrt Gouhier indica que Destutt de Tracy, na crítica a Condillac, chegara muito perto da idéia de ato *voluntário*, de que partiria Biran para reconstituir o empirismo. O mesmo se pode dizer da meditação de Silvestre Pinheiro Ferreira. Como os empiristas ingleses nos quais se inspira, remonta às sensações as diversas categorias. A idéia de causalidade, como a de tempo, deriva da experiência com a simultaneidade e a sucessão. É uma relação que supõe duas ou mais substâncias, a exemplo do conceito de existência, que se aplica à relação daquele que percebe com o objeto percebido. As sensações de gosto e dor identificam-se com as idéias de virtude e vício. A virtude e o vício são o mesmo que o justo e o injusto (§ 887).

Silvestre Pinheiro Ferreira não quis chegar à redução da alma a simples epifenômeno - se bem não a considerasse eminentemente ativa, mas afirmasse também a sua passividade, posto que, assim, tornaria extremamente vulnerável ao seu humanismo. Por isto mesmo, viu-se obrigado a enfrentar o discutido problema de suas relações com o corpo. A existência dessa união parece-lhe de todo indiscutível. “Um corpo qualquer afeta um dos nossos sentidos e esta mudança de estado do nosso corpo, a que se chama efeito relativamente à sensação que se segue

na nossa alma, a quem então se dá o epíteto de passiva. E diz-se que *os corpos obraram sobre ela*. Mas aquela sensação umas vezes produz no corpo movimentos que nos causam novas sensações; outras vezes, ou não produzem nenhum movimento ou, se os produz, são tais que não nos causam nenhuma sensação. Nestes dois últimos casos, diz-se que a alma nada obrou, que ficou passiva. Mas no primeiro caso chama-se ativa, e diz-se que ela obrou sobre os corpos. A esta série de diferentes estados da alma, que são alternativamente razão e efeito de uma correspondente série de estados de nosso corpo, é que se tem dado o nome de *união da alma com o corpo*” (§ 906). Como se explica, então, que assim seja? Ao invés de enfrentar a questão propriamente dita, limita-se o filósofo português a dizer que a palavra *como* exige apenas a indicação de todos os fenômenos que precederam ao caso em apreço, o que não se aplica à união da alma com o corpo, que não é fenômeno pardal nem o último de uma série. “... se se nos perguntar como a nossa alma obrou ou produziu um determinado e parcial efeito ou mudança em nosso corpo, responderemos adequada e completamente enumerando as mudanças que, tanto na alma como no corpo, precederam a essa, de que se nos pede o como. Porém se se nos perguntar pelo *como* da totalidade das ações da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, é pergunta que não tem resposta; porque se se nos pergunta que significa a palavra como em um caso em que ela nada significa é como se nos perguntasse qual é a cor do som de uma trombeta ou (mais adequadamente) quem estava em um lugar antes que todos lá estiveram” (§ 909). Na verdade, a transcendência da alma, no contexto imanentista das *Preleções*, é de todo inexplicável.

Também a idéia de liberdade e a própria liberdade da pessoa humana - defendida e afirmada pelo autor das *Preleções Filosóficas* - não se derivam *stricto sensu* de seu sistema.

A exemplo do comum dos empiristas, Silvestre Pinheiro Ferreira não concebe apenas as sensações externas, mas a estas equipara as vivências interiores. Nestas últimas é que repousa a sua defesa da existência da alma. Delas também se servirá não apenas para explicar a origem da idéia de liberdade como também para apresentá-la como a dimensão própria da pessoa humana. Segundo se depreende das *Preleções*, a idéia de liberdade estaria vinculada a uma experiência “*sui generis*”. Através do senso íntimo, travamos contato com um dos atributos peculiares ao homem e que é a possibilidade de escolha, a capacidade de optar. A observação dos fenômenos vinculados à formação das idéias e à atividade indica que a produção de certos efeitos exige tanto a ação de um “agente” como certo estado peculiar à pessoa, que chama de disposição. Isto explicaria que a certas ações corpóreas nem sempre se sigam os efeitos que seriam de esperar. No caso particular das ações mentais, a observação nos revela algo de muito importante. Ocorre que, “verificando-se a razão no Agente como a disposição no Paciente, muitas vezes acontece

não se seguir neste o correspondente efeito. Para se designar esta singularidade das ações mentais é que se emprega a palavra liberdade” (§ 901). Os atos voluntários, dirá mais tarde, ou são instintivos ou livres. Os primeiros resumem o plano a que se acham adstritos os animais. Os segundos são próprios do espírito humano.

O propósito principal de Silvestre Pinheiro Ferreira consiste sem dúvida em contribuir para que se completem as reformas iniciadas por Pombal, promovendo-se a liberalização das instituições políticas e, desta forma, completando o processo de inserção de Portugal na Época Moderna. Outro não era o ideal de parcela representativa da elite de seu tempo. Singulariza-o, entretanto, o fato de que haja sustentado a hipótese de que o liberalismo político teria de encontrar o seu lugar num sistema filosófico que estivesse em harmonia com as melhores tradições da cultura portuguesa. Ao fazê-lo, encaminhou muitos de seus discípulos na linha de buscar a coerência, do empirismo, o que os colocaria diretamente em contato com a problemática filosófica contemporânea. Por isto mesmo, pode-se dizer que sua obra representa a ante-sala da primeira corrente de filosofia estruturada no ciclo posterior à Independência. Também no que respeita às instituições políticas, a obra e a ação de Silvestre Pinheiro Ferreira correspondem a ponto de referência fundamental.

O essencial a destacar na doutrina política de Silvestre Pinheiro Ferreira reside no fato de que ergueu a uma grande altura a bandeira da monarquia constitucional, fundando-a de modo coerente e exaustivo, caracterizando-a em seus múltiplos aspectos. Em meio ao despreparo generalizado, soube mostrar que o elemento constitucional correspondia à representação, nisto consistindo a novidade radical do novo sistema. De forma incansável, chamou a atenção para os temas efetivamente catalisadores. Embora nesse primeiro momento o significado profundo de sua palavra não haja sido percebido de forma adequada, na medida em que os temas vinculados à independência se deixam suplantados pelas questões relacionadas à forma de governo, a obra de Silvestre Pinheiro Ferreira teve de ser levada na devida conta.

Na década de vinte, sua presença se faz sentir primeiro e, sobretudo, como homem público para depois aparecer tão somente o publicista. No ciclo em que a onda liberalizadora parece haver refluído na Península e vive refugiado em Paris (1826/1842), elabora sua obra de constitucionalista, integrada por vários textos tornados clássicos, entre outros o *Curso de Direito Público* (1830, em 2 volumes); as *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e a carta constitucional do Reino de Portugal* (1831); os projetos de ordenações para Portugal (1831/1832); e, finalmente, o *Manual do Cidadão em um governo representativo* (1834), que coroa toda esta meditação. Da fase inicial, deixou-nos importante depoimento de sua participação no governo - publicado com a denominação de “Cartas sobre a Revolução do

Brasil” -, além de outros textos que incumbe desde logo referir a fim de explicitar os problemas que tem em mira elucidar e resolver.

O texto divulgado com a denominação de “Cartas sobre a Revolução do Brasil” (3) compreende 27 missivas dirigidas por Silvestre Pinheiro Ferreira a um seu compatriota, de nome desconhecido, além de uma série de documentos elaborados basicamente nos meses que antecederam ao regresso da Corte (4) cujas cópias se conservaram entre os manuscritos do autor. Contém o relato singelo da sua participação nos acontecimentos desse agitado período de nossa história e tinham como propósito documentá-la e evitar que a posteridade cometesse equívocos no que respeita à sua responsabilidade direta. Em várias ocasiões, essa preocupação se faz presente. Assim, a atenção principal está voltada para a minúcia e não para os princípios gerais tão abundantes e explícitos nas *Preleções*. Ainda assim, algumas indicações precisas de suas concepções políticas acham-se esboçadas, em virtude mesmo da singularidade de sua posição.

A 26 de fevereiro, ocorre no Brasil uma rebelião que leva D. João VI a promulgar um decreto comprometendo-se a respeitar e fazer respeitar a Constituição que viesse a ser elaborada pelas Cortes. Para dar a esse ato maior expressão, reforma o Governo para nele incluir a Silvestre Pinheiro Ferreira como uma de suas principais figuras, homem que se tinha na conta de “partidário de um liberalismo fundado em princípios de moderação e de sólida doutrina”. O pensador português achava que semelhante gesto deveria ter desenvolvimento harmonioso e coerente, parecendo ignorar que a política consistia precisamente na arte de equilibrar interesses muitas vezes antagônicos. Assim, os fatos mesmos, as marchas e contramarchas do Governo, incumbir-se-iam de obrigar a quem somente desejava registrá-los que se lançasse a tarefa mais ampla, para ressaltar o conflito entre o seu empenho de racionalidade e a luta diuturna dos partidos. À reforma do Governo segue-se a prisão de conhecidas personalidades liberais. A incoerência do gesto obriga-o a situá-lo num contexto mais amplo para evidenciar a sua contradição intrínseca. Ao mesmo tempo, a onda liberal caminha no sentido dos excessos. Desse modo, Silvestre Pinheiro Ferreira é levado a fundamentar certos aspectos de sua doutrina política, equidistante do “absolutismo real” e do “jacobinismo democrático de tipo rousseauiano”, não obstante a circunstância de que as cartas somente se propõem a fazer, “no seio da amizade, o depósito da fácil narração dos sucessos, em que a sorte quis que eu fosse parte; e de que é justo que a posteridade seja por mim mesmo, sem prevenção de amor ou ódio, escrupulosamente informada” (5).

A dimensão efetiva dos princípios liberais defendidos por Silvestre Pinheiro só pode ser devidamente aquilatada a partir do reconhecimento do enorme atraso em que jazia o

pensamento político de sua pátria. Portugal assistira indiferente ao nascimento e à expansão do liberalismo inglês. Empenho de incorporá-la não se fizera sentir mesmo de parte de pensadores audaciosos como Verney. A *Viradeira* de D. Maria I como que fechara as fronteiras do país à influência das Constituições Americana e Francesa, bem como às idéias seja de Montesquieu seja de Rousseau. O distanciamento da Corte, localizada no Brasil, reduzira o impacto da Revolução Espanhola de 1810 e a proclamação, pelas Cortes de Cadiz, da Constituição de 1812 não parece haver suscitado maior comoção. Com o retorno daquele país, em 1814, aos princípios da monarquia absoluta, a Coroa Portuguesa deveria voltar a desinteressar-se pelo problema e que levava o Rei a solicitar de Silvestre Pinheiro os já mencionados pareceres, simplesmente arquivados e dados por esquecidos. A derrota da revolução pernambucana de 1817 indicava a pouca consistência do movimento reformador, a ponto de que não se tenha seguido, ao restabelecimento da monarquia constitucional em 1820, na Espanha, nenhum esforço para ajustar-se aos novos “usos e costumes do século”, como era desejo manifesto do autor das *Preleções Filosóficas*. Assim, ao ter de se acomodar às pressas às novas circunstâncias advindas da convocação das Cortes, em Portugal, e da adesão do Brasil a semelhante iniciativa, não existia nem pensamento familiarizado com as novas doutrinas nem homens públicos experimentados ou conhecedores de sua prática. O pensamento luso-brasileiro não fora arrastado a nenhum debate profundo a exemplo daquele suscitado pela obra de Verney - capaz de possibilitar uma real assimilação das diferenças existentes entre os vários graus de democratismo que a Europa vinha produzindo, desde há quase dois séculos, tanto no terreno das idéias como no âmbito da ação. A falta de clareza marcava os dois campos: o do absolutismo e o do liberalismo. Aqui as posições variavam desde o republicanismo extremado à defesa de princípios tímidos a serem enxertados no corpo da monarquia. Afora isto, questões outras, como a da independência do país ou a manutenção dos vínculos com Portugal, assumiam inevitavelmente maior magnitude. Ausência de imprensa livre e de organizações de ensino superior completam o quadro em que se insere a tomada de consciência do problema do liberalismo. Nesse arcabouço, tanto a palavra como a ação de Silvestre Pinheiro Ferreira revestem-se de significado extraordinário. Constituem um dos focos a partir dos quais se iria configurar no país uma consciência conservadora de índole liberal e humanista.

Parecia a Silvestre Pinheiro de todo inevitável a reforma nas instituições. Contudo, entendia que a revolução não era o veículo propício a esse fim. Incumbiria, portanto, antecipar-se à hecatombe e preparar a transição sem maiores choques e lutas. Com esse espírito redigiu, em 1814 e 1815, as normas que deveriam presidir a reforma da monarquia. O princípio básico em que se estribam reside na diferença existente entre a monarquia constitucional e o regime

republicano. Neste, “basta que uma proposição vença a pluralidade de votos dos seus respectivos deputados para logo ser lei do estado, quando, pelo contrário, nas cortes monárquicas é preciso o consentimento do rei, representante permanente da nação, para que a proposição acordada no corpo dos representantes eletivos e removíveis da mesma nação adquiram a categoria de leis”. (6)

No documento que elaborou para apresentação perante as Cortes - de cuja leitura se incumbiu diretamente, a 4 de julho de 1821 - insiste nessa tese e a torna mais explícita. Para Silvestre Pinheiro, a soberania das Cortes resume-se no exercício do poder legislativo, atribuição que não lhe é exclusiva. Assim, não pode residir separadamente em nenhuma das partes integrantes do Governo “mas sim na reunião do monarca e dos deputados eleitos pelo povo”. Se depois da reunião das Cortes seria por parte do monarca um ato de despotismo querer legislar sem o concurso dos representantes do povo, “haveria da mesma sorte uma oclocracia, se as Cortes fizessem leis sem o concurso e o consentimento do Rei”. (7) Na cúpula, portanto, a harmonia entre os dois poderes.

Essa harmonia, por sua vez, tinha certos suportes. A monarquia repousava na aristocracia enquanto as Cortes na expressão da vontade popular. Parecia-lhe que “a aristocracia (ainda tomada no sentido mais honroso, de apoiada monarquia) pelo seu sistema de puritanismo e isolamento tem sido batida em detalhe pelo maciço da democracia.” (8) Impunha-se, portanto, reformá-la, sobretudo atentando-se para a circunstância de que não existia “senão alguns fracos vestígios do que na instituição da atual nobreza a fazia importante nos negócios do Estado, e digna de respeito e veneração aos olhos dos povos, quase que desapareceu tanto esta consideração como aquela importância. É logo necessário que das cinzas da antiga nobreza nasça outra nova, cujas funções, formas e vantagens sejam mais conforme aos usos e costumes do nosso século. Cumpre combinar a nobreza hereditária com a de aquisição. É justo que o nascimento habilite. Mas é necessário que, *coeteris paribus*, o merecimento prefira.” (9)

Quanto à legitimação do mandato popular, nada lhe parecia menos significativo que a expressão “os povos querem”.

“Sempre que se disser que eles desejam mudar de estado em geral - afirma - é verdade enquanto se quiser dizer com isso que desejam, em geral, a reforma dos males e abusos que são inerentes a todo e qualquer governo. Mas esta verdade é tão trivial e insignificante que jamais pode ser neste sentido que se diz *os povos querem*.” (10) Adiante acrescenta que o único meio de obter a manifestação da vontade popular – “meio na verdade bem insignificante mas único que existe” - é de fazer com que “os homens menos espertos de cada povoação ou distrito se louvem em outros mais instruídos nos interesses dos povos; que estes louvados organizem as

instruções porque um pequeno número de homens por eles instruídos, reunindo-se fora do alcance de toda a estranha influência, confirmam entre si o que lhes houver sido dado como expressão do que entre aqueles louvados prevaleça como conveniente aos públicos interesses e, por conseguinte, como próprio granjear o assenso ou a vontade dos povos, mas uma vontade ulterior ao estabelecimento e à experiência, mas de nenhum modo anterior a ele”. Desse modo, parece entender o autor que a vontade popular deveria ser auscultada em função de problemas concretos, através de número reduzido de representantes, aptos assim a deliberar.

Se bem não se hajam proposto expressamente a fundamentá-la, as “Cartas” apresentam uma doutrina política cujo escopo principal é a moderação. Sua ambição consiste em incorporar as conquistas do liberalismo e simultaneamente reorganizar a monarquia, sem, entretanto, desfigurá-la; em cercar de todas as garantias o instituto do mandato popular, harmonizando-o, ao mesmo tempo, com a nobreza tradicional, a ser democratizada. O exercício da vontade popular representa, de um lado, vínculos concretos com a pequena elite que a expressa e, de outro, manifestação direta em torno a questões com as quais esteja suficientemente familiarizada. Tais princípios baseiam-se no mais integral respeito à pessoa humana, na condenação explícita a todo o recurso à violência.

A obra posterior de Silvestre Pinheiro Ferreira é dedicada à plena explicitação das características do sistema monárquico constitucional, inclusive dando-lhe formulação acabada em diversos projetos de lei. Tal é o espírito do *Curso de Direito Público*, das observações acerca das constituições portuguesa e brasileira, etc. A par disto, o tema a que dá maior relevo é o da representação.

O *Manual do Cidadão em um governo representativo* contém a doutrina liberal do ilustre publicista formulada, conforme explicita, sem qualquer tipo de compromisso. Nos textos e documentos anteriores, segundo diz, tratava-se de encontrar uma fórmula de “transição do governo absoluto, debaixo do qual havíamos gemido tantos séculos quantos a monarquia conta de existência, para um sistema verdadeiramente representativo”. No *Manual*, lança os olhos para “um futuro cuja época não nos é lícito nem mesmo conjecturar”, objetivando, “preparar os ânimos da geração futura para esta grande reforma”.

A exemplo do liberalismo de então, Silvestre Pinheiro Ferreira delimita com rigor os colégios eleitorais, em função de hierarquias e rendimentos. Embora mais complexo, reconhece que seu sistema não difere em essência dos procedimentos vigentes, salvo em que, classificando-se os cidadãos segundo ordens de hierarquia, a que ascendiam por eleição, a escolha para determinado cargo eletivo se fazia preceder de processo seletivo a seu ver mais consistente. Singulariza-se, entretanto, ao explicitar que a representação é de interesses. “O que,

porém, distingue essencialmente o nosso método do que vulgarmente está recebido, escreve, é que nós exigimos em cada deputado a especialidade de conhecimentos requerida para bem representar cada uma das três sortes de interesses relativos às três seções de que se deve compor o Congresso Legislativo; enquanto nos métodos vulgares, cada eleitor escolhe sem saber que condições deve reunir o candidato. Por isso vemos que os interesses dos diferentes estados são mui imperfeitamente representados nos congressos de quantas nações se presumem viver debaixo do regime constitucional; pela simples razão de que a lei não dirigiu a atenção do eleitor a fim de que ele se concentrasse no círculo de seus conhecimentos e procurasse entre as pessoas de seu mesmo estado as mais capazes de representar os respectivos interesses.” (11) Afora isto, aspirava à eleição de todos os cargos do serviço público.

A seu ver, incumbe diferenciar os direitos do homem daqueles do cidadão. Os primeiros são naturais, no sentido de inerentes e inalienáveis, consistindo na segurança pessoal, na liberdade individual e na propriedade real. Os últimos resultam do pacto social. Seu objetivo primordial consiste em cercar de todas as garantias o exercício de semelhantes direitos. Entende, como os demais teóricos liberais da época, que a garantia de funcionamento do regime representativo reside na independência dos poderes. Ao mesmo tempo, entretanto, concebe o que denomina de poder conservador, isto é, a atribuição fiscalizadora que a cada poder incumbe em relação ao outro.

Na maneira como delineou, finalmente, o Estado Liberal, Silvestre Pinheiro Ferreira não foi seguido pelos conservadores brasileiros, que encontraram outra formulação e incumbiram-se de levá-la à prática, no Segundo Reinado. Contudo, é a grande figura que lhes formou o espírito, entre outras coisas por haver aberto o caminho ao ecletismo, no plano estritamente filosófico.

NOTAS

(1) *Preleções Filosóficas*, Introdução de Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Ed. da Universidade de São Paulo, 1970, 389p.

(2) Introdução às obras escolhidas de Maine de Biran, Paris, Aubier, 1966, pág. 30.

(3) Revista do Instituto Histórico (51 – 1ª parte), 1888, págs. 239/377.

(4) Referem documentos anteriores, elaborados em 1814 e 1815, divulgados pela Revista do Instituto Histórico (Tomo 47, 1ª parte, 1884). Este e o precedente foram reeditados por Vicente Barretto (*Idéias políticas* - Antologia. Rio de Janeiro, Documentário, 1976).

(5) “Cartas”, loc. citado, pág. 300

(6) “Cartas” in Revista citada, de 1888, pág. 274.

(7) *Apud* Maria Luiza Rangel Coelho - *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, pág. 34.

(8) Revista de 1888, pág. 271.

(9) Memórias políticas” (1814), in Revista de 1884, nota d.

(10) “Cartas”, loc. citado, pág. 203.

(11) *Manual do cidadão em um governo representativo*, Paris Rey & Gravier, 1834, Tomo I, p. 121. Os três estados são: Comércio, Indústria e Serviço Público.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. *Silvestre Pinheiro Ferreira* (1769/1846). Bibliografia e estudos críticos. Salvador, 1983.
- CRAVEIRO DA SILVA, L. “Silvestre Pinheiro Ferreira”, in *Actas do 1º Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955, págs. 613/619.
- COSTA, Hipólito da. *As preleções filosóficas de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Notas publicadas no *Correio Braziliense* e reproduzidas na *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, XVI (63): 403-420, julho/setembro, 1966.
- MONCADA, L. Cabral de. *Subsídios para uma história da Filosofia do Direito em Portugal*, 2ª edição, Coimbra, Coimbra Ed., 1938, pág. 32-38.
- PEREIRA, José Esteves. *Silvestre Pinheiro Ferreira: seu pensamento político*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.
- PINHEIRO FERREIRA, Silvestre. *Preleções Filosóficas*. Introdução de Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/USP, 1970.
- _____. *Categorias de Aristóteles*. Apresentação e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães, 1974.
- _____. *Idéias políticas*. Organização e introdução de Vicente Barretto. Rio de Janeiro, Documentário/CFC, 1976.
- _____. *Ensaios filosóficos*. Introdução de Antonio Paim. Rio de Janeiro, Documentário/CFC, 1979.
- _____. *Bibliografia e estudos críticos*. Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.

- PRAÇA, J. J. Lopes. *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da filosofia*, Coimbra, Imprensa Literária, 1868, vol. I, págs. 213/223; 2ª edição, preparada por Pinharanda Gomes. Lisboa, Guimarães, 1974, págs. 252- 264.
- SANTOS, Delfim. “Silvestre Pinheiro Ferreira” in *Perspectivas da Literatura Portuguesa do Século XIX* (publicação dirigida por J. Gaspar Simões), Lisboa, 1974; Fasc. 1, págs. 17/30; in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971; Vol. I, págs. 479-490.
- SILVA, Inocência Francisco da. “Bibliografia e Biografia de Silvestre Pinheiro Ferreira” in *Preleções Filosóficas*, ed. cit., págs. 13/26.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria*. Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1975.
- SILVA, Nady Moreira Domingues da. *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa, 1990 (Biblioteca Breve –Vol. 117).
- SOUZA COELHO, Maria Luiza. *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, 1958.

2. A SIGNIFICAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DO ESPIRITUALISMO COUSINIANO

As simpatias pelo empirismo inglês como a tendência predominante. As peculiaridades da situação brasileira e a descoberta de Victor Cousin. Relações entre o ecletismo como método, o método psicológico e o espiritualismo. A importância do historicismo cousiniano. Hipótese sobre as razões da adesão da intelectualidade brasileira ao ecletismo.

“Esta filosofia (o espiritualismo) é aliada natural de todas as boas causas. Acalenta o espírito religioso; estimula a arte verdadeira, a poesia digna deste nome, a grande literatura; é o apoio do direito; recusa tanto a demagogia como a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e amar-se, e conduz pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas que, em nossos dias, na Europa, somente a monarquia constitucional pode realizar.” Victor Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1853.

A corrente eclética representa o primeiro movimento filosófico plenamente estruturado no Brasil. Suas idéias penetraram fundo em amplos setores da elite nacional e chegaram a se transformar no suporte último da consciência conservadora em formação. Não se trata de uma simples cópia do sistema cousiniano, mas de uma livre interpretação dos vários elementos que o integram com o objetivo de adaptar à tradição e fundir num só bloco as diversas doutrinas incorporadas à nossa bagagem cultural, no período mais recente, sem maior aprofundamento. Mais que isto, urge conciliar o anseio de modernidade com as peculiaridades da situação brasileira: valorização da experimentação científica num meio que não dispunha de condições efetivas para realizá-la; adoção dos princípios do liberalismo econômico quando as atividades produtivas eram realizadas pelo braço escravo; disposição de praticar o liberalismo político defrontando-se, ao mesmo tempo, com o imperativo de preservar a unidade nacional; empenho de dotar o país de instituições modernas partindo de muito pouco, etc.

Não fora a complexidade do processo político do qual resultou a conquista da Independência, a elite brasileira estaria madura para uma adesão ao empirismo. Várias das peças que o compunham já eram ou vieram a ser movimentadas com habilidade pela parcela mais representativa da intelectualidade. Assim, contávamos com numeroso grupo tanto de naturalistas e pesquisadores como de partidários das teorias de Adam Smith. A Lógica de que se falava ou que era estudada estava muito mais próxima de uma teoria do conhecimento elaborada segundo cânones empiristas que dos ensinamentos escolásticos. O sistema político iria sendo

estruturado a partir do modelo inglês. Uma adesão oficial ao empirismo não teria nem mesmo de se defrontar com qualquer outra corrente organizada. É pouco provável que a Igreja tivesse condições de opor maior resistência a semelhante desfecho posto, que só muito mais tarde lograria refazer-se do golpe sofrido com a expulsão dos jesuítas.

Entretanto, o empirismo - entendido como o sistema que, afinal, se incorporara à tradição na condição de uma das pilstras da estabilidade ético-política da Inglaterra e não apenas como as versões que dele se difundiram em Portugal, a partir do momento pombalino - acabaria abrindo a senda para o aparecimento de moral social de tipo consensual, com o que não se podia sonhar nos primórdios do Brasil independente. Esse tipo de moralidade, que é uma das criações da Época Moderna e talvez corresponda ao sustentáculo básico do sistema representativo, resultara da diversidade de pontos de vista religiosos e da consolidação de grande tolerância na matéria, depois de lutas fratricidas e prolongadas. Nos três séculos anteriores de nosso passado colonial, não seriam admitidas as religiões protestantes, embora os africanos tivessem preservado suas práticas religiosas primitivas. Mas aquelas e não estas haviam criado as condições para a substituição da moral social confessional. No Brasil, correspondia à autêntica utopia a pretensão de abandonar-se o modelo do Estado Patrimonial português, inclusive o segmento representado pelo padroado. Assim, a busca da flexibilidade mental requerida pela complexa situação do país não podia dirigir-se para o campo religioso, devendo ancorar na filosofia. Era imperativo praticar a conciliação em quase todas as esferas. Assim, havia de conciliar o liberalismo que se desejava incorporar, dando seguimento às reformas pombalinas, com os institutos da tradição: direito natural concebido nos moldes escolásticos, Ordenações Vicentinas, vínculos da Igreja com o Estado, etc. Existia, sem dúvida, uma percepção nítida da ligação entre modernidade e ciência experimental. Mas a tarefa urgente consistia em dar estrutura jurídico-administrativa ao país que recém conquistara a Independência. E assim por diante.

Tudo parecia induzir ao ecletismo. Na verdade, a intelectualidade patricia viveria sob a sua égide a partir mesmo dos primórdios do século XIX, o que facilitaria a adesão verdadeiramente entusiástica ao sistema de Cousin.

Victor Cousin (1792/1867) ingressou muito cedo no grupo dos chamados liberais doutrinários (sendo mais conhecidos Guizot e Roger-Collard) que assumiu a liderança da Revolução de 1831 e esteve no poder até 1848. Devido à atuação política, perdeu a cátedra sob os ultras e chegou a ser preso na Prússia, quando ali esteve no inverno 1824/25, na condição de preceptor de um jovem nobre, função a que se dedicara forçado pelo afastamento do magistério oficial.

Ao substituir a Royer-Collard na cátedra de História da Filosofia da Faculdade de Letras de Paris e também na Escola Normal em 1815, era um jovem de 23 anos. Teria oportunidade, mais tarde, de avaliar negativamente essa produção juvenil. Mas, desde logo, se singulariza pelo empenho de aprofundar, graças aos próprios meios, a visão da filosofia alemã que começa a ser difundida na França. Proibida por Napoleão, em 1810, aparece, em 1814, nova edição de *De l'Allemagne*, de Mme. de Stael. A obra de Villers sobre Kant estava mais ou menos esquecida (*Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, Paris, 1801). Era então um dos fiéis discípulos de Maine de Biran e o freqüentava a exemplo de Collard, Jouffroy, Ampère, etc. Considerava, como os demais parceiros, que o programa fundamental consistia na fundamentação empírica das categorias. Nessa altura, o interesse maior pelos alemães parece deter-se em Leibniz, a quem está devotado o próprio Biran, redigindo, em 1819, o verbete a ele dedicado para a *Biografie Universelle de Michaud*.

Deve-se a Cousin ter introduzido na França a compreensão da História da Filosofia. Na verdade, esta disciplina foi criada por Hegel. Antes dele, consistia basicamente na exposição daqueles autores com os quais se simpatizava. Hegel deu certa ordem na matéria, destacando a contribuição dos autores para o aprofundamento da compreensão de determinados problemas. Cousin ocupou-se da disciplina ao longo de seu magistério, refazendo e ampliando o Curso de *História da Filosofia Moderna*, que assumiu, afinal, feição definitiva em oito volumes, nos fins dos anos quarenta. A par disto, ordenou e editou a obra de Abelardo, Pascal, Biran, além de haver traduzido ao francês os diálogos de Platão. Formou toda uma geração dedicada ao exame e a edição na França dos principais textos e filósofos, dando preferência, sempre, à difusão das obras dos próprios autores.

Durante o governo de Luiz Felipe (1831-1848), chegou ao Reitor da Universidade e Ministro da Instrução Pública. Nesse período, foi considerado como uma espécie de filósofo oficial. A historiografia filosófica de seus pais deixou-se influenciar pela crítica que o positivismo lhe dirigiu, tratando-o depreciativamente. Contudo, estudiosos de renome como o neokantiano Victor Brochard (1848/1907), no século passado, e Rodolfo Mondolfo (1877/1976), no presente, reconheceram-lhe os méritos. A recente publicação de sua correspondência com os alemães (*Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hegelians*. Paris, Editions du Lérot, 1990) mostra que Hegel o tinha na mais alta conta.

O sistema de Cousin apresenta várias brechas que foram devidamente exploradas por seus opositores, quando chegou o momento de sua superação. Contudo, apoiou-se em dois grandes filósofos seus contemporâneos: Hegel (1770/1831) e Maine de Biran (1760/1824).

Segundo Brehier, a idéia do caráter puramente negativo, tanto da Revolução como da filosofia anterior, é comum a todas as correntes do pensamento francês da primeira metade do século XIX. Não obstante, enquanto os tradicionalistas (de Maistre, de Bonald, Lamennais) proclamavam simplesmente a incapacidade da Razão e a supremacia da Fé, Maine de Biran busca, através da introspecção, um centro permanente em meio aos estados de consciência, uma *faculdade* que lhe permitisse restaurar a dignidade do *eu*, dissolvido pela análise de Condillac e dos ideólogos. É uma pesquisa minuciosa, cheia de altos e baixos, enfim, uma autêntica meditação filosófica.

Tendo publicado muito pouco em vida, coube a seus seguidores mais diretos a tarefa de popularizar suas idéias, notadamente Cousin e Roger-Collard (1763/1843). Este, professor da Faculdade de Letras e depois figura proeminente no governo saído da Revolução de 1831, vinculou o novo espiritualismo ao liberalismo. Se esta circunstância iria levá-lo, sob aquela nova situação política, a estrepitoso sucesso, no período precedente, sob a Restauração, Experimentou feroz perseguição, que chegou até a proibição do Curso de Cousin e ao fechamento da Escola Normal.

No pensamento de Cousin, cumpre distinguir três aspectos, nem sempre homogêneos e, às vezes, até contraditórios, sem o que não se poderia apreender o destino histórico de seus ensinamentos quando transplantados para o solo brasileiro. Poderiam ser formulados do seguinte modo: 1) o ecletismo como método (historicismo); 2) o método psicológico, elevado à condição de fundamento último da filosofia; e, 3) o espiritualismo. Ao longo de sua vida, Cousin apoiou-se alternativamente em qualquer dessas pilastras, o que permitiu a seus discípulos brasileiros empreender interpretações autônomas e até criticá-lo com argumentos do arsenal por ele mesmo mobilizado.

Cronologicamente, os métodos psicológicos precedem a tudo mais. Decorre, sobretudo, da influência de Royer-Collard e constitui o cerne do sistema cousiniano até os fins da segunda década. O historicismo, de inspiração hegeliana, ganha relevo a partir das visitas que fez à Alemanha, sucessivamente em 1817, 1818 e 1824. O primado do espiritualismo é fenômeno posterior à queda de Luiz Felipe. A esse respeito escreve Victor Egger: “A exposição do ecletismo por Frank não é estritamente exata quando apresenta o sistema de Cousin como um pensamento único onde “o espiritualismo é o fim e o ecletismo não é senão o meio”. É verdade que, em 1853, no *Avant-propos* à nova edição de *Du Vrai, du Beau et du Bien*, declara subordinar o ecletismo, “que não é senão um método puramente histórico”, ao espiritualismo, “que é nossa verdadeira doutrina, nossa verdadeira bandeira”; mas, esta interpretação não está

conforme as intenções e as esperanças de sua primeira filosofia, onde o método eclético e a concepção metafísica sobre que se apóia eram, ao contrário, o essencial.” (1)

Cumprir indicar as linhas mestras dessa curiosa combinação. Cousin parte da necessidade de empregar, na filosofia, os métodos da observação e da experimentação, segundo o espírito do século. Recusa, não obstante, as conclusões do sensualismo e, simultaneamente, a possibilidade de uma intuição direta do absoluto, afirmada pela filosofia alemã. Quer uma observação interior que conduza ao estabelecimento de leis tão rigorosas como as formuladas pela física. Na observação empreendida, julga haver descoberto uma terceira faculdade que o habilita a ultrapassar a antinomia tradicional entre a sensação passiva e a vontade ativa. Trata-se da *razão*, que estabelece seus princípios (substância e causalidade) e intervém como ponte entre a subjetividade e a objetividade. Ainda que Cousin houvesse explicitado em que precisamente se distingue a apreensão dessa razão - apresentada como dado imediato da consciência - de uma intuição de algo irreduzível, restar-lhe-ia o problema de explicar a universalidade de seus princípios. A crítica e a discussão posteriores demonstraram que essa terceira faculdade retirou maior coerência ao seu empirismo. Assim, defendeu uma razão impessoal, atribuindo-lhe um acesso espontâneo à verdade, anterior a toda reflexão. Deste modo, seu espiritualismo, de base psicológica, está muito distanciado do conceito de *espírito*, do seu mestre Hegel, impedindo-o de chegar à compreensão da cultura, de que esteve tão próximo. Ao contrário de enveredar para esse caminho, no ecletismo de Cousin a vinculação estreita dá-se entre método psicológico e espiritualismo.

O historicismo cousiniano acha-se relacionado com as concepções precedentes, mas revelou maior fecundidade quando interpretado por seus discípulos brasileiros. O ponto de partida está bem próximo dessa ontologia que se revelou tão frágil no embate posterior com os opositores, e da psicologia introspectiva que então se aceitava como atendendo aos preceitos da observação rigorosa.

Cousin era de opinião que o desenvolvimento histórico da filosofia se constituía de ciclos, cujos momentos eclodiram através de oposições. Em cada ciclo, o sensualismo seria superado pelo idealismo e ambos pela atitude cética. Esta, ao transformar-se em novo dogmatismo, engendraria o misticismo. Permanece, entretanto, a insatisfação que leva o homem a buscar outra fonte de certeza, primeiro na experiência sensível e logo na razão. Inicia-se um novo ciclo. E assim sucessivamente. Cousin manteve relações pessoais com Hegel e foi por este influenciado, compartilhando da opinião do filósofo alemão de que a história da filosofia representaria etapas na formação do espírito. Distingue-se de Hegel ao não o conceituar como

manifestação do espírito absoluto, mas como formas do espírito passíveis de regressão e repetição ao infinito.

Apesar do esquematismo e da unilateralidade, o historicismo cousiniano é valorizado por Rodolfo Mondolfo, pela circunstância de que destaca o papel das oposições no curso da história da filosofia. Diz Mondolfo: “Por certo que, com muita frequência, tem maior importância, na geração dos sistemas, essa espécie de influxo que se exercita por oposição, que a constituída pela assimilação de um pensamento anterior.” Observa, entretanto: “Deve-se reconhecer que, em geral, as oposições têm uma grande importância no desenvolvimento histórico da filosofia; mas, tampouco podem ser encaradas como o único fator de desenvolvimento, tal como se considera nas concepções de Hegel ou Cousin.” (2)

O historicismo de Cousin parece ter sido aquela parte de sua filosofia que maior influência exerceu sobre Antônio Pedro de Figueiredo, enquanto as preocupações de ordem psicológica predominariam na obra de Domingos de Magalhães e Ferreira França.

A historiografia filosófica francesa, com poucas exceções, encampou a crítica que o positivismo dirigiu a Cousin, a partir de Hipolito Taine, notadamente Emile Brehier (3) Essa circunstância parece haver dispensado os estudiosos do pensamento filosófico brasileiro de uma análise mais profunda do significado da influência de Cousin na formação da cultura brasileira. É impossível, entretanto, ignorar essa profunda identificação do ecletismo com o espírito nacional em processo de estruturação. A Escola Eclética, além da primeira corrente plenamente configurada em nossa terra, revela uma vitalidade inusitada.

O estabelecimento de nítida distinção entre o processo histórico de formação do ecletismo, e a maneira pela qual foi incorporado à história da filosofia, é essencial à compreensão do ecletismo brasileiro. Nas décadas de trinta e quarenta, contribuiu, sobretudo, para impedir que o debate apaixonante acerca das instituições políticas não se esgotasse nesse plano e abrangesse a própria filosofia. A idéia de que embora devesse ser superado, ulteriormente, seria imperativa a constituição de um sistema, apto a exprimir o seu tempo, não poderia deixar de ser cara à elite brasileira, em face da larga tradição sistemática do pensamento português. De igual modo, o esforço de Silvestre Pinheiro Ferreira cifrava-se, como vimos, na elaboração de um novo sistema que tivesse a grandiosidade de seu predecessor escolástico. Assim, os argumentos encontrados na obra de Cousin e que permitiram, através do método psicológico, a incorporação do empirismo e a exaltação da ciência, com que todos simpatizavam, integrando-os num sistema - que tinha ainda a vantagem adicional de negar o materialismo - asseguraram que seus partidários brasileiros rapidamente derrotassem tanto os remanescentes do empirismo mitigado

como os partidários do espiritualismo diretamente inspirado pelos dogmas da Igreja, mas sem maior fundamentação doutrinária.

De sorte que, já nos fins da década de quarenta, o ecletismo era uma doutrina vitoriosa e aceita pela elite intelectual. Por essa via, a conciliação política que a experiência histórica aconselhava encontrara o seu correlato filosófico. São traduzidas *a História da Filosofia e a Filosofia Popular*, de Cousin. Adotada como filosofia oficial no Pedro II, toma-se obrigatória nos diversos liceus e cursos anexos das faculdades. Em todos os principais centros, a corrente ganha a adesão de eminentes personalidades. Na sede do Império, entre outras, a do famoso pregador Monte Alverne (1748/1855), de Moraes e Vale (1824/1886), figura de renome nos círculos médico-científicos, professor da Faculdade de Medicina, e de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811/1882), representante destacado do romantismo e do indianismo, vinculando o ecletismo ao que então se considerava como a vertente literária autenticamente brasileira. Na Bahia, a de Eduardo Ferreira França (1809/1857), de família tradicionalmente ligada ao Partido Liberal e de outras destacadas personalidades; em Pernambuco, de Antonio Pedro de Figueiredo (1814/1859), que associa o ecletismo à idéia de progresso material.

São publicadas diversas obras de inspiração eclética. Para só mencionar as que apareceram na década de 50: *Os fatos do espírito humano* (1858), do mais importante representante da Escola, Domingos de Magalhães, o Visconde de Araguaia; as *Investigações de Psicologia* (1854), em dois volumes, de Eduardo Ferreira França, professor da Faculdade de Medicina da Bahia; o *Compêndio de Filosofia* (1851), em dois volumes, de Moraes e Vale; e, em 1859, o *Compêndio de Filosofia* de Monte Alverne, escrito em 1833.

Revistas e entidades dessa mesma inspiração encontram-se em todos os principais centros. Ainda mais significativa é a circunstância de que as mais importantes obras de doutrina política do Segundo Reinado se tenham elaborado a partir dessa doutrina, como o *Direito Público e análise da Constituição do Império* (1857), de José Antonio Pimenta Bueno, Marquês de São Vicente, e *Ensaio sobre o direito administrativo* (1862), de Paulino José Soares, Visconde do Uruguai.

Finalmente, a influência do ecletismo pode ser aquilatada pela declaração do bispo do Pará, Moraes Torres (1805/1865), que edita um compêndio, em 1852, com o objetivo de apresentar “uma doutrina pura e expurgada dos princípios do sistema eclético de que se acham iscados todos os compêndios de filosofia racional, admitidos hoje na maior parte das escolas públicas”. (4)

Ao que tudo indica, essa opção pela filosofia de Cousin nada teve de fortuita, mas resultou de uma escolha consciente de parte de nossa elite dirigente. A ascendência cultural da França,

no período posterior à Independência, não envolvia como corolário necessário a adesão ao ecletismo espiritualista.

A aceitação do sistema de Cousin não se explica, pura e simplesmente, pela ausência de tradição filosófica. Essa característica da jovem nação muito mais facilmente teria levado sua intelectualidade a incorporar-se ao pensamento de índole social, difundido de maneira ruidosa, no mesmo período, na capital francesa, com a vantagem de apresentar uma opção mais clara entre o tradicionalismo, de índole conservadora, e o reformismo saintsimoniano. Acresce que, nessa esfera, a vinculação ao pensamento francês era muito mais antiga, estava presente desde a época anterior à Independência, na pregação de inúmeros publicistas.

A ascendência do ecletismo deve ser atribuída, sobretudo, ao ambiente político nacional, mas também à influência de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846). Segundo se indicou, seu empenho consiste em conciliar o aristotelismo com o pensamento moderno. Desenvolve nesse particular o ecletismo português da segunda metade do século XVIII, assim caracterizado por Joaquim de Carvalho: “...os ecléticos, ao contrário dos escolásticos e dos novadores, que arvoravam a bandeira de uma parcialidade doutrinal, exprimiam uma atitude predominantemente pessoal. Representavam, acima de tudo, a atitude neutral, de quem procura a verdade onde quer que ela exista, e não um corpo de doutrina como o que Victor Cousin (1792/1867) mais tarde definiria ao conceber a sistematização filosófica como coordenação de elementos dados na diversidade da história do pensamento. Novadores e ecléticos foram os pioneiros do pensamento moderno em Portugal. Aparentava-os a concepção mecanicista da natureza e tinham por si, em vez da autoridade e da tradição da Escola, os notáveis progressos científicos no domínio da Matemática e da Física e a galeria vasta de grandes nomes do século.” (5)

Dessa espécie de ecletismo, Silvestre Pinheiro conservaria o respeito à mentalidade científica e à filosofia moderna, mas lança-se à tarefa de dar às suas conquistas uma configuração sistemática, tendo por base uma interpretação empirista de Aristóteles. Daí para Cousin a distância é bem menor do que parece. Monte Alverne, cujo compêndio inspira-se amplamente na obra de Silvestre Pinheiro, sente-se à vontade para adicionar-lhe uma profissão de fé eclética, vasada nos seguintes termos: “Vê-se, pois, que o meu sistema é o sensualismo; mas depois do aparecimento do idealismo, o sensualismo não se pode manter seguro nos seus domínios exclusivos. Todavia, ambos estes sistemas ofereciam erros, que os seus sectários se lançavam em rosto mutuamente. Um destes gênios, nascidos para revelar os prodígios da razão humana, levantou-se como um Deus, no meio do caos em que se cruzavam e combatiam todos os elementos filosóficos, empregando a extensão de sua vasta e sublime reflexão, reconstruiu a

filosofia, apresentando as verdades de que o espírito humano esteve sempre de posse. Os sistemas exclusivos foram proscritos por M. Victor Cousin.” (6)

O curioso é que o próprio Silvestre Pinheiro, tendo vivido em Paris, de 1826 a 1842, tornou-se amigo íntimo de Cousin, segundo se pode ver pelas cartas que endereçou a este último, divulgadas pelo Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (7).

A par disto, a componente política desempenhou papel relevante na adesão à filosofia eclética. O processo de estruturação do Império torna evidente a existência de uma constante, em torno à maioria dos problemas em debate: formadas as polaridades - o conservantismo intransigente e o reformismo radical - surge e passa a predominar, invariavelmente, a tendência conciliatória. A nova elite dirigente, a partir da experiência prática, elaborou uma verdadeira ideologia da conciliação. Houvesse no país uma tradição algo consolidada e sua fundamentação filosófica seria elaborada por um teórico nacional. A existência de uma doutrina próxima daquilo que se almejava, na metrópole espiritual que se escolhera, cercada até do respeito e do acatamento oficiais, só poderia despertar entusiasmo generalizado nos setores mais representativos de nossa intelectualidade. O empenho conciliador é justamente a tônica de Victor Cousin. Este, como acentua Brehier, “foi intencionalmente pacificador e árbitro; foi o político da filosofia, que buscava, como disse Saint-Beuve, fundar uma grande escola de filosofia que não se chocasse com a religião, senão que estivesse a seu lado, independente dela, com freqüência como seu auxiliar aparente, realmente como sua protetora e às vezes sua dominadora, esperando talvez ser sua herdeira” (8).

No que se refere àquela parcela da elite diretamente familiarizada com a filosofia, o elemento catalisador há de ter sido a solução empirista do problema da liberdade, ensejada por Maine de Biran, de que é um exemplo eloqüente a meditação de Eduardo Ferreira França. Filho de Antonio Ferreira França - médico particular de Pedro I, deputado à Constituinte de 23 e político influente na Bahia -, estudou medicina em Paris. Suas preferências filosóficas na capital francesa acham-se sugestivamente expressas no título de sua tese de doutoramento: “Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme” (1834). De regresso ao Brasil, foi professor de química médica e princípios de mineralogia, na Faculdade de Medicina da Bahia. Ingressou na política e foi deputado nas legislaturas de 1848, 1851 e 1854.

No Brasil e não em Paris é que Eduardo Ferreira França descobriu o espiritualismo francês. Relata em seu livro: “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 reconhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa diferente dela. Procurava nas minhas

reflexões examinar o que eu era na realidade, observava que muitos fenômenos não eram explicáveis pela única existência da matéria; e assim, progressivamente, fui examinando as minhas opiniões até que passados alguns anos, e tornando aos estudos dos filósofos, fui lendo aqueles que ao princípio me haviam desgostado, e encontrei um prazer indefinível, e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer a minha inteligência.” (9)

Nas coisas do espírito como na esfera das instituições, a elite da Nação que só recentemente conquistara a sua Independência havia que recorrer à experiência de outros povos. Mas lançara-se a essa tarefa seguindo as regras do *ecletismo esclarecido*, estabelecidas pelo Visconde de Uruguai em seu *Ensaio sobre o Direito Administrativo* e que consistem, basicamente, no seguinte:

1º) “Para copiar as instituições de um país e aplicá-las a outro, no todo ou em parte, é preciso, primeiro que tudo, conhecer o seu todo e o seu jogo perfeita e completamente”; e,

2º) “...não o copiar servilmente como o temos copiado, muitas vezes mal, mas sim acomodá-lo com critério, como convém ao país.” (10)

No que respeita à filosofia de Cousin, a intelectualidade brasileira parece ter seguido de perto essa lição.

NOTAS

(1) Apêndice ao *Vocabulário* de Lalande, 8ª edição, Paris, PUF, 1960, pág. 1261.

(2) Rodolfo Mondolfo - *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Cap. V, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1961.

(3) Émile Brehier - *História de la filosofía*. Tomo terceiro, Buenos Aires, Ed. Sudamerieana, 1956, pág. 292.

(4) *Apud* Pe. Leonel Franca S.J. - *Noções de História da Filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 14ª edição, 1955, pág. 271.

(5) Joaquim de Carvalho - *Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal* - II, Coimbra, 1950, páginas 5/6.

(6) Fr. Francisco de Monte Alverne - *Compêndio de Filosofia*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1859, págs. 4/105 (nota).

(7) Volume XXXIX, 1937, págs. 357/361.

(8) Obra citada, pág. 299.

(9) Eduardo Fererira França - *Investigações de Psicologia*, tomo primeiro, Bahia, Tipografia E. Pedroza, 1854, pág. VII.

(10) Visconde de Uruguai - *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (1862); Cap. XXXI - Aplicação ao Brasil das instituições administrativas inglesas, americanas e francesas, Rio, Imprensa acional, 1960, páginas 383 e 418 (edição original: tomo II, págs. 221/276).

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BREHIER, Émile - *Historia de ta Filosofia* - Tomo III; Primeira metade do século XIX, capítulos I a V; B. Aires, Editorial Sudamerica, 1956.

ESPAGNE, Michel et Werner, Michel (org.) - *Lettres d' Allemagne. Victor Cousin et les hegelien*s. Paris, Editions du Lerot, 1990.

MONDOLFO, Rodolfo - *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Cap. V, 2ª edição, B. Aires, EUDEBA, 1960.

PAIM, Antonio. “A necessidade da filosofia”. Em homenagem ao segundo centenário de nascimento de Victor Cousin. *Revista Brasileira de Filosofia*: n.º 186; out.-dez., 1992.

3. O DEBATE FILOSÓFICO DE QUE SAIU VITORIOSO O ECLETISMO

A importância e o significado da obra de Maine de Biran. Critérios que presidiram a formação de seu sistema eclético. O caráter fragmentário da meditação do pensador francês e o problema da conciliação da metafísica com a religião. A novidade apresentada pela Escola Eclética Brasileira no exemplo do debate filosófico e das *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França. O trânsito entre a descoberta do espírito e a fundamentação da idéia de Deus como flanco aberto à derrota posterior do ecletismo.

Se o sistema eclético de Cousin serviu à elite brasileira, principalmente como bússola na solução dos problemas políticos, na concepção e na implantação das instituições, da administração, do ensino, etc., ao longo do Segundo Reinado, a expressão filosófica desse estado de espírito variou com o tempo. Assim, no ciclo de formação da Escola, que abrange aproximadamente os três lustros compreendidos entre 1833 e 1845, deu-se preferência àqueles aspectos vinculados ao conhecimento e, portanto, ao método psicológico, permitindo que, do rompimento com a tradição escolástica para incorporar a ciência - plataforma lançada tardiamente em nossa cultura, na segunda metade do século XVIII, pela elite pombalina - não resultasse o abandono do espiritualismo. A obra de Maine de Biran propiciou a este último um suporte com que não contara no passado. Ao apoiar-se na observação e em muitas das idéias popularizadas pelos empiristas, o pensador francês não só abria o caminho para a constituição da psicologia como ciência autônoma como facultava a Cousin a possibilidade de vincular seu sistema ao pensamento moderno, que a intelectualidade patricia queria conhecer e assimilar. O ecletismo de Cousin, entretanto, além de não ter chegado a encontrar uma formulação acabada, viu-se reduzido apenas a um dos aspectos de algo mais amplo: o fundamento último do espiritualismo, espécie de substrato da evolução da consciência, condenada a percorrer sucessivos ciclos em que se alternariam, na mesma ordem, determinadas posições dogmáticas. Desapareceriam tanto a tortuosidade da meditação de Biran como as lacunas e dúvidas que o impulsionavam a novas e ulteriores pesquisas. Essa circunstância justifica a impressão de fragilidade que a vertente psicológica do ecletismo brasileiro produziu na geração que lhe seguiu.

Ainda assim, cumpre ter presente a importância de que se reveste o pensamento de Maine de Biran. Se bem não tenha logrado superar, de maneira satisfatória, a polaridade racionalismo-

empirismo, os objetivos que persegue são os mesmos visados pela crítica kantiana. Desse modo, a obra de Biran se situa no próprio centro da encruzilhada a que chegara a filosofia moderna nos fins do século XVIII.

A Revolução encontra Maine de Biran, aos 23 anos de idade, como membro de uma tropa de elite, integrada por jovens da nobreza, ao serviço direto do Rei e da família real, logo suprimida, o que o obriga a abandonar a capital e retornar ao interior (Bergerac). Entre 1789 e 1806, vive uma fase de recolhimento e meditação, interrompida apenas entre 1795 e 1797, para o exercício de cargos políticos. No período monárquico de Napoleão, retorna à atividade política, para dela só se afastar durante curtos períodos. Eleito deputado, sucessivas vezes, a partir de 1809, vive em Paris até o ano de sua morte (1824).

Filho de médico, radicado em Bergerac, no período em que ali viveu durante quase vinte anos ininterruptos, Maine de Biran funda uma sociedade médica. Para esse círculo é que escreve uma das poucas obras por ele mesmo divulgadas: “A influência do hábito sobre a faculdade de pensar” (1802). Em Paris, freqüente, de início, a denominada *Société d'Auteil*, mantida por pensadores vinculados à Enciclopédia e às doutrinas de Condillac. Mais tarde, estabelece laços estreitos com o grupo de espiritualistas e neocatólicos que se encontram empenhados na busca de uma filosofia capaz de combinar as conquistas do pensamento moderno com os postulados religiosos. Graças a isto é que a posteridade pôde reconhecer a importância de suas idéias na evolução da filosofia francesa desde que só divulgou, no período parisiense, uma pequena brochura dedicada ao exame da filosofia de Laromiguière, em 1817, sem, entretanto, declinar sua autoria, e uma breve exposição das doutrinas de Leibniz, publicada na *Biographie universelle* (1819). Do grupo dos que vieram a se considerar seus discípulos, participaram Royer-Collard e Victor Cousin. Este último publicaria, em 1841, em quatro tomos, *as Obras filosóficas de Maine de Biran*. Em 1859, organizada por Ernest Naville, tem lugar a edição de outros textos inéditos, em 3 volumes. Somente neste século divulga-se a obra considerada completa, em 14 tomos.

Maine de Biran elaborou um “Diário Íntimo” - só divulgado após a sua morte, a exemplo da maioria de seus trabalhos - cuja leitura permite compreender a atitude deliberada de não dar à luz o resultado daquela meditação desenvolvida ao longo de mais de três decênios. Pretendia encontrar um princípio único a partir do qual pudesse reconstruir toda a metafísica. Se em relação ao primeiro aspecto parecia, afinal, haver estabelecido algo de verdadeiramente sólido, restava um longo caminho a percorrer. Por isto mesmo, sua obra não o satisfazia e voltava sempre aos mesmos temas. Seus discípulos assim não entenderam. E sem os escrúpulos e a

profundidade que caracterizavam o mestre, completaram o seu sistema e levaram-no a um sucesso estrepitoso se bem que efêmero.

Ainda que empenhado em encontrar um termo médio, capaz de superar os exageros tanto do racionalismo como do sensualismo, preservando de ambos aquelas conquistas irreversíveis, Maine de Biran conserva de seus primeiros mestres a completa aversão pela teoria das idéias inatas. Aceita o princípio empirista segundo o qual todo conhecimento tem origem num fato positivo, cuja natureza e caráter se possa estabelecer sem sombra de dúvida. Os empiristas, entretanto, ao buscar as possibilidades experimentais do exercício do pensamento, entreviram tão-somente as condições exteriores, aptas a explicar, quando muito, o conteúdo de nossas idéias. Persiste a questão de saber de onde vem a nossa consciência e como o eu adquire o sentimento de sua própria realidade. A escola sensualista, ao desprezar a pesquisa das condições interiores, vê-se constrangida a manter em seu seio um princípio que o contradiz, qual seja o de supor que a consciência não tem por condição e origem senão a própria natureza de nosso ser, o que equivale a declará-la inata. Por isto, parece-lhe imprescindível tomar o princípio empirista com maior rigor que os próprios sensualistas e aplicá-lo ao conhecimento de nós mesmos como a tudo mais.

Alguns de seus mestres sensualistas, como Destutt de Tracy e Cabanis, haviam chamado a atenção para o papel que a atividade voluntária devia desempenhar no reconhecimento da realidade exterior e do próprio eu. Qualquer resistência oposta ao movimento originado pela vontade teria a virtude de situar de pronto as duas ordens de fenômenos. O tema, entretanto, não fora suficientemente desenvolvido senão por Maine de Biran. O ato voluntário seria justamente o objeto principal de suas análises minuciosas e exaustivas, para nele descobrir uma primeira evidência da causalidade e da liberdade.

Maine de Biran, além de estabelecer uma nítida separação entre a vida animal e aquela propriamente humana, distinguia o que denominava de vida do espírito. A primeira constituía o objeto próprio da fisiologia enquanto a ciência da vida humana era a psicologia. A parcela maior de sua meditação dedicou-a a esta ciência, na maneira especial como a encarava. Acreditava haver encontrado uma base sólida, experimental, para fundar uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer a desejada conciliação entre racionalistas e empiristas. A experiência externa se completava com a experiência interna, salvando de um só golpe o método empirista e a integridade do eu. O rigor e a meticulosidade de suas análises credenciaram-no à admiração, primeiro daqueles que se consideravam seus discípulos e, depois que Cousin divulgou boa parte de seus escritos, de grupos numerosos de pensadores tanto na França como no exterior. Ainda na segunda metade do século passado, escreveria J. Gérard: “A filosofia de Maine de Biran é

eclética, pois que busca restabelecer o acordo entre doutrinas opostas e a concluir um tratado de aliança entre a metafísica e a experiência. Mas é um ecletismo de natureza toda particular, que não se limita, para conciliar os termos opostos, a depurá-los do que têm de extremo, negligenciando ou atenuando as contradições, dando maior ênfase aos pontos de contatos e às relações possíveis. É o ecletismo de um ponto de vista original, médio por sua própria natureza, que traz a si os pontos de vista opostos que busca conciliar, ao invés de ir a eles; que não se coloca entre eles senão excluindo um e outro, obrigando-os a renunciar a si mesmos em seu proveito. Dessa posição nova que alguns entreviram sem nela se deter e até onde os outros não puderam se elevar, julga e explica suas contradições e seus erros; descobre a fonte comum ou no esquecimento ou na negação de seu próprio ponto de vista. (1)

O caráter fragmentário da obra - muito mais talvez que o empenho conciliador - irá suscitar grandes dificuldades ao trânsito entre a base empírica fundamentada no que chamava de psicologia e a ética à qual finalmente se ajustou, fruto, talvez, de uma opção política ao invés de representar desenvolvimento coerente do sistema. Maine de Biran nutria simpatias pelo estoicismo, provavelmente bem próximo da dignidade do eu que tanto reivindicara. Acabaria, entretanto, estabelecendo não só uma relação direta entre Deus e a revelação do eu - cuja base empírica se ocupava de descobrir numa meditação tortuosa e prolongada - como incorporando, no mesmo pé de igualdade, a tradição oral. Esta seria a revelação externa enquanto a primeira representava a revelação interna. Em 1817, emitiria a seguinte opinião, que seus discípulos considerariam inerente ao sistema sem maior preocupação de aprofundá-la e muito menos de fundamentá-la: “O filósofo e o teólogo consideram cada um sob o ponto de vista que lhe é próprio estas duas espécies de revelação e, se estão, como devem, de acordo sobre seu objeto e seu fim comum, nada terão a disputar sobre a natureza dos meios que Deus pode escolher para revelar ao homem sua existência e sua lei.” Assim, procuraria lançar as bases de uma conciliação num outro plano, entre o seu sistema eclético e a religião. Não resta dúvida de que poderia ter encontrado fundamentos mais sólidos para empreender semelhante caminho, como bem o observa J. Gérard: “Se tivesse logrado desfazer-se das preocupações demasiado exclusivas, originárias do passado que combatia, teria compreendido que a consciência e a posse de si, fundamento sólido da personalidade, não são ainda, entretanto, a personalidade inteira, e que seria necessário procurar numa lei a realizar, num destino a cumprir, seu complemento necessário e, poder-se-ia dizer, sua verdadeira razão de ser. Princípio ao mesmo tempo do amor e do dever, a idéia do bem, encerrando a explicação da verdadeira natureza do esforço, o teria levado a descobrir o objetivo moral. Seguindo a Kant, teria podido encontrar o meio de reunir os

dois pólos da ciência humana que tinha em vista, sem saber como passar de um a outro, a pessoa eu e a pessoa Deus.” (2)

Incorporada ao ecletismo de Victor Cousin, a psicologia de Maine de Biran perde aquele sentido de busca e inquirição. O trânsito incompleto entre a nova filosofia, de base psicológica, e a religião adquiriria um tom declamatório e arbitrário. Os pensadores brasileiros que aderiam a essas idéias não dispunham de maiores condições para aprofundá-las entre outras coisas pelo fato de que não tinham vivido aquele clima espiritual em que se dera a meditação de Biran. O aspecto que mais lhe interessava de perto era justamente a possibilidade de superar a antítese, estabelecida pela Escolástica Portuguesa, entre ciência moderna e cristianismo. Por isto mesmo, não chegariam a estruturar uma corrente sólida. Aceita quase unanimemente em todos os principais círculos intelectuais do país, não resistiria sequer a alguns anos de ataque frontal e se condenava a desaparecer antes mesmo do sistema monárquico, que tanto ajudara a consolidar.

Ao que tudo indica, foi o método introspectivo de Biran que permitiu aos brasileiros apresentar algo de novo, apto a facultar a recuperação da unidade da consciência, perdida na adesão seja ao naturalismo, seja ao tradicionalismo. Essa novidade é que estimularia o debate filosófico, alheio aos interesses das facções então existentes. Estas consistiam nos partidários do *empirismo mitigado* e nos tradicionalistas católicos. Os primeiros, a julgar pelos documentos que se preservaram, ocuparam as cadeiras públicas de filosofia, integrantes do sistema de aulas régias, baseado no ensino de disciplinas isoladas, então vigente. (3) Mas haviam vinculado essa doutrina ao liberalismo de índole radical e estavam empenhados na ação política correspondente. O tradicionalismo católico, embora pouco estudado, a julgar pela atividade que desenvolvia na Bahia reivindicava a pura e simples adesão aos dogmas cristãos. Por iniciativa própria, não iniciaria nenhum debate, mesmo porque não dava maior importância à razão - embora haja se lançado à arena, ameaçado pela ascensão da escola eclética. Os kantianos, ao que parece, estavam, como os empiristas mitigados, envolvidos com a ação política, que consumiria todas as suas energias, como era o caso de Diogo Antonio Feijó (1784/1843) e Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844).

É certo que a possibilidade do debate filosófico se deve atribuir também à ascendência do liberalismo de índole moderada, dando início, nos começos dos anos quarenta, à reforma política que iria pôr fim ao ciclo das revoluções armadas. A circunstância se reflete no aparecimento dos periódicos de cunho cultural, encerrando o monopólio quase virtual do periodismo político nos últimos decênios. Contudo, a presença dos ecléticos espiritualistas determinou que nesse movimento, os temas filosóficos viessem a assumir a posição que de direito lhes correspondia.

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

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

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

Essa última data pode ser tomada como referência para o coroamento do ciclo de formação porquanto nos decênios seguintes o que tem lugar é o apogeu da Escola, com a publicação das grandes obras - *Fatos do espírito humano* (1ª edição, 1858 e 2ª edição, 1865) e *A alma e o cérebro* (1876) de Gonçalves de Magalhães; e o *Ensaio sobre o direito administrativo* (1862), do Visconde de Uruguai, para mencionar apenas as mais destacadas - a conquista do domínio no magistério oficial, etc., e subseqüentemente o declínio. *As Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França, se bem hajam sido editadas em 1854, são mais expressivas do ciclo de formação, encerrado em fins dos anos quarenta.

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

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

No debate antes referido (4), o espiritualista João da Veiga Murici (1806/1890) nega essa possibilidade. Desafia o campo oposto a provar qualquer contradição na tese da existência do espírito pensante e, nesse passo, se a liberdade é atributo e se pode ser localizada em alguns dos corpos que integram o universo. A inspiração de Murici está toda nessa frase: “Finalmente, na hipótese de ficar decisoramente certa a materialidade do sujeito pensante, que utilidade provirá a ciência; e se a sociedade com essa descoberta ficará mais virtuosa ou viciosa”.

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

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

A discussão enrijece e extremam-se as posições.

O padre Eutichio Pereira da Rocha (1820/1880) procura, de certa forma, aproximar os dois pontos de vista, mas guarda compromissos com o velho espiritualismo ao dizer que “a sensibilidade, a inteligência e a vontade não são entidades reais e individuais, senão atributos de uma só substância; são a mesma alma sentindo, entendendo e querendo”. Recusa a solução de Maine de Biran, incorporada à filosofia de Victor Cousin. É interessante o depoimento do Padre Eutichio ao tratar os ecléticos, em 1845, como a “dominante Escola de Cousin.” (5)

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

Ao caracterizar como fato primitivo da consciência ao esforço voluntário - decorrente da iniciativa do sujeito, sem que haja sido instado por estímulos extremos - e assim se apreender como *causa* e como *liberdade*, o espiritualismo eclético punha na balança um argumento que então se considerava como correspondendo plenamente às exigências da observação científica. Como Biran nunca se propusera refutar o empirismo, mas apenas torná-lo coerente, introduzia-

se a psicologia no caminho da ciência moderna. A afirmativa da realidade espiritual se fazia incorporando as conquistas da Época Moderna e, ao mesmo tempo, ampliando o campo de aplicação do que se entendia como a metodologia de eficácia comprovada. É certo que a passagem do que se poderia denominar, contemporaneamente, de capacidade do espírito humano de criar sínteses ordenadoras do real, a exemplo da idéia de causalidade, para a afirmativa da possibilidade de demonstrar racionalmente a existência da divindade não chega a ser satisfatoriamente equacionada na filosofia de Cousin. Mas essa dificuldade somente iria aparecer no ciclo posterior de ascendência e maturidade da Escola. No momento que se considera, sobressaia a integração, numa doutrina harmônica, dos momentos Murici (afirmação do espírito) em M. G. de Oliveira (afirmação da ciência).

Esse amplo debate, que envolveu não só a Bahia, mas igualmente o Rio de Janeiro, Pernambuco e outras províncias, seria resumido por Eduardo Ferreira França em sua obra capital, as *Investigações de Psicologia*. (6)

O propósito essencial das *Investigações de Psicologia* consiste em evidenciar que, sem a menor violação dos princípios da observação rigorosa, desenvolvidos pela ciência moderna a partir de Bacon, 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. No entendimento do autor, o livro contém reflexões sobre a *psicologia experimental*, sendo propósito seu que não chegou a concretizar dedicar outro ensaio ao que chama de *psicologia racional*. Em decorrência de semelhantes objetivos, a exposição seguirá o estilo científico, sobretudo no que respeita à mobilização de experimentos e observações.

Os grandes temas do livro são, na ordem da exposição: 1º) apresentação do que se poderia denominar de *teoria neurofisiológica da percepção*; 2º.) o estudo dos instintos; e, 3º.) a análise da vontade. Na verdade, os instintos representam uma espécie de substrato a partir do qual se formam as faculdades intelectuais, assim denominadas a percepção de si mesmo e dos estímulos externos, o aparelho sensível, a consciência e a razão. A vontade é o elemento catalisador dos diversos poderes de que é dotado o homem, cabendo-lhe a função de constituí-lo como pessoa. Vê-se que o autor preocupa-se em enfatizar o caráter unitário desse conjunto de aspectos. Contudo, o empenho de tudo classificar, da forma a mais pormenorizada louvando-se, aliás, na opinião de Royer-Collard, segundo a qual “é menos perigoso separar fenômenos, que se assemelham, do que confundir fenômenos de natureza diversa”, e tomando por lema que a multiplicação das classes “é menos perigosa do que sua demasiada restrição, porque a sua multiplicação é um sinal de que os fenômenos foram mais bem aquilatados, e sua demasiada

restrição prova que muitos de seus elementos foram desprezados e desconsiderados” -, não deixa de causar ao leitor a impressão de fragmentar-se a pessoa humana na multiplicidade descrita. (7)

Incumbe, entretanto, fazer-lhe justiça. Assim, ao estudar as faculdades, assinala que se trata de classificá-las segundo o método que se tem adotado nas ciências naturais. Adverte desde logo que “as classificações são obra do espírito humano; na natureza só há indivíduos, não classes”. E mais: as faculdades são “modos de se exercer o espírito; não são unidades que dividam o espírito, são unidades lógicas, unidades artificiais. É o mesmo ser que sente, que conhece, que quer, que obra. As faculdades são poderes que tem a alma; estes poderes são a própria alma operando, deste ou daquele modo. O espírito é sempre um...”.

A Eduardo Ferreira França parecerá imprescindível retomar o tema das sensações com a maior amplitude, mobilizando todas as observações registradas pelos fisiologistas em seu tempo. A questão absorve, na prática, quase a totalidade do Tomo Primeiro de seu livro. Esse imperativo, tudo leva a crer, decorreria, sobretudo, da exigência de fidelidade ao naturalismo originário, do mesmo modo que à formação médica. Maine de Biran tomava como ponto de partida aquilo que denomina de *dualidade básica*, isto é, a distinção entre objeto percebido e sujeito que percebe. Considerava mesmo a impossibilidade de “negar essa distinção que todos os homens fazem, sem ter necessidade de uma metafísica profunda nem de grandes esforços de reflexão” (8). Eduardo Ferreira França, por sua vez, quer dar-lhe fundamentos fisiológicos e preservar a continuidade biológica, destacando o papel dos institutos.

Assinale-se que Sílvio Romero, sem se dar conta de que o empirismo de Condillac engendrava o grave problema teórico de distinguir a sensação externa, do corpo de quem a percebe, supõe que semelhante exigência decorreria da hipótese espiritualista. Assim, ao analisar as *Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França, escreve:

“Apreciemos o seu trabalho no ponto em que o escritor se quer mostrar um pouco original, no capítulo em que trata da locabilidade. Para ele, é esta uma faculdade pela qual conhecemos o nosso próprio corpo. O filósofo reduz o homem a uma alma recôndita, remota, a tal ponto distinta do corpo que este correria o risco de confundir-se com um outro corpo qualquer, se aquela não tivesse uma faculdade especial que o vem salvar de um completo esquecimento. É o requinte da espiritualidade!...

Os psicólogos exibem, às vezes, argumentos verdadeiramente irrisórios. Dizem por exemplo, que nós distinguimo-nos de nosso próprio corpo porque cada um de nós diz: *meu corpo*, e não se confunde, pois, com ele!...

Este fato, vulgaríssimo, é um resultado do hábito que, igualmente, nos permite dizer no mesmo rigor: *minha opinião, minha idéia, meu pensamento, minha alma...* É uma ingenuidade lançar mão de recursos tão ínfimos.” (9)

O empirismo radical de Condillac, ao reduzir a interioridade de seu homem-estátua ao odor de rosa ou a qualquer outra sensação proveniente do exterior, é que suscitou a dificuldade de distingui-lo da fonte da sensação. Tampouco se pode dizer que o conceito de alma, na obra de Eduardo Ferreira França, tivesse algo a ver com a caricatura que dele fez Silvio Romero. Finalmente, recorrer ao hábito para explicar um evento sobre o qual se vai erigir toda uma edificação filosófica equivale a dar-lhe os mais frágeis fundamentos.

Para o médico baiano, a percepção da localização externa das sensações repousa na localização interna, “instintiva e primitiva”, que nos dá o conhecimento “vago e indeterminado” do nosso próprio corpo. Sem essa base não haveria a interveniência da vontade, que configura de modo acabado aquele conhecimento. Assim, deseja estabelecer uma inquirição com pressupostos científicos a partir mesmo daquilo que Biran tomara como um simples dado. Do mesmo modo, o trânsito para a moralidade não se dará com a ignorância dessa base instintiva e biológica. Por essa forma, vai estabelecer a necessária continuidade entre o objeto das *Investigações de Psicologia* e as pesquisas anteriores.

Em seguida à análise do fenômeno da localização, Eduardo Ferreira França estabelece como ponto de partida do processo perceptivo o que denomina de *sentimento fundamental*, espécie de estado de humor resultante do conjunto de impressões sensitivas internas. Escreve: “De ordinário, estas impressões espontâneas ou vitais ficam estranhas à consciência, quando se manifestam a ela, é quase sempre obscuramente. Às vezes, porém, manifestam-se com clareza, ou quando são muito intensas, ou quando as impressões dos objetos exteriores não as ofuscam.

Todas essas sensações internas, de que temos consciência, e que se mostram distintas, como a sensação da fome, da sede, de respirar, etc., são oriundas de impressões imediatas ou vitais: todas as dores, que sofremos, são muitas vezes seus resultados” (p. 103).

O denominado *sentimento fundamental* pode deixar a consciência à mercê de estados de espírito que não pode controlar. O fenômeno, que observa em si mesmo, leva-o a afirmar: “...o estado do organismo muito influi sobre o moral. Qual é o homem que não tem observado os efeitos que sente depois de ter tomado café? Qual é o homem que ignora os efeitos de certas bebidas, de certa alimentação? Quem é que não sabe que os climas, as doenças, as idades, os sexos, o gênero de vida, etc., trazem mudanças nas disposições do organismo e daí no moral? Quem não se sente diferente nas diferentes horas do dia, nas diferentes épocas do ano?” (pág. 105).

O aprofundamento da perspectiva naturalista não significa, pois, negar os fatos estabelecidos pela via da observação, mas apenas denunciar a sua unilateralidade. “Se somos um ser inteligente - escreve - ativo e livre, também somos um ser passivo; se existe em nós uma atividade própria, também existe, para assim dizer, uma atividade passiva; se muitos de nossos atos atestam em nós uma força produtora, que nos é própria, outros atestam que também somos regidos por leis, que não são as leis de nosso espírito” (loc. cit.).

Na apresentação do papel catalisador da vontade, e da base neurofisiológica do processo perceptivo, consegue Eduardo Ferreira França ater-se ao que supunha se tratasse de observações rigorosamente científicas. Procura mesmo integrar o momento Condillac, e o faz nos seguintes termos:

“O eu é passivo, mas também é ativo, e não seria passiva se não fosse ativo, e nem ativo se não fosse passivo; não conheceria, não teria consciência se não fosse uma e outra coisa ao mesmo tempo.

Passivo simplesmente não conheceria; e não conhecendo como é que se identificaria com suas modificações? Passivo, a consciência seria nula, e, todavia, antes de se separar de suas modificações, ele se acha no estado da estátua de Condillac que se torna em todas as suas sensações, que se identifica com todas elas, que não as distingue, porque não as distingue de si” (Tomo II, pág. 58)

Reconhece não ser fácil conceber este estado que, se não é o de um corpo bruto, tampouco é o de verdadeiro conhecimento. Busca, entretanto, analogias com aquele entre o sono e a vigília; no que tem lugar nos momentos de grande dor ou naquele em que vemos sem saber exatamente o que vemos.

A isto acrescenta:

“Este estado é passageiro e pouco freqüente, atualmente e o espírito quase nunca está sem reagir mais ou menos fortemente sobre suas modificações; as diversas faculdades intelectuais, os instintos e a vontade estão em plena atividade, e então distinguimo-nos perfeitamente de nossas modificações, e do que não *é nós*.

É principalmente pelo exercício da atividade voluntária que estas distinções se fazem com mais precisão e clareza. Mas não se pense que, antes de nascer a vontade, o eu não se conheça, e não conheça suas modificações; não, a vontade pressupõe estes conhecimentos e, portanto, antes da atividade voluntária o eu já se mostrou ativo, mas de uma atividade involuntária.

Em todo o caso, é depois dos atos da vontade que o eu se estabelece verdadeiramente distinto de tudo o que não é ele, é então que se distingue bem do *não-eu* e de suas próprias

modificações; depois dos atos da vontade começa uma nova era para o eu, tudo se esclarece na consciência”. (II, pág. 59)

Também na análise do papel do esforço voluntário e das idéias de Maine de Biran - efetivada no último capítulo do Tomo Segundo - é o médico e o observador que se fazem presentes.

Contudo, no trânsito entre esse patamar e aquele em que o ecletismo de Cousin passa às teses propriamente espiritualistas - ingressando na esfera da metafísica dogmática, na terminologia kantiana - Eduardo Ferreira França como que se sente em terreno movediço e desaparece do texto a sensação de segurança que deixa transparecer quando se defronta com os temas antes enunciados.

Embora se deva discutir a possibilidade de fundamentá-las pela via psicológica, as livres criações do espírito não se deixam abalar pelas análises empiristas. Tanto isto é verdade que os próprios sensualistas, graças ao empenho de negá-las, enredaram-se em sucessivas dificuldades.

O reconhecimento do papel do espírito, entretanto, não autoriza inferências espiritualistas. O próprio Maine de Biran nunca se satisfaz com os procedimentos a que foi conduzido, segundo se evidencia pela circunstância de haver conservado inédita a quase totalidade de seus textos. Cousin, ao divulgá-los e interpretá-los, deu às idéias do notável pensador francês o tom oratório, na qualificação de Brehier, que haveria de condenar o ecletismo à transitoriedade.

Eduardo Ferreira França aborda o problema no *Livro Quarto* (Tomo Segundo - Capítulos IX a XIX). Afirma que adquirimos outros conhecimentos além dos que nos são dados pela consciência, os órgãos sensoriais ou a ação da vontade. Tais conhecimentos nos seriam dados pela Razão, que também denomina de razão *a priori*, razão intuitiva e percepção do absoluto. “Com efeito, escreve, observamos um fenômeno e logo o referimos a uma causa; vemos um corpo e logo o consideramos ocupando o espaço, como tendo duração, como uma substância dotada de qualidades. Ora: observamos simplesmente o fenômeno, vemos o corpo, conhecemos o fenômeno, conhecemos o corpo; são estes os dados da observação. Mas o conhecimento de que o fenômeno foi produzido por uma causa que não observamos, tem duração e é uma substância, que não vemos, estes conhecimentos não derivam da observação, que nos mostra o fenômeno e o corpo, mas não nos mostra a causa, o espaço, o tempo e a substância” (pág.80).

Esse aspecto da questão é objeto de análise circunstanciada, como é de seu estilo. Dessa tese, entretanto, por simples adição, chega à idéia de Deus e de sua existência. “A idéia de Deus é o fruto do raciocínio, não é uma idéia *a priori*, e, por isso, precisa de demonstração; não é como a idéia de causa, que não precisa ser demonstrada. “Entre a capacidade do espírito de criar - como diríamos contemporaneamente - sínteses ordenadoras do real e esse impulso a sair de

tais limites para introduzir uma hipótese da metafísica dogmática - aquela que Kant denominou de *ideal* da Razão Pura - Eduardo Ferreira França introduz o que chama de *faculdade da fé*, isto é “faculdade intelectual de conhecer por meio da observação de outrem o que não conhecemos ou não podemos conhecer diretamente e por nós mesmos”.

No âmbito da psicologia que supunha empírica, num período em que ainda não haviam sido aperfeiçoados os procedimentos aptos a medir certa categoria dentre os fenômenos psíquicos e as possibilidades de experimentação se consideravam remotas, o problema da confiança nas observações tinha certa razão de ser. Parece ser isto que o médico baiano tem em vista ao escrever: “Existe, portanto, em nós uma faculdade, a Fé, pela qual aceitamos os conhecimentos adquiridos pela observação de outrem. Confiamos mais ou menos nesses conhecimentos, conforme o crédito que nos merece quem no-los transmite, e, firmando-nos nos conhecimentos anteriores, adquiridos diretamente e que, ou não contrariam os que nos são transmitidos, ou os tornam até de tão grande probabilidade que geram a certeza que nasceu no conhecimento por nós mesmos adquiridos” (pág. 276). Em que pese à existência de semelhante imperativo, no que se entendia à época por *psicologia empírica*, a questão muda inteiramente de figura quando se trata do conhecimento demonstrativo da existência de Deus. É possível que Eduardo Ferreira França tivesse em vista estabelecer certos suportes psicológicos para a incorporação do que Maine de Biran chamou de *revelação externa*, presente à tradição oral dos grandes santos e místicos, que viria completar a *revelação interna*, propiciada pela análise do ato voluntário.

Através da mobilização do referido ingrediente psicológico - a “faculdade racional da fé” - o autor das *Investigações de Psicologia* não chega na matéria a resultados mais brilhantes que seu mestre francês, limitando-se, no final de contas, à profissão de fé vasada nos seguintes termos: “Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e liberdade, não chegasse a conhecê-lo senão usando dessa mesma inteligência e liberdade de que o havia dotado, para que o amor que lhe tivéssemos fosse um amor refletido e livre, fruto de uma razão calma e esclarecida e não o objeto de um instinto ou de um conhecimento necessário, que não dá merecimento nem pode ser recompensado” (pág. 280).

Dessa forma, a tese espiritualista deixa a descoberto inúmeros flancos, de que se aproveitariam os críticos dos anos setenta. Essa crítica, entretanto, perdeu de vista o essencial, ao ignorar que o ecletismo marcou o primeiro momento de unidade da consciência nacional nascente, assegurando a necessária fundamentação ao liberalismo político e integrando-o num sistema que se tinha por coerente.

NOTAS

⁽¹⁾J. Gérard - *La Philosophie de Maine de Biran*, Paris, 1876, pág. 234.

⁽²⁾ Obra citada, página 516.

⁽³⁾ A integração das disciplinas num estabelecimento único é obra dos Liceus Estaduais, que tornam ao Colégio Pedro II como modelo, sistema que somente se consolidaria a partir da década de quarenta.

⁽⁴⁾ A documentação obtida na pesquisa foi publicada in *Corrente eclética na Bahia*, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979.

⁽⁵⁾ *Corrente eclética na Bahia*, ed. cit., pág. 45.

⁽⁶⁾ Reeditadas sob o patrocínio do IBF (São Paulo, Grijalbo/USP, 1973).

⁽⁷⁾ Ed. cit., pág. 78 (1ª ed., pág. 32). As referências subseqüentes são da 1ª edição, cuja numeração das páginas foi conservada e transcrita, entre parênteses, na reedição.

⁽⁸⁾ "Ensaio sobre os fundamentos da psicologia", in *Oeuvres Choiesies*, Introdução de Remi Gouhier, Paris, Aubier, 1966, pág. 80.

⁽⁹⁾ *A Filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Tip da Deutsche Zeitung, 1878, p. 17 (*Obra filosófica*, Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Rio, José Olímpio/Ed. da Universidade de São Paulo, 1969, págs. 18/19).

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CORRENTE ECLÉTICA NA BAHIA. Introdução e notas de Antonio Paim, Rio de Janeiro, Documentário, 1979.

CRESSON, André. *Maine de Biran*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

FERREIRA FRANÇA, Eduardo. *Investigações de Psicologia*, Bahia, Tipografia de E. Pedroza, 1854, 2 T.; 2ª edição, com introdução de Antonio Paim, São Paulo, Editorial Grijalbo/Editora da Universidade de S. Paulo, 1973.

LOPES, Frei Roberto. *Monte Alverne*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1958.

MAINE DE BIRAN. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Introduction et notes critiques de Pierre Tisserand, Paris, PUF, 1952, 2 vols.

_____. *JOURNAL*, Édition intégrale publiée par Henri Gouhier, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, Vol. I, 1954; Vol. II, 1955; Vol. III, 1957.

_____. *DE L'APERCEPTION IMÉDIATE*, Introduction de José Echeverria, Paris, Vrin, 1963.

_____. *DE L'EXISTENCE* (textes inédits). Édition critique de Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1966.

_____. *OEUVRES CHOISIES*, Introduction de Henri Gouhier, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

_____. L'EFFORT (textes choisis), PUF, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lunion de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.

MOORE, F. C. T. *The psychology of Maine de Biran*, Oxford Clarendon Press, 1970.

PAIM, Antonio. "A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França", *Universitas*, Salvador, 8-9; 187:213, janeiro/agosto, 1971.

RONIEYER-DHERBEY. *Maine de Biran*, Paris, Seghers, 1974.

4. O HISTORICISMO DE ANTONIO PEDRO DE FIGUEIREDO

Privilégio atribuído ao plano ético-político. A tensão bipolar como fundamento último da conciliação no processo da criação humana. A confiança no progresso e a impossibilidade de fundar empiricamente o otimismo romântico. O recurso à mensagem cristã.

Antônio Pedro de Figueiredo (1814/1859), editor da revista *O Progresso*, que circulou em Recife entre julho de 1846 e setembro de 1848, mulato de origem humilde, foi apelidado de Cousin Fusco, pela circunstância de haver traduzido *Curso de História da Filosofia Moderna* de Victor Cousin. Sílvio Romero, em sua *A Filosofia no Brasil*, ignorou-lhe a existência, talvez por não atribuir maior importância ao ecletismo espiritualista. Clóvis Beviláqua, na *História da Faculdade de Direito do Recife* e em outras oportunidades, chamou a atenção para o grupo de *O Progresso*. Não obstante, coube a Gilberto Freyre o mérito de haver acentuado o papel dessa figura extraordinária do pensamento nacional.

Graças aos esforços desenvolvidos por Amaro Quintas, o Arquivo Público de Pernambuco reeditou a revista de Antônio Pedro de Figueiredo, ocasião que aproveitou para precisar a data de seu nascimento e estudar-lhe o pensamento político.

Figueiredo estudou no Convento do Carmo, em Recife, e quando apareceu o primeiro volume do *Curso de História Filosofia Moderna*, de Cousin, em 1843, tinha 29 anos de idade e era professor no Ginásio Pernambucano - cargo do qual seria afastado com a publicação do primeiro número de *Progresso* (julho, 1846), para ser readmitido no período posterior à Revolução Praieira. Os dois volumes seguintes apareceram em 1844. Tiveram por base a obra com essa denominação divulgada na França, entre 1828 e 1830, com a qual o autor substituiu a versão primitiva do curso em 5 volumes, editada entre 1815 e 1820. A impressão foi realizada na tipografia de M. F. de Faria, a mesma que se incumbiria de lançar *O Progresso*. A Biblioteca Nacional conserva um exemplar do *Curso*, encadernado num único volume.

Afora o livro do fundador da Escola Eclética, Figueiredo traduziu *As sete cordas da lira*, de George Sand, e *Da soberania do povo e dos princípios do governo republicano moderno*, de Ortolan, este último impresso em 1848, precedido de uma introdução do tradutor.

Durante as décadas de 40 e 50, foi colaborador assíduo de diversos jornais recifenses (*Diário de Pernambuco*, *A Imprensa*, *Aurora Pernambucana*, etc.). Com Antônio Rangel de Torres Bandeira editou o folheto *A Carteira*. Seus discursos políticos apareceram em *O Lidador*. Todo esse material disperso foi pesquisado, ordenado e estudado por Tiago Adão Lara

(1), o que deu aos estudiosos da filosofia brasileira não só a possibilidade de situar adequadamente a evolução do pensamento de Figueiredo como de compreender a diversidade de problemática nos ciclos de formação e apogeu da Escola Eclética.

Figueiredo não pode ser arrolado entre os *fundadores* da corrente, desde que os passos fundamentais foram empreendidos na década de trinta. Nos anos quarenta, contudo, é sem dúvida uma personalidade de primeiro plano, conforme se evidencia tanto pela tradução de Cousin como, sobretudo, pela edição de *O Progresso*. Nessa fase, Figueiredo participa do debate acerca do conhecimento, notadamente através do artigo “Certeza Humana” (2). Ainda assim, sua maior preocupação estará voltada para o plano ético-político. Vicente Barretto considera-o autêntico precursor das preocupações sociais do liberalismo.(3) Do ponto de vista moral, deu-se conta da fragilidade da fundamentação sugerida por Cousin, ou da hipótese de Jouffroy em que se apóia, e cuida de mobilizar a tradição cristã. Esta, aliás, a contribuição fundamental da pesquisa de Tiago Adão Lara.

O ponto de partida de Figueiredo parece consistir no reconhecimento de uma tensão universal, de uma polaridade, a partir da qual tudo se explicaria. Essa polaridade é sempre de dois termos; não implica a destruição dos contrários para dar lugar a uma síntese superior, como em Hegel. Os termos dessa tensão bipolar coexistem e têm por fundamento um otimismo profundo, uma confiança romântica e radical no progresso, que seria, em última instância, a conquista do equilíbrio entre as tensões.

Esse otimismo apóia-se na tese de Jouffroy, segundo a qual todos os atos da individualidade humana tendem a um único fim: ao prazer que resulta da satisfação dos desejos que a organização de cada indivíduo determina em si próprio. Essa colocação leva Figueiredo a lançar-se diretamente ao exame da atividade humana. E o faz combinando o seu otimismo romântico *quarante-huitard*, na opinião de Amaro Quintas - com certas teses de Jouffroy, outro eclético muito difundido no Brasil. Théodore Jouffroy (1796/1842) acreditava que a filosofia, no futuro, deveria substituir a decadente religião cristã. Tinha como certo que nenhum ser da natureza havia sido criado em vão. Mobiliza o princípio de finalidade com o objetivo de preencher o vazio deixado pela fé. E ainda que a resposta a essa inquirição - qual o fim (destino) de cada um e de todos - lhe parecesse impossível, afirmava que os homens, em cada etapa de seu progresso incessante, encontram razões de viver, isto é, verdades relativas. Jouffroy introduz no pensamento francês aquela espécie de relativismo individualista, que floresceria com Renan, em oposição ao relativismo social e histórico de Augusto Comte. Muitas dessas idéias estão presentes na obra de Antônio Pedro de Figueiredo.

Segundo Figueiredo, o fato de que a atividade humana tenha como objetivo a conquista do prazer (satisfação do desejo) envolve certas condições: 1º) que exista o objeto desejado; 2º) que esteja ao alcance do indivíduo que o deseja; e, 3º) que seja empregado com vistas ao prazer. A primeira condição é o que a economia política denomina *riquezas*; a segunda, *distribuição*, e, a terceira, *consumo*. Se as riquezas existissem naturalmente, na proporção do desejo, e se sempre estivessem ao seu alcance, toda a questão resumir-se-ia no consumo. Como ocorre a insuficiência das riquezas naturais, surge o fenômeno da *produção*.

A primeira tensão com que se defronta é a que se forma entre o *trabalho* e a *matéria do trabalho*. Essa idéia aparece em *O Progresso* num artigo traduzido de C. Pecquer, socialista francês que Figueiredo tinha em alta conta. Diz ele: “O trabalho como faculdade não basta ao homem para viver e enriquecer; é-lhe mister a posse de uma quantidade qualquer de matéria, sobre que ele possa exercer sua ação útil.” E mais: “...qualquer matéria tem necessidade de ser apropriada pelo homem e de sofrer sua ação útil para converter-se em riqueza. Um dos dois elementos não poderia existir sem o outro.” (4)

Como em Hegel, o desenvolvimento dessa idéia leva-o a defrontar-se de pronto com a luta entre os homens. Mas, logo a seguir, Figueiredo encaminha o seu pensamento para a descoberta do equilíbrio, condição do progresso. A formação da sociedade, diz, tem sua origem no fato de que, não sendo o homem o único ente de sua espécie no globo, tenha desde logo se defrontado com outros homens dotados de necessidades análogas. A apropriação das riquezas naturais gera entre eles um estado de guerra, mas também a revelação de certa comunidade de interesses - sua solidariedade, como diz Figueiredo - que os levam ao estabelecimento de certos vínculos sociais. Primitivamente, esses laços não seriam mais que uma simples convenção para garantir a cada um certa liberdade de produção, distribuição e consumo, fixando os limites ao desenvolvimento individual.

As coordenadas que descobrira na individualidade humana serão transplantadas para o que denomina de indivíduo social. A premissa de que a atividade individual teria por fim a satisfação do desejo que lhe é próprio e congênito, aplicada à sociedade, vai impor um certo rumo à meditação de Figueiredo. Trata-se da missão de primeiro plano que atribui à ciência política.

Política, afirma, é a ciência que pesquisa as leis da organização das sociedades, é a indagação das condições da felicidade dos povos. “Esta ciência - prossegue -, que se liga mais diretamente do que outra qualquer ao movimento das paixões humanas, é o foco e o alvo comum de todas as outras, as quais se lhe devem reunir para terem um sentido prático e progressivo. (5)

Assim, da seqüência lógica da consciência filosófica universal - que lhe fora revelada por Cousin - deduz Figueiredo a idéia do progresso incessante da humanidade. Entende que “tudo se encadeia na história e na natureza”. (6) Aspira a compreender esse processo imenso que constitui a obra humana em seu conjunto. E mais que isto: descobrir a forma de organização que melhor convenha à sociedade, posto que todas as criações do homem se encaminham para uma síntese global naquela ciência, a política, que deve apontar o caminho da felicidade, “alvo superior dos esforços do homem e desejo incessante que o agita e arrasta desde o berço até o túmulo; “pensamento imutável que faz palpitar o seio da humanidade, e que, desde que ela existe, a conduz através das idades históricas e a faz caminhar com passos, ora vagarosos ora rápidos, a estrada gloriosa do progresso”. A peculiaridade da busca empreendida por Figueiredo consiste em que não se esgota nas considerações de ordem teórica, mas afronta diretamente, como bem o apontou Amaro Quintas, os problemas concretos ante os quais se defrontavam nosso País como um todo e Pernambuco em particular.

Na abordagem das questões suscitadas pelo afã de compreender a criação humana, Figueiredo soube aplicar com propriedade a sua descoberta de que tudo se resume na revelação da mencionada tensão bipolar. Exemplo magistral da fecundidade dessa idéia é a análise que empreende do problema do 'conhecimento no artigo denominado “Certeza humana”, no qual revela grande independência não só em relação a Cousin, como também a Jouffroy.

Entende Figueiredo que Cousin estabelecera as premissas para o justo encaminhamento de uma solução ao tentar conciliar as posições dogmáticas dos sensualistas e racionalistas. Mas, ao invés de manter o equilíbrio, de contentar-se com uma síntese que absorvesse todas as conseqüências legítimas das duas posições extremadas, quis o ecletismo introduzir nova espécie de dogmatismo, ao dividir as idéias em *necessárias e absolutas*, de um lado, e *contingentes e relativas*, de outro. Enveredou, assim, segundo supõe Figueiredo, pelo caminho do restabelecimento do idealismo, apoiando-se num postulado, a seu ver insustentável, o das apercepções puras.

Para encontrar uma posição nova, Figueiredo começa por renunciar à verdade absoluta. E acrescenta: “Mas porque a verdade humana não é absoluta, nem por isso deixa de ser revestida de toda a certeza possível, pois que o sujeito (homem) é o elemento indispensável da criação da idéia mesma de uma certeza qualquer e a idéia de verdade é alguma coisa puramente humana.”

Figueiredo compreendeu que, na posição que veio a adotar, o problema crucial passa a ser o da conceituação da existência. Ou melhor, no conjunto de sua posição filosófica, valorativa da atividade humana, ambicionando compreendê-la de modo profundo, há toda uma série de implicações ontológicas. Vejamos até que ponto o pensador pernambucano as explicita.

Todo o empenho de Figueiredo consiste em manter-se fiel à confiança no senso comum que lhe fora ministrada por Cousin. Tem uma intuição clara de que a crítica racionalista ao *aqui* e ao *agora* para considerá-los idéias abstratas não pode manter-se, desde que pressupõe algo que o empirismo não afirma, isto é, que as coisas estariam desunidas em instantes e em pontos. Aceita, portanto, a premissa de que não temos mais direito a crer em nossa própria existência do que na existência do mundo exterior. Diríamos que parte da afirmação de que o homem se encontra num mundo de coisas (e não de aparências), presente a verdadeiras presenças.

Para Figueiredo, a idéia de existência resulta da tensão que se estabelece entre o homem e aquilo que lhe é exterior, por ele percebido. Não se aplica a qualquer dos dois termos tomados isoladamente. Partindo dessa experiência, o espírito humano pode conceber toda classe de abstração. A estas, entretanto, não pode aplicar legitimamente a noção de existência. Figueiredo chegou, portanto, a conceber a existência como um fato irreduzível, que é uma das grandes conquistas do pensamento contemporâneo. A abordagem do problema do conhecimento, em sua meditação, permanece como exemplo magistral de aplicação daquela idéia que parece ser fundamental em sua filosofia, isto é, a da existência, em todos os campos da atividade humana, de tensões bipolares a partir das quais poderia ser explicada racionalmente, Sem as concessões ao misticismo, presentes na obra de Cousin.

Essa idéia é aplicada sucessivamente às diversas esferas da criação humana. Na ciência, diz, o fundamental é o equilíbrio entre a busca minuciosa dos fatos (análise) e as sínteses arquitetônicas. No caso particular da ciência histórica, deve haver uma combinação harmoniosa entre o levantamento dos fatos e a filosofia da história, desde que, “Sem o filósofo os trabalhos do cronista não apresentam mais que medíocre interesse de curiosidade; e, sem os materiais ajuntados pelo cronista, o filósofo não poderia trabalhar.” Na sociedade, finalmente, todo o segredo consiste na feliz combinação entre a liberdade e a ordem. A esse respeito escreve: “Se em política transcendente existe um princípio eternamente verdadeiro, é que a ordem não pode reinar sem a liberdade, é que a liberdade não pode existir sem a ordem; de sorte que esses dois fatos, considerados como “se determinando mutuamente” não se dão um sem o outro, e se acham necessária e intimamente ligados.” (7) Justamente o empenho em descobrir tensões no seio da atividade material produtiva é que o levou a interessar-se de perto pela economia política. Entre outros trabalhos a respeito desse tema, divulgados em *O Progresso*, Figueiredo criticou o livro *Elementos de Economia Política* (1884), do Conselheiro Autran, e, mais tarde, em 1852, voltaria a envolver-se em uma polêmica com aquele professor da Faculdade de Direito, desta vez a propósito do socialismo. Curioso é que Tobias Barreto, vinte anos depois,

iria iniciar a ruidosa difusão das chamadas idéias novas precisamente através de um debate público com o mesmo professor.

Ao longo da década de cinqüenta, Figueiredo é obrigado a rever seus pontos de vista, no aspecto adiante apontado.

Se o homem pode aspirar apenas a verdades relativas e encontra-se circunscrito à experiência possível, de onde retira a fé no progresso, já que dele não tem qualquer evidência empírica?

Figueiredo manter-se-á fiel à idéia de progresso, mas enfatizando seu caráter *ideal*, isto é, sua característica de objetivo a ser alcançado. A estrada gloriosa do progresso, que a Época Moderna abriu à humanidade, encontra seus fundamentos na circunstância de que corresponde a simples desabrochar do que estava em germe na mensagem cristã. É um projeto de cunho pedagógico, a serviço do aprimoramento dos homens e da convivência social.

Trata-se, inquestionavelmente, de um abandono do ecletismo no que se refere à fundamentação da moralidade, se bem que ainda não ocorra uma autêntica discussão filosófica (8). O fato de que o tradicionalismo filosófico ganha adeptos em vários centros, inclusive em Pernambuco - e mesmo de pessoas muito próximas a Figueiredo, como o seu companheiro de folhetim *A Carteira*, Antonio Rangel de Torres Bandeira -, constitui prova eloqüente de que, quando emergiu o tema da moral com toda sua força, o ecletismo não mais conseguia apaziguar os espíritos, a exemplo do que ocorrera precedentemente em relação ao conhecimento.

A ruptura com os corifeus do ecletismo nada teria de radical. O próprio Jouffroy tivera ocasião de indicar que o cristianismo correspondia a uma necessidade do ângulo do coroamento da educação da humanidade. Mas não são idênticos o teísmo de Figueiredo, nos anos cinqüenta, e o de Cousin e Jouffroy. A diferença, segundo Tiago Adão Lara, consiste na “aceitação da revelação, ou seja, de um plano diverso de atuação e de conhecimento”. Ao que acrescenta: “Podemos afirmar que a conciliação entre o pensamento cristão e o pensamento moderno, nos escritos de Figueiredo, não se faz através de uma confrontação direta e teórica, mas prática e implícita. No seu comportamento, como escritor cristão, qual se revelou, sobretudo, a partir de 1852, escritor bastante livre para criticar os erros de sua época, inclusive os do clero, está sempre subjacente esta convicção: nada do que é realmente bom, verdadeiro e humano, nas conquistas da humanidade, pode ser contra o cristianismo verdadeiro. Antes, o cristianismo está na raiz mesmo do “moderno”, naquilo que ele tem de válido.” (10)

NOTAS

⁽¹⁾ *As raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo*, São João Del Rei, Faculdade Dom Bosco, 1977.

⁽²⁾ *O Progresso*, Tomo I, n.º. 1, 1846; reedição de Amaro Quintas, Recife, Imprensa Oficial, 1950, págs. 13 a 24.

- ⁽³⁾ Antonio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia* 24 (96): 407-417., out./dez., 1974.
- ⁽⁴⁾ *O Progresso*, edição citada, pág. 868.
- ⁽⁵⁾ *O Progresso*, edição citada, pág. 171.
- ⁽⁶⁾ *Idem*, pág. 25.
- ⁽⁷⁾ *O Progresso*, edição citada, pág. 171.
- ⁽⁸⁾ Essa discussão será posterior, consoante se indicará no tópico subseqüente.
- ⁽⁹⁾ *Nouveaux Mélanges Philosophiques*. Deuxième ed., Paris, Hachette, 1861. *Apud* Tiago Adão Lara, obra citada, cap. 5.
- ⁽¹⁰⁾ Obra citada, pág. 156.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BARRETTO, Vicente. Antonio Pedra de Figueiredo: uma revisão crítica, *Revista Brasileira de Filosofia* 24 (96): 407- 417, out./dez., 1979.
- LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antonio de Figueiredo*, São João del Rei, Minas Gerais, Faculdade Dom Bosco, 1977.
- O PROGRESSO - edição do governo de Pernambuco com prefácio de Amaro Quintas, Recife, Imprensa Oficial, 1950.
- QUINTAS, Amaro. “Antonio Pedro de Figueiredo” in *O sentido social da Revolução Praieira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- TEXTOS FILOSÓFICOS DE ANTONIO PEDRO DE FIGUEIREDO - *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 16 (61) 27:51, janeiro-março, 1966.

5. A PROBLEMÁTICA MORAL COMO CERNE DO CICLO DE APOGEU

A oposição tradicionalista impõe o debate acerca da fundamentação eclética da moralidade. Cousin e a insistência no método psicológico. A tentativa de reelaboração do conceito de inato na obra de Gonçalves de Magalhães. A solução historicista de Paul Janet.

O espiritualismo eclético tornou-se a principal corrente filosófica ao longo de todo o Segundo Reinado. Os cultores da disciplina a tinham na conta da doutrina mais adequada para conciliar as conquistas científicas com as verdades preservadas pela tradição. O ecletismo permitia ainda manter vivo o debate em torno das questões mais palpitantes da filosofia, evitando, assim, todo risco de dogmatismo - de que seria vítima o espiritualismo católico -, porquanto apostava na perfectibilidade infinita do espírito humano. Sob inspiração eclética, publicaram-se obras filosóficas fundamentais, inclusive de autores estrangeiros.

O ecletismo servira ainda para projetar a intelectualidade brasileira no cenário europeu como elemento dotado de autonomia e independência em relação à filosofia portuguesa. A obra de Domingos Gonçalves de Magalhães, o principal representante da corrente no país, era traduzida ao francês, sendo-lhe reconhecida autoridade para contraditar os pontos de vista de Cousin que, sendo incontestavelmente o chefe da Escola, não ocupava nenhum pedestal como mais tarde iria ocorrer com os sucessores de Augusto Comte.

A filosofia eclética também se entendia como a melhor fundamentação doutrinária da monarquia constitucional, formando sob sua bandeira os mais proeminentes líderes da elite política. Nos principais estabelecimentos de ensino superior, contava com a preferência de ilustres mestres, excetuando-se a Faculdade de Direito de São Paulo, onde os liberais davam preferência ao krausismo.

A oposição ao ecletismo provinha de dois segmentos: o cientificismo e o tradicionalismo. O cientificismo dispunha, então, de um único baluarte, a Real Academia Militar (futura Escola Politécnica), mas que ainda não lograra maior projeção. A oposição efetivamente relevante era a tradicionalista. Justamente esta é que iria arrastar os ecléticos brasileiros para a movediça problemática moral, onde estavam longe de esgrimir princípios claros e que facultassem a unificação das próprias hostes. Assim, instados pelos tradicionalistas que os acusavam de minar as bases morais da sociedade ao menosprezar o papel da Igreja Católica, os ecléticos brasileiros são levados a empreender esta discussão: como fundar a moral a partir do empirismo de Biran?

Tal seria o tema polarizador do ciclo de apogeu, cumprindo tentar reconstitui-lo desde o ponto de partida.

O projeto biraniano - que tendo partido do aprofundamento do empirismo chegou a consistir na restauração do espiritualismo - ficou na dependência de sua capacidade de dar uma resposta coerente à problemática moral suscitada na Época Moderna. O empirismo inglês se fizera acompanhar do denominado utilitarismo, em matéria moral, de que se encontra um desenvolvimento conseqüente na obra de Hume, *Inquérito sobre os princípios da moral* (1751). Por outro lado, Kant lançara uma fundamentação racional da moralidade. Os dois eventos mostram que, tendo a exegese bíblica evoluído para admitir uma dualidade de interpretações - a católica e a protestante -, a religião perdera a posição de fundamento auto-evidente da moral. O tema estava, pois, aberto à inquirição filosófica.

Paul Janet entendia que Maine de Biran havia retirado do esforço motor “uma nova doutrina das categorias”. (1) Ao fazê-lo, entretanto, inspirou-se em supostos diametralmente opostos à doutrina kantiana. O acesso ao esforço voluntário nos é dado pela introspecção psicológica, o que, aos olhos de Kant, não teria validade universal. Biran classifica-o como fato primitivo da consciência e proclama que leva a nos apreendermos como *causa e liberdade*. Assim, inaugura uma fundamentação empírica dessas “noções primeiras” ou “idéias gerais” que a tradição empirista anterior não lograra alcançar. Em que pese tais resultados, deu-se conta de que os ideais morais eram de índole diversa, carecendo de outra espécie de suporte. Inclinou-se por considerar a experiência mística como equiparável, no plano do espírito, ao que o fato primitivo do esforço voluntário representa para a consciência individual. Assim, apostou no espiritualismo. Contudo, não deixou de reconhecer as dificuldades e a obscuridade de semelhante solução. No último ano de existência, escreveria em seu diário: “Em duas oportunidades o escuro véu que cobre o meu espírito e envolve toda a minha alma desde há algum tempo parecia ter desaparecido, e tive então a intuição viva de algumas verdades de sentimento que escapam, no estado habitual, à *razão discursiva*, e que as palavras não exprimem e as mascaram mais que as manifestam...”

Eu não posso deixar de chocar-me com o contraste dos dois estados de que tenho consciência e desejaria, a todo custo, saber a que se acham relacionados. É à alma, à organização ou à sua correspondência harmônica? Não se poderia acreditar que a vida superior da alma consiste em que, num tal estado, o laço vital da alma com o corpo encontra-se a tal ponto enfraquecido que o corpo não mais se constitui em obstáculo e a alma entrega-se a si mesma, à sua própria natureza, ou à maneira de existir ou de sentir que lhe pertence independentemente do corpo? Ou então, ao contrário, não seria a organização em perfeito

equilíbrio, quando todas as partes em conjunto ou com a alma se harmonizam, dando a esta um sentimento tão doce, tão puro, tão elevado? O que há de certo é que o estado de que falo é completamente involuntário, e a alma não tem nenhum meio, de fazê-lo renascer ou retornar quando tenha passado. Os místicos e os hipnotizadores conhecem bem alguns meios capazes, em certos casos, de modificar dessa forma o organismo ou a alma, alterando a maneira de sua ligação, mas tudo isto é ainda obscuro, sujeito a imensas incertezas e anomalia”. (2)

Victor Cousin iria esforçar-se por alargar a noção de fato primitivo da consciência a fim de dispensar-se do compromisso de voltar sempre a estabelecê-lo.

Embora tivesse perfeita noção de que os sistemas eram transitórios, Cousin não podia aceitar as indecisões de Biran, porquanto supunha que cada época terá inelutavelmente o seu sistema. Estava, pois, convencido da necessidade de complementar as descobertas de Biran, a fim de atribuir-lhes feição sistemática. Contudo, ainda que pretenda ter-se mantido fiel à primeira inspiração, o sistema cousiniano está longe de apresentar desenvolvimento linear, conforme acentuamos precedentemente. Essa circunstância é essencial ao entendimento do destino histórico da corrente eclética no Brasil, em especial no que diz respeito ao tema de que nos ocupamos. Assim, o método psicológico, enfatizado em sua primeira fase, seria o principal núcleo da obra cousiniana tomada por base no ciclo de formação da corrente, processo que se coroa e é resumido nas *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França. Naquele ciclo somente Antonio Pedro de Figueiredo iria louvar-se do historicismo de inspiração hegeliana. E a ênfase no espiritualismo, com as alterações e os ajustamentos exigidos por semelhante opção, nem sequer chegara a ocorrer, porquanto é fenômeno posterior à queda de Luiz Felipe, em 1848, achando-se formulada com clareza na obra de 1853: *Du Vrai, du Beau et du Bien*. É no prefácio desta obra que declara taxativamente: “Obstinam-se em representar o ecletismo como a doutrina à qual se deve vincular o meu nome. Nós o declaramos: o ecletismo muito nos é caro, sem dúvida, pois é, a nossos olhos, a luz da história da filosofia, mas o fulcro dessa luz encontra-se em outra parte. O ecletismo é uma das aplicações mais importantes e mais úteis da filosofia que professamos, mas não é o seu princípio. Nossa verdadeira doutrina, nossa verdadeira bandeira é o espiritualismo, essa filosofia tão sólida quanto generosa, que começa com Sócrates e Platão, que o Evangelho difundiu pelo mundo, que Descartes colocou sob as formas severas do gênio moderno etc....”

Portanto, na discussão da problemática moral é a esta última obra que se remonta. A solução ali ensejada iria ser contestada por Domingos Gonçalves de Magalhães, no Brasil, e por Paul Janet, na França. De sorte que o adequado esclarecimento do tema pressupõe que se examine, ainda que de forma sumária, a proposta de Cousin como a receberam os brasileiros

seus contemporâneos e não apenas na forma unitária pela qual veio a ser incorporada à história da filosofia.

Em *Du vrai, du Beau et du Bien* (1853), Cousin parte da premissa geral assim formulada:

“Os sistemas filosóficos não são a filosofia; esforçam-se por realizar sua idéia, como as instituições civis esforçam-se por tornar realidade a da justiça; como as artes exprimem, da melhor maneira, a beleza infinita, como, as ciências impulsionam a ciência universal. Os sistemas filosóficos são necessariamente imperfeitos, sem o que jamais teria existido mais de um no mundo... Contudo, os sistemas filosóficos mais seguem o seu tempo que o dirigem; recebem seu espírito das mãos de seu século... Transplantada para a França, ...a filosofia de Locke deu nascimento a uma escola célebre que domina largo tempo e ainda subsiste entre nós, protegida por velhos hábitos, mas em contradição com nossas instituições e nossas necessidades novas” (3). Assim, impõe-se um sistema que contemple e satisfaça às novas aspirações.

Esse sistema, segundo se mencionou precedentemente inspira-se francamente em Biran, mas, na obra considerada renuncia francamente ao projeto de fundar especificamente a idéia de Deus.

Cousin recusa a hipótese de que a busca de um fato originário que explicasse o processo de estruturação da consciência moral requiera a consideração do homem primitivo. O estado selvagem, parece-lhe, oferece-nos a humanidade em embrião, em germe, mas não a humanidade inteira. “Homem verdadeiro, acrescenta, é o homem perfeito em seu gênero; a verdadeira natureza humana é a natureza humana a caminho de seu desenvolvimento, como a verdadeira sociedade é igualmente a sociedade aperfeiçoada. Como não nos ocorre pedir a um selvagem sua opinião sobre a estátua, de Apolo, do Belvedere, tampouco lhe perguntemos quais princípios que constituem a natureza moral do homem, porque nele essa natureza moral acha-se apenas esboçada e não acabada.”

A solução nos será dada pelo senso comum. Estudando-o veremos que não há um só povo nem uma única língua que desconheça a expressão virtude desinteressada. Os poetas, prossegue, não têm sistema. Dirigem-se aos homens tais quais são para neles produzir efeitos certos e determinados. E então pergunta: o que celebram os poetas - o egoísmo hábil ou a virtude desinteressada? Consultai os anais do gênero humano e vereis que em toda parte reivindicam sempre a liberdade, palavra que é tão velha quanto o homem mesmo. Todas as línguas possuem as palavras estima e desprezo, do mesmo modo que admiração e indignação. Examinai a ação dos homens e vereis que se impõem grandes sacrifícios para conquistar o aplauso de seus

semelhantes, o que não se explica apenas pela vaidade. Estamos mais seguros de termos agido acertadamente quando, ao testemunho de nossa consciência, podemos acrescentar o aplauso de nossos semelhantes e assim encararmos a opinião pública como uma espécie de segunda alma. O temor do ridículo é justamente o receio da opinião no que respeita às pequenas coisas. Ao fim, conclui Cousin: “Poderíamos prolongar e variar estas indicações e exemplos. Mas já dissemos o suficiente para estarmos autorizados a concluir que a linguagem humana e os sentimentos que exprimem são inexplicáveis se não se admite a distinção essencial do bem e do mal, da virtude e do crime fundamentado pelo interesse e da virtude fundamentada pelo desinteresse... A consciência individual, concebida e transposta na espécie inteira, chama-se senso comum. Foi o senso comum que criou, mantém e desenvolve as línguas, as crenças naturais e permanentes, a sociedade e suas instituições fundamentais. Não foram os gramáticos que inventaram as Línguas, nem os legisladores as sociedades, nem os filósofos as crenças gerais. Tudo isto se deve não à pessoa, mas a todo mundo, ao gênio da humanidade”.

Para Cousin, o senso comum deixou, portanto, marcas profundas de suas obras nas línguas e instituições humanas. E aqui começa o papel da filosofia. Pode fazer duas coisas: aceitar as noções do senso comum, cuidar de esclarecê-las, desenvolvê-las buscando exprimir com fidelidade as crenças da humanidade. Ou, então, partir de um princípio e tentar impô-lo aos dados naturais do senso comum, admitir apenas os que estejam em conformidade com aquele princípio, simplesmente abandonando os demais ou negando-os abertamente.

A fim de encontrar a autêntica fundamentação da moralidade, Cousin passa em revista as várias soluções aventadas, pois “a crítica filosófica não se limita a identificar erros do sistema; consiste, sobretudo, em reconhecer e destacar as verdades mescladas àqueles erros”.

O eixo fundamental de sua análise consistirá no reconhecimento da presença dos sentimentos morais. Apóia-se, contudo, em Royer-Collard para proclamar que o sentimento não é tudo. Dizia Collard: “A aprovação interior da consciência e o remorso são os sentimentos presentes à percepção das qualidades morais de nossas próprias ações. Não reduzo em nada a parte do sentimento; entretanto, não é verdade que toda a moral esteja no sentimento; afirmá-lo é aniquilar as distinções morais... Se a moral estiver toda no sentimento, não existem bem e mal em si; o bem e o mal são relativos; as qualidades das ações humanas são precisamente como cada um assente.” (4)

Cousin, por seu turno, dirá que a análise das diferentes partes do fenômeno complexo, que é a moralidade, aponta para o sentimento como a síntese de todas as outras. Acrescentando:

“O sentimento tem por objeto tornar sensível à alma a ligação entre a virtude e a felicidade. É a aplicação direta e viva da lei do mérito e do demérito. Precede e autoriza as

penas e as recompensas que a sociedade institui. É o modelo interior sobre o qual a imaginação, guiada pela fé, representa as penas e as recompensas da sociedade divina. O mundo que situamos no além é em grande parte nosso próprio coração colocado no céu.” (5)

Entretanto, estabelecerá uma distinção fundamental entre o sentimento moral e o juízo a que dá lugar. Eis como a formula: “A satisfação moral e o remorso, a simpatia, a benevolência e seus contrários são sentimentos e não juízos; mas são sentimentos que acompanham juízos, o juízo do bem, sobretudo o do mérito e do demérito. Estes sentimentos nos foram dados pelo soberano autor de nossa constituição moral para ajudar-nos a fazer o bem. Em sua diversidade e mobilidade, não podem ser o fundamento da obrigação absoluta que deve ser igual para todos, mas são auxiliares válidos, testemunhos seguros e valiosos da harmonia entre a virtude e a felicidade.” Tais são os fatos fora dos quais tudo é quimera; sem distingui-los de forma rigorosa, tudo é confusão. Sem conhecer suas relações não se atingirá o fenômeno em sua totalidade. “Partimos do senso comum, prossegue, pois a obrigação da verdadeira ciência não é desmentir o senso comum, mas explicá-lo, e, para tanto, é necessário começar por reconhecê-lo. Nós tomamos, inicialmente, o fenômeno moral em sua ingenuidade, em sua forma carente de elaboração. Depois separamos seus elementos e marcamos ciosamente os traços característicos de cada um deles. Resta-nos recolhê-las todos, fixar suas relações e, assim, reencontrar, de forma mais precisa e mais clara, a unidade primitiva que nos serviu como ponto de partida. Sob todos os fatos, a análise nos mostrou um fato primitivo, que repousa sobre si mesmo: o juízo do bem. Por ele, não sacrificamos os outros fatos; mas devemos constatar que é o primeiro em data e importância.” (6)

A repercussão da obra de Cousin no Brasil foi, a rigor, imediata. *O Noticiador Católico*, semanário editado em Salvador a partir de 1848, por inspiração de D. Romualdo Seixas e que, tudo indica, havia se transformado na principal revista tradicionalista, insere em seu número, de 24 de junho de 1854, a seguinte nota: “A *Bibliografia Católica* publicou uma extensa crítica das doutrinas filosóficas de Mr. Cousin, por ocasião de sua última obra intitulada *Do verdadeiro, do belo e do bem*. Nós extraímos deste trabalho, devido ao abade Maynard e que acaba de aparecer em brochura com o seguinte título *Últimos escritos de Mr. Cousin*, a seguinte apreciação de sua teodicéia”. O propósito do texto transcrito é provar que Cousin ancorara no *panteísmo*. Mais tarde, em 1855, a mesma revista, numa série intitulada *A Religião e a Filosofia*, destinada a combater o racionalismo, proclama que Cousin negava mérito ao cristianismo, mas “hoje nos enchemos de satisfação sabendo que já há repellido tão absurda opinião” (Número 87, de 3 de março de 1855, pág. 422). Vale dizer: embora o propósito de Cousin haja consistido em

encontrar a forma moderna de consagrar a moralidade tradicional, seus opositores não se deram por satisfeitos.

Nos próprios arraiais ecléticos, tampouco se considerou que a solução de Cousin seria o desenvolvimento coerente das premissas de Biran. Começa, pois, na década de cinquenta uma polêmica da maior relevância para a filosofia.

O debate filosófico então iniciado diz respeito em especial à filosofia católica e, no âmbito dessa corrente, somente encontraria encaminhamento adequado depois da chamada renovação escolástica, que se inicia com a adesão do Papa de Leão XIII à filosofia tomista, proclamada na encíclica *Aeterni Patris* (1879). Para efeito da presente análise, interessa-nos, em especial, a discussão no seio da própria Escola Eclética que, como teremos oportunidade de indicar, iria apontar a saída aos neotomistas.

A proposta de Cousin seria recusada por Domingos Gonçalves de Magalhães no livro *Fatos do Espírito Humano* (Rio de Janeiro, 1858), no ano seguinte, traduzido ao francês e editado em Paris. Nos fins da década de cinquenta Cousin tinha 68 anos e ainda viveria até 1867, quando falece aos 75 anos. Permanece, entretanto, alheio à discussão. No verbete que lhe dedica a *Grande Enciclopédia*, escrito por Victor Brochard, (7) indica-se que, na parte final da existência, Cousin afastar-se-ia da vida social e política, ocupando-se, sobretudo, de trabalhos literários. É nessa fase que busca traçar um grande painel da mundanidade no século XVII, sobretudo através de mulheres célebres, e publica, entre outros textos *A sociedade francesa no século XVII* (1856); *A juventude de Mazarin* (1865); *A juventude de Mme. Longueville* etc. Aos poucos, Paul Janet (1823-1899) ascende à posição de principal herdeiro do ecletismo na França. Seria seu o mérito de encontrar uma solução apaziguadora dos espíritos. Mas isto só na década de setenta. Depois de semelhante desfecho, Magalhães complementaria seus pontos de vista sem, contudo, formar, como se indicará, sob a bandeira de Janet. Em que pese o seu prestígio, os demais adeptos brasileiros do ecletismo, sobretudo o professorado, fariam uma opção clara, adotando oficialmente o compêndio de Janet. Tal é, em síntese, o curso histórico do problema. Cumpre-nos, agora, examinar as teses em debate.

Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde de Araguaia (1811/1882), estudou filosofia com Monte Alverne, no Rio de Janeiro, e, nos anos trinta, com as grandes figuras do ecletismo, em Paris. A julgar pela correspondência que manteve com o mestre - editada por Roberto Lopes - pode ser-lhe atribuído o contato de Monte Alverne com a filosofia eclética. Com a organização do Colégio Pedro II, torna-se professor de filosofia no novo instituto, tendo-lhe cabido a tarefa de vincular ao ecletismo o ensino da disciplina naquele estabelecimento que seria tomado como modelo, pelos Liceus Estaduais. Mais tarde desempenharia funções políticas

e diplomáticas. Os estudiosos incluem-no entre os principais representantes do romantismo e do indianismo literários no Brasil, achando-se essa parcela de sua obra suficientemente estudada. O interesse por seu pensamento filosófico é, entretanto, recente, destacando-se o estudo de Roque Spencer Maciel de Barros intitulado *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães* (São Paulo, Grijalbo/USP, 1973).

Embora haja divulgado alguns ensaios filosóficos no ciclo inicial da Escola Eclética, sua obra amadurecida inclui-se toda no período de apogeu: *Fatos do espírito humano* (1858; 2ª ed., 1865); *A alma e o cérebro* (1876) e *Comentários e pensamentos* (1880).

Magalhães entende que na filosofia só há dois grandes sistemas: o sensualismo e o espiritualismo. “O sensualismo e o espiritualismo são os dois grandes e únicos sistemas fundamentais de toda a filosofia - escreve. Ambos são legítimos porque procuram a verdade pelos seus meios naturais; ambos recorrem aos fatos e à experiência; ambos podem por este lado satisfazer o espírito humano, ainda que incompletamente... Se algum deles se desvia; ... se erra, apresenta-se o outro para obrigá-la a refletir melhor, ou para corrigi-la; e estes dois sistemas hão de acabar infalivelmente por uma fusão, por uma só doutrina” (8). Devido a essa convicção vê-se obrigado a passar em revista as conclusões do sensualismo, em especial na obra de Locke e Condillac, como dos espiritualistas, entre os quais, observa, é grande a divergência quando se trata de explicar como o espírito adquire as idéias gerais e universais. À solução deste magno problema dedica-se a meditação de Magalhães.

Seguirá o caminho da reelaboração do conceito de inato, cuidando de distinguir as categorias do conjunto de elementos que compõem a percepção. Essa hipótese é deveras interessante e tem, como se sabe, um lugar central na história da filosofia. Contudo, Magalhães, fiel aos ensinamentos da escola a que se filia, buscará fundá-las pela psicologia, chegando a resultados muito frágeis, como, aliás, já indicara o próprio Kant.

Tratando-se de conciliar sensualistas e espiritualistas, perseguirá ciosamente analogias e pontos de contato. Por isto, vê-se obrigado, ainda uma vez, a efetivar análises minuciosas, a exemplo das que se contêm nas *Investigações de Psicologia*, de Ferreira França. Trata-se de alcançar um conhecimento completo dos elementos constitutivos da percepção. Nessa empresa, Magalhães pretende ter descoberto que, além das condições (essenciais) para as quais os pensadores que passam em revista chamaram a atenção - notadamente, como elementos distintos, a consciência de si a sensação e a intuição do objeto externo - há ainda que destacar as categorias, num primeiro momento, as de espaço, tempo e causa. Sem estas, a percepção não se estruturaria.

Escreve: “Notando o espírito que em todas as suas inumeráveis percepções permanecem invariáveis e indefinidas, essas intuições de substância, sujeito, espaço, tempo e causa, enquanto que variam as sensações em todos os sentidos, e com elas os objetos assinalados e indicados por elas, imediatamente compreende sem o menor esforço, por uma indução rápida, que a substância, o espaço, o tempo e a causa não dependem das aparências sensíveis que variam, mas ao contrário, que essas aparências estão em um sujeito, e que todos esses objetos estão em diversos lugares de um só espaço, e num tempo, e de uma causa que dependem.” Ao que acrescenta: “Não são estas intuições as únicas que concorrem nas percepções do espírito: outras ainda se manifestam em ocasiões e relações diversas. Na percepção dos objetos e dos seus atos, o espírito os julga belos ou feios, bons ou maus, justos ou injustos, verdadeiros ou falsos. Estas intuições se lhe apresentam tão espontaneamente como as primeiras; não são sensações, nem o resultado da experiência, da reflexão e do ensino: são noções imediatas da razão” A distinção parece-lhe haver escapado aos pensadores precedentes pelo fato de que tenham postulado a sensação como modificação do espírito. Este não está sujeito a modificações. É uma estrutura íntegra e acabada. É o que pretenderam dizer os espiritualistas e não souberam fazê-lo ao falar de idéias inatas ou de harmonia pré-estabelecida.

A caracterização das categorias como uma esfera autônoma, do espírito, que não poderia associar-se diretamente à noção de experiência - notadamente na acepção estreita de experiência sensível, vigente à época - seria extremamente fecunda, sobretudo na direção apontada pelo idealismo alemão. No caso de Magalhães, o propósito não parece consistir apenas na elucidação do tema, achando-se sua investigação subordinada ao empenho de dar coerência ao espiritualismo. Por isto, contenta-se em estabelecer que a sensibilidade não pertence à alma mas ao corpo. Ao espírito só pertenceria saber e exercer a livre atividade. Acha-se em condições de afirmar que “o espírito humano apresenta-se neste mundo com a capacidade inata de saber, e desde que começa a perceber, e a conhecer-se, percebe com todas as condições essenciais da razão, do mesmo modo que a criança nasce sabendo chorar e o animal sabendo comer.”

O *saber*, entendido como uma estrutura inata, é a garantia da percepção. A idéia de Deus seria da mesma natureza das demais intuições.

De posse dessa doutrina, Magalhães irá criticar diretamente a Cousin.

Eis, em síntese, a sua conclusão:

“Sabe o espírito que há Deus, e o saber para o espírito é mais do que perceber por intermédio dos sentidos; se ele o percebesse tão grande como o espaço sensível, não o acreditaria Deus e quereria saber o que Deus era; sabendo que ele é infinito, eterno, perfeito em tudo, não precisa percebê-lo.

Todos os homens percebem os corpos da natureza e todos os sábios querem saber o que é a substância dos corpos; todos percebem o sol, e nenhum astrônomo julga menos certa a ciência de que dele tem pelos seus cálculos do que a que lhe é dada pela percepção sensível; ao contrário, todos julgam aparente a visão e real a ciência, porque assim é, Deus é real justamente porque ninguém o percebe”. (págs. 385/386).

Esse arrazoado vai permitir-lhe preservar a doutrina moral tradicional quando aponta para a existência da boa vontade. Guiando-se pela inteligência, o fim moral do homem será aperfeiçoar-se conjuntamente com o gênero humano.

Dando-se conta de que, no que tange à moral, sua hipótese estava apenas postulada, Magalhães ocupar-se-á da análise dos sentimentos morais em sua obra posterior *A alma e o cérebro* (1876), preservando embora o vezo psicológico. O abandono deste é que daria força e curso à doutrina de Janet.

Paul Janet iniciou sua carreira como professor da faculdade de Strasburgo, em 1848, aos 25 anos de idade. A partir de 1863 ensina na Faculdade de Letras de Paris.

Janet cuidaria, sobretudo, de eliminar a possibilidade de aproximação entre ecletismo e misticismo, restaurando a grandiosidade do método histórico descoberto por Cousin, e que ficara obscurecida no período subsequente à queda de Luiz Felipe (1848). Afirma taxativamente que a filosofia não repousa em nenhuma intuição do absoluto, mas consiste num saber do absoluto que é completamente humano e cujo progresso depende do desenvolvimento das ciências positivas. O procedimento posto em circulação por Cousin não consiste numa seleção mecânica do que há de comum em todas as doutrinas, mas na aplicação à filosofia de método dotado de plena objetividade. Por essa razão, sua obra é, sobretudo, a retomada do papel de Cousin como historiador, fazendo-o na consideração dos grandes temas filosóficos. Publicou livro sobre as causas finais; a dialética etc., dedicando ao mestre um texto fundamental (*Victor Cousin e sua obra*, 1885). No fim da vida, voltar-se-ia para o tema da introspecção e *Psicologia e Metafísica* (1897). Tinha 76 anos ao falecer em 1899.

A aplicação do método histórico à moralidade teria lugar no livro *A Moral*, publicado na França em 1874. Suas teses são resumidas adiante.

Paul Janet critica acerbamente o utilitarismo em suas várias versões, sobretudo na sua expressão contemporânea (Stuart Mill), e denomina-o moral de interesse. Escreve: “Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral o honesto, não pode a lei da atividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objeto o prazer, nem no interesse bem entendido, que tem por objeto o útil, nem finalmente nos sentimentos. Essa lei existe em outro princípio de ação que se chama o *dever*” (9).

A lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se também ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma necessidade. É um mandamento, uma proibição. “Faze o bem e não faças o mal” tal é sua fórmula. Fala como um legislador, como um senhor.

O constrangimento de que se trata não é, entretanto, físico, mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade. “Este gênero de necessidade, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos considera como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçados. Pelo contrário, desde que o cumpríssemos por força, cessa de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o dever pode ser definido como uma *necessidade consentida*. O que está expresso nesta definição de Kant: o dever é a necessidade de obedecer à lei pelo respeito à lei.”

Janet iria, entretanto, conciliar essa fundamentação racional da moralidade de inspiração kantiana com a tradição escolástica que a considerava meio adequado à conquista da felicidade, doutrina que passaria à história com a denominação *de eudemonismo*. Afirma: “Já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Quererá isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter da moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo”. (10)

Janet via no rigor kantiano um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação. Repugna-lhe aceitar que existem eleitos e réprobos porque infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêm na lei moral o seu caráter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, “virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia.” Não é a virtude cristã, “virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade”.

Paul Janet conclui do modo seguinte: “Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes. O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois,

o inimigo da virtude; é-lhe, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: “O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude.” Não basta ser virtuoso; é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se a natureza já aprovou fazer por nós os primeiros gastos, seria ser muito ingrato querer-lhe mal por isso”. (11)

A doutrina eclética assim fundamentada denominou-se *eudemonismo racional* e à sua justificativa Paul Janet dedicaria todo um tratado (*La morale*, 1874), resumido e incorporado ao compêndio que tanto sucesso iria alcançar no Brasil. Naquela obra diria que “nosso princípio fundamental é que o *bem moral* supõe o *bem natural* que lhe é anterior e serve de fundamento.” Vale dizer: a busca da felicidade, que Kant rejeitara como objetivo da moral, ilumina-se pela razão natural. Assim, a felicidade é uma escolha racional, identifica-se com a perfeição, revestindo-se do caráter de obrigatoriedade que não lhe atribuíra Aristóteles.

A adesão dos ecléticos brasileiros à doutrina de Paul Janet expressa-se no fato de que tenham adotado, tornando-o obrigatório, o seu compêndio, tão logo se publicou na França, na tradução de seu livro *Filosofia da felicidade* (Rio de Janeiro, Garnier, 1878) e, finalmente, na própria tradução do compêndio (*Tratado Elementar de Filosofia*), que a Garnier editaria em dois tomos, nos anos de 1885 e 1886.

Na França, os neokantianos cuidariam de ridicularizar a doutrina moral de Paul Janet. Assim, Victor Brochard (1848/1907) iria dizer que as duas idéias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los. A defesa da solução eclética seria efetivada pelos neotomistas, na pessoa do padre dominicano Sertillanges, nestes termos: “Basta ler, por exemplo, a lúcida exposição do Dr. Mr. P. Janet para dar-se conta de que esta pretensa contradição somente repousa sobre uma confusão do crítico. O bem natural e essencial sendo o fundamento do dever, diz Paul Janet, admitimos com Kant que o bem moral é, ao contrário, a consequência: e assim encontra-se justificada esta dupla proposição: O dever consiste em fazer o bem. O bem consiste em cumprir seu dever. Noutros termos, o dever consiste em buscar o que é naturalmente bom; e o ato moralmente bom é aquele que é praticado por dever.

Nada mais claro, para quem conhece o estado da questão, que este resumo da moral eclética. Encontram-se aqui três termos: o bem natural ou essencial, dito de outro modo, ontológico, objeto do metafísico. Há, em seguida, o dever, que consiste em realizar este bem, enquanto realizável no homem e pelo homem. E há, enfim, o bem moral, que consiste em obedecer ao bem moral assim definido.

Não há, pois, nenhuma contradição em fazer depender o dever do bem e o bem do dever; pois nestas duas fórmulas, o bem de que se fala não é o mesmo...

...À frente, um bem a realizar, que é a perfeição do homem... Em seguida, a lei do dever, que ordena realizar este bem em si. Enfim, o bem moral, que consiste na obediência à lei.

Eis, portanto, o bem humano considerado como objeto, o bem ontológico, que é, em si, para o eclético como para nós, o ponto de partida da moral. E o ponto de partida da moral não é a metafísica?" (12)

Os neotomistas marchariam no sentido da adoção da doutrina moral do ecletismo, na formulação de Janet.

No Brasil, o ponto de vista eclético não seria aprofundado, desde que, no momento mesmo em que se formula, tem lugar a retomada da crença na moral científica.

NOTAS

(1) Apud Gilbert Romeyer-Dherbey. Maine de Biran. Paris, Seghers, 1974, pág. 105.

(2) *Journal*. Edition integrale publiée par Henri Gouhier. Neuchatel. Suisse, Editions de la Baconnière, 1955, tomo II, págs. 306/307, (28 de junho de 1823).

(3) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Didier ed., 1853, pág. 289.

(4) Obra citada, nota à pág. 311.

(5) Obra citada, pág. 383.

(6) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, ed. cit., pág. 387.

(7) Nesse verbete, Brochard (1848/1907), que se tornou neokantiano famoso, afirma que "são exageradas as críticas a Cousin, porquanto voltadas unilateralmente para a filosofia eclética. E não foi esta que lhe deu fama mas os trabalhos da primeira fase, notadamente as edições de Platão, Abelardo, Biran e Descartes, além dos comentários dessas obras, contribuição definitiva à filosofia. Afora isto, indica ainda que cumpre reconhecer que lhe cabe o mérito de haver laicizado a filosofia na Universidade francesa, graças ao fato de que os programas que introduziu, como Reitor e Ministro da Instrução Pública, achavam-se animados do verdadeiro espírito liberal. A instituição deve-lhe igualmente a notável defesa contra as investidas do partido católico."

(8) *Fatos do espírito humano*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Garnier, 1865, pág. 40.

⁴⁹ Obra cit., ed. cit., págs. 215/216.

(10) *Tratado Elementar de Filosofia*. Rio de Janeiro, Garnier, 1886, tomo II, pág. 77.

(11) Obra citada, págs. 105/106.

(12) Obra citada, p. 107/108

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

COUSIN, Victor. *Du Vrai, du Beau et du Bien*. Paris, Didier ed., 1853.

JANET, Paul. *Filosofia da felicidade*. Versão da 5ª ed. francesa. Rio de Janeiro, Garnier, 1878.

JANET, Paul. *Tratado elementar de filosofia*. Rio de Janeiro, Garnier, 1885/1886, 2 tomos.

MAGALHÃES, D. J. G. *Fatos do espírito humano*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Garnier, 1865.

_____. *Opúsculos históricos e literários*. Rio de Janeiro, Garnier, 1865.

_____. *A alma e o cérebro*. Rio de Janeiro, Garnier, 1876.

_____. *Comentários e pensamentos*. Rio de Janeiro, Garnier, 1880.

MACIEL DE BARROS, Roque Spencer. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo, Ed. Grijalbo/Ed. da Universidade de S. Paulo, 1973.

MAGALHÃES, Gonçalves de e Porto Alegre. *Cartas a Monte Alverne*. Apresentação de Roberto Lopes. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.

PINHEIRO MACHADO, Geraldo. *A crítica filosófica e o livro "Fatos do Espírito Humano" de Gonçalves de Magalhães*. São Paulo, 1974 (tese de doutoramento).

QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães*. Rio de Janeiro, PUC, 1976 (tese de mestrado).

TEXTOS DE GONÇALVES DE MAGALHÃES. *Convívium* (nº.comemorativo do centenário de nascimento). Ano XXI; Vol. 25; n. 4, julho-agosto, 1982.

6. PRIMÓRDIOS DO KANTISMO

Persistência do sistema Wolff-Leibniz na Universidade alemã. A auréola liberal como elemento impulsionador do interesse pela obra de Kant na Europa. A difusão do ensaio de Villers pelo Visconde de São Lourenço (1756/ 1827). A repercussão do kantismo na província de São Paulo e os *Cadernos de Filosofia* de Feijó (1784/1843) como documento dessa influência. O krausismo.

O interesse pela obra de Kant não é subsequente ao aparecimento da *Crítica da Razão Pura* (1781), embora por esse tempo a Prússia, sob Frederico II (1712/1786), experimentasse grande florescimento. Mesmo nas universidades alemãs, a preferência pelo sistema Wolff-Leibniz ainda persistiria por um longo período, prolongando-se até a primeira década do século XIX. É possível que haja contribuído neste sentido o fato de que, após a morte de Frederico II, a Prússia atravessa fase de intolerância, destinada a sufocar as idéias liberais. Em 1794, o próprio rei dirige-se a Kant para admoestá-lo por estar abusando de sua filosofia “para tergiversar e depreciar algumas das doutrinas fundamentais e mais importantes da Sagrada Escritura e do cristianismo”, obrigando o grande filósofo a renunciar à investigação a que se lançara no terreno da religião e da política. Em 1799, Fichte é forçado a abandonar a cadeira que ocupava na Universidade de Jena, pela pressão dos que o acusavam de jacobino e ateu. Essa circunstância retardou o declínio do sistema Wolff-Leibniz, na Prússia e principados alemães, teria, entretanto, como resultado cercar o nome de Kant e de seus primeiros adeptos de uma auréola liberal, impressão que muito contribuiu para despertar na Europa a curiosidade em relação ao pensamento do mestre de Königsberg. Publicaram-se, então, diversas obras sobre a nova filosofia. A principal delas seria a *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villers, aparecida em 1801. Do livro de Villers retirou Mme. de Staël (1766/1817) os dados para o capítulo sobre Kant de sua famosa obra *Alemanha*, associando aquele movimento ao romantismo e assegurando-lhe repentina popularidade. O grande físico e matemático Ampère (1775/1836) considera medíocre e distorcido o conhecimento que a intelectualidade francesa então adquire da filosofia de Kant. Contudo, repousa nesse fenômeno o empenho de difusão do kantismo demonstrado por autores portugueses e brasileiros.

A obra de Villers seria popularizada no Brasil e em Portugal por Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço (1756/1827), que acompanhou a Família Real em sua vinda

para o Brasil, tendo sido conselheiro de D. João VI e membro influente dos órgãos arrecadadores (Conselheiro da Fazenda, Tesoureiro-Mor do Erário etc.). Targini teve igualmente atuação destacada no movimento literário do país, tendo traduzido ao português o poema épico de Milton *O paraíso perdido* -, aparecido em 1823, tradução muito elogiada por Ferdinand Denis, historiador do romantismo e que ficou muito ligado a essa corrente literária no Brasil e em Portugal. Em 1819, Targini promoveu uma edição verdadeiramente monumental do poema *Ensaio sobre o homem*, de Alexandre Pope (1688/1744), poeta católico inglês. Além da tradução e do texto original inglês, Targini inseriu extensas notas - de que resultam três tomos, totalizando quase mil páginas -, muitas das quais de interesse filosófico. Numa delas exalta a obra de Kant e transcreve a exposição de Villers. A exaltação é formulada nestes termos: “Meu leitor, quero dar-te neste lugar o resultado da análise dos conhecimentos humanos transmitido pelo célebre Manoel Kant na sua Filosofia Transcendental. Nós temos muito pouca lição dos filósofos alemães, apesar de serem os mais sábios e profundos mestres da Europa científica. As suas doutrinas são o resultado de uma meditação contínua, regular, fecunda. Kant parece ter lançado a barra até os confins da esfera do espírito humano” (1).

No que se refere à repercussão do kantismo no Brasil, coube ao prof. Miguel Reale o mérito de ter delineado os contornos principais do evento como de haver destacado suas virtudes e defeitos. Tendo realizado minuciosa pesquisa a respeito do tema, pôde verificar que Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844), na primeira década do século passado, ministra em São Paulo um curso de filosofia, conservando-se o registro da existência de oito cadernos manuscritos, o primeiro dos quais se denominava “exposição da filosofia de Kant”. Spix e Martius referem-se à repercussão do kantismo, na capital paulista, por ocasião de sua visita, em 1818, e mencionam Antônio Idelfonso Ferreira, professor de filosofia, como partidário daquelas idéias.

Martim Francisco tornar-se-ia, no ciclo posterior à Independência, político de grande nomeada.

Tudo indica que a influência do kantismo haja persistido até a organização da Faculdade de Direito, em fins da década de vinte, desde que se aponta o padre Francisco de Paula e Oliveira, responsável pela aula de filosofia no curso anexo, como partidário de Kant.

Como único documento, dessa inquietude intelectual que tinha às idéias de Kant como centro, preservaram-se os *Cadernos de Filosofia* do padre Feijó.

Diogo Antônio Feijó (1784/1843) ordenou-se sacerdote em São Paulo, em 1808, província onde nasceu e da qual só se afastou em 1822, para integrar a representação brasileira às Cortes de Lisboa. Inicia-se o período de sua atribulada militância política com a indicação para a Junta

Eleitoral da Província, em 1821, da qual sairia eleito deputado às Cortes. Posteriormente, seria deputado (1826/1833), ministro da Justiça no início do período regencial (julho de 1831 a agosto de 1832), para ascender à chefia do governo, na qualidade de Regente do Império, de outubro de 1835 a setembro de 1837. No ano anterior ao de sua morte, isto é, em 1842, participou do movimento armado patrocinado pelos liberais.

A imagem que a posteridade guardou de Feijó é a de um homem enérgico, partidário da ordem, mas, sobretudo, patrocinador de idéias avançadas. No manifesto de 1835, em que apresenta o seu programa de governo, afirma que a “progressiva introdução de colonos tornará inútil a escravidão, e, com a cessação desta, a moral e a fortuna dos cidadãos muito hão de ganhar”.(2) É uma figura central de nossa história, no importante ciclo em que se tratava de encontrar os caminhos para consolidar a Independência e dotar o país de estrutura político-administrativa.

A exemplo dos outros estadistas sobre cujos ombros recaíram a espinhosa missão, formara-se num período de intensa efervescência cultural, em plena crise - tardia para a Península Ibérica e assim para todo o pensamento luso-brasileiro - da filosofia e do sistema ético-político concebido pela Escolástica. Os textos filosóficos que nos legou são disso uma prova eloqüente. Teriam sido redigidos para servir de base ao curso que ministrava em Itu, no interior de São Paulo, entre 1818 e 1821, para onde fora, motivado por uma crise mística, em busca do convívio dos padres do Patrocínio.

A primeira observação a fazer em relação aos *Cadernos* de Feijó diz respeito ao fato de que não se trata de uma obra com o propósito de dar-lhe divulgação. Constitui, portanto, antes de mais nada, documento de inestimável valor, como reflexo de uma época de inquietação e perplexidade.

A crítica de Verney, segundo se referiu, além de que não foi conduzida até a incorporação da ética elaborada na Inglaterra por seus inspiradores, viu-se reduzida, no final do século XVIII e nos primeiros decênios do que lhe seguiu, à combinação de uma teoria do conhecimento, assaz cautelosa, com proposições da metafísica tradicional. A geração de pensadores formada sob esse clima oscilava entre a valorização exclusiva ou preferencial do saber científico - o que representava, sem dúvida, enorme progresso - e uma filosofia social pouco consistente. Silvestre Pinheiro é que abriria caminho ao ecletismo, afinal triunfante.

A fase em que Feijó toma conhecimento do kantismo era de dúvida e busca. Enquanto a maioria se limitava ao aprofundamento do sensualismo, para contentar-se, mais adiante, com a descoberta, através de Cousin, que representava apenas um momento da imensa cadeia da pesquisa da verdade, que se desenvolvia até o infinito, Feijó empreenderia caminho diverso.

Cuida de apreender o significado do idealismo alemão, conciliando-o com aqueles aspectos da tradição cujo abandono o próprio pensamento europeu só muito mais tarde efetivaria. Convém, pois, insistir quanto ao papel do kantismo para bem avaliar a importância da tentativa de Feijó, por mais imperfeita que nos possa parecer.

Na obra de Kant acha-se contido em germe todo o curso ulterior da filosofia, salvo o tipo de saber que resiste a abandonar as hipóteses metafísicas, entendidas como tais aquelas que ultrapassam a dimensão humana. Para melhor entendimento da proposição, cumpre, em primeiro lugar, distinguir a solução por ele ensejada para o conhecimento. As categorias deixam de ter, como em Aristóteles, valor ontológico. De momentos do ser, passam a representar momentos do saber. Assim, de certo ângulo, o discurso humano versa sobre fenômenos e não sobre “coisas-em-si”. Esse tipo de relacionamento do sujeito com o objeto corresponde com precisão ao conhecimento científico que, na Época Moderna, vinha sucessivamente se desinteressando das essências de que se constituía a física peripatética para encaminhar-se no sentido de um saber apto a proporcionar resultados práticos. O próprio Kant o identificaria com a atitude do cientista (Galileu) que se volta para a natureza apresentando-lhe questões concretas, obrigando-a a responder às suas inquirições e não de um ponto de vista passivo.

A solução kantiana do problema do conhecimento aparentemente condenava a filosofia a estruturar-se à imagem da ciência. E assim o entenderam as denominadas correntes fenomenistas, das quais o positivismo, sem as hipóteses metafísicas de Comte, e o neopositivismo seriam resultados conseqüentes.

O kantismo era, entretanto, demasiado fecundo para se reduzir a semelhante esquema. Nesse mesmo plano, isto é, no do conhecimento, a não identificação das categorias com as idéias inatas proporcionou a estruturação de uma nova lógica - que Hegel batizaria de dialética, mas que seria melhor denominar de genética - voltada não para as relações (extrínsecas) entre conceitos, mas para a sua gênese histórica, no seio mesmo da comunidade humana.

A par disto, Kant revelou que o problema fundamental da filosofia era a questão do homem e não mais o da existência de Deus ou do mundo, abrindo-lhe uma estrada larga e fecunda ao conceituar a razão humana não mais como ser, mas como atividade. Esse tema informaria o que há de efetivamente novo em toda a filosofia pós-kantiana, onde a criação humana - ou os modos de ser do homem, como se diz contemporaneamente, chegou a se impor como a questão por excelência.

Situado nos primórdios dessa criação magistral, não poderia um pensador brasileiro isolado explicitar-lhe todas as premissas, fato que exigiu a colaboração de numeroso grupo de pensadores excepcionalmente bem dotados, vivendo em ambiente de densidade cultural

inteiramente diversa. Assim, o mais importante a destacar no kantismo de Feijó é a insatisfação com o empirismo mitigado a que foi reduzido Genovesi, ao ser incorporado à tradição do pensamento luso-brasileiro.

Embora trate de combinar certas teses kantianas com os ensinamentos da tradição, Feijó incorpora a seu magistério muitas idéias apresentadas na *Crítica da Razão Pura*. Seu conceito de metafísica não é mais o de Aristóteles, que se buscou conservar em Portugal, ainda que cuidando de desvinculá-lo da Escolástica, como é o caso de Silvestre Pinheiro. Define-a como ciência do pensamento, não quanto às suas formas, mas quanto ao seu conteúdo. As famosas questões kantianas são colocadas no próprio início do curso. Também a distinção entre filosofia dogmática e crítica.

Os *Cadernos* revelam uma certa intuição da novidade representada pela teoria do conhecimento de Kant. Em primeiro lugar, a tese de que a sensibilidade fornece a matéria enquanto o entendimento a forma, versando não sobre “coisas em si”, mas sobre fenômenos. “O entendimento, escreve, desenvolvendo-se sobre as sensações, casa com elas certas leis ou formas que lhe são próprias; estas leis ou categorias são verdades primitivas e imediatas, mas subjetivas. O raciocínio combinando estas categorias apresenta verdades primitivas e imediatas, mas subjetivas.” (3) Anteriormente, já havia estabelecido a serventia dos sentidos: “Por eles não conhecemos a natureza em si, a natureza externa; mas, por nossos sentimentos ocasionados por eles, sentimos a impressão que os objetos externos fazem sobre nós, que é quanto basta para podermos providenciar nossa conservação e bem ser.” (4)

Não há dúvida de que falta à terminologia o rigor que seria de desejar. Contudo, a idéia de que o conhecimento começa pelos sentidos, que nos põem em contato com fenômenos, e de que o entendimento fornece as leis que devem regê-los aparece em sucessivas oportunidades.

Feijó retém de Kant o papel novo que atribui à imaginação. Escreve: “Imaginação é a faculdade pela qual o ser cognoscitivo, a seu arbítrio, aumenta, diminui e modifica de mil maneiras suas sensações; faculdade esta que se exercita unicamente sobre a sensibilidade e que tem lugar depois de ter sido esta já desenvolvida por ocasião dos objetos externos. Ela foi dada ao homem para ampliar seus conhecimentos sensíveis; por esta causa a incluímos debaixo da sensibilidade, pois prepara novos materiais para os conhecimentos inteligíveis.” (5)

Estão mencionadas as categorias kantianas, se bem não as distinga claramente da tábua dos juízos.

Os referidos princípios kantianos acham-se expostos de forma assaz resumida. É de supor que semelhante formulação esquemática deveria servir de simples roteiro à exposição. Como

era de praxe na época, deveria comentá-los à luz de outros trabalhos, provavelmente o mencionado livro de Villers.

Do mesmo modo que os cultores do neokantismo, em seus primórdios, Feijó interpreta a crítica kantiana do conhecimento na linha do psicologismo. Assim, a posição crítica se entremeia com a análise de cada uma das sensações, na melhor tradição empirista. A esse respeito, observa Reale: “Feijó ainda revela influxo do kantismo ao ver a “geração dos conhecimentos” como um processo gradativo, que se vai constituindo através de atos sucessivos de sínteses, para, logo a seguir, retomar velhos caminhos, fiel à sua noção de consciência como pressuposto fundamental da ordem psicológica. Por não se desvincular da “consciência individual”, Feijó não logra - e o mesmo se pode dizer de Villers, que lhe fornece os dados para meditação - até o plano da “consciência transcendental”, base e fulcro de todo pensamento crítico.” (6)

Quanto à razão prática, Feijó abandona a orientação kantiana para ater-se à inspiração tradicional. Em que pese a essa contradição no plano teórico, adverte Reale: “A leitura de sua Filosofia Moral constituirá, todavia, uma peça essencial para quem quiser penetrar no sentido mais profundo dos atos de desprendimento e de renúncia, de heroísmo e de abdicação que enaltecera a personalidade do paulista ilustre. Bem poucos terão sabido, entre nós, viver o que pregaram com tanta fidelidade e coragem. Nem se poderá, afinal, saber onde havia mais Filosofia, se nas intuições morais do humilde padre-mestre, ou na existência concreta do estadista poderoso.”(7)

Assim, quando se tratava de conduzir mais longe a crítica de Verney e filiar o pensamento brasileiro à modernidade - já que entre a ciência quantitativa e da observação professada pelos naturalistas e o criticismo político-social ridicularizado por José Bonifácio com a denominação de ideologia restava um campo imenso para a meditação - alguns intelectuais paulistas examinaram com seriedade e interesse a alternativa kantiana. No caso, é secundária a verificação de que o kantismo de Feijó - e muito provavelmente o de Martim Francisco - corresponde até certo ponto à imagem desfigurada do pensamento do genial filósofo. Tratava-se não de repetir algumas lições, mas de responder a inquirições vitais, suscitadas tanto pelo curso concreto de uma existência singular como pela encruzilhada com que se defrontava toda uma geração.

Entronca diretamente com este ciclo kantiano inicial a presença, em São Paulo, na recém criada Faculdade de Direito, do *krausismo*.

Krause (1781/1832) participou do movimento filosófico alemão, no período que se seguiu a Kant, pretendendo até mesmo representar a autêntica continuação do kantismo, desde que

considerava falsas as interpretações de Fichte, Schelling e Hegel. Apesar disto, não conseguiu êxito equiparável a tais filósofos, senão que fora da Alemanha.

Sua filosofia corresponde a uma redução do idealismo clássico alemão ao simples espiritualismo, a ponto de se poder entendê-lo como variante do panteísmo, embora o autor recusasse tal classificação.

O sucesso alcançado pelo krausismo na Península Ibérica não se deve à sua metafísica, se bem a roupagem espiritualista de que se revestia tenha desempenhado algum papel na sua aceitação. Aquilo que mais interessou aos espanhóis foi a sua filosofia social. Krause entendia que a humanidade correspondia a uma síntese do Espírito e da Natureza, equivalendo os períodos históricos a verdadeiros graus de ascensão até Deus, devendo o seu ponto culminante equivaler ao que denominava de “humanidade racional”. Nesse caminho, o papel mais importante há de ser desempenhado não pelo Estado como se poderia concluir da Filosofia do Direito de Regel, mas pelas associações de finalidade universal, como a família e a nação. Tinha ao Estado e à Igreja como associações de finalidade limitada.

Ferrater Mora considera que o krausismo espanhol foi, sobretudo, um movimento de renovação espiritual e pedagógico. Seus adeptos, com a Instituição Livre de Ensino, exerceram considerável papel na vida intelectual do país, não só ao longo da segunda metade do século passado como até mesmo no século XX, desde que professores daquele Instituto, como Morente, Pastor e outros, tornaram-se os autênticos sucessores dos krausistas.

O contato com o pensamento de Krause dá-se através de Vicente Ferrer Neto Paiva (8), mediante a adoção, na Faculdade de Direito de São Paulo, dos seus *Elementos de Direito Natural*, publicados em Lisboa em 1844. A iniciativa partiu de Amaral Gurgel (1797-1864), que foi lente catedrático da 1ª Cadeira do Segundo Ano (Direito Natural; Análise da Constituição do Império; Direito das Gentes e Diplomacia), tendo sido inicialmente nomeado substituto, por decreto de 14 de janeiro de 1834. Posteriormente foi diretor da Faculdade por um largo período (1857 e 1864).

Acontece que, ainda na Academia Paulista, viria a ocorrer uma nova emergência do krausismo, só que desta vez voltada para a crítica ao Liberalismo de índole individualista. Este segundo momento está expresso nos livros *Teoria transcendental ao direito* (1876) de João Teodoro Xavier de Matos (1928-1878) e *Noções de filosofia* (1877), de Galvão Bueno (1834-1883). É parte também do que se convencionou denominar de “surto de idéias novas”, verificado desde os fins da década de sessenta. Agora parece atender a uma inspiração “socialista”.

Trata-se, na verdade, do que foi posteriormente denominado de *liberalismo social*.

NOTAS

- (1) Les bases de la morale et les récentes discussions. *Revue de philosophie*. 3: 320/321, 1902/1903. *Apud* René Gautier. Introduction a *L'Éthique a Nicomaque*, Louvain, Publications Univesitaires, 1970, Tome I, pág. 283.
- (2) *Ensaio sobre o homem*, de Alexandre Pope, traduzido verso por verso por Francisco Bento Maria Targini, Londres, Oficina Tipográfica de C. Whittingham. 1819, Tomo I, pág. 246.
- (3) *Apud* Barão do Rio Branco - *Efemérides brasileiras*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1946, pág. 481.
- (4) *Idem*, pág. 55.
- (5) *Idem* pág. 60.
- (6) *Idem*, nota à pág. 71.
- (7) *Idem*, "Introdução", pág. 29.
- (8) *Noções de Filosofia*, São Paulo, J. Seckler, 1977, pág. II.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

FEIJÓ, Diogo Antonio - *Cadernos de Filosofia*, Introdução e notas de Miguel Reale, São Paulo, Ed. Grijalbo, 1967.

PAIM, Antonio – “O ensaio sobre o homem, de Pope” (trad. portuguesa de 1819). *Revista Brasileira de Filosofia* 29 (115): 360-362, jul./set., 1979.

_____. “O krausismo brasileiro”. *Revista Brasileira de Filosofia* nº 156, out.-dez., 1959.

REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949.

_____. *Feijó e o kantismo*, separata da Rev. da Fac. de Direito de São Paulo, 1951.

_____. *Filosofia em São Paulo*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1962; 2ª edição, São Paulo, Grijalbo/USP, 1976.

_____. “Filosofia alemã no Brasil”. *Revista Brasileira de Filosofia* 24 (93): 3-18, jan./mar., 1974.

VITA, Luís Washington. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, 2.2. Krausismo, São Paulo, Grijalbo/União Pan-Americana, 1968, págs. 104-117.

Capítulo III

A FILOSOFIA CATÓLICA NO SÉCULO XIX

1. A QUESTÃO TEÓRICA DA FILOSOFIA CATÓLICA

Não parece ser obrigatória a sua existência, decorrendo muito mais de uma tradição que se consolidou. No Brasil, a filosofia católica tem estado a serviço da unidade da Igreja, obedecendo, portanto, a motivação extra-filosófica. Como a circunstância se reflete entre os próprios filósofos católicos. Os problemas em tomo dos quais poder-se-ia estruturar diálogo autêntico entre filósofos católicos e pensadores laicos.

A questão da existência de uma filosofia católica nunca foi respondida satisfatoriamente. Por que uma religião precisaria dispor de uma filosofia além da teologia? Etienne Gilson parece ter sido o filósofo católico que reconheceu a magnitude do tema em sua radicalidade, porquanto a maioria se contenta, como veremos, em considerá-la apenas nas derivações. Gilson reconhece, no *livro O espírito da filosofia medieval*, que ao cristianismo não era imprescindível dispor de uma filosofia. Mas já que assim o quiseram os intelectuais católicos, desde a Patrística, teriam obviamente de adotar a filosofia grega como modelo. No fundo, a questão se reduziria a uma tradição que veio a consolidar-se.

Recentemente, em nosso país, o tema viria a ser discutido desse ângulo: que característica deve assumir para merecer a denominação de católica a meditação de pensador brasileiro? Essa discussão, segundo suponho, adveio do abandono do tomismo como filosofia oficial, efetivada pelo Concílio Vaticano II. Antes daquele evento, vigorava o ponto de vista tradicionalista, posto em circulação pelo padre Leonel Franca, no ensaio que intitulou “A filosofia no Brasil” (1), segundo o qual toda a Filosofia Moderna não passa de amontoado de erros, cumprindo empreender a restauração escolástica. Em última instância, a filosofia católica configuraria a única possibilidade da filosofia. O passo seguinte consistirá em afirmar que fora do tomismo não há possibilidade para a filosofia católica (e, portanto, para a filosofia mesma).

A hipótese tradicionalista não é certamente a que melhor reflete a natureza do problema, mas tem o grande mérito de explicitar o fato de que, na medida em que a própria Igreja estimula a adoção da filosofia com vistas a seus próprios objetivos, cria-se a possibilidade de sua

manipulação com objetivos estritamente políticos. A evolução cultural luso-brasileira assistira, como vimos, à exacerbação de semelhante atitude, no curso da Segunda Escolástica Portuguesa. E nos 150 anos decorridos após a Independência esta seria a nota dominante, ao menos em largos períodos, isto é, os problemas autenticamente filosóficos são ignorados em detrimento de questões que, embora relevantes do ângulo histórico, não chegam a adquirir densidade filosófica. Mesmo no denominado surto tomista das décadas de trinta e quarenta deste século, preserva-se a subordinação da filosofia a outras esferas, em especial a política. Entretanto, como teria oportunidade de enfatizar Leonardo Van Acker, os propósitos hegemônicos devem ser considerados alheios ao espírito do tomismo, que parte do reconhecimento da relativa historicidade da verdade, admitindo o progressivo enriquecimento intersubjetivo e sócio-cultural da verdade humana, para dizê-lo com as próprias palavras do ilustre mestre.

O debate acerca da filosofia católica brasileira seria suscitado pelo livro de Antonio Carlos Villaça - *O pensamento católico no Brasil* (Rio de Janeiro, Zahar, 1975). Nessa obra, Villaça coloca em primeiro plano a cultura brasileira e busca fixar uma linha que, a seu ver, procurou encarnar o ponto de vista católico. A cultura brasileira, entende Villaça, experimentou ao longo do século XIX dois momentos muito definidos: 1) o da *indefinição da espiritualidade*, que corresponde ao romantismo, tem no franciscano Monte Alverne a sua figura representativa e é o período de influência de Victor Cousin e Malebranche, que Monte Alverne opunha ao sensualismo de Condillac; e, 2) o de *dissolução da espiritualidade*, com duas expressões típicas, Nabuco e Silvio Romero, isto é, a influência do cepticismo renaniano e a influência do evolucionismo.

Seguir-se-ia o que denomina de *restauração da espiritualidade*. Seu ponto inicial é fixado nestes termos: “Se quiséssemos escolher uma data e uma figura, escolheríamos a figura de D. Vital e a data de 1873, isto é, a Questão Religiosa. É a primeira afirmação antipombalina, católica, da história espiritual do Brasil. Nunca antes o catolicismo reivindicara um lugar ao sol, uma situação definida na paisagem brasileira. Nesse sentido, D. Vital é o anti-Monte Alverne, é o primeiro esforço para uma volta àquela unidade ideológica anterior à ruptura pombalina.” Proclama, contudo, que D. Vital não foi um pensador, mas um bispo e, somente neste século, com Jackson, o Centro D. Vital e o maritainismo assume feição nitidamente cultural e não apenas religiosa.

Deste modo, nesta última fase, Villaça escolhe uma determinada linha como expressiva do pensamento católico. Contudo, acha-se distanciado de qualquer sectarismo, seja em relação aos demais pensadores católicos seja em relação à filosofia laica em geral. Discutindo a posição de Villaça, Ubiratan Macedo manifestaria o entendimento de que não há, em filosofia, uma posição

católica que pudesse ser privilegiada. A seu ver, o típico seria a vigência do pluralismo, em todos os períodos.

Logo adiante, em 1978, a Editora Convívio lança a obra *Idéias católicas no Brasil*, de D. Odilão Moura, O.S.B., que corresponde, de certa forma, à restauração do ponto de vista tradicionalista. D. Odilão parte da tese geral de que “nem todo católico pensador é pensador católico”. Para merecer a denominação, deve ajustar-se à orientação oficial da Igreja, orientação essa que não se restringe às questões de fé ou à teologia, abrangendo igualmente a filosofia. Afirma ainda que a Igreja manifesta preferência pela filosofia tomista, cujos princípios foram condensados no documento *24 teses tomistas*.

O ponto de vista de D. Odilão seria criticado por frei Raimundo Vier, em comunicação apresentada à V Semana Internacional de Filosofia (Rio de Janeiro, julho, 1979). No mesmo evento, patrocinado pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, o prof. Hans Ludwig Lipmann (1921/1981) empreendeu uma tentativa de síntese do debate no texto “Subsídios para uma metateoria do pensamento católico no Brasil.(2)

Frei Raimundo Vier entende que a filosofia católica não pode reduzir-se à filosofia escolástica e muito menos a uma delas (o tomismo). Afirma expressamente que semelhante conceituação “exclui do rol dos pensadores que “pensam catolicamente” os seguidores de Escoto e Suárez (que rejeitam ou, pelo menos, põem em dúvida várias das 24 teses referidas)”. Recorda que o Concílio Vaticano II eliminou a hipótese de uma filosofia oficial da Igreja, que considera “anacrônica e contrária à liberdade de opinião e de pesquisa que deve reinar numa filosofia que se queira científica”. O prof. Lipmann faz, no documento citado, uma profissão de fé em favor do pluralismo, embora duvide da possibilidade de que, além de autenticamente católico, possa ainda dizer-se brasileiro.

Finalmente, o assunto mereceria um ensaio do prof. Yulo Brandão, conhecido cultor da estética no país, intitulado *Filosofia cristã em face do pluralismo filosófico* (Rio de Janeiro, Presença, 1982). O prof. Yulo acha incompatível com a condição de filósofo católico toda concessão ao pluralismo. Inclina-se, também, pela preferência em relação ao tomismo, embora afirme que a religião católica “não reprovava, por certo, um grande número de linhas filosóficas - entre as quais lembraríamos, por exemplo, a de Gabriel Marcel, a de Louis Lavelle - que respeitem, no homem, a sua inextirpável tendência para o Absoluto e que se abram para o sobrenatural, para a Verdade, enfim.”

Em síntese, o eixo da discussão reside na admissão ou não de uma pluralidade de filosofias. Os que formam no campo contrário ao pluralismo, não escondem suas simpatias pelo tomismo. Dentre os partidários do pluralismo, há certamente muitas nuances. Destacaria a

posição de Ubiratan Macedo por se tratar de uma ampliação do debate colocação em termos mais adequados, isto é, aptos a interessar na discussão aos pensadores laicos e não apenas aos católicos.

E igualmente o ponto de vista de Villaça porquanto insere discussão em seu ambiente próprio. Ou melhor, os dois aspetos acham-se entrelaçados, o da filosofia católica, em geral, e da filosofia católica brasileira.

Ao que suponho, a filosofia entre os católicos perdeu muitas de suas virtualidades próprias. O curso histórico real aparece ter atribuído sempre uma relevância muito grande à questão da unidade da Igreja Católica, unidade que somente estará assegurada na medida em que se acentue sua subordinação a Roma. Reconhece-se que a simbiose entre a Igreja e o Estado, na tradição luso-brasileira, envolve não só o risco de rebaixamento da missão espiritual que se atribui como igualmente perda completa de rumo, como seria o abandono da universalidade, que é dada igualmente por Roma. São todas questões da maior magnitude e não é necessário ser católico para dar-se conta de sua relevância para o próprio destino do país. Contudo, não há em tudo isto nenhuma questão filosófica em Jogo.

A filosofia foi colocada a serviço da unidade da Igreja Católica. Os intelectuais laicos, entre os quais me incluo, não dispõem de qualquer elemento para aferir a eficácia de semelhante comportamento. Entretanto, parece-nos inquestionável que o debate entre os próprios católicos não se tem revelado enriquecedor da filosofia.

A filosofia tem a ver com o pensamento. A Época Moderna suscitou diversas questões que não foram nem poderiam ter sido contempladas pela filosofia tomista. Além disto, a filosofia brasileira deu preferência a determinados problemas muito precisos que os católicos não podem ignorar. Entendo que foi precisamente para esta circunstância que Ubiratan Macedo pretendeu chamar a atenção. O fato verdadeiro é que a sociedade moderna é plural em todos os sentidos, a começar da religião. É uma realidade que os católicos não podem desconhecer. Quando simplesmente a recusam, associam-se inevitavelmente ao que denominamos de *espírito restaurador*, isto é, aos que sonham com a reconquista de uma situação em que a Igreja, em Portugal como no Brasil, tinha o monopólio das consciências. E esse espírito, qualquer que seja a roupagem adotada, pretendendo-se de “esquerda” ou de “direita”, estará irremediavelmente comprometido com o autoritarismo. Ubiratan Macedo recorda, de modo oportuno, a situação em que se encontrava a intelectualidade laica no Império e em que consistia a linha de colisão com a Igreja ao escrever: “Para quem, como eles, era obrigado pela legislação imperial a casar-se perante uma religião que não era a sua, morrer sob ritos alheios para poder ser enterrado ou não ter de todo sepultura secular, jurar defender uma religião estranha como condição para cursar

uma escola superior ou ascender a uma cadeira de deputado, não poderia deixar de pensar que estava com sua liberdade lesada.” A situação não era mais cômoda para os intelectuais católicos, como se viu em toda a parte do mundo nesse período que foi sem dúvida crucial para a sobrevivência da Igreja Católica.

Contudo, na medida em que a Igreja Católica consegue distanciar-se do Estado e os intelectuais que falam em seu nome deixam de reivindicar uma situação privilegiada diante da verdade, passa a primeiro plano o que poderia unir os pensadores laicos e os pensadores católicos: a preservação dos valores de nossa civilização, cujo núcleo advém sem dúvida da moral judaico-cristã.

O diálogo autêntico, distanciado de propósito polêmico, teria de se travar entre os católicos e os pensadores laicos em torno dos problemas suscitados pela Filosofia Moderna.

Mencionaria, expressamente, os seguintes: 1º) A completa separação entre ciência da natureza e ontologia suscita a questão do fundamento da ciência. A pergunta poderia ser formulada nestes termos: em que se fundamenta o conhecimento quantitativo da natureza, desde que recusa toda inquirição ontológica?; 2º) Sendo a metafísica tradicional solidária do conhecimento qualitativo da natureza, significa isto toda impossibilidade da metafísica?; e, 3º) Tendo se dissociado a moral da religião e firmado a doutrina da impossibilidade do conhecimento demonstrativo da existência de Deus, como se funda a moralidade?

O problema do conhecimento científico mereceria, como se sabe, diversas soluções, prevalecendo afinal a contemporânea epistemologia, que abandona as discussões psicológicas e busca fundá-la no próprio enunciado científico. Tal encaminhamento permitiu que se chegasse a uma conceituação da ciência, isenta de todo ontologismo, apta a explicitar o verdadeiro sentido das questões filosóficas em jogo. Em relação à filosofia católica, suponho que Maritain teve o grande mérito de suscitar um ponto de vista estritamente filosófico ao propor a distinção entre conhecimento *noético* (ontológico) e *perenoético* (científico). Ao fazê-lo, criou um espaço no seio do tomismo para a ciência moderna, justamente o que permitiu que tantos intelectuais brasileiros, nos anos trinta, se reconciassem com a religião católica. Mas é fora de dúvida que esse aspecto do maritainismo brasileiro acabou sufocado pela relevância assumida por outros temas, em especial os de caráter político.

A adoção de um conceito contemporâneo de ciência, cuja popularização no Brasil seria obra dos neopositivistas, em especial de Leônidas Hegenberg, continua, contudo, representando uma base sólida para o confronto de pontos de vista no que respeita à questão magna da metafísica. Nesse terreno, a crescente desvinculação do tomismo em relação ao tradicionalismo político, que ocorre em nossos dias, deve permitir que venhamos a contar com uma autêntica

discussão filosófica. Os fundamentos de semelhante expectativa são justificados no último capítulo.

A questão-chave parece residir, entretanto, na dissociação entre moral e religião. Os católicos ainda não foram convencidos de que podem conciliar moral individual fundada em convicções religiosas com moral social de tipo consensual. Talvez lhes falte reconhecer que a sociedade plural que aí está veio para ficar.

NOTAS

(1) Inserido na segunda edição de *Noções da história da filosofia* (1918), Rio de Janeiro, Livraria Drummond, 1921.

(2) Publicado na revista *Ciências Humanas*, Editada pela Universidade Gama Filho (nº. 12, jan./mar. 1980). Até a data da presente edição não haviam sido publicados os anais da V Semana.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BRANDÃO, Yulo. *Filosofia cristã em face do pluralismo filosófico*. Rio de Janeiro, Presença, 1982.

LIPMANN, Hans Ludwig. *Subsídios para uma metateoria do pensamento católico no Brasil*. *Ciências Humanas*, nº 12, jan./mar., 1980.

MACEDO, Ubiratan. “O pensamento católico no Brasil” (1975) in *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo, Ibrasa, 1978, págs. 205-210.

MOURA, D. Odilão, OSB - *Idéias católicas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1978.

VIER, Frei Raimundo. *O pensamento católico no Brasil*. Comunicação apresentada na V Semana Internacional de Filosofia (Rio de Janeiro, julho de 1979).

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

2. O TRADICIONALISMO FILOSÓFICO

O artífice da nova corrente: Dom Romualdo Seixas. Ausência de rígida ortodoxia nas articulações em torno da revelação como fonte primordial do conhecimento. Doutrina dirigida preferentemente à unidade da Igreja, mas que repercute na intelectualidade. Razões da circunstância. Em que reside o papel do tradicionalismo.

Ao longo da década de trinta, do século passado, parece ter-se decidido a sorte do empirismo mitigado. Se contribuiu para a incorporação da ciência à cultura luso-brasileira, acabaria tornando-se autêntico obstáculo à modernização das instituições políticas, ao promover doutrinas próximas do republicanismo. Encontrava oposição e repúdio crescentes. O espiritualismo e o tradicionalismo católicos, por sua vez, deveriam soar então como simples revivescência escolástica, menosprezada, sem sombra de dúvidas, por sucessivas gerações, desde as reformas pombalinas. Era o tempo em que a meditação de Biran e Cousin promoviam a restauração da unidade espiritual.

Em relação à Igreja, talvez tivesse chegado a oportunidade de cuidar dos seus próprios interesses, já que o país havia encontrado o caminho da construção pacífica e da eliminação da luta armada, com o início do período histórico denominado de Regresso. Pelo menos é o que sugere o comportamento daquele que se tomaria o artífice de uma nova corrente filosófica:

Dom Romualdo Antonio de Seixas (1787/1860). D. Romualdo Seixas era natural do Pará e sobrinho de D. Romualdo Coelho de Souza (1762/1841), bispo daquela província. Sua educação foi completada na Ordem do Oratório, em Lisboa, que tão grande influência exerceu na cultura luso-brasileira, em especial através de Verney e Silvestre Pinheiro Ferreira. De regresso à sua terra natal, torna-se professor de filosofia, no sistema das aulas régias, chegando, na carreira eclesiástica, a vigário geral.

Eleito para integrar a Assembléia Constituinte, começa sua projeção no plano nacional. Nomeado Arcebispo Bahia, o que o torna, pela tradição, Primaz do Brasil, toma posse em janeiro de 1828, mas não se desvincula da atividade política. Integra a Câmara dos Deputados em sucessivas legislaturas e exerce a sua presidência. Viria a ser o líder da oposição a Feijó e, tudo leva a crer, um dos principais artífices da estruturação do Partido Conservador e do Regresso. Na nova situação ainda seria Presidente da Câmara dos Deputados, mas logo decide-se pela dedicação integral à diocese.

Mais ou menos de meados da década de quarenta até o ano da sua morte (1860), Dom Romualdo Seixas revela-se grande articulador do combate à filosofia eclética e da imprensa católica nas várias províncias. Na Bahia, edita o *Noticiador Católico*, semanário que circula ininterruptamente em 1848 e 1860. Reorganiza o seminário.

As simpatias dos grupos formados em diversas províncias à sombra do magistério de Dom Romualdo Seixas, são todas para o tradicionalismo. Este movimento, contudo, apresenta muitas nuances nos vários países, sendo difícil encontrar alguma doutrina que pudesse atender às circunstâncias brasileiras. Assim, o tradicionalismo político, em Portugal, identificara-se com o miguelismo e o absolutismo monárquico. D. Romualdo Seixas acha-se plenamente identificado com anarquia constitucional. O Império lhe outorgaria o título Marquês de Santa Cruz. Deste modo, embora entre os tradicionalistas aparecessem partidários da monarquia absoluta, o tom geral era de solidariedade às instituições do Segundo Império, abrangendo inclusive o regalismo.

De sorte que o tradicionalismo assumirá feição exclusivamente filosófica. Com vistas a este objetivo, Dom Romualdo Seixas promove a edição de um compêndio de filosofia, da autoria de Frei Itaparica (Antonio da Virgem Maria Itaparica, *Compêndio de Filosofia Elementar*, Bahia, Tipografia de Epifanio Pedroza, 1852).

Os estudos até então desenvolvidos acerca do tradicionalismo filosófico brasileiro permitem concluir que não se trata de rígida ortodoxia. A questão nuclear, como bem o apontou Francisco Pinheiro Lima Junior na análise do compêndio de Itaparica, consiste na admissão da revelação como fonte primordial do conhecimento. Em torno desse tema é que se estrutura a unidade da corrente e em que reside a causa de seu relativo sucesso. Em questões menos radicais vigora grande variedade de pontos de vista, notadamente o maior ou menor menosprezo à razão. (1)

Francisco Pinheiro Lima Junior entende que Itaparica não toma posição clara e exata quando apresenta a tese de que o senso comum, que conceitua como “expressão autêntica da verdade”, teria por origem uma primitiva revelação feita pelo Criador ao homem no momento de sua criação. Contudo, embora não se atenha à clara explicitação da forma pela qual teria ocorrido, não pairam dúvidas de que a revelação é a fonte do conhecimento e o afastamento dessa verdade fonte de erro. Itaparica pergunta: “Quando em vez de divagar ou entranhar-se em um *mare magnum* de doutrinas ou sonhos dissolventes, subversivos e perigosíssimos ao gênero humano, há de ela conduzir-se pelo farol da Revelação?” (2)

O princípio da revelação, como elemento articulador do combate à filosofia dominante - e ponte para tornar factível a difusão das teses clássicas do catolicismo, em especial a existência

da alma e sua sobrevivência - dirigia-se basicamente ao clero, com vistas à sua rearticulação. Cuidava-se de evitar que, ao libertar-se da influência do empirismo mitigado, passasse a comungar com a filosofia de Cousin, adotada pela maioria da intelectualidade no país. Certamente, Dom Romualdo Seixas e a nova liderança que veio a formar no seio do padroado não podiam esperar que a elite brasileira, que se dizia católica, renunciasse à teoria do conhecimento fundada por Biran, com base na qual vinha sendo erigida a cultura nacional. A gnoseologia tradicionalista visava à unidade da Igreja.

Ainda assim, na medida em que a discussão se transfere para o plano da moralidade, o tradicionalismo torna-se uma hipótese que muitos intelectuais viriam a considerar. É sintomática a evolução de Antonio Pedro de Figueiredo, retratada no capítulo anterior.

Deste modo, a estruturação de grupos tradicionalistas e influentes em algumas províncias deve ser atribuída às dificuldades do ecletismo no que respeita à fundamentação da moralidade, expressa na recusa de Gonçalves de Magalhães ao encaminhamento proposto por Cousin nos anos cinqüenta. A doutrina de Paul Janet, como vimos, somente apareceria muito mais tarde, além do tempo que requereu para que os ecléticos brasileiros com ela adquirissem familiaridade. A indecisão seria a tônica nas décadas de cinqüenta e sessenta.

Além da Bahia, os tradicionalistas viriam a marcar uma presença importante em Pernambuco. Sobressaem-se Antonio Rangel Torres Bandeira (1826/1872), que deu continuidade ao folhetim “A Carteira”, que Figueiredo mantivera no *Diário de Pernambuco*; Pedro Autran da Mata e Albuquerque (1805/1881), professor da Faculdade de Direito e autor de extensa bibliografia; Braz Florentino Henriques de Souza (1825/1870), conhecido pela fundamentação tradicionalista do Poder Moderador que se incumbiria de elaborar, e vários outros. Esse grupo edita muitos jornais, alguns dos quais de vida efêmera, como era freqüente na época. No Maranhão, sob a liderança do bispo Dom Manoel Joaquim Silveira, também se formou grupo tradicionalista expressivo, igualmente com grande atividade editorial.

Em São Paulo, seriam publicados dois manuais de inspiração tradicionalista mais ortodoxa: *Compêndio de filosofia católico-racional* (São Paulo, Henrique Schroeder, 1864), do capuchinho espanhol Firmino de Centelhas (1819/1887), que pertenceu ao corpo docente do seminário daquela província; e *Filosofia elementar do direito público interno, temporal e universal* (São Paulo, Baruel e Paupério, 1887), de José Maria Correia de Sá e Benevides, professor na Faculdade de Direito.

Os tradicionalistas desenvolveram intenso combate ao positivismo e às demais correntes científicas que se difundiram mais intensamente a partir da década de setenta.

No estudo intitulado *O tradicionalismo católico em Pernambuco - décadas de 50 e 60 do século XIX* (Rio de Janeiro, 1982), Tiago Adão Lara indica que desse tradicionalismo filosófico, que chega a granjear certa audiência fora dos limites estritos do padroado, destaca-se a corrente renovadora da Igreja, que irá bater-se pela separação do Estado e a autenticidade da vida sacerdotal. A Questão Religiosa e, posteriormente, a proclamação da República iriam demonstrar que se tratava de uma facção minoritária.

Com a ascensão do cientificismo, o tradicionalismo filosófico entra em declínio, a exemplo do que ocorreria com o próprio espiritualismo eclético. Tudo leva a crer, não obstante, que essa doutrina filosófica seria o elemento catalisador da Igreja, no momento em que se dá a separação do Estado. Tanto isto é verdade que logo começa a estruturação do tradicionalismo político.

NOTAS

(1) Numa série de artigos aparecidos no *Noticiador Católico* do ano de 1858, sob a denominação geral de "A religião e a filosofia", diz-se, por exemplo, que "a filosofia é a produção dos homens pela sugestão do inferno". O livro mandado editar por Dom Romualdo contra Cousin (*As sombras de Descartes, Kant e Jouffroy a Mr. Cousin*, Bahia 1846, de que se dá ampla notícia em *Corrente eclética na Bahia*, Rio de Janeiro, documentário, 1979) segue essa linha. Contudo, o ataque frontal à razão só aparece naqueles autores mais ortodoxos e que muito provavelmente constituíam minoria.

(2) *Compêndio de Filosofia Elementar*; Bahia, 1852, pág. 130. Apud F. Pinheiro Lima Junior – "Três compêndios de filosofia". Comunicação apresentada ao III Congresso de História da Bahia (Salvador, 1973).

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*, São Paulo, 1959 (Cap. II - A mentalidade católico-conservadora, págs. 37-63).

CASTRO, Dinorah Daraujo Berbert de. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antonio de Seixas*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1983.

LARA, Tiago Adão. *O tradicionalismo católico em Pernambuco*. - Décadas de 40 e 50 do século XIX - Recife, Ed. Massangana, 1988.

LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro. Três compêndios de filosofia. Comunicação ao III Congresso de História da Bahia, Salvador, 1973.

MACEDO, Ubiratan. "Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro". *Ciências Humanas*, n.º. 16, jan./mar., 1981.

NERY, Castro. "O tradicionalismo no Brasil". *Revista da Academia Paulista de Letras*, n°. 29, 1945.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. "A pesquisa do tradicionalismo". *Ciências Humanas*, n°. 12, jan./mar., 1980.

RODRIGUEZ, Ange1 Vega. *Crítica ao Positivismo pela imprensa católica maranhense*. Rio de Janeiro, PUC, 1978.

VITA, Luís Washington. *Antologia do Pensamento Social e Político no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968, págs. 145-158.

3. A VERTENTE ESPIRITUALISTA

A proposta que tomou a Storchenau como fonte inspiradora. A incompatibilidade entre a idéia de alma dos católicos e o conceito de espírito dos filósofos modernos. A versão espiritualista do kantismo. O caráter renovador das idéias de Rosmini. A obra de Lipparoni.

Além da proposta tradicionalista, a intelectualidade católica considerou algumas variantes do espiritualismo, a seu ver mais próximas da Escolástica. A primeira seria devida a D. José Afonso de Moraes Torres (1805/1865), que, na condição de Bispo do Pará, publicou, em 1852, um *Compêndio de Filosofia*, expressamente destinado a servir como alternativa aos demais compêndios, admitidos nas escolas, desde que “se acham iscados quase todos” de princípios do sistema eclético. Declara inspirar-se em Sigmund Storchenau (1751/1795), jesuíta, autor de *Institutiones logicae et metaphysicae*, publicadas em Viena. O livro de Moraes Torres, como observa o padre Leonel Franca, virtualmente reduz-se a um índice da grande massa de temas compreendidos pela lógica, metafísica, psicologia e teologia. O pe. Franca entendeu que suas doutrinas são de um espiritualismo que “hesitaria em chamar de escolástico”, relacionando vários temas do sistema aristotélico-tomista que nele não figuram. A questão mais grave parece ser, entretanto, a confusão entre as noções de *espírito* e *alma*. O conceito de espírito a que chegaram os modernos é um sujeito de atribuição calcado num aspecto que estaria presente à comunidade humana, na linha da *vontade geral*, de Rousseau ou do *sujeito transcendental* de Kant. O conceito de alma é introduzido para justificar a possibilidade de sua sobrevivência. As duas acepções são, pois, incompatíveis, porquanto de que tipo de sobrevivência espiritual se trataria quando se tem em mente a sociedade? Em que medida essa hipótese ajudaria a justificar a tese católica que se refere expressamente aos indivíduos isoladamente?

Na fase de superação do empirismo mitigado, aparece em Minas Gerais tentativa de utilização do espiritualismo de Storchenau. O evento, estudado por José Carlos Rodrigues, *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*, Rio de Janeiro, 1982 - não facultou desdobramentos, o mesmo podendo dizer-se da iniciativa de Moraes Torres.

Outra variante do espiritualismo posta em circulação no país seria devida ao padre Patrício Muniz (1820/1871). Português de nascimento (Funchal, ilha da Madeira), era sacerdote católico, tendo estudado direito em Paris e teologia em Roma. Ensinou história sagrada no Seminário São José, no Rio de Janeiro, tendo sido vigário em Angra dos Reis. Editou dois jornais de cunho

religioso e político (*A Religião*, 1848/1851 e *A Tribuna Católica*, 1851-1853). Em 1863, publicou *Teoria da Afirmação Pura*.

Patrício Muniz inspira-se na interpretação espiritualista do kantismo difundida pelos italianos, em especial Vincenzo Gioberti (1801/1852). Essa versão do kantismo tinha, como veremos logo a seguir, um contexto problemático muito preciso, achando-se mais vinculado ao conhecimento que à temática moral em cuja direção evoluíra a filosofia brasileira. Assim, sua obra, de certa forma, parece fora do contexto, embora esteja em busca de uma opção espiritualista que atenda às preocupações da Igreja, a exemplo de Moraes Torres. Vamireh Chacon que procurou estudá-lo com isenção - o que não ocorreria com o pe. Franca, que se limitou a atacá-lo e negar-lhe qualquer mérito - afirma que Patrício Muniz tentará unir o pensamento à vontade, para identificá-los com a substância do universo. O passo seguinte consistirá em aproximar essa doutrina de São Tomás. Assim, escreve: “...a escola germânica... tem o incontestável mérito de ter dado a doutrina mais completa sobre a natureza íntima do pensamento, sem, todavia, esquecer-lhe a forma. Pois, mais Gioberti que Rosmini, o tinha convencido que a tal escola, com todos os seus erros de não ter como S. Tomás definido o pensamento, todavia abraçou-o na sua plenitude.” (1)

Não há indícios de que a obra de Patrício Muniz haja conseguido estabelecer o trânsito entre o espiritualismo do século XIX e a restauração escolástica, que paulatinamente reduzir-se-á à simples restauração tomista. Melhor sucedido parece ter sido o sacerdote italiano radicado no Brasil, Gregório Lipparoni que, tendo inspirações análogas às de Patrício Muniz, tornar-se-ia de fato uma espécie de ante-sala dos primeiros tomistas.

Mesmo depois da morte de D. Romualdo Seixas, em 1860, o grupo tradicionalista de Pernambuco manteve-se em grande atividade, segundo vimos. Contudo, o bispo Dom Manoel de Medeiros pretendeu estimular uma outra opção filosófica trazendo Lipparoni da Itália para exercer as funções de reitor do Seminário de Olinda, cargo que assumiu em março de 1860. Logo depois, em agosto de 1868, a diocese é entregue a Dom Francisco Cardoso Aires - por sinal, adepto das mesmas idéias de Lipparoni -, governo que se estende até maio de 1870, data de seu falecimento. É substituído por Dom Vital, com quem se inicia a Questão Religiosa, em 1873, os três bispos indicados - Manoel de Medeiros, Cardoso Aires e Vital - iriam acentuar aquela vertente voltada para a renovação da Igreja, que Tiago Adão Lara destacaria no seio do tradicionalismo filosófico propagado por Dom Romualdo Seixas.

Lipparoni foi ainda diretor do Ginásio Pernambucano, na década de setenta, e, na seguinte, professor do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Nesse último decênio regressaria à Itália, não mais voltando ao Brasil. A obra que nos legou intitula-se *A filosofia conforme a mente de S.*

Tomás de Aquino exposta por Antonio Rosmini em harmonia com a ciência e a religião (Rio de Janeiro, Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias, 1880).

Antonio Rosmini (1797/1835), sacerdote, fundador da congregação religiosa chamada Instituto da Caridade, pensador de nomeada em seu tempo, foi personalidade destacada na conciliação entre o Vaticano e os movimentos liberais, em dias difíceis e dramáticos para a sobrevivência da Igreja. Como filósofo, na opinião de Rodolfo Mondolfo, defrontar-se-ia com a mesma problemática que vinha empolgando a intelectualidade italiana desde Antonio Genovesi (1713/1769): a questão da objetividade do conhecimento. A exemplo de seu predecessor imediato, Pasquale Galuppi (1770/1846), professor na Universidade de Nápoles, tentará uma posição equidistante do sensualismo e do kantismo. A seu ver, para fixar o valor objetivo das idéias, não basta reconhecer a intervenção da atividade intelectual no conhecimento e a origem subjetiva de noções e formas fundamentais. É preciso indicar que tipo de relação existe entre as idéias (eu) e a realidade (não-eu) e em que medida nosso conhecimento a apreende.

Rosmini não buscará nenhuma espécie de conhecimento privilegiado, mas algo comum a todos. Esta condição subjacente a encontrará na idéia de ser. Escreve Mondolfo: “Esta idéia do ser, por sua natureza objetiva, nos transporta fora do eu, nos revela a verdade ontológica que buscamos, a coisa em si de que necessitávamos para nos subtrairmos ao relativismo kantiano e ao ceticismo. Nós a temos diante de nós sem necessidade de ir buscá-la; porque qualquer conhecimento seria impossível sem ela; nada apareceria a nosso pensamento sem este sol que irradia seu esplendor por todo o mundo mental. É verdadeiramente esta idéia luminosa o raio que Prometeu arrebatou aos deuses.”

O ser, cuja idéia é a garantia do conhecimento, não é parte do homem nem produto de seu espírito; é independente e superior a ele, é a luz perene que resplandece diante de sua inteligência, incriada, imutável, simples, indivisível e objetiva. “Objeto da intuição primeira, luz da razão - prossegue Mondolfo - o Ser é a fonte de tudo que flui; gera todas as noções puras e os princípios da razão: o princípio de identidade e de contradição e da razão suficiente, o conceito de causa e substância, de unidade, de possibilidade, de necessidade e assim sucessivamente todos derivam desse manancial, onde a mente os descobre e encontra mediante a análise e o estímulo da experiência.” (2)

Leonel Franca assinala com razão que a doutrina de Rosmini corresponde ao inatismo, isto é, a universalidade (validade objetiva) das idéias repousa nessa forma inata do “ente universal”. Mas logo diz que o faz por desconhecimento da teoria da abstração. Não me parece que a crítica tenha procedência porquanto se tratava justamente de prescindir da intuição intelectual, contestada tanto pelo empirismo como pelo kantismo. Nessa crítica, revela-se o

entendimento do pe. Franca - como de resto dos tradicionalistas brasileiros que adotaram a filosofia tomista em nosso século - de que o renascimento da filosofia católica podia dar-se ao arrepio da problemática suscitada pela Época Moderna. A esse propósito, vale referir a opinião de Vamireh Chacon segundo a qual o mérito de Rosmini consiste em ter buscado “não uma filosofia apologética dos dogmas, porém *válida em si mesma*, apta a alcançar a verdade e merecer a revelação.” (3)

Rosmini admite o conhecimento moral, que consistiria no reconhecimento do bem (o ser seria o bem). Conhecer-lo significa também, necessariamente, desejá-lo e amá-lo. Aos homens incumbe realizar a justiça, recorrendo a três tipos de sociedade: *natural* (a família); *civil* (o Estado) e *teocrática* (a Igreja). Esta se encontrará no topo da hierarquia. Contudo, assinala Mondolfo, “para Rosmini, a Igreja não se encerra e esgota na hierarquia do Papa, dos bispos e do clero; para ele é, verdadeiramente, a *ecclesia*, a comunhão de todos os fiéis, e, por isto, invoca um retorno às origens do cristianismo primitivo, onde se cumpriria a reconquista da força espiritual da opinião pública.” Em matéria política, Rosmini foi liberal moderado, distanciando-se de todo democratismo. Era a favor da separação da Igreja do Estado e do sistema monárquico constitucional com base no eleitorado fixado segundo a renda (censo). Em que pese a moderação, teria duas de suas obras incluídas no *Index*. O autor acataria a proibição e nunca aprovou o caminho segundo por Lammenais. A condenação adviria, sobretudo, de sua proposta de eleição dos bispos diretamente pelos fiéis.

Ensinando no Brasil num tempo muito diverso em que militou Rosmini, tendo presenciado a força e a intensidade dos ventos que sopravam na direção de São Tomás - e o próprio advento da encíclica *Aeternis Patris* (1879) - é natural que Lipparoni canalizasse o melhor de seus esforços no sentido de conciliar as doutrinas de seu mestre com o tomismo.(4) Para realizar o intuito, seguirá caminho assaz curioso, como Vamireh Chacon teria oportunidade de assinalar, tomando como referência o que é problemático em Rosmini e provavelmente inexistente em São Tomás.

Lipparoni apresenta diretamente como inata a idéia de ser em Rosmini, sem explicitar a problematicidade da interpretação (“o ser ideal é a essência do ente humano, o predicado que o faz conhecer as coisas reais... (e), portanto, a luz da razão. É nesse sentido que se diz inata a idéia do ente que é forma da inteligência”). Ao que acrescenta: “Como no homem é inata a inteligência, logo também é inata a idéia do ser universal; porque tal intuição constitui a inteligência. Faltando este objeto, o ser não pode ter mais a intuição. Mas esta potência é conatural ao homem; sendo nele inata. Logo é conatural a idéia do ser universal”. Estabelecida a premissa, avança a tese que efetivamente tem em vista: “São Tomás admite alguma coisa de

inato no intelecto; logo admite como inatos os primeiros princípios e, assim, o conhecimento do bem. Deste modo... ressalta evidente a harmonia do sistema rosminiano com a doutrina de São Tomás de Aquino, isto é, que a alma humana é iluminada por uma luz congênita, e que nisto concordam os dois filósofos, portanto.” (5)

Lipparoni parece ter tido problemas com os tradicionalistas de Pernambuco. Dom Vital afastou-o do Seminário de Olinda. Sua mudança para o Rio de Janeiro teria sido uma decorrência de tais incompatibilidades. Contudo, Lipparoni estava certo ao perceber que era chegado o tempo da renascença tomista. Mais atilados revelaram-se aqueles dentre os seus contemporâneos que procuram difundir diretamente as idéias de São Tomás, prescindindo da interveniência da filosofia moderna.

NOTAS

- (1) *Apud* Vamireh Chacon. *O humanismo brasileiro*, São Paulo, Sumus Ed.. 1980, p.180.
- (2) *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*. Buenos Aires, Ediciones Iman, 1942, págs. 56/ 57.
- (3) Rosmini no Brasil *In to humanismo brasileiro*, São Paulo, Sumus Editorial, 1980, pág. 161.
- (4) Para Renato Cirell Czerna seu maior parentesco intelectual seria com Schelling. Chacon lembra que Cocce apontaria afinidades com Vico e Spaventa, enquanto Gentile o aproximaria de Kant.
- (5) *Apud* Vamireh Chacon. *O humanismo brasileiro*, ed. cit., ensaio cit.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CHACON, Vamireh. “Rosmini no Brasil” in *O humanismo brasileiro*, São Paulo, Summus Editorial, 1980, págs. 158-180.

CZERNA, Renato Cirell. “A filosofia italiana no Brasil”. *Revista Brasileira de Filosofia* 8 (32): 457-463, out.-dez., 1958.

MONDOLFO, Rodolfo. *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*.

4. OS PRIMEIROS TOMISTAS

A encíclica *Aeternis Patris* (1879) coroa movimento iniciado nas décadas anteriores. O sentido que tomou neotomismo. Soriano de Souza como precursor de combinação com o tradicionalismo político. João Mendes Júnior.

A publicação pelo Papa Leão XIII, a 4 de agosto de 1879, da encíclica *Aeternis Patris*, exortando os filósofos cristãos a voltarem ao estudo dos grandes mestres da Escolástica, em especial São Tomás, coroa movimento que vinha empolgando personalidades eminentes da elite intelectual da Igreja desde meados do século, na Itália, na França, na Bélgica e na Espanha. O exemplo de Bolonha, ao fundar a Academia São Tomás, é seguido por outros centros culturais europeus. A revista quinzenal *La Civiltà Cattolica*, cuja publicação se iniciou em 1850, engaja-se desde logo no processo.

É possível que os promotores da retomada do pensamento de São Tomás acalentassem a esperança de que a iniciativa pudesse estimular o diálogo com o pensamento moderno, a exemplo do que fizera o autor escolhido em seu tempo na Europa. Contudo, o que se viu por toda a parte foi a transformação do tomismo em filosofia oficial da Igreja, vale dizer num instrumento de dominação, voltado para as próprias hostes, e de hostilidade ao mundo circundante. Muito provavelmente, semelhante desfecho nada teria a ver com o tomismo como filosofia, resultando de sua apropriação por correntes políticas de inspiração tradicionalista. Ainda assim, descambou-se para polêmicas interpretativas de caráter estéril, recusando-se não só as outras filosofias católicas, como toda tentativa de interpretação criativa do tomismo.

No caso brasileiro, o tomismo teria um período de difusão limitada, circunscrito a reduzido número de intelectuais, sobretudo em decorrência da situação de desprestígio que a Igreja viria a experimentar com a República. Somente na década de vinte de nosso século, começaria a inversão dessa tendência, que desembocaria no chamado “surto tomista”, capitaneado pela política, que foi caracterizado na Introdução.

Dentre os primeiros tomistas, os mais importantes são: José Soriano de Souza (1833/1895) e João Mendes Júnior (1856/1922).

Soriano de Souza diplomou-se em medicina, em 1860, mas preferiu encaminhar sua formação para a filosofia, indo estudar em Louvain, de onde regressou em 1866. Mais tarde, ingressou no Corpo Docente da Faculdade de Direito do Recife.

Soriano de Souza tornou-se um dos mais ativos membros do grupo tradicionalista de Pernambuco, singularizando-se sua atuação por duas circunstâncias: 1ª) preferência pelo tradicionalismo político; e, 2ª) adoção da filosofia de São Tomás.

Em matéria política, Soriano de Souza, após a Questão Religiosa, passou a preconizar a criação de um partido católico. Tratou da matéria em dois livros: *Carta ao Conselheiro Zacarias sobre a necessidade de organizar-se um Partido Católico* (Recife, Tipografia da União, 1874) e *Ensaio de programa para o Partido Católico* (Porto, Livraria Chardron, 1877). Deseja uma verdadeira subordinação da política à religião, em termos nada modernos. O Partido Católico deve não só revigorar o princípio da religião oficial como combater toda liberdade religiosa. “A necessidade da tolerância, escreve, é um sinal de decadência moral”. Combate a proposta de introdução do casamento civil. E assim por diante. Parece a autêntica sistematização do que seria a plataforma ultramontana.

Soriano de Souza talvez tenha sido o primeiro pensador católico que se deu conta da possibilidade de combinar o tradicionalismo político com a filosofia de São Tomás de Aquino, em terras brasileiras. Essa adesão consiste, como adverte Leonardo Van Acker, numa simples reafirmação do tomismo, sem compromisso com a filosofia posterior. A seu ver, alheia ao espírito do próprio São Tomás. Ainda assim, esta viria a ser a nota dominante no “surto tomista” das décadas de trinta a cinquenta deste século, antes caracterizado.

Como precursor dos “tomistas tradicionalistas”, Soriano de Souza publicaria as seguintes obras delicadas à difusão da doutrina tomista: *Princípios sociais e políticos de S. Tomás de Aquino* (1866); *Compêndio de filosofia segundo São Tomás* (1867) e *Lições de Filosofia* (1871).

João Mendes Júnior foi professor na Faculdade de Direito de São Paulo, nomeado em setembro de 1889. Em 1916, tornar-se-ia ministro do Supremo Tribunal. Na Academia Paulista, polemizaria com os positivistas. Estudando sua obra, Miguel Reale conclui que deu preferência “à Escolástica do século XVI, muito embora revelasse conhecer a obra dos renovadores do tomismo e fosse afeito ao estudo direto dos textos de São Tomás.” Parece-lhe ainda que a posição de João Mendes Júnior “é a de um tradicionalista integral: em filosofia com o seu escolasticismo; em política, com as suas idéias monárquicas; em direito com o seu apego aos praxistas e aos estatutos da Universidade de Coimbra.” Sua obra é dedicada sobretudo ao direito, tendo publicado, em 1911, *Noções ontológicas de Estado, soberania, autonomia, federação, fundação*.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

FERRAZ, Ester Figueiredo. “A orientação filosófica de João Mendes Júnior” in *Ensaio de filosofia do direito*, São Paulo, Saraiva, 1952, pp. 11-55.

MACEDO, Ubiratan. “Soriano de Souza, o primeiro pensador católico” in *Metamorfoses da liberdade*, São Paulo, Ibrasa, 1978, pp. 197-203.

Capítulo IV
A EMERGÊNCIA DE NOVO PONTO DE VISTA
NA CONSIDERAÇÃO DA PESSOA HUMANA

1. SIGNIFICADO DO SURTO DE IDÉIAS NOVAS

A adesão geral ao espírito crítico, ocorrida na década de 70. A motivação política inicial. Amplitude do movimento. Desacredita-se o ecletismo espiritualista sem que se estruturam, plenamente, novas correntes.

Ao que tudo indica, Sílvio Romero teria sido o pensador brasileiro que mais chamou a atenção para a circunstância de que a década de 70 do século passado caracteriza-se, sobretudo, pelo fato de que “um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte”. Parecia-lhe que, até então, tanto a filosofia espiritualista como as instituições monárquicas, a escravidão, o romantismo, enfim, toda a vida político-cultural do país adormecia “à sombra do manto do príncipe”. Nos anos 70, revelara-se de pronto a instabilidade de todas as coisas e tudo se põe em discussão. Embora discordando da maneira pela qual Sílvio Romero apresentava o problema, exagerando o papel desempenhado neste movimento pela Escola do Recife, José Veríssimo atribui-lhe idêntica significação e caracteriza-o de maneira bem mais profunda, tanto no que se refere às circunstâncias que o propiciaram como à amplitude que veio a assumir.

Em relação ao pensamento filosófico, deve-se considerar como estabelecida, em definitivo, a existência, muito anterior aos anos 70, de manifestações isoladas de inconformismo com a doutrina eclética e do conhecimento das obras de Comte, da repercussão das doutrinas de Darwin, da crítica religiosa iniciada, na Alemanha, pelos chamados hegelianos de esquerda e continuada por Renan e outros, etc. Contudo, o toque de alarme havia que partir da arena política desde que o sistema de idéias que se passou a combater, segundo o indicou, acertadamente, Sílvio Romero, como que se enfeixava em mãos da monarquia e nos muitos instrumentos que lhe serviam de suporte. Na verdade, a situação de equilíbrio que lograra estabelecer-se, no Segundo Reinado, chegara, nos começos da década de 60, ao que Gilberto Amado denominaria de “plenitude da maré cheia”. Entretanto, prossegue, havia começado “vazante conservadora e ia pronunciar-se a forte corrente democrática”. A guerra do Paraguai adiou-a por alguns anos. Em 1869, afastados do poder, os liberais lançaram o programa mais

avançado da época. Reclamam liberdade de indústria de comércio; a extinção dos monopólios; a descentralização administrativa com o reforço da autonomia das províncias e municípios. Exigem mais: que o Rei se limite a reinar deixando a função de governo a cargo do Ministério. No ano seguinte, com a fundação do Partido Republicano, tais campanhas assumem uma feição nitidamente antimonárquica. Ainda que, no plano político, a avalanche renovadora haja conhecido sucessivas alternâncias, tréguas e compromissos, o impulso inicial daí recebido parece ter sido suficientemente forte para assegurar a eclosão do chamado surto de idéias novas e seu ulterior movimento ascendente.

A mocidade acadêmica e os círculos intelectuais, por todo o país, adotam o que se poderia denominar de espírito crítico. Por muitos anos não se estruturam correntes de pensamento algo delineadas. Suscitam-se idéias que se tornavam simpáticas sempre que poderiam nutrir o inconformismo. Assim, toma-se conhecimento, indiferentemente, de Comte, Littré, Taine, Renan, Darwin, Antero de Quental.

É desse período a fundação, no Rio de Janeiro, da Sociedade Positivista. Começam a aparecer as primeiras obras daqueles que seriam mais tarde os líderes teóricos das duas alas do comtismo, a ortodoxa e a dissidente: Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Pereira Barreto. Em 1875, divulga-se a obra de inspiração materialista *O fim da criação ou a Natureza interpretada pelo senso comum*, publicada anonimamente, de autoria de José de Araújo Ribeiro, Visconde do Rio Grande. Na capital pernambucana fazem aparição, entre outros estudantes ou bacharéis, Tobias Barreto e Sílvio Romero. Este última já na sede do Império, em 1878, entrega ao público *A filosofia no Brasil*. Manifestações do novo estado de espírito registraram-se na Bahia, no Ceará, em São Paulo e Porto Alegre. A filosofia eclética, que reinava no plano teórico sem que lhe contestassem os direitos, sofre, de todas as partes, um ataque frontal.

O afã de renovação contagiou o mundo oficial. Tem lugar, então, a reforma do Colégio D. Pedro II, “único foco de estudos clássicos que possuíamos”, no dizer de José Veríssimo, a organização da Escola Politécnica, a fundação da Escola Minas, de Ouro Preto, a contratação de expressivo grupo de professores estrangeiros. A reforma abrange o Museu e a Biblioteca Nacional.

De tudo isto resulta um novo alento para a vida intelectual no país. O grande número de agitadores das novas idéias leva ao descrédito a filosofia oficial e lança as bases para a estruturação de novas correntes, nos decênios seguintes.

Se bem deva ser considerado como a ante-sala da ascensão do positivismo no Brasil, o surto de idéias novas ressentia-se de qualquer unidade doutrinária. Havia, talvez, unidade de objetivos: a crítica ao pensamento e às instituições vigentes. As doutrinas esposadas e os autores

recém-descobertos eram assimilados a um contexto que lhes privava de maior coerência. Como bem o diz José Veríssimo: “A novidade que tinham ou que lhe enxergávamos, foi principalíssima parte no alvoroço com que as abraçávamos.” É, entretanto, a partir desse movimento profundo, mas informe que terá lugar a delimitação posterior dos campos. Esta não poderia ignorar o novo dado que se fazia presente à realidade: o total descrédito a que fora arrastado o ecletismo espiritualista. Se não havia nenhuma outra corrente estruturada, o campo de seus opositores, em fins do decênio, já englobava a maioria dos espíritos, em particular das novas gerações. Assim, no período subsequente, a crítica à corrente que gozava de prestígio incontestado ao longo do Segundo Reinado desaparece de todo da ordem do dia. Paulatinamente, a resposta ao desafio do positivismo irá se configurando como a tarefa fundamental da filosofia.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ARARIPE JÚNIOR. Introdução ao livro *Esboços e Fragmentos*, de Clóvis Bevilácqua, Rio de Janeiro, Laemmert & Cia. Ed., 1899.

BEVILÁCQUA, CLÓVIS. Rio de Janeiro - *Esboços e Fragmentos*, Rio de Janeiro, Laemmert Cia. Ed., 1899.

VERÍSSIMO, José. *História da Literatura Brasileira* – Cap. XV, O modernismo, Rio de Janeiro, José Olímpio, 3ª ed., 1954.

2. A FORMAÇÃO DA ESCOLA DO RECIFE

Periodização. A busca de uma posição autônoma refletida no livro *A filosofia no Brasil* (1876/1878), de Sílvio Romero. As dificuldades na superação da fase crítica. O problema essencial segundo Tobias Barreto. Conclui-se o processo de diferenciação no movimento de idéias novas.

O processo de diferenciação do agressivo espírito crítico, em ascensão a partir da década de 70, conduziu à formação de dois movimentos extremamente complexos: a Escola do Recife e o positivismo. Sua complexidade advém do fato de que os pensadores que os integram recorrem às correntes inspiradoras estrangeiras a fim de enfrentar e resolver determinados problemas, cuja magnitude advinha de nossa peculiar consubstancialidade. Por essa forma não cabe considerá-las como simples projeções, mas abordá-las de modo autônomo, tornando como referência a obra local e a problemática que suscita. Assim, carece de maior significação batizar a Escola do Recife de *corrente evolucionista* ou contentar-se com a classificação de *positivismo ortodoxo e positivismo dissidente*, elaborada em conformidade com o modelo francês. Tomar-se-á, pois, outros balizadores na caracterização efetiva neste e no capítulo subsequente.

Encarada como corrente filosófica, a Escola do Recife desenvolveu-se em quatro fases perfeitamente distintas, admitindo-se a existência de um primeiro ciclo no qual seus fundadores são simples participantes do denominado surto de idéias novas. A busca de uma posição própria no seio do espírito crítico abrange pelo menos um decênio, desde os meados da década de setenta à primeira metade do decênio seguinte. Sucedem-se, desde então, as épocas de apogeu - até o alvorecer do novo século - e de declínio e desaparecimento, nos anos do século XX que antecedem a conflagração mundial.

A *Filosofia no Brasil*, escrita por Sílvio Romero em 1876 e 1878, reflete com nitidez o empenho em buscar uma posição autônoma no interior do movimento de idéias novas. Batiza-a de *criticismo*, considerando que, embora combata o espiritualismo, não se ajusta seja ao positivismo seja ao materialismo. A conceituação exprime com acerto a peculiaridade essencial a destacar: quando se trata de demolir as idéias mobilizadas, indistintamente, do campo do antiespiritualismo, revelam uma eficiência inusitada. Mas quando se adquire consciência de que as indagações persistem e urge contestá-la, os sistemas em disponibilidade, importados do exterior, já não se mostram possuidores de idêntico valor. Caberia a Tobias Barreto chamar a

atenção para a questão essencial ao formular, em 1875, a pergunta *deve a metafísica ser considerada morta?* (1)

A oportunidade para semelhante consideração surgiria em consequência da afirmativa peremptória, de Sílvio Romero, naquele último ano, por ocasião da defesa de tese na Faculdade de Direito. Embora não se disponha do texto integral então elaborado por Tobias Barreto, a tentativa de reconstituição empreendida recentemente sugere que já então se tratava de retirar, da própria evolução do conhecimento científico, pressupostos para reivindicar a possibilidade de um saber de índole diversa.

Desse modo, na medida em que se adquire consciência de que “o tentame de alimentar a inteligência humana com um regime extremo de metafísica é pouco mais ou menos tão feliz quanto o de certos princípios orientais que pretendiam sustentar o corpo sem destruir vida alguma” (Tobias Barreto) ou que “a inteligência humana não pode, por muito tempo, conservar-se ajoujada a esse leito de Procusto que lhe marcou o positivismo” (Clóvis Bevilácqua), tem lugar a formação de uma corrente filosófica com pretensões a situar-se no mesmo terreno em que vicejava o ecletismo espiritualista, sem, entretanto, fazer-lhe concessões. Essa corrente batizou-a Sílvio Romero de Escola da Recife.

Na época, tanto a denominação como o papel que Sílvio Romero lhe atribuía suscitaram toda sorte de polêmicas e disputas. Mesmo na atualidade, ainda se discute se o nome da Escola seria adequado, se bem Clóvis Bevilácqua, com o equilíbrio que o caracterizava, haja advertido que “a Escola Recife não era um conjunto rígido de princípios, uma sistematização definitiva de idéias, mas sim uma orientação filosófica progressiva, que não impedia a cada um investigar por sua conta e ter idéias próprias”. Luís Washington Vita situou o problema devidamente ao escrever: “Se uma escola é um ponto de partida, é ao mesmo tempo o que não tolera detenção. Pertence à essência da escola filosófica a continuidade - e o diz desenvolvendo considerações de Julián Marías a propósito da Escola de Madrid - mas continuidade quer dizer, precisamente, necessidade de *continuar*; nada mais oposto a ela que o estancamento ou a repetição: porque ao fazer “o mesmo” que o mestre, próximo ou remoto, faz-se precisamente o contrário” que ele fez; enquanto ele fez o que tinha de fazer em vista de suas circunstâncias, renuncia-se à circunstância própria, e com ela ao ser autêntico, a *si mesmo* que é cada qual. O único modo de fazer *o mesmo* que nossos antecessores é fazer *outra coisa*; mas não *outra coisa qualquer* senão que é aqui e agora necessária.” (2)

A Escola do Recife constitui aquele processo de diferenciação no seio do chamado surto de idéias novas que consiste em conduzir às últimas consequências o rompimento com positivismo, trazendo à luz um grupo de problemas capazes de facultar o prosseguimento do

diálogo filosófico, no qual os brasileiros, como vimos, recém haviam ingressado. Impulsiona-o Tobias Barreto.

Em 1880, no artigo “O haeckelismo em zoologia”, Tobias Barreto supõe haver encontrado no mecanicismo de Haeckel uma alternativa válida. Suas idéias somente alcançariam um público mais amplo a partir de 1882, ano em que teve início o seu magistério na Faculdade de Direito do Recife. No próprio grupo, que mais tarde seguiria idêntico caminho, considerava-se, até então, ao comtismo como a última palavra. E na condição de positivistas dissidentes que Clóvis Bevilácqua, Artur Orlando, Martins Júnior e outros redigem, em junho 1881, manifesto de protesto contra a propalada conversão de Littré, no momento da morte. Afirmam, ali, em tom categórico, que “o homem, como as sociedades, segue fatalmente, no desenvolvimento de seu espírito, a marcha ascensorial que lhes traçou Comte na lei dos três estados”, achando-se excluída a hipótese de que tendo o indivíduo alcançado o estado superior regrida ao inferior. Donde a conclusão solene: “Estamos convencidos de que o padre Huvelin batizou um cadáver.”(3) Ainda em 1885, Sílvio Romero afirmava que, “exceção aberta da obra sistemática de Augusto Comte, dever-se-ia lançar ao fogo tudo quanto a França havia produzido, ao longo do século, com o nome de filosofia, feitas pequenas reduções”. (4)

Desse modo, deve-se atribuir a Tobias Barreto o mérito de haver aberto, à inteligência brasileira, novos caminhos. Na segunda metade da década de 80, faz aparição no cenário nacional um expressivo grupo de pensadores que se subordina ao lema geral assim formulado por Sílvio Romero: “Não deixa de ser digno de afirmar-se que é uma prova de atraso atacar o positivismo, por estar aquém dele, mas que é um progresso feri-lo quando se está além.”(5) Delineavam-se os campos no seio do espírito crítico da década anterior. Vencida a fase de combate ao ecletismo espiritualista, tem início um novo ciclo da evolução das idéias filosóficas, muito provavelmente ainda não de todo superado em nossos dias.

NOTAS

(1) *Obras Completas de Tobias Barreto*, INL, vol. II, págs. 135/138.

(2) *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 37 – janeiro/março, 1960.

(3) Clóvis Bevilácqua - *Esboços e fragmentos*, págs. 146/147.

(4) “A Filosofia e o ensino secundário”, in *Novos Estudos de Literatura Contemporânea*, pág. 168.

(5) *História da Literatura Brasileira*, Garnier, Rio, 1888, Tomo Primeiro. pág. 33

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia* - Tomo I das *Obras Completas* - Vol. 1. Rio de Janeiro, INL, 1966; *Estudos de filosofia*, Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1977; *Obras Completas*. Ed. da Record, 1990.

BEVILÁQUA, Clóvis. “Emilio Littré” (1882), in *Esboços e Fragmentos*, Rio de Janeiro, 1899 (*Obra Filosófica* - I, São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1975, págs. 1-11).

_____. “A filosofia positiva no Brasil” (1883), in *Esboços e Fragmentos*, Rio de Janeiro, 1899 (*Obra Filosófica* - I, ed. cit. págs. 12-53). - *Estudos de Direito e Economia Política*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Garnier, 1902.

ORLANDO, Arthur. *Filocrítica* (1883/1885), Rio de Janeiro, Garnier, s/data.

_____. *Ensaio de crítica*. Introdução de Antonio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1975.

ROMERO, Sílvio. *A filosofia no Brasil* (1876/1878), Porto Alegre, 1878 (*Obra filosófica*, Rio de Janeiro, José Olímpio/USP, 1969, págs. 5/149).

_____. “Interpretação filosófica dos fatos históricos” (1880), in *Estudos de literatura contemporânea*, Rio de Janeiro, 1885.

_____. “A História do Brasil e o Dr. Mello Moraes”, in *Novos estudos de literatura contemporânea*, Rio de Janeiro, Garnier, 1898.

_____. “A filosofia e o ensino secundário” (1885), in *Estudos de literatura contemporânea*, Rio de Janeiro, 1885 (*Obra Filosófica*, Rio de Janeiro, José Olímpio/USP, 1969, págs. 675/687).

3. O CULTURALISMO DE TOBIAS BARRETO

A formação na Escola Eclética e a incorporação do historicismo cousiniano. A parte crítica da obra do pensador sergipano. A tentativa de restauração metafísica e sua significação. A questão da persistência do monismo e da adoção do conceito neokantiano de filosofia (epistemologia). A criação original de Tobias Barreto. Pioneirismo da Escola do Recife.

Filho de família humilde, só em 1864, aos 25 anos de idade, é que Tobias Barreto lograria ingressar na Faculdade de Direito do Recife. (1) Dos 15 aos 22 anos, fora professor de latim no interior de Sergipe, isto é, de 1854 a 1861. Nesse último ano, tenta a vida em Salvador, o que lhe daria oportunidade de estudar filosofia com Frei Itaparica, professor, na época, com fama de erudito. Fracassada a tentativa de radicar-se na capital baiana, regressa a Sergipe para só em fins de 1862 transferir-se para Recife. Deve-se supor que tenha adquirido certa familiaridade com os problemas filosóficos, ao longo da década de 60, graças à condição de aluno, durante certo período, de Frei Itaparica; à necessidade de ensinar para ganhar a vida e custear os próprios estudos; e, finalmente, ao ingresso na tradicional Academia Pernambucana. Dois fatos parecem comprová-lo: o concurso de que participou, para o exercício da cadeira de filosofia do Ginásio Pernambucano, em 1867; e o nível em que são tratados os problemas em seu primeiro artigo filosófico: “Guizot e a escola espiritualista do século XIX” (março, 1868).

Assim, homem adulto - dos 22 aos 30 anos -, adquire interesse pela filosofia e adere à doutrina que empolgava aos maiores espíritos do Segundo Reinado. Dessa forma, empreende os primeiros passos no ambiente do ecletismo espirituais. É na condição de seu adepto que ingressa no debate dos temas filosóficos.

Ao romper com o ecletismo, a exemplo de tantos outros dentre os seus contemporâneos, despreocupa-se de submetê-lo a um exame sereno, circunstância que o privou da possibilidade adquirir consciência das marcas profundas que a formação na escola de Cousin, haveria de deixar na evolução posterior de seu pensamento.

O historicismo de Cousin - como inspiração geral e sem as regras esquemáticas que estabelecera - foi incorporado à meditação do fundador e do conjunto da Escola do Recife e desempenharia certamente um papel decisivo na rejeição do positivismo e na aceitação do evolucionismo. No estudo de 1881, “Sobre uma nova intuição do direito”, insiste Tobias Barreto na idéia seguinte: “O que aos olhos do indivíduo, que não vai além do horizonte da torre de sua

paróquia, mostra-se estacionário e permanente, aos olhos da humanidade, isto é do ponto de vista histórico, deixa-se reconhecer como fugaz e passageiro” (Cap. II). Basta aplicar o que denomina método histórico-naturalístico a qualquer terreno - seja o direito ou até mesmo a língua ou a religião - para verificar de pronto que se acha “como tudo mais, num perpétuo *fieri*, sujeito a um processo de transformação perpétua”. No que respeita à filosofia, apresenta a seguinte tese: “O que há, pois, de exato e constante na filosofia é somente a sua história que consiste também, por sua vez, num processo interminável de aperfeiçoamento, em uma espécie de *seleção meta química* pela qual o espírito humano vai expelindo velhas idéias e adaptando-se a novas, cada vez mais apuradas e mais conforme ao fim a que ele propõe a si mesmo.” (2)

Também a idéia de desenvolvimento por oposições, por tensões dialéticas - implícita no historicismo de Cousin, graças à influência hegeliana -, será incorporada à doutrina que Tobias Barreto defendeu e propagou, o mesmo ocorrendo em relação a outros pensadores da Escola.

Elevou-a, sob a denominação de *momento da luta*, à condição de princípio universal, é certo que também por influência do darwinismo, mas não apenas deste. Tanto isto é verdade que recusou qualquer transplantação mecânica da seleção natural para o âmbito da sociedade. (3) Ao mesmo tempo, acreditava que Hegel havia antecipado “a intuição naturalística hodierna” ao conceber “a humanidade como um *todo*, e a sua história como uma evolução permanente, cujo último produto encerra sempre em si os germens primordiais e pré-históricos” (4).

Segundo o pensador sergipano, as regularidades e leis observáveis na natureza estabeleceram-se através de lutas, choques, abalos e catástrofes. Afirma: “...a ordem que atualmente reina nas alturas, muito em vez de ser um fato originário, determinado *a priori* por uma vontade suprema, é antes o resultado de uma luta pelo *espaço*, pois que o espaço está para os indivíduos sidéricos, como o alimento para os seres vivos.” (5) Concebe a sociedade como um combate, uma oposição ao império da seleção natural. A polaridade cultura-natureza não o leva a conceber a humanidade como algo dado e acabado. Também no interior desta dá-se a tensão, a luta. Eis como a entende:

“O processo da cultura geral deve consistir precisamente em gastar, em *desbastar*, por assim dizer, o homem da natureza, adaptando-o à sociedade.

“O que importa, sobretudo, é conhecer bem o valor e a extensão deste último conceito. A sociedade, que como *gênero* não tem organização, existe organizada em *espécies* e *subespécies*, que se arrogam, cada uma em seu tempo e a seu modo, o direito de representar e subordinar a mesma sociedade ou o grupo social de que fazem parte.

“Isto explica a impossibilidade que tem havido até hoje, de uma cultura propriamente *humana*; porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça... os

povos, dentro do mesmo povo... *as classes*, tentando sempre a luta que acompanha essas diferenciações, pelo predomínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter.” (6)

Não se pretende obscurecer o fato de que, tanto a mencionada espécie de historicismo como a idéia de oposição tensão hajam sido reintroduzidas no País pela influência das correntes evolucionistas. Encontraram, entretanto, um terreno fecundo, graças às marcas deixadas pela doutrina de Cousin.

Afora tais concepções - próprias ao método histórico cousiniano e assimiladas pela Escola do Recife - a influência da escola de Cousin estaria presente para impedir que Tobias Barreto aceitasse o chamado materialismo vulgar de Vogt, Büchner e Moleschot, a exemplo do que ocorreria com Sílvio Romero na primeira metade da década de 70. O próprio historiador da literatura brasileira teria oportunidade de esclarecer que ao provocar o conhecido incidente na Faculdade de Direito em 1875, pelo fato de proclamar que a metafísica estava morta fizera “como materialista nutrido, então, de Büchner e Vogt.(7) Tobias Barreto, entretanto - certamente que pelo maior familiaridade com alguns temas filosóficos, adquirida já na década anterior -, estaria prevenido contra a rejeição sem crítica da metafísica, levada a cabo pelo positivismo, e, simultaneamente, contra a universalização da explicação mecanicista. Essas duas resistências terminariam por levá-lo tanto rompimento com o positivismo como ao abandono da doutrina de Haeckel.

A contribuição de Tobias Barreto à evolução do pensamento filosófico brasileiro pode ser dividida em duas grandes seções: a) sua obra crítica; e, b) a tentativa de restauração da metafísica. Na primeira, combate e ajuda a desacreditar o espiritualismo predominante no período anterior. Ao mesmo tempo, investe contra a nova corrente em emergência, o positivismo, que acabaria por conquistar posições sólidas na alma nacional, como principal resultado do movimento ocorrido na década de 70 do século passado e que Sílvio Romero denominaria de *surto de idéias novas*. Na segunda, tenta restaurar os foros de cidadania da metafísica - que o positivismo contestava - e é levado a fixar certas linhas para uma inquirição desse tipo. O forte do pensador sergipano era, entretanto, a polêmica, a demolição. Faltaram-lhe serenidade, equilíbrio e paciência - qualidades pessoais que sobriariam a Clóvis Beviláqua - para levar a bom termo a tarefa a que se propunha. Ainda é, sobretudo, como crítico e polemista que elaborará a parte afirmativa de sua obra filosófica, nos últimos anos de vida.

Além de que o temperamento não o predispunha para um trabalho de elaboração tranqüila e paulatina, Tobias Barreto lançara-se a uma reforma demasiado ampla. Se bem tivesse renunciado, ainda na década de 70, a influir na reestruturação de nossos hábitos políticos,

atribuía-se a missão de reorganizar os cursos jurídicos e de fundar uma escola filosófica. Sobraram-lhe, para tanto, escassos seis anos, de 1882 a 1887, ou seja, o período de magistério na Faculdade de Direito, uma vez que, enfermo durante todo o ano de 1888, não mais freqüentou a Academia, vindo a falecer no ano seguinte, a 23 de junho. Morreu prematuramente, aos cinquenta anos, tendo logrado formar-se tão somente aos trinta.

A obra filosófica que nos legou não foi o resultado de uma elaboração sistemática, o que não deixa de apresentar certos aspectos positivos. Consistem estes em ter assim buscado aquele núcleo de idéias que melhor poderia corresponder às solicitações do ambiente nacional, ao invés de arrimar-se num sistema homogêneo e integralmente constituído no exterior. Desse modo, estimulou o pensamento brasileiro a seguir desenvolvendo-se no plano das idéias filosóficas, rompendo, portanto, com a dogmática positivista, que implicava numa renúncia prévia à constituição de qualquer pensamento filosófico no País. Por isto mesmo, representa o momento de transição para a obra de Farias Brito. E, como em seu bojo não haveria apenas aquela perspectiva, outras tantas de suas idéias e da Escola do Recife seriam retomadas pela meditação contemporânea.

Milita em seu favor não apenas essa circunstância, qual seja, a de situar-se entre a escola eclética vigente até a década de 70 - cujo espiritualismo rejeitaria para preservar certos aspectos de seu historicismo - e estimular a formação de determinadas correntes constituídas em nosso século. Deve-se destacar, sobretudo, que, se é lícito admitir-se - como supõe Virgílio de Sá Pereira (8) - tenha sua ação preservado o Nordeste da influência do positivismo, o fez estribado exclusivamente em seu talento. Tobias Barreto jamais foi aceito pela elite pernambucana. Arrastaria uma vida de dificuldades para findar na mais extrema miséria, “reduzido a proporções de pensionista da caridade pública”, conforme seu próprio depoimento em carta a Sílvio Romero. Entretanto, o núcleo de pensadores para cuja formação tanto contribuiria - e que passou à história das idéias no País com a denominação de Escola do Recife - lograria sobreviver mesmo no ambiente adverso formado após a consolidação da República, em face da ascensão do positivismo.

Por tudo isto, merece que venha sua obra a ocupar o lugar que lhe é devido na formação da cultura brasileira, sem exclusivismos nem prioridades, mas também sem hostilidades gratuitas e arbitrarias. Incumbe aqui, tão-somente, chamar a atenção para alguns dos méritos e defeitos de sua meditação filosófica.

Ao realizar a crítica ao espiritualismo - cousiniano ou tomista - Tobias Barreto traz a debate, no plano propriamente filosófico, toda uma série de idéias em torno das quais girava a filosofia de seu tempo. É certo que essa parte de sua obra não se acha isenta do que Brehier

denomina de tom oratório, presente ao pensamento francês da boa parte do século passado. Por outro lado, nem sempre se mantém num plano elevado e cede à chalaça. Deixar-se envolver por essa cortina e não atravessá-la, para buscar-lhe o pensamento, seria ignorar as condições concretas do meio em que viveu. A polêmica filosófica em Pernambuco, no período anterior e mesmo posterior à República, nutria-se também de apelos ao sentimento, quando pareceria só a razão devesse ser invocada. Tratava-se de ganhar, para as novas idéias, as camadas letradas e politicamente ativas, em particular a mocidade acadêmica. E Tobias Barreto recorreria às mesmas armas dos tempos de estudante, quando disputava a Castro Alves os aplausos dos salões recifenses, ou da fase de político liberal, em acirrada luta contra “o partido católico”. Era do seu feitio e do seu temperamento. Mas também de uma época de efervescência e de transformações políticas. A restauração metafísica e o monismo, a par de meditados tranqüilamente, havia por vezes que revestir de uma forma apta a empolgar grandes auditórios. Mesmo porque até um simples concurso para lente da Faculdade atraía uma platéia superior a mil pessoas.

A crítica ao método psicológico, ao conceito de alma, à definição da teodicéia como ciência, às provas da existência de Deus, à doutrina da força vital de Domingos de Magalhães bem assim a análise do sentimento religioso (9), eis alguns dos temas tratados pelo pensador sergipano com certa coerência e profundidade, no período em que sua preocupação principal consistia em combater o espiritualismo. Apresenta idéias, situa-se no plano do pensamento, que é o terreno próprio da filosofia.

Cresce de importância a parte crítica da obra de Tobias Barreto quando esta se volta contra o positivismo, subordinando-a ao lema de Sílvio Romero, referido anteriormente, segundo o qual não deixa de ser digno de afirmar-se que é uma prova de atraso atacar-se o positivismo, por estar-se aquém dele, mas que é um sinal de progresso feri-lo quando se está além. Isto é: não se trata de pregar o regresso à fase espiritualista anterior, superada entre outras coisas graças a idéias do próprio campo positivista. Cuida-se, sobretudo, de preservar a filosofia da interdição dos partidários de Comte, levando-a para um campo novo. Aliás, a condição de artífice da resistência à sua penetração já se prenuncia, em Tobias Barreto, desde o período em que divulga teses do comtismo para refutar ao espiritualismo. Dirá desde logo - e isto ainda em 1869 - que não se considera um discípulo de Comte, entre outras coisas por não sentir “pela metafísica em geral o profundo e sistemático rancor do positivismo”.(10)

O fato de que o positivismo tenha logrado transformar-se na corrente dominante no País - no momento em que ecletismo espiritualista ia sendo afastado daquela posição - explica-se tanto por certos aspectos da doutrina como por determinadas peculiaridades do ambiente

cultural brasileiro. De um lado, o desejo geral de renovação - inclusive científica - aspecto que Augusto Comte parecia ressaltar -, de outro, ausência de tradição filosófica consolidada.

O estado de espírito da Nação, nos fins da década de 60 era de geral inconformismo com o atraso vigente, tão dolorosamente revelado pela guerra do Paraguai. Mesmo as camadas conservadoras deixaram-se possuir por essa inquietude. Cessados os arroubos patrióticos que a conflagração bélica despertara, tudo começa a ser submetido à crítica: escravatura, monarquia, ensino, etc. No bojo desse anseio renovador, empreende o governo imperial várias reformas, segundo se referiu, para romper com a estagnação no terreno cultural.

Ao encontro desse estado de espírito parecia convergir o sistema positivista, pelo papel que nele desempenhava a ciência. Se bem consistisse seu propósito principal na realização da *reforma social*, ao exaltar o espírito científico granjeou simpatia de amplas camadas da intelectualidade brasileira da época.

Em meio ao atraso geral do País, ao ambiente saturado de espiritualismo e ao primado da cultura livresca, o cientificismo presente à doutrina de Comte teve o mérito de chamar atenção para as ciências naturais e a investigação científica experimental, pondo a descoberto essa lacuna de nossa formação cultural e contribuindo para marcar profundamente todas as reformas do ensino que desde então se levaram a efeito. Ao que se supunha, poderia representar, no Brasil, papel análogo ao do empirismo inglês, na Europa, na formação de condições propícias à consolidação das ciências positivas, obstaculizada pela mentalidade escolástica. Parece ter sido justamente este o aspecto do comtismo que mais profundamente marcou a intelectualidade patricia, como, aliás, observa João Camilo de Oliveira Torres: “Formou-se assim, nos meios educacionais brasileiros, uma espécie de subconsciente positivista. Sem dúvida alguma, foi este espírito nitidamente positivista da mentalidade educacional brasileira a mais funda e duradoura das influências das doutrinas comteanas no Brasil.” (11)

Esse fenômeno não apresentaria aspectos negativos se representasse apenas a assimilação do espírito positivo por uma cultura humanista mais geral. Essa, entretanto, não era a aspiração do comtismo, cuja aceitação implicava numa rejeição não apenas da metafísica como da própria religião tradicional. Se, quanto a este último aspecto, seria inócuo o sacerdócio do Apostolado Positivista, o mesmo não ocorreria com a filosofia, à falta de instituições que a defendessem. Esta era ensinada apenas nos cursos preparatórios às Faculdades de Direito, no Colégio Pedro II e em algumas outras escolas, normais ou secundárias. Inexistiam quaisquer institutos superiores, relegados ao autodidatismo todos quantos possuíssem vocação para aquele tipo de estudos. Em tais circunstâncias, a rejeição sem crítica da metafísica - que os partidários brasileiros do

positivismo iriam reivindicar - esbarraria com a oposição de número reduzido de pensadores. Destaca-se, entre estes, a figura de Tobias Barreto.

Durante mais de 10 anos, a partir de 1875, o pensador sergipano lançar-se-ia contra a difusão do comtismo no Brasil com o mesmo empenho que dedicara anteriormente  refutao do espiritualismo. Não obstante, na nova tarefa encontraria ambiente desfavorável, ao contrário do período anterior, quando tivera por aliados os próprios seguidores de Comte. Lograria constituir um núcleo de pensadores dispostos a contestar a legitimidade da interdio positivista  especulao filosófica. Assim, desempenharia um papel essencial na preservao de nossa incipiente tradio naquela esfera. Mas nem por isto conseguiria impedir que a doutrina de Comte granjeasse a adesão da maioria da intelectualidade, com exceo, ao que parece, da nordestina.

A crítica de Tobias Barreto ao sistema de Comte volta-se contra os principais dentre os temas desenvolvidos e aceitos pela chamada corrente dissidente, que foi a forma pela qual granjeou maior número de adeptos. Traz  lio, sobretudo, argumentos e idéias sugeridas por filósofos alemoes, mas apresenta a esse combate uma contribuio original.

Dentre os temas abordados por Tobias Barreto, em sua crítica ao positivismo, poderiam ser mencionados os seguintes: conceito de filosofia do comtismo; sentido mecanicista e antievolucionista do sistema; doutrina dos três estados; teses sociológicas, etc.. Seu propósito mais geral consiste em reivindicar um lugar ao sol para a metafísica.

No empenho de restaurao metafísica, Tobias Barreto inspirou-se transitoriamente na obra de Ernest Haeckel (1834/1919) da fase puramente mecanicista (12), em especial no livro *História Natural da Criao* (1868). De 1880, quando publica o ensaio "O haeckelismo na zoologia", até aproximadamente 1884, sustentaria a hipótese de que o positivismo estaria superado, sem maiores riscos de resvalar no espiritualismo, mediante a adoo do monismo haeckeliano. Essa espécie de monismo facultaria uma intuio geral do universo, apta a permitir a formulao de uma lei do movimento aplicável às diversas esferas do conhecimento.

Na década de oitenta, Tobias Barreto entraria em contato com o pensamento de Ludwig Noire (1829/1889), filósofa alemão de quem retiraria argumentos para minorar a universalizao do mecanicismo de Haeckel, cuja importância na meditao do pensador sergipano não parece, entretanto, residir neste aspecto, mas em tê-lo conduzido ao contato mais estreito com a obra de Kant. Embora mantivesse a intuio monista, Noire enxergava no elemento originário, além de mecanismo, o que denominou de *sentimento*. Segundo essa hipótese, a mecânica seria adequada apenas às esferas menos complexas do real. Chegando-se a "organismos" como a sociedade, cabia enfraquecê-la para dar lugar  liberdade.

Entre os diversos livros que escreveu, Noire publicaria, em 1883, *O desenvolvimento da filosofia ocidental até a Crítica da Razão Pura*, que levou Tobias Barreto à aproximação decidida com o neokantismo. Desse interesse pela obra de Kant, ficaram-nos alguns documentos como as anotações do curso de literatura que ministrou em 1886 e os três últimos ensaios (“Variações anti-sociológicas”; “Recordação de Kant” e “A religião do futuro”). (13)

É certo que Tobias Barreto não explicitou, em nenhum lugar de sua obra, a incompatibilidade entre a aceitação do conceito neokantiano - a filosofia entendida como epistemologia - e o monismo, que integrava o campo das “filosofias sintéticas” - a filosofia como síntese das ciências. O mais lícito é admitir que o precário estado de saúde em que se acha, a partir de 1887, não lhe permite fazê-la, embora tenhamos um indício precioso de que dela se deu conta. Dessa época, em que efetivamente amadureceu em seu espírito a compreensão do significado da obra de Kant, até fins do mês de junho de 1889, quando faleceu, o mestre sergipano estivera preso ao leito, do qual não mais se levantaria a partir dos últimos meses de 1888. Indício do reconhecimento de que a preferência pela pistemologia implicava no abandono do monismo encontra-se no fato de que Artur Orlando, o único dos continuadores que privara de sua intimidade na fase final, logo adiante proclamaria: “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 temia do conhecimento, disciplina mental sobre a qual se apóiam todas as ciências constituídas e por constituir”.

As teses monistas violam abertamente os pressupostos do kantismo porquanto equivalem a formular hipóteses relativas às coisas em si mesmas, que transcendem os limites da experiência humana. Embora o neokantismo de seu tempo não tivesse ainda adquirido a maturidade da época em que se torna a filosofia dominante na Alemanha, é de um contemporâneo, Albert Lange, esta advertência: “...para as ciências físicas e naturais, o terreno mais sólido é o das relações entre fenômenos; pode-se sempre, delas partindo, introduzir certos agentes destas relações, como por exemplo os átomos, e tratá-los como coisas reais. Há entretanto a seguinte restrição a fazer: não converter tais “realidades” em dogmas e deixar os problemas inexplicáveis da especulação ali onde estão e como são, isto é, como problemas da teoria do conhecimento”. (14)

Examinando os dois últimos ensaios de Tobias Barreto em que aborda os temas do conceito neokantismo de filosofia - “Variações anti-sociológicas” e “Recordação de Kant” - verifica-se que o primeiro distingue-se por representar a retomada de texto publicado em 1884. (15) Superpõem-se as teses monistas e a descoberta de uma nova esfera de inquirição filosófica.

O segundo ensaio parece ter sido elaborado inteiramente em 1887, último ano em que a saúde permitiu-lhe trabalhar normalmente. Neste, não há nenhuma insistência no exame das teses de Haeckel e na refutação do mecanismo a partir de Noire. O principal mérito apontado no sistema filosófico de Noire residirá no fato de que “não se presta, como o de Hartmann, a despeito de todo o seu aparato científico, a uma chamada popularização das doutrinas filosóficas”, que devem a seu ver, seguindo neste ponto a Goethe, manter o nível adequado da investigação em que pese tornar-se inacessível ao grande número.

O estado da filosofia se contém nestes marcos:

“Há mais de trinta anos (1855), Rudolf Haym falava de uma *filosofia do futuro*, que deveria ser de novo uma filosofia crítica. Chegou, enfim, essa época de renovação filosófica, que já foi dignamente iniciada pelos trabalhos de Hartmann, Noire, Spir, Fortlage e outros. Resta somente que os espíritos, para quem a filosofia não é assunto de entretenimento banal, mas uma das mais nobres ocupações do pensamento humano, saibam aproveitar-se do exemplo e da lição dos mestres”. (16)

Ao retomar o problema do conhecimento, nos termos em que fora colocado por Kant, o neokantismo abandona as descrições do processo do conhecimento em prol da investigação dos pressupostos da ciência. Este seria o caminho empreendido pela epistemologia do século XX, o que faz sobressair o pioneirismo da Escola do Recife. Ao chamar a atenção para esse problema, Tobias Barreto o faz em termos estritamente neokantianos. Também as contribuições de Artur Orlando dão-se no mesmo sentido. Os demais integrantes da Escola recusariam o abandono da idéia da “filosofia sintética” e da suposição de que o tema do conhecimento se mantinha nos limites da fisiologia e da psicologia.

O desenvolvimento da tese de que a teoria do conhecimento seria o objeto próprio da filosofia acha-se efetivado no ensaio “Recordação de Kant”, antes referido. A premissa maior consiste em afirmar que se deve atribuir a Kant e não a Comte o abandono da metafísica clássica, a que denominou de dogmática. Ao fazê-la, Kant seguiu a trilha aberta por Hume.

Escreve Tobias Barreto que “os positivistas não querem compreender que uma coisa é a metafísica dogmática, que converte sonhos em realidade, *que fecha os olhos para melhor ver*, que desdenha da experiência, quando esta vai de encontro aos seus oráculos, e outra coisa é a metafísica reservada e consciente, que há de sempre existir, se não como ciência, como disposição natural e inerradicável do espírito, segundo Kant”.

A metafísica restaurada deve ser entendida “significando unicamente aquela parte da ciência que se ocupa da teoria do conhecimento. Não se trata da estética, nem da ética, mas somente da primeira das três questões formuladas por Kant, nas quais se concentra, segundo ele

mesmo se exprimiu, todo o interesse da razão, tanto especulativa, como prática; e a questão é a seguinte: - *o que posso eu saber?*”

Essa inquirição há de versar sobre o conhecimento científico. “Ou dá-se porventura que a matemática, a física, a experiência expliquem-se a si mesmas? Se não se explicam, deve haver, então, uma ciência distinta e autônoma, que esteja para a matemática, como esta para as grandezas, que esteja para a física, como esta para os corpos, que esteja, enfim, para toda a experiência, como esta para os fenômenos dados.

Esta ciência, tão necessária como as outras, é a filosofia crítica, é a metafísica, no bom sentido da expressão.

Tratando de explicar a experiência, ela se eleva muitas vezes além deste limite, e então é a teoria, não do absoluto, que não pode ser objeto de ciência, mas do *conceito do absoluto*, da origem, da significação e do valor objetivo desse mesmo conceito” .

O grande feito filosófico de Kant, prossegue Tobias Barreto, foi, na indagação do conhecimento, o estudo da razão humana. O que é que a esta razão se pode atribuir de próprio, originariamente próprio, antes de toda e qualquer experiência? - pergunta. Essa questão do “a priori” não se acha solucionada clara e satisfatoriamente no ensaio considerado, o que não é de causar espécie porquanto somente nos começos do século, em decorrência do próprio curso do neokantismo, é que amadureceria plenamente. Em 1887, Tobias parece inclinado a afirmar, com Schopenhauer, que a única idéia “a priori” seria a da causalidade.

Artur Orlando ao estudar essa mesma questão, alguns anos mais tarde, (17) destaca a contribuição do neokantismo para superação das limitações do positivismo. Afirma, como vimos, que a filosofia já não quer dizer ciência do absoluto (metafísica), nem explicação do universo (cosmogonia), nem qualquer dessas grandes sistematizações, conhecidas pelos nome de seus autores (darwinismo, comtismo, spencerismo); mas teoria do conhecimento. Considera um equívoco dos positivistas a suposição de que bastava uma classificação das ciências constituídas para se ter “a chave de todo o saber humano. Entende que isto não é tudo quando se tem em vista, além dos conhecimentos adquiridos, o progresso do labor humano a descoberta de novas verdades, a exploração de mundos de conhecidos. “É preciso - afirma - além do que já é conhecido, dar conta do que resta conhecer e do modo por que há de ser conhecido.”

O problema fundamental da filosofia, escreve, é o do ideal e do real, isto é, “a questão de saber o que há de objetivo e de subjetivo em nosso conhecimento, ou, por outras palavras, o que é preciso atribuir a nós ou às coisas diferentes de nós”.

Prossegue Artur Orlando: “A teoria do conhecimento, conforme nota Lachelier, dá lugar a dois estudos distintos: um psicológico, que tem por objeto a engrenagem de nosso mecanismo

representativo, e outro lógico, que tem por fim indagar as relações dos fenômenos com o pensamento.

Dentre os discípulos de Kant, uns atribuem uma combinação artificial ao mecanismo do pensamento com o exagerado aparelho das intuições e dos conceitos *a priori*; outros entendem que é preciso restringir o domínio do *a priori* e explicar o conhecimento por uma combinação menos artificial que a das formas ou categorias do pensamento”.

Depois de examinar as soluções dos principais desses discípulos, Artur Orlando assegura que o espírito humano não se contenta em catalogar os dados da experiência, quer que os fenômenos se encadeiem e sejam conexos entre si. Não podemos jamais solucionar de forma satisfatória a relação entre as nossas construções científicas e a realidade como seria em si mesma. Contudo, não se pode erigir a ciência sem a idéia de substância, isto é, a suposição de que haveria algo idêntico a si mesmo no espaço e permanente no tempo. Como a conceitua Artur Orlando, a substância é uma categoria “*a priori*” típica. E esta é justamente a esfera de investigação filosófica, ou, como escreve: “A relação entre a substância (incondicionada) e as coisas (condicionadas) se não é uma relação de causa e efeito (científica), nem por isso deixa de ser uma função lógica (metafísica), que não pode ser desprezada pela verdadeira filosofia”.

Seguindo nessa mesma ordem de idéias, conclui o pensador pernambucano:

“A razão de ser da verdadeira filosofia é a resposta à questão de saber o que o espírito humano possui de positivo, quer como certeza imediata, como função lógica, como lei do pensamento, quer como relação fenomênica, que não se constata senão pela experiência, o que constitui objeto da ciência propriamente dita.

Separando os domínios da metafísica e da ciência, sem, entretanto, sacrificar uma à outra, é que o sistema kantesco se pode dizer a disciplina mental por excelência, e foi para mostrar à evidência que a *Crítica da Razão Pura* é a mais elevada expressão da filosofia que Tobias Barreto escreveu inolvidável “Recordação de Kant”.

Assim, embora Tobias Barreto não haja explicitado que a adoção do conceito neokantiano de filosofia implicava no abandono do monismo, Artur Orlando incumbir-se-ia de fazê-lo, desenvolvendo justamente as preocupações últimas do seu dileto mestre. Se é certo que os demais seguidores da Escola do Recife não chegaram a despojar-se daquela acepção de filosofia sintética, obscurecendo a novidade radical do kantismo, as sementes lançadas por Tobias Barreto e Artur Orlando iriam germinar num homem que, de certa forma, a ele se vincula Pontes de Miranda (1892/1979). Contudo, a plena explicitação das virtualidades superadoras do positivismo presentes ao neokantismo, seria obra do grupo da Escola Politécnica, liderado por Amoroso Costa (1885/1928).

Além de ter buscado familiarizar a meditação brasileira com a conceituação da filosofia como epistemologia - que viria a ser um dos grandes eixos do século XX -, Tobias Barreto apresentaria uma contribuição original, ao apontar a cultura como aquela esfera cujo exame facultaria a definitiva superação do positivismo, abrindo, assim, um novo caminho à inquirição metafísica. Essa parcela de sua obra seria denominada, com propriedade, por Miguel Reale, de *culturalismo*.

O culturalismo de Tobias Barreto corresponde àquela parcela de sua obra em que se propõe refutar a idéia positivista de *física social*, isto é, a hipótese de uma disciplina dedicada ao estudo da sociedade segundo os mesmos pressupostos da física newtoniana e em conformidade com o entendimento que à época se tinha da ciência, que se supunha achar-se-ia centrada na indução.

Para alcançar semelhante objetivo, Tobias Barreto dirá que não pode haver ciência da sociedade considerada com uma totalidade, do mesmo modo que não há uma ciência da natureza, mas estudo científico de fenômenos físicos, químicos ou biológicos. Assim, apenas certos segmentos da atividade social podem ser estudados pela ciência.

Além disto, o empenho de retirar a sociedade da subordinação aos esquemas positivistas de análise leva-o a considerar as idéias de liberdade e de finalidade. Ao fazê-lo, acabaria por circunscrever uma esfera de investigação, a cultura, passível de consideração de ângulo filosófico.

Embora Tobias Barreto não haja tido a possibilidade de indicar que a investigação da cultura segundo pressupostos filosóficos era incompatível com a preservação de teses relativas à realidade última do mundo fenomenal, suas indicações seriam retomadas mais tarde porquanto é no sentido do culturalismo que acabaria enveredando o neokantismo.

Tobias Barreto afirmava que a cultura correspondia ao sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida. Esta tinha lugar tanto na escala animal como no meio humano. Contudo, se o homem organizou-se em sociedade como uma forma de sobrevivência, mesmo esse impulso inicial nada tem a ver com o que se pudesse invocar de equiparável entre os animais. Quando agrupados, estes jamais se elevam acima do estado primitivo. “Depois que o desenvolvimento social tem atingido um certo grau, aí fica estacionário, se não é que algumas vezes toma uma marcha regressiva”. Ainda entre os vertebrados superiores a luta pela vida reveste-se de um caráter eminentemente mecânico. “As simpatias permanecem instintivas; as guerras têm como resultado mediato ou imediato a completa destruição do inimigo”. No reino animal, os indivíduos só se reúnem uns com os outros pelo caminho das relações sexuais, “e isto mesmo nos graus mais próximos de procedência congênere”. E, finalmente, quanto ao que

chegou a ser denominado de “instinto do trabalho”, a exemplo dos formigueiros e colméias, a sociedade não reage beneficiamento sobre os seus membros. “A abelha de hoje não sabe compor o seu mel com mais habilidade que a abelha de Virgílio”. De sorte que, se se pode falar em luta pela vida em ambos os casos, numa tem lugar processo subordinado a forças e leis imanes e inelutáveis, enquanto no segundo caso, isto é, na sociedade humana, o processo é assumido conscientemente.

A vida social, que é a verdadeira vida do homem, constitui-se de formas conscientes de eliminação das anomalias. Se tais formas pudessem igualmente ser chamadas de seleção, caberia falar de “uma seleção jurídica, a que se pode adicionar a religiosa, moral, intelectual e estética, todas as quais constituem um processo geral de depuramento, o grande processo da cultura humana. E, destarte, a sociedade que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida”. (18)

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

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

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

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

Do mesmo modo, é um resultado natural da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho cultural consiste, na harmonização dessas divergências, medindo a todos por urna só bitola”. (19)

Não foi, portanto, inspirando-se na natureza ou sequer buscando em si mesmo a fonte natural que o homem erigiu a cultura. Muito ao contrário. Tendo a criação humana por objetivo limitar e corrigir, pode-se concluir que essa atividade normativa corresponde a algo de posterior a "um estado de ilimitação e irregularidade, que no todo ou em parte é o primitivo estado

natural”. Daí infere: “Logo, o seguir a natureza, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade”.

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

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

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

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

c) o processo geral da cultura consiste em gastar e desbastar o homem da natureza, adaptando-o à sociedade. Mas a sociedade não se constitui num todo homogêneo “porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça... os povos, dentro do mesmo povo... as classes, terminando sempre a luta, que acompanha essas diferenciações, pelo domínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter”. Desta forma pode-se falar "de uma cultura militar, de uma cultura religiosa ou sacerdotal, de uma industrial, ...mas não ainda de uma cultura moral, que seria sinônima de cultura humanitária”. (20)

Na Escola do Recife, em especial na obra de Sílvio Romero e Artur Orlando, deixa a cultura de ser um problema filosófico, suscitando-se a hipótese de que se resolveria a partir de

uma investigação sociológica precisamente o que Tobias Barreto muito acertadamente contestara.

A problemática com que se defronta Tobias Barreto nos últimos anos de sua vida somente iria amadurecer plenamente muito mais tarde, como fruto da meditação dos neokantianos alemães.

Tobias Barreto travaria contato apenas com a fase inicial do neokantismo. Este movimento ganha corpo, na Alemanha, a partir dos anos sessenta, vindo a tornar-se a corrente dominante nos fins do século e até a guerra mundial. Seu ponto de partida consiste na obra de Otto Liebman, *Kant e os epígonos* (1865), onde ao fim de cada capítulo insere esta consigna: “Portanto, é necessário voltar a Kant”, que logo mereceu a adesão do famoso físico e “fisiológico Hermann Von Helmholtz (1821/1894). Helmholtz contribuiu de modo significativo para fazer renascer o interesse pelas idéias de Kant, mas em sua obra não chega a distinguir plenamente a filosofia da ciência. O neokantismo ganha *status* filosófico com Friedrich Albert Lange (1828/1875), docente em Bonn e Zurich, nomeado professor da Universidade de Marburgo em 1872. Sua obra mais famosa é *História do Materialismo* (1866). Lange abandona as tentativas de solução do problema do conhecimento pela via psicológica, mas não restaura plenamente a perspectiva transcendental. Semelhante desfecho seria obra de Hermann Cohen (1842/1918), que substitui a Lange em Marburgo.

A obra madura de Cohen aparece no começo do século (*Sistema de filosofia: lógica do conhecimento puro*, 1902; *Ética de vontade pura*, 1904, etc.), razão pela qual não podia ser do conhecimento de Tobias Barreto, enquanto seus seguidores acabariam perdendo o contato com a evolução do neokantismo.

Cohen restaura a idéia kantiana de que a objetividade da ciência é assegurada pela estrutura formal do pensamento, que é regido por leis *a priori*, independentes da experiência. Não há em sua obra quaisquer concessões ao cientificismo ou à interpretação psicológica do conhecimento. Contudo, seu entendimento do kantismo não é de molde a ressaltar a especificidade da experiência ética. E seria este o tema através do qual o neokantismo alemão chegaria ao que se denominou de culturalismo.

A compreensão da plena atualidade da obra de Kant nos últimos decênios do século passado, na Alemanha, iria ensejar animado debate, em forma renovada, de uma questão que se encontra no âmago do kantismo.

Kant, na verdade, não conseguiu restaurar a unidade do espírito que se cindira, no curso de sua investigação, ao considerar a razão teórica, que funda a ciência, e a razão prática, que funda

a moral. Essa problemática reaparece na discussão acerca do caráter do que então se chamou de ciências do espírito.

Cabe concebê-las de modo distinto das ciências da natureza, como queria Wilhelm Windelband (1848/1915), ou competiria marchar no sentido de um modelo único de ciência, como pretendia Max Weber (1864/1920)? Não teria sentido, nesta oportunidade, resumir essa discussão”(21), mas apenas referir em que momento se insere o culturalismo.

Neste processo, tem importância essencial a obra de Emil Lask, acerca da qual Gurvitch escreveria o seguinte: “A carreira de Lask, que foi aluno de Rickert e Windelband, e, de 1905 a 1914, professor na Universidade de Heidelberg, decorreu antes da primeira guerra mundial, à época do predomínio quase absoluto da filosofia neokantiana, à qual manteve-se sempre fiel. Com apenas quarenta anos de idade, morreu na frente russa, uma das miseráveis vítimas da guerra, repousando sobre ele, segundo constatação unânime de seus necrologistas, as melhores esperanças da filosofia alemã, o talento filosófico mais forte e original de sua geração. Autor de duas obras sistemáticas muito significativas: *A lógica da filosofia* (1912) e *Teoria do Juízo* (1913), que precedem uma tese muito importante sobre *O idealismo de Fichte e a história* (1902) e dois ensaios: “A filosofia do direito” (1905) e “É inadmissível o primado da razão prática” (1908), Emil Lask não teve tempo de concluir sua obra; a direção que deveria tomar seu original sistema de filosofia estava claramente marcada; mas a morte o levou antes que pudesse desenvolver todas as forças imanentes que viviam em suas obras. Não obstante, a influência de suas idéias foi muito grande, sobretudo após a sua morte, no período de sucesso da filosofia fenomenológica e sobre os adeptos desta última. Assim, as obras de Lask foram reeditadas em 1923 em três volumes, contendo o último suas obras póstumas”. (22)

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

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

A rigor, pode-se dizer que Hegel cuidara de solucionar o problema através de uma fundamentação histórica das categorias. Mas, ao pretender, simultaneamente, dar feição acabada (no sentido de conclusa) a essa investigação, revestiu-a de certo caráter arbitrário. Lask propõe-se a abertamente suprir essa insuficiência do hegelianismo e proclama mesmo que seu princípio de diferenciação categorial é “puramente empirista” e “diretamente oposto à dedução dialética de Hegel”. (23)

A contribuição específica de Lask consistirá, de um lado, em correlacionar de modo estrito sujeito e objeto e em proclamar que “o conhecimento em sua essência mesma não é precisamente nem idealista nem realista, mas ideal-realista” (24). E, de outro lado, em haver distinguido, no processo de constituição da objetividade, a esfera da cultura, como dando lugar a juízos referidos a valores. Nesse particular, consoante assinala Cabral de Moncada, transpôs para a filosofia as idéias de Rickert relativas ao entendimento das ciências da cultura. Desenvolvendo essa doutrina no plano do direito, Radbruch afirmaria: “Entre a categoria *juízo de existência* e a categoria *juízo de valor* é preciso estabelecer ainda uma categoria intermediária: a dos *juízos referidos a valores*; assim, como correspondentemente, entre as categorias de *natureza e ideal*, é preciso dar lugar à categoria da cultura”. O fato cultural, conclui, é uma realidade referida a valores. (25)

Estava assim aberto o caminho para a reconquista da unidade do espírito, mediante a legitimação da experiência ética, jurídica ou cultural e não apenas da experiência natural. É nessa linha que se constitui a corrente culturalista, como uma das vertentes filosóficas mais pujantes da meditação contemporânea.

É, portanto, na perspectiva da evolução do neokantismo que sobressai a significação do culturalismo de Tobias Barreto. A esse propósito, observa Miguel Reale: “...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 Berolzheimer, para atingir, afinal, a fase atual sob a inspiração renovadora 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”. (26)

NOTAS

(1) Sílvio Romero tinha apenas 17 anos ao matricular-se na Academia, em 1968.

(2) *Estudos de Filosofia* - Tomo I; Obras Completas, INL, 1966, volume II, pág. 184.

(3) Veja-se, entre outros, o estudo de 1887, "Variações anti-sociológicas".

(4) "Traços de literatura comparada" (1887). In *Estudos Alemães*, edição de Sergipe, pág. 208.

(5) "Sobre uma nova intuição do direito" (1881/1882) in *Estudos de Filosofia*, tomo I, INL, pág. 186.

(6) "Variações anti-sociológicas" (1887) in *Estudos de Filosofia*, Tomo II, INL, págs. 45/46.

(7) Sílvio Romero - *Zeaverissimações ineptas da crítica*, Porto 1909, pág. 95.

(8) Virgílio de Sá Pereira - *Tobias Barreto*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1917, pág. 39.

(9) Consultem-se, por exemplo, os ensaios *Sobre a religião natural de Jules Simon* (junho, 1869), *A religião perante a psicologia* (abril, 1870), *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (outubro, 1871) e, em geral, os trabalhos dessa primeira fase (1868/1872).

(10) "Sobre a religião natural de Jules Simon" (junho, 1869), in *Estudos de Filosofia* - Tomo I, INL, pág. 40.

(11) João Camilo de Oliveira Torres - *O positivismo no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1943, pág. 264.

- (12) Na década de 90, Haeckel evoluiria para admitir que a religião seria o corolário do desenvolvimento científico, com base na distinção que estabelece entre materialismo moral e materialismo das ciências naturais (O monismo como traço de união entre a religião e a ciência, 1983). Os seus seguidores brasileiros não o acompanhariam nesse passo.
- (13) Os textos em apreço figuram nas edições recentes dos *Estudos de Filosofia*.
- (14) *História do Materialismo*, tradução francesa baseada na 2ª edição alemã (1872). Paris, Alfred Costes Ed., 1921, pág. 235.
- (15) Até o item V, págs. 315-337 da edição de *Estudos de Filosofia* em um único volume.
- (16) "Recordação de Kant" in *Estudos de Filosofia*. ed. cit., pág. 386.
- (17) Nas extensas notas que acrescentou à sua introdução ao livro o de Tobias Barreto, *Questões vigentes* (1888), ao republicá-la com o título de "Tobias Barreto" (*Ensaio de crítica*. Recife, 1904). Ver *Ensaio de crítica*, São Paulo, USP, 1975, págs. 93-97.
- (18) Variações anti-sociológicas (1887) in *Estudos de Filosofia*, ed. cit., págs. 328/330.
- (19) Ensaio citado; edição cit., págs. 329/330.
- (20) Ensaio cit.; ed. cit., pág. 333.
- (21) O leitor interessado poderá consultar Raymond Aron - *La philosophie critique de l'histoire*, 2ème ed., Paris, Vrin, 1950.
- (22) *As tendências atuais da filosofia alemã* (1930), ed. francesa, Paris, Vrin, 1949, pág. 154.
- (23) Apud Gurvitch, op. cit., pág. 169.
- (24) Apud Gurvitch, op. cit., pág. 178.
- (25) *Filosofia do direito* (1932), tradução de Cabral de Moncada, 2ª ed., São Paulo, 1937, pág. 41; Apud Miguel Reale. *Filosofia do direito*. 8ª ed., São Paulo, Saraiva, 1978, pág. 516.
- (26) Introdução ao livro *Tobias Barreto na cultura brasileira*, de Paulo Mercadante e Antonio Paim, São Paulo, Grijalbo/USP, 1972, págs. 22/23.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

AMADO, Gilberto. *Tobias Barreto*. Rio de Janeiro, Ed. Ariel, 1934.

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia- II*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1966.

_____. *Estudos de filosofia*. Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1977.

_____. *Estudos de filosofia*. Edição comemorativa. Rio de Janeiro, Record/INL, 1989.

BARRETO, Luiz Antonio. *Tobias Barreto*. Aracaju. Sociedade Editorial de Sergipe, 1994.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. Tobias Barreto. Bibliografia e estudos críticos. Salvador, 1990.

LIMA, Hermes. *Tobias Barreto - a época e o homem*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1939
(reproduzido como Introdução Geral à reedição - Tobias Barreto pelo INL).

MERCADANTE, Paulo e Paim, Antonio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo, Ed. Grijalbo/USP, 1972.

REALE, Miguel. “O culturalismo da Escola do Recife” in *Horizontes do Direito e da História*.
São Paulo, Saraiva, 1956, p. 225/233.

4. APOGEU E DECLÍNIO DA ESCOLA DO RECIFE

Predomínio dos temas filosóficos, ao longo da década de 90 e começos do século XX. Influência da corrente. Abandono do conjunto de premissas suscitadas por Tobias Barreto e ênfase nas questões afins ao cinetificismo. Como se caracteriza o declínio.

A Escola do Recife constitui marco importante nas diversas manifestações da cultura nacional. Abriu ao nosso pensamento jurídico novos horizontes; lançou as bases para a abordagem da sociologia como disciplina independente; trouxe à luz toda a problemática da historiografia brasileira, além de que sua influência pode ser assinalada em outras esferas. Entretanto, o essencial no movimento consiste em sua expressão como corrente filosófica. Seus diversos integrantes inspiram-se em determinadas concepções filosóficas ao pretender alcançar domínio tão amplo. E tudo leva a crer que justamente as dificuldades nesse plano respondem pelo enclausuramento final de homens como Sílvio Romero, Clóvis Bevilácqua, Artur Orlando e tantos outros numa ou noutra daquelas disciplinas.

Encarada como corrente filosófica, o período de apogeu da Escola do Recife abrange cerca de três lustros, a partir da segunda metade da década de 80. Pelo menos alguns indícios eloqüentes propiciam a conclusão. Nos marcos referidos, os principais dentre os seus membros desenvolvem grande atividade intelectual, tendo a filosofia no centro de suas preocupações. Suas idéias encontram receptividade e sua ação deixa marcas evidentes.

Em 1887, aparecem as *Questões Vigentes de Filosofia e Direito*, de Tobias Barreto, com prólogo de Artur Orlando (1858/1916). Este e Clóvis Bevilácqua (1859/1944), nos anos que se seguem à morte de Tobias Barreto (1889), divulgam, em Recife, diversos trabalhos mais tarde reunidos volume. Em 1892, com a publicação do livro que denomina *Estudos de Direito*, inicia Sílvio Romero (1851/1914) edição dos trabalhos do fundador da Escola. Virão, em seguida, a reedição dos *Estudos Alemães* (1892); a segunda edição dos *Estudos de Direito* (1898), *Vários Escritos* (1900), *Polêmicas* (1901). O próprio Sílvio Romero, além da participação freqüente na imprensa periódica, submete à crítica o positivismo ortodoxo, em *Doutrina contra Doutrina* (1894) logo reeditado, no mesmo ano (1895) em que publica *Ensaio de filosofia e direito. Os Juristas Filósofos e Esboços e Fragmentos*, de Clóvis Bevilácqua, são, respectivamente, de 1897 e 1899, aparecendo, em 1902, a segunda edição de *Estudos de Direito e Economia Política*. O ciclo parece declinar com os *Ensaio de Sociologia e Literatura*, de Sílvio Romero,

aparecidos em 1901, desde que os *Ensaio de Crítica*, Artur Orlando, editados em 1904, reúnem os estudos elaborados no decênio anterior.

A receptividade encontrada pela pregação da Escola Recife, no período indicado, parece evidente, entre outras coisas, pela influência exercida nas Faculdades de Direito então organizadas no Ceará e na Bahia. Núcleo extremamente atuante forma-se também em Sergipe. No Rio de Janeiro, Sílvio Romero reúne em seu derredor expressivo grupo de intelectuais.

Virgílio de Sá Pereira, tendo acompanhado de perto atividade intelectual brasileira nos primeiros decênios de século, pôde concluir que o movimento iniciado por Tobias Barreto preservou o Nordeste da influência do positivismo.(1) É provável mesmo que haja logrado, nesse terreno, resulta dos mais amplos, embora a tese não possa ser tomada ao pé da letra. Ao que tudo indica, a formação da Escola do Recife preservou a meditação filosófica brasileira da interdição proferida pelo comtismo, se bem que empreendendo caminho algo diverso do que imaginara o próprio Tobias Barreto. Nos ensinamentos deste e na crise em que se envolveria o cientificismo - aspecto desenvolvido preferentemente pela Escola, fase do apogeu, como veremos a seguir - inspira-se a obra de Farias Brito. Disso não resulta a derrota do positivismo, mas talvez haja contribuído para imprimir-lhe, em terras brasileiras, uma ascensão “sui generis”, qual seja a de radicar, nas novas gerações de intelectuais, um “espírito positivo” algo difuso, mas extremamente arraigado e, em boa parcela da elite política concepções totalitárias que se revelaram de uma persistência inusitada.

No Século XX, entretanto, os sintomas são de declínio. Paulatinamente, os principais representantes da Escola abandonam o terreno da filosofia e dedicam-se a outras de áreas saber: Sílvio Romero voltado cada vez mais para problemas sociológicos; Clóvis Beviláqua para o direito; Artur Orlando dividindo-se entre a política e o jornalismo. E assim por diante.

A razão primordial de semelhante desfecho advém do fato de que os principais seguidores de Tobias Barreto preservara o entendimento da filosofia como síntese das ciências. Nessa circunstância, circulavam no mesmo campo do positivismo, onde os partidários de Comte eram verdadeiramente imbatíveis desde que acreditavam na possibilidade da moral e da política científicas, tendo a elite formada sob essa inspiração empolgado o poder com a República. E, se bem hajam perdido a liderança para os liberais, num primeiro momento, era a força nova em ascensão.

A crença na moral e na política científicas - hipótese esboçada pela elite pombalina e que seria ciosamente preservada na Escola Politécnica, organizada com a denominação de Real Academia Militar em fins de 1810 - conduziria à formulação de uma doutrina política

autoritária, o castilhismo que veio a ser o elemento polarizador e aglutinador ao longo da República Velha até tornar-se vitoriosa no plano nacional com o Estado Novo.

Nesse quadro, para contrapor-se efetivamente ao positivismo em ascensão, os discípulos de Tobias Barreto teriam de cortar as amarras com a acepção de filosofia sintética e desenvolvê-la seja como epistemologia, seja na linha do culturalismo. A tanto, entretanto, não se dispuseram, sobretudo, as duas personalidades mais destacadas: Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua.

Ao proclamar que a filosofia não mais se identificava com as grandes sistematizações que passavam à história com o nome de seus autores, Artur Orlando apontava o defeito capital do monismo ou do evolucionismo: manter-se umbilicalmente ligado ao positivismo, através do entendimento da filosofia como síntese da ciência. No caso particular de Sílvio Romero, buscou deliberadamente conciliar a acepção neokantiana, antes comentada, com o entendimento positivista.

Sílvio Romero admitia a existência de “problemas reais, iniludíveis, inegáveis, que não têm podido até agora constituir uma ciência particular”. Tais problemas, acrescenta, “repousam no fundo do conhecimento mesmo, são um resultado de nossa própria organização mental e acham-se por isso na base de todas as ciências”. (2)) Dizem respeito tanto à natureza como à sociedade e aos fenômenos psíquicos, e ainda que não possam as soluções apresentadas serem tidas como a última e definitiva palavra da ciência, ainda que devam estar sujeitas a uma perene reformulação na medida em que avançam as diversas ciências particulares, cada época para eles se voltará atraída pela própria maneira de ser do ente humano, desejoso de abarcar com uma síntese o conjunto das opiniões científicas de um período dado. Sílvio Romero não recusa a conceituação da filosofia como “uma meditação sobre as ciências, que não aumenta o saber e que tem à crítica do conhecimento como objeto próprio e peculiar”, extraída dos neocriticistas alemães. Mas não abdica do seu caráter sintético, o que não deixa de ser contraditório.

Explicando o sentido da sua afirmativa (na defesa de tese, em 1875, na Faculdade de Direito do Recife) de que a metafísica estava morta, escrevia Sílvio Romero em 1909:

“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, construindo 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”.

Clóvis Bevilácqua teve oportunidade de abordar o tema; partindo de posições idênticas. Na dissertação que escreveu para o concurso à cadeira de filosofia, no Curso Anexo da Faculdade, nos fins da década de 80, diz que “o absoluto é inacessível e, portanto, a metafísica é um sonho de visionário... As causas primárias e finais, e o absoluto, estão proscritos de nossos dados científicos”. Considera, não obstante, admissível uma metafísica que não se proponha tais incursões no terreno do absoluto, que se apóie nos dados da experiência e da observação. “A metafísica assim continuará a existir - acrescenta - mas se restringirá a ser, como dizia Kant, a criada das ciências”. Para tornar mais explícita essa distinção entre os conceitos antigo e moderno da metafísica, concorda com Morselli em que se deveria “substituir o termo metafísica que já está desacreditado e que teve uma origem estranha ao que significa, pelo termo metempírica, de *meta*, além, *piria*, o conhecido e determinado pela experiência”.

Desenvolvendo posteriormente essas idéias, o ilustre jurista teria oportunidade de discutir o conceito de filosofia. Considera que não se deve denominá-la ciência porquanto “não determina relação entre fenômenos, nem tem por objeto que lhe seja exclusivo e não comum, ao menos nalgum sentido, como as outras ciências”. E aduz: “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”.

Assim, do mesmo modo que Sílvio Romero, também Clóvis Bevilácqua não se disporia a abdicar do entendimento da filosofia como síntese da ciência.

Recusando a hipótese da moral científica, mas sem pretender ao mesmo tempo livrar-se da filosofia sintética para conceituá-la exclusivamente como epistemologia, Sílvio Romero e Clóvis Bevilácqua acabariam ancorados na temática filosófica suscitada pelo evolucionismo spenceriano. Coube, com efeito, a Herbert Spencer (1820/1903), o mérito de ter modificado o sentido da sociologia comteana ao circunscrever os seus limites à tarefa puramente descritiva do desenvolvimento da sociedade, separando-a expressamente da ética. Comte havia vinculado sua doutrina da sociedade ao conjunto do sistema, que objetiva a conquista de um regime sociocrático, de índole totalitária e que se identificaria com os sistemas nazista e soviético

formados no século XX. O evolucionismo spenceriano, contudo, não assegurava a superação do positivismo, circulando ambos no âmbito do cientificismo. E só o abandono deste poderia abrir as comportas à inquirição metafísica, desejada e pretendida pela Escola do Recife.

De sua parte, Artur Orlando abdicaria de desenvolver as premissas da epistemologia, que, como vimos, contrapunha frontalmente às filosofias sintéticas. É provável que isto tenha ocorrido pelo que lhe seria dado conhecer, no começo do século, acerca dos primórdios da disciplina que, posteriormente, seria denominada de física nuclear. Pareceu-lhe então que a ciência, afinal, marchava no sentido da descoberta de um elemento (substância) único que terminaria com a oposição tradicional entre a matéria e o espírito. Aceitava as hipóteses suscitadas na época de que este poderia ser o éter. A propósito, escreveria num ensaio de 1905: “Não admitimos a existência de duas substâncias: uma espiritual, outra material. Uma substância única é que se materializa progressivamente indo, por fases sucessivas, até o cérebro humano, como se desmaterializa regressivamente, voltando, por dissociações contínuas, ao primitivo estado de éter, princípio e fim de todas as coisas”. (3) O curso da ciência não iria, entretanto, confirmar essa hipótese simplificadora, revelando, ao contrário, a complexidade do núcleo atômico.

Assim, considerando isoladamente seus seguidores, das múltiplas possibilidades entreabertas pelos ensinamentos de Tobias Barreto, apenas uma seria explorada devidamente, talvez aquela que menos se ajustasse à sua maneira de ser. Temos em vista a obra de Farias Brito, que conduziu ao espiritualismo às indisposições do mestre em relação ao positivismo, na linha, aliás, de importantes pensadores europeus do novo período.

O cientificismo e o espiritualismo não seriam as linhas de preservação do legado de Tobias Barreto, mas o chamado *culturalismo sociológico*. Este correspondera, nas mãos de Sílvio Romero e Artur Orlando, a uma abdicação do caráter filosófico da investigação da cultura, como queria seu mestre. Ao invés de constituir nova esfera aberta à inquirição metafísica, a cultura será objeto de descrições sociológicas sempre mais circunstanciadas e abrangentes.

O fato de que o interesse maior se tenha dirigido para a inquirição de índole sociológica impediu que a Escola do Recife acompanhasse o debate filosófico que então se travou na Alemanha, alimentado, sobretudo, pelo neokantismo e no curso do qual emergiria a fenomenologia. Surgiam, naquele momento, algumas das correntes de filosofia que iriam configurar o novo século. E, neste momento preciso, interrompe-se o contato estreito com a filosofia alemã que Tobias Barreto lograra estabelecer.

Contudo, o culturalismo sociológico iria se constituir numa ponte entre o culturalismo de Tobias Barreto e a contemporânea meditação culturalista, graças em especial à obra de Alcides Bezerra (1891/1938), conforme logrou estabelecer Francisco Martins de Souza.(4) A investigação de Alcides Bezerra acabará colocando a moral como centro da vida social, como queria Tobias Barreto, ensejando que as novas gerações voltassem a tentar apreendê-la recorrendo à filosofia.

Nos começos do século, entretanto, o abandono da filosofia pela sociologia, de parte de Sílvio Romero e Artur Orlando, ou pelo direito, no caso de Clóvis Beviláqua, marcariam o declínio e o desaparecimento da Escola do Recife como corrente filosófica.

Com a publicação de *A Cultura Acadêmica*, entre 1904 e 1906, tem lugar uma última tentativa de trazer de volta, ao primeiro plano, o debate de temas filosóficos e de restaurar o clima em que vivera a Academia do Recife em boa parte das décadas anteriores. O tom, entretanto, já é excessivamente dogmático, correspondendo à radicalização de uma das premissas iniciais da Escola. Enquanto esta se distingue por haver entrevisto a possibilidade da inquirição metafísica - ainda que nos limites estabelecidos pela generalização do saber científico - as novas gerações parecem crer, como diz Araújo Jorge, que a ciência atingirá “um estágio tal de evolução, que, de vez, desaparecerão todas as dificuldades e tudo quanto fomenta, ainda hoje, discussões estéreis e palavrosas, baldas de interesse e de valor prático.” (5)

A publicação da revista e o movimento editorial que provocou serviu apenas para manter viva a memória do agitado período marcado pela presença de Tobias Barreto, sem, entretanto, abrir novas perspectivas ao debate. Pelo menos é o que sugere o depoimento de Gilberto Amado, quanto ao clima ali encontrado por volta de 1905:

“Quase todo rapaz de meu tempo em Pernambuco era agnóstico, darwinista, spencerista, monista. Quando apareceu, no primeiro ano, um Mac Dowell, do Pará, que tinha passado pelos colégios de Paris, demonstrando a existência de Deus pelas belezas da criação, cantos de pássaros etc., provocou riso, foi ridicularizado. Havia, porém, uma minoria que, não chegando aos extremos do paraense, refugava o fenomenismo, o mecanicismo e afirmava-se espiritualista, teleologista. Como se ouve hoje, no Rio, perguntar: “Você é Flamengo ou Fluminense”, ouvia-se na Faculdade do Recife, no velho convento: “Você é monista ou dualista?”

Para simplificar, todo mundo era positivista, isto é, darwinista, monista, fenomenista, evolucionista, mas ninguém prosélito de Augusto Comte.” (6)

Não seria correto afirmar-se que o declínio da Escola do Recife provê-lo exclusivamente dos rumos pelos quais a encaminharam os mais importantes dentre os seus pensadores, ao longo da década de 90. Cumpre assinalar a circunstância de que parecia haver soado, para o espírito

brasileiro, a hora do positivismo. A força dessa corrente consistiu em que o pensamento político de Comte foi apropriado por uma facção ascendente ao longo da República.

A par disto, se o cientificismo com que quisera conciliar a Escola do Recife entrava em crise e o espiritualismo se renovava, notadamente na França, as primeiras décadas do século XX só se apresentavam propícias para o tipo de meditação pelo qual se inclinara Farias Brito. Não se haviam estruturado vínculos sólidos o bastante, com a filosofia alemã, capazes de facultar maior ressonância em terras brasileiras, seja do neokantismo maduro, seja dos primórdios da fenomenologia.

O positivismo brasileiro carecia de ser defrontado, de maneira crescente, no terreno político, a que não se adaptaram os homens da Escola do Recife. Talvez porque não tivesse a polaridade castilhismo (positivismo) - liberalismo alcançado a tensão de que se revestiria no período posterior à primeira guerra mundial dando àqueles aspectos do pensamento de Tobias Barreto, insuficientemente desenvolvidos pelos discípulos, a palpitante atualidade que chegariam a adquirir.

NOTAS

(1) Virgílio de Sá Pereira - *Tobias Barreto*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1917, página 39.

(2) *Doutrina contra doutrina*, pág. 262 (Obra filosófica, ed. cit., pág. 477).

(3) "Concepção nova da matéria", transcrito na edição recente de *Ensaio de crítica*, págs. 173-189.

(4) *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo, Convívio, 1981.

(5) A.G. Araújo Jorge - *Problemas de Filosofia Biológica*, Recife, Ed. Cultura Acadêmica, 1905, página 19.

(6) Gilberto Amado, *Minha formação no Recife*, 2ª edição, Rio de Janeiro, José Olímpio Ed., 1958, página 39.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BEVILÁCQUA, Clóvis. *Esboços e Fragmentos*, Rio de Janeiro, 1899. Obra filosófica, São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1976, 2 v.

BRITO, Rosa Mendonça. *Filosofia, educação, sociedade e direito na obra de Artur Orlando*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1980.

CHACON, Vamireh. *Da Escola do Recife ao código civil*, Rio de Janeiro, Organização Simões, 1969.

ENSAYSTAS DEL BRAZIL - *Escuela de Recife*. Antologia, e prólogo de Armando Correia Pacheco, Washington, União Pan-Americana, 1952.

FRANCA- SJ, pe. Leonel. “A filosofia no Brasil” in *Noções de História da Filosofia*, 14^a ed., Rio de Janeiro, Agir, 1955.

NOGUEIRA, Alcântara. *O pensamento filosófico de Clóvis Bevilácqua*, Rio de Janeiro, DASP, 1959.

ORLANDO, Artur. *Ensaio de crítica*, Recife, Casa Ed. Diário de Pernambuco, 1904.

_____. *Novos ensaios de crítica*, Recife, Tipografia J. B. Edelbrock, 1905.

_____. *Ensaio de crítica*. Introdução de Antonio Paim. São Paulo, Grijalbo/USP, 1975.

PAIM, Antonio. *A filosofia da Escola do Recife*, 2^a edição, São Paulo, Convívio, 1981.

REBELO, SÍLVIO. *Itinerário de Sílvio Romero*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1944.

ROBLEDO, ANTONIO GOMEZ. *La filosofia en el Brasil*; IV, México, Imprenta Universitaria, 1946.

ROMERO, SÍLVIO. *Doutrina contra Doutrina*, 2^a ed., Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Alves & Cia., 1895 (*Obra filosófica*, José Olímpio/USP, 1969, págs. 247/496).

Ensaio de Filosofia do Direito, 2^a ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1908 (*Obra filosófica*, ed. cit., págs. 497/671).

Ensaio de sociologia e literatura, Rio de Janeiro, Garnier, 1901.

SALDANHA, NELSON. *A Escola do Recife*. Caruaru, Faculdade de Direito, 1971.

VERÍSSIMO, JOSÉ. “O positivismo no Brasil” in *Estudos de Literatura Brasileira - Primeira Série*, Rio de Janeiro, Garnier, 1901.

_____. “A história da literatura brasileira”, in *Estudos de Literatura*.

5. FARIAS BRITO E OS PRIMÓDIOS DA ESCOLA CATÓLICA DO SÉCULO XX

Perspectiva inicial idêntica à da Escola do Recife. A conciliação entre naturalismo e espiritualismo. Influência de Bergson e da crise da física na evolução posterior de seu pensamento. A interpretação do kantismo e a restauração do espiritualismo. A fase final como momento de transição para a Escola Católica. A revalorização contemporânea de sua obra, de ângulo estritamente filosófico.

Raimundo de Farias Brito (1862/1917) tendo concluído curso de Direito, em Recife, no ano de 1884, tomou com ponto de partida de sua meditação a mesma problemática trazida à luz pela Escola do Recife. A julgar pelos dois primeiros volumes de *Finalidade do Mundo*, aparecidos, respectivamente, em 1895 e 1899 - e que incluem diversos capítulos divulgados, a partir de 1886, na forma de artigos -, a exemplo dos membros daquela Escola que sobreviveram a Tobias Barreto, interessou-se mais que outra coisa por uma perspectiva englobante da totalidade do saber. Apenas seus pressupostos naturalistas não o impedem de afrontar diretamente o problema de Deus, para o qual encontra, no aludido período, uma solução conciliatória algo “sui generis”.

Embora discordando do entusiasmo que Tobias Barreto revelara por Haeckel, mesmo quando se empenha em combatê-lo, são as considerações desenvolvidas pelo pensador sergipano que Farias Brito adotará como premissa. Parece-lhe apenas que não caberia aplicar a denominação de monismo à chamada intuição mecânica (Haeckel). Esta não passaria de simples “materialismo; ao passo que o de Noire, a que bem se poderia dar o nome de naturalismo metafísico, é que propriamente constitui o monismo, porquanto partindo, com fundamento em Schopenhauer, da consideração de que toda coisa física é também por outro lado e ao mesmo tempo uma coisa metafísica, o monismo de Noire reconhece como dois princípios irreduzíveis, como duas propriedades fundamentais da substância primitiva, o movimento e o sentimento; mas o movimento e o sentimento tais como ele os concebe não são duas coisas distintas, mas apenas dois aspectos, duas faces opostas, mas inseparáveis de uma só e mesma coisa, de onde se deduz unidade fundamental da natureza” (1). Aceita e transcreve críticas de Tobias Barreto ao mecanicismo e as considera “brilhantíssimas reflexões” (2).

Para Farias Brito, entretanto, se o naturalismo mecanicista não passa de uma nova versão do materialismo, O naturalismo metafísico comportaria a admissão da existência de Deus se bem deva concebê-lo de maneira diversa do “velho Deus pessoal do antropomorfismo vulgar”,

em oposição à “velha teologia ortodoxa”. Para o naturalismo metafísico, que lhe parece, aliás, “o sistema predominante na geração contemporânea”, Deus existe, mas apenas sabemos que existe e nada é permitido afirmar sobre as condições de sua existência. “Todavia - acrescenta - o Deus do naturalismo, se bem não seja mais que um simples conceito negativo, não está, contudo, muito distante do velho Deus que adoravam já nas Catacumbas de Roma os sectários do primitivo culto cristão. O Deus do catolicismo era e é, com efeito, um Deus desconhecido. Deste modo a revelação, instintivamente e sem que ninguém se aperceba, vem em confirmação da inspiração natural.” (3)

Ainda assim, entende Farias Brito que o naturalismo só se havia completado na obra de demolição. Enquanto isto, nutre a convicção de que “o mundo não pode deixar de ser expressão de uma verdade e deve haver um princípio que não somente colocado diante das operações indefinidas do cosmos explique a natureza, como ao mesmo tempo colocado em face da sociedade, sirva de base ao mecanismo da ordem moral ponha um termo à anarquia moderna indicando o ideal da conduta pela concepção da finalidade das coisas”. Este princípio seria um fenômeno material: a luz. Assim, conclui, Deus é substância infinita, o mundo, sua função permanente, aquilo que constitui sua própria atividade. Na regularidade das leis da natureza reside a única demonstração de sua existência. “Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz.”

A conclusão pareceu a Clóvis Beviláqua, na época, de todo inesperada, considerando que, se a invocação de um princípio material, pelos jônics, podia ser considerada como um avanço, em seu tempo, tornara-se inaceitável nos fins do século XIX. Sobretudo considerava impossível elevar uma simples relação à condição de absoluto. Manifestava, entretanto, a convicção de que, sendo o autor um espírito reflexivo, não lhe seria difícil reconhecer que “a sua solução relativamente à idéia de Deus ainda não é a verdadeira”. (4)

No primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, propunha-se Farias Brito empreender o exame da filosofia como atividade permanente do espírito. No plano inicial, a série completar-se-ia pela crítica à filosofia moderna e, finalmente, por uma exposição da teoria da finalidade. Subordinavam-se ao título geral de *Estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Em 1899, entretanto, ao editar o segundo volume, nele não esgotou a análise da filosofia moderna, dispendo-se a prolongá-la até a terceira parte. Esta só veio à luz em 1905. Ainda que não tenha avançado até a sistematização doutrinária a que pretendia chegar; limite-se à crítica de filósofos modernos, como no tomo anterior; e, finalmente, conserve no subtítulo a referência ao caráter naturalista de sua teleologia, registra-se, como observa Carlos Lopes de Mattos, certo desligamento de seu naturalismo inicial, enquanto o espiritualismo caminha para uma afirmação

mais decidida. Já então denomina a anunciada parcela afirmativa da obra como a “solução do problema da existência pela concepção do mundo como atividade intelectual”. Se bem que só deva ser abordada no volume seguinte, prepara-a num certo sentido ao combater a teoria da evolução, o relativismo e ao conceituar as teorias modernas, genericamente, como doutrinas de dissolução.

A introdução ao estudo do direito, também publicada em 1905, com a denominação de *A verdade como regra das ações*, não apresenta qualquer mudança em relação à obra mencionada precedentemente.

A parte afirmativa da doutrina prometida somente viria à luz vários anos depois, com a publicação de *A base física do espírito* (1912) e, sobretudo, com *O mundo interior* (1914). Preserva-se, entretanto, o mesmo estilo, isto é, expor a própria opinião através de extensas digressões a respeito da obra de inúmeros filósofos. O mais importante a salientar nessa nova e última fase consiste no fato de que as influências são bem diversas daquelas que o vincularam ao naturalismo. Adquire pleno conhecimento das implicações da crise da física e sente-se estimulado pelo renascimento do espiritualismo, em particular com a obra de Bergson, que comenta e analisa longamente.

As novas teorias físicas levam-no a afrontar diretamente o problema da existência da matéria (4), que solucionaria recorrendo inclusive a certas teses do bergsonismo. Entende que sendo a matéria uma idéia geral, tem apenas existência lógica. Quando se emprega aquela denominação, tem-se em vista os corpos que ocupam um lugar no espaço. Embora só possam ser conhecidos como fenômenos, é possível ascender a alguma coisa de sua substância ou energia interna. Aceita, nesse ponto, a teoria bergsoniana segundo a qual, na percepção, o espírito entra em contato imediato com as coisas ou ainda que “o fenômeno está para as coisas, não como a aparência para a realidade, mas apenas como a parte para o todo”.(5)

A realidade dos corpos pode ser afirmada pela propriedade que têm de oferecer resistência. Nesta consiste a energia dos corpos, que denomina de força, descoberta que autorizaria a seguinte conclusão: os corpos são fenômenos sendo a força uma coisa em si. Desta, entretanto, só sabemos que é capaz de produzir movimento. Assim, só conhecemos a força em sua aparência material, como movimento ou como corpo deslocando-se no espaço, vale dizer, como fenômeno.

Haveria, na opinião do pensador cearense, uma força à qual teríamos acesso direto, aquela que reside em nós, ao que acrescenta: “Ora, se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças.

E como tudo é harmônico e tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que toda força é uma idéia ou um pensamento.” (6) A dedução parece-lhe comprobatória de que o pensamento não é uma energia limitada a certas e determinadas organizações, mas o princípio universal, a energia suprema.

Sendo o espírito (existência subjetiva) o ser verdadeiro, a coisa em si, o método próprio da filosofia é a introspecção.

As teses anteriormente resumidas acham-se estudadas da maneira peculiar que caracteriza a obra de Farias Brito, isto é, examinando detidamente o pensamento de outros autores, insistindo naquilo que entendeu como os impasses que se propunha superar. Já então seu programa equiparava-se a uma espécie de propedêutica das ciências do espírito, da qual *O mundo interior* constitui apenas o primeiro ensaio. Por isto mesmo parecia-lhe que o desempenho da tarefa não poderia ficar a cargo de um único homem.

O núcleo central da meditação de Farias Brito parece consistir, a exemplo de Tobias Barreto, numa interpretação autônoma do kantismo. Até meados da década de oitenta, Tobias Barreto circulou na atmosfera das “filosofias sintéticas”, isto é, que admitiam uma síntese das ciências (positivismo, monismo, evolucionismo etc.), o que em última instância correspondia a uma franca violação dos princípios fixados por Kant embora afirmada em seu nome. Mais tarde, Tobias Barreto encaminhou-se nitidamente no sentido da afirmação da possibilidade da filosofia como epistemologia, no que só seria seguido, como vimos, por Artur Orlando. Mas abriu também o caminho ao culturalismo, que se revelou como uma hipótese fecunda de desenvolvimento da perspectiva transcendental.

Farias Brito, por sua vez, ocupar-se-ia em acentuar o que denomina de oposição entre criticismo e coisa em si. A seu ver, ou a coisa em si é afirmada em definitivo como incognoscível ou então se admite a sua cognoscibilidade ao afirmar que a liberdade pertence à esfera do *noumenon*. Preferiria esta última tendência, se bem que num sentido diverso daquilo que a obra de Kant tem efetivamente de fértil ao propiciar a chamada revolução copérnica da filosofia, lançando as bases para uma inquirição a respeito do homem como atividade, como *práxis*, como ser moral.

Na sua interpretação do kantismo, Farias Brito considerou legítima a identificação da coisa em si com a substância, confundindo os planos gnoseológico e ontológico. O próprio Kant havia, entretanto, advertido de que os postulados da razão prática não correspondem “a uma extensão da especulação, isto é, não faculta utilizá-los de maneira positiva do ponto de vista teórico. Com efeito, como a razão prática nada faz além de mostrar que tais conceitos são reais e que têm realmente seus objetos (possíveis) e como assim nada nos é dado no que concerne à

intuição destes objetos (o que nem sequer pode ser reclamado), não é possível qualquer proposição sintética graças a esta realidade que é reconhecida. Em consequência, esta descoberta em nada nos ajuda a estender nosso conhecimento do ponto de vista especulativo, se bem que nos seja útil no que concerne ao uso prático da razão pura”. (8) Vale dizer: Deus é objeto de fé e não de conhecimento discursivo.

A identificação da substância (categoria) com o *noumenon* corresponde a uma adaptação do kantismo aos cânones da metafísica tradicional. Por essa via, a meditação de Farias Brito não poderia estimular uma pesquisa na linha sugerida pela obra final de Tobias Barreto, acabando por assumir um caráter dogmático, na acepção kantiana.

Quando se diz que a obra de Kant criou as premissas para o que Hyppolite denomina de metafísica do sujeito, o que se tem em vista é uma das linhas de desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, mais precisamente, aquela que se encaminha no sentido de colocar o homem e a sua criação no centro de suas preocupações, com vistas a identificar aquilo que contemporaneamente se denomina de modos de ser do homem. É claro que essa perspectiva não se encontra acabada e constituída em nenhum pensador, o que seria, aliás, de todo contrário à índole própria do saber filosófico. Para referir apenas alguns de seus elos, basta mencionar a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, entendida como história concreta da consciência, que constitui um momento desse novo encaminhamento, do mesmo modo que as teses centrais da esquerda hegeliana ou da problemática suscitada por Husserl e Heidegger, interpretada e desenvolvida por Merleau-Ponty. Embora todo esse movimento tenha como escopo, explícita ou implicitamente, superar o relativismo a que parecera condenado o entendimento humano depois de Kant, no essencial, não se trata de ressuscitar hipóteses metafísicas no antigo estilo, se bem que as encontremos no conjunto da obra dos pensadores indicados, entre as quais, por exemplo, a afirmativa de uma dialética da natureza.

A via aberta por Farias Brito assumiu feição diversa. Como sua investigação levava à descoberta do espírito como realidade, pretendeu por esse caminho reelaborar a idéia da divindade. E assim inserir-se na vertente que, na Época Moderna, denominou-se de *espiritualismo*. A experiência sugere, entretanto, que o espiritualismo somente viceja onde vigora uma tradição mística não diretamente vinculada ao catolicismo, como se pode ver da evolução da filosofia portuguesa. Onde a tradição é, sobretudo, católica, seus representantes dão preferência à sua própria filosofia, recusando o espiritualismo, como se verificou em nosso país no século passado. Certamente que por esta razão, a obra de Farias Brito acabou dando margem à formação da Escola Católica do Século XX, sem dúvida que ao arpejo de sua doutrina, como, aliás, o consignaria o pe. Leonel Franca ao criticá-lo acerbamente.(9)

Ainda que o pensador cearense tivesse afirmado que, para vivificar-se, deveria a religião evoluir no sentido de uma nova síntese, foi justamente o empenho e a energia com que defendeu a metafísica criticada por Kant que preparou a adesão, primeiro ao espiritualismo e depois ao catolicismo de um grupo de moços entre os quais se destaca Jackson de Figueiredo (1891/1928). Tem início uma nova fase no pensamento católico.

A circunstância de que a obra de Farias Brito haja servido, sobretudo, como momento de transição acha-se comprovada pelo inusitado interesse que desperta pouco antes ou nos começos da década de vinte, ao que se segue uma longa fase de virtual esquecimento. Para mencionar apenas os livros, então publicados: (10) *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito* (1916), de Jackson de Figueiredo; *Farias Brito* (1917), de Nestor Vitor; *Dos filósofos brasileiros* (1917), de Roberto Paterson; *Farias Brito e a reação espiritualista* (1918), de Almeida Magalhães; *A questão social na filosofia de Farias Brito* (1919), de Jackson de Figueiredo. Com *Pascal e a Inquietação Moderna* (1922), de Jackson de Figueiredo, o grupo católico voltar-se-á cada vez mais para o renascimento da escolástica.

Constituída a Escola Católica, cumpre dividi-la, segundo Antônio Carlos Villaça, em dois períodos, o primeiro que denomina de político, com Jackson de Figueiredo, na década de 20, e o segundo eminentemente cultural, com Alceu Amoroso Lima. A esse respeito escreve: “A ação de Jackson foi política. A ação de Alceu foi cultural, e apenas acidentalmente política. A epígrafe de Ernest Hello, que ele colocara em *A Ordem* no limiar de 1929, significava um novo rumo, uma opção profunda. O movimento católico tornou-se um movimento de cultura, ou quis tornar-se. Em 1932, fundou-se o Instituto Católico de Estudos Superiores aqui no Rio, germe da Universidade Católica que se criaria em 1941. Alceu foi um dos fundadores de ambos. Nesse Instituto Católico houve o primeiro núcleo de uma vida universitária católica no Brasil. E a influência de Maritain e de revistas como “Esprit”, “La Vie Intellectuelle”, “Revue Thomiste” foi enorme. O tomismo chegava através de Maritain. E através de um conferencista brilhante, Leonel Franca, mestre e confessor de Alceu durante vinte anos.” (11)

Em que pese a abertura cultural de Amoroso Lima, o “surto tomista” subsequente seria dominado pelos tradicionalistas, conforme procuramos demonstrar na Introdução.

Neste pós-guerra, a obra de Farias Brito volta a despertar interesse, agora de ângulo estritamente filosófico. O marco inicial da nova fase seria o livro de Carlos Lopes de Mattos - *O pensamento de Farias Brito* (1962). O transcurso do centenário de seu nascimento, em 1962, foi assinalado por vários eventos, entre estes os livros de Djacir Menezes e Alcantara Nogueira, que examinam aspectos essenciais de sua meditação.

No período mais recente, quando se minimiza flagrantemente a abordagem participante da filosofia brasileira, aparecem renovadas interpretações da meditação de Farias Brito. Destacaria a de Victorino Sanson, que suscita e fundamenta a hipótese de que teria desenvolvido coerentemente a perspectiva estoíca, bem como a de Aquiles Cortes Guimarães. Esta enfatiza a circunstância de que se insere num momento crucial da filosofia contemporânea. Parece-lhe que Farias Brito não aspira apenas a uma volta a Kant, como muitos de seus contemporâneos, preconizando o retorno à consciência mesma. Isto o colocaria na posição privilegiada em que se situa Husserl, alcançando, por isto mesmo, muitas intuições que seriam posteriormente consagradas. Graças ao que estaria no fulcro inicial que dá origem à meditação fenomenológica em nosso país.

Miguel Reale assinalaria nestes termos a grande força de sua meditação: “O que assegura a Farias Brito uma posição deveras singular na história do pensamento filosófico brasileiro é a sua perseverante preocupação de cuidar dos temas filosóficos *como tais*, sem os dissolver em considerações de ordem sociológica ou histórica.”

.NOTAS

(1) *Finalidade do Mundo*, 2ª edição, página 265.

(2) Idem, página 293.

(3) Idem, página 299.

(4) Clóvis Beviláqua - "Finalidade do Mundo" (1897), in *Esboços e Fragmentos*, páginas 187/ 206.

(5) *O Mundo Interior* - "77 - Existe a matéria?"

(6) Idem, 2ª edição, página 279.

(7) Idem, pág.38

(8) Kant - *Crítica da razão prática* - Tradução francesa de François Picavet, Paris, PUF, 1949, página 144.

(9) "Pampsiquismo panteísta", in *Noções de História da Filosofia*, 14ª, ed., páginas 313/326.

(10) Francisco Elias de Tejada procedeu ao levantamento da repercussão da obra de Farias Brito, notadamente no período indicado (in *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 48, outubro/dezembro, 1962).

(11) Antonio Carlos Villaça - "O pensamento católico no Brasil"; *Revista SR*, Rio, março, 1961.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DIVERSOS AUTORES - *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Obras*, em seis volumes - Rio de Janeiro Instituto Nacional do Livro, 1951/1957.

FIGUEIREDO, Jackson de. - *In Memoriam*, Rio de Janeiro, Ed. do Cetro D. Vital, 1929.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979; 2ª ed. São Paulo, Convívio, 1984.

LOPES DE MATTOS, Carlos. *O pensamento de Farias Brito*, São Paulo, Herder, 1962.

_____. “Bibliografia do Centenário de Farias Brito”, *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, 56; 1964.

MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*, Fortaleza, Imprensa Universitária, 1962.

NOGUEIRA, F. Alcantara. *Farias Brito e a filosofia do espírito*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1962.

REALE, Miguel. “Lei e direito na concepção de Farias Brito” in *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, Saraiva, 1963, p. 121-131.

SANSON, Victorino Felix *A metafísica de Farias Brito*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1978.

Capítulo V
OS CICLOS POSITIVISTA E MARXISTA DO
CIENTIFICISMO

1. CONCEITUAÇÃO DO MOVIMENTO CIENTIFICISTA E SEUS DESDOBRAMENTOS
NO BRASIL

A exaltação da ciência e o processo de sua institucionalização, na segunda metade do século XVII. Conflito aberto entre pesquisa científica institucionalizada e cientificismo. A eclosão do movimento cientificista em Portugal posteriormente à institucionalização da ciência na Europa. Ausência de maiores contribuições para firmar a pesquisa científica. O papel da Real Academia Militar.

O processo segundo o qual a ciência moderna consegue abrir caminho e afirmar-se é um dos temas mais interessantes da investigação histórica e já deu margem a vasta bibliografia. É sem dúvida um autêntico desafio intelectual tentar explicar a derrota da ciência na Itália Renascentista, em que pese os progressos alcançados do ponto de vista estritamente teórico, e sua consagração, pouco mais tarde, no Norte da Europa, em especial na Inglaterra. Do ângulo em que nos colocamos, o interesse dessa questão reside no fato de que, naquele período, surge um autêntico movimento cientificista, isto é, um movimento que se propõe exaltar a ciência e torná-la reconhecida pela sociedade. Logrado o objetivo a que se propunha, o movimento cientificista não desaparece da cena para deixar que a ciência ocupe o seu lugar. Muito ao contrário, segue um curso autônomo, curiosamente em aberto conflito com a ciência.

É esse movimento cientificista, subsequente à institucionalização da ciência, que iria marcar profundamente nossa mentalidade, desde o denominado momento pombalino. Compreendê-lo é tomar contato com um aspecto marcante da cultura luso-brasileira, com profundas implicações no curso das idéias filosóficas.

A criação das Academias, desde o século XV, seria estimulada pelo desejo, de alguns grupos intelectuais, de emancipar-se da tutela das universidades medievais. Contribuíram, por isto mesmo, não só para tornar possível a investigação científica, segundo pressupostos diversos do aristotelismo dominante, como, sobretudo, para preservar suas descobertas. Em certo momento, tais academias tiveram um sentido nitidamente conspiratório, e nos meados do século XVI, na Itália, chamaram-se Academia dos Incógnitos; dos Secretos; dos Corajosos; dos

Confiantes, etc. Galileu pertenceu à *Accademia dei Lincei*, fundada em Roma em 1603, que, entre outras coisas, deu publicidade a seus livros.

Joseph Ben-David, que se inclui entre os principais estudiosos contemporâneos da história da ciência, considera que o declínio científico da Itália não se deveu à oposição da Igreja. A seu ver, quando se deu a condenação de Galileu, o movimento já se encontrava em franca decadência.

A condenação de Galileu deu, entretanto, pretexto a grande movimentação na Europa, por razões, sobretudo políticas. Eruditos protestantes em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing decidiram traduzir sua obra para o latim. Ben-David observa que na Universidade de Tubing, pouco tempo antes, fora recusado a Kepler um diploma teológico em decorrência de suas convicções copernicianas. O governo holandês fez de Galileu seu conselheiro e cumulou-o de honrarias. Estavam lançadas as bases de um movimento de cunho social que muito contribuiu para a institucionalização da ciência, na segunda metade do século XVII. Esse movimento floresceu, contudo, na base da suposição de que a ciência tinha amplas conseqüências sociais e tecnológicas. Entretanto, na medida em que a ciência se institucionaliza, os próprios cientistas iriam recusar essa dilatação de objetivos. Tornam-se autônomos e dissociam-se os dois momentos: a propaganda da ciência e a prática científica.

A esse propósito escreve Ben-David: “...um dos aspectos mais importantes da ciência experimental era sua precisão, e sua especificidade. Toda variável precisava ser medida, pois algumas diferenças tão pequenas, que não podem ser apreendidas sequer pela imaginação, podem decidir se uma teoria é certa ou errada. Além disto, as pesquisas não são orientadas por critérios de importância geral - tal como esta é pensada filósofos - mas rigorosamente por aquilo que é importante e pode ser resolvido pelos métodos e pelas teorias existentes. No século XVII, a grande luta pela dignidade da ciência natural moderna foi, em parte, uma luta pela dignidade do método exato, paulatino e operacional do cientista. Este método era programaticamente acentuado pela Royal Society em seus estágios iniciais e foi rigorosamente adotado pela Académie des Sciences. Deste ponto de vista, os amplos objetivos intelectuais do movimento científicista eram incompatíveis com a especificidade da pesquisa científica e constituíam uma ameaça à sua integridade e especificidade.” (1)

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

Salvo no que respeita à mineralogia, a incorporação da ciência moderna em Portugal, com a Reforma de 1772, não logrou consolidar a pesquisa científica. A geração pombalina evoluiria no sentido de afirmar a competência da ciência em matéria de reforma social. Lançam-se assim as bases de uma vertente que se tornaria profundamente arraigada no Brasil tornado independente.

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

Laerte Ramos de Carvalho indicou que os propósitos da Real Academia Militar não se limitavam a promover a reorganização dos estudos militares, em seqüência às providências iniciadas na década de setenta do século anterior organização de cursos em Recife e Salvador, em 1774 e 1778, respectivamente, e da Academia de Fortificação e Desenho, no Rio de Janeiro, em 1792 -, correspondendo a “arrojado e esclarecido empreendimento, no qual se consubstanciam algumas das mais sábias diretrizes da política cultural de D. João VI”.(2) Coube-lhe a missão de sistematizar o estudo da matemática e das ciências físicas, estruturando um núcleo destinado não só a acompanhar a evolução de tais estudos na Europa como igualmente de participar de seu desenvolvimento. Os lentes foram instados a preparar os compêndios requeridos.(3) Os historiadores da matemática no país (Francisco de Oliveira Castro, Chaim Honig e Elza Gomide) registram mais de vinte dissertações de matemática, entre 1848 e 1858, em geral de caráter expositivo, com a “notável exceção” de Joaquim Gomes de Souza (1829/1863), que se considera o primeiro genuíno matemático brasileiro, formado em 1848 e, posteriormente, professor da Escola. A Academia conseguiu, sem dúvida, fixar uma tradição de pesquisa matemática, que tornaria possível o aparecimento de Otto de Alencar e Amoroso Costa, que, por sua vez, formaram Lelio Gama, Teodoro Ramos e tantos outros matemáticos de nomeada, neste século.

A Academia Militar logrou manter o espírito da Reforma de 1772, elaborada sob a égide da suposição de que o núcleo do saber encontra-se nas ciências experimentais. Ao elogio da matemática está dedicada a Aula Magna de 1851, proferida pelo lente André Cordeiro de Negreiros Lobato. Entre outras coisas, afirma: “Da exposição que acabo de fazer vê-se a utilidade dos estudos que se processam nesta Escola, e como as matemáticas ocupam o principal lugar. É assim que elas, desenvolvendo a nossa razão, nos conduzem a descobertas úteis, dispõem o nosso espírito às meditações, e nos inspiram insensivelmente o amor dos

conhecimentos sólidos” (4). No mesmo período, o lente Guilherme Schuch de Capanema empenha-se em dar cunho experimental ao ensino da física. Assim, “rodeado do interesse de toda a Capital do Império”, promoveu em janeiro de 1851 experiências de iluminação a gás numa das salas da Academia.

Na década de cinqüenta, o governo consagra a situação que de fato se configurara no ensino da Real Academia, que formava não apenas militares, mas igualmente engenheiros e outros quadros técnicos, desmembrando-a em dois estabelecimentos: o ensino militar, transferido para a Praia Vermelha; e o ensino de matemática, ciências físicas e naturais, e engenharia, aberto tanto a militares como a civis, que ficava no Largo de São Francisco, com a denominação de Escola Central. Essa última passaria a chamar-se Escola Politécnica, em 1874.

É na Real Academia Militar que a intelectualidade brasileira toma contato com a obra de Comte. Consoante o levantamento realizado por Roque Spencer Maciel de Barros, (5) esse contato inicial limita-se à obra matemática do filósofo francês. Estão, neste caso, as teses de Miguel Joaquim Pereira de Sá, defendida em março de 1850, dedicada aos princípios da estática; a de Joaquim Alexandre Manso Sayão, sobre os princípios fundamentais do equilíbrio dos corpos flutuantes, em abril de 1851; a de Manoel Maria Pinto Peixoto, sobre os princípios do cálculo diferencial, em fevereiro de 1853; e a de Augusto Dias Carneiro sobre a terminologia matemática e a propagação do calor, em outubro de 1854. Roque Spencer conclui que os primeiros trabalhos do positivismo brasileiro tiveram como conseqüência única chamar a atenção, no seio da Escola Militar, para a figura de Comte como teórico das ciências matemáticas e naturais e dispor os espíritos para mais tarde, sob o influxo do esforço de “ilustração” que domina o bacharelismo nacional de 1870 em diante, apenas para referirmos-nos a uma data, compreenderem também e aceitar a sociologia comtista”.

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

O cientificismo preservado na Real Academia Militar adquire forma acabada em mãos de Benjamin Constant (1836/1891), que se torna professor da escola em 1773. Esse movimento

assumiria feição dominante no período republicano, nas vertentes estudadas nos tópicos subseqüentes.

O cientificismo que Pombal introduziu na cultura brasileira, preservado na Real Academia Militar, não facultou apenas a hipótese da moral e da política científicas, em torno da qual se estruturam os ciclos positivista e marxista, adiante caracterizadas. Há um outro vetor que aceita o papel atribuído por Pombal à ciência na modernização do Estado português mas busca compatibilizá-la com as instituições liberais. Suponho que seu primeiro momento estaria representado por José Maria Paranhos, visconde do Rio Branco (1819/1880) que se desdobraria posteriormente no eixo Alberto Torres-Oliveira Viana.⁽⁶⁾ O cientificismo positivista e marxista, e suas expressões mais características, tornar-se-iam incompatíveis com as instituições do sistema representativo.

José Maria da Silva Paranhos estudou e foi professor do Real Academia Militar. Posteriormente, ingressou na carreira diplomática. Foi ministro da Marinha e dos Estrangeiros desempenhando importante papel na formulação da política brasileira no Prata. De março de 1871 a junho de 1875 desempenharia as funções de Presidente do Conselho de Ministros, notabilizando-se o seu governo pelas reformas econômicas e culturais. Entre estas se destacam a reorganização da Biblioteca Nacional e a publicação de seus anais; a organização autônoma do ensino de engenharia, passando a Escola Central a denominar-se Escola Politécnica; e as providências que levariam à criação da Escola de Minas.

No discurso que proferiu no Instituto Politécnico, em 1877, a profissão de fé cientificista de Paranhos acha-se formulada, ai nos seguintes termos: “O século atual parece caracterizado pelo império das ciências. Se a Filosofia da História já pode merecer inteiro crédito nas leis gerais que atribui à marcha da civilização do mundo, o espírito humano move-se em uma órbita cujas combinações se renovam na mesma ordem. Desde a Antigüidade grega até a era cristã, a civilização se tem desenhado, ao princípio, como religiosa, depois e sucessivamente, como poética, filosófica e científica.

Não direi, como Augusto Comte afirma da sua teoria histórica dos três estados, que as indicadas quatro fases sejam perfeitamente distintas ou sucessivas; creio, porém, que a atividade espiritual do homem se tem assim assinalado no correr dos séculos, pela sua tendência impressa nos costumes e pela sua influência nos destinos do movimento geral de cada povo.

Seja, porém, exata ou não aquela observação, é sempre certo que no século XIX predominam as ciências, e mais que todas as ciências naturais e físicas, cujas descobertas matemáticas, suas companheiras inseparáveis, vão utilizando nas variadas aplicações com que

estendem o domínio do gênero humano sobre o mundo exterior, e satisfazem às multiformes e crescentes necessidades sociais.”

Em que pese a admissão da competência da ciência na promoção da riqueza, e do esforço que desenvolveu no sentido de mobilizá-la para a modernização do Estado - numa linha tipicamente pombalina -, Paranhos pautaria sua atuação política no empenho do fortalecimento das instituições do sistema representativo, o que virtualmente desapareceria quando a maioria da intelectualidade e da elite política, sob a República, adere ao positivismo de Comte.

NOTAS

(1) *O papel do cientista na sociedade*, trad. brasileira, São Paulo, Pioneira, 1974, págs. 123/124.

(2) “Sobre a Carta de Fundação”. *O Estado de S. Paulo*, 22/04/1961, suplemento comemorativo do sesquicentenário da Academia. A Carta Régia é de 4 de dezembro de 1810 e a Academia começou a funcionar a 23 de abril de 1811.

(3) Levantamento dos compêndios científicos publicados na primeira metade do século XIX, consta da *Bibliografia Filosófica Brasileira - 1808/1890*, Salvador, 1982.

(4) *Apud Jeovah Malta – A formação do oficial do Exército*, Rio de Janeiro, 1976, pág. 91.

(5) Os primórdios do positivismo no Brasil (I e II). *O Estado de S. Paulo*, 15 e 22/12/1957.

(6) Esta não seria a oportunidade de examinar a sugestão. O leitor interessado pode consultar *Ordem burguesa e liberalismo político* (São Paulo, 1978), de Wanderley Guilherme dos Santos, em especial o seu conceito de *autoritarismo instrumental*, e a reedição, patrocinada pela Câmara, das *Instituições Políticas Brasileiras*, de Oliveira Viana (Brasília, 1982).

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BARRETO, Rozendo Moniz. *Elogio histórico do Visconde do Rio Branco*, Rio de Janeiro, Laemmert,-1884.

BEN-DAVID, Joseph. *O papel do cientista na sociedade*. Trad. de Dante Moreira Leite, São Paulo, Pioneira, 1974.

BESOUCHET, Lídia. *José Maria Paranhos: Visconde de Rio Branco*. Ensaio histórico-bibliográfico. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985

HONIG, Chaim S. e Gomide, Eiza F. “Ciências Matemáticas” in *História das Ciências no Brasil*, São Paulo, EPU/EDUSP, 1979, I, págs. 35-60.

PARANHOS, José Maria, Visconde do Rio Branco - *Discurso no Instituto Politécnico* (13/11/77). Rio de Janeiro, Leuzinger, 1877.

TAUNAY, Visconde. *O visconde de Rio Branco: glória do Brasil e da humanidade*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988 (reedição).

VIEIRA, HERMES. *A vida e a época do visconde de Rio Branco*.

2. ASCENSÃO DO POSITIVISMO E SUAS PRINCIPAIS VERTENTES

Formulação da doutrina política autoritária, efetivamente aglutinadora ao longo da República Velha: o castilhisrno. Como se estruturam a Igreja Positivista e seu magistério moral. Indicadores da ascendência cultural. A resistência encontrada na Escola Politécnica e no âmbito da filosofia do direito. O fenômeno do positivismo ilustrado.

A peculiaridade essencial do pensamento brasileiro, no período da denominada República Velha (1890/1930), corresponde à ascensão do positivismo.

Na década de setenta, o país assistira, sucessivamente, à vaga cientificista e sua bifurcação em dois grandes segmentos: o movimento positivista e a Escola do Recife.

Tobias Barreto (1839/1889) propunha-se a superar o positivismo. Neste afã, iria difundir, nos anos oitenta, o conceito neokantiano de filosofia segundo o qual esta seria um tipo de saber que não aumenta o conhecimento científico, devendo, portanto, circunscrever-se à epistemologia. E, pouco antes da sua morte, algumas teses que deram nascedouro ao denominado *culturalismo*, entrevendo assim uma outra possibilidade de inquirição filosófica além da que era facultada pelo conhecimento científico. Tenha-se presente que o positivismo afirmava que a filosofia, assim entendida, era coisa do passado. Todas as preocupações que a nutriram ao longo dos séculos estavam esgotadas pela ciência.

Os seguidores de Tobias Barreto, em sua maioria, não se dispuseram a abdicar do entendimento da filosofia como síntese das ciências, o que os manteria umbilicalmente ligados ao universo do comtismo. Por esta razão, a crítica que desenvolveram contra o positivismo, nos anos noventa, perderia grandemente a eficácia dos tempos em que era capitaneada por Tobias Barreto. De sorte que, nos começos do século, a Escola do Recife já perdera o impulso que a predisusera, num certo momento da década de oitenta, a tornar-se a corrente filosófica dominante do país. Estava, assim, aberto o caminho ao positivismo. Depois da República, marcaria uma curva ascensional ininterrupta, embora, nos anos oitenta, ao contrário do que ocorria com a Escola do Recife, não fossem flagrantes os indícios prenunciadores de tal sucesso.

O evento marcante e essencial consiste na formulação de uma doutrina política que se propunha substituir o liberalismo. Enquanto este, ao longo do Império, conquista ampla adesão para a tese de que o poder provinha da representação, os adeptos brasileiros do comtismo iriam ganhar a elite republicana para a hipótese de que o poder vem do saber. Transformar essa tese em arcabouço jurídico-institucional seria obra de Júlio de Castilhos (1860/1903). O castilhismo

tornar-se-ia a doutrina efetivamente aglutinadora, no campo do autoritarismo, tendo acabado por impor-se no plano nacional, através dos governos de Getúlio Vargas (1883/1954). Somente no segundo pós-guerra ganha forma uma outra versão, denominada, por Wanderley Guilherme dos Santos, de *autoritarismo instrumental*, da lavra de Oliveira Viana (1883/1951), cujo sucesso adviria, sobretudo, da circunstância de que nem o castilhismo, aprimorado por Vargas, nem o liberalismo em sua versão republicana - formalista, incapaz de forjar as instituições do sistema representativo e de estrutural a própria representação, alheio à questão social etc. lograram dar ao país estabilidade política. Deste modo, o fato mais característico da ascensão do positivismo reside nessa capacidade de formular uma proposta política duradoura e que, derrotada na Constituinte de 91, chega ao poder com a Revolução de 30.(1)

O positivismo de Comte jamais conseguiu inspirar uma filosofia da ciência. Mas conseguiu convencer parcela substancial da elite científica e técnica de que a ciência se achava conclusa. A Igreja Positivista, embora nunca tivesse passado de uma seita diminuta, exerce uma influência esmagadora.

Tem poder de veto em questões cruciais como a organização da Universidade. Enfim, ao longo da República Velha, o positivismo penetra em todos os poros da vida nacional, bastando, para comprová-lo, a enumeração dos principais indicadores de sua ascensão naquele período.

A primeira associação positivista foi criada a 10 de abril de 1876, como resultado de uma aliança entre litreiristas e comteanos. Os partidários da interpretação de Emile Littré (1801/1881), repudiavam a religião da humanidade, em que desembocara a pregação de Augusto Comte (1798/1857). Participavam da entidade Oliveira Guimarães, professor de matemática no Colégio Pedro II; Benjamin Constant, (1836/1891), professor da Academia Militar e que se tornaria um dos chefes do movimento militar que derrubou a monarquia e proclamou a República; Álvaro de Oliveira, genro de Benjamin Constant, professor catedrático da Escola Politécnica; Miguel Lemos (1854/1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855/1927), que se tornariam os líderes do Apostolado, além de outros. A entidade receberia o apoio de positivistas que viriam a adquirir grande nomeada, como é o caso de Luiz Pereira Barreto (1840/1923).

Sem caráter militante, a associação deveria limitar-se a fundar uma biblioteca composta das obras aconselhadas por Comte e abrir mais tarde alguns cursos científicos. A experiência iria evidenciar que estavam de antemão condenados ao fracasso os propósitos de reunir numa única entidade grupos divergentes no entendimento do legado de Comte. A entidade se queria sobreviver, teria de optar por uma das vertentes, tarefa de que se desincumbiria Miguel Lemos.

Tendo se encaminhado a Paris para concluir o curso politécnico, ainda no seu primeiro ano de permanência na capital francesa (1877), Miguel Lemos iria decepcionar-se com Littré.

Segundo escreve, tivera então oportunidade de verificar que não passava de um e, erudito seco, sem nenhuma ação social, insulado no seu gabinete... O famigerado chefe da escola positivista era apenas um paciente investigador de vocábulos sem entusiasmo, sem fé, absorvido pelas minúcias de uma erudição estéril” (2). A esse tempo, travava conhecimento com o *Sistema de Política Positiva*, obra final de Comte, onde concebe a religião da humanidade. Acabaria proclamando a sua superioridade sobre a fase precedente. “Longe de revelar uma catástrofe mental, deixava ver a síntese mais maravilha que um cérebro humano pode condensar”. E desabafa: “Decididamente, Littré enganava- nos”. Prosseguindo, afirmaria: “Quando convenci-me plenamente que as objeções de E. Littré não passavam de miseráveis sofismas, quando esse gigante que eu mesmo criara ficou reduzido às suas proporções exatas, procurei estreitar as minhas relações com o grupo dos discípulos ortodoxos, entre os quais achei um acolhimento verdadeiramente fraternal, apesar de minhas heresias passadas”.

Tem lugar então a conversão religiosa de Miguel Lemos no sentido adequado do termo, segundo se pode ver de suas próprias palavras: “Faltava-me a conciliação do sentimento e da inteligência, quebrada pela insurreição do espírito moderno e fui achá-la justamente na religião que os fariseus da ciência me haviam ensinado a considerar uma exaltação de louco. Como o grande São Paulo, eu, o humilde estudante, ouvi no caminho de Damasco aquela voz de todos os redentores: *Filho meu, por que me persegues tu?*”

Miguel Lemos conseguiu contagiar a Teixeira Mendes - que também se achava em Paris - com os novos sentimentos. Este regressaria ao Brasil em fins de 1878 e logrou, no ano subsequente, encaminhar a antiga associação positivista no sentido da acentuação da ortodoxia da doutrina. Justificando a iniciativa, Miguel Lemos escreveria que a entidade vivia “uma existência passiva, inteiramente desconhecida de todos, destituída até de vida interior”. A 5 de setembro de 1879, a Sociedade Positivista do Rio de Janeiro declara filiar-se à direção suprema de Pierre Laffitte. Comemorava-se o 21º aniversário da morte de Comte. A Sociedade era presidida por Joaquim Ribeiro de Mendonça. Afastavam-se os dissidentes, com Pereira Barreto, mas permaneceram algumas personalidades que, sem aceitar as doutrinas de Littré, iriam recusar a transformação do positivismo numa seita religiosa da mais rígida ortodoxia, a exemplo de Benjamin Constant.

A 25 de novembro de 1880, Miguel Lemos, na “casa sagrada de Augusto Comte”, como faz questão de enfatizar, receberia o grau de *aspirante ao sacerdócio da humanidade*.

Regressa ao Rio de Janeiro em fevereiro de 1881 e, a 11 maio, assume a presidência da Sociedade Positivista do Rio Janeiro. Cria, então, o Centro Positivista Brasileiro, também

denominado Igreja Positivista Brasileira, com os seguintes propósitos: 1º) Desenvolver o culto; 2º) organizar o ensino da doutrina; e 3º) intervir oportunamente nos negócios públicos.

Logo nesse primeiro ano de sacerdócio de Miguel Lemos, dois incidentes iriam marcar a sua linha de ação, sendo o primeiro com Benjamin Constant e, o segundo, diretamente com Quintino Bocaiúva, mas visando em especial ao Partido Republicano.

Benjamin Constant não considerou apropriada a instituição de uma contribuição obrigatória dos membros da Sociedade Positivista com vistas ao sustento dos sacerdotes, dela se desligando através de uma carta. Em resposta, Miguel Lemos afirmaria: “A Sociedade Positivista não é uma sociedade literária ou uma academia científica, em que devam predominar sugestões do orgulho e da vaidade. Nós somos uma Igreja e os chefes, se têm direito de esperar veneração por parte dos fiéis, devem, por sua vez, falar, aos que se afastam da verdadeira norma, com severidade, porém sem excluir a caridade que deve presidir todos os seus atos” (3)

O incidente da retirada do apoio de Miguel Lemos à candidatura de Quintino Bocaiúva, ocorrido em outubro/novembro de 1881, não tinha na verdade o caráter de que se revestia, isto é, de divergência quanto a uma questão aparentemente secundária.

No *Resumo histórico*, vê-se que o chefe da ortodoxia, desde o seu regresso ao Brasil, nutria reservas àqueles que, mais tarde, denominará de “republicanos metafísicos”. Assim, buscou deliberadamente um pretexto para o rompimento e foi encontrá-lo no fato de que Quintino Bocaiúva não revelou maior indignação com a propalada imigração chinesa, que Miguel Lemos, por questões de doutrina, condenava com maior veemência. Pouco importava que Quintino Bocaiúva se tivesse manifestado acerca da reforma da legislação civil - para eliminá-la da dependência da Igreja e a efetivação de atos tais como o registro dos nascimentos, o casamento ou o enterro dos mortos - e em favor da abolição da escravatura, que eram os outros pontos do programa apresentado pelos positivistas.

Na verdade, o julgamento de Quintino Bocaiúva estava feito de antemão. Assim, no *Resumo histórico* afirma que aquela personalidade representava “o conúbio monstruoso e degradante da forma industrial com o jornalismo”. A aproximação entre a Igreja Positivista e a liderança do Partido Republicano, nos começos da década de oitenta, “poderia fazer crer ao público que nós partilhávamos das ilusões dos simplórios sobre as altezas do jornalismo, os sacerdócios da imprensa e outras lantejoulas do mesmo jaez, de que os positivistas costumam rir e sobre os quais é urgente esclarecer a boa fé do público”. (ed. cit., pág. 50).

Os dois incidentes - com Benjamin Constant e Quintino Bocaiúva - são bem ilustrativos do estilo que Miguel Lemos desejava imprimir ao positivismo. Seu propósito era efetivamente constituí-lo segundo a mais rígida ortodoxia. Neste sentido, as intervenções que a vida política

ensejava tinham por objetivo apenas propagar a doutrina em sua integral pureza. Compreende-se, pois, que o culto e outras manifestações religiosas tivessem proeminência.

Em 1881, a Igreja Positivista contava com 53 membros efetivos (subscritores do subsídio positivista que Benjamin Constant recusara) e chegou a 59, em 1882. Reduziu-se sucessivamente, voltando a ter 53 subscritores em 1888. Nesse ano, graças à decretação do término da escravidão, a Igreja teria ocasião de manifestar-se acerca da República e o faz condenando frontalmente o republicanismo existente (chamado de “democrático” ou “metafísico”) e chegando mesmo a declarar sua preferência por uma transformação realizada pela própria monarquia. A transformação consistia em implantar um regime ditatorial, cuja configuração não era definida de modo claro e preciso.

Em carta endereçada a Joaquim Nabuco, em outubro de 1888, Miguel Lemos teria oportunidade de escrever:

“Fiéis aos nossos princípios, nós, os positivistas, desejaríamos que o Chefe do Estado compreendesse a situação política e desse satisfação às justas aspirações populares, em vez de esperar que elas tenham por órgãos indivíduos que, pelo coração como pelo espírito e o caráter, se têm patenteado abaixo de tão sublime missão. Se o imperante tomasse a iniciativa que respeitosa e lhe temos aconselhado, sempre poderia salvar de nossas instituições políticas atuais o seu elemento verdadeiramente sociocrático, e que consiste na vitalidade do supremo funcionário, como de outro qualquer. Ao mesmo tempo, essa iniciativa dava-lhe o necessário prestígio para estabelecer a sucessão pela forma inaugurada na ditadura romana, designando cada chefe o seu substituto, dentro ou fora de sua família, mediante a aprovação nacional. Por esse modo, em vez de termos uma república, imitação servil de constituições empíricas e viciosas, haveríamos de instituir a forma republicana de acordo com as prescrições da moral e da política científicas. Se o imperante preferir, porém, ser surdo aos reclamos da opinião, sobre à sua memória pesará em grande parte e responsabilidade pelo que acontecer em uma transformação que pôde e não quis dirigir”.

Logo adiante, estabelece com nitidez a distinção entre república ditatorial, governo de um só homem, de incontestável popularidade, que fechasse o parlamento, ditadura com que sonhavam os positivistas, e a República de que se cogitava o Brasil. A maneira pela qual a entende, afasta-o “não só republicanismo como mesmo dos que já se denominavam republicanos antes da Lei de 13 de maio”. Ao que acrescenta: “Em 1881, quando a propaganda positivista se sistematizou no Brasil, pensamos, no ardor do nosso inexperiente entusiasmo, que poderíamos trabalhar ao lado dos que advogavam a eliminação da monarquia. Apesar de que já estávamos certos do antagonismo profundo que existe entre democracia e positivismo, imaginamos que uma sincera

preocupação pelo bem público podia servir de elo entre nós e os que se proclamavam republicanos. A ilusão, porém, durou pouco: os incidentes ocorridos por ocasião da simples escolha de um candidato à Câmara dos Deputados bastaram para evidenciar que era de nosso dever marcharmos sós e obscuramente”.

A República se lhe afigurava então como a simples eliminação da dinastia, colocando em seu lugar um presidente eletivo e temporário. Semelhante providência, no seu entendimento equivalia a substituir o absurdo teológico pelo absurdo metafísico.

De sorte que a Igreja Positivista voltou as costas, deliberadamente, ao movimento republicano. A proclamação da República apanhou-os de surpresa, conforme viria a proclamar o Apostolado, surpresa tanto maior diante da emergência de Benjamin Constant como sua principal figura. Recorde-se que Miguel Lemos radicalizara as divergências com aquele chefe militar, a propósito do subsídio positivista, tendo em vista, sobretudo, afirmar a autoridade da Igreja e aproveitar o incidente para indicar com precisão os novos rumos que iria imprimir à entidade. Jamais supusera que voltaria a encontrá-la na posição de líder do republicanismo vitorioso.

Do que precede, evidencia-se que a Igreja Positivista, nos anos oitenta, já se havia transformado numa seita sem maior projeção cultural. Abrigava, às vésperas da República, segundo se mencionou, cerca de 50 subscritores.

A morte de Littré, em 1881, representara um sério golpe nos chamados “dissidentes”. Na altura da proclamação da República, a única figura preeminente do que mais tarde se denominaria *positivismo ilustrado* - não-religioso, pedagógico e anti-autoritário em política - era Luís Pereira Barreto.

É certo que as hostes republicanas atraíam número crescente de jovens positivistas confessos, oriundos das Escolas de Direito. Mas ainda não haviam ascendido a uma posição destacada no movimento republicano que, por sua vez, estava longe de congregar a maioria. Os professores de matemática e ciências exatas - agrupados nas escolas militares e na Politécnica, em que se transformou a antiga Real Academia Militar - aderiam em massa às doutrinas de Comte. Contudo não soara até então a hora em que iriam dar o tom à cultura brasileira.

Assim, na segunda metade do decênio de oitenta não se observam maiores evidências do que ocorreria após a República. A pregação de Tobias Barreto, em prol da preservação da filosofia e em contraposição ao comtismo, angariava número crescente de adeptos, formando-se núcleos atuantes nas capitais nordestinas, no Rio de Janeiro e em Porto Alegre. Sílvio Romero (1851/1914) conquistava a cátedra do Colégio Pedro II e desenvolvia grande atividade jornalística. A publicação da *História da Literatura Brasileira*, (em 2 volumes, com 1.486

páginas de texto), em 1888, consagra-o como um dos intelectuais de maior nomeada do país. A Faculdade de Direito de São Paulo - mais pela tradição krausista que pela presença dos tradicionalistas - tampouco favorecia o positivismo. A bandeira renovadora e de superação da tradição espiritualista do Império não se encontrava em suas mãos.

O conjunto das circunstâncias formadas com a proclamação da República iria favorecer francamente a ascensão do positivismo.

O positivismo comteano forneceria os ingredientes requeridos para a formulação doutrinária do autoritarismo, fenômeno que seria a nota dominante da história política republicana. É certo que essa vertente política assumiria, no transcurso do novo século, formas cada vez mais sofisticadas. Contudo, as bases originárias seriam facultadas pelo comtismo.

A questão não se reduz ao curto período de aproximação entre o Apostolado Positivista e o governo provisório, graças à presença neste de Demétrio Ribeiro. Como se sabe, através desse ministro o Apostolado logrou encaminhar e ver aprovadas diversas proposições, algumas de menor alcance - o desenho da bandeira, a forma de saudação nos documentos oficiais, etc. - mas outras de grandes conseqüências como é o caso da separação da Igreja do Estado que, se bem correspondesse a uma aspiração geral da intelectualidade e de significativas parcelas das correntes políticas, deve ser creditada à iniciativa positivista. Tais eventos serviram para exagerar a influência do Apostolado no novo regime. Com a autoridade de um dos principais historiadores do positivismo brasileiro, Cruz Costa (1904/1978) teria oportunidade de escrever que essa influência durou apenas dois meses - tempo de permanência de Demétrio Ribeiro no Governo provisório - e “foram esses que lhe granjearam a fama inexata de haver o positivismo criado a República no Brasil”. (4)

O governo provisório contrariou frontalmente o Apostolado e a massa dos positivistas ao proceder à convocação da Assembléia Constituinte. (5) Além disto, a Constituição 1891 recusou as propostas positivistas no sentido de anular o Parlamento e concentrar todo o poder no Executivo, optando pelos institutos consagrados na doutrina liberal. Ainda assim, na medida em que se avolumam as dificuldades, à Constituição liberal iria sobrepor-se uma prática autoritária. Ao fim da primeira década republicana, esta já se consagrara como a nota dominante, conforme o observa José Maria Belo: “Ainda não libertos das tradições parlamentares do Império, os congressistas republicanos reinvidicavam uma primazia política que violava a natureza do regime... O poder do Congresso e o poder do Presidente harmonizavam-se apenas nos artigos constitucionais; na realidade, não se entenderiam nunca”. A seu ver, o desfecho ocorreria sob Prudente de Moraes, em face do atentado que vitimaria o ministro da guerra, ocorrido em 1897, marechal Machado Bittencourt: “O atentado de 5 de novembro dava-lhe (a Prudente de Moraes)

os elementos de reação que inutilmente procurara; dentro da própria órbita constitucional, o presidencialismo do regime adotado em 15 de novembro de 1889 revelava a tremenda soma de poderes que poderia enfeixar nas mãos do presidente da República, e dos quais os seus sucessores saberão colher o máximo proveito”. (6)

Essa prática autoritária encontraria uma base relativamente sólida, apta a assegurar cerca de dois decênios de estabilidade política, na chamada política dos governadores, introduzida sob Campos Sales. Consistia, sobretudo, no abandono da representação, mediante o expediente que estabeleceu a apuração dos resultados eleitorais pela mesa da Câmara dos Deputados e das Assembléias. Logrou-se, assim, minimizar o papel do Parlamento sem o imperativo da reforma constitucional.

À margem da prática autoritária, o autoritarismo ganharia suportes doutrinários através do denominado *castilhismo*, referido precedentemente e que foi analisado na Introdução.

Embora a pregação autoritária não provenha apenas de Comte, mas encontre, além de outras inspirações teóricas, não poucos suportes na tradição cultural luso-brasileira, é essencial ter presente que o seu cerne reside no postulado-mater posto em circulação pelo positivismo, segundo o qual *o poder vem do saber*, em contraposição ao lema liberal de que *o poder vem da representação*.

A ascensão do positivismo na República caracteriza-se, pois, antes de mais nada, por haver inspirado doutrinas políticas autoritárias e que acabariam exercendo papel decisivo no transcurso do século XX.

Outro indicador da emergência do positivismo, como novo elemento catalisador na cultura brasileira, reside nas reformas de ensino primário e secundário, bem como na manutenção do ensino superior adstrito ao nível profissional e na interdição de que se estruturasse a Universidade.

A mais importante reforma do ensino primário e secundário seria da autoria de Benjamin Constant, no primeiro governo republicano. Durante a República sofreria apenas ajustamentos, permanecendo intactos os seus fundamentos e pressupostos. O essencial da nova filosofia educacional consiste na crença de que real se esgota nas ciências e que a própria organização social, por seus elementos básicos, a política e a moral, pode ser estruturada em bases científicas.

Todo o ensino - hoje chamado de primeiro e segundo graus - estruturou-se em torno dessa hipótese.

No período anterior, esse nível de ensino apoiava-se numa inspiração liberal, de índole moderada, que reconhecia o papel da ciência sem negar a filosofia, mas não se propunha o

estabelecimento de moral social laica do tipo consensual. Graças à conciliação fundamentada pelo eclético Paul Janet (1823/1899), mantinha-se a moral vinculada à religião.

Na verdade, tanto a reforma como toda a pregação de Benjamin Constant não correspondiam a nenhuma novidade, significando de fato a retomada da tradição pombalina.

A elite formada sob Pombal não só introduziu a ciência na cultura portuguesa - rompendo o cordão de isolamento que a mantivera afastada do resto da Europa, durante quase dois séculos - como admitiu a possibilidade da moral e da política científicas. O legado pombalino seria preservado na Real Academia Militar, que se tornou o primeiro reduto positivista no país e de onde provinha Benjamin Constant.

A adesão às doutrinas de Comte, de parte da liderança da Academia Militar, deu-se no estrito limite em que contribuiu para desenvolver as premissas do ideário pombalino, isto é, a crença na possibilidade da moral e da política científicas. Para comprová-lo, basta confrontar as funções a que Comte destinava a força armada e o papel que Benjamin Constant passa a atribuir ao Exército.

Augusto Comte entendia que as forças armadas deveriam ser transformadas em simples milícias cívicas, destinadas ao policiamento das cidades e do interior. Em vão os membros do Apostolado iriam lembrar a pretensa incompatibilidade entre o positivismo e qualquer forma de militarismo. Na pregação de Benjamin Constant, a elite militar tornava-se mais que simples porta-voz da Nação. Na justificativa da reforma do ensino militar, teria oportunidade de afirmar: “O soldado deve ser, de hoje em diante, o cidadão armado, corporificação da honra nacional e importante cooperador do progresso com garantia da ordem e da paz públicas, apoio inteligente e bem intencionado das instituições republicanas, jamais instrumento servil e maleável por uma obediência passiva e inconsciente que rebaixa o caráter, aniquila o estímulo e abate o moral”.

Mais que isto, ao Exército estaria reservado o papel de autêntica vanguarda na conquista do estado positivo, conforme se pode ver dos trechos adiante transcritos da Ordem do Dia que torna pública quando de seu afastamento da Pasta da Guerra:

“A boa ordem, a disciplina e a fraternal convivência que reinaram em suas fileiras, o inextinguível heroísmo com que se houve em tantas campanhas em prol da integridade e da honra da pátria, onde as suas armas sempre vencedoras traçaram as mais brilhantes e honrosas páginas da nossa história, são inolvidáveis provas do quanto deve a nação brasileira ao seu patriótico exército...”

“Um exército enfim que, correspondendo às legítimas aspirações nacionais, instalou e firmou para sempre em sólidas e largas bases a república no seio da pátria por meio de uma revolução eminentemente pacífica e humanitária, que recomendou eficazmente a nação

brasileira no respeito e a admiração de todos os povos cultos; que se assinalou nos fatos da História da Humanidade como um exemplo único edificante e para sempre memorável e digno da eterna glorificação dos séculos e das bênçãos da humanidade, soube elevar-se nobremente sublime missão social e política, reservada aos exércitos modernos que de acordo com os são preceitos da ciência real que deve inspirar e guiar a sua conduta, mais pacífica do que guerreira, mais humanitária do que nacional. É que eles obedecem consciente ou inconscientemente na sua índole, organização e nos seus destinos a leis imperturbáveis reguladoras da evolução geral do progresso humano que tende inevitável e progressivamente para o feliz regime final – industrial e pacífico – resultante do fraternal conagração dos povos. Para ele caminham mais rapidamente do que todos os outros, como é forçoso e grato reconhecê-lo, os povos americanos de modo ainda mais acentuado o nobre e generoso povo brasileiro, sempre predisposto a sacrificar dignamente o seu egoísmo nacional ao largo e fecundo amor universal. A orientação dominante nos povos e nos exércitos americanos dá-nos ligeira esperança de que aquele sublime ideal do verdadeiro progresso humano se transformará em futuro não muito remoto em grata e feliz realidade. Para ele concorrerá poderosamente o exército brasileiro a que me orgulho pertencer.” (7)

A reforma do ensino que leva o seu nome é outro exemplo eloqüente do fato de que outras doutrinas de Comte somente foram incorporadas na medida em que se encaixavam no arcabouço pombalino. Enquanto o comtismo tinha entre seus princípios basilares a separação dos poderes espiritual e temporal cabendo ao primeiro a responsabilidade pela educação, a reforma Benjamin Constant acresceu às tarefas que ao Estado incumbia em matéria de ensino superior, a principal atribuição de ministrar ensino primário e secundário, entendida a ação particular como meramente supletiva.

A elite republicana preservou igualmente o despreço que sua congênere pombalina nutria pela Universidade e acentuou o sentido profissionalizante dos estabelecimentos de ensino superior existentes no país.

É indispensável referir a argumentação positivista contra a Universidade - embora tenha sido elaborada na década anterior à proclamação da República - porquanto foi sucessivamente invocada nas discussões acerca da Universidade, que tiveram lugar até à época da guerra mundial. A argumentação em apreço acha-se dissociada tanto da realidade nacional como da Época Moderna, na qual a Universidade, nos mais importantes países do Ocidente, perdia as características de instituição medieval para tornar-se centro de investigação científica, ao lado do preparo de especialistas.

As teses contra a Universidade provieram tanto dos positivistas ilustrados - representados por Pereira Barreto - como dos religiosos, representados por Teixeira Mendes.

Luiz Pereira Barreto abordaria especificamente o tema da Universidade numa série de artigos, publicados em *A Província de São Paulo*, no ano de 1880. Esses artigos foram estudados por Roque Spencer Maciel de Barros em duas oportunidades. (8) Sua análise é retomada aqui a fim de resumir a linha de argumentação desenvolvida.

Pereira Barreto entende que para julgar qualquer fenômeno basta submetê-la à lei dos três estados, criada por Augusto Comte. Segundo esse princípio, a humanidade havia passado por uma fase teológica, a que se sucedera o ciclo metafísico. Na Época Moderna formaram-se os elementos requeridos para a constituição do estado positivo, etapa superior do curso de desenvolvimento da humanidade.

Aplicando à instituição a mencionada lei, Pereira Barreto acha que surgiu ambígua, num momento em que a teologia dominava, mas defrontando-se com o simultâneo desenvolvimento da metafísica. O seu ensino nasceria, pois, com essa marca: servir às duas filosofias. Com o advento da ciência, a Universidade não se faria de rogada, dispondo-se a adotar uma terceira filosofia. Ora, argumenta enfático, três filosofias que se negam não podem viver pacificamente no mesmo organismo. As Universidades passam, então, a ter uma existência puramente nominal, no sentido de que não serve a um senhor que lhe defina a face. É de nosso autor esta conclusão: “Aí se ensina a idolatrar o passado e a abominar o presente. Mas também o contrário. Aí se ensina que existe um Deus, que existem muitos, que não existe nenhum. Todas as contradições, todos os disparates aí encontram uma cadeira assalariada, um abrigo seguro e uma retórica certa”. Trata-se, portanto, de *um verdadeiro flagelo social*.

A conclusão não deixa de ser chocante se se trata da autêntica liberdade de ensino. Entendendo-se esta liberdade como a coexistência de pontos de vista diversos, o retrato que dela nos pinta Pereira Barreto corresponde ao da instituição apta a assegurá-la.

Como se vê, a condenação decorre de uma posição eminentemente política, que se complica por achar-se estribada numa acepção de ciência que a coloca a serviço da transformação social.

Pereira Barreto representa o intelectual positivista que não iria aceitar a transformação da doutrina numa religião. Os que deram semelhante passo e congregaram-se em torno da Igreja Positivista, também recusaram frontalmente a idéia de Universidade. A posição dessa parcela do positivismo brasileiro seria fixada por Raimundo Teixeira Mendes, no debate do projeto Homem de Melo. Escreveria nessa oportunidade uma série de artigos na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, mais tarde reunidos no folheto *A Universidade*, que se reeditou nos começos do

século para combater expressiva corrente de opinião em favor da criação da Universidade, então estruturada, e que iria levar o Parlamento ao demorado exame da questão.

A linha de argumentação apresentada pelo chefe da Igreja Positivista pode resumir-se da forma adiante apresentada.

A grandeza nacional exige a Reforma do ensino. Mas a Universidade não é solução adequada para promover aquela grandeza, eis a premissa maior. Assim, Teixeira Mendes vai encaminhar a discussão estabelecendo, antes de mais nada, que a Universidade não se inclui entre os elementos requeridos pela grandeza nacional. É interessante enumerar quais seriam esses elementos, segundo seu entendimento.

A grandeza nacional, diria Teixeira Mendes, depende da redução ao mínimo da massa de parasitas, que exploram o trabalho proletário; da redução ao indispensável dos indivíduos úteis que, mantidos pelo proletariado, colaboram para o bem-estar deste; enfim, da educação e normalização deste mesmo proletariado, para que possa possuir seu domicílio inviolável e uma verdadeira família, em que a mulher não seja obrigada a descuidar dos filhos para cuidar do sustento da casa. Portanto, a Universidade não é requerida pela grandeza nacional.

Mas não se trata apenas de organismo desnecessário. A esse aspecto não se resume o problema. Ao contrário, corresponde a verdadeiro absurdo. Sua constituição somente poderia gerar como resultado a sistematização de nossa pedantocracia e o atrofiamento do desenvolvimento científico, isto é, aquele preconizado por Comte e com vistas ao terceiro estado. A tentativa basta para demonstrar a incapacidade política de nossos governos, referindo-se ao Império, porquanto seu combate é ao projeto Homem de Melo.

O governo brasileiro, sentencia finalmente, deve renunciar ao estabelecimento de um sistema de educação nacional, que só os positivistas seriam capazes de empreender, no momento oportuno. Enquanto tal oportunidade não se apresente, deve limitar-se a assegurar a instrução elementar, sem compromisso com qualquer das “filosofias” existentes, e a desenvolver o ensino especial (profissional) sem conceder privilégios aos que o cursaram. (9)

A argumentação positivista, como se vê, tangencia o assunto. Em nome do regime ideal, voltam-se as costas ao real. Na verdade, o problema do ensino propriamente dito não é sequer apontado.

Apesar disso, os positivistas lograram influenciar a maioria dos componentes dos órgãos decisórios e por isto mesmo são responsabilizados diretamente pelo abandono sistemático da idéia de implantar-se a Universidade, nos decênios iniciais da República, pelo conhecido educador Isaías Alves. Abordando o assunto na década de vinte, escreveria: “Já é deveras um pouco tardio o movimento em prol da Universidade... Tivéssemos instituído as Universidades

no começo do século e já teríamos passado o tempo de prova dos regulamentos e estaríamos com o serviço cultural iniciado. Foi mais um prejuízo que nos trouxe o positivismo ortodoxo pela voz de Miguel Lemos, que foi um dos espíritos dominadores do seu tempo em nosso país, pouco rico de pensadores e filósofos. Agora, emendando o erro, é urgente realizar essa reforma de extraordinárias conseqüências para a vida do país”.(10)

A acusação há de parecer bem fundada a quem consulte os documentos da discussão ocorrida no começo do Século (11) desde que a oposição positivista acha-se presente em toda linha. O deputado Gastão da Cunha, autor de um projeto criando a Universidade, apresentado ao Parlamento em 1903 tenta contorná-la desta forma: “Ora, senhores, se bem entendi as causas da oposição do eminente filósofo (Comte), elas desaparecem em face das organizações universitárias modernas, que em nada mais podem lembrar aqueles institutos medievais, sem dúvida arcaicos e nocivos ao desenvolvimento intelectual de nossa época...”. Gastão da Cunha lembra ainda que Emile Littré, o famoso discípulo de Comte que recusou a religião da humanidade, reconheceu o equívoco positivista nos seguintes termos: 'Com a supressão das Universidades queríamos abrir caminho ao ensino positivista. Laborávamos, porém, em engano, supondo estarmos na transição divisória que julgávamos pouco espessa - para um futuro decisivo. Mas a divisória é muito menos tênue do que imaginávamos; e o desbastamento, que, aliás, nunca se pôde operar, teria sido muito mais danoso à instrução em geral, sem aproveitar em nada à doutrina que tínhamos em mente”.

A oposição positivista também foi atacada frontalmente lembrando o deputado Sátiro Dias que “o respeitável Sr. Teixeira Mendes ainda ontem capitulava a vacinação obrigatória de tão perversa quão irracional monstruosidade”, devendo equiparar-se àquela tese a sua opinião de que a Universidade não passa de formidável e audacioso atentado às aspirações nacionais em matéria de ensino.

De todos os modos, respeitou-se a interdição positivista. Tanto mais que, objetivamente, ia ao encontro de uma de nossas velhas tradições.

A ascendência do comtismo no período estudado se pode comprovar ainda pela adesão do professorado de matemática e ciências ao ideário positivista. Na *História do Positivismo no Brasil*, Ivan Lins aponta como adeptos da doutrina os professores daquelas disciplinas na Escola Politécnica, no Colégio Pedro II, na Escola Militar, na Escola Naval, etc., no Rio de Janeiro, o mesmo ocorrendo em diversas outras capitais. A exemplo da idéia de Universidade, semelhante circunstância iria ao encontro da tradição pombalina.

O conceito de ciência não é certamente unívoco. Contudo, ninguém negará que a ciência corresponde a um saber eminentemente operativo, enquanto a filosofia é eminentemente especulativa. Sem embargo de que a ciência também se proponha a busca da verdade.

Em seus primórdios, a ciência parecia estar voltada exclusivamente para o estabelecimento da verdade e por isto mesmo Newton a denominaria de “filosofia matemática da natureza”. Na segunda metade do século XVIII, contudo, mesmo no seu país de origem, a Inglaterra, o interesse maior dirige-se à aplicação. A reforma pombalina da Universidade (1772) se fez sob a égide desse entendimento, isto é, a Faculdade de Filosofia então criada tinha por tarefa formular mineralogistas, metalurgistas, agrônomos, etc. O ensino superior estruturado no Brasil, no século XIX, tomava por base tais princípios, que iriam ser reforçados pelo comtismo, embora não os aceitasse explicitamente.

No século XIX, a ciência foi associada ao mais rígido determinismo e à suposição de que se nutria tão somente de observações e não de hipóteses. Augusto Comte não inovou quanto a tais aspectos. Apenas consideraria que ao formular a lei dos três estados, a ciência poderia ser proclamada como acabada e conclusa. Precisamente essa última tese iria reforçar a arraigada crença, oriunda da tradição pombalina, de que a ciência se esgotava na aplicação. Se a ciência havia alcançado o seu ponto de culminância, não havia porque estimular a pesquisa desinteressada que, se não fora cogitada no ciclo anterior, agora podia ser abertamente combatida, em nome de princípios tido como científicos.

A acepção oitocentista de ciência seria defrontada na Escola Politécnica. Aquele movimento, capitaneado por Amaro Costa, e, subseqüentemente, a formação da Escola Neopositivista, derrotariam o comtismo na esfera das ciências exatas. Mas, até o presente, a inspiração cientificista vigora no âmbito das ciências sociais.

Finalmente, a ascensão do positivismo na República fica patente pela audiência crescente que logra alcançar o magistério moral da Igreja Positivista. Com efeito, os títulos arrolados, no catálogo das publicações do Apostolado, evidenciam que a Igreja Positivista irá paulatinamente deslocando o centro de seu interesse das questões políticas para as morais. Nos primeiros anos do novo regime, não há acontecimento político de que não decorra seu pronunciamento. Com o passar dos anos, todo o empenho estará voltado para a tentativa de ocupar o lugar que a Igreja Católica chegaria a desempenhar sob o Império, quando o liberalismo moderado então vigente não radicalizou a separação entre moral e religião. A Igreja Positivista pretendeu beneficiar-se da simbiose, superada na Época Moderna em todos aqueles países em que se radicaram as instituições do sistema representativo.

É lícito admitir que a Igreja Positivista haja alcançado esse objetivo. Veja-se, por exemplo, o que escreve Jackson de Figueiredo (1891/1928), em 1922, a propósito da participação dos positivistas na agitação tenentista, que entendia estivesse em desacordo com o caráter conservador do comtismo. Ao que acrescenta: “Mas suponha eu, e com muitas razões em favor da minha suposição, que nem tudo estava perdido neste sentido, pois ainda não se fizera ouvir a palavra do Sr. Teixeira Mendes, incontestavelmente a maior autoridade moral e intelectual entre os remanescentes da ex-poderosa igreja comtista, e respeitado, venerado mesmo por todo e qualquer homem de bem, pertença ao partido, à crença que pertencer. Daí também a nenhuma surpresa minha ao ler a extraordinária lição, bom-senso e moralidade política, que esse homem digno por excelência, vem de dar aos seus irrequietos discípulos, sejam eles simples tenentes do Exército ou ditadores constitucionais”. (12)

Resumindo a argumentação desenvolvida nos tópicos precedentes, a tese de que o elemento característico do pensamento brasileiro na República Velha corresponde à ascensão do Positivismo se comprova pelos fatos seguintes:

- 1) Emergência do autoritarismo republicano - que repudia e abandona a tradição liberal do Império -, estribado basicamente na pregação dos partidários de Augusto Comte;
- 2) Sucessivas reformas do ensino primário e secundário sob a égide da hipótese comteana de que o real se esgota na ciência, à qual também incumbe o estabelecimento de política e moral científicas;
- 3) Aceitação, pela elite dirigente, da interdição positivista à Universidade, para introduzir, no país, a investigação científica sem objetivos práticos, conservando-se o ensino superior adstrito à formação profissional;
- 4) Adesão do professorado de ciências ao entendimento comteano da ciência como algo de conclusivo; e,
- 5) Transferência do magistério moral, tradicionalmente exercido pela Igreja Católica, para a Igreja Positivista.

Como vertentes do pensamento, estruturam-se a versão religiosa do comtismo, toda contida na pregação do Apostolado; a filosofia política de inspiração positivista, cuja expressão acabada seria o castilhismo; e, um fenômeno curioso, de difícil caracterização, que veio a ser batizado de *positivismo ilustrado*. Para compreendê-lo, incumbe referir que, além da oposição encontrada na Escola Politécnica - que estudamos detidamente, na Introdução, ao tratar do problema das relações entre filosofia e ciência - o positivismo não seria integralmente aceito nas

Faculdades de Direito. Ali tem lugar a revisão, na esfera da filosofia do direito, que ensejaria o surgimento daquela variante que se agarraria ao momento pedagógico do pensamento de Comte - de fato ultrapassado pela religião da humanidade - para contrapor-se ao autoritarismo político e defender as instituições liberais. Por suas linhas gerais, tal é a mensagem do *positivismo ilustrado*.

No plano da cultura, foi o direito a única esfera onde os positivistas não se asseguraram uma posição de franco domínio. Além de que o comtismo seria contestado nesse terreno tanto pelos partidários da Escola do Recife como pelos defensores do direito natural, a própria representação positivista experimentaria evolução algo singular.

Na *História das Idéias Jurídicas no Brasil*, Machado Neto traça um esquema magistral dessa circunstância peculiar, que nos limitaremos a resumir.

Pereira Barreto exprime no país o ponto de vista dogmático do comtismo, segundo o qual os juriconsultos são uma classe do período metafísico, condenada ao desaparecimento. A seu ver, o ensino jurídico desempenharia papel eminentemente negativo, porquanto estribado na suposição de que forma homens para “fazer leis” quando o que incumbia à ciência seria descobri-las. Parece-lhe que as escolas de direito despejam sobre o país uma onda calculada de saber falso, virtudes falsas e anarquia certa.

Segue-se Paulo Egydio (1842/1905) que, sem poder tornar-se adversário da ciência que cultivava ou da profissão que exercia, irá, entretanto, reduzir o direito a uma parte da sociologia.

E prosseguindo, escreveria Machado Neto naquele livro notável: “Se o médico positivista Pereira Barreto denegria a profissão jurídica e negava a sua ciência, e o advogado Paulo Egydio, tentando dar foros de cientificidade à jurisprudência, vai entregá-la à voracidade do imperialismo sociológico em termos do mais radical sociologismo, Alberto Sales (1857/ 1904) ...embora sem fugir no essencial ao sociologismo, tenta recuperar para o espírito científico a ciência jurídica” (pág. 57). Alberto Sales é dos positivistas ilustrados que chegaram a alcançar grande nomeada no país. Condena a filosofia do direito, mas admite que pode subordinar-se a uma construção científica, que está por fazer-se, mas certamente será feita, e, com o “recurso aos modernos processos da experiência e da observação histórica” ingressará “definitivamente” em sua fase positiva.

Chega-se finalmente a Pedro Lessa (1859/1921), catedrático de Filosofia do Direito na Faculdade de São Paulo entre 1891 e 1907, que foi considerado por Machado Neto como o mais heterodoxo. Rejeita a lei dos três estados. A metafísica não lhe parece condenada à morte, como queria Comte. Contudo, admitiria uma sociologia na acepção comteana do termo “ciência dos primeiros princípios da sociedade, tronco que sustenta as diversas ciências sociais particulares e

conseqüentemente o direito” -, ao que observa o autor da *História das Idéias Jurídicas no Brasil*: “...é inegável o paradoxo de quem tão agressivamente defendeu a ciência jurídica contra os positivistas comteanos e, agora, a entrega nas mãos absorventes da sociologia comteana entendida como ciência enciclopédica da sociedade, da qual as demais ciências são departamentos coloniais e, pois, àquela subordinadas em seus princípios, em seu espírito e em seu método”.(13)

O mais interessante a destacar é que esse grupo paulista não faria coro com o autoritarismo republicano. Sua pregação ultrapassaria os simples limites da filosofia do direito, consoante procuraremos demonstrar.

Roque Spencer Maciel de Barros denominou de ilustração brasileira ao movimento de idéias iniciado nos dois decênios imediatamente anteriores à República para afirmar que a modernização do Brasil dependia da adesão sem reservas ao pensamento científico e do abandono das disputas teológicas e metafísicas. Semelhante objetivo deveria ser buscado através da educação. Assim, a reforma dos espíritos era entendida como condição essencial das mudanças tornadas imprescindíveis no plano material. Os integrantes desse movimento que, sendo partidários de Augusto Comte, no que respeita à possibilidade da organização racional da sociedade, preferiam os procedimentos da democracia liberal, ao invés do totalitarismo castilhistas, constituem o chamado *positivismo ilustrado*.

Sob essa denominação, podem ser agrupados não só Alberto Sales e Pedro Lessa, mas igualmente Pereira Barreto. A tradição por eles iniciada encontraria notável desenvolvimento na obra de Ivan Lins (1904/1975).

Luís Pereira Barreto nasceu em Rezende, no Estado do Rio, e educou-se na Bélgica, para onde seguiu em 1855, aos quinze anos de idade. Formou-se em medicina em 1864, depois de se haver doutorado em Ciências Naturais. Embora lhe tenha sido oferecida a oportunidade de ingressar no corpo docente da Universidade de Bruxelas, regressa ao Brasil. Na fase belga é que se torna positivista. De volta à Pátria, radica-se em São Paulo. A partir de meados da década de setenta, desenvolve intensa atividade em prol da difusão do comtismo, em diversos livros mas, sobretudo, através da imprensa periódica, onde teve oportunidade de travar diversas polêmicas. Dedicou-se também à política, tendo chegado a conquistar posição de destaque no Partido Republicano e desempenhado os cargos de Presidente da Assembléia Constituinte e do Senado estaduais. Costuma ser apresentado como o chefe do positivismo dissidente, em contraposição a Miguel Lemos, que representava a ortodoxia, isto é, a Igreja Positivista, classificação inadequada porquanto não leva em consideração o curso real da doutrina positivista em terras

brasileiras, violentando-o para fazê-lo coincidir com um enunciado que seria pertinente, talvez, para a França.

Na obra que dedicou à análise do pensamento de Pereira Barreto, Roque Spencer indica em que consiste, a seu ver, a mudança radical de atitude da geração que patrocinou o “movimento de idéias novas”, na década de setenta, e constituiu, depois, a corrente positivista em suas várias vertentes e a Escola do Recife. Eis a tese: “O movimento romântico buscava a nossa peculiaridade: com um agudo senso do real, num momento em que, mal saídos da independência, buscávamos nossa afirmação como povo, o romantismo, de acordo com os esquemas de pensamento do tempo, insistiu no típico e no insólito... Outra é a perspectiva da geração seguinte: ela já não quer pôr em relevo o específico nacional, mas integrar-nos na civilização ocidental; compreender nossas diferenças, em relação com os países mais adiantados do Ocidente, não como uma “diferença de natureza”, mas como uma diferença de fase histórica, apreendida segundo o modelo de uma filosofia progressista da história, em função da qual se esclarecesse o nosso *atraso cultural* e se definisse um programa político-social, com um alto alcance pedagógico, capaz de *acelerar* a nossa marcha, a fim de que pudéssemos alcançar os vanguardeiros da civilização”. (14) No que respeita especificamente ao positivismo, na vertente que insistia nesse aspecto e que ora se caracteriza, integrou a minoria porquanto os êxitos na conquista de adeptos seriam apropriados pela vertente castilhistas, partindo de esquema diametralmente oposto.

Pereira Barreto cuida de aplicar, à história do Brasil, a doutrina dos três estados, com o intuito de inferir o programa de ação a realizar. O Brasil Colônia teria sido teatro da manifestação do espírito teológico, nas suas formas mais primitivas (fetichismo e politeísmo). Sobretudo no Império, implanta-se a metafísica no cérebro nacional, em coexistência com o monoteísmo e o politeísmo. A amálgama que então se estabelece - mescla de credence popular e religião católica; Deus do monoteísmo de mãos dadas ao deus impessoal da Metafísica, etc. - encontra seu desfecho na questão religiosa. Pereira Barreto atribui grande significação ao evento, por lhe parecer o autêntico divisor de águas entre os estados teológico e metafísico.

Embora tendo deixado de ser teológico, para entrar no pleno regime legal da metafísica, coexistem, entretanto, na maioria dos espíritos, fórmulas dos dois estilos, com reflexos na vida moral, política e educacional do país. A conclusão a que chega Pereira Barreto é resumida do seguinte modo por Roque Spencer: “Numa sociedade como esta, qual o papel do intelectual que sabe que a teologia acabará por ser totalmente aniquilada e a metafísica igualmente vencida? Conhecendo as leis imutáveis que regem o processo da humanidade, não procederá como o metafísico, que acredita ingenuamente no poder dos decretos humanos, mas procurará apressar a

marcha para o estado definitivo, auxiliando seu país a vencer as etapas preparatórias. Tem, por exemplo, plena consciência da impotência metafísica para fundar sequer as bases de uma comunidade humana, mas colaborará com ela na destruição da teologia.”

Dotado de arguto senso prático e enorme sentido tático, Pereira Barreto partia do que, na literatura política de nossos dias, denomina-se “correlação de forças”. O estado positivo não há de ser alcançado pela via do isolamento e da busca da pureza doutrinária, mas da decisão de marchar para os compromissos. Por isto pleiteava a aliança com os metafísicos (republicanos, liberais, bacharéis, etc.) para a derrota dos remanescentes teológicos. Não se pode deixar de observar que, no transcurso dos últimos cem anos - Pereira Barreto publica os dois primeiros volumes de *As Três Filosofias*, respectivamente, em 1874 e 1876, e, em 1880, *Positivismo e Teologia e Soluções Positivas da Política Brasileira*, textos fundamentais do ponto de vista da exposição de suas idéias -, os problemas colocados pela hipótese da sociedade racional não parecem haver mudado grandemente.

No que respeita, entretanto, aos procedimentos requeridos pela implantação do estado positivo (vale dizer, da sociedade racional), os positivistas ilustrados não conseguiram comover os espíritos das novas gerações, ganhas afinal para o castilhismo, o getulismo ou para a versão positivista do marxismo.

Dentre as fórmulas do progresso enunciadas por Pereira Barreto destacam-se a instrução e o povoamento. No primeiro caso, não se trata do ensino pelo ensino, mas de dar-lhe um cunho eminentemente científico e técnico. A reforma essencial deveria incidir sobre o secundário, fazendo-o repousar “nas noções positivas fornecidas pela astronomia, pela física, pela química, pela biologia e pela ciência social positiva”. Semelhante programa, de caráter enciclopédico, deveria ser ministrado genericamente, deixando a parte concreta das ciências para os especialistas. Constituir-se-ia, assim, uma base sólida e padronizada para o ensino superior, a ser orientado no sentido técnico e profissionalizante. Contam-se, entre os resultados a serem auferidos, o desaparecimento dos títulos universitários como simples sucedâneos da nobreza de sangue; a dissipação das “trevas teológicas e das ilusões metafísicas” e o encaminhamento do povo na direção de tais problemas e interesses, substituindo a massa informe por uma verdadeira população organizada.

Sem que seja encontrada uma solução eficaz para a questão do povoamento do solo pátrio, entendia o pensador, não se pode falar seriamente em modernização e progresso do país. Convencido dessa tese, ainda sob o Império bate-se contra a discriminação legal a que se achavam sujeitas as outras religiões que não a oficial. Superada essa etapa, na República, trata de encontrar os exemplos capazes de facilitar a atração de emigrantes qualificados. Com esse

intuito, comprovou a possibilidade do cultivo de uvas européias em São Paulo; empenhou-se em prol da erradicação da febre amarela; tornou-se arauto da propaganda da extrema fertilidade da terra roxa.

Queria demonstrar a fragilidade da imagem que nos apresentava como país tropical, inóspito, monocultor, sem potencialidades. Supunha, em suma, ser a rota do progresso a mesma que levava ao estado positivo, pela força da ilustração e da adesão voluntária.

Alberto Sales, paulista de nascimento, formou-se em direito na Academia da Capital, em 1882, aos 25 anos de idade, depois de uma tentativa frustrada de estudar engenharia nos Estados Unidos. Sucessivamente jornalista, teórico do Partido Republicano Paulista - seu *Catecismo Republicano*, de 1885, editou-se às expensas do PRP -, deputado federal depois da República, dedicando-se, ainda, ao magistério. Rompeu, primeiro, com o Partido Republicano (1894) e, mais tarde, com seu irmão, Campos Sales, Presidente da República, em vista da adoção do que passou à história com o nome de “política dos governadores”, um dos mais sérios golpes desfechados contra o sistema representativo sob a República. Faleceu aos 47 anos de idade. Publicou diversos livros, em sua maioria a serviço da propaganda republicana, e os seguintes trabalhos doutrinários: *Ensaio sobre a moderna concepção do direito* (1885) e *Ciência política* (1891).

Do mesmo modo que Pereira Barreto, Alberto Sales tem em alta conta a síntese comteana, aceita a validade da lei dos três estados e atribui grande significado à educação.

Na *Política Republicana* (1882) escreveria: “Depois da grande generalização científica e filosófica operada neste século por Augusto Comte, uma nova luz derramou-se sobre a história e um novo critério se estabeleceu para a interpretação dos fenômenos sociais. O providencialismo antigo, tão arraigado nas consciências e tão freqüentemente invocado até para a explicação de acidentes puramente naturais, teve de ser banido completamente do domínio da história, depois da profunda sistematização do saber humano positivo num corpo perfeito de doutrinas filosóficas. Foi assim que a doutrina comteana, abrangendo em sua esfera a totalidade dos fenômenos cognoscíveis, inorgânicos ou orgânicos, físicos ou morais, individuais ou sociais, veio a estabelecer a necessidade de restringir-se a especulação filosófica exclusivamente ao domínio da realidade científica e firmar solidamente as regras do verdadeiro método histórico, por meio do reconhecimento imediato das leis gerais da sociologia”.

No *Ensaio sobre a moderna concepção do direito* (1885), afirma: “Para nós que conhecemos a grande lei da evolução histórica, descoberta pelo gênio assombroso de Augusto Comte, segundo a qual todas as nossas concepções passam invariavelmente pelos três estados - teológico, metafísico e positivo -, lei que abrange a série inteira dos fenômenos sociais e que

transforma a história numa verdadeira ciência, acha-se completamente fora de dúvida a existência real da ciência social”.

Finalmente, quanto ao papel da educação, Alberto Sales teria oportunidade de resumir suas idéias no opúsculo *O ensino público* (1901), além de que o tema sempre esteve entre as suas preocupações. A tese central, apresentada no aludido texto, consiste no seguinte: “Quando a luta se trava exclusivamente no terreno biológico, em que imperam desenfreados os nossos mais grosseiros instintos, certamente que não pode a função educativa encontrar um órgão apropriado para exercê-la. Quando a luta se empenha, porém, no terreno econômico e político e que se inicia a fase das conquistas, essa função se destaca e se salienta, ao mesmo tempo que surge a escola como o seu órgão particular e normal. Quando a luta, finalmente, se trava no terreno intelectual, adquire a função educativa um desenvolvimento extraordinário, absorve uma parte cada vez maior da atividade social, ao mesmo tempo que assume o aparelho escolar proporções enormes e colossais. Nas sociedades pertencentes ao tipo militante, em que a luta se desdobra no terreno econômico e político, a educação é mais física do que intelectual e moral; porque o seu único objetivo é apenas preparar o atleta e o soldado. Nas sociedades pertencentes ao tipo industrial, em que se inaugura o regime da paz e da ordem, a educação se torna mais intelectual e moral; porque o seu objetivo é preparar o operário e o artífice, o profissional e o artista, órgãos do comércio e da indústria. Há, pois, uma relação íntima e permanente entre as modificações que se operam na estrutura e nas funções do aparelho político e as que se efetuam, paralelamente, na estrutura e funções do aparelho escolar.”

Alberto Sales explicita abertamente suas divergências com o comtismo no que respeita à política. A propósito desse aspecto de sua obra assinala Luís Washington Vita: “É importante observar que, se a “ciência da política” de Alberto Sales está embasada em princípios positivistas, nem por isso segue a tendência autoritária do positivismo. Nesse sentido, reportando-se a Littré, afirma sua independência ao declarar que “se bem esteja de acordo no ponto de vista filosófico, divirjo completamente no terreno político”. (15) Em *Ciência Política*, escreve: “Augusto Comte, ao traçar o seu majestoso curso de filosofia política, não deixou de censurar acicamente a soberania popular como um dogma exclusivamente metafísico, que nada mais era do que atribuir-se à nação uma qualidade tão absoluta como aquela que se queria negar aos reis, e que em última análise não passava do direito de revolta contra as autoridades constituídas. Semelhante censura, porém, como bem observa Stuart Mill, não tem razão de ser.”

Pedro Lessa bacharelou-se em direito em 1883 e, logo no ano seguinte, defendeu tese de doutoramento. Ingressou no corpo docente da Faculdade em 1888, promovido a catedrático em 1891. No mesmo ano, como deputado, participou da Assembléia Constituinte estadual. No

período subsequente dedica-se exclusivamente ao magistério e à advocacia. Em fins de 1907 seria nomeado ministro do Supremo Tribunal, tendo exercido tais funções durante cerca de quatorze anos, isto é, até a morte, em 1921.

Pedro Lessa interessou-se essencialmente pela problemática da Filosofia do Direito, no que revelou independência em relação ao comtismo, segundo se mencionou. No estudo que lhe dedicou (16), assinala Reale: “O certo é que Pedro Lessa se propunha, em contraposição, aos “positivistas”, demonstrar o caráter científico da Jurisprudência, reagindo, ao mesmo tempo, contra as concepções metafísicas de Krause e de Ahrens, que haviam fundado o saber jurídico apenas em pressupostos racionalistas.”

No que respeita ao processo histórico, reivindicando, da mesma forma que o movimento positivista em seu conjunto, a intervenção do Estado e aspirando à melhor distribuição das riquezas - maneira pela qual se entendia, à época, o socialismo -, enfatizava, sobretudo, o seu aspecto moral ao invés de assimilá-lo à rigidez determinística. Por isto mesmo deve resultar da educação e da mudança de mentalidade e nunca de imposição pela força. A propósito, o texto a seguir, transcrito por Reale, é bem elucidativo de seus pontos de vista: “Muitas das aspirações das várias escolas de socialismo propriamente dito hão de ser fatalmente concretizadas em lei. Não há um só homem de coração bem formado que se não sinta constrangido ao contemplar o doloroso quadro oferecido pelas sociedades atuais com a sua moral mercantil e egoística. O socialismo há de triunfar parcialmente. O seu triunfo é infalível, necessário.”

A Constituição de 1891, inspirada em grande parte na americana, incorporou o dispositivo desta última segundo o qual cabia ao Supremo Tribunal Federal o poder de declarar a inconstitucionalidade das leis. A Corte Brasileira tratou, desde logo, de exercê-lo e o fez, sobretudo, na defesa e consolidação das liberdades civis. Na espécie, a questão essencial diz respeito ao *habeas corpus*, que a lei e a prática ainda não tinham elevado à condição de direito constitucional. Tenha-se presente que a questão das liberdades públicas - e a consolidação do *habeas corpus*, transformando-o em instrumento a seu serviço - constitui a principal bandeira do liberalismo nos três decênios iniciais da República e o grande divisor de águas entre o civilismo de Rui Barbosa e as doutrinas políticas de inspiração positivista, entre as quais sobressaía o castilhismo.

Nesse movimento de afirmação da liberdade individual contra o arbítrio do Poder, não há como obscurecer o desassombro pessoal dos magistrados, quando o clima vigente expressava-se através da frase atribuída a Floriano: “Se os juízes do Tribunal concederem *habeas corpus* aos políticos, eu não sei quem amanhã lhes dará o *habeas corpus* de que, por sua vez, necessitarão.” Tem razão pois Leda Boechat Rodrigues ao escrever: “Rui contribuiu decisivamente para que o

Supremo Tribunal Federal adquirisse a consciência de ser um verdadeiro poder, mas a verdade é que ao usar o Tribunal algumas vezes com grande desassombro as suas atribuições constitucionais, seja com votos dissidentes, seja à unanimidade, o fez a exemplo de cada um de seus juízes, a duras penas e correndo ele próprio os riscos de sua tomada de posição.” (17)

A contribuição de Pedro Lessa no sentido que ora se enfatiza é reconhecida e enaltecida por todos quantos abordaram o tema, tendo Leda Boechat, na obra antes referida, afirmado o que se segue: “Através da construção judicial numa nova fase de arbitrariedades do Poder Executivo, que se abrirá em 1911, ele (Pedro Lessa) vai liderar a maioria dos seus colegas e proteger, por meio do *habeas corpus*, direitos que, na verdade, nada tinham a ver com o direito de locomoção; o único de acordo com a doutrina anglo-americana, capaz de ser amparado por aquele remédio.”

O positivismo ilustrado vinculou, portanto, abertamente, sua sorte à do liberalismo político em terras brasileiras.

Posteriormente, Ivan Lins viria a ser o herdeiro da tradição do positivismo ilustrado, tendo-se tornado, simultaneamente, uma de suas principais figuras. Médico diplomado pela Universidade do Brasil, em 1924 - exerceu o magistério, tendo lecionado História da Filosofia na Faculdade Nacional de Direito e, posteriormente, cargos públicos (secretário do Instituto Nacional de Tecnologia e, a partir de 1942, membro do Tribunal de Contas da Guanabara). Desenvolve intensa atividade intelectual a partir da década de trinta, na imprensa periódica e como conferencista. É autor de numerosa bibliografia dedicada ao estudo do pensamento de Lopes de Vega, Benjamin Constant, Thomas Morus, Descartes, Gonçalves de Magalhães, padre Antonio Vieira, entre outros, e à análise da cultura em certos períodos históricos (Idade Média e Renascença, sobretudo). Realizou levantamento completo e exaustivo do movimento positivista no Brasil. Foi eleito para a Academia Brasileira de Letras em 1958.

A contribuição especial de Ivan Lins ao positivismo ilustrado consiste em ter-lhe dado feição predominantemente cultural, subordinada ao aperfeiçoamento moral, isto é, em suas mãos o positivismo transforma-se num movimento de cultura inspirado em objetivos morais. A par disto, retira-lhe toda conotação dogmática e polêmica.

Os principais representantes da corrente ora caracterizada, no passado, partiam de uma inspiração política fundamental. Seu afã de instruir, de ilustrar, pedagógico, enfim, era o meio da conquista de um Estado em que a tônica consistisse na racionalidade. Mesmo Pedro Lessa, nos limites em que semelhante escopo não conflitava abertamente com suas funções de magistrado, almejava resultados políticos.

No contexto peculiar do positivismo ilustrado estavam presentes, é certo, as componentes cultural e ética. Mas talvez não como centro e alvo mais destacados. As maiores energias voltavam-se para o encontro dos termos de compromisso, capazes de impulsionar o progresso que se supunha, como vimos, conduziria diretamente ao estado positivo. Mais precisamente: buscavam-se os programas táticos, com fins políticos, e nesse nível é que se colocavam a cultura e a moral.

Com Ivan Lins, invertem-se os dados da questão. Antes de mais nada, sua obra é de um historiador da cultura, com interesse especial no período histórico que vai da decadência da Idade Média ao Renascimento. Apresenta o positivismo no Brasil, num contexto sem precedentes na matéria, como um grande movimento de cultura. Finalmente, ao difundir o comtismo, tem em vista idênticos parâmetros.

Parece elucidativo de seus pontos de vista o texto seguinte: “Salientando que as principais dificuldades dos tempos modernos não são apenas políticas, mas, sobretudo, morais, de modo a depender-lhes a solução muito mais das opiniões e dos costumes do que das instituições, pretendia Comte transformar em educacional o movimento político. A tendência dos seus contemporâneos era, ao contrário, a de atribuir sempre todos os males políticos à imperfeição das instituições, em vez de esperar da reorganização intelectual e moral o que só esta pode dar. Dessa tendência, ainda hoje muito vulgarizada, provêm os esforços, radicalmente estéreis, de indefinidamente buscar-se o remédio dos infortúnios sociais em alterações, cada vez mais profundas, das instituições e poderes existentes, sem que a inanidade das tentativas anteriores esclareça nunca os espíritos assim obcecados... De que serve serem perfeitas as instituições políticas se os homens, que as devem por em prática, não lhes acompanham o aperfeiçoamento? As leis serão sempre letra morta, quando lhe pedimos aquilo que só os costumes podem dar.” (17)

A acepção de cultura presente à obra de Ivan Lins não se resume a uma simples classificação dos produtos do espírito, segundo suas notas específicas, mas uma tomada de posição em face desse conjunto, introduzindo determinada hierarquia, segundo ditames morais. O tema inspira toda a sua obra e acha-se presente em seus diversos escritos. Resumiu, entretanto, seu entendimento da questão em *Perspectivas de Augusto Comte* (Cap. VII).

A inteligência ocupa lugar de destaque entre os atributos humanos. Assegurou a criação de poderosos instrumentos e agentes tanto do conhecimento como da transformação do mundo em que vive. É lícito, pois, isolar-se o que se poderia denominar de *cultura intelectual*. Seu cultivo, entretanto, deve estribar-se em diretrizes buscadas em outras esferas.

“A ciência - escreve - na verdade, como a indústria e demais resultados da cultura intelectual, é indiferente em si mesma e tanto pode ser aplicada para o bem, como para a destruição, dependendo dos sentimentos de quem dela se serve”. Por isto, “podemos dizer que das diversas modalidades de cultura atinentes ao homem cabe a preeminência à cultura dos sentimentos. Quem de fato achar um artifício moral capaz de tornar os homens mais devotados e humanos, menos brutais e menos libidinosos, presta um serviço muito maior e contribui cem vezes mais para a felicidade de seus semelhantes do que quem encontrar aplicações do fósforo ou da hélice”.

O enunciado toma por base uma acepção da pessoa humana suficientemente distanciada da imagem que deste fazia o romantismo (Rousseau, sobretudo), arrefecida, ao mesmo tempo, por duas hipóteses científicas nas quais Ivan Lins acredita e supõe sejam aplicáveis às circunstâncias.

Entende, antes de mais nada, que os sentimentos egoístas são mais fortes e mais numerosos no homem. Antes, no mesmo livro (Cap. VI), discutindo a obra de Rousseau, a propósito da idéia de “bon sauvage” escrevera: “A consciência não é absoluta e muitas vezes apresenta alçapões. Resultado complexo da atividade cerebral, modificada pela civilização, a consciência representa o conjunto dos preconceitos ou disposições morais tornadas habituais através da educação. Por conseguinte, longe de ser a inspiradora do procedimento humano e a educadora por excelência, deve a consciência ser formada e o seu desenvolvimento é exatamente o grande objetivo da educação.

As hipóteses científicas em que se apóia para recomendar um programa de aperfeiçoamento moral, em que pese realidade do homem, acham-se formuladas do seguinte modo “Cumpra, conseqüentemente, através de uma cultura adequada, comprimir os maus e exaltar os bons sentimentos do homem, aproveitando a lei biológica segundo a qual o exercício desenvolve os órgãos, enquanto a inércia os atrofia “em virtude dos reflexos condicionados, torna-se o *hábito* base de toda educação, a qual tem em vista, sobretudo, inculcar os hábitos adequados ao convívio social”.

Estabelecida, pois, a necessária hierarquia no âmbito cultura, considerada em seus múltiplos aspectos, e, ao mesmo tempo, identificadas as bases em que se apóia o programa inferido, cumpre indicar as suas linhas gerais. Estas se vão inspirar na obra do próprio Comte, enfatizando o papel da mulher, reivindicando o caráter enciclopédico para o saber científico etc. Conclui da forma seguinte: “Em nenhuma outra época se apresentou, portanto, aos intelectuais tarefa de tamanha envergadura e magnitude. Acha-se, hoje, na ordem do dia, o estabelecimento de um sistema de cultura integral do homem, baseado nas conclusões insofismáveis da ciência,

de modo a inaugurar-se afinal um regime de atividade plenamente pacífica de conagração entre os povos.”

Cabe indicar que, na linha sugerida, Ivan Lins encara a religião em seu significado puramente moral. A palavra procederia etimologicamente de *religare* (lat., tornar a atar). Ao que acrescenta: “De conformidade com tal etimologia a religião seria, para Augusto Comte, todo conjunto de princípios intelectuais, práticas afetivas e normas de vida capaz de concorrer para o prevalecimento do altruísmo sobre egoísmo, quer individual, quer coletivo. Ligar os sentimentos, pensamentos e atos de cada indivíduo, subordinando-os sempre ao altruísmo ou amor do próximo e, ao mesmo tempo, *religar* todos os participantes da mesma comunhão de crenças em torno de um ideal supremo de aprimoramento da vida intelectual e coletiva, humanando cada vez mais o próprio homem, eis o que, para Augusto Comte, caracteriza a *religião*, que seria assim traduzida pelo mais bem formado de todos os vocábulos, porquanto *liga* o homem em seu foro íntimo e o *religa*, exteriormente, aos seus semelhantes: *re... ligare*.”

Talvez como resultante desse entendimento do processo histórico tenha Ivan Lins, como historiador da cultura, preferido estudar a polaridade Idade Média-Renascimento, diretamente ou através de algumas de suas grandes figuras como Tomas Morus, Descartes e Erasmo. No livro dedicado a este último teria oportunidade de afirmar: “A veneração inata no homem sempre o impeliu ao conhecimento das opiniões de seus antecessores; assim foi na Antigüidade, assim foi na Idade Média e assim é em nossos dias. Essa “continuidade” é exatamente o mais precioso dos atributos de nossa espécie.”

O progresso identifica-se com a obra contínua de *humanização*. O significado de Erasmo decorre do fato de que exalta aqueles valores perenes, “ele exorta os homens a confiarem seu destino à razão e ao amor: de preferência às paixões e ao ódio. Dirige-nos, assim, perene mensagem de liberalismo, de cultura, de fraternidade e de paz”. Destaca ainda a tolerância e o livre exame.

O humanismo renascentista encerra para Ivan Lins algo de progressista e eterno “ao vislumbrar uma era nova, na qual, desprezando todo devaneio extraterreno, a humanidade se volta para o seu planeta, obedecendo a impulsos puramente humanos e transformando-se em sua própria providência”. De seu exame retira a lição de que “...a Idade de Ouro não está, nem nunca esteve, no passado, e, se não se acha ainda no presente, somente pode encontrar-se no futuro, melhorado pela educação, esclarecido pela ciência, embelezado pela arte e servido pela indústria”. Essa “idade de ouro” preservará, contudo, “as imperfeições de nossa espécie.”

Com semelhante largueza de perspectiva é que Ivan Lins lançou-se ao inventário do comtismo em nosso país, de que resultou a *História do Positivismo no Brasil*. O livro encerra

uma pesquisa sem precedentes na matéria e documenta o evento de forma exaustiva. Desejo de enfatizar seu sentido cultural e as dimensões assumidas pelo movimento, em contraposição à estreiteza sectária da Igreja Positivista – e, sobretudo, de fugir a todo dogmatismo e espírito polêmico, Ivan Lins furtou-se a uma classificação do positivismo brasileiro em que sobressaíssem as discrepâncias entre a vertente ilustrada e o castilhismo.

Entretanto, o conjunto de sua obra, que pode ser legitimamente considerada como o coroamento do positivismo ilustrado ficará como eloqüente depoimento da distância que separa as duas interpretações.

NOTAS

(1) Caracterização mais abrangente do fenômeno castilhistas encontra-se na Introdução, onde também é referida a bibliografia básica.

(2) *Resumo histórico do movimento positivista no Brasil* (1882) 2ª edição, como *Primeira Circular Anual*, Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1900, pág. 20.

(3) *Primeira Circular Anual*, pág. 68.

(4) *Contribuição à história das idéias no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olímpio. 1956, pág. 245.

(5) Em relação ao evento, parece ter sido decisivo o apoio de Benjamim Constant, aconselhado por Pierre Laffitte (1823/1903), - chefe da Igreja Positivista de Paris, com a qual romperá o Apostolado que lançara a palavra de ordem de "Constituição sem constituinte". Ver, a propósito, Ivan Lins - *História do Positivismo no Brasil* – 2ª edição, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967, págs. 645-648.

(6) *História da República*. 6ª ed. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1969, pág. 151.

(7) In R. Teixeira Mendes – *Benjamin Constant*, Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, 1894, vol. 2 – peças justificativas, págs. 280/282.

(8) Em *Evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1967, e em *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo, USP, 1959.

(9) Cf. *A Universidade*, 2ª edição, Rio de Janeiro, 1913 e Roque Spencer Maciel de Barros, obra cit. págs. 331/332.

(10) *O problema universitário brasileiro*. Rio de Janeiro, A Encadernadora, 1929, pág. 371.

(11) *Documentos Parlamentares*. Instrução Pública. Vol. 6º, páginas 63/157.

(12) A reação do bom-senso. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, pág. 172.

(13) Ver também: Miguel Reale - "Pedro Lessa e a filosofia positiva em São Paulo", in *Filosofia em São Paulo*, 2ª edição, São Paulo, Grijalbo/USP, 1976, págs. 129/165.

(14) *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1967, página 14.

(15) *Alberto Sales, ideólogo da República*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1965, pág. 123.

(16) "Pedro Lessa e a filosofia positiva em São Paulo", in *Filosofia em São Paulo*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1962, págs. 89/139.

(17) *História do Supremo Tribunal*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Volume I, 1965, pág. 6.

(18) *Perspectivas de Augusto Comte*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1965, págs. 210/211.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

(O) *APOSTOLADO POSITIVISTA E A REPÚBLICA* (Antologia). Introdução de Antonio Paim. Brasília, Editora Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981.

ARRAES, R. de Monte. *O Rio Grande do Sul e suas instituições governamentais* (1925). 2ª edição. Introdução de Antonio Paim. Brasília, Editora Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados. 1981.

AZZI, Riolando. *A concepção da ordem social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo, Edições Loyola, 1980.

BARRETO, Luís Pereira. *Obras filosóficas*. Organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros. São Paulo, Editoras Grijalbo/USP Volume I, 1967.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1967.

LESSA, Pedro. *Dissertações e polêmicas*, Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1909.

LINS, Ivan. *Escolas filosóficas ou Introdução ao estudo da Filosofia*, 4ª edição, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1966.

_____. *A Idade Média, a cavalaria e as cruzadas*, 4ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.

_____. *Descartes: época, vida e obra*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1964.

_____. *Aspectos do padre Vieira*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, 1966.

_____. *História do positivismo no Brasil*, 2ª edição, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.

_____. *Perspectivas de Augusto Comte*, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1965.

_____. *Erasmus, a renascença e o humanismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

ESTUDOS DE FILOSOFIA DO DIREITO, Rio de Janeiro, 1912.

DISCURSOS E CONFERÊNCIAS, Rio de Janeiro, 1916.

MACHADO NETO, A. L. - *História das idéias jurídicas no Brasil*, São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1969.

OSÓRIO, Joaquim Luís - *Constituição política do Rio Grande do Sul*. Comentário (1911). 3ª edição. Brasília, Editora Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981.

REALE, Miguel - *Filosofia em São Paulo*. 2ª edição, São Paulo, Editoras Grijalbo/USP, 1976.

RIBEIRO JÚNIOR, João - *Alberto Saltes: trajetória intelectual e pensamento político*, São Paulo, Convívio, 1983.

VITA, Luís Washington - *Alberto Sales, Ideólogo da República*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965.

3. DECLÍNIO DO POSITIVISMO E SUA SUBSTITUIÇÃO PELO MARXISMO

Evidências do término do ciclo positivista. Superação pela elite científica das interdições do comtismo. Valorização da idéia de Universidade. A rejeição da filosofia de Comte pela Congregação do Pedro II. João Arruda e a evolução dos positivistas ilustrados de São Paulo. As principais etapas da formação do marxismo acadêmico. Os dois grandes núcleos do marxismo de inspiração política.

O ciclo de ascensão do positivismo parece encerrar-se com a Revolução de 30 e o término da República Velha. Por essa época, emergem na arena política outras vertentes autoritárias, ofuscando a presença do castilhismo. É certo que a hegemonia da Revolução acabaria em poder daqueles que Ricardo Vélez Rodríguez denominaria de segunda geração castilhistas. Mas o seu compromisso será muito mais com substrato cientificista da tradição herdada de Pombal do que propriamente com a bandeira e o nome de Augusto Comte a exemplo do que ocorrera com Castilhos e Borges de Medeiros e com o próprio Vargas, em sua passagem pela Câmara dos Deputados.

A morte de Raimundo Teixeira Mendes, em 1927, coincide com o sucesso de aglutinação empreendida por Jackson de Figueiredo. Já então a Igreja atrai número expressivo de intelectuais. À frente do governo, Vargas restaura a aliança do Estado com a Igreja Católica, passando esta a ter ingerência direta na formulação da política educacional e controle dos programas assistenciais. Refeita das feridas causadas pela República, reassume o magistério moral que por um período passará às mãos da Igreja Positivista. Esta, por sua vez, perde toda a audiência de que desfrutara nas primeiras décadas republicanas.

Esse desfecho político, tornado patente com a Revolução de 30, consagra as derrotas que o positivismo experimentara no plano cultural.

A primeira delas diz respeito à consagração da Academia de Ciências e seu engajamento com o pensamento científico contemporâneo, repudiado pelos positivistas, movimento que tivemos oportunidade de estudar na Introdução. Recorde-se aqui o incidente deveras expressivo que teve lugar por ocasião da vinda de Einstein ao Brasil, recebido em sessão solene da Academia de Ciências, a 6 de maio de 1925. No dia 28 desse mesmo mês, Licínio Cardoso, que era um dos poucos remanescentes positivistas na Escola Politécnica, publica em *O Jornal* artigo intitulado “Relatividade imaginária”. Contesta a validade da teoria da relatividade. O tema é levado a debate nas sessões de junho e julho da Academia de Ciências, verificando-se o total

isolamento do autor da crítica. Ignorando as proibições de Augusto Comte, a elite científica do país empreende o caminho da superação do conceito oitocentista de ciência e decide-se por acompanhar o sentido principal de sua evolução.

Outra derrota fragorosa dos positivistas reside na valorização da Universidade, graças ao movimento desenvolvido pela Associação Brasileira de Educação (ABE). Esse movimento, que deu origem à criação da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade do Distrito Federal (UDF), merece ser caracterizado em seus traços mais gerais. (1)

Com base no repúdio dos positivistas, estabeleceu-se a crença de que, para realizar a formação de profissionais de nível superior, era suficiente o ensino ministrado nas escolas existentes. O grupo da Academia de Ciências iria revelar os fundamentos dessa crença: a admissão de que a ciência estava feita e era suficiente importá-la do exterior. Para dizê-lo com as palavras de Amoroso Costa: “a ciência é útil porque dela precisam os engenheiros, os médicos, os industriais, os militares; mas não vale a pena fazê-la no Brasil porque é mais cômodo e mais barato importá-la da Europa, na quantidade que for estritamente suficiente para o nosso consumo. Tal é a mentalidade dominante entre aqueles que nos educam, e, por mais forte razão, entre aqueles que nos governam.” (2) A Academia reivindica a criação de uma Faculdade Superior de Ciência, voltada para a pesquisa científica, em torno da qual se estruturaria a Universidade. Aparece, assim, na cultura brasileira, uma aceção valorativa da Universidade, atribuindo-lhe a função de cultivar as ciências, despreocupando-se de sua aplicação, idéia que estava destinada a vigorosa germinação.

A ABE foi criada em outubro de 1924 e conseguiu aglutinar grande número de intelectuais e ter atuação em todo o país. Popularizou a efetivação de cursos informais, de alto nível, a exemplo do que posteriormente se chamou de “extensão universitária”. Sistematizou a discussão dos temas educacionais, através de inquéritos e congressos nacionais.

Do ponto de vista da presente caracterização, adquire maior relevância o inquérito sobre o problema universitário brasileiro, convocado em começos de 1927, pela Seção de Ensino Técnico e Superior da ABE.

O inquérito foi dirigido por uma comissão integrada pelos professores Domingos Cunha, Roquete Pinto, Ferdinando Laboriau, Inácio Azevedo Amaral, Levi Carneiro, Raul Leitão da Cunha e Vicente Licínio Cardoso. A ABE obteve o apoio de *O Jornal* e do *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro e de *O Estado de S. Paulo*. Membros da comissão visitaram São Paulo, Bahia e Minas.

A Seção de Ensino Técnico e Superior formulou os seguintes quesitos:

I - Que tipo universitário adotar no Brasil? Deve ser único? Que funções deverão caber às universidades brasileiras?

II - Não convirá, para solução de nosso problema universitário, aproveitar os elementos existentes como Observatórios, Museus, Bibliotecas; promovendo a sua articulação no conjunto universitário?

III - Não é oportuno realizar, dentro do regime universitário, uma obra concomitantemente nacionalizadora do espírito de nossa mocidade?

IV - Não seria de todo útil que os governos estaduais auxiliassem ao governo federal na organização universitária?

V - Não convém estabelecer mais íntimo contato entre o professor e o aluno?

VI - Não convém a adoção, onde possível, do livro texto (sistema norte-americano) em substituição ao ensino oral?

VII - É satisfatória a situação financeira do professor universitário? Não se impõem medidas reparadoras?

Os quesitos foram encaminhados a personalidades representativas. Além disto, os membros da Comissão ficaram incumbidos da redação de teses relativas a cada um dos temas propostos.

Responderam ao inquérito 33 professores do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco, Paraná e Rio Grande do Sul. Pronunciou-se ainda o Conselho Universitário da Universidade de Minas Gerais.

As respostas, juntamente com as teses da Comissão Organizadora e alguns dos depoimentos de inquérito similar realizado pelo jornal *O Estado de São Paulo* foram publicados 27 em 1929.(3)

O inquérito da ABE buscou não apenas o consenso acerca de temas substantivos da questão universitária como cuidou, sobretudo, de estabelecê-lo no seio da elite acadêmica. Assim, opinaram sobre o assunto os educadores mais conhecidos na época como Jônatas Serrano, Francisco Venâncio Filho, Alcides Bezerra, Mendes Pimentel; juristas e professores de direito como Luiz Carpenter e Levi Carneiro; professores de engenharia como Barbosa de Oliveira e Corinho da Fonseca. Em geral, professores dos diversos Estados em que funcionavam estabelecimentos de ensino superior.

Comparece também o núcleo dirigente da Academia Brasileira de Ciências: Amoroso Costa, Ferdinando Laboriau, Inácio Azevedo Amaral e Álvaro Osório de Almeida. Finalmente, do debate participaram intelectuais de renome no período como Vicente Licínio Cardoso, Gilberto Amado e Tristão de Ataíde.

O surgimento de uma consciência nova acerca da Universidade aparece igualmente em outra das iniciativas da ABE: as Conferências Nacionais de Educação. A I Conferência realiza-se em Curitiba, em 1927. A II Conferência terá lugar em Belo Horizonte, em 1928; a III, em São Paulo, em 1929. (4) Nas duas primeiras os debates giraram, sobretudo, em torno das teses, apresentadas pelos participantes, que versavam os assuntos mais diversos. A terceira foi dedicada ao ensino secundário. Contudo, o tema da Universidade ocupou posição de destaque em todos os certames.

Na I Conferência, Amoroso Costa apresentou uma tese, intitulada *As Universidades e a pesquisa científica*, que resume o ponto de vista acerca da instituição, segundo o qual deveria estimular a pesquisa desinteressada, talvez o resultado mais significativo do debate ocorrido no período. Na II Conferência, o tema é relatado por Tobias Moscoso, tendo seu pronunciamento alcançado grande repercussão. Também a Universidade de Minas Gerais manifestou-se sobre o assunto III Conferência, embora dedicada ao ensino secundário, enseja discussão das mais interessantes, em torno do que seria a função primordial da Universidade.

Finalmente o problema universitário é discutido no Congresso de Ensino Superior, realizado no Rio de Janeiro, de 11 a 20 de agosto de 1927, em comemoração ao centenário dos cursos jurídicos. O tema é considerado de diversos ângulos, em geral pelos participantes do inquérito promovido pela ABE, razão pela qual as teses apresentadas a esse Congresso figuram igualmente na publicação que lhe foi dedicada, antes mencionada. Foram abordados estes aspectos: definição do tipo de universidade que mais se adapta às condições do Brasil (Luiz Carpenter); requisitos indispensáveis para a criação de universidade (Abelardo Lobo); exame de oportunidade da criação de universidades livres (Azevedo Sodré); o desenvolvimento do espírito universitário; e, papel dos seminários ou institutos de investigação científica na vida universitária.

Como se vê, a iniciativa da Academia de Ciências, encampada pela nova entidade então criada, a Associação Brasileira de Educação, encontrou a maior repercussão. Pela primeira vez a questão da Universidade é discutida em toda a sua amplitude, estabelecendo-se consenso diametralmente oposto ao que vigorou na cultura brasileira durante tão longo período. A revalorização da Universidade se faz acompanhar de novo entendimento da ciência, igualmente contraposto à tradição iniciada por Pombal. Agora se afirma que a ciência é um corpo vivo, destinado a desenvolver-se ininterruptamente. E, mais ainda, que longe está de esgotar-se na aplicação.

A Revolução de 30 cortou abruptamente o debate antes caracterizado e que, sem dúvida, empolgou a elite acadêmica do país. O novo governo adota a Universidade como forma de

organização do ensino superior, mas a despoja do espírito criativo que lhe foi atribuído no movimento da ABE.

Em que pese não tenha o desfecho correspondido à expectativa acalentada pela elite acadêmica não pairam dúvidas de que o movimento de contestação ao positivismo, na década de vinte, alcançou vitórias significativas no que respeita à ciência como no que tange ao ensino superior.

Quanto ao ensino secundário, o fato mais relevante, na mesma linha de contestação ao comtismo, corresponde ao abandono do programa de Agliberto Xavier no Colégio Pedro II. Esse programa consistia na exposição das 15 leis de filosofia primeira formuladas por Augusto Comte. Quando a Congregação, em 1925, instou-o a que elaborasse um outro, que servisse também para os estabelecimentos congêneres, Agliberto Xavier recusou-se a fazê-lo. À acusação de que o programa era sectário, limitou-se simplesmente a alegar que o assunto era tratado “no terreno positivo, e nem deveria ser de outro modo”. Na verdade, a doutrina comteana nada tinha a ver com a filosofia, limitando-se a difundir o conceito oitocentista de ciência, antes caracterizado e francamente superado, segundo se evidenciou, e uma teoria do conhecimento tosca e mal elaborada. (5)

É compreensível a intransigência de Agliberto Xavier. Para ele, como para Licínio Cardoso, não se tratava de ciência ou de filosofia, como eram entendidos pelo comum dos mortais, mas de dogmas religiosos e, como tais, intocáveis.

Para examinar o assunto, a Congregação constituiu uma Comissão, integrada pelos professores Honório Silvestre, Adrien Delpech e Othelo Reis, que concluiu pelo seguinte: “Parece à Comissão que seria mais natural que adotássemos um programa semelhante, em suas linhas gerais, aos estrangeiros. Os franceses, por exemplo, para cuja explicação há numerosos e bons compêndios, como o Worms, o Rabier, o Rey, poderiam ser adotados. Baseada nestes, organizou ela um plano bem resumido, que oferece à ilustre Congregação... Este programa poderia ser aceito a fim de se usar até que o douto catedrático, renunciando ao caráter estreitamente sectário de seu ensino, organize novo plano, eclético, que se adapte perfeitamente às necessidades do ensino”.

Para protestar contra a decisão, Agliberto Xavier publicou o folheto intitulado *Em defesa da mentalidade brasileira*. Considerou que a matéria em debate adquiria transcendental importância “para o ensino, para a dignidade do magistério e para a própria história da evolução intelectual da nacionalidade brasileira”.

O repúdio da filosofia de Comte pela Congregação do Pedro II era não só um sinal dos tempos, mas fato relevante em si mesmo. O Colégio Pedro II, desde o Império, firmara a

tradição de estabelecer os padrões do ensino filosófico e mesmo as preferências doutrinárias. Seu magistério seria realizado por intelectuais de grande nomeada. No período republicano, antes de Agliberto Xavier, realizaram-no Sílvio Romero e Farias Brito, entre outros.

Finalmente, outro indicador do rompimento, de parte da intelectualidade, do cordão umbilical com o comtismo, reside na evolução de João Arruda (1861/1943), que é legitimamente o herdeiro da tradição ilustrada do positivismo na Faculdade de Direito de São Paulo. Tendo substituído a Pedro Lessa, quando este passou a integrar o Supremo Tribunal, manteve intocadas as linhas gerais do ensino de filosofia do direito.

Os positivistas ilustrados de São Paulo, como vimos, notadamente Alberto Sales e Pedro Lessa, opuseram-se abertamente à prática autoritária da República. Contudo, circulavam na mesma atmosfera gerada pela tese de que “o poder vem do saber”. Por isto mesmo não foram capazes de formular uma alternativa clara, que dependia do reconhecimento da legitimidade dos diversos interesses, cabendo organizar e aprimorar a sua representação, doutrina incompatível com toda espécie de cientificismo. João Arruda representa notável progresso em relação a seus predecessores, notadamente na exaltação do liberalismo, mas está longe ainda de restaurar integralmente os vínculos com a idéia liberal.

Em 1927, João Arruda publicou o livro *Do regime democrático* (6) no qual se declara liberal e até *ultra liberal* o que, provavelmente, soaria na época como uma espécie de anarquismo, tanto assim que logo se sentiria na obrigação de acrescentar: “Não adoto nenhum dos conceitos de Bakunine. O que defendo, quanto à organização política, é o que está consagrado como legal nos Estados Unidos, na Holanda, na Noruega, em vários cantões da Suíça... Muito pouco quero mais do que têm os habitantes desses lugares em que hoje não é conhecida a tirania”. O curioso é que o autor registra com destaque, na capa do livro - repetindo-a e comentando-a em diversas oportunidades -, a divisa de Patrick Henry (“Vigilância eterna é o preço da liberdade”), adotada pela União Democrática Nacional, após a segunda guerra.

O autor discute as questões da soberania e da representação. É partidário da representação que resulte do sufrágio universal e contrário à representação profissional. Preconiza mandatos curtos. Admite a eleição indireta para os mais altos cargos executivos e pretende que a administração geral do país seja exercida por um Conselho. “Reduzidas ao mínimo as atribuições do Poder Executivo, escreve, não passando de um ano a eleição para o exercício desse poder, entendo que a última cautela contra os abusos será não haver um único chefe, mas um conselho de administração, como sucede na Suíça. Eleitos anualmente sete membros, dos quais um será constituído presidente do Conselho, só para tornar possíveis as deliberações e

resoluções do corpo administrativo, muito maior será a segurança do cidadão, muito mais difícil será esse perigosíssimo poder oprimir os governados”.

Quanto à preocupação de que o governo seja constituído dos mais sábios, parece-lhe que “fora mesmo da administração, poderá o escol influir à feição de Adam Smith: do canto de sua lareira. Enfim, se sustento que deve haver um mínimo de delegação, também entendo, com os liberais, que deve haver um mínimo de governo. Não vamos nós liberais ao ponto de seguir à risca o “laissez faire, laissez passer”, não julgamos que se possa descansar no “il mondo va de se”; mas a nossa escola sustenta que muito pouco pode fazer o governo, e que os particulares muito melhor do que os governantes conhecem os seus interesses. E, quando o povo não acerte na escolha, que título terão os sábios para lhe impor sua vontade, seu modo de entender a vida? Nunca pude compreender com que direito o Governo de um povo se opõe à vontade deste, quer obrigá-la a ser feliz”.

As questões mais importantes a serem fixadas em lei, segundo seu entendimento, deveriam estar sujeitas ao referendo da massa dos votantes.

A posição de João Arruda em face da questão social (*Da questão social*, pág. 129-144) merece especial referência porquanto endossada pelo liberalismo brasileiro no período subsequente.

João Arruda refuta a acusação de que o regime democrático, por achar-se ligado ao individualismo, exclui qualquer intervenção do Estado em favor dos menos favorecidos na comunhão social, opondo-lhe a tese de que o remédio contra os males da atual organização social não é o Estado Providência. As máquinas vieram agravar a situação dos desfavorecidos da sorte, mas, ainda sem elas, insuportável seria a miséria que acarretou a Revolução Francesa. Não é para o cérebro de um homem, não é mesmo para uma geração, transformar radicalmente tudo quanto os séculos constituíram.

Esse modo de ver não pode, contudo, ser acoimado de fatalista. Rejeitar a transformação social revolucionária, por reconhecer que embora bons críticos os socialistas nada construíram de radicalmente diverso, não equivale pretender obstar a roda do progresso e desejar que a humanidade retroceda. O lema do autor assim se formula: “nem precipitar, nem parar, nem retroceder”.

Antes de apresentar a plataforma reformista dos liberais, avança duas premissas: I) A reforma não pode ser meramente econômica embora o fator econômico possa ser considerado como o mais importante no atual momento histórico de evolução da humanidade. É inegável que o desenvolvimento intelectual seja parte do enriquecimento e que o desenvolvimento moral pela educação aumente a solidariedade, contribuindo, assim, para a melhoria das condições

patrimoniais do povo; e, II) Os reformadores não devem voltar sua atenção exclusivamente para os operários. As providências que objetivem beneficiá-los, unilateralmente, podem redundar em agravamento das dificuldades para outras classes igualmente menos favorecidas, como o reconhecem diversos estudiosos.

João Arruda refuta a idéia de um plano geral de reforma e advoga as reformas parciais, de que possa resultar a consecução dos objetivos socialistas no que respeita à diminuição das diferenças sociais.

O primeiro ponto refere-se à família. Os socialistas preocupam-se apenas com o trabalho dos menores, iniciativa das mais elogiosas. Ainda assim, não basta retirá-los do trabalho produtivo. Cabe, simultaneamente, educá-los, do ponto de vista técnico como do moral e do cívico. Outra providência seria a legalização do divórcio. “O divórcio *a vínculo* é um instituto que lenta, mas fatalmente se vai infiltrando em nosso meio social. Já não há motivo para discutir-se se é bom ou mau: está vitorioso. O que cumpre, pois, é adaptar nossos preceitos jurídicos às exigências por ele geradas, e, entre elas, se acha a sorte da prole, particularmente a dos cônjuges menos favorecidos da fortuna”.

Ao autor parece ainda que não basta legislar, cumprindo conceber as leis de sorte que possam ser bem aplicadas. Dá como exemplo a lei dos acidentes de trabalho que, ao permitir, de um lado, que o operário entre livremente em acordo com o patrão, faculta a burla; e de outro, que a empresa se exima da responsabilidade direta, mediante seguro, leva à ruína indústrias modestas que não podem suportar semelhante ônus.

Parece-lhe imperativa a adoção do imposto progressivo sobre heranças, capital e renda. Reconhece que nos países em que tais providências vêm sendo adotadas, buscam-se fórmulas para transferir seus encargos às classes menos favorecidas. A seu ver, isto prova que as novas instituições devem ser vigiadas constantemente, vigilância que se exerce facilmente no regime democrático.

João Arruda está igualmente preocupado em que o avanço das conquistas do operariado não se dê em detrimento dos empregados no comércio, escritórios e repartições públicas, que devem merecer igual atenção.

Tal é, em síntese, o conteúdo da obra de João Arruda. Representa certamente uma forte reação à onda crescente de adesões ao autoritarismo, no seio da intelectualidade, prenunciando a divisão que iria marcá-la no decênio subsequente, quando a grande diferenciação deixa de ser entre democratas e autoritários para verificar-se entre autoritários de direita e de esquerda. Cabe ter presente que, no mesmo período em que aparece o livro, Gilberto Amado proclamaria da tribuna do Senado o fim do liberalismo; um partidário do socialismo democrático como Evaristo

de Moraes lança manifesto em que preconiza governo colegiado, integrado por pequeno grupo de técnicos; e são crescentes as adesões à cruzada de *A Ordem* e de Jackson de Figueiredo. Por tudo isto, o livro de João Arruda está vinculado a um outro pólo de referência - os partidários do sistema representativo, reduzidos a minoria insignificante sob a República e que somente emergiriam para uma situação de proeminência após a queda do Estado Novo.

A obra de João Arruda registra, contudo, as limitações fundamentais de que não se livraria o liberalismo subsequente, a saber: I) receio de identificar representação e interesse, bem como de proclamar a legitimidade de todos os interesses; II) despreocupação com a organização do eleitorado; e, III) radicalismo não-intervencionista e alheamento da verdadeira magnitude da questão social.

O mestre paulista chega ao exagero de proclamar: “Perniciosíssimo para o povo é não compreender que raramente deixa o interesse social de coincidir com o dos indivíduos, uma vez que haja o regime democrático, ou, noutros termos, não entender que salvo hipóteses que só ocorrem em circunstâncias anormais, nunca há colisão entre o interesse social e o interesse individual” (pág. 133). Quão distante estamos dos tempos em que Silvestre Pinheiro Ferreira proclamava, no *Manual do cidadão em um governo representativo* (1834), que a representação era de interesses e que, para defini-los, dever-se-ia tomar por base os profissionais e econômicos, agrupando-os para constituir três *estados*: comércio, indústria e serviço público. Assim, proclama, “cada deputado ainda que deva representar, sobretudo, os interesses gerais da nação, representa especialmente os do Estado a que pertence”. Por não haver identificado representação e interesse, João Arruda despreocupou-se de precisar as formas de organização do eleitorado, tanto no que respeita aos partidos políticos como no que se refere à base territorial (distrito), questões de que o livro não cogita.

A posição do autor diante da reforma social e do não intervencionismo econômico seria profundamente enfraquecida no período subsequente, pela crise do café, afinal enfrentada pelo governo saído da Revolução de 30, francamente intervencionista, e que se dispõe ainda a equacionar a reforma social, mediante a organização do Ministério do Trabalho. Permanecendo alheios ao keinesianismo, os liberais brasileiros acabariam permitindo que as bandeiras do intervencionismo e da reforma social ficassem em mãos dos agrupamentos autoritários.

Tais são, em síntese, os indicadores mais relevantes da perda de prestígio do Positivismo entre os intelectuais. Foi graças a isto, sem dúvida, que se tornou possível o reencontro com as tradições filosóficas abandonadas após a República e o novo florescimento das Escolas, de que se dá conta no capítulo subsequente.

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

O processo de formação de novo ciclo cientificista em nossa cultura, desta vez adotando invólucro marxista, inicia-se com a chegada às cátedras da Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro, nos começos dos anos trinta, em memoráveis concursos, de Leonidas de Rezende (1899/1950) e Hermes Lima (1902/1978), que ali encontraram Edgardo de Castro Rebelo (1884/1970). Castro Rebelo havia ingressado no Corpo Docente da Faculdade ainda na época da primeira guerra mundial, mas experimentaria evolução assemelhada à dos novos e eminentes colegas.

Pela primeira vez em nossa história, estrutura-se um grupo marxista, num estabelecimento de ensino de incontestável prestígio. Sua adesão àquela doutrina acha-se, entretanto, inteiramente dissociada da agremiação que se intitulava comunista, para explicitar suas vinculações com o regime soviético e com as versões oficiais do marxismo. Além disto, são homens de grande valor intelectual e que, por isto mesmo, não poderiam reduzir-se à condição de meros divulgadores. Buscam caminho autônomo e dão início no país ao que denomino de *marxismo acadêmico*.

A história do marxismo acadêmico diferencia-se da história do marxismo de inspiração estritamente política, se bem que em momentos de maior intolerância os professores marxistas tenham sido vítimas de injustificada violência, a pretexto de que muitas pessoas invocam essa condição, mas se reduzem a simples propagandistas, a serviço da política, o que não deixa de ser verdade, mas nem por isto remete o debate das idéias a outras instâncias. De todos os modos, o marxismo acadêmico estabeleceu um nível de discussão do marxismo que se tem revelado capaz até mesmo de, por vezes, permear a pregação de representantes dos profissionais da política.

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

Na esfera do direito, o marxismo não chegaria a alcançar maior difusão. Embora se trate de grupo diminuto, tem atuação destacada no movimento filosófico do país, notadamente através do Instituto Brasileiro de Filosofia. Seu presidente, o prof. Miguel Reale, valoriza sobremaneira sua contribuição e denomina-os *marxistas heterodoxos*, destacando em especial os nomes de Luiz Pinto Ferreira (nasc. 1918) e Gláucio Veiga (nasc. 1923). Estão longe de

qualquer ortodoxia e pretendem, inspirando-se em Marx, repensar a problemática legada pela Escola do Recife, notadamente no que se refere ao direito.

No âmbito da filosofia, o marxismo acadêmico, nos anos recentes, viria a confundir-se com o movimento político. O fenômeno talvez se explique pela adesão de muitos padres, que a revestiram de todas as características do fanatismo religioso. O fato mais representativo dessa circunstância seria a censura a um texto de Miguel Reale, no Departamento de Filosofia da PUC do Rio de Janeiro, que deu origem ao afastamento de vários professores, que divergiam daquela orientação, advindo animada polêmica pública. (7) Contudo, é de se esperar que o marxismo acadêmico, em relação à filosofia, volte a encontrar o diapasão que lhe é próprio e adequado. Registre-se que muitos professores, embora injustamente perseguidos no auge do autoritarismo recente, entre os quais destacaria José Artur Gianotti (nasc. 1930), têm resistido a reduzir a discussão filosófica ao terreno político. Este é um aspecto essencial da tradição estabelecida pela obra de Leonidas de Rezende, Hermes Lima, Castro Rebelo, Cruz Costa, Pinto Ferreira etc., que nos incumbe a todos preservar, desde que os marxistas o façam, isto é, o empenho de situar o marxismo como uma vertente entre outras, que se deve impor aos espíritos pela argumentação - e nunca pelo terrorismo cultural ou pela violência física, a exemplo do que se verificou nos países comunistas, de forma generalizada, e em muitos estabelecimentos brasileiros de ensino, onde se encastelaram padres marxistas e seus acólitos.

O marxismo acadêmico no país é certamente um movimento complexo, sobretudo naqueles autores que buscam inserir-se nas tradições brasileiras precedentes. Sem que isto signifique qualquer despreço por outras dimensões, entendo que sua manifestação mais expressiva é *a versão positivista do marxismo* da lavra de Leonidas de Rezende e Cruz Costa. Por isto mesmo a considero como o principal resultado do último meio século, em que o cientificismo se expressa pela voz do marxismo, e a estudo de modo autônomo no tópico subsequente.

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

Caio Prado Junior (1907/1990) publicou algumas obras de divulgação do marxismo ortodoxo, mas onde revela independência de espírito é no prolongado exame a que submeteu a história do Brasil. Suas análises ressentem-se do que chamaria de *economicismo* isto é, do empenho de considerar a economia como “fator determinante” da evolução social, que é uma preocupação de cunho nitidamente oitocentista. Ao fazê-lo, contudo, rebelou-se contra a pretensão dos órgãos dirigentes do comunismo de enquadrar o processo histórico brasileiro no

esquema que supõe seja rígida e inelutável a alternância “comunismo primitivo-escravagismo-feudalismo-capitalismo”. Embora acredite no caráter científico do mito marxista do paraíso terrestre - o que dificulta distingui-lo do comtismo, já que ignora o papel e autonomia das aspirações maiores - identifica como “pseudomarxista” aquela pretensão. Diz ter “a impressão de estar vagando nas águas do velho Augusto Comte com sua famosa “lei dos três estados”, ou de um Spencer e sua concepção da passagem do homogêneo para o heterogêneo. Isso é, de leis gerais e eternas que enquadrariam a evolução dos fatos históricos em esquemas universais. Uma tal prefixação de etapas, através de que evoluem ou devem evoluir as sociedades humanas, faz sorrir”. (8) A rebeldia diz respeito à negação da existência de feudalismo em nosso passado histórico, o que teria implicações no programa de ação dos comunistas, o que não vem ao caso nesta oportunidade. Caio Prado Junior segue nesse passo ao grande pensador português Alexandre Herculano (1810/1877), que foi o primeiro a se perguntar pela “existência ou não do feudalismo nos reinos de Leão, Castela e Portugal”, em texto que começou a elaborar em 1875 e deixaria inconcluso. Mais curioso é o fato de que não se dê conta das implicações de sua tese, do ângulo da doutrina de Max Weber. Como se sabe, Weber vincula diretamente o feudalismo, na Europa, à formação dos regimes com base no sistema representativo. Os percalços desse sistema em nosso país, como em Portugal ou na Espanha, estariam vinculados ao fato de que, não tendo vingado o feudalismo, empreendeu-se a linha de desenvolvimento denominada de *patrimonialismo*. Certamente que sem o pretender, Caio Prado Junior contribui para reforçar as posições da Escola Weberiana Brasileira que, na esfera da análise sociológica, produziu melhores frutos que o marxismo.

O *economicismo* de Caio Prado Junior fez escola e muitos sociólogos e economistas contemporâneos são legitimamente seus discípulos. Assinale-se, por um dever de justiça, porquanto a análise que empreendo a tanto não me obrigaria, que essa espécie de economicismo respeita o caráter plural da sociedade e aprecia as formas democráticas de sua organização, embora não apresente qualquer contribuição palpável nesse sentido.

O segundo grupo originado pelo marxismo político supõe que a ação dos comunistas, sempre se apoiando numa inspiração externa, deva adaptar às circunstâncias o autor que a inspira, o que tem ocasionado, no tempo, certa variância. Assim, sem pretendermos o seu inventário desde a década de trinta, veríamos como transitam meteoricamente os autores em voga entre os comunistas. Quem se lembra hoje dos livros de Thaleimer ou de Kautski, traduzidos e avidamente adotados pela intelectualidade comunista na década de trinta? Ou das traduções de Max Beer, Labriola e do próprio Engels, nos começos do pós-guerra, antes do rígido enquadramento estalinista? Deste modo, a experiência sugere que deve passar a onda

lukaciana e gramsciana, que parece ofuscar às demais em nossos dias, como passou, ainda na fase recente, a altuseriana. Nutro a convicção de que o marxismo diretamente à serviço da ação política está condenado a jamais passar de amálgama eclético, intolerante e superficial, preso a categorias comteanas. (9)

NOTAS

(1) Exame mais detido é efetivado neste livro: A. Paim - *A UDF e a idéia de Universidade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.

(2) Pela ciência pura (maio, 1923) in *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*, 3ª edição, São Paulo, Convívio, 1981, p. 151.

(3) *O problema universitário brasileiro*. Inquérito promovido pela Seção de Ensino Técnico e Superior da Associação de Educação. Rio de Janeiro, A Encadernadora, 1929, 538 págs.

(4) Das primeiras conferências somente se publicaram: *Anais da III Conferência Nacional de Educação*, São Paulo, Diretoria Geral de Instrução Pública, 1930, 1001 págs.

(5) Na obra de Comte não se encontra uma teoria do conhecimento sistematizada. Para suprir essa lacuna, Stuart Mill (1806/1873) a formularia, no livro *Augusto Comte e o positivismo*, que é, entretanto, uma reafirmação da tradição empirista inglesa.

(6) Incluído entre as reedições recentes da Biblioteca do Pensamento Político Republicano, patrocinada pela Câmara dos Deputados.

(7) Consulte-se a coletânea resultante dessa discussão: *Liberdade acadêmica e opção totalitária*, organização e introdução de Antonio Paim. Rio de Janeiro, Artenova, 1979.

(8) *A Revolução brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1966, pág. 23.

(9) Estudo essa variante no volume do Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro, da Universidade de Brasília, dedicado à *Opção Totalitária*.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*, São Paulo, Ciências Humanas, 1980.

FARIA, Álvaro de. *Introdução ao estudo do formalismo e das contradições*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1960.

4. PRINCIPAL RESULTADO DO NOVO CICLO: A VERSÃO POSITIVISTA DO MARXISMO

A significação filosófica do marxismo. O sentido principal de sua evolução neste século e as características da chamada interpretação ortodoxa. As peculiaridades da situação brasileira. A obra de Leônidas de Rezende e o enquadramento das teses de Marx no contexto da tradição positivista nacional. Cruz Costa e a complementaridade entre positivismo e marxismo.

Neste século, o marxismo transformou-se numa corrente política cujo exame praticamente não se pode empreender sem a ingerência de componentes emocionais. Por isto mesmo, quem se proponha analisar as principais dentre as suas idéias filosóficas não pode prescindir do estabelecimento de certas premissas, ainda que venham a parecer lugares comuns.

Antes de mais nada, importa ressaltar que o pensamento de Marx comportou diversas interpretações. Abstraídas as nuances, heresias e cismas secundários, a atuação política de seus seguidores deu lugar a duas correntes perfeitamente definidas. A primeira encontrou sua expressão teórica na obra de Karl Kautsky (1854/1938), que se ocupou do estudo da evolução econômica do meio rural, à luz das teses expostas por Marx em *O Capital*, no livro *A questão agrária* (1899). A par disto, elaborou obras de cunho filosófico como *A ética e a concepção materialista da história* (1906), *A concepção materialista da história* (1927), além de estudos sobre Marx e Engels. A vertente formada na pátria de origem do fundador do marxismo vinculou sua sorte ao processo político, acabando simplesmente relegada ao esquecimento. No terreno político, o papel principal acabaria sendo desempenhado pelos russos. Estes, praticamente durante mais de meio século, consideraram-se como os únicos intérpretes autorizados da doutrina. E ainda que a experiência soviética haja acabado em redundante fracasso, persiste a adesão ao marxismo como conotações nitidamente religiosas.

Afora as correntes formadas em decorrências da ação política, o marxismo deu lugar, na Itália, a uma interpretação de cunho eminentemente filosófico, iniciada por Antonio Labriola (1893/1904) e que viria a ser ultimada por Rodolfo Mondolfo (1877/1976).

Esse registro tem o propósito de situar uma primeira questão: a tentativa de apreensão do significado filosófico do marxismo pressupõe que se eleja uma de suas interpretações contemporâneas? Entendo que não. Mesmo sem discutir a tese de Calvez segundo a qual a versão russa seria o desenvolvimento coerente do pensamento de Marx, ambos situam-se em

momentos bem diversos, circunstância que não é indiferente. Afora isto, enquanto para Marx a própria idéia de sistema não adquire nenhum sentido, a sua principal interpretação contemporânea consiste num sistema fechado. A respeito dessa distinção, Henri Lefebvre presta o seguinte depoimento: “Entre 1930 e as vésperas da segunda guerra mundial, no movimento marxista francês somente se reconhecia uma ciência: a economia política. Georges Politzer... abandona sua obra de psicólogo e a psicologia para a qual era genialmente dotado. Sentia-se obrigado a tornar-se economista desde que marxista militante.” E mais adiante: “À partir do aparecimento do livro de Stalin, *História do Partido Comunista (bolchevique)*, em fins de 1938, que inseria um capítulo denominado “Materialismo dialético e materialismo histórico”, prossegue Lefebvre, em antagonismo absoluto com a inspiração filosófica do marxismo e suas perspectivas de superação da filosofia, em oposição completa com a crítica fundamental do sistema, ressuscita-se o Sistema e a filosofia do Estado.” (1)

A diferença parece essencial desde que a importância de algumas idéias de Marx decorrem tanto da circunstância de se inserirem no momento da esquerda hegeliana como pelo fato de não se estratificarem em sistema. Cumpre mencioná-las, desde logo, em forma esquemática. Marx radicaliza um dos aspectos da filosofia hegeliana - talvez o mais fecundo -, trazendo para primeiro plano o interesse pela criação humana. Ao fazê-lo, efetiva, como bem o demonstra Mondolfo, o trânsito entre o naturalismo (Feuerbach) e o historicismo. Num certo sentido, tudo isto corresponde ao desenvolvimento coerente das principais teses da filosofia de Hegel. Ainda assim, desinteressou-se pela formulação de uma ontologia, o que introduziu em sua meditação um elemento de arbítrio responsável por muitas de suas contradições. Cumpre examinar, mais detidamente, essas teses, a começar pela da esquerda hegeliana.

A metafísica tradicional girou em torno da pressuposição da existência de um outro mundo, apto a ser objeto de um discurso verdadeiro, o discurso filosófico e, portanto, a ultrapassar a simples opinião que se nutria da aparência das coisas. Esse ideal do absoluto foi formulado com clareza por Platão. Aristóteles desvinculou-o do misticismo ao afirmar que algo de ser já deveria encontrar-se na aparência, sem o que seriam de todo inúteis os esforços para desvendar sua existência. Não teria sentido enumerar aqui as inúmeras implicações dessa conceituação da metafísica, o que equivaleria a acompanhar toda a evolução do pensamento filosófico. Basta estabelecer que a busca do ser verdadeiro dos fenômenos só pode ser empreendida a partir do seguinte pressuposto: o ser verdadeiro seria uma doação, algo de pronto e acabado. Nenhuma diferença faz se o ponto de partida é a divindade ou a matéria incriada. A tarefa do homem e naturalmente do filósofo ou do pensador limita-se à descoberta daquilo que foi produzido por outro. É precisamente a este tipo de especulação que se denomina *metafísica*

do ser, para distingui-la da *metafísica do sujeito*, perspectiva que está presente desde os começos da Filosofia Moderna, mas que só encontra formulação acabada com a obra de Kant. A maioria dos estudiosos tem em vista essa circunstância ao falar da *revolução copérnica* empreendida pelo filósofo de Königsberg e que ele mesmo formularia do seguinte modo: “Até agora se admitia que todo nosso conhecimento tinha de se reger pelos objetos; mas todas as tentativas para decidir *a priori* algo sobre estes, aniquilavam-se nessa suposição. Ensaie-se, pois, uma vez, se não avançaremos mais nos problemas da metafísica admitindo que os objetos têm de se reger por nosso conhecimento, o que concorda melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento *a priori* de ditos objetos, que estabeleça algo sobre eles antes que nos sejam dados.” (2)

Com Kant, portanto, estabelece-se uma outra perspectiva, ou seja, a da meditação filosófica adstrita à dimensão humana. Trata-se de um foco de irradiação imensamente rico. De um certo ângulo, a tarefa da filosofia estaria limitada a uma inquirição sobre o conhecimento. De outro, deveria cingir-se ao âmbito dos fenômenos sem fronteiras muito nítidas com o pensamento científico. Superposta a estes planos haveria ainda a vertente da atividade, entendida numa primeira fase exclusivamente como ação moral, mas logo ampliada para abarcar toda a complexidade da *práxis*. Semelhantes vias de acesso foram exploradas à sociedade. Um parece haver chegado à mais franca exaustão, desinteressando-se da dimensão humana como um todo para ficarem adstritas à busca de uma linguagem bem elaborada. A exploração da *atividade* tem, entretanto, uma história bem mais rica, inserindo-se nesse curso a principal contribuição do marxismo.

Renuncia-se aqui a precisar o encaminhamento dado por Fichte à filosofia kantiana, contentando-se o autor em referir certos aspectos da obra de Hegel.

A *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo em sua forma primitiva, de 1807, antes de reduzir-se a um esquema para encontrar seu lugar no sistema acabado, representa um grandioso empreendimento de racionalização, não mais de uma realidade dada, independente do homem e de sua evolução histórica, cujo segredo incumbiria decifrar, mas da própria *criação humana* em seu conjunto. Segundo Hyppolite, “é uma verdadeira história concreta da consciência humana”. (3) É claro que o empenho em compreender o sujeito humano sempre esteve presente à meditação anterior e até mesmo desde os seus primórdios. Mas aqui o pensamento encaminhava-se para uma colocação de todo radical.

A grande lição da filosofia hegeliana acha-se magistralmente resumida em seu prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito* (Berlim, 1821). Diz ali: “...precisamente porque a filosofia é o fundamento do racional, ela é a inteligência do presente e do real e não a

construção de um além que se encontraria Deus sabe onde...” (4) E, logo adiante: “Conceber o que é, eis a tarefa da filosofia, pois o que é, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo, a filosofia resume seu tempo no pensamento. É tão estúpido imaginar que uma filosofia qualquer ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará por cima de seu tempo, cruzará o Rhodes. Se uma teoria ultrapassa estes limites, se ela constrói um mundo tal qual deve ser, este mundo existe, mas somente em sua opinião, que é um elemento inconsistente e pode assumir não importa que feição.” (5)

E, finalmente: “Para dizer uma palavra sobre a pretensão de ensinar como deve ser o mundo, indicaremos que, em todo caso a filosofia chega sempre muito tarde. Enquanto pensamento do mundo, ela somente aparece quando a realidade cumpriu e terminou seu processo de formação.” (6)

Em que pese às contradições a que foi levado pela ambição de construir um sistema que sintetizasse o conjunto da meditação precedente em todas as esferas do saber, Hegel deu nova dimensão à perspectiva aberta por Kant. De um lado, como ressalta Mondolfo, “a história do pensamento filosófico deixou de ser uma série descoordenada de fantasias arbitrárias que se destroem reciprocamente para se converter numa construção progressiva, isto é, no desenvolvimento do espírito e da autoconsciência absoluta, que se realiza através dos elos necessários da cadeia dialética”. De outro lado, o centro de interesse se desloca para o devenir humano, concebido aqui como processo histórico-social, sem a consideração do qual não se apreende o sentido de sua criação, continuada e desenvolvida através de milênios.

A fecundidade do hegelianismo revela-se também na famosa polêmica que suscitou, na geração que lhe seguiu, cuja cisão passou à história com o nome de esquerda e direita hegelianas. Esse debate lançou as bases para a plena configuração das premissas abertas por Hegel. Aqui procurar-se-á indicar apenas os aspectos essenciais do problema.

Coube a Feuerbach o mérito de haver assinalado que o único princípio que se poderia contrapor ao idealismo hegeliano era o da vontade (como impulso, como tendência a algo sensível). Na necessidade e no impulso encontrará a verdadeira realidade do homem, já que naqueles reside o princípio da práxis. Dirá Feuerbach na *Essência do Cristianismo*: “Uma existência sem necessidades é uma existência supérflua. Quem não tem necessidades tampouco tem necessidade de existir; que existia ou não é o mesmo, tanto para ele como para os demais.” Na necessidade manifesta-se a oposição entre o ideal a que se aspira e a realidade existente; manifesta-se o impulso para o desenvolvimento, cujo processo progressivo constitui a verdadeira realidade. O ideal não permanece como idéia abstrata; transforma-se, como

consciência da oposição entre ser e não ser (que aparece ao mesmo tempo como dever-ser), em força propulsora do *devenir*, em idéia-práxis.

Por isto mesmo, Feuerbach considerava que sua filosofia era a única positiva, síntese de todas as verdades antitéticas: com o retorno à consciência subjetiva - cuja realidade era negada pelo materialismo - e com a afirmação do sistema das necessidades, que Hegel havia desprezado como meios exteriores empregados pela idéia, pretendia superar tanto a tese do materialismo como a antítese do idealismo especulativo, chegando à síntese de ambos os momentos na realidade concreta do homem e da vida social.

O sistema das necessidades (espirituais e materiais) era para ele, além de um fato natural, também um processo histórico-social. A consciência humana tem a humanidade e a vida social como condição de sua própria realidade; as necessidades pertencem menos ao homem, como indivíduo, que à humanidade entendida como coletividade social, que tem um desenvolvimento histórico.

Na filosofia da vontade de Feuerbach, a massa (a própria humanidade, unificada pela religião do amor) é a condição da atualização das *idealidades* (ou seja, o trânsito da idéia a *práxis*).

Ao mesmo tempo, Feuerbach preconizava uma instauração da humanidade sem nenhum compromisso com o passado, o que transforma sua doutrina numa utopia anti-histórica e antidialética. Seu conceito de necessidade fica assim indefinido. A humanidade é para ele um todo compacto e indiviso que pode realizar a passagem do ser ao dever-ser, impulsionada pelo amor.

Segundo Moldolfo, (7) o mérito de Marx consiste em haver operado o trânsito entre o naturalismo de Feuerbach e o historicismo. Para Marx, as dificuldades, das quais nasce a consciência da necessidade, não derivam apenas da exterioridade da natureza, mas também da própria interioridade das condições históricas, da sociedade humana e de suas formas, das relações e condições com que se constitui. Assim, o impulso para o movimento e a transformação não vem só de fora, mas também e ainda mais do interior da associação humana. Desse modo, a necessidade se transforma, de exigência natural, em força geradora e motora da história. Em lugar do homem abstrato da natureza aparece o homem real e vivo na história: real e vivo enquanto coletividade associada; na história que é obra sua e, ao mesmo tempo, condição e estímulo contínuo da obra sucessiva.

Resumindo, temos que o momento Kant-Hegel chega a uma fase de plena configuração com a esquerda hegeliana, em particular com Feuerbach-Marx. Ao invés da perspectiva platônica (o outro lado das coisas, a permanência, a substância), a perspectiva kantiana

(meditação limitada à dimensão humana) desenvolvida no sentido de apreender o homem através de tudo quanto criou, não um homem dado e acabado *ex nihilo*, mas envolvido no próprio processo de sua criação. A famosa frase de Marx - a existência determina a consciência - resume, num certo sentido, toda essa etapa.

Marx, entretanto, opera, de modo demasiado abrupto, o trânsito entre o indivíduo e uma abstração - a classe - que o desenvolvimento ulterior de sua filosofia revelou apresentar todas as características das famosas entidades hegelianas contra as quais se voltava sua rebeldia. O homem concreto que só o indivíduo podia dar, por mais penosa e limitada que pudesse parecer essa busca, foi simplesmente dissolvido num banho de ácido sulfúrico, como bem o diz Sartre, tão lúcido ao apontar as insuficiências da versão contemporânea do marxismo quanto apressado em capitular diante delas.(8) A *existência*, que deveria explicar a consciência - pressupondo-a inclusive desde que esta última é ingrediente essencial da primeira porquanto se trata da existência humana -, foi esvaziada de toda a sua riqueza para circunscrever-se ao conceito equívoco e mal elaborado de *relações de produção*. Aqui precisamente é onde se evidencia que o momento da filosofia coroado com a esquerda hegeliana encaminhava-se diretamente para uma nova ontologia, no contexto das teses já referidas. A circunstância de que se haja desinteressado dessa démarche parece corretamente explicada por Chatelet. Segundo este, a esquerda hegeliana dispunha da seguinte alternativa: recusar a filosofia política de Hegel em nome das exigências do próprio historicismo hegeliano, em nome da filosofia entendida como “inteligência do presente e do real e não a construção de um além que se encontraria Deus sabe onde”. Ao que parece, entretanto, as próprias condições do país impunham não só um relevo primordial àquela filosofia política, no conjunto do sistema, como também a exigência de que a intelectualidade não se contentasse apenas com uma satisfação nos limites do pensamento mas buscasse realizá-la empiricamente. Esta opção pela realização prática do ideal de racionalidade envolvia, nos próprios termos em que Hegel colocara o problema, a superação do sistema hegeliano, entendido como ápice de toda a meditação filosófica precedente. Para Marx, essa superação significava, de um lado, o reconhecimento de que a transformação social era produto da luta de classes, que independia da vontade do filósofo ou da coerência do seu discurso. Além disto, a própria luta de classes, em seu curso histórico, levaria à superação das classes, obstáculo à concretização da sociedade racional. De outro lado, semelhante descoberta circunscrevia de muito a ambição da filosofia. Desde logo devia renunciar a constituir-se em sistema ou a regredir à perspectiva pré-hegeliana, cabendo-lhe restringir-se aos limites da *práxis* (9).

Não obstante a recusa de uma reelaboração da ontologia, Marx contribuiu enormemente para alargar a perspectiva pós-kantiana ao reivindicar a possibilidade de uma filosofia da *práxis*,

entendida como filosofia da atividade que coloca o homem, como sujeito real e ativo, no centro de todo processo cognoscitivo e prático (Mondolfo). Sua crítica acerba à filosofia que se satisfazia com a conquista de uma satisfação meramente intelectual vale, sobretudo, como denúncia da concepção unilateral do homem como pensamento, envolvendo o menosprezo pelo seu ser empírico. Implica obrigatoriamente o empenho de superação simultânea do materialismo e do idealismo. Tudo isto, entretanto, resume-se a uma simples premissa a ser desenvolvida se desemboca na conclusão de que à filosofia compete engajar-se na conquista de uma satisfação empírica, vale dizer, na tarefa de organizar racionalmente a sociedade. Por essa via, o centro do interesse desloca-se para a possibilidade (ou as condições de possibilidade) da organização racional da sociedade, quando, na verdade, o que se pode propor à nova colocação (filosofia da *práxis*) é a elucidação do ser do homem através da sua criação (atividade cognoscitiva e prática).

Somente neste século o problema seria retomado em toda a sua complexidade com o existencialismo. Não se trata de encampar ou de exaltar tudo quanto haja vindo à luz sob esse rótulo, mas simplesmente de reconhecer-lhe o mérito de haver partido daquela possibilidade desprezada pela esquerda hegeliana, ainda que sem atribuir, desde logo, às conquistas desta última, a importância devida. Seria extemporâneo tentar demonstrar o ponto em que se dá essa confluência, questão, ao que se supõe, suficientemente elucidada na obra de Merleau-Ponty. Seria ademais ultrapassar de muito os objetivos do presente tópico.

Uma coisa, convém precisar, é o reconhecimento da importância filosófica do momento representado pela esquerda hegeliana e outra bem diversa a abordagem da versão oficial do marxismo contemporâneo. Apenas algumas observações para precisar em que consiste a diferença.

A obra filosófica que nos foi legada por Marx constitui-se basicamente de trabalhos destinados, pelo autor, à crítica roedora dos ratos. Mesmo *O Capital*, a cuja elaboração dedicaria o principal de suas energias, não foi concluído, circunstância que nada tem de desprezível. Como se sabe, Marx toma como partida um modelo teórico do capitalismo, tão arbitrário a ponto de ignorar as peculiaridades do meio rural. Semelhante modelo, que representava a seu ver a essência do processo real, deveria ser confrontado com o que se poderia denominar de obstáculos vigentes à sua plena configuração, premissa que foi abandonada em sua plenitude pelos seguidores políticos, permanecendo a lacuna no que tange aos aspectos filosóficos da doutrina. Coube a Engels completá-la para a edição bem assim incumbir-se da vulgarização daquilo que considerava as descobertas principais de Marx. Nessa tarefa, cometeu toda uma série de imprecisões,(10) a ponto de facultar uma identificação entre marxismo e determinismo

econômico, identificação que se limitaria a desautorizar, ao queixar-se, na correspondência, dos que haviam transformado a teoria de Marx “numa frase vazia, abstrata, absurda, desnaturada pela afirmação de que o momento econômico é o único determinante da história” (carta de setembro de 1890). Não se pode, entretanto, atribuir a Engels o verdadeiro *tournant* compreendido pelos intérpretes russos, afinal considerados como a única variante ortodoxa do marxismo. Antes de indicar em que consiste essa mudança, convém insistir em certas resultantes do caráter fragmentário da obra de Marx.

O essencial consiste no menosprezo pelo estabelecimento do que se poderia denominar de ser do homem previamente à postulação de um ser de classe. Esse problema, para o qual já se advertiu, tem toda uma série de implicações.

A conquista de um estado de satisfação, a superação de toda classe de angústia, sempre se constituiu numa espécie de *leitmotiv* do filosofar. Abstraídas as nuances, elaboraram-se duas posições básicas. A primeira consiste na afirmação de uma atitude estoíca. “O estoicismo - diz Hyppolite - não é somente uma filosofia particular, é o nome de uma filosofia universal e que pertence a toda a educação da consciência de si. Para ser uma consciência de si livre é necessário, num ou noutro momento de sua vida, ser estoíco...” (11) Para Hegel, o que caracteriza a liberdade do estoíco é a indiferença em relação ao ser aí natural (12), a igualdade consigo mesmo do pensamento, o que a torna uma liberdade abstrata, uma liberdade em pensamento e não uma liberdade efetiva. Coube ao próprio Hegel reelaborar a segunda posição que, em princípio, já era a de Platão. A implantação da sociedade racional é missão que incumbe ao Estado, pelo seu corpo de funcionários, na versão de 1821 da filosofia do direito. Essa premissa seria retomada por Marx.

O esquema de realização do ideal de racionalidade, preconizado por Marx, representa um decalque da educação da consciência individual descrita por Hegel no capítulo V da *Fenomenologia*. No coroamento daquele processo iremos encontrar o cidadão consciente, que, no entender de Kojève, constitui uma síntese de Napoleão e do próprio Hegel: “É bom tudo que preparou Hegel, isto é; a formação do império universal napoleônico (estamos em 1807!) “compreendido” por Hegel (em e pela *Fenomenologia*).”(13) Marx preservou a idéia romântica do fim da história (sociedade sem classes), o desprezo do mestre pelo que mais tarde veio a ser denominado de “revolucionarismo pequeno-burguês” e a valorização da ação revolucionária. Apenas o reconhecimento do homem pelo homem em suas mãos, deixa de ser, como na *Fenomenologia* (14), obra do estadista (Napoleão) e do filósofo (Hegel), mas do proletariado industrial através da posse e da destruição do Estado. O essencial a reter aqui é que todo esse processo envolve a educação da consciência do grupo social em causa, objetivando transformá-

lo de classe em si em classe para si. Justamente essa componente é que seria eliminada pela versão russa, com as decorrências que se apontarão logo a seguir.

O conceito de classe social, em Marx, não se acha isento de ambigüidades, provavelmente devido ao caráter de sua obra, já referido. Ainda assim, em sucessivas oportunidades insiste no elemento consciente como condição essencial. Em contrapartida, a versão contemporânea contenta-se com a definição que parte e se esgota na posição ocupada no processo de produção. Da primeira variante parece ser solidária a consequência de que ao agrupamento que não se erige em *para si* não se poderia atribuir a missão de promover o reconhecimento do homem pelo homem. Ou melhor: a ênfase principal recai na exigência de despertar aquela consciência. Na segunda hipótese, o postulado daquela missão passa a corresponder a uma espécie de inerência ao simples nascimento. Daí para a atribuição dos mesmos méritos ao grupo político que se intitula de porta-voz da classe redentora não há propriamente nenhum obstáculo, desde que se prescindir de qualquer confirmação de ordem prática, contentando-se seus autores com as simples premissas teóricas. O curioso é que essa delegação de poderes é sucessivamente transferida a um reduzido número de pessoas, acabando inevitavelmente nas disputas em torno de um chefe. É difícil reconhecer nessa colocação, algo de parecido com a postura original.

A partir daí o marxismo russo desinteressa-se do aprofundamento e da complementação do pensamento de Marx, acentuando a diferença radical que o distingue do movimento que culminou com a esquerda hegeliana. Enquanto esta se inseria num momento verdadeiramente privilegiado do pensamento universal, a variante russa, formada num país sem maior tradição filosófica, resultou de uma ação política, inicialmente estimulada do exterior. Tem por isto mesmo uma história autônoma, desvinculada daquilo que Nicola Mateuci denomina de *marxismo aberto*, inserto num clima europeu de cultura, radicado, sobretudo, na filosofia italiana. Resume-se, basicamente, na generalização de uma experiência política, à qual se justapõe uma doutrina eclética onde as teses mais gerais de Marx são integradas num autêntico sistema fechado.

O ecletismo da versão russa caracteriza-se basicamente por uma tentativa de regredir às posições anteriores a Kant, apoiando-se simultaneamente no idealismo absoluto e no materialismo vulgar tão ridicularizado por Marx. De um lado condena-se, no mesmo nível, tanto a antiga ontologia como a contemporânea, sem mesmo se dar conta de que os argumentos invocados só são válidos contra a primeira. Ao mesmo tempo, postula-se não só um materialismo no melhor estilo da velha metafísica como a existência de uma dialética da natureza que, se chegou a ser admitida por Engels, viola o essencial dos ensinamentos kantianos ao afirmar uma experiência acima da dimensão humana, justificável tão-somente no contexto do

idealismo hegeliano. Como a ambição de erigir-se em sistema impõe sejam dados novos passos, regride-se ao mecanicismo no terreno do conhecimento, como a famosa teoria do reflexo. Aqui se avança até um ponto onde não se atreveram a chegar os empiristas mais grosseiros, eliminando-se as dificuldades do problema com a afirmativa de que a representação seria uma cópia e até uma fotografia da realidade. Finalmente, a concepção realista da história, preconizada, mas insuficientemente desenvolvida por Marx, transformou-se numa autêntica operação de enquadramento da realidade social no estreito funil do mal elaborado conceito de superestrutura.

Segundo Kant, os princípios morais só o são se não se subordinam a qualquer classe de coação externa e se correspondem a uma exigência profunda de racionalidade, aparecendo ao homem como autêntico imperativo. Essa afirmativa não envolve por certo a solução do grave problema da coerência do homem com semelhantes princípios, mas explica satisfatoriamente a vitalidade da ética cristã. A força do marxismo reside no mesmo princípio. O mandamento segundo o qual “não explorarás o trabalho alheio” parece consistir no ápice de toda uma ética humanista. O caminho de sua realização prática envolve - obrigatoriamente ao que tudo indica - a negação da própria base em que se apóia aquela ética. Pela circunstância seguinte: a racionalidade é algo de interior ao homem e pressupõe a liberdade, ao menos na maneira como a entende nossa civilização. O mínimo de garantias a tal liberdade é quanto basta para retirar, ao conjunto da ação humana, aquele grau de racionalidade que parece estar presente à ação individual tomada isoladamente. A via da imposição de uma racionalidade qualquer à sociedade conflita com a liberdade individual e a suprime. A via da conquista de uma racionalidade exterior que espelha aquela que todos ou a maioria hajam conquistado interiormente envolveria uma uniformização tal que em nada se distinguiria da supressão da liberdade. Finalmente, o problema da sociedade racional e de sua possibilidade assume contornos ainda mais dramáticos quando tudo leva a acreditar na procedência da tese hegeliana segundo a qual ao cair do crepúsculo é que o pensamento alça seu vôo.

Marx procurou fazer crer na objetividade de um processo real que conduziria à completa realização empírica do humanismo ocidental. Com o passar do tempo, essa crença tornou-se um ato de fé contra a qual a razão é de todo impotente. Ainda assim, a par do movimento místico, estruturado politicamente em escala mundial, suas idéias deram nova vitalidade à meditação filosófica, contribuíram para conduzir mais longe a perspectiva suscitada pelo momento Kant-Hegel: estiveram à base do neo-hegelianismo, sobretudo italiano; permitiram a formulação do humanismo crítico de R. Mondolfo e levaram à feliz combinação com as teses do existencialismo na obra de Merleau-Ponty, elaborada a partir das premissas abertas pelo

momento Husserl-Heidegger. Assim, em que pese o caráter afilosófico de sua principal versão contemporânea, o marxismo tem assegurada uma posição de relevo no conjunto da meditação de nossos dias.

A caracterização precedente ressent-se, sem dúvida alguma, de um excesso de esquematismo, buscado deliberadamente desde que o objetivo visado consistia apenas em indicar as linhas mais gerais tanto do pensamento de Marx como de sua principal versão contemporânea para tornar exequível a pesquisa das peculiaridades da vertente brasileira.

O movimento político de inspiração marxista, no Ocidente só apresentou vitalidade na Itália e na França, ou seja, onde brotou diretamente da teoria, sem encontrar, ao mesmo tempo, correntes e movimentos aptos a derrotá-la, desde logo, nesse plano. A experiência sugere que essa corrente, quando se inspira exclusivamente de focos externos e não consegue vincular-se à tradição cultural nacional, fica circunscrita a áreas demasiado restritas, de que são exemplos elucidativos a Inglaterra e os Estados Unidos, não obstante, em ambos os países, haja o chamado marxismo ortodoxo encontrado uma expressão teórica concreta.

No Brasil, o estudioso do fenômeno depara-se com uma situação deveras curiosa: o marxismo jamais despertou qualquer movimento teórico de envergadura, nem antes nem depois da formação do partido político que pretendeu encarná-lo. Nunca houve uma difusão sistemática dessa doutrina, tendo sido elaborada uma tradução brasileira de *O Capital* somente em fins da década de sessenta. Observa-se, na verdade, um grande desinteresse pela teoria, entre aqueles que se dizem marxistas, a par de uma defesa intransigente das posições políticas trazidas à luz sob esse rótulo. A maioria dos chamados engajados não sabe nem mesmo precisar o conteúdo de certos conceitos que emprega. Essa constatação exige, por certo, ser meditada.

Duas evidências simultâneas, à primeira vista contraditórias, parecem igualmente válidas: nunca houve no Brasil nenhum movimento teórico marxista, digno deste nome, ao mesmo tempo que se fala numa grande popularidade das idéias marxistas. A popularidade existe e é incontestável. A dificuldade reside em precisar exatamente em que consistem tais idéias desde que inexistente o movimento teórico. Seria demasiado simplório recorrer à hipótese explicativa de que essa influência decorreria do movimento político que se processa sob essa bandeira. Em primeiro lugar, restaria a incógnita de sua formação como algo de representativo, o que realmente ocorreu ao menos em certos períodos. Em segundo lugar, os sucessivos insucessos políticos, ao longo de mais de três décadas, a incapacidade comprovada nesse terreno haveriam que se refletir na aceitação das idéias, deveriam ao menos suscitar uma corrente crítica de envergadura, o que não ocorre. Se o encararmos do ângulo estritamente político, não se pode fugir ao registro de que, tanto na década de trinta como nas seguintes, sessenta inclusive,

correntes políticas de inspiração marxista ou afins cresceram como uma espécie de onda ou moda para chegar inevitavelmente ao fracasso. Não se tem nenhuma indicação do futuro desse ciclo, mas não deixa de causar espécie o fato de que uma geração após outra se haja engajado em semelhante processo, sem ao menos balancear a experiência precedente e sem que existisse, ao mesmo tempo, uma corrente teórica suficientemente estruturada a ponto de explicar a eclosão dos novos surtos.

Esse conjunto de circunstâncias parece exigir um exame mais detido da versão brasileira do marxismo. Trata-se aqui de explorar a seguinte hipótese: a desproporção entre sua significação política e sua exagerada expressão cultural - em que pese à inconsistência da principal versão contemporânea e a circunstância de que nunca foi difundida de modo sistemático, a ponto de constituir-se numa expressiva corrente de pensamento - decorreria de uma feliz combinação entre algumas de suas teses e a tradição positivista. Ou melhor, a vertente brasileira é algo de peculiar, consistindo basicamente numa versão positivista. Essa hipótese explicaria o fato inusitado de uma influência no plano das idéias sem a contrapartida do movimento teórico e sem que se consiga dissociá-la de algo que se incorporou à nossa bagagem cultural, isto é, a denominada mentalidade cientificista.

A expressão mais clara dessa combinação entre o positivismo e o marxismo consiste na obra de Leônidas de Rezende, talvez a principal figura do marxismo brasileiro do ponto de vista das gerações que freqüentaram cursos universitários nas décadas de 30 e 40, ou tiveram, no mesmo período, alguma participação no movimento político dos estudantes.

Leônidas de Rezende nasceu em Juiz de Fora, Minas, a 22 de dezembro de 1889. Formou-se na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais, do Rio de Janeiro, em 1913, na turma que teve por paraninfo a Sílvio Romero, evento para o qual escreveu o discutido autor de *A filosofia no Brasil* o texto denominado “O Retrato”, que muitos consideraram uma espécie de testamento ideológico desde que veio a falecer no ano seguinte.

Terminado o curso, Leônidas de Rezende dedicar-se-ia principalmente ao jornalismo, primeiro no *Diário de Notícias* em cuja redação ingressara ainda como estudante - e, a partir de 1919, em *O Imparcial*, tendo participado das campanhas civilistas de Rui Barbosa - privando de sua intimidade e considerando-se seu discípulo - e dos movimentos políticos da década de 20. Mais tarde ingressaria no magistério, primeiro no Curso Anexo à Faculdade Nacional de Direito e, a partir de 1932, como catedrático de economia política da mesma Escola.

Segundo testemunhas, o concurso de Leônidas de Rezende, na Faculdade, marcou época. Teve como concorrente a Alceu Amoroso Lima. A tese deste último denominava-se *Esboço de uma introdução à economia moderna*. A do primeiro, que estaria destinada a constituir-se em

sua obra fundamental. *A formação do capital e seu desenvolvimento*. (16) Afigurou-se como uma espécie de embate entre esquerda e direita - competindo ao pensador católico o incômodo papel de representar esta última, a tais disparates conduz a insistência em certas dicotomias - com auditório repleto, torcida organizada, choques, disputas e tudo mais. Algo assim, como o concurso de Tobias Barreto, exatamente meio século depois. Não deixa de ser curiosa a circunstância de que, anos depois, na eleição do paraninfo da turma de 1949, Leônidas de Rezende teria seu nome envolvido em disputa análoga, só que a San Tiago Dantas é que incumbiria o papel de encarnar a chamada facção “direitista”.

Em conseqüência dos acontecimentos políticos de 1935, Leônidas de Rezende foi afastado da cátedra entre 1936 e 1944, reintegrando-se no magistério após a anistia de 1945. Faleceu a 25 de abril de 1950.

Afora a tese de concurso, publicou uma *História da Revolução de Outubro*. A par desses livros, constituem excelente ponto de apoio para o entendimento de suas idéias, as apostilas do curso na Faculdade - que mandou imprimir e distribuía entre os alunos - e a oração de paraninfo aos bacharelados em 1949, pelo autor denominada de “Ruy, cordilheira”.

Leônidas de Rezende nunca chegou a aderir à organização política dos marxistas. Era na verdade um espírito demasiado forte para aceitar a disciplina de uma seita ou o prato feito em matéria de pensamento. Não se trata de que recusasse o ônus de sua posição. Muito ao contrário. Na oração de paraninfo, na parte dedicada aos conselhos aos novos bacharéis, chega ao exagero de afirmar: “Os expatriados, ontem, hoje são beneméritos. Nas épocas de convulsão, de agitações profundas, o homem que não foi condenado, pelo menos, à prisão, passou pela vida e não viveu.” (17) Essa disposição de espírito o levaria a uma interpretação autônoma do marxismo, embebida sobretudo do leninismo - ou melhor, do período em que a versão russa ainda não havia assumido a feição sistemática a que chegaria na fase culminante da era stalinista - mas incorporando de tal modo as teses fundamentais do comtismo a ponto de que este é que lhe dá o tom. Assim, para Leônidas de Rezende - do mesmo modo que para a versão russa na década de vinte ou nos começos da seguinte - a disciplina fundamental é a economia. A economia explica, porque os condiciona, a Filosofia, a História, a Ciência (a formação da família), a Estética ou Arte, a Religião, a Moral, o Direito, a política. O inverso não é verdadeiro. Os fenômenos mais nobres estão subordinados aos mais grosseiros. O econômico é a base, a essência de toda superestrutura social”. (18)

Essa tese geral, aliás, de fundamentação comtista em seu enunciado, é, ao mesmo tempo, englobada num contexto eminentemente positivista. Do mesmo modo que Comte, Leônidas de Rezende supunha que o pleno desabrochar das ciências da natureza se havia completado com

um saber de índole positiva a respeito da sociedade, apto a absorver e tornar supérflua a inquirição filosófica como algo de peculiar. Esta passava a constituir uma espécie de capítulo introdutório ao conhecimento científico, sem qualquer autonomia ou especificidade. Por essa via, Leônidas de Rezende distingue filosofia primeira, filosofia segunda e filosofia terceira. A filosofia primeira consistiria “no estudo das leis universais que regem todos os fenômenos, qualquer que seja sua categoria”. Avança como exemplo três dessas leis universais:

- a) “Formar a hipótese mais simples e mais simpática, que comporta o conjunto dos dados a representar, lei chamada da relatividade, que é também assim enunciada: *tudo é relativo*”;
- b) “subordinar as construções subjetivas aos materiais objetivos” e,
- c) “toda classificação positiva obedece ao princípio da complementaridade crescente e generalidade decrescente”.

A filosofia segunda seria apenas uma denominação que se dá às ciências propriamente ditas, isto é, as seis ciências da classificação de Comte. Finalmente, a filosofia terceira corresponderia “as ciências aplicadas (a arte servida pela ciência)”: Esse esquema pretende inspirar-se também em Marx, no sentido seguinte: “A filosofia antiga foi transformista; a medieval e moderna, não-transformista; e a contemporânea, transformista-dialético-materialista, ou conforme ensina Engels, de acordo com a linguagem de Regel, a primeira foi a tese, a segunda a antítese e a terceira a síntese.” (19) Como se vê, a filosofia não só é colocada em plano análogo ao das ciências positivas, como a própria sociedade comportaria uma abordagem idêntica, reduzindo-se a criação humana, em última instância, à bitola econômica.

À ciência da sociedade não faltaria sequer a capacidade de prever o curso dos acontecimentos. A esse respeito escreve: “Havia, assim, as ciências da natureza. Mas faltava ainda a ciência da sociedade, a sociologia, que fosse para a política, como dizia Augusto Comte, o que a astronomia era para a navegação. O estabelecimento desta ciência foi, ainda no século XIX, o objetivo de Augusto Comte, Carlos Marx e Spencer. Para onde vamos? É o que os três procuram dizer. Comte e Marx chegaram à finalidade da comunhão social à *Religião da Humanidade à Internacional*, e Spencer ao *individualismo*.” (20)

No momento da esquerda hegeliana, sobretudo com Marx, a superação da filosofia se entendia através de sua realização empírica, do reconhecimento do homem pelo homem. Os atributos do cidadão consciente, da *Fenomenologia do Espírito*, se transferem ao proletariado revolucionário que, como “classe para si”, constitui na verdade uma espécie de *ente filosófico*, herdeiro de toda a cultura clássica e do Iluminismo. Não se tratava da colocação em seu lugar de

algo assim como o saber científico, se bem Engels houvesse batizado de socialismo científico o que originariamente se denominava de “concepção realista da história”, sentido que, não pairam dúvidas, veio a se constituir em feição dominante na evolução subsequente da doutrina.

A identificação *tout court* das duas perspectivas exigia uma hipostasia da dialética que, de uma tensão formada no curso concreto da história, se transfere às coisas. No contexto positivista do pensamento de Leônidas de Rezende, a questão resume-se ao seguinte: “Marx começa ligando Feuerbach e Hegel, juntando-os, reunindo-os. Aceitou deste a dialética; recusando-lhe, porém, o idealismo. Aceitou daquele o materialismo, socializou-o (fazendo ainda o indivíduo depender da sociedade) e colocou-o como base daquele. Realizando essa junção, fundava sua própria dialética, já bem diversa da de Hegel. Diferença entre uma e outra: a de Hegel estava fora do mundo; a de Marx no próprio mundo, na própria natureza. A de Hegel era o demiurgo, o idealismo criando a realidade; era a idéia absoluta. A de Marx, a realidade criando o idealismo. A de Hegel, o desenvolvimento das idéias determinando o desenvolvimento da matéria, das coisas. A de Marx, o desenvolvimento das idéias. A de Hegel fixada na “cabeça” e a de Marx nos “pés, nos fatos, na matéria, no objetivo.” (21)

No chamado livro maldito do marxismo (22) - *História e Consciência de Classe* - George Lukacs se dá conta de que a fórmula geral segundo a qual a dialética de Marx seria o contrário da de Hegel não poderia consistir numa simples troca de papéis entre “matéria” e “espírito”, ou melhor, em atribuir à matéria a mesma racionalidade com que Hegel distinguia ao espírito. Nessa obra, a racionalidade da história é dissociada de toda idéia de necessidade, restituindo ao homem, para usar sua própria expressão, a condição de medida de todas as coisas sociais. Lukacs, deseja, naquele momento, ao desenvolver certas premissas do marxismo filosófico, abandonadas pelo pseudo cientificismo político, ultrapassar o que denomina de “tipologia formal das formas de aparição da história e da sociedade”, seja “na forma ingênua de uma “sociologia”, procurando “leis” (do tipo de Comte ou Spencer)” seja na do esforço crítico de Max Weber. (23) Mais precisamente: pretende superar o relativismo dissociando-o, como diz, do absoluto que restaria em cada uma de suas manifestações. Não se trata aqui de apreciar os êxitos dessa tentativa, mas de lembrar que teve o mérito de chamar a atenção para o fato de que a *história não é exata*, de que em seu seio competiria quando muito falar em “tendências”, de que somente pode haver ciências exatas ali onde o objeto é constituído de elementos constantes o que não se dá do âmago mesmo da criação humana que tem lugar na história. Desse modo, a identificação do momento da esquerda hegeliana que se coroa com Marx - sem que suas premissas filosóficas hajam sido desenvolvidas, é certo, senão por pensadores ligados seja ao neo-hegelianismo, ao denominado humanismo crítico (Mondolfo) ou ao existencialismo

(sobretudo Heidegger e Merleau-Ponty) - com o positivismo, sem que a tanto se aventurasse a própria versão russa em que se inspirava mais amplamente, só foi possível a Leônidas de Rezende pelo clima brasileiro de cultura em que se insere a sua meditação, onde o positivismo se apresentava como autêntica conquista imorredoura.

Apesar de que o marxismo do professor patricio já pressupunha a sua dissolução em um contexto positivista, a tarefa de conciliar Marx e Comte seria daquelas a que Leônidas de Rezende se entregaria de modo permanente e persistente. É a constante em sua obra e em seu magistério.

No livro *A formação do capital e seu desenvolvimento*, o problema é examinado exaustivamente. Parte do pressuposto de que ambos os pensadores tinham em vista a solução dos mesmos problemas, a saber: a) renovação da ciência ou renovação espiritual; e, b) questão social. Comte os indicaria no “Apelo aos Conservadores”, ao dizer que se tratava de substituir “o teologismo exausto pela fé demonstrável e de promover a incorporação do proletariado à sociedade moderna”. Prossegue o autor: “Havia essas duas questões a resolver e dizia ele (Comte), a solução social dependia da intelectual. Ainda aí de perfeito acordo com Marx que não compreendia nenhum movimento do proletariado ou revolucionário sem a correspondente teoria. Depois a crítica de Marx era nem só contra o individualismo ou capitalismo como ainda contra o socialismo igualitarista ou empírico tão em voga sob várias modalidades; e a de Comte seria igualmente contra um e outro desses elementos.”(24) “Nessas condições, aduz, o marxismo e o positivismo teriam de apresentar, como apresentam, inúmeros pontos de contato, malgrado a divergência fundamental que os separa.”

A lista desses pontos de contato abrange nada menos de quatorze tópicos. Basicamente consistem no seguinte: tiveram os mesmos precursores, elaboraram suas teorias quase ao mesmo tempo e chegariam às mesmas conclusões. Teriam completado o materialismo das ciências da natureza com o *materialismo individual ou humano*. Ambos submeteriam o livre arbítrio, o sujeito e a consciência ao determinismo, ao objetivo, à existência, ao mundo exterior. A par disto, transplantaram o materialismo à sociedade. Professaram o que denomina de *materialismo social ou econômico*. Marx e Comte constataram, acrescenta, que a evolução social se faz por contradições ou lutas de classes. Teriam, assim, chegado ao *materialismo dialético*.

Não deixa de ser curiosa a maneira pela qual estende a identidade até a defesa da ditadura do proletariado, desde que a idéia não aparece no comtismo a sua aceção no marxismo dos primeiros tempos nada tem a ver com a experiência concreta deste século. A ligação, em Leônidas de Rezende, é empreendida por partes. Primeiro, argumenta, ambos são a favor da

ditadura. “Comte, acrescenta, caracteriza a soberania do povo como sedição dos vivos contra os mortos; a igualdade como mentira imoral e o sufrágio universal como moléstia social.” Mesmo admitindo que a prática bolchevista pudesse ser reduzida a semelhante caracterização, nem Marx nem seus seguidores políticos identificam ditadura do proletariado como antípoda da democracia, o que se poderia dizer do comtismo, sobretudo da versão castilhistista. O problema é, sem dúvida, algo mais complexo. Da aplicação do postulado marxista segundo o qual a implantação de um regime sem classes exigiria a supressão das franquias democráticas estruturadas na Época Moderna, para aquela parcela da população expropriada dos meios de produção, resultou na verdade a sua supressão para a comunidade como um todo. O socialismo russo tornou-se, é certo, uma variante do totalitarismo. Mas isto, de um lado, nada tem a ver com a aspiração do reconhecimento do homem pelo homem, formulada com clareza no momento da esquerda hegeliana e, de outro, não é proclamada abertamente pelos marxistas contemporâneos que exercitam, nesse particular, uma dialética muito engenhosa objetivando provar que a supressão da liberdade, sob o socialismo, seria a maneira de conservá-la tornando-a concreta, *aufhebung* excessivamente sutil para ser compreendido pelo comum dos mortais. No plano teórico, entretanto, essa nuance prática que faria do marxismo contemporâneo apenas um totalitarismo envergonhado torna-se um autêntico fosso quando confrontado ao totalitarismo franco e aberto do positivismo. O certo é que a nuance pareceu irrelevante a Leônidas de Rezende.

Temos assim que a identificação entre Marx e Comte, quanto à ditadura do proletariado, começa por reivindicar uma espécie de comunhão de vistas no que tange ao totalitarismo. Mas a tese tem outra dimensão, ao caracterizá-lo como obra do proletariado, do que não cogitou Comte. Aqui o ilustre mestre recorre visivelmente a um simples artifício. Limita-se a dizer: “Na ditadura do proletariado de Marx há a concentração do mando ou poder e da riqueza. Esta passa igualmente para as mãos do Estado.”(25) “Para Augusto Comte, o estado final será também o da concentração do mando e da riqueza.” (26)

Para Leônidas de Rezende, Marx e Comte estariam juntos ainda ao preconizarem a transformação da propriedade privada em coletiva. (“Como Marx, Comte considera a propriedade burguesa ou capital, social em sua origem, e ainda, como Marx, é de opinião que esse capital, social em sua origem, não pode ter senão destino social.”) Ambos subordinariam a teoria à prática e aspirariam à união dos homens e o término da exploração de uns pelos outros. Em conclusão, quanto “ao diagnóstico da moléstia social” parecia-lhe perfeito o acordo entre os dois pensadores. Sua divergência residiria tão-somente no que respeita à terapêutica. Ainda assim, ressalva, isto se deveria em parte às contradições entre a fundação política do sistema de

Comte, elaborada entre 1822 e 1842, e a fundação religiosa, do período 1845/1857. Depois de examiná-las exaustivamente afirma: “Mudando de mulher ou de afeição, mudou radicalmente quanto ao modo porque se há de operar a reorganização social. Na sua fundação filosófica o principal era a ciência. Na segunda fase, revoga essa fundação filosófica.” (27)

A formulação acabada da divergência fundamental entre Marx e Comte acha-se vasada nos termos seguintes: “Comte só divergia de Marx nisto: quanto à terapêutica, ao método, ao modo porque se há de transformar a propriedade privada em coletiva. Comte entendia que esse passo se daria pacificamente, pela educação, com a religião da humanidade, de vez que todos se dispusessem a viver para outrem. Marx não. Era de opinião que o mesmo passo se dará em consequência do próprio desenvolvimento da propriedade privada, da sua concentração, afinal, nas mãos de poucos, faltando então à grande, à imensa maioria dos trabalhadores, reduzidos pelas máquinas a “sem trabalho”. Nessa conjuntura, haverá a explosão: a insurreição dos muitos que nada têm contra os alguns que têm, insurreição que terá por fim a liquidação destes e a socialização da propriedade pelo Estado ou a extinção da propriedade privada.” (28)

Para Leônidas de Rezende, o erro de Comte consiste em não ter atentado para a circunstância, de que, na Idade Média, não se verificou primeiro a sistematização da educação, mas a transformação material. De modo que o passado (a Idade Média) não autorizaria a síntese por ela proposta. Objeta também não ser correta a pretensão do fundador da religião da humanidade quando afirma haja a sua síntese resultado da política positiva e esta da filosofia. Diz textualmente: “Respondem-lhe os marxistas: não. Sua filosofia é positiva, é determinista a sua Política e sua Síntese metafísica. Na filosofia você submete o abstrato ao concreto, a dedução, à indução, a meditação à contemplação, o subjetivo ao objetivo, a inteligência ao fato, o homem ao mundo, as vontades, livre arbítrio, às leis naturais. Na *Política* e na *Síntese* você sobrepõe aquelas vontades a essas leis, o desejo à realidade. Em uma você é a ciência e, na outra, a religião.” (29) Em resumo: Comte é “reformista” e Marx revolucionário.

Como se vê, a doutrina de Leônidas de Rezende compreende não só a reinterpretação de Comte, na linha dos chamados “dissidentes”, de rejeitar a religião da humanidade em nome da filosofia positiva, como também a redução do pensamento de Marx a um simples positivismo, no plano filosófico. Essa síntese tem o grande mérito de explicitar algo que a prática política, dos adeptos brasileiros do marxismo, havia consagrado. Estes nunca se atreveram por certo a falar com tanta clareza, mas são os autores de uma tese passível de contornar os dogmas: o comtismo seria “reacionário” na Europa, tendo desempenhado no Brasil um papel eminentemente progressista. Assim, Leônidas de Rezende foi o grande popularizador da versão do marxismo que veio a se constituir na principal manifestação dessa corrente no Brasil. No

momento mesmo em que ascende à cátedra na Faculdade Nacional de Direito, em 1932, o movimento político de inspiração marxista não tinha qualquer expressão. Nessa época, ao ingressar naquele estabelecimento de ensino, os estudantes eram recebidos na primeira aula com a advertência de que “a economia política, sem Marx e Engels, pode ser tudo menos economia política. Temos de começar por eles”. Essa novidade era, ao mesmo tempo, filiada a algo em franco processo de ascensão no país depois da República, isto é, a corrente positivista que se inspirava amplamente nas idéias políticas de Comte, consolidada no Rio Grande do Sul, desde os começos do século, com fortes simpatias entre os militares, empolgando o poder no plano nacional, na pessoa de Vargas. Desse modo, Leônidas de Rezende dava ao marxismo - ou ao que por isto entendeu - uma componente nacional das mais ponderáveis, desde que radicada numa tradição apoiada em todo um sistema de ensino. Foi sem dúvida a fusão por ele patrocinada que abriu caminho à doutrina em amplos círculos da intelectualidade. Disso resultou, é certo, que o marxismo brasileiro perdesse o contato com a suposta matriz que lhe dera origem, desde que, na verdade, apenas algumas de suas teses foram adaptadas à versão brasileira do positivismo. Daí a ausência de qualquer expressão no plano filosófico. Como que se constitui apenas numa das vertentes da mentalidade cientificista estratificada.

Posteriormente ao magistério e à militância intelectual de Leônidas de Rezende, as premissas de sua meditação foram tomadas e refinadas por João Cruz Costa (1904/1978).

Cruz Costa está bem longe da afoiteza de Leônidas de Rezende. Repugnam-lhe mesmo as sínteses e as teses peremptórias. Não obstante, o sentido principal de sua obra resumir-se-ia ao seguinte: quer preservar, ao mesmo tempo, a filosofia positiva e a imagem de Comte sem a preocupação de minimizar suas “limitações” (Leônidas de Rezende), justamente o que abriria o caminho à sua complementação pelo materialismo histórico. Assim, filosofia política (Comte) e materialismo histórico (Marx) corresponderiam ao corolário e ao ponto culminante do pensamento. Além de refinar, desse modo, a versão positivista do marxismo, da lavra de Leônidas de Rezende, Cruz Costa dá-lhe uma dimensão muito mais ampla ao aventar a hipótese de que a *atitude positivista* corresponderia a uma das características mais profundas do espírito brasileiro. As principais dentre as obras do professor de São Paulo - *Augusto Comte e as origens do positivismo* (1951), *Contribuição à História das Idéias no Brasil* (1956) e *O positivismo na República* (1956) - formulam essa posição, em suas linhas gerais, que aparece também em artigos e ensaios do período precedente ou posterior.

Do mesmo modo que Leônidas de Rezende, Cruz Costa deseja manter a filosofia adstrita à problemática que permitiria conceituá-la como “positiva”, no sentido comteano. Por isto mesmo, a obra de Comte, “grande pela inteligência e respeitável pelas intenções”, representa,

em sua opinião, “uma das fases mais ricas e interessantes de um novo estilo de filosofar”. (30) “Renunciando aos métodos *a priori*, acrescenta, o positivismo elimina da filosofia todos os problemas que comportam soluções transcendentais ou que requeiram outros métodos além daqueles que a ciência admite. Essa maneira de considerar a filosofia resulta, aliás, da própria evolução das ciências” (31) Ainda mais: “O que caracteriza a virilidade da inteligência é a substituição da inacessível indagação das causas pela simples pesquisa e determinação das leis. É este o traço fundamental da filosofia positiva. O positivismo, porém, não inventou nem criou este novo espírito filosófico. Ele é fruto do desenvolvimento das ciências”. (32)

Assim, da leitura dos livros e ensaios de Cruz Costa recolhe-se a impressão de que, nesse ponto, aceita a tradição brasileira ante a qual também se deteria Leônidas de Rezende. O paradeiro a que Comte teria levado as chamadas especulações vazias da filosofia tradicional seria um feito notável, tanto mais que isto corresponderia a encaminhar-se ao encontro de uma tendência geral da evolução do pensamento. Mantém assim talvez a tese mais característica da versão positivista do marxismo, cuja primeira formulação acabada deve-se a Leônidas de Rezende.

A seguinte declaração peremptória, das poucas que se encontram na obra do mestre paulista, define perfeitamente as limitadas dimensões que atribui à filosofia: “Há um século ou pouco mais, assistimos, pois, a uma difícil e lenta transformação da perspectiva filosófica, a uma espécie de dessacralização da filosofia, o que constitui verdadeiro processo de dessacralização da consciência. Assim, do mesmo modo que Kant não julgou indigno de seu talento e da faina filosófica meditar sobre a estrutura do mundo físico, Marx não hesitou em proceder à análise da mercadoria, da circulação da moeda, da população, enfim, em elaborar, na base dos dados concretos, um novo modo de considerar a vida dos homens e das sociedades. Deste modo, assistimos agora aos fenomenólogos, historicistas, existencialistas (quando não a uma mistura confusa de tudo isto) a rogarem a Deus - no que eles não crêem ou lhe faz ouvidos moucos - que lhes permita acrescentar, à problemática de seus “sistemas”, a feroz realidade do cotidiano. Nem sempre, porém, esta realidade, movediça como a Razão, se dá bem com tais “sistemas”, mesmo com os mais finamente elaborados”. (33)

A par disto, Cruz Costa procura estabelecer a complementaridade entre positivismo e marxismo por um caminho autônomo. Parece-lhe, é certo, que existem “evidentemente algumas analogias e semelhanças entre as duas doutrinas”. Aponta-as: “Os seus fundadores viveram na mesma época e, embora de formação diversa, ambos perceberam que a solução dos problemas da sociedade moderna somente poderia ser encontrada no sentido socialista”.(34) Comte, entretanto, não ultrapassaria a fase do utopismo. As razões desse fenômeno são apontadas

diferentemente em 1951, na obra citada, e num artigo de 1962. (35) Na primeira, essa limitação decorreria de sua origem pequeno-burguesa. Refere também à incompreensão da importância dos fenômenos econômicos, tese que voltaria a repetir em *Positivismo e Socialismo*. Aqui, entretanto, seu veredicto é muito mais contundente. Assim, escreve: “A concepção positivista de Comte aproxima-se do socialismo e do comunismo apenas no que se refere à tendência para tornar mais social e menos egoísta a função da produção. Assemelhasse-lhes ainda no desejo de incorporar o proletariado à sociedade, isto é, de educá-lo e dar-lhe trabalho regular. Mas o positivismo, de um lado, e o socialismo e o comunismo, de outro, opõem-se, pois, Augusto Comte desejava manter a propriedade e as empresas privadas e, sobretudo, tentar uma organização, uma “regeneração” espiritual da sociedade, antes de reconstruí-la politicamente. Comte não poderia ser confundido, em matéria econômica, nem com os comunistas nem com os socialistas. Desejava por certo melhorar a sorte dos operários à maneira dos socialistas, mas, para realizar essa reforma, desejava instituir uma autoridade com todos os característicos de *direita*”. Temos, pois, que, na opinião de Cruz Costa, aquilo que, Leônidas de Rezende denominava de simples divergência de método tem conotações algo mais profundas. Assim, se a filosofia positiva seria algo a preservar, o mesmo não se daria com a reforma social preconizada pelo comtismo, à qual faltaria justamente a aplicação dos próprios princípios estabelecidos por aquela filosofia. Neste sentido, encampa a tese segundo a qual, ao contrário do comtismo, “o marxismo, tirando da análise da sociedade a razão, a tendência e o modo de sua evolução, orienta toda a ação reformadora ou revolucionária no próprio sentido desta evolução e adapta-a, deste modo, ao real, em lugar de opor ou impor a este um ideal”. Em suma: “grande pela inteligência, respeitável pelas intenções em relação à Humanidade, Augusto Comte infelizmente acabaria perdendo, em benefício de uma abstração, a exata visão dos problemas do homem”.(36)

Tudo isto estaria a impor a complementação da filosofia positiva pelo materialismo histórico, o que nada mais seria que uma espécie de explicitação do pensamento no processo histórico de sua evolução. Já em 1949 escrevia: “Platonismo, aristotelismo, tomismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo, comtismo, spencerismo, marxismo são aspectos diversos de diferentes problemas que a vida apresentou, em diferentes momentos da história e para os quais os homens procuraram resposta. Os movimentos do pensamento, as revelações do espírito, alinham-se na perspectiva da história como numa paisagem se acumulam as cadeias de montanhas que sobem no horizonte e aí se confundem.” (37) De tudo isso parece-lhe um corolário a recomendação que empreende no mesmo trabalho: “...se necessário fosse uma etiqueta para a atitude que ao filósofo cumpre tomar em face do complexo e contraditório

processo da história dos homens (o que creio aliás desnecessário), a sua posição deveria ser a de um *alinhamento* (para usar o termo político) na concepção realista da história. Essa é a atitude que me parece ser a conveniente e a razoável diante dos objetos da pesquisa científica. E tal é, nos nossos dias, a atitude dos mais dignos representantes da inteligência nos países civilizados e cultos”.

Esgrimindo esse paupérrimo arsenal teórico, Cruz Costa lançar-se-ia ao balanço da evolução do pensamento brasileiro, no livro *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, que é sem dúvida a sua obra mais importante. Não é de espantar, portanto, que o autor se dispense de uma análise das idéias propriamente ditas e se perca na referência de eventos da história econômica ou política, nos simples fatos marginais à formação das correntes filosóficas que se estruturam no país ou no estabelecimento de correlações entre certas idéias e a condição social de seus defensores. Assim, o esforço, que empreende, confrontando com os resultados a que chega, é bem um atestado da esterilidade da versão positivista do marxismo. A vertente ortodoxa envolve ao menos certa problematicidade, de que é um exemplo flagrante o impasse a que chegou a vinculação à chamada superestrutura daquilo que em sua terminologia se denomina de formas da consciência social. Como se sabe, depois de ingentes esforços chegaram seus corifeus à “descoberta” de que a linguagem não tem conteúdo de classe, não havendo porque vinculá-la à determinada superestrutura. Acontece que esse gesto liberalizante implicou no reexame de todo o problema, desde que é deveras ridículo falar numa lógica ou em ciências positivas de classe. O debate parece haver sido interrompido, mas teve o mérito de revelar uma lacuna profunda da doutrina como um todo - a partir mesmo de Marx - e que consiste, se assim se pode dizer, em postular um ser de classe previamente à análise do problema em relação ao homem. Outro tema que não pode escapar aos marxistas mais lúcidos é a chamada questão do primado da alienação, ou seja, se o marxismo se proporia à solução da situação material do proletariado - o que não foi logrado pela União Soviética, mas, paradoxalmente, pelos países altamente industrializados do Ocidente - ou se sua meta seria a realização integral do homem, ou melhor, se teria pela frente um problema eminentemente moral. Essas brechas na ortodoxia é que permitem o surgimento, em certas circunstâncias, de obras como *História e Consciência de Classe*. Se seu autor foi levado a renegá-la, nem por isso desaparecem os problemas ali tratados.

Desse ângulo, a versão positivista do marxismo é muito mais rígida. Nutre-se, basicamente, de uma crença mística num processo histórico-evolutivo que se teria coroado pelo ingresso do pensamento em plena era da positividade. O “idealismo” de Comte, no terreno da análise social, teria sido superado por Marx, que é reduzido a simples caudatário do positivismo.

Falta-lhes qualquer espécie de perplexidade diante da existência humana. Trata-se, em suma, de um esquema eminentemente simplificador.

Nesse contexto, Cruz Costa não foi pesquisar o pensamento brasileiro para averiguar o seu sentido real, mas para descrever algo assim como a marcha triunfal que, inelutavelmente, deveria coroar-se pela conquista de uma espécie de “estado positivo”. Por isto mesmo, todo o seu empenho consiste em fundamentar a tese seguinte, insistentemente apresentada no corpo da obra: “Enquanto outras doutrinas de importação, as que se apresentam a partir do século XIX, nos parecem simples jogo intelectual, próprio de elites eruditas, mero ornamento de inteligências curiosas, do positivismo fica, porém, a impressão paradoxal - é certo - de que alguma relação mais profunda existe entre a índole dessa doutrina e o conjunto das contraditórias condições que deram origem à vida nacional e que a impelem. Se o positivismo é ainda, como as outras doutrinas, produto de importação, nele há, no entanto, traços que revelam a sua mais perfeita adequação às condições de nossa formação, às realidades profundas de nosso espírito.” (39) A partir daí, todo o interesse da obra está voltado para a apresentação do que se denomina de “advento do positivismo”, que constitui, aliás, a sua parcela fundamental.

O comedimento, a parcimônia a fuga às afirmações categóricas e definitivas, tudo isto sugere que com Cruz Costa, a versão positivista do marxismo teria chegado à sua fase de maturidade, livre dos arroubos juvenis presentes à meditação de Leônidas de Rezende. Com isto, não obstante, como que se teria esgotado, pois nada mais lhe restaria a dizer. Haveria soado a hora em que o pensamento deve ceder lugar à ação. Pelo menos esta é a mensagem implícita e explícita no obra de seu representante mais recente. Entretanto, parece fora de dúvida que, mesmo renunciando a qualquer incursão da esfera do pensamento, tenha a versão positivista do marxismo algo a dizer em qualquer outro plano. A complexidade crescente dos temas que se apresentam à ação - ainda que se tome tão somente aqueles aspectos visados preferentemente, ou seja, a política e a economia - conflita abertamente com a tendência simplificatória que é a sua característica mais geral.

NOTAS

(1) Henri Lefebvre - *La somme et le reste*, La NEF de Paris, editions, páginas 42 e 54.

(2) Kant - *Crítica da razão pura*, trad. francesa, Paris, PUF, 1950, págs. 18/19.

(3) Jean Hyppolite - *Gênese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, página 215.

(4) Hegel - *Princípios da filosofia do direito*, trad. francesa de André Kaan, Paris, Gallimard, 13ª ed., 1940, pág. 29.

(5) Idem, página 31.

(6) Idem, página 32.

(7) As idéias aqui resumidas acham-se expostas no magistral ensaio do pensador italiano, denominado "Feuerbach e Marx", incluído no volume *Marx y marxismo*, Fondo de Cultura, México, 1960.

(8) *Critique de la Raison Dialectique*. Gallimar, 1960

- (9) F. Chatelet, *Logos et Praxis*, Cap. II §§ II e III, Paris, Sedes, 1962, páginas 91/112.
- (10) R. Mondolfo empreende análise minuciosa do tema, no livro *El materialismo histórico en F. Engeles*, B. Aiers, Ed. Raigal, 1956.
- (11) *Genese et Structure de la Phénomélogie*, página 173.
- (12) *Phénomélogie*, ed. citada, Tomo I, página 170.
- (13) A. Kojève - *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimand, 1947, página 95.
- (14) As doutrinas de 1807 são reelaboradas por Hegel no curso de 1821 que se editou sob a denominação de *Princípios da Filosofia do Direito*, texto que mereceu um estudo profunda de Éric Weil (*Hegel et l'État*. J. Vrin, 1950), no qual se incumbe de desfazer os vários equívocos a que deu lugar essa obra famosa.
- (15) O tema foi objeto de análise exaustiva de parte de Georges Gurvitch (*Le concept de classes sociales*, Sorbonne, 1954), que reivindica sua importância para a sociologia.
- (16) Ed. de Guimarães Mota e Cia..Rio,1932, 539 p., com a seguinte indicação: "Dissertação do livre docente Leônidas de Rezende ao inscrever-se no concurso para prof. catedrático de Economia Política e Ciência das Finanças.
- (17) *Ruy, cordilheira*. Rio, Edição de "A Época", 1949, pág.42.
- (18) Apostila do "Curso de Economia Política - Considerações preliminares"; Rio, 17/05/1945. FND, página 5.
- (19) Apostilas: "A marcha da filosofia" e "Quadro Geral dos Conhecimentos Humanos".
- (20) *A formação do capital e seu desenvolvimento*, página 155.
- (21) Apostila *A marcha da filosofia*, pág. 36.
- (22) A denominação é do tradutor e prefaciador da edição francesa (Les Editions Minuit, Paris, 1960), Kostas Axelos, pela circunstância de que, publicado em 1923, em Berlim, o livro foi condenado sucessivamente pela Internacional Comunista e pela social democracia alemã, na pessoa de Kautsky e, finalmente, renegado pelo próprio autor.
- (23) Obra citada, pág. 195.
- (24) Obra citada, pág. 357.
- (25) Em Marx o problema consiste justamente na supressão do Estado, como corolário da supressão das classes a ser efetivada no período transitório que batizou de ditadura do proletariado.
- (26) Obra citada, pág. 363.
- (27) *Idem*, pág. 379.
- (28) Apostila: "A marcha da filosofia, p. 40. Ainda que Marx chegue a falar, no primeiro tomo de *O Capital*, em pauperização absoluta e relativa do proletariado, não parece correto entender que o marxismo, sobretudo o dos primeiros tempos, atribuisse primazia ao aspecto material do problema posto que a questão essencial consistia na alienação do homem.
- (29) *A formação do capital e seu desenvolvimento*, pág. 383.
- (30) *Augusto Comte e as origens do positivismo*, Cia. Editora Nacional, 2ª edição, 1956, p. XVIII.
- (31) Obra citada, pág. 2.
- (32) Obra citada, pág. 3.
- (33) *Notas sobre Filosofia e Economia*, in *Revista Brasiliense*, São Paulo, nº 44, 1962.
- (34) *Augusto Comte e as origens do positivismo*, pág. 83.
- (35) *Positivismo e Socialismo*, in *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 14, junho, 1962.
- (36) *Augusto Comte e as origens do positivismo*, pág. 137.
- (38) *O sentido da filosofia*, in *Kriterion*, 7/8, 1949.
- (39) *Contribuição à história das idéias no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olímpio Ed., 1956, p. 296.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CHATELET, F. *Logos et Praxis*, Paris, Sedes, 1962 (Trad. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972).

CRUZ, Costa, João - *Augusto Comte e as origens do positivismo*, 2ª ed., São Paulo, 1967.

CAPÍTULO VI

A BUSCA DE UMA SUBJETIVIDADE PROFUNDA

1. Antecedentes e características do período contemporâneo

A presença esmagadora do cientificismo e o processo de remoção desse arcaísmo cultural no âmbito da filosofia das ciências, das ciências sociais e da Universidade. Consolida-se a tradição kantiana, assumida pela Escola Culturalista. Fenomenologia e existencialismo. Expectativa de florescimento da filosofia católica, com base no pluralismo. As disciplinas especiais.

O período contemporâneo da filosofia, no mundo ocidental, caracteriza-se pelo empenho de superação das correntes científicas que haviam decretado, na segunda metade do século passado, o fim da metafísica. Essa tese apoiava-se no conceito oitocentista da ciência - que a tinha como determinística e indutiva - e de certa forma padecia de ontologismo, justamente a linha divisória que separava a ciência antiga da moderna. Os novos campos de investigação abertos pela física - que restringiam o âmbito dos princípios newtonianos - dão origem, entre os próprios cientistas, à conceituação da ciência, de que se beneficiaria a vertente da filosofia voltada para a meditação sobre o conhecimento. Estrutura-se a contemporânea epistemologia, que recusa a tradicional análise psicológica e volta-se para os enunciados científicos. Surge, desta forma, um patamar de contestação ao cientificismo, originado no próprio mundo da ciência. Processo análogo tem lugar no Brasil com a reação ao positivismo na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e a obra de vários homens de ciência, dentre os quais Amoroso Costa (1885; 1928), processo que caracterizamos na Introdução. Este é sem dúvida um marco importante de nosso ingresso no período contemporâneo da filosofia. Forma-se no país uma corrente neopositivista, a ser estudada em seguida, que por sua vez contribui para o aparecimento de outras vertentes ligadas à filosofia da ciência, tomando igualmente por base o abandono do entendimento oitocentista.

O passo considerado, embora representativo, não modificou substancialmente o panorama do cientificismo no Brasil, porquanto voltado preferentemente para as ciências sociais. O ciclo positivista do cientificismo, que virtualmente se encerra com a República Velha, seria, como vimos, sucedido pelo ciclo marxista. O fenômeno sugere que nos encontramos diante de uma tradição muito arraigada e que dificilmente será superada sem mudança radical no sistema de

ensino que, tanto nos cursos secundários como na Universidade, fomenta essa crença numa ciência feita, que incumbe tão somente levar à prática, com o atrativo adicional de que promete o paraíso terrestre. Contudo, na linha da superação do cientificismo no plano das ciências sociais há muitos eventos promissores e que merecem ser destacados.

Destacaria, em primeiro lugar, por sua relevância própria e desdobramento que promete, a revisão do pensamento político brasileiro, de um ponto de vista liberal, capitaneada por Vicente Barretto que, neste ponto, dá seqüência à trilha aberta por Wanderley Guilherme dos Santos. Fruto desse trabalho é a coleção *Pensamento Político Republicano*, editada sob o patrocínio da Câmara dos Deputados, integrada por trinta volumes, e o *Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro*, em sete volumes, editado pela Universidade de Brasília, ora refeito, em forma de ensino a distância, na Universidade Gama Filho, do Rio de Janeiro.

Outro fato auspicioso consiste no aparecimento da Escola Weberiana Brasileira, que inclui intelectuais de nomeada como Raimundo Faoro, Simon Schwartzman, Vamireh Chacon e Ricardo Vélez Rodríguez. Essa Escola introduziu o conceito de Estado Patrimonial na análise de nossa evolução política, criando uma alternativa fecunda para as simplificações marxistas. Na mesma linha de arejamento das ciências sociais no país apontaria a atividade jornalística e editorial de José Guilherme Merquior.

A presença esmagadora do cientificismo no período republicano de nossa história não vem sendo enfrentada apenas no âmbito da filosofia das ciências. Sobressaem outras dimensões. Consolidou-se a tradição kantiana, que viria a ser absorvida pela Escola Culturalista. O espiritualismo que teve em Farias Brito um cultor isolado, na República Velha, é reivindicado pelos partidários da fenomenologia, que formam em nossa atualidade grupo expressivo. Também os existencialistas, ao que tudo indica, encontram a temática capaz de estimular investigações filosóficas de maior significação. Finalmente, a filosofia católica ingressa numa fase animadora, desde que voltada para temas de interesse geral e não apenas circunscritos à apologética religiosa ou à doutrinação política. Tudo isto configura um período de grande animação da filosofia brasileira.

A tradição kantiana, iniciada com Feijó e Martim Francisco, no século passado, ganharia maior expressão com a obra de Tobias Barreto. E embora a Escola do Recife se haja mantido umbilicalmente ligada ao entendimento da filosofia como síntese das ciências - e, portanto, num campo afim ao positivismo -, outros pensadores procuraram dar-lhe seqüência. Acham-se nessa linha a obra de Januário Lucas Gaffré - *A teoria do conhecimento em Kant*, Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1909 - e o magistério de José da Cunha Sombra (1883/1932), no Ceará. Documentário dos mais expressivos seria o livro que se publicou para registrar a *Festa*

Comemorativa do Bicentenário de Kant (Rio de Janeiro, Canton e Beyer, 1924), que, além da notícia dos atos solenes, transcreve as conferências de Amoroso Costa, Abelardo Lobo, Nuno Pinheiro e Pontes de Miranda. Outros momentos destacados são a tese de doutoramento de Djacir Menezes, na Faculdade de Direito do Ceará, em 1932, intitulada *Kant e a idéia do direito*, e o concurso de Miguel Reale para a cadeira de filosofia de direito, na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, com a tese *Fundamentos do Direito*, quando o neokantismo brasileiro adquire expressão amadurecida. Esta herança kantiana constitui justamente o cerne da corrente culturalista, dentre as mais expressivas em nossa atualidade, integrada por nomes como Miguel Reale, Djacir Menezes, Luiz Washington Vita (1921; 1968). Paulo Mercadante, Nelson Saldanha e tantos outros. O trânsito entre o neokantismo e o culturalismo foi examinado, em tese de doutorado, por Rosa Mendonça de Brito (*Filosofia de Kant no Brasil. Ciclo do neokantismo*. Universidade Gama Filho, 1984).

A corrente culturalista conta em seu favor a circunstância de se haver tornado a grande animadora do movimento filosófico no país, através do Instituto Brasileiro de Filosofia. Fundado em 1949, marcou sua atuação, nesse largo período, pelos dois aspectos adiante apontados e que o situam como momento significativo de nossa evolução cultural: 1º) ter logrado congregar todas as tendências filosóficas representadas em nosso meio, graças à conjugação da intransigente defesa da liberdade de opinião com a exigência da manutenção do debate adstrito ao plano das idéias, estribado no mais absoluto respeito pessoal; e, 2º) haver tornado sistemáticos os estudos e pesquisas relacionados ao pensamento brasileiro.

O IBF promoveu a reedição dos principais textos de filósofos brasileiros do passado, graças ao que puderam ser organizados na Universidade os cursos dedicados à Filosofia no Brasil. A *Revista Brasileira de Filosofia*, que começou a ser editada em 1951, completou recentemente 40 anos de publicação ininterrupta.

O atual debate filosófico é animado ainda pela presença de fenomenólogos e existencialistas. Embora os primeiros não hajam conseguido dar vida à Sociedade Brasileira de Fenomenologia, criada nos anos sessenta, formam hoje uma corrente dinâmica, com grande ressonância entre psiquiatras e psicanalistas, onde sobressaem Creuza Capalbo, Antonio Gomes Pena, Constança Marcondes Cesar e Aquiles Cortes Guimarães. Entre os existencialistas, encontram-se pessoas de grande categoria intelectual, como Adolpho Crippa, Emmanoel Carneiro Leão, Eudoro de Souza, Gerd Bornheim e Ernildo Stein.

A filosofia católica, como veremos, está cada vez mais distanciada do monolitismo aparente e que foi a nota dominante no chamado surto tomista.

No panorama contemporâneo da filosofia brasileira, há todo um grupo de pensadores que têm participação das mais ativas no diálogo filosófico, inclusive no inventário e discussão de nossas tradições filosóficas, sem que pudéssemos arrolá-los nas principais correntes mencionadas, embora não se trate, como no caso do culturalismo, de ortodoxia estrita. Desse modo, acham-se muito próximos dessa última corrente, mas não poderiam ser classificados como culturalistas: Vamireh Chacon, Renato Cirell Czerna, Silvio de Macedo, Roque Spencer Maciel de Barros, Evaristo de Moraes Filho, Tercio Sampaio Ferraz Jr. e Celso Lafer.

O culturalismo brasileiro cuida de desenvolver a temática neokantiana, tendo como limite a recusa de que possa significar a restauração da “metafísica dogmática”. Neste sentido, contribuir não apenas para fixar o âmbito de competência da filosofia das ciências - sem o menor laivo de intenção normativa, risco de que não escapa a fenomenologia - como ensejou uma solução para a questão da ontologia que, sem embargo de ulterior aprofundamento, equaciona de forma adequada as dificuldades do kantismo, atendo-se à perspectiva transcendental.

O esforço do culturalismo dirige-se no sentido de trazer ao debate a problemática ética, no que não tem sido bem sucedido.

Os pensadores mencionados, embora partindo de posições neokantianas, viriam a desinteressar-se da temática antes enumerada. Assim, Chacon buscou apoio tanto na sociologia do conhecimento como na Escola de Frankfurt na linha de pesquisa que tem sido a nota dominante de sua atividade intelectual: a história das idéias políticas e sociais. Czerna adotou a postura que ele mesmo denomina de “ceticismo teórico” em relação à problemática neokantiana e entende ser mais importante fazer renascer, inspirando-se no último Schelling, os temas da metafísica religiosa. Macedo, embora preserve seus vínculos com o culturalismo no terreno do direito, preferiu o caminho apontado por Heidegger no que respeita à filosofia geral. Maciel de Barros chegaria a um certo ceticismo quanto às possibilidades da ontologia, preferindo situar-se no plano do que seria uma antropologia filosófica, embora nesses marcos esteja afinado com a Escola Culturalista. Evaristo de Moraes Filho aceita a maioria das teses culturalistas, contudo, talvez, em decorrência de compromissos acadêmicos, desinteressou-se de sua discussão, concentrando o melhor de suas energias na formalização do direito do trabalho e no estudo e reedição de autores nucleares em nossa evolução cultural. Finalmente, Sampaio Ferraz Jr., com uma formação acadêmica eminentemente culturalista, foi levado a voltar-se para a filosofia da linguagem na busca de soluções para problemas da filosofia do direito.

Vamireh Chacon (nasc. em 1934) pertence ao Corpo Docente da Universidade Brasília, sendo autor de vários estudos dedicados ao pensamento brasileiro (*Da Escola do Recife ao*

Código Civil, 1969; *História das Idéias Sociológicas no Brasil*, 1977; *Humanismo Brasileiro*, 1980; *Os Partidos Políticos no Brasil*, 1981). Renato Cirell Czerna (nasc. em 1922) aposentou-se como titular de filosofia do direito na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1981, indo residir em Roma, tendo publicado, em revistas especializadas, diversos estudos, em especial na esfera da filosofia do direito (*Natureza e espírito*, 1949; *A filosofia jurídica de Croce*, 1956; *Ensaio de filosofia jurídica e social*, 1963; *Considerazioni sull'ultimo Schelling*, 1975; *A teoria do Estado em Hegel e Schelling*, 1982). Coletânea de seus principais escritos viria a ser organizada por Ubiratan Macedo e publicada pela Convívio. Do concurso para substituição de Czerna, saiu vitorioso Celso Lafer, que tem sabido manter a tradição de nomeada dos filósofos do direito daquela Casa, abrilhantada por nomes como Pedro Lessa, João Arruda e Miguel Reale.

Silvio de Macedo (nasc. em 1920), titular de Filosofia do Direito na Universidade Federal de Alagoas, é autor de diversos estudos filosóficos e obras didáticas (*A estética e a lógica na linguagem jurídica*, 1954; *Estrutura lingüística da filosofia de Heidegger*, 1959; *Curso de Lógica*, 1960; *Lógica e metodologia das ciências*, 1975; *Introdução à filosofia do direito*, 1978). Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927), pertencente ao corpo de professores da Faculdade de Educação da USP, é autor de estudos que contribuíram decisivamente para a renovação da análise da filosofia brasileira, seguindo o caminho aberto por Miguel Reale, além da obra voltada para a pedagogia e a filosofia política (*A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*, 1959; *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, 1967; *Ensaio sobre a educação*, 1971; *Introdução à filosofia liberal*, 1976; *A significação educativa do romantismo brasileiro*, 1973). Aposentando-se da Universidade, nem por isto reduziu de intensidade sua fecunda atividade intelectual. Assim, nos anos 80, concluiu pesquisa verdadeiramente monumental dedicada ao que denominou de fenômeno totalitário, o que lhe permitiu suscitar uma nova abordagem da pessoa humana, de que demos notícia da introdução. Além disto, publicou *Estudos liberais* (São Paulo, 1992) e *Razão e racionalidade* (São Paulo, 1993). Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914) incluiu-se entre os principais sistematizadores do direito do trabalho brasileiro, com a peculiaridade de ter imbuído o magistério dessa disciplina de inspiração liberal e democrática, que lhe faltara em suas origens. Dedicou toda a sua vida ao ensino de direito e ciências sociais, tendo lhe cabido a iniciativa pioneira da criação, na antiga Universidade do Brasil, de órgão de pesquisa voltado para as ciências sociais (Instituto de Ciências Sociais, que funcionou até a reforma de 1965). Em relação à meditação brasileira, é autor de estudos fundamentais sobre Tobias Barreto, Silvio Romero, Tavares Bastos e tantos outros. Nestes livros, inovou sobremaneira a interpretação dos autores estudados: *Francisco*

Sanchez e a dúvida metódica na Renascença Portuguesa (Rio de Janeiro, 1953) e *Augusto Comte e o pensamento sociológico contemporâneo* (Rio de Janeiro, 1957). Tercio Sampaio Ferraz Jr. (nasc. em 1941) integra o Corpo Docente da Faculdade de Direito de São Paulo (titular de Introdução ao Estudo do Direito), considerando-se que tenha importantes contribuições à teoria da norma jurídica (*Direito, Retórica, Comunicação*, 1973; *Teoria da Norma Jurídica*, 1977; *A função social da dogmática jurídica*, 1980, entre outros). Celso Lafer é autor de extensa bibliografia, na qual destacaria *A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (1988) e *Ensaio Liberais* (1991).

Dentre as outras personalidades que registram presença marcante na contemporânea meditação filosófica brasileira, sem filiar-se às correntes estruturais, destacaria Alcântara Nogueira, Wilson Chagas e Jessy Santos. Alcântara Nogueira (1918/1989) viveu durante muitos anos no Rio de Janeiro, regressando posteriormente à terra natal, Fortaleza, onde se integrou à vida universitária, dedicando-se ao ensino da filosofia e filosofia do direito. Tornou-se principal exegeta da obra de Spinoza no Brasil, interessando-se igualmente pela história das idéias (*O pensamento filosófico de Clovis Bevilacqua*, em 1959; *Farias Brito e a filosofia do espírito*, 1962; *O método racionalista histórico em Spinoza*, 1976; *Conceito ideológico do direito na Escola do Recife*, 1980). Wilson Chagas (nasc. em 1921), pensador gaúcho, é partidário da fenomenologia, mas a combina com outras vertentes contemporâneas (*Mundo e contra-mundo*, 1972; *A inteira voz seguida de existência e criação*, 1976). Jessy Santos (nasc. em 1901), membro do IBF, bergsoniano de formação, pretende fundar o espiritualismo na gnose, que seria a expressão privilegiada da intuição intelectual desde que permite a apreensão do mal como realidade autônoma, com o propósito de colocar a doutrina espiritualista a salvo de otimismo infundado acerca do homem, a seu ver presente ao evolucionismo de Bergson (*Instinto, razão e intuição*, 1950 e *Filosofia e humanismo*, 1981).

Ainda que não me proponha estudá-las, cabe referir as disciplinas especiais, notadamente a filosofia do direito e a estética. Os estudos filosóficos do direito correspondem a uma de nossas melhores tradições, contando em seu seio com pensadores de renome internacional. As principais correntes são o culturalismo (Miguel Reale, Djacir Menezes, Nelson Saldanha, etc.), o normativismo jurídico (Lourival Vilanova, Franco Montoro etc.) e o jusnaturalismo (Machado Paupério, José Pedro Galvão de Sousa, etc.). Machado Neto (1930/1977), que faleceu em pleno apogeu de sua criatividade e que era também um dos mais destacados filósofos do direito no país inventariou a trajetória brasileira na *História da Idéias Jurídicas no Brasil* (São Paulo, Grijalbo/USP, 1969). Em relação à estética, é mais conhecida a obra de Benedito Nunes, Yulo Brandão e Romano Galeffi.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. *Índice da Revista Brasileira de Filosofia* (1951/1980). Salvador, 1983.

_____. *Índice da REVISTA A ORDEM*. Salvador, 1987.

_____. *Índice da REVISTA CONVIVIUM*. Salvador, 1989.

MACHADO, Neto, A. L. *História das Idéias Jurídicas no Brasil*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1969.

PAIM, Antonio. *Bibliografia Filosófica Brasileira* (1931/1985). Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1987 -1988, 2 v.

VITA, Luís Washington. *A filosofia contemporânea em São Paulo*, São Paulo, Grijalbo, 1967.

_____. *Tendências do pensamento estético contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

2. Neopositivismo e Filosofia das Ciências

O conceito contemporâneo de filosofia da ciência e o neopositivismo. A crítica do contismo como exigência do contato com a nova física. O papel de Otto de Alencar e Amoroso Costa. O ciclo dos humanistas (Pontes de Miranda, Carlos Campos e Euryalo Canabrava). Fase de predomínio dos matemáticos, na qual se destaca Leonidas Hegenberg. A questão das ciências sociais.

A intelectualidade brasileira participou ativa e diretamente do processo de reelaboração das correntes filosóficas de inspiração cientificista - cujo resultado principal se considera tenha sido a constituição da corrente denominada neopositivismo ou positivismo lógico - nos dois primeiros decênios deste século, através de numeroso grupo de matemáticos e cientistas.

No ciclo inicial do aludido processo, tratava-se de abrir caminho às novas concepções físicas para, em seguida, à luz de seus resultados, reexaminar tanto as restrições formuladas à metafísica, em nome da ciência, no século anterior, como adotar um conceito de filosofia das ciências adequado às circunstâncias emergentes.

Em síntese, no que respeita ao conhecimento científico propriamente dito, introduz-se o determinismo de tipo probabilístico; proclama-se o seu caráter lógico-dedutivo e reconhece-se o seu sentido eminentemente operativo, o que pressupõe a ênfase na elaboração de modelos com vistas aos resultados a serem alcançados. Assim, o distanciamento entre a ciência e a ontologia, iniciado na Época Moderna, empreende mais alguns passos conseqüentes.

Em decorrência da configuração que veio a assumir a física do século XX, impunha-se a eliminação dos remanescentes ontológicos presentes às filosofias das ciências popularizadas ao longo do século XIX. Basicamente, tratava-se de renunciar a qualquer intenção sintética, a exemplo do positivismo, do evolucionismo ou do monismo. A chamada teoria do conhecimento se conceitua de forma a desvinculá-la de temas cosmológicos ou relativos às circunstâncias sociais da ciência ou do cientista, encaminhando-a, simultaneamente, para a busca de uma linguagem elaborada com o máximo rigor, que toma a matemática por modelo.

A crítica dos conceitos oitocentistas de ciência e de filosofia das ciências corresponde à característica comum às diversas correntes formadas neste século: neotomismo, neokantismo, existencialismo e, também, ao neopositivismo. A particularidade distintiva desta última consiste na pressuposição de que a única inquirição filosófica válida circunscreve-se aos limites antes

enunciados e que se estabelecem, cada vez de modo mais conseqüente, tendo como referencial a física-matemática.

A corrente denominada positivismo lógico, neopositivismo ou filosofia analítica não se inicia com o manifesto do Círculo de Viena, publicado em 1929, Este ponto de referência traduz um largo processo de evolução, iniciado nos fins do século XIX, tendo como escopo principal refletir as implicações da crise da física, aproveitando-a para ampliar o campo de aplicação dos métodos científicos, já agora apoiados num conceito operacional de ciências e numa acepção de determinismo mais próxima da razão analítica de Kant que do dogmatismo comteano. No período recente, o programa inicial restringiu-se de muito, verificando-se uma certa especialização, fenômeno que tem lugar também no Brasil. A lógica simbólica ocupa grande parte das energias de seus partidários, atividade que longe de haver alterado a natureza da lógica contribui para acentuar-lhe o formalismo. O êxito maior da Escola consiste em haver arrastado a psicologia e a sociologia para o campo do saber operacional, em particular nos Estados Unidos. Semelhante conquista não mereceu, entretanto, reconhecimento universal, nem mesmo no Ocidente, havendo escolas sociológicas e psicológicas de orientação diversa, tão fortes quanto as que se inspiram no neopositivismo.

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

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

haver logrado resolver os problemas do conhecimento, tampouco conseguiu preservar a coerência do sistema.

A recusa em aceitar diferenças entre ciências naturais e ciências sociais, bem assim o intento de incluir a ética entre estas últimas, jamais conseguiu passar de uma profissão de fé. Tratava-se “menos de uma teoria que de um programa”, conforme o reconhece Ayer. (1)

No período em que a revisão da ciência do século XIX se fazia em nome da introdução da nova física, a participação brasileira teve lugar, inicialmente, através de professores da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e, mais tarde, da Academia Brasileira de Ciências, fundada em 1916, movimento que culmina com a vinda de Einstein ao Brasil, em 1925.

O contato com a nova física exigiu que fosse empreendida uma severa crítica ao comtismo, tanto no que respeita ao sentido atribuído à evolução do pensamento científico como no âmbito da matemática. Nesse terreno, as idéias de Comte haviam granjeado enorme prestígio. A pregação de Benjamin Constant (1836/1891) teria seqüência no magistério de Roberto Trompowsky (1835/1926) e de tantos outros. Na opinião de F. M. de Oliveira Castro, “o grande prestígio que as idéias de Comte, sobre o ensino da matemática, teve no Brasil até os primeiros anos do século XX é, também, a prova mais decisiva de que os progressos realizados pela matemática no século anterior ainda não haviam penetrado suficientemente no país”. (2)

A crítica ao mencionado aspecto do positivismo foi iniciada por Otto de Alencar (1874-1912), na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, no artigo *Alguns erros de matemática na Síntese Subjetiva de Augusto Comte* (1898). A partir do evento, forma-se um pequeno núcleo de pensadores logrando derrotar o comtismo como filosofia das ciências e fazer com que o país acompanhasse a evolução do pensamento científico. Trata-se do grupo que fundou a Academia de Ciência e levou-a a desenvolver grande atividade na década de vinte, Amoroso Costa (1885/1928) incumbir-se-ia de fazer com que o movimento ultrapassasse os limites da ciência, propriamente ,voltando-se também para a filosofia das ciências. (3)

Com a criação dos cursos de física, em nível universitário, o cultivo dessa ciência deslocou-se das Escolas Politécnicas. Nessa oportunidade, desaparece o interesse pela especulação filosófica, predominando as características técnico-profissionais do ensino. Em vista da circunstância, o neopositivismo, da forma que assumia no período e contava com as simpatias de Amoroso Costa, passou a merecer a adesão de intelectuais oriundos sobretudo da esfera das ciências humanas, como é o caso de Pontes de Miranda, Carlos Campos e Euryalo Canabrava. Somente no período mais recente é que volta a interessar aos círculos matemáticos e das ciências exatas.

Assume posição singular no neopositivismo brasileiro, por haver preferido incursionar na esfera das ciências humanas e da política, a obra de Pontes de Miranda (1892/1979).

Formado em 1911 pela Faculdade de Direito do Recife, tendo vivido a fase de declínio da famosa Escola que ali tivera nascimento, participa ativamente dos primórdios do neopositivismo, como animador desse movimento, concebendo e editando, na década de vinte, uma espécie de enciclopédia da ciência unificada, nos moldes do programa do Círculo de Viena, na qual inclui o curso de Amoroso Costa, sobre as idéias fundamentais da matemática, recentemente reeditado. No meio século decorrido desde o início de sua atividade intelectual, entregou ao público várias dezenas de volumes, em que predominam os trabalhos de cunho jurídico. Não obstante a quantidade e a preferência pelo direito, tem-se a impressão de que o conhecido jurista, no período mesmo de sua formação, chegou a certas idéias ou intuições que procurou desenvolver e explicitar com notável coerência. Como se trata de um grupo de conceitos e teses que fundamentam não uma área limitada do saber, mas a própria criação humana como um todo, pode-se identificá-las sem o imperativo de um exame de conjunto, mas a partir apenas de obras selecionadas. Ao escolhê-las tomar-se-ão por base alguns temas fundamentais em sua meditação, mas procurando fixá-los cronologicamente.

Enquanto as principais figuras estrangeiras que animavam esse movimento eram matemáticos, físicos e biólogos, Pontes de Miranda interessava-se, antes de mais nada, pelo direito, no qual veio a notabilizar-se, sendo, na verdade, um filho espiritual da Escola do Recife, como assinala Clóvis Bevilácqua. Herdaria as indisposições daquela Escola em relação ao comtismo, preservando a fé e o respeito que seus membros devotavam à ciência. Enxergou no movimento patrocinado pelo Círculo de Viena a possibilidade de preservar o humanismo e dar ao liberalismo nada menos que fundamentos científicos irremovíveis. Por isto mesmo, parece-nos seja a mensagem liberal o fio condutor que atravessa toda a obra do conhecido jurista.

Aquilo que Alberto Sales pretendeu em vão achar no positivismo, Pontes de Miranda encontraria no positivismo lógico. Este, se não chegou, no plano mundial, ao ideário político que a obra de Pontes de Miranda pretendeu fundamentar, acha-se de todo desvinculado de qualquer ligação com o totalitarismo, de que a política positiva nos moldes comteanos e em sua versão brasileira é uma variante. O próprio Ayer registra que, se bem não tenham os membros do Círculo de Viena participado ativamente da política, com exceção de Neurath, que foi membro do governo esquerdista, organizado em Munich nos fins da primeira guerra mundial, “seu temperamento crítico e científico tornou-os suspeitos ante os governos clericais de direita de Dolfuss e de Schuschnigg e mais ainda diante do nazismo. A maioria viu-se obrigada a seguir o exílio; o advento do nazismo também foi fatal para a Escola de Berlim.” (4)

Na *Introdução à Sociologia Geral* (1926), Pontes de Miranda reivindica, em nome da universalização do fenômeno da sociedade, uma posição contrária ao antropomorfismo.” A vida em sociedade, afirma, não é exclusiva do homem; mas normal universal. Encontramo-la nos animais, nas árvores, nos próprios minerais, na constituição da matéria, na mecânica atomística, na dinâmica dos elétrons”. Trata-se, como o próprio autor confessa, de tomar o conceito de sociedade em “sentido amplíssimo”. Assim, encontraríamos *sociedade* onde existam fenômenos coletivos. A vida intra-atômica, tendo semelhante característica, do mesmo modo que os organismos pluricelulares, constitui forma menos desenvolvida de sociedade. Essa aplicação conseqüente do princípio neopositivista segundo o qual a realidade, mesmo a mais complexa, pode ser reduzida a enunciados elementares teria a vantagem de propiciar “a crescente unificação das ciências e, pois, de conferir, uns com os outros, os resultados de todas e de ver, *objetivamente*, os próprios fatos humanos”.

O fato social é definido como uma relação, desinteressando-se o cientista de investigar suportes ontológicos. Caracterizando-o como *relação de adaptação*, ter-se-á assegurado que não venham a ser encarados como dados absolutos. O fato religioso, moral, jurídico ou de qualquer outra índole, reduz-se a um processo adaptativo, apto a comportar uma indagação científica (neutra). Esse processo adaptativo é dinâmico e abrange tanto o indivíduo em relação ao que chama de círculos sociais, como estes em relação aos indivíduos e entre si. Constituem círculos sociais (coletividades) tanto a par sexual como a nação.

O pensador brasileiro encontra-se, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, bem distanciado de qualquer mecanicismo estreito. Em sua busca não pretende chegar a nenhuma espécie de reducionismo. Almeja tão-somente encontrar o método através do qual se assegurasse o estudo científico da sociedade, eliminando ao mesmo tempo um dos problemas cruciais com que se defrontou desde logo no neopositivismo. Tem-se em vista a dificuldade na passagem da representação individual para a coletiva, quando a ordem de fenômenos considerada não se deixa exaurir pela medida. Parecia, então, a Pontes de Miranda que, no processo de assimilação do indivíduo à sociedade, como esta preexiste àquele, não tem sentido discutir se as representações seriam individuais ou coletivas. O ente não social é puramente abstrato. As representações são, como tudo mais, processos sociais de adaptação. Ao que se supõe, a solução não foi considerada satisfatória por muito tempo desde que seu autor, a exemplo de outros neopositivistas, acabou dispondo-se a afrontar diretamente o problema do conhecimento, alguns anos depois.

Também o determinismo preconizado por Pontes de Miranda acha-se despido das reminiscências oitocentistas. Prefere mesmo, seguindo a Mach, substituir o conceito de causa

pelo de função. Recusa, por isto mesmo, a pesquisa dos chamados fatores determinantes e os examina de per si. Apenas para exemplificar, transcrevem-se as considerações seguintes: “Não queiramos sondar, onde nos faltam fatos imediatos, o começo metafísico das coisas. O materialismo econômico poderia satisfazer-se com a explicação de todos os fenômenos sociais segundo a estrutura econômica; mas seria particularizar, arbitrariamente, o determinismo social, que é complexo, estatístico, e não unilinear e simplista” (5).

Finalmente, o autor examina pormenorizadamente as peculiaridades dos fatos sociais para, em seguida, inspirar-se nas conquistas de outras ciências a fim de indicar quais de seus princípios e leis se aplicam ao mundo social. Dentre os princípios físico-sociais, o fundamental, parece-lhe, é o de simetria. Esta não é causa dos fenômenos, que se originam pela dissimetria. A sociedade caminharia no sentido de obter o máximo de simetria, eis o que a ciência física nos revela. O conhecimento de semelhante lei facultaria, entre outras coisas, a elaboração de uma política científica, capaz de impulsionar a organização racional da sociedade. Não se trata, adverte, de chegar-se ao imobilismo, a fins absolutos. Outros princípios físicos (insulamento dos sistemas, determinismo, inércia, conservação e evolução) são igualmente examinados em sua aplicação à sociologia, o mesmo ocorrendo em relação às leis biológicas.

Na introdução à *Sociologia Geral* já se encontra um primeiro esboço da teoria política à qual finalmente se ajustou e que consiste em preconizar que a evolução social caminharia no sentido de uma afirmação cada vez maior da democracia, da liberdade e da igualdade. Assim, a conclusão de que se observa uma tendência geral para o máximo possível de simetria leva-o a inferir o que denomina de lei integração e dilatação dos círculos sociais, segundo a qual se caminha para os círculos mais amplos, até alcançar o círculo universal, que é a humanidade. O processo abrangeria a tendência ao federalismo econômico (divisão do trabalho entre os povos), ao melhor grau de estabilidade com o mínimo de despotismo e, finalmente, para o que denomina de equilíbrio mental, espécie de unificação e predomínio da ciência. Não falta a semelhantes conclusões uma espécie de modelo matemático da estabilidade social (escala dos valores de estabilidade). Em que pese ao esforço desenvolvido pelo conhecido pensador, a dedução que procura realizar não chega a convencer. Trata-se de uma avaliação eminentemente otimista do desenvolvimento social, que assume um tom inteiramente arbitrário, em decorrência mesmo da renúncia prévia ao estabelecimento de qualquer ontologia.

A consciência dessa lacuna - ou talvez os impasses e percalços com que se defrontavam os partidários do Círculo de Viena - leva-o a elaborar uma obra de enorme importância e que, se não veio a alcançar grande repercussão, deve-se, na opinião de Djacir Menezes, ao “confinamento filosófico de nossas elites”. Trata-se de *O problema fundamental do*

conhecimento, divulgada em 1937, na qual o autor examina, detida e profundamente, com o máximo de atualidade, as questões trazidas à luz pelas correntes contemporâneas. Inteiramente em dia com a bibliografia neopositivista, lança-se à tarefa ambiciosa de preencher lacunas e de criticar, do ponto de vista daquela corrente, as idéias de Husserl e Heidegger. Embora não entenda que tenha logrado êxito, tanto mais que parece insolúvel o tema proposto, no plano do conhecimento, o livro de Pontes de Miranda reflete o enorme progresso ocorrido com a evolução do positivismo ao neopositivismo.

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

Haveria uma relação primária, de ser a ser, em sua pureza original, cuja reminiscência e linguagem preservaria. Denomina-a de *jecto*, cabendo ao hífen a função de referi-lo simultaneamente ao sujeito (*sub-jectum*) e ao objeto (*objectum*). *Jecto* seria “tudo quanto se apresenta, seja de ordem estritamente física, seja de ordem psíquica, desde que considerado do lado de quem vê ou do outro lado, isto é, eliminados os elementos que representam oposição entre eles” (6). Os *jectos* nos dariam a realidade em toda a sua riqueza. Anterior a qualquer representação, seriam a base a partir da qual se operaria a “extração” de aspectos e relações cada vez mais sutis, de que se constitui, em última instância, a ciência. Numa palavra, os *jectos* seriam a essência da realidade.

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

Segundo Djacir Menezes, Pontes de Miranda tem em mira o inefável a que se refere Hegel na *Fenomenologia do espírito*. (7) A menção parece acertada, considera a crítica que, na análise daquela figura da consciência, Hegel desenvolve à certeza sensível em geral. Mesmo que se recuse o contexto em que a insere, notadamente a filosofia da linguagem ali implícita, o caráter improfícuo dessa busca acha-se revelado de modo integral. Trata-se, aparentemente, do

conhecimento mais rico posto que nada eliminou do objeto e o tem diante de si em toda a sua plenitude. Entretanto, não pode aspirar a transformar-se em verdade sem o recurso à mediação e os caracteres que pode invocar (realidade, singularidade, aqui e agora) são o que há de mais indeterminado. A esse respeito escreve Hyppolite: “Criticando as pretensões da certeza sensível, Hegel critica todo saber imediato, toda filosofia da intuição ou do *alogon*, filosofias que renunciam a pensar para nos reconduzir ao inefável, isto é, ao ser puro. O sentimento do inefável pode apresentar-se a si mesmo como infinitamente profundo e infinitamente rico, mas não pode disso fornecer nenhuma prova, não pode sequer experimentar-se a si mesmo, sob pena de renunciar a seu caráter de imediato. É sempre a intuição na qual ‘todos os gatos são pardos’ cuja profundidade consiste no que há de mais superficial” (8) Suponho que essa crítica se aplica integralmente ao neopositivismo que Pontes de Miranda pretende desenvolver de modo coerente.

A análise contida na *Fenomenologia* e a própria história da filosofia - inclusive e, sobretudo, a da corrente neopositivista sugerem que o conhecimento não é a via de acesso adequada à inquirição a que se propõe Pontes de Miranda. Na verdade, busca encontrar, para os enunciados protocolares, fundamentos tão sólidos que os colocariam acima de toda posição relativista. Tais princípios, lamentavelmente, não se enquadram nos esquemas da verificabilidade, passíveis de aplicação às ciências erigidas à imagem da física-matemática e, se é que nos podem ser dados, somente se revelariam pela via da atividade da criação humana. Basta confrontar a lógica genética (dialética) com a lógica simbólica; a teoria fenomenológica da percepção com o impasse do neopositivismo no plano do conhecimento; a analítica existencial com a sociometria - e assim por diante - para se dar conta da fecundidade de um dos procedimentos e da esterilidade do outro.

Se bem Pontes de Miranda procure, em toda a sua obra, remontar aos fundamentos anteriormente referidos, seu escopo principal consiste em encontrar uma filosofia política capaz de representar uma síntese entre o humanismo tradicional e as conquistas técnico-científicas do século XX. A exposição sistemática dessa filosofia encontra-se no livro *Democracia, Liberdade e Igualdade* (1945) e acha-se presente a toda a sua volumosa produção de cunho jurídico, constituindo a introdução aos *Comentários à Constituição de 1946* sua síntese expressiva. Afirma nessa última:

“Toda democracia é atenção ao querer e esforço para identificar: marcha-se, sem que se saiba *para onde*; mas marcha-se. O seu fim é, pois, esperança, e não, propriamente, fim; espera-se que se chegue ao acordo, pelas simetriações que atenuem as diversidades da vontade. Daí a irremediável contradição de toda democracia que não igualiza a escola, que não procura tornar

possível a identificação a que aspira. Não é só isso. Toda democracia é luta contra as lutas, porque organiza pleitos que evitam os choques. Ainda mais. Toda democracia supõe a vontade livre; portanto, liberdade, que precede à função democrática, e solução, que não a sacrifique: porque a democracia é no tempo, em soluções sucessivas e provisórias”. (9)

Desse modo, *política positiva*, na acepção de Pontes de Miranda, não guarda quaisquer vínculos com o totalitarismo comteano. O conhecimento das leis (probabilidades) da evolução social, ao contrário do que supunha Comte, não autoriza nenhuma ditadura para impor determinado fim, posto que este será fruto da livre criação, incumbindo à técnica a averiguação dos procedimentos que assegurem a afirmação sucessiva do máximo de igualdade. Não falta à sistemática desse ideário político nem mesmo a intuição do significado profundo da obra de Keynes.

A obra de Pontes de Miranda representou notável progresso em relação ao positivismo. Não fora o predomínio da mentalidade positivista, a que se alude neste livro, e teria alcançado a devida ressonância. Poderia, sem dúvida, proporcionar ao liberalismo tradicional o conteúdo de que se privou, por se haver deixado imobilizar no contexto oitocentista que o predomínio do positivismo impôs à realidade política nacional.

No discurso de saudação a Pontes de Miranda na Academia Brasileira de Letras - publicado na *Revista Brasileira de filosofia*, fascículo 117, janeiro-março, 1980 - Miguel Reale, indica que, com o passar dos anos, Pontes de Miranda amenizaria o empirismo radical. Parece-lhe mesmo que a teoria dos “*jectos*” poderia ser interpretada como uma tentativa de deslocar a coisa em si kantiana do plano transcendental para o empírico, tornando compreensível a abertura que viria a revelar em relação à transcendência. Recorda que, na obra literária, Pontes de Miranda afirmaria que o Real “é um deus, e, como todos os deuses, invisível e absoluto”. Assim, sob a rígida catadura científica em que se procurou encerrar sua obra, descobre-se um romântico da universalidade cósmica.

Outro humanista que se destacaria como rigoroso neo-empirista seria Carlos Campos (1887/1968). Professor da Faculdade de Direito de Belo Horizonte, além da obra de filosofia de direito publicou dois livros dedicados à filosofia da ciência: *Ensaio sobre a teoria do conhecimento* (1959) e *O mundo como realidade* (1961). Os pressupostos gnoseológicos de seu empirismo buscou estabelecê-los em paralelo original com a doutrina kantiana. No centro da sua teoria iria colocar o que denominaria de “experiência inevitável”, situada no quadro de um empirismo integral que se estende do plano epistemológico ao ético, com exclusão de qualquer idéia metafísica. Está mais vinculado aos pensadores do empiriocriticismo dos começos do século que ao positivismo lógico que o sucedeu.

O ciclo em que os neopositivistas provêm das humanidades, subsequente à morte de Amoroso Costa (1928), parece encerrar-se por volta dos anos sessenta. Seu último e mais destacado representante seria Euryalo Canabrava (1908/1978). Sua preocupação dominante consistiria em reduzir a filosofia ao método e o método à linguagem, tendo como ponto de partida a distinção, devida a John Dewey, entre método matemático-formal e método genético-funcional. O primeiro seria aplicável tanto ao plano formal como ao empírico. O segundo refere-se à experiência como tal. Além disto, é aplicável ao processo de formação dos conceitos analíticos. Por essa via, lograria minimizar as diferenças metodológicas. O passo seguinte consistiria em postular que a verdade empírica e a verdade formal acham-se intimamente associadas no que chama de “método de síntese reflexiva” que caracterizaria o “objetivismo crítico”, permitindo harmonizar as ciências da natureza e as do espírito, sem ser necessário recorrer a qualquer pressuposto transcendental ou metafísico. Canabrava distingue ainda estruturas perceptivas do Pensamento (irreversíveis) e estruturas cognoscitivas do raciocínio (reversíveis), o que lhe permitiria constituir uma filosofia científica aplicável aos mais diversos domínios do conhecimento, desde a física quântica às teorias do poder político.

Miguel Reale considera que, embora Canabrava reduza o método à linguagem, não pode ser considerado adepto do positivismo lógico, “não só por não se contentar com explicações puramente formais, como também pelo seu constante propósito de alcançar um conceito de *objetividade*, capaz de superar tanto o naturalismo como o idealismo. Para tanto, afirma a existência de *situações correlativas* que constituiriam o substrato empírico ou formal dos enunciados verdadeiros em todos os domínios teóricos e práticos”.

Nos dois últimos decênios, verificou-se no país ampla difusão de autores neopositivistas, tendo se traduzido os textos fundamentais de pensadores como Ludwig Wittgenstein (1889/1951), Rudolf Carnap (1891/1970), Karl Popper (1902/1994), além de grande número de obras de divulgação. O principal artífice desse movimento seria Leônidas Hegenberg. Embora não se trate de nenhuma ortodoxia, formou-se uma Escola Neopositivista, que passa a dominar a meditação filosófica sobre as ciências exatas e o correspondente ensino da disciplina. A exemplo do que ocorreu em outros países, a corrente neopositivista iria desembocar num processo de rigorosa formalização, centrado na lógica matemática. De tudo isto resultaria que o campo de atividade se tenha fechado para pessoas não-especializadas. Ainda assim, em vista de larga tradição científicista no país, proliferaram cursos e obras de “metodologia científica”, que tenderão a desaparecer na medida em que as humanidades venham a adquirir prestígio na Universidade, isto é, na medida em que o saber retorne às suas fontes clássicas e originárias - obra dos grandes pensadores prescindindo da adoção de roupagem pseudo-científica.

O processo de especialização da filosofia da ciência e da lógica abriu duas linhas de investigação onde os humanistas encontram o leito próprio: história da ciência e reexame dos fundamentos da sociologia (10). Em relação à história da ciência, a única pesquisa organizada em bases permanentes parece ser a que obedece à direção do prof. Shozo Motoyama, da Faculdade de Filosofia da USP (11). No que se refere à sociologia, além do aparecimento da Escola Weberiana, a que se aludiu, merece ser destacado o empenho de popularizar as teses da London School of Economics, empreendido pela Editora Universidade de Brasília, em especial através da obra de Ralph Dahrendorf (nasc. em 1929) e de Ernest Gellner (1926/1995), discípulo de Popper voltado preferentemente para o estudo da sociedade e da política. Recentemente, essa atividade da UnB viu-se enormemente reforçada com a ensaística de José Guilherme Merquior (1941/1991). Conhecido por sua obra de crítica literária, nos anos oitenta promoveu a discussão da possibilidade de aplicação dos princípios popperianos ao estudo do comportamento social. Em matéria filosófica, entende que só lhe restam duas áreas de investigação, epistemológica e antropológica. Define-se como partidário de “um criticismo que situa os problemas filosóficos como projeção a partir do conhecimento científico”. Desenvolvendo essas teses publicou *As idéias e as formas* (1981) e *A natureza do processo* (1982).

O núcleo básico de matemáticos e físicos que estruturam a corrente neopositivista é constituído por Jorge Barbosa (Departamento de Matemática da Universidade Federal Fluminense), Newton Afonso Carneiro da Costa (Instituto de Estatística e Matemática da USP) e Leonidas Hegenberg (Departamento de Matemática do Instituto Tecnológico de Aeronáutica), que, por sua vez, reúne em seu derredor grande número de colaboradores. A esse grupo agregaria Milton Vargas, da Escola Politécnica de São Paulo. Os partidários dessa corrente realizam encontros periódicos.

As pesquisas lideradas pelo prof. Jorge Barbosa acham-se relacionadas aos fundamentos da matemática e desembocam na lógica matemática. Newton A. C. da Costa (nasc. em 1929) desenvolveu doutrina lógica destinada a servir de base para teorias que encerram contradições, sendo autor de diversas obras (entre outros livros, publicou: *Introdução aos fundamentos da lógica*, 1980; *Lógica indutiva e probabilidade*, 1981), Milton Vargas é dos mais ativos colaboradores da *Revista Brasileira de Filosofia*, tendo reunido vários de seus ensaios no livro *Verdade e ciência* (São Paulo, 1981).

Leônidas Hegenberg (nasc. em 1925) é, contudo, o principal artífice do processo contemporâneo de superação do conceito oitocentista de ciência e do coroamento da superação do positivismo comteano entre os cultores de ciência exatas interessados na problemática

filosófica decorrente. Físico, doutor em filosofia, traduziu para o português cerca de 60 obras de filosofia da ciência, abrangendo desde as grandes figuras do neopositivismo até diversos manuais que considerou importantes para a tarefa que se propunha realizar. Além disto, concluiu um conjunto de livros em que sistematiza o caminho percorrido pela filosofia da ciência nas últimas décadas, compreendendo um texto introdutório (*Explicações científicas*, sucessivamente reelaborado nos anos 60 a que afinal deu forma definitiva, com diversas edições); dois volumes de teoria da lógica e quatro de exercícios; e mais: *Definições*, 1974; *Significado e conhecimento*, 1975 e *Etapas da investigação científica*, em dois volumes, 1976.

A obra de Hegenberg assinala um novo momento de maturidade do neopositivismo brasileiro, distinto daquele marcado pela presença de Amoroso Costa. Na década de vinte, o problema resumia-se em coroar o processo de crítica ao positivismo e estabelecer as novas condições da filosofia científica. Faltava, entretanto, a vivência, adquirida no ciclo posterior, de que resultaria a consciência das dificuldades apontadas por Ayer e comentadas precedentemente.

Hegenberg não minimiza os problemas na esfera que lhe diz respeito, isto é, a filosofia das ciências. Ao contrário, aponta suas diversas acepções e faz abertamente uma opção.

Segundo o autor, a filosofia das ciências pode ser encarada de diversos pontos de vista. De certo ângulo, reuniria alguns tipos de pesquisas filosóficas que agrupa do seguinte modo:

I) Destinadas a definir o papel da ciência na sociedade. A esse respeito escreve: “Enfim, abrangendo assuntos dispersos e frouxamente relacionados uns com os outros, há a tentativa de caracterizar as limitações das várias ciências, de estabelecer as suas mútuas conexões e de indicar a sua relevância para a elaboração de teorias acerca do homem e do mundo. Os problemas, nesse domínio, são os da classificação das ciências, os das implicações da ciência para as teorias gerais do universo e das relações sociais da ciência - o papel dos cientistas na sociedade e a influência que sofrem de parte das instituições vigentes”. (12)

II) Objetivando o estudo de noções fundamentais (tempo, qualidade, quantidade, espaço, causa, lei) bem como a análise das crenças mais arraigadas do homem, como a crença de um mundo exterior ou a crença em certa uniformidade da natureza. Girariam em torno do mundo retratado pela ciência; e,

III) Dedicadas à investigação dos fundamentos das ciências (método, forma lógica, modos de inferência, conceitos básicos e de explicações).

De outro ponto de vista, a filosofia da ciência teria por objeto o conhecimento científico, identificando-se, portanto, com a epistemologia ou constituindo uma de suas partes, na dependência da forma em que seja conceituada.

Embora o autor evite afirmações dogmáticas e incisivas, prefere a aceção que a vincula à investigação dos fundamentos das ciências, de que resulta, também, a situação privilegiada e do destaque da lógica matemática. Essa posição decorre do tipo de explicações a que recorre a ciência.

No livro introdutório à matéria e que, sintomaticamente, preferiu denominar de *Explicações científicas*, subdivide-as em dedutivas, probabilísticas, teleológicas (finalistas, funcionais) e genéticas (históricas). As últimas, a seu ver, poderiam ser decompostas, na maioria dos casos, numa seqüência de explicações probabilísticas. O mesmo ocorreria em relação às teleológicas, embora considere a questão em aberto.

Seu objetivo consiste em formular um conceito de ciência isento de quaisquer resquícios declamatórios, encontrados na meditação do século passado e, de certa forma, preservados em nosso País, pela versão positivista do marxismo, para eliminar toda peculiaridade atribuível às denominadas ciências humanas.

Acha-se a serviço do primeiro aspecto (conceito operativo de ciência e, de certa forma, por extensão, também de filosofia da ciência) o flagrante menosprezo pela inquirição de índole epistemológica - isto é, relacionada aos aspectos filosóficos do conhecimento científico, tomado em si mesmo. É bem expressiva desse ponto de vista a posição defendida quanto aos vínculos entre teoria científica e verdade. A propósito, afirma o seguinte: “A posição *descriptivista* - segundo a qual as teorias não passam de descrições da realidade - está desacreditada. Nos dias atuais foi substituída pelo instrumentalismo, de um lado, e pelo realismo, de outro”. (13) O instrumentalismo refere-se ao caráter operativo e o realismo ao que chama de “preconceito” quanto à existência real das entidades presentes às teorias. Da precedente preocupação gnoseológica, conserva-se apenas o que denomina *correlação epistêmica*, isto é, o problema de relacionar noções teóricas a procedimentos observacionais, o que resolve através do conceito de *modelo*.

Quanto à divisão das ciências, considera pertinente apenas a que se refere a seu caráter formal (ciências formais, não-empíricas, como a matemática e a lógica) ou factual (ciências empíricas) e não encontra um critério sólido para separar as ciências naturais das sociais. Embora, no que se refere às últimas, parece-lhe indispensável reconhecer que apresentam alcance restrito, formulação nem sempre satisfatória e aceitabilidade factual dependente de grande número de restrições e exceções, as generalizações a propósito de fenômenos sociais “não diferem muito das que têm sido obtidas no campo das ciências naturais”.

Embora no presente se disponha a reexaminar sua posição, o elemento privilegiado que toma como referência consiste na evidência do predomínio, em nossa época, de uma visão

científica do real, em que pese ao caráter interessado de semelhante ponto de vista: “Enunciados básicos são aceitos em virtude de uma decisão. Nessa medida, são convenções. As decisões dependem de regras. Uma delas afirma que enunciados básicos desconexos, esparsos, não devem ser acolhidos. Aceitamo-los no decurso do processo de submissão das teorias e testes. A situação é bem diferente do que imaginavam os indutivistas (à moda de Bacon), que supunham dever-se começar com as observações, os arranjos de nossas experiências, para subir a escada da ciência. O registro de observação não se faz no vácuo. Há, sempre, um ponto de vista, um problema a discutir. E esse problema é que norteia as investigações. E a aceitação ou rejeição de um enunciado básico se discute nas aplicações da teoria”.

A exemplo das grandes figuras do neopositivismo, Hegenberg não ancorou no simples processo de formalização e pretende dar seqüência à busca de fundamentos para o conhecimento científico. Nessa busca, define-se como “realista crítico”. Qualquer que seja o desenvolvimento dessa meditação, cabe-lhe, incontestavelmente, o mérito de haver difundido a acepção contemporânea de ciência, justamente o patamar que serve de base para uma autêntica discussão filosófica. No dia em que semelhante acepção tornar-se comum e corriqueira, estará encerrado em nossa cultura o ciclo do cientificismo.

Desde a década de oitenta passa a ter atuação destacada uma nova geração de partidários da filosofia analítica, tendo conseguido reunir expressiva bibliografia. Mencionaria as antologias organizadas por Maria Cecília de Carvalho, da PUC de Campinas, intituladas, respectivamente, *Paradigmas filosóficos da atualidade* (1989) e *A filosofia analítica no Brasil* (1995). Revelam maior atividade Alberto Oliva e Mario Guerreiro (UFRJ); Danilo Marcondes (PUC-RJ) e Luís Alberto Peluso (PUC-Campinas).

NOTAS

⁽¹⁾ A.J. Ayer. *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura, 1965, pág. 27.

⁽²⁾ *A matemática no Brasil* in *As ciências no Brasil*, Vol. I, S. Paulo, Melhoramentos, pág. 64.

⁽³⁾ Maiores detalhes sobre o movimento constam da Introdução.

⁽⁴⁾ Obra Citada, pág. 12.

⁽⁵⁾ *Introdução à sociologia geral*. Rio, 1926, pág. 45.

⁽⁶⁾ *O problema fundamental do conhecimento*. Ed. Globo, P. Alegre, 1937, pág. 85.

⁽⁷⁾ "A filosofia no Brasil no século XX", in *Temas de Política e Filosofia*, DASP, 1962, pág. 170

⁽⁸⁾ *Génesis et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946. pág. 88.

⁽⁹⁾ *Comentários à Constituição de 1946*, vol. I, Rio de Janeiro, 1947, pág. 14.

⁽¹⁰⁾ A proposta fenomenológica é inteiramente independente do movimento ora descrito, consoante se indica no tópico subsequente.

⁽¹¹⁾ Dividindo a coordenação com o prof. Mario Guimarães Ferri, editou a coletânea *História das Ciências no Brasil*, em três volumes (1979/1981), reunindo textos de especialistas das respectivas áreas.

⁽¹²⁾ *Explicações científicas - introdução à filosofia da ciência*, São Paulo, Editoras Herder/USP, 1969, p. 27.

⁽¹³⁾ Obra citada, pág. 142.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ALMEIDA, Miguel Osório. *Homens e coisas de ciência*, São Paulo, Ed. Monteiro Lobato, 1925.

_____. *A vulgarização do saber*, Rio de Janeiro, Ariel, 1931.

ANAIS DO SIMPÓSIO SOBRE FILOSOFIA DA CIÊNCIA, São Paulo, Academia de Ciências, 1978.

ANAIS DO SIMPÓSIO SOBRE HISTÓRIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA, São Paulo, Academia de Ciências, 1979.

AYER A. J. *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura, 1965.

CARVALHO, Maria Cecília (org.). *A filosofia analítica no Brasil*, Campinas, Papirus, 1995.

HEGENBERG, Leônidas. “A lógica e a filosofia da ciência no Brasil” in *As idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo, Convívio, 1978, vol. III, pág. 143-200.

MATEMATICAL LOGIC; PROCEEDINGS OF THE FIRST BRAZILIAN CONFERENCE, Nova Iorque, 1978.

MATEMATICAL LOGIC; PROCEEDINGS OF THE THIRD BRAZILIAN CONFERENCE, 1981.

MOTOYAMA, Shozo e outros. “O desenvolvimento da história da ciência no Brasil” in *História das Ciências no Brasil*, São Paulo EPU/EDUSP, 1980, vol. II, p. 381-408.

NON-CLASSICAL LOGIC, MODEL THEORY AND COMPUTABILITY, North-Holland, 1980 (3º Simpósio Latino-Americano de Lógica Matemática).

3. FENOMENOLOGIA E EXISTENCIALISMO

As formas fundamentais do contato com a obra de Husserl. O interesse de médicos e psicólogos na disciplina, reduzindo-a a simples método. Em que sentido pode ser considerada inovadora a interpretação de Creuza Capalbo. Temática e cultores do existencialismo brasileiro.

O pensamento brasileiro toma conhecimento da obra de Edmund Husserl (1859/1938) no bojo do contato geral com o neokantismo, graças às preocupações com a filosofia do direito. Referências a Husserl aparecem nas obras dos cultores dessa disciplina desde fins dos anos vinte e na década de trinta. Nessa fase, contudo, não se pode dizer que o pensamento brasileiro se haja posicionado em face da fenomenologia. Tal posicionamento ocorrerá mais tarde.

Desde os anos cinquenta, esboça-se uma linha que poderia ser denominada de “diálogo com Husserl”. Aqui os pensadores brasileiros aceitam algumas de suas idéias, mas buscam reduzi-las ao contexto original de nossa meditação. A rigor, desde então as correntes mais importantes adotam a noção de intencionalidade, mas a vinculam a interpretações autônomas. Despreocupado de qualquer enumeração exaustiva, apontaria como momentos destacados desse diálogo a inquirição de Miguel Reale que se coroa com *Experiência e Cultura* (São Paulo, 1977); a fase última de Machado Neto (1930/1977), relacionada ao exame das possibilidades e implicações do que denominava *eidética sociológica*; e os textos interpretativos da fenomenologia da autoria de Leonardo Van Acker.

Em relação ao diálogo de Miguel Reale com a meditação husserliana, Francisco Martins de Souza teria oportunidade de apontar em que consiste precisamente. Trata-se, a seu ver, em primeiro lugar, da natureza do ato cognoscitivo como tal. Reale destacou a contribuição de Husserl ao indicar que a consciência é intencional. Essa tese, lembra Francisco Martins de Souza, seria aceita pela maioria das correntes da contemporânea meditação brasileira segundo se mencionou; já no que respeita ao que Reale denomina segunda contribuição fundamental de Husserl (o plano do *Lebenswelt*), conclui que mereceria amplo desenvolvimento na obra do mestre paulista.

Os textos que Machado Neto nos legou acerca do tema que era objeto de suas preocupações, quando foi prematuramente arrebatado à vida, foram reunidos no livro *Para uma eidética sociológica* (Salvador, UFBA., 1977). Declara ali, no prefácio que conclui dois meses antes da morte, “que o projeto de uma eidética do social... inspira-se, como é óbvio, na tese

fenomenológica de que as ciências empíricas têm, a fundamentá-las, uma ciência eidética da região objetiva de sua competência temática. Assim se pode perceber nitidamente a intenção epistemológica e culturalista dessa espécie de ontologia regional do social em que haverá de consistir uma eidética sociológica. Se o social não é (apenas) uma dimensão a mais do mundo natural, da natureza, o que de imediato desqualifica toda hipótese de fundamentação da sociologia como mais uma ciência natural, há que responder em profundidade à questão que indaga sobre *o que é o social* (ou a cultura). A esse propósito atende o projeto de uma Eidética do social, que ainda tardará alguns anos para tomar sua forma definitiva”.

Van Acker enxergou na fenomenologia movimento tendente, sobretudo, a restaurar a concepção tradicional da filosofia como ciência das essências de todas as coisas e dos seus princípios essenciais ou primeiros. (2)

Competiria consignar que, nos anos cinquenta e em parte da década de sessenta, Euvaldo Pauli (professor da Universidade de Santa Catarina, nascido em 1924) e Luís Washington Vita (1921/1968) realizaram um grande esforço de divulgação da fenomenologia numa linha estritamente filosófica, sem, entretanto, influir sobre o direcionamento essencial que essa doutrina viria a assumir na mesma fase, adiante referida.

A influência de Husserl exerceu-se também num outro sentido. Trata-se do entendimento da fenomenologia como método, da parte de médicos e psicólogos. Nilton Campos (1898/1963), que foi diretor do Instituto de Psicologia da antiga Universidade do Brasil (atual UFRJ) publicou *O método fenomenológico na psicologia* (Rio de Janeiro, Universidade do Brasil, 1953). No magistério tornou-se um grande divulgador da fenomenologia como método aplicável não só à psicologia como também à psiquiatria. Essa hipótese veio a granjear a adesão de médicos e psicólogos de renome no país como Antonio Gomes Pena, Eustaquio Portela, Elso Arruda, Nelson Pires e Isaias Paim, entre outros. Em que pese tais resultados, essa linha acha-se cada vez mais distanciada de preocupações filosóficas. O centro do interesse desloca-se para as disciplinas (psicologia, psiquiatria, psicanálise, etc.)

Ainda assim, o entendimento da fenomenologia como método acabaria ensejando meditação filosófica de maior relevância da parte de Creuza Capalbo, da nova geração de filósofos brasileiros, que concluiu sua formação, nos anos sessenta, em Louvain. Deste modo, por se tratar agora de uma autêntica inquirição filosófica, pode-se dizer, legitimamente, que Creuza Capalbo é uma inovadora da interpretação da fenomenologia. Ainda em 1971, no ensaio “A fenomenologia segundo Husserl”, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, sugeriu uma classificação histórico-temática da obra de Husserl com vistas a estabelecer: 1º) que a fenomenologia não pode ser entendida como um sistema filosófico (usa a expressão

“ortodoxia”) no sentido que se pode falar do sistema Kant-Hegel ou aristotélico-tomista, sendo mais adequado classificá-la como um questionamento (isto é, um método); e, 2º) que não se reduz (este método) a uma *teoria intuitiva do conhecimento* mas se desdobra numa hermenêutica e numa dialética.

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

A interpretação de Creuza Capalbo é extremamente sugestiva. Correndo o risco de empobrecê-la, refiro apenas dois de seus aspectos.

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

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

A exemplo de outros estudiosos, não parece a Creuza Capalbo que nesta restauração da intuição intelectual resida a fecundidade da fenomenologia. Reale indica que a importância das

análises de Husserl relativas ao ato cognoscitivo como tal encontra-se em haver colocado o sujeito e o objeto numa “indissolúvel correlação” (*Experiência e cultura*, Capítulo V da Fenomenologia à Ontognoseologia). Creuza Capalbo, por sua vez, considera que o mérito essencial de tal análise consiste em haver remetido para a relação com os outros, e, simultaneamente, com o mundo da vida. Afirma a propósito: “A significação do mundo não é obra de um só ego subjetivo, mas de uma pluralidade de egos, visto que é intencionado por vários egos, inaugurando-se, assim, uma relação intersubjetiva na qual a significação é atribuição de uma comunidade de pessoas e, portanto, essencialmente histórica!”. (*Fenomenologia e ciências humanas*, p. 19). Chegamos assim ao segundo aspecto que desejaríamos destacar nesta oportunidade a saber: a aplicação da fenomenologia às ciências humanas, tomando aqui o exemplo da sociologia.

É sabido que as interpretações de Husserl oscilam entre os que se inclinam por supor que elaborou um idealismo de tipo platônico, a ele mantendo-se fiel, e aqueles que considerem ter havido uma inflexão no sentido da admissão da influência do tempo histórico sobre o pensamento, em sua fase final.

Em conformidade com a última interpretação, Husserl teria afinal reconhecido que o pensamento do homem acha-se *situado*, isto é, encontra-se num momento do tempo e da história, em comunhão com os outros homens. Semelhante questão remete de ponto ao problema da intersubjetividade.

Justamente a noção de intersubjetividade é que permite a Schutz fundar filosoficamente a sociologia. Para Schutz, se bem que a obra de Max Weber correspondesse a uma culminância daquela disciplina, as discussões de índole metodológica relativas às ciências humanas registravam uma grande lacuna.

Para Max Weber, a sociologia ocupa-se da ação. Seu objeto não é o estudo de relações sociais, mas da ação humana instruída por certas valorações. O cientista não pode avaliar essa valoração - isto é, não pode fulminá-la ou exaltá-la tomando por base o simples plano científico - mas tem condições de estudá-la objetivamente. Em matéria moral, o que a consciência laica deve aspirar é ao que denomina de *ética de responsabilidade*.

Schutz pretende ir mais longe e acredita que a investigação sociológica, tomando a vida da consciência como ponto de partida, pode determinar a origem das categorias próprias das ciências sociais e, assim, estabelecer um patamar de reconhecimento obrigatório para todos os pesquisadores sociais, obrigatório porquanto alheio aos valores.

Alfred Schutz acha que Husserl não foi bem sucedido na análise da constituição da intersubjetividade transcendental. Por isto cuidará de reelaborá-la, tomando-a como a categoria

ontológica fundamental do ser do homem no mundo e, por isto mesmo, de toda antropologia filosófica. Creuza Capalbo compara exaustivamente os pontos de vista de Husserl e Schutz, concluindo que este foi bem sucedido no estabelecimento do que chama de “sociologia geral”, embora enxergue uma confluência dos dois autores. Por tudo isto, *A fenomenologia de Alfred Schutz* (1979) corresponde a significativo enriquecimento do diálogo brasileiro com a fenomenologia.

Ainda que sejam evidentes as virtudes da fenomenologia como método aplicável às ciências humanas, entendo que não se acha isento dos riscos de impor-se como saber normativo. Em vista da circunstância, não caberia atribuir-lhe qualquer exclusividade, nem parece ser esta a intenção dos fenomenólogos brasileiros, com Creuza Capalbo. A investigação levada a cabo pelas próprias ciências humanas é igualmente enriquecedora da filosofia, notadamente no que respeita à compreensão do ser do homem.

Cabe mencionar ainda a aplicação da fenomenologia ao estudo da filosofia brasileira, efetivada por Aquiles Cortes Guimarães. As virtualidades dessa iniciativa acham-se comprovadas no estudo deveras renovador que dedicou a Farias Brito, antes mencionado, e na análise dos momentos privilegiados de nossa meditação, contida no livro *O tema da consciência na filosofia brasileira* (São Paulo, Convívio, 1982).

Caberia a Beneval de Oliveira (1916/1988) empreender uma primeira sistematização dessa corrente, que também integra, no livro *A fenomenologia no Brasil* (1983). É autor ainda de uma bem sucedida tipologia da vertente existencialista no Brasil.

Embora não se possa dizer que hajam rompidos os laços originários com a fenomenologia, Constança Marcondes Cesar e Elyana Barbosa têm se ocupado, preferentemente, daquilo que a primeira denomina de “hermenêutica de expressão francesa”, e, a segunda, de virtualidades do “novo espírito científico”. Ambas têm obras dedicadas a Bachelard, mas não limitam a esse autor os desdobramentos na França do movimento fenomenológico.

Quanto ao existencialismo, observa-se no período contemporâneo dois momentos precisos. O primeiro ocorre logo no pós-guerra, quando as idéias dessa corrente aparecem, sobretudo, através de Sartre, merecendo a crítica dos pensadores católicos. (3) Nessa ocasião, somente Vicente Ferreira da Silva tomava a Heidegger como referência. Mais tarde, sobretudo em decorrência da volta de Emmanuel Carneiro Leão ao Brasil, nos começos da década de sessenta, depois de haver estudado com Heidegger na Universidade de Friburgo, na Alemanha, é que a obra do principal representante da corrente começa a ser traduzida. Configura-se assim um segundo momento quando a fonte inspiradora é Heidegger e definem-se áreas de interesse. Esquemáticamente seriam as seguintes: Emmanuel Carneiro Leão, no Rio de Janeiro, está mais

interessado na hermenêutica; Gerd Bornheim, primeiro no Rio Grande do Sul e depois no Rio de Janeiro, na metafísica da finitude; Eudoro de Souza, em Brasília, na investigação dos primeiros pensadores gregos e Adolpho Crippa (São Paulo) em dar seqüência às investigações de Ferreira da Silva relacionadas ao mito. Não se trata de nenhum exclusivismo, desde que em qualquer dessas esferas aparecem implicados os grandes temas do existencialismo heideggeriano. A investigação dos primeiros pensadores é de caráter hermenêutico, emergindo o problema do mito, da finitude etc. Carneiro Leão traduziu e editou fragmentos pré-socráticos. Contudo, a linha mestra aparece em cada caso com nitidez.

Na opinião de Miguel Reale, o programa a que se dedicou Vicente Ferreira da Silva nos últimos doze anos de vida acha-se formulados nestes termos: “A vida humana é um *minus* em relação ao *plus* da prodigiosa vida dos deuses. Esta vida transcendente e em si nos foi confiscada pela perspectiva ocludente do atual período histórico. Devemos voltar a encontrar na existência transcendente a meta humana dos poderes e das figuras numinosas, o ponto de partida para uma compreensão exaustiva dos processos históricos”. Ferreira da Silva busca, então, fixar a Filosofia da Religião como Mitologia, à qual, escreve Reale, “corresponde um novo humanismo, não apenas teocêntrico (referido a Deus), mas teogônico (como projeção do divino), pois, consoante a diretriz essencial de Heidegger por ele aceita, “o homem não é senhor do Ente, mas o pastor do Ser”, que arrasta e determina cada condição ou situação humana. Poderíamos dizer, nós que aceitamos o processo histórico como a realidade humana única e irreversível, que, a essa altura, a filosofia já se converteu em poesia, mas Vicente retrucaria mais uma vez com uma advertência de Novalis: “quanto mais poético, mais verdadeiro”.(4)

A meditação de Vicente Ferreira da Silva encontraria duas intérpretes da maior envergadura e que souberam permear sua obra de certa empatia, sem prejuízo do nível filosófico da análise: Elyana Barbosa - *Vicente Ferreira da Silva - uma visão do mundo*, Salvador, UFBA., 1975, e Constança Marcondes Cesar - *Vicente Ferreira da Silva - trajetória intelectual e contribuição filosófica*, Campinas, 1980.

Caberia a Adolpho Crippa (nascido em 1929) dar um sentido radical e extremamente fecundo às sugestões de Ferreira da Silva, no que respeita ao valor heurístico dos mitos. Crippa formularia a hipótese de que a diferença entre as culturas há de explicar-se por uma diferenciação primordial e absoluta. Essa diversidade a buscará nos mitos. Tal hipótese sistematizou-a na obra *Mito e Cultura* (São Paulo, Convívio, 1975) onde concluiu não apenas pela relação originária entre os mitos e os arquétipos culturais como afirma: “A situação existencial e valórica do homem no mundo e na história esclarece-se imediatamente à luz das imagens e dos símbolos que emanam da riqueza do mundo por eles delineado. Poderosos mitos

geram grandes culturas. Mitos pobres, em imagens, símbolos e modelos, suscitam culturas pobres e inexpressivas no contexto da história da humanidade”.

Eudoro de Souza (1911/1987), filósofo português radicado no Brasil, com a organização da Universidade de Brasília para ali se transferiu, dedicando-se ao estudo dos primeiros pensadores gregos e à organização do Centro de Estudos Clássicos. Além do que publicou, consoante indicação efetivada na bibliografia ao fim do tópico, promoveu um seminário sobre essa investigação, em 1967, e pesquisas específicas. Entre estas podem ser mencionados os textos de Fernando Bastos, professor da UnB (*A teogonia de Fericidas de Siro*, 1968) e de José Xavier de Melo Carneiro, da Universidade Federal do Ceará (*A filosofia grega e a gênese do pensamento teleológico*, 1971).

O empenho de direcionar a investigação existencialista no sentido da finitude do homem tomar-se-ia a nota dominante na obra expressiva e densa de Gerd Bornheim (nascido em 1929). Essa linha aparece claramente em alguns ensaios e na nota introdutória de coletânea editada em 1972 (*Metafísica e finitude*, ensaios de filosofia), em especial o que denomina “Heidegger: a questão do ser e da dialética”. O tema seria retomado com maior amplitude e profundidade no livro *Dialética. Teoria. Práxis* (1977). A posição de Bornheim é de independência crítica em relação a Heidegger que, tendo aberto senda profunda, teria mantido ausente de sua obra a pergunta sobre o agir (“...por que Heidegger pergunta insistentemente o que é pensar? E por que não existe em sua obra esta outra pergunta: o que é agir?” *Dialética*, etc., p. 101). Bornheim afirma que a dificuldade com que tropeça Heidegger encontra-se na suposição de que todo empenho de valorização de práxis levaria à reabilitação da dicotomia sujeito-objeto. Recorrendo à dialética, notadamente do incomensurável e da finitude, pretende conduzir o existencialismo a buscar a senda da práxis, como o caminho obrigatório da proposta heideggeriana de desvelamento do ser. A seu ver, o essencial a destacar é que o homem participa desse desvelamento.

Na obra de Emmanuel Carneiro Leão distinguiria dois aspectos. O primeiro seria o esforço no sentido de tornar familiares os procedimentos e o léxico filosófico de Heidegger, A essa atividade se tem dedicado com grande afinco, nos últimos vinte anos, pela tradução de textos básicos do filósofo alemão como através de cursos. Balanceando-a, pode-se concluir que teve amplo sucesso. O outro aspecto diz respeito ao posicionamento diante de temas candentes de nossa atualidade cultural. Entre estes mencionaria a questão da fundamentação teórica da psicanálise, que tem merecido de sua parte contribuições muito apreciadas pelos especialistas; a distinção que estabelece entre autoridade e poder na discussão acerca da Igreja Católica; os

meios de comunicação de massas, etc. Os dois aspectos acham-se refletidos na coletânea de ensaios a que deu o expressivo título de *Aprendendo a pensar* (Petrópolis, Vozes, 1977).

A obra dos existencialistas é, sem dúvida, enriquecedora da filosofia. Ensina a pensar, como pretende Carneiro Leão, que é essencial desde que a filosofia diz respeito ao pensamento. Contudo, fica a impressão de que a atribuição de conteúdo (ou de sentido, como prefeririam dizer) que terminam efetivando em relação a esse pensamento não decorreria da minudente investigação hermenêutica dos conceitos, por eles realizada.

Ainda que se trate de pensadores os mais categorizados, como é o caso, parece virtualmente impossível reproduzir no Brasil o clima cultural de certos centros europeus. A experiência sugere que acabam predominando as tradições locais que se tenham revelado mais fortes. Assim, o mais provável é que o existencialismo brasileiro - e a própria fenomenologia, na medida em que não se circunscreva a simples métodos das ciências humanas - faculte o renascimento do espiritualismo, que é, sem dúvida, um dos vetores significativos da Filosofia Moderna. Só que, não contando com as simpatias dos pensadores católicos que fazem questão de aparecer como tais - e que são a maioria no campo das filosofias transcendentais, ou melhor, das filosofias que se atém à perspectiva transcendente - autocondenam-se a permanecer em situação minoritária. Ainda assim, muito lucraria a cultura filosófica brasileira se se dispusessem a implantar, diretamente, um centro de estudos heideggerianos. Sem um mínimo de institucionalização não virão a conseguir que o trabalho iniciado, de forma tão promissora, tenha continuidade.

NOTAS

(1) O problema do conhecimento em Miguel Reale e o "diálogo com Husserl". *Ciências Humanas* 4 (18/19): 42-46, junho-dezembro, 1981.

(2) *A filosofia contemporânea* (1946). São Paulo, Convívio, 1981.

(3) Júlio Barata - *Contra o existencialismo de Sartre*, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1949; e Alceu Amoroso Lima - *O existencialismo*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.

⁽⁴⁾ *Filosofia em São Paulo*, ed. cit., pág. 172.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

a) Fenomenologia

CAPALBO, CREUZA. *Fenomenologia e ciências humanas*. Rio de Janeiro, J. Ozon, 1973.

_____. *A fenomenologia segundo Alfred Schutz*. Rio de Janeiro, Antares, 1979.

GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *A fenomenologia no Brasil - a obra de Nilton Campos*, in *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.

_____. *O tema da consciência na filosofia brasileira*. São Paulo, Convívio, 1982.

MACHADO, NETO, A. L. *Para uma eidética sociológica*. Salvador, U.E Ba., 1977.

OLIVEIRA, Beneval de. *A fenomenologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Palas, 1983.

_____. *Arte e dialética*. Rio de Janeiro, Palas, 1983.

PAIM, Isaias. *Fenomenologia da atividade representativa*. 2ª edição. São Paulo, Grijalbo, 1982.

PAULI, Evaldo. *Que é pensar? Teoria fundamental do conhecimento*, Florianópolis, Ed. Biblioteca Superior de Cultura, 1964.

PENA, Antonio Gomes. *História das idéias psicológicas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia*. Braga, Portugal, Faculdade de Filosofia, 1973.

SOUZA, Francisco Martins de. *O problema do conhecimento em Miguel Reale e o “diálogo” com Husserl*. Ciências Humanas 4 (18/19): 42-46, julho/dezembro, 1981.

VAN ACKER, Leonardo. *A filosofia contemporânea*, São Paulo, Convívio, 1981.

VITA, Luís Washington. *Momentos decisivos do pensamento filosófico*. São Paulo, Melhoramentos, 1964.

_____. *Introdução à filosofia*. 2ª edição, São Paulo, Melhoramentos, 1965.

b) Existencialismo

BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva - uma visão do mundo*. Salvador, U. E Ba., 1975.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. Porto Alegre, Movimento, 1972.

_____. *Dialética*. Teoria. Práxis. Porto Alegre, Globo, 1977.

CESAR, Constança Marcondes. *Vicente Ferreira da Silva - trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas, 1980.

CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura*. São Paulo, Convívio, 1975.

_____. *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*. São Paulo, Convívio, 1984.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis, Vozes, 1977.

REALE, Miguel. “Preliminares à metafísica de Vicente Ferreira da Silva” in *Filosofia em São Paulo*, 2ª edição, São Paulo, Grijalbo/USP, 1976, p.167-173.

SOUZA, Eudoro de. *Dionísio em Creta*. Estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga. São Paulo, Duas Cidades, 1975.

_____. *Horizonte e complementaridade*. Ensaio sobre a relação entre o mito e a metafísica nos primeiros filósofos gregos. São Paulo, Duas Cidades, 1975.

_____. *História e mito*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

4. A FILOSOFIA CATÓLICA

A criação do grupo. Permanência e a transformação da Ação Popular em Ação Popular Marxista Leninista, em fins dos anos 60, como marcos do término do “surto tomista” de inspiração política. O aparecimento de novas vertentes como característica básica do novo ciclo. A fidelidade ao humanismo na obra de Alceu Amoroso Lima. Outros pensadores destacados.

Quando a Cúria Romana recomendou, através da *Aeterni Patris* (1879), o estudo da obra de São Tomás, não havia na intelectualidade católica qualquer antecedente tomista e a Igreja do Brasil achava-se às voltas com múltiplos problemas polarizados em torno das relações com o Estado. A súbita separação decretada pela República agravou aquelas dificuldades que absorviam todas as energias. De sorte que a pregação tomista permaneceu ao longo da República como obra de personalidades isoladas. Com a estruturação do tradicionalismo político, fenômeno que caracterizamos na Introdução - e a adoção por sua liderança da filosofia de São Tomás, assistiu-se a aparente surto tomista, subordinado à motivação predominantemente extra-filosófica. Essa motivação, que serviu, sobretudo, para politizar a ação da Igreja, revela-se como tal nos últimos anos da década de sessenta. Constitui fato representativo desse desfecho o completo esfacelamento do Centro Dom Vital como entidade cultural, com o afastamento de Gustavo Corção, cujo grupo edita a revista *Permanência*, a partir de 1968. Mais ou menos por essa época a entidade da juventude católica denominada Ação Popular, a que o padre jesuíta Henrique Lima Vaz dera conteúdo socialista e totalitário, transforma-se em Ação Popular Marxista Leninista. A revelação plena de que o movimento iniciado nos anos trinta e que culminara na década de cinqüenta - isto é, o chamado “surto tomista” - nada tinha de filósofo e apenas mascarava a ambição de poder, serviu para reduzir a atividade filosófica às suas dimensões próprias entre os católicos. Agora os tomistas são um pequeno grupo interessado tão somente na filosofia, que aprende a conviver com as outras correntes do pensamento católico - até então insuspeitadas - e a interessar-se pelos problemas que chegaram a preocupar mais de perto à filosofia brasileira.

Algumas personalidades do mundo católico estabelecem uma certa unidade entre os dois ciclos, dando um sentido de continuidade à filosofia católica que, lamentavelmente, ainda está por estabelecer. Entre tais personalidades destacaria Alceu Amoroso Lima, que mantendo estrita fidelidade à Igreja - em que pese a diversidade de rumos que empreendeu no período-, soube

atribuir à sua volumosa obra o primado da cultura humanista. Assim, o propósito de preservar as melhores conquistas do que ele mesmo denominaria de *humanismo brasileiro*, coloca em destaque o núcleo permanente de sua meditação.

Alceu Amoroso Lima (1893-1983) diplomou-se em direito no Rio de Janeiro e frequentou diversos cursos na Europa, tendo oportunidade de assistir a conferências de Bergson. Em 1919, aos 26 anos, inicia-se como crítico literário, ficando conhecido pelo pseudônimo de Tristão de Athayde. Aos 35 anos, em 1929, converteu-se ao catolicismo e realiza, desde então, obra ampla e diversificada. Em 50 anos, publica mais de 80 livros, abrangendo os diversos ramos do saber, destinados todos a deixar-lhes a marca das doutrinas católicas.

Herdeiro da liderança de Jackson de Figueiredo, assumiu com sua morte a direção do Centro Dom Vital. A exemplo de personalidades destacadas da hierarquia, como Leonel Franca, integra-se ao tradicionalismo político. Mas singulariza-se, desde logo, ao destacar como signo da época a superação do liberalismo e do marxismo - ambas expressões, a seu ver, do mesmo naturalismo fundamental - e abranger nesse grande vetor tanto o fascismo italiano, o integralismo português e brasileiro, como igualmente a política de New Deal de Roosevelt. Mais tarde, sobretudo após o término da Segunda Guerra e do Estado Novo brasileiro, de estrutura autoritária, Amoroso Lima revê suas antigas teses, passando a ser, um dos líderes do processo democrático no Brasil.

Na medida em que, nas décadas de trinta a cinquenta, ascende à condição de principal representante do maritainismo brasileiro, Alceu Amoroso Lima distingue-se nitidamente de seus predecessores, como Jackson de Figueiredo ou Leonel Franca, pelo abandono do espírito polêmico e o empenho em evitar o tom dogmático. Quer convencer, com argumentos, abandonando à tradição, introduzida pelos tradicionalistas, de dar às suas obras, mesmo às de filosofia, cunho de proselitismo. Contudo, manteve-se fiel à tese nuclear de que toda a indagação filosófica não pode estar em conflito com as verdades reveladas, limite negativo do saber racional, tal como sustentavam tanto Maritain como o Cardeal Mercier.

Amoroso Lima buscava não apenas difundir a obra de Maritain, mas igualmente de imprimir ao maritainismo brasileiro um certo sentido de tolerância, sem abdicar de uma postura essencialmente crítica diante da filosofia contemporânea, no que aliás não seria bem sucedido desde que predominou a intolerância retratada na Introdução. A postura que cultivou acha-se expressa com felicidade na crítica ao existencialismo, visando a Sartre, que era o autor conhecido no pós-guerra.

Alceu Amoroso Lima afirma que o existencialismo é um mito, termo que define como sendo a atribuição de valor absoluto a uma realidade relativa. No caso, a existência natural. Está

longe de apreciá-lo do ponto de vista exclusivamente negativo. Entende mesmo que poderia representar uma tentativa de restaurar valores abandonados pelo desenvolvimento unilateral das ciências naturais e do pragmatismo técnico. Enumera nada menos que dez teses existencialistas que seriam contribuição valiosa. Contudo, sua intenção é eminentemente crítica.

Dois são os argumentos fundamentais que dirige contra aquela filosofia: 1º) a privação de sentido que decorre da supressão de Deus, atribuindo amplitude tão grande a essa privação que, pode-se supor, até a história comportaria ser encarada do ponto de vista teológico; e, 2º) o fato de que seu humanismo, embora originário de uma revolta legítima, desemboca em algo de desumano.

Escreve Amoroso Lima: “Se não existe um Deus para as conceber (o homem e todas as coisas), tirando-as do não-ser, tudo o mais passa a ser um simples acaso, uma simples sucessão de objetos indeterminados, jogados no tempo. E que é objeto nesse caso? O que é tempo, nesse caso? Tudo é nada. Tudo é pura sucessão inominável, incompreensível, inapreensível, sem princípio nem fim, sem forma, sem sentido. Tudo passa a ser arbítrio puro, aventura sem nexos. E, afinal, pasto passivo para os semideuses do totalitarismo filosófico ou sociológico, únicos aproveitadores do naufrágio de todos os valores substanciais”. (1)

Na raiz de semelhante colocação radical encontra-se a suposição, predominante no marxismo brasileiro, de que a fé que o homem autoriza o equacionamento de todos os planos segundo pressupostos teológicos. Para evidenciar a inadequação da tese antes referida, basta perguntar se se aplica à ciência, isto é, se as hipóteses científicas vêm-se privadas de sentido pelo fato de que ignoram a existência de Deus.

Se o autor pretendia ater-se a esfera moral, como se pode depreender da formulação do segundo argumento - adiante transcrito -, não soube precisar em que consiste a situação privilegiada da fé católica quando o debate se realiza com pessoas que recusam esse reconhecimento.

Afirma Amoroso Lima: “O mundo moderno encontra-se em face de três formas de humanismo; o marxista, o existencialista e o cristão... O humanismo marxista, não vendo no homem, senão um objeto, negando-lhe uma natureza própria e considerando-o como uma simples consequência da sociedade, redu-lo a uma escravidão tão odiosa, como todas aquelas a que foi submetido no curso da história”. Quanto ao humanismo existencialista, senão de intenção expressa, mas pelo menos de fato, é um protesto contra o humanismo marxista de inspiração hegeliana. O homem, ao invés de objeto, é projeto. E, prossegue: “É um pequeno deus substituindo a Deus. Mas não tem natureza própria... Por isso, é substancialmente infeliz. E se deve resistir firmemente, estoicamente, contra a desgraça e a angústia, perante a

responsabilidade que sente do seu compromisso de honra com as circunstâncias da vida - a sua felicidade não passa de um orgulho integral. Vive fechado ao amor, como vive fechado à esperança. O humanismo projetivo é tão inumano como o humanismo objetivo”.

A conclusão acha-se formulada nos seguintes termos: “Só nos resta o humanismo personalista e cristão. Para ele, o homem não é nem um objeto nem um projeto, é um sujeito, uma pessoa. Como Kierkegaard muito bem o viu, o homem é tão grande como o universo. Já o dissera Aristóteles: o homem é um microcosmo. É mesmo maior do que ele. É o centro de todo o universo, ensina-nos o cristianismo, “o que há de mais perfeito na criação” (Santo Tomás). Sendo uma criação de Deus, tem na sua personalidade irreduzível os caracteres que lhe permitem vencer no mundo... O homem vive sempre entre o infinito da sua grandeza e o infinito da sua desgraça, como muito bem viu Pascal. O humanismo cristão é o único que respeita a grandeza do homem, o infinito das suas possibilidades, considerando-o, ao mesmo tempo, de modo objetivo, nas condições reais da sua existência temporal”.

Essas passagens são bem expressivas da natureza transcendente da metafísica de Amoroso Lima, que não separa filosofia de religião, assim como se mostra infenso a todas as formas de reducionismo, ou a qualquer posição filosófica considerada antropocêntrica, isto é, não iluminada pela graça divina, pressuposto inamovível, no seu entender, da teoria e da práxis.

Na década de sessenta, o maritainismo perde a liderança entre os intelectuais católicos brasileiros, seguindo-se, sucessivamente, a emergência de diversas outras correntes e aquilo que o eminente pensador denominaria de *ocaso* do maritainismo. Nas comemorações dos noventa anos de Maritain, em 1972, diria que o declínio deveu-se à primazia atribuída aos aspectos políticos da doutrina. De elemento de unidade que se fizera no plano cultural, transforma-se em fonte de discórdia.

Eis como Alceu Amoroso Lima apresenta a questão: “...nos círculos intelectuais latino-americanos - até então fechados ou hostis à mensagem apostólica da Igreja e, particularmente, de sua intervenção em questões sociais - a influência de Maritain tornava-se, dia a dia, mais profunda. Essa influência era, a um só tempo, intelectual, religiosa e social. Intelectualmente, essa influência se exercia no sentido de uma disciplina filosófica, de que carecia a formação cultural das elites. Do ponto de vista religioso, era uma renovação espiritual e, mesmo, um movimento de conversão que pôs fim, pelo menos temporariamente,... à longa decadência do catolicismo durante o século XIX. O século XX, em grande parte sob o efeito das idéias de Maritain, apresentou-se depois da terceira década com uma recuperação religiosa flagrante. Por fim, do ponto de vista social, essas idéias penetraram, direta ou indiretamente, nos círculos eclesiásticos e políticos e acabaram por ser politicamente incorporadas, em particular na nova

constituição brasileira de 1934, depois da revolução de 30, assim como na legislação social sindical - que então começava a ordenar as relações entre o Governo, ou as empresas industriais, com o proletariado urbano, em início de organização sindical”.

Com a radicalização posterior, prossegue; “as idéias lançadas por Maritain não têm lugar, exceto entre essas forças seqüestradas e impotentes no aconchego de regimes centralizados e claramente autoritários”. Ao que acrescenta: “As novas gerações mesmo fiéis à fé cristã, não mais vêem em Maritain o mestre que nossas gerações receberam como um libertador da consciência religiosa, como um professor de disciplina intelectual, como um renovador da Igreja Católica e como um profeta dos tempos modernos. O efeito causado pela publicação de *Le Paysan de la Garonne* foi exatamente o contrário do impacto prodigioso do *Humanisme Integral* provocado em nossas gerações há 30 anos. Apresentavam, então, Maritain como um revolucionário. Apresentam-no, agora, como um *reacionário*... Mesmo neste momento do *ocaso* quando as novas gerações parecem totalmente desinteressadas de sua lição e seus fiéis discípulos se encontram divididos entre si, política e filosoficamente - sua influência de modo algum perdeu vitalidade. Encontra-se por assim dizer, em estado de recessão, se não de hibernação”. (2)

O que caracteriza, pois, o pensamento de Amoroso Lima é, sem prejuízo das teses fundamentais do tomismo, e de seus pressupostos teológicos, saber adequar suas idéias à problemática social e histórica, segundo a diretriz de um “humanismo integral”, inefeso quer ao totalitarismo que oprime o que há de particular na existência, quer ao totalitarismo que nasce da exacerbação de um aspecto isolado ou unilateral da vida humana.

Esse “humanismo integral”, fundado numa ontologia que tem em Deus seu ponto de partida e de chegada, implica, por parte do filósofo, uma atitude sempre alerta e participante, em prol dos valores da liberdade e da justiça social, sobretudo quando estes valores entram em eclipse nos regimes políticos de exceção. Nesse sentido, sustenta Alceu Amoroso Lima, nos seus últimos escritos, a possibilidade de uma forma de organização social - que denomina, a meu ver erroneamente, de socialismo, desde que esta denominação acha-se sobrecarregada da excessiva conotação negativa dos socialismos reais - liberta dos pressupostos materialistas da sociedade industrial e que se deixe permear pelo espírito cristão. Batalhando por esses ideais, em livros e artigos freqüentes, Amoroso Lima, em perseverante atividade desde os anos trinta, tornou-se uma das figuras exponenciais da cultura brasileira.

A análise precedente permite evidenciar que, apesar de efêmero, o surto tomista suscitou, através da obra de Alceu Amoroso Lima, uma temática de grande significação - o valor da pessoa e a herança representada pela moral judaico-cristã capaz de estabelecer uma ponte entre

a meditação católica e o pensamento laico. Seu aprofundamento - alheio ao espírito polêmico, o que, aliás, singulariza a obra do ilustre mestre - talvez contribuisse para ampliar a base de acordo e explicitar em que limites as divergências são, de fato, irreduzíveis. Assim, somente na medida em que aceite despojar-se de imposições extra-filosóficas, a filosofia católica é capaz de expressar suas virtualidades no plano próprio, notadamente na sua relação com a intelectualidade que não comunga das mesmas crenças fundamentais. Nessa mesma linha de suscitar uma temática capaz de interessar ao conjunto da contemporânea inquirição filosófica no país, apontaria a contribuição de dois outros destacados tomistas: Dom Ireneu Penna e Leonardo Van Acker.

Weimar Penna, que ao ingressar no Mosteiro de São Bento adotou o nome de Dom Ireneu, formou-se em engenharia pela Escola Politécnica do Rio de Janeiro e cursou a Universidade do Distrito Federal, nos anos trinta. Destacava-se entre os matemáticos de sua geração e destinava-se à pesquisa física. Optou, entretanto, pela vida monástica.

Ensinou filosofia na antiga Faculdade Nacional de Filosofia nas décadas de cinquenta e sessenta. Posteriormente dedicou-se ao ensino da matemática moderna, voltando ao magistério de filosofia no período mais recente.

Dom Ireneu ocupou-se, sobretudo, da difusão e do aprofundamento do conceito contemporâneo de ciência, com o propósito de correlacioná-lo à possibilidade da inquirição metafísica. Com se sabe, as correntes neopositivistas vieram a superar o conceito oitocentista de ciência, em que se estribavam as correntes positivistas e afins, mas preservaram as restrições à metafísica que estas últimas colocaram em circulação: Contudo, a atividade docente de Dom Ireneu não se vincula apenas a esse aspecto, mas a algo de presente à filosofia católica da Época Moderna.

Um dos grandes feitos do movimento neo-escolástico reside na adequada conceituação da ciência e, por essa via, no estabelecimento das regras de sua coexistência com a filosofia cristã. A crise da Escolástica adveio precisamente da circunstância de se haver recusado a semelhante exame condenando o novo tipo de saber em nome da fé. Na medida em que a ciência se avantajava e lograva sucesso, o fenômeno se interpretava como derrota do catolicismo. A improcedência da conclusão foi definida pela renovação escolástica, movimento em que se destaca a obra de Maritain. O mérito de Dom Ireneu consiste em haver destacado essa contribuição, insuficientemente valorizada pelo neotomismo brasileiro.

Parece fora de dúvida que essa nova circunstância há de ter facilitado a aproximação ao catolicismo de inúmeros intelectuais brasileiros, afora dos demais aspectos a que aludiu Amoroso Lima. No que se refere especificamente a D. Ireneu, é certo que não se pode dizer que

haja logrado maior sucesso entre seus pares, que no ciclo do denominado “surto tomista” privilegiavam a ação política. Nesta nova fase, é de se esperar que se sinta estimulado a publicar os inúmeros textos em que estuda o tema e que se limitou a divulgar entre os seus alunos.

O estabelecimento de consenso relativo ao conceito de ciência entre as principais correntes de filosofia, existentes no país, configura igualmente uma outra possibilidade de discussão filosófica, já que a partir desse patamar é que se definem as divergências. Na hipótese de d. Ireneu, as dificuldades do neopositivismo no que respeita ao processo do conhecimento poderiam encontrar solução numa gnoseologia de inspiração aristotélico-tomista. O existencialismo, a fenomenologia como o culturalismo, partindo igualmente da aceitação do conceito neopositivista da ciência, encaminham a problemática epistemológica de forma diversa do maritainismo.

Leonardo Van Acker (1896/1986), belga de nascimento, radicado no Brasil desde a década de vinte - quando substituiu a Monsenhor Sentroul (1876/1933) na Faculdade de Filosofia mantida pelos beneditinos em São Paulo -, é outras das personalidades presentes aos dois ciclos do neotomismo brasileiro. Participou ativamente do movimento filosófico contemporâneo e integrou a direção do Instituto Brasileiro de Filosofia. Ao contrário da feição dominante assumida pela corrente que integrava, recusava a polêmica e buscou o diálogo com as diversas correntes filosóficas.

Van Acker é partidário do pluralismo filosófico. Mas entende que essa atitude não é equiparável ao pluripartidarismo na luta pelo poder, mas uma comunicação interdoutrinária, generosa e enriquecedora, construtora da “*philosophia perennis*”, a qual, segundo Leibniz, autor do rótulo, não é privilégio de uma “escola” ou “corrente”, mas contribuição através dos séculos, de cada uma, para a verdade, bem comum de todas.

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

Van Acker escreve que a relativa historicidade da verdade filosófica, “além de defendida por muitos filósofos atuais (p. ex. Ortega y Gasset, Julián Marías, Miguel Reale etc.), já foi ensinada por Aristóteles e Tomás de Aquino”. Em Aristóteles e Tomás, prossegue, os méritos dos predecessores não são apenas reconhecidos subjetivamente - limitação que enxerga na obra

de Kant -, mas os seus resultados objetivos são acolhidos integralmente e integrados na síntese posterior do saber.

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

Van Acker estudou com simpatia e compreensão, embora os criticando do ponto de vista aristotélico-tomista, os principais filósofos contemporâneos como Bergson, Dewey, Blondel, Gabriel Marcel, Ortega y Gasset, Miguel Reale e Karl Popper, com eles estabelecendo autêntico diálogo, isto é, buscando aprofundar os conceitos na busca de um campo de entendimento comum. Nesse diálogo, Van Acker, ao contrário dos culturalistas que distinguem apenas duas perspectivas filosóficas, dadas como irredutíveis, considera que seriam três, em consonância com os possíveis significados que se atribua à coisa-em-si, a saber:

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

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

Só há fenômenos; e,

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

Finalmente, embora advertindo para a impossibilidade de definir pessoas vivas por idéias abstratas e igualmente para a dificuldade de oferecer conceitos inequívocos, apresentou uma classificação do tomismo de grande valor heurístico, notadamente para a compreensão das vicissitudes dessa corrente no Brasil. Ei-la:

“...creio dever dividir esses filósofos tomistas em três categorias principais, até cronologicamente discerníveis. Assim, vêm, primeiramente, os tomistas, “tradicionais” ou “tradicionalistas”, tendentes a reafirmar o tomismo sem compromisso com a filosofia posterior; não por inércia ou rotina intelectual, nem por falta de senso histórico, mas pela consciência aguda de haver, no pensamento moderno e atual, um surto inegável de imanentismo ontológico, de relativismo gnoseológico e de humanismo antropoteísta, consubstanciado na democracia moderna, individualista ou coletiva, e tornando extremamente aleatório, senão impossível, o inevitável confronto entre a razão filosófica e a fé cristã. Logo em seguida, vêm os “tomistas atualizadores”, pretendendo revalorizar o tomismo, por estarem conscientes da natural superação histórica do mesmo e, por conseguinte, da necessidade de lhe reatualizar os elementos permanentemente valiosos pelo complemento dos valores culturais igualmente duráveis do pensamento contemporâneo, por exemplo, no bergsonismo, no existencialismo, no culturalismo, na fenomenologia e até no pragmatismo e na filosofia da ciência. Enfim, surge cada vez mais numerosa a categoria dos tomistas “reformuladores”, visando a construir a sua própria filosofia, através da reformulação de um ou outro aspecto do pensamento moderno ou contemporâneo; mas sempre sob a inspiração mais ou menos implícita dos reconhecidos valores tomistas”, (*Revista Brasileira de Filosofia*, nº 108).

Na atualidade, além dos indicados, há um pequeno grupo de autores que se mantêm fiéis no tomismo e que marcam certa presença em nossa contemporânea meditação filosófica. Destacaria, em São Paulo, Geraldo Pinheiro Machado (1918/1985), professor da PUC, estudioso do pensamento brasileiro; Stanislavs Ladusans, SJ (1912/1993), diretor e inspirador do Conjunto de Pesquisa Filosófica; Yulo Brandão, da UNICAMP; Carlos Lopes de Mattos (1910/1993) e Fernando Arruda Campos; no Paraná, Cassiano Cordi; no Rio Grande do Sul, Urbano Zilles; em Minas Gerais, cônego Geraldo Vidigal da Cunha, professor em Mariana, e, no Rio de Janeiro, Gerardo Dantas Barreto, professor da UFRJ, D. Estevão Bittencourt e D. Odilão Moura, beneditinos (3).

A grande novidade da nova fase em que se encontra a filosofia católica no Brasil consiste no reconhecimento da presença de múltiplas vertentes e no correlato abandono do exclusivismo tomista.

Ubiratan Macedo arrolou os orteguianos - entre os quais se inclui -, destacando a obra de Gilberto de Mello Kujawski, de quem diz ser “hoje o mais destacado discípulo de Ortega entre nós, partilhando das teses filosóficas do raciovitalismo e do liberalismo do mestre de Madri”. Partindo de posições orteguianas, elaborou uma filosofia da cultura (*Cultura e Liberdade*, 1963), uma antropologia filosófica (*Introdução à metafísica do perigo*, 1974) e “passa desta

especulação para o plano movediço da política”, através de colaboração na imprensa periódica e do livro *Projeto político* (Petrópolis, Vozes, 1976). Analisa ainda Ubiratan Macedo as traduções de Ortega e as teses dedicadas à sua obra na Universidade, em especial no Rio Grande do Sul. Acha, contudo, que sua influência é por demais restrita, o que atribui em parte à circunstância de que o raciovitalismo pressupõe a superação do positivismo e a presença do idealismo e das filosofias da vida, com as quais dialoga, fenômeno que não teve lugar no país, onde se transitou diretamente para as correntes contemporâneas. Parece-lhe que sua função histórica vem sendo realizada pelo culturalismo de Miguel Reale e Djacir Menezes. Conclui deste modo: “Impedirá o culturalismo o florescimento do raciovitalismo no Brasil? Só o futuro nos responderá a esta pergunta”. (4)

Outros grupos inspiram-se em Blondel (Alcantara Silveira e João de Scantimburgo, tendo este último publicado recentemente *O problema do destino humano*, segundo a filosofia de Maurice Blondel, São Paulo, Convívio, 1979, e *A filosofia da ação*, Síntese do blondelismo, São Paulo, Digesto Ec., 1982) ou em Heidegger (pe. Mac. Dowell, SJ; Arcangelo Buzzi e Maria do Carmo Tavares de Miranda). Recusando qualquer ortodoxia, Remy de Souza proclama-se teilhardiano (*A filosofia do mandacaru*, 1979; *Pensar é bom*, 1982). A par de sua intensa atividade como historiador e estudioso da política, Scantimburgo conseguiu dar feição acabada à sua longa meditação sobre Blondel no livro *Introdução à filosofia de Maurice Blondel* (1993).

Quanto ao prosseguimento da perspectiva aberta por Van Acker, no tocante à consideração do ponto de vista católico como uma perspectiva (ao invés de doutrina acabada), creio que Urbano Zilles desincumbe-se a contento da tarefa. Autor de extensa bibliografia, tem apresentado e discutido os principais filósofos contemporâneos, oportunidade de que se vale para explicitar as virtualidades daquela perspectiva. Mesmo o ateísmo contemporâneo não o leva a perder a serenidade, que era a expressão do grande poder de convencimento de Van Acker. O livro de sua autoria *Filosofia da Religião* (1992) ficará como um marco da maturidade e do florescimento da filosofia católica neste final de século. Indicador da sua abertura de espírito é a organização, na PUC do Rio Grande do Sul, de uma vitoriosa coleção de textos filosóficos da mais variada orientação.

Sinal dos tempos é também a metafísica de Tarcísio Padilha - que, partindo das perplexidades e angústias do homem contemporâneo, busca um núcleo de investigação capaz de se constituir em elemento polarizador do diálogo filosófico, despreocupado de qualquer apologética - do mesmo modo que sua gestão à frente da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, desde 1974. Sob sua orientação, a Sociedade tem perseguido contato com todas as

correntes, a partir de referenciais comuns. Coube-lhe também patrocinar a discussão acerca da filosofia católica, em suas implicações com a filosofia brasileira, referida precedentemente.

Em sua tese de concurso de 1955, ocupou-se da ontologia axiológica de Loius Lavelle, que procura desde essa época desenvolver. A filosofia, que toma como fonte inspiradora, entronca com a tradição iniciada por Biran, e retomada por Bergson, de buscar o verdadeiro na interioridade do eu. Aprofundando a categoria de participação, Padilha chega ao que denomina de *ética da esperança*, destinada a superar o que, na circunstância contemporânea, chama de arquipélago de solidões.

Assim, em seguida ao franco declínio do maritainismo, emergem, no seio do pensamento católico atual, diversas possibilidades. Só o tempo dirá se vamos assistir à prolongada coexistência dessa multiplicidade ou se surgirá outra corrente hegemônica.

Como singularidade destacada na contemporânea meditação católica - e, ao mesmo tempo, indício eloqüente do predomínio do interesse filosófico - indicaria o fato de se haver formado um importante grupo de estudiosos da filosofia brasileira, com notáveis contribuições para o aprofundamento de sua compreensão, conforme tive oportunidade de referir ao longo deste livro. Integram este grupo: Geraldo Pinheiro Machado, que pertenceu à PUC de São Paulo; Antonio Rezende Silva, da PUC do Rio de Janeiro; Tiago Adão Lara, da Universidade Federal de Uberlândia; José Carlos Rodrigues, da Universidade Federal de Juiz de Fora; Francisco Pinheiro Lima Junior, da Universidade Federal da Bahia; Victorino Sanson, da Universidade Federal Fluminense e Minoru Matsumoto, da Universidade Federal do Pará.

NOTAS

- (1) *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Livr. Agir Ed., 1956, pág. 21 (Obras Completas de Alceu Amoroso Lima - Tomo XVIII).
- (2) A influência de Maritain na América Latina. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro 18/11/1972
- (3) Para maiores detalhes sobre os dois ciclos aqui considerada a sua transição, consulte *Idéias católicas no Brasil*, de D. Odilão Moura (São Paulo, Convívio, 1978)
- (4) Ortega y Gasset e a cultura brasileira. *Cultura* 10 (35), julho/dez., 1980.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

CHACON, Vamireh. "A questão Maritain" in *O humanismo brasileiro*, São Paulo, Sumos, 1980, p. 257-272.

COUTINHO, Afrânio e outros. *Jacques Maritain*, Rio de Janeiro, Agir, 1954.

LADUSANS, Stanislavs, SJ. *Rumos da filosofia atual no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1976.

LIMA, Alceu Amoroso. *Meditação sobre o mundo moderno*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1942.

_____. *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, Rio de Janeiro, Agir, 1956.

_____. *Meio século de presença literária (1919/1969)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.

MACEDO, Ubiratan. *Ortega y Gasset e a cultura brasileira*. *Cultura* 10(35), julho/dez., 1980.

MATSUMOTO, Minoru. *Projeto de filosofia cristã na obra de Leonel Franca*, Rio de Janeiro, PUC, 1978.

MOURA, D. Odilão. *Idéias católicas no Brasil*. Direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo, Convívio, 1978.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. “Por uma filosofia do Homo Humanus: a metafísica de Tarcísio Meireles Padilha”. *Presença Filosófica* 4(4), out-dez., 1978.

SILVA, Antonio de Rezende. *O tomismo aberto de Leonardo Van Acker*, Rio de Janeiro, PUC, 1977.

SILVA, Suzete Cidreira dos Anjos. *A filosofia da esperança em Tarcísio Meireles Padilha*, Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982.

SILVEIRA, Alcântara. *João de Scantimburgo, filósofo blondeliano*. Rio de Janeiro, Soc. Bras. de Filósofos Católicos, 1996.

VAN ACKER, Leonardo. *A filosofia bergsoniana*, São Paulo, Martins, 1959.

_____. *A filosofia contemporânea*, São Paulo, Convívio, 1981.

_____. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*. São Paulo, Convívio, 1983.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

5. A ESCOLA CULTURALISTA

Admissão do caráter inelutável das perspectivas divergentes como nota distintiva. Animadora do contemporâneo movimento filosófico no país. Recuperação das tradições da meditação brasileira. Principais teses.

A Escola Culturalista recebe essa denominação por considerar que a cultura configura uma esfera especial de objetos que se apresenta em uma situação privilegiada no âmbito da inquirição metafísica. Reúne, na atualidade brasileira, expressivo grupo de pensadores, tendo à frente Miguel Reale. Filiavam-se a essa corrente Djacir Menezes (1907/1996) e Luís Washington Vita (1921/1968). Vita realizou trabalho notável na esfera do estudo do pensamento brasileiro, que teve seqüência, na mesma tradição culturalista, na obra de Paulo Mercadante, do autor deste livro e de Ricardo Vélez Rodríguez. Os culturalistas correspondem ainda a tendência destacada na filosofia do direito, onde desenvolvem grande atividade não só Miguel Reale e Djacir Menezes mas igualmente Paulo Dourado de Gusmão, Luiz Luisi e Nelson Saldanha.

Conforme indiquei precedentemente, guardam vínculos estreitos com o culturalismo Roque Spencer Maciel de Barros e Evaristo de Moraes Filho, entre outros, embora de certo modo se tenham desinteressado da discussão de suas teses preferidas, notadamente aquelas relacionadas à teoria dos objetos e à ontologia.

A Escola Culturalista ocupa uma posição nuclear na contemporânea filosofia brasileira. Em razão, sobretudo, dos fundamentos sólidos que conseguiu dar à tese do caráter inelutável da pluralidade de perspectivas em filosofia. Estava, assim, em condições privilegiadas para tornar-se a principal animadora do Instituto Brasileiro de Filosofia, que reúne pensadores de todas as tendências. Seu propósito de estimular o diálogo filosófico não é, pois, atitude postiça, mas exigência inelutável. O aprofundamento da consciência dos problemas magnos da filosofia tal é, no seu entender, a missão do filósofo autêntico. O que não significa que abdique de determinadas convicções, que tem por verdadeiras.

Além de encarar com simpatia e estimular o florescimento das diversas vertentes, a Escola Culturalista buscou recuperar as principais tradições da filosofia brasileira. Coube-lhe coordenar o autêntico inventário, que se efetivou neste pós-guerra, e patrocinar diretamente as diversas reedições críticas, que hoje dão base aos cursos voltados para a Filosofia no Brasil em funcionamento na Universidade.

O culturalismo tem buscado abordar os problemas da filosofia contemporânea do ângulo da perspectiva transcendental cujos contornos essenciais seriam fixados por Kant. Semelhante empenho acha-se expresso com maior nitidez na trajetória desenvolvida por Miguel Reale e Djalmar Menezes, mais ou menos desde a época da segunda guerra e do pós-guerra. Assim, nos últimos quarenta anos, os dois mestres desenvolvem um diálogo fecundo com os grandes pensadores de nosso tempo e vão estabelecendo a temática e as linhas de aprofundamento do culturalismo. Resumem, de certa forma, o caminho percorrido estes dois livros de síntese: *Experiência e Cultura*, de Miguel Reale, publicado em 1977, e *Premissas do culturalismo dialético*, de Djalmar Menezes, aparecido em 1979. Além disto, conseguiram atrair para essa pesquisa alguns pensadores das gerações subseqüentes, o que equivale a uma garantia de continuidade.

No que se refere ao diálogo com as outras correntes, creio que o principal resultado a destacar seria a fixação de um ponto de vista diverso do dominante no que respeita à ontologia. A grande maioria dos pensadores laicos nutria em relação ao tema grandes desconfianças, desde que servia, sobretudo, para fazer renascer o debate acerca de temas insolúveis no plano racional, como é o caso da divindade. E mesmo os católicos que aparentemente se inspiravam no pensamento moderno, usavam-na para restaurar a perspectiva transcendente e a ontologia clássica. Mas não se podia deixar de reconhecer que grande parte das questões em disputa não se podiam solucionar adequadamente sem esse passo. Para superar o impasse, os culturalistas apontaram uma outra possibilidade, a de constituir uma ontologia adstrita à experiência humana, nos marcos do que Miguel Reale denominaria de ontognoseologia. Do ponto de vista da objetivação, a ontologia culturalista distingue três esferas de objetos, como veremos mais detidamente logo adiante, o que lhe permite situar a ciência no seu patamar próprio. Mas no plano do sujeito acredita estar de posse de um traço essencial e absoluto, que se vai impondo e desvelando no curso da criação histórico-cultural, e que Reale formularia nestes termos: o ser do homem é seu dever-ser. Essa descoberta, que corresponde ao desenvolvimento coerente da perspectiva kantiana, impunha certamente que a Escola Culturalista fosse capaz de promover um debate acerca da moralidade. Lamentavelmente não foi bem sucedido na empresa, se bem que alguns desdobramentos da tese inicial se contêm em textos de Miguel Reale e Djalmar Menezes, como na obra de Paulo Mercadante e Nelson Saldanha.

A corrente culturalista considera-se herdeira de Tobias Barreto (1839/1889), cuja meditação é tomada como ponto de referência. Ao contraditar o projeto positivista de constituir uma física social, encurralando o homem em esquemas deterministas, o pensador sergipano aventou o ponto de vista do homem como consciência, reorientando o centro da investigação

filosófica no sentido do mundo da cultura. Ao fazê-lo, inspirou-se diretamente em Kant, a exemplo do que começavam a fazer diversos pensadores europeus, seus contemporâneos. Antecipa, contudo, de algumas décadas, a direção empreendida, na Alemanha, pelo movimento neokantiano.

Tomando em suas mãos essa herança, os culturalistas lograram notável aprofundamento dessa problemática, consoante pretendo demonstrar à luz do exame de suas principais teses.

Apresento-as resumidamente para desenvolvê-las em seguida:

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

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

Na segunda edição de *Problemática do culturalismo* (Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995) procuro fundamentar essas teses fazendo-as preceder de uma análise do curso histórico do neokantismo alemão. Sem embargo, cumpre proceder às breves considerações adiante.

Os culturalistas brasileiros, afirmam, em primeiro lugar, que a filosofia comporta multiplicidade de perspectivas e, no interior destas, diferentes pontos de vista. A perspectiva corresponde ao ponto de vista último. Definindo-a desta forma, cabe reconhecer que o pensamento grego elaborou uma perspectiva filosófica que se revelou de vitalidade inusitada, apoiada na suposição de uma certa permanência por trás daquilo que aparece. Por isto mesmo, a plena caracterização da categoria de substância consumiu energias sem par. O pensamento moderno consiste, sobretudo, na busca de uma nova perspectiva diametralmente oposta, processo que se completa com a obra de Kant. Para este, a condição humana está limitada à consideração dos fenômenos e nunca das coisas como seriam em si mesmas, isto é, fora do horizonte da percepção de nosso entendimento.

De sorte que a corrente culturalista toma por base o reconhecimento do caráter inelutável da coexistência de uma pluralidade de perspectivas, que é ao mesmo tempo essencial ao estabelecimento do imprescindível clima filosófico, que se nutre do debate. Justamente a discussão e o confronto de pontos de vista permitem o aprofundamento da consciência dos problemas, que consiste na missão precípua dos filósofos em nosso tempo.

De semelhante reconhecimento, partem os culturalistas para a abordagem dos temas que consideram privilegiados. Estes consistem, sobretudo, na averiguação das possibilidades de uma nova ontologia e da posição que essa investigação atribui à criação humana. Contudo, em vista das particulares circunstâncias brasileiras, onde vigora, em amplos círculos da intelectualidade, uma concepção oitocentista de ciência, entendem ser imprescindível estabelecer a necessária delimitação de campos entre o saber de índole operativa e o saber especulativo.

No Brasil, ainda viceja a suposição de que o conceito contemporâneo de ciência preserva maiores vínculos com a hipótese positivista de que o cientista não só estaria adstrito à observação dos fenômenos como se acharia em direto contato com os mesmos. Ignoram que a denominada experimentação científica, sem hipóteses prévias, apriorísticas, só tem guarida na crença ingênua de quem toma a ciência como objeto de discurso e não em seu sentido próprio, isto é, como saber de índole operativa. É certo que semelhante procedimento vai ficando cada vez mais limitado a um estreito círculo de pseudo “cientistas sociais”, que teimam em desconhecer o caráter inelutável do processo de especialização.

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

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

Feitas ao acaso, sem qualquer plano traçado, as observações científicas não poderiam chegar ao estabelecimento de qualquer regularidade, conforme acentuou Kant. Contemporaneamente, isto significa que a ciência opera através de modelos, cuja validade é diretamente proporcional à possibilidade de traduzi-los em linguagem matemática. Por outro

lado, “... a descoberta científica é uma reconstrução e não um reflexo, um processo de construir modelos e não de copiá-la, como o revela o fato de que a ciência emprega uma infinidade de entidades abstratas que carecem de correlato objetivo, tanto como o papel central que nela desempenham as hipóteses”. (1) Semelhante procedimento envolve a reformulação do conceito de determinismo, para caracterizá-lo como sendo de tipo probabilístico, circunstância de que já Hume se dera conta plenamente. Dizendo-o com as palavras de Merleau-Ponty: “A única fórmula válida do princípio de causalidade seria aquele que afirmasse, juntamente com a solidariedade dos fenômenos no universo, uma espécie de amortecimento, proporcional à distância, das influências exercidas sobre um fenômeno dado pelos fenômenos anteriores e simultâneos”. E, mais explicitamente: “Somos obrigados a introduzir em nossa imagem do mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis... O jogo combinado das leis poderá retirar a existência às estruturas que se haviam estabilizado e fazer aparecer outras cujas propriedades não são previsíveis”.(2)

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

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

O reconhecimento do verdadeiro caráter do processo antes referido não implica a suposição de que o conjunto da criação humana poderia esgotar-se ao nível da ciência. A criação humana, como totalidade, escapa à competência de semelhante tipo de inquirição, o mesmo podendo afirmar-se em relação a disciplinas como a história, a moral e o direito. A fim de chamar a atenção para o compromisso que estas últimas preservam com o saber especulativo,

Miguel Reale propõe que se mantenha a distinção entre ciências explicativas e ciências compreensivas.

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

Assim, o culturalismo busca desde logo estabelecer o patamar próprio da ciência, atribuindo-lhe as funções e os méritos que lhe são incontestáveis. Contudo, a conceituação da ciência e o estabelecimento de suas relações com a ciência não constituem a preocupação essencial do culturalismo, que privilegia a inquirição de índole ontológica.

A ontologia culturalista se propõe desvendar o ser do homem, privilegiando, nessa investigação, a atividade. Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica. Essa tese essencial da corrente culturalista requer o necessário esclarecimento.

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

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

- a) a religiosidade passa a ser considerada como questão da consciência individual. Em decorrência de que se haja formado uma nova religião, suficientemente forte para impor-se ao respeito da tradicional, devendo ambas coexistir, o novo princípio se completa pela tolerância na matéria. As heresias também refluem para o interior das próprias ordens. Extinguem-se as fogueiras, símbolo da cultura anterior; e,
- b) o poder temporal perde seus vínculos com o poder espiritual. A questão do governo incumbe à sociedade civil, formulando-se a idéia da representação, do mandato e do mandatário, de uma lei geral que expresse os direitos e deveres dos cidadãos. A esfera do arbítrio é limitada ao extremo.

Com o resultado das circunstâncias em tela, a questão de Deus é retirada inteiramente da esfera de competência da filosofia, embora à religião corresponda, em seu seio, situação destacada. A questão do homem passa a ocupar posição central. No primeiro momento, supondo-se que a nova colocação invalidava a ontologia. Conforme assinala Didier Julia, Kant abriu o domínio do homem à filosofia moderna, lide um lado substituindo o problema do ser (de Deus como substância ou da realidade exterior do mundo) pelo da razão humana; de outro lado, considerando a razão não mais como um *ser*, mas como uma *atividade*". (4)

Coube a Hegel entrever a possibilidade de uma ontologia desvinculada da tradição clássica - que denominou de "abstrata" -, atribuindo-lhe a função de formular as categorias capazes de apreender a totalidade e atribuir um sentido ao processo da cultura. Por isto mesmo, escreve Djacir Menezes, a lógica hegeliana é uma ontologia. Ao que acrescenta: "O sentido do ser é o ser: eis a idéia hegeliana. Idéia concreta. Só o ser é concreto na sua imediatidade indeterminada. O individual, o particular, o geral são cortes no real, abstrações que vivem das conexões. Só assim significam. O *espírito objetivo* reside no processo histórico: "*cultura*" E, mais explicitamente: "senso vulgar afirma que só o indivíduo existe, só ele é concreto e real. Existe Júlio César, mas a humanidade é uma abstração. Existe esta laranja, mas a fruta é uma abstração. Revive o exausto problema dos universais. Mas o indivíduo Júlio César só pode ser percebido e inteligido na realidade histórica que lhe dá *sentido*, isto é, fá-lo *verdadeiro*. Insulado é abstração formal. O *significado* de sua existência vem do todo em movimento" (5) Noutra oportunidade Djacir Menezes escreveria: "Ao identificar o *racional* e o *real*, Hegel transpunha a oposição kantiana para ver na história a progressiva revelação do Espírito" (6).

No seu empenho de conduzir o movimento de restauração metafísica, iniciado por Tobias Barreto, em contraposição ao positivismo, até a restauração da ontologia, a corrente culturalista não leva em conta apenas o momento Kant-Hegel, mas inspira-se amplamente nas contribuições da fenomenologia - em especial na obra de Edmund Husserl (1859/1938) e Merleau-Ponty

(1908/1961) - e de Nicolai Hartmann (1882/1950). Resumindo o que há de essencial em tais contribuições, Reale teria oportunidade de escrever: (7) “A meu ver não se pode falar propriamente em retorno à teoria clássica do ser, como se de modo geral se reconhecesse a existência de uma prévia e plena realidade a *se stante* aceita como ponto de partida da Gnoseologia: o que ocorre é antes a tendência no sentido de uma teoria do conhecimento que seja, ao mesmo tempo e inseparavelmente, teoria do objeto e do sujeito, levando-se em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e “algo” problematicamente cognoscível”. O ser, prossegue, passa a ser reconhecido como a virtualidade originária e infinita de determinações espirituais. Ao mesmo tempo, se o homem não se voltasse necessariamente para o ser não se revelaria em sua autoconsciência, como espírito. Assim, os dois momentos só se podem separar com vistas à comodidade de exposição. Na terminologia empregada por Reale, o ponto de partida consiste numa ontognoseologia.

Dando curso à constituição da ontologia, a corrente culturalista elabora uma teoria dos objetos que se apóia na suposição de que o mundo, tomado como realidade circundante na qual se insere o homem, apresenta três domínios perfeitamente distintos.

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

liberdade nem em domínio da causalidade. Estamos diante de algo intrinsecamente peculiar, se tomamos como ponto de referência os outros domínios.

Cada um dos domínios anteriormente caracterizados comportam um tipo peculiar de saber. O *pensamento* corresponde ao domínio da lógica; a *natureza*, da ciência e, finalmente, a *criação humana*, da filosofia.

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

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

Por outro lado, ao afirmar que a *natureza* constitui o objeto próprio da ciência, deseja-se apenas ressaltar o que há de peculiar em seu procedimento, em decorrência das características do saber operativo, antes apresentadas.

Em consonância com a determinação de três domínios distintos na realidade circundante, a natureza, o pensamento e a criação humana (cultura), o culturalismo distingue três formas ou estruturas dos objetos em geral: naturais, ideais e culturais.

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

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

Embora num outro contexto, pode-se dizer que Hume estabeleceu com clareza a distinção entre objetos naturais e objetos ideais, ao escrever: “Todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos naturalmente em duas espécies, a saber: *relações de idéias e questões de fato*. À primeira espécie, pertencem as ciências da Geometria, Álgebra e Aritmética; e, numa palavra, toda a afirmação que seja intuitivamente ou demonstrativamente certa. Que *o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. Que *três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. Ainda que jamais existisse um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência. ...Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*”. (8)

Os objetos culturais têm a peculiaridade de estar referidos a valores. Não se identificam com os objetos ideais, pelas razões adiante, apontadas por Miguel Reale: “Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que ocorre no espaço e no tempo, os valores só se concebem em função de algo existente, ou seja, das coisas valiosas. Além disto, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem qualquer possibilidade de quantificação”.(9) Circulamos em pleno domínio da criação humana, via de acesso privilegiada a ser do homem.

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

A teoria culturalista dos objetos explicita as razões pelas quais a criação humana é considerada como o objeto primordial da inquirição metafísica.

O interesse pela consideração da cultura do ângulo filosófico remonta a Tobias Barreto. O pensador brasileiro considerou-a como o elemento chave para refutar a idéia de determinismo social posta em circulação pelo positivismo. No período contemporâneo, suas teses são retomadas e aprofundadas. Embora as tenhamos abordado precedentemente, vale recordá-las aqui.

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

A vida social, que é a verdadeira vida do homem, se constitui de formas conscientes de eliminação das anomalias. Se tais formas pudessem igualmente ser chamadas de *seleção*, caberia falar de “uma seleção *jurídica*, a que se pode adicionar a *religiosa, moral, intelectual e estética*, todas as quais constituem um processo geral de *depuramento*, o grande processo da cultura humana. E, destarte, a sociedade que é o domínio de tais seleções, pode bem se definir: um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida”. (10)

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

“Nada, porém, mais desponderado. Ser *natural* não livra de ser *ilógico, falso e inconveniente*. As coisas que são *naturalmente regulares*, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte outras tantas *irregularidades sociais*; como o processo

geral da cultura, inclusive o processo do direito, consiste na eliminação destas últimas, daí o antagonismo entre a seleção artística e as leis da sociedade natural.

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

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

Do mesmo modo, é um resultado *natural* da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho *cultural* consiste na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola”. (11)

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

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

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

- a) “O homem tem a capacidade de realizar um pleno por ele mesmo traçado, de atingir um alvo que ele mesmo se propõe”. É movido pela idéia de finalidade. Nisto consiste a

sua liberdade. Carece de validade, portanto, a tese de que o processo social poderia ser explicado a partir de causas eficientes;

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

c) o processo geral da cultura consiste em gastar e desbastar o homem na natureza, adaptando-se à sociedade. Mas a sociedade não se constitui num todo homogêneo “porquanto dentro da humanidade, diferenciam-se as raças, dentro da mesma raça... os povos, dentro do mesmo povo... as classes, terminando sempre a luta, que acompanha essas diferenciações, pelo predomínio de um dos contendores, que se encarrega do trabalho cultural e imprime-lhe o seu caráter”. Desta forma, pode-se falar “de uma cultura militar, de uma cultura religiosa ou sacerdotal, de uma industrial, ...mas não ainda de uma cultura moral, que seria sinônima de cultura humanitária”. (12)

Na Escola do Recife, em especial na obra de Sílvio Romero e Artur Orlando, deixa a cultura de ser um problema filosófico, suscitando-se a hipótese de que se resolveria a partir de uma investigação sociológica, precisamente o que Tobias Barreto muito acertadamente contestara. Em que pese a circunstância, a corrente culturalista retomou-a nos termos originais.

A hipótese de que a cultura daria acesso à realidade ontológica, entrevista por Tobias Barreto, seria reconceituada e aprofundada por Djacir Menezes. Assim, escreve: “A realidade social-cultural é a objetividade do espírito, é a esfera dos objetos de transparência porque são valores e constituem o mundo histórico, onde cresce a consciência. Objetividade significa objetivação: formação de uma realidade que resulta da humanização da natureza, do processo de integração do universo pela ação consciente do homem”. (13)

Djacir Menezes evita os dualismos e recusa, portanto, a oposição homem-natureza, nos termos em que a colocou Tobias Barreto, isto é, sem integrá-la numa totalidade, justamente o fulcro do terceiro momento que se propunha apreender, isto é, a cultura. A tese é formulada deste modo: a cultura (a atividade humana, que é *fazer*, mas também *saber*) corresponde ao processo de humanização da natureza. O fato cultural envolve os dois aspectos: o dado e a criação humana: Esse processo interativo natureza-espírito é de índole ontológica e encontra sua tradução lógica. “A idéia - afirma no mesmo texto antes citado - é a realidade universal que é,

que está sendo, progressivamente revelando-se na consciência humana mediante todas as formas de arte, de religião, de ciência e de filosofia”. (Tese 356)

Ao mesmo tempo, Djacir Menezes aproxima-se de Tobias Barreto no entendimento da evolução cultural como um processo de luta. A emergência de uma nova consciência não ocorre de forma tranqüila e suave. O momento da ciência no pensamento moderno parece-lhe exemplo eloqüente. No seu nascedouro mobilizou contra si todo um conjunto de forças - expresso com igual virulência no plano teórico como no social - decididas a esmagá-la. O curso histórico, não obstante, facultou sua ascensão.

O fenômeno da ciência, que foi em seu nascedouro e no ciclo ascensorial, elo de racionalidade, iria engendrar, na maturidade contemporânea, o que denomina de “racionalismo abstrato”, isto é, a suposição de poder dissociar-se do real e desenvolver-se no plano do puro logicismo, sem compromissos ontológicos.

Para Djacir Menezes, o momento de irracionalidade não se encontra apenas do lado do empírico, como o entendia Tobias Barreto, mas situa-se igualmente do lado ideal. Assim, na evolução da cultura a irracionalidade se faz presente no espírito conservador como no espírito inovador. Sua superação somente poderia ocorrer na consciência que integrasse a transformação como processo unitário, ou como dizia Hegel, “a vida e a morte se interpenetram e são o mesmo desenvolvimento indissolúvel que se apresenta na totalidade real e concreta, como ponto de desfecho supremo das elucubrações - a *idéia*, capítulo final da lógica hegeliana. Essa totalidade não permite cisões dualistas porque natureza e história, mundo das coisas e mundo dos valores, reino do causal e reino da finalidade são imanentes - o abstrato absoluto é o real por excelência”. (14)

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

Por tudo isto, a noção de cultura é capital para Luís Washington Vita. Aponta-lhe três dimensões, a saber:

- a) O processo de atividade humana que se objetiva nos bens (espírito subjetivo);

- b) a vida humana objetiva, que constitui o orbe dos objetos culturais (espírito objetivo); e,
 c) as relações entre os espíritos subjetivo e objetivo.

“A primeira dessas investigações - escreve - supõe uma teoria da vida, uma determinação da essência da vida no marco de uma antropologia filosófica; a segunda comporta um exame do espírito objetivo, de seus estilos efetivos e possíveis, de suas formas e classificações; a terceira é, como culminação de toda filosofia da cultura, o resultado das anteriores investigações parciais e supõe, entre outras coisas, uma elucidação das diversas formas do saber e uma completa filosofia, e não apenas uma teoria da existência”. (15)

Aproxima a idéia de espírito subjetivo à de comunidade espiritual. O homem encontra-se numa situação, isto é, envolvido por um conjunto de condições materiais e espirituais que o informam e conformam. Mais que isto, deve igualmente situar-se: “Se chega a ser um lugar comum dizer que todo pensador é um produto de sua época, mais acertado seria dizer que o pensador é um produto de sua *posição* dentro de uma época, ou melhor, resulta do conjunto particular de forças sociais que alentam a condição de seu pensamento” (16). Dessa tomada de posição é que resulta revelar-se o pensamento como conservador ou inovador. Deste modo, se no culturalismo de Djalma de Menezes no despontar de uma consciência se privilegia o seu compromisso com a racionalidade - embora não se trate de obscurecer os móveis sociais - para Luís Washington Vita, o essencial consiste na dimensão ético-política do problema.

A contribuição fundamental de Miguel Reale, no que tange ao aprofundamento da idéia de cultura, segundo pressupostos filosóficos, como queria Tobias Barreto, consiste na reivindicação na sua autonomia. Precisamente a circunstância de que não se tivesse chegado à compreensão deste fato, na Escola de Recife, é que levou Sílvia Romero e Artur Orlando à tentativa de resolvê-la a partir de descrições exaustivas e abrangentes dos fatos materiais e psicológicos. No pensamento brasileiro contemporâneo ainda se acha arraigada a suposição de que o processo cultural poderia ser compreendido reduzindo-o às circunstâncias econômicas, o que faz sobressair a significação e a atualidade da contribuição de Reale.

A cultura pode ser compreendida, na definição de Miguel Reale, como o cabedal de bens objetivados pelo espírito humano, na realização de seus fins específicos. À idéia de *bens* associa-se à de posse, de propriedade, o que chama a atenção para que é efetivamente relevante, isto é, a presença de algo que lhe dá valia, que faculta uma apreciação valorativa apta por si mesma a justificar seja apropriado. O que nada vale, em nenhum dos planos segundo os quais pudesse ser considerado, não entraria na categoria de *bens*. A essa noção associando-se a de cultura ao dizer-se *bens culturais* - indica-se o outro lado essencial da questão, isto é, o de que

se devem à criação humana. A cultura se reduz, em última instância, ao conjunto de *bens culturais*.

Todos os bens culturais revestem-se desta peculiaridade: o que é apreciado, valorado, apresenta-se num determinado suporte. Assim, o mesmo bem pode ser encarado do ângulo da valoração, do que na consciência humana suscita a apreciação, isto é, do ponto de vista do seu significado - como do ângulo do seu suporte, embora no real correspondam a uma totalidade única. Reale dá o exemplo dos materiais utilizados por Michelangelo para erigir suas criações geniais. Ainda que esses materiais, da maneira como o artista os encarou, não se possam dissociar da aptidão que possuíam para receber (suportar) a ação do artista, é inegável que ao considerá-los filosoficamente é fácil distinguir o quadro mesmo ou a escultura (suporte) do que nos comunica, da dignificação estética que lhe atribuímos.

Assim, da análise filosófica dos bens culturais conclui-se que têm um suporte e um significado. O suporte não precisa obrigatoriamente revestir-se de consciência material. Variada gama de bens culturais se situa na esfera dos objetos ideais e dispõem, igualmente, de um suporte e de um significado. O significado, contudo, é sempre ideal, será inevitavelmente referido a uma consciência, a um momento histórico concreto do espírito objetivo.

Os bens culturais têm, pois, uma componente ideal. É lícito, portanto, no plano da cultura, distinguir o âmbito da pura idealidade, a esfera das idéias propriamente ditas, sem desconhecer que se inserem numa totalidade mais abrangente. É para este aspecto ideal, que se reivindica a autonomia.

O plano das idéias acha-se naturalmente implicado com o conjunto da atividade cultural e dela pode receber múltiplos influxos e inspirações, como de fato tem ocorrido ao longo da história. Contudo, preserva integral e plena autonomia no curso de seu desenvolvimento.

A autonomia do componente espiritual no desenrolar da cultura expressa-se através do aprofundamento dos problemas. Estes, ao se colocarem, trazem em seu bojo diversas implicações que se desvendam no plano puramente conceitual. Os problemas de que se trata são todos de índole filosófica, vale dizer, comportam algumas perspectivas bem definidas e, no interior destas, pontos de vista diversos.

Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tomadas controversas no próprio curso da filosofia - por isto mesmo nucleares e definidores - mas também naqueles suscitados pela evolução cultural. A idéia da liberdade está sempre a exigir ulterior aprofundamento e toda época vê-se desafiada a considerá-la. Ao mesmo tempo, a evolução histórico-cultural suscita temas que, se chegam a assumir certa proeminência, sugerem direções e influem no curso da filosofia.

Aqui precisamente é que se pode apreender a autonomia das idéias. Assim, sem obscurecer o fato de que a evolução cultural se constitui numa totalidade, implicando-se mutuamente saber e fazer, sempre que o curso histórico suscita um *problema* na esfera do saber, ainda que se haja originado no âmbito do fazer, tem-se a possibilidade de evidenciar o caráter autônomo do processo criativo do homem. A pergunta, então enunciada, transforma-se num problema teórico, que passa a desfrutar de curso autônomo. Desde que algum pensador se disponha a dar-lhe uma resposta, formulando uma tese, esta passa a ser tomada como referência e a partir de semelhante enunciado é que o problema se discute. A questão se situa no plano em que o espírito humano pode elucidá-la de modo autônomo, a partir exclusivamente de suas exigências. A gênese do conceito, investigada por Hegel, é, pois, a esfera em que se revela a autonomia da cultura e o poder criativo do espírito.

O reconhecimento da autonomia e da criatividade do espírito não significa desconhecer que a atividade humana voluntária é orientada pelo interesse e pela necessidade. Feuerbach, para contrapor-se ao idealismo hegeliano, formulou, na *Essência do Cristianismo*, esta máxima de validade absoluta: “Uma existência sem necessidade é uma existência supérflua. Quem não tem necessidades tampouco tem necessidade de existir; que exista ou não é o mesmo, tanto para ele como para os demais”

A necessidade e o interesse humanos são, contudo, subjetivos. Mesmo considerando, como queria igualmente Feuerbach, que as necessidades pertencem menos ao homem, como indivíduo, que à humanidade entendida como coletividade social, resta esclarecer como ganham as consciências em determinado contexto histórico e, desse modo, chegam a adquirir objetividade.

O interesse, para conquistar a adesão universal e se transformar em força propulsora do devenir, deve inserir-se no âmbito da moralidade, porquanto são de índole moral os fundamentos últimos da evolução da cultura. Por essa razão, o processo histórico se constitui de épocas que se distinguem por uma particular hierarquia de valores, ou como escreve Reale:

“No desenrolar do processo histórico-cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos distintos, como que *unidades históricas* da espécie humana ou seu fluxo existencial, a que chamamos de *civilizações*. A história da cultura não é, pois, unilinear e progressiva, como se tudo estivesse de antemão dispostos para gerar aquele tipo de *civilização* que vivemos ou desejaríamos viver, mas se desdobra ou se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes”. (17)

Em seu último livro, *Verdade e conjetura* (1983), Miguel Reale empreende um grande passo no sentido de determinar precisamente em que consiste a metafísica, problema que Kant

deixara em aberto. E o faz partindo do próprio Kant, buscando conceituar o “pensamento problemático” na *Crítica da Razão Pura*.

No que respeita aos problemas clássicos da metafísica tradicional (existência de Deus, liberdade individual, finitude ou infinitude do cosmos etc.), Reale supõe que Kant não apenas os deixou como limite negativo, entreabrindo uma alternativa positiva. Essa nova possibilidade, a seu ver, consiste na metafísica conjectural. As conjecturas metafísicas formam o horizonte envolvente ou englobante de toda totalidade com que se defronta o homem, seja na sua condição de existente singular, cientista ou filósofo da cultura. Essa hipótese Reale a ilustra em diversos planos, a saber: na relação entre o ser e o logos; na relação entre ser e dever-ser; na relação entre mundo da vida e mundo da cultura e, finalmente, na relação entre metafísica e fé.

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

Reale enfatiza que a metafísica como conjectura tem seus antecedentes não apenas em Kant. Destaca a significação dos livros geminados, aparecidos em 1440, de Nicolau de Cusa: *A douta ignorância* e *A conjectura*. Entretanto, é na obra de Kant que a filosofia se abre para a tolerância das idéias divergentes. Estabelecem-se, desde então, duas atitudes possíveis, considerar “sem sentido” as indagações metafísicas ou lançar mão do pensamento conjectural, com o rigor que tal matéria exige. E arremata: “Sob esse prisma, bifurcam-se as teorias interpretativas do universo e da vida, como dois campos de indagação que, repito, guardam em comum tanto a admissão da insuficiência de nosso saber experimental quanto a *suposição* de algo que o condiciona, para uns como condição metaempírica, para outros como condição transcendente. O mérito da conservação da atitude crítica, a essa altura da perquirição, consiste no reconhecimento de que não somos senhores da verdade absoluta, nem iniciados em sua ciência, mas simplesmente viajantes do saber, o que fornece uma base ética de tolerância e de convivência entre os homens”.

Tais são, em síntese, as principais teses da corrente culturalista. Para encerrar este enunciado, creio que se pode apresentar como um dos principais resultados da investigação que patrocina a seguinte fórmula de Miguel Reale: 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*, fórmula 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 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*, próprio de todo ser humano, que o impele a transcender-se, numa faina histórica renovada, refletidas na “intencionalidades objetivadas” que constituem o mundo da cultura”.

NOTAS

- (1) Mário Bunge, *Causalidad*. Buenos Aires, EUDEBA, 1961, p. 264.
 (2) *La Structure du comportement*, 4ª edição, Paris, PUF, 1960, p. 149/150.
 (3) *Filosofia do direito*. 4ª ed., São Paulo, Saraiva, 1965, p. 222/223.
 (4) *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*. Paris, Aubier, 1964, pág.10.
 (5) *Teses quase-hegelianas*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1972, pág. 18 e 19 (teses 6 e 11).
 (6) *Direito e força*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1973, pág. 23.
 (7) Sentido do pensar de nosso tempo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 25 (100):389-404, out./dez., 1975.
 (8) Sentido do pensar de nosso tempo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 25 (100):389-404, out./dez., 1975.
 (9) *Filosofia do direito*, edição citada, pág. 167.
 (10) Variações anti-sociológicas (1887) in *Estudos de Filosofia - Tomo II*. Rio de Janeiro, INL, 1966, pág.42.
 (11) Ensaio citado; edição cit., p. 43.
 (12) *Idem*, pág. 46.
 (13) *Teses quase hegelianas*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1972, pág. 93.
 (14) *Rodolfo Mondolfo e as inquietações de nosso tempo*. Rio de Janeiro, Universidade do Brasil - Faculdade Nacional de Filosofia, 1963, pág. 174.
 (15) *Introdução à filosofia*. São Paulo, Melhoramentos, 1964, págs. 242/243.
 (16) *Que é filosofia*. São Paulo, Desal/USP. 1965, págs. 88/89.
 (17) *Filosofia do direito*, ed. cit., pág. 208.
 (18) *Pluralismo e liberdade*, São Paulo, Saraiva, 1963, pág. 72.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. Tomo II. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1966.

MENEZES, Djacir. *O sentido antropógeno da história*. Rio de Janeiro, Simões, 1958.

_____. *Textos dialéticos de Hegel*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

_____. *Teses quase hegelianas*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1972.

_____. *Premissas do Culturalismo dialético*, Rio de Janeiro, Cátedra, 1979.

PAIM, Antonio. *Problemática do Culturalismo*. Apresentação de Celina Junqueira. Rio de Janeiro, Graficon, 1977; 2ª ed. Porto Alegre, EDPUCRS, 1995.

MERCADANTE, Paulo. *Militares e civis. A ética e o compromisso*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

REALE, Miguel. “Para um criticismo ontognoseológico” in *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo, Saraiva, 1956.

_____. “Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-histórica”. *Revista Brasileira de Filosofia*, 16(62), abril/junho, 1966.

_____. “Ontognoseologia e lógica”. *Revista Brasileira de Filosofia*, 20(80), outubro/dezembro, 1970.

_____. “Sentido do pensar de nosso tempo”. *Revista Brasileira de Filosofia*, 25(100), outubro/dezembro, 1975.

_____. *Filosofia do direito* (títulos III e IV). 8ª edição. São Paulo, Saraiva, 1978.

_____. *Experiência e cultura*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1977.

_____. *O homem e seus horizontes*, São Paulo, Convívio, 1980.

_____. *Verdade e conjetura*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

_____. *Paradigmas da cultura contemporânea*, São Paulo, 1996.

SALDANHA, Nelson. *Sociologia do direito*; São Paulo, Revista dos Tribunais, 1970.

_____. *Velha e nova concepção do direito*. Recife, Imprensa Universitária, 1974.

_____. *O problema da história na ciência jurídica contemporânea*. 2ª ed., Porto Alegre, 1978.

_____. *A tradição humanística*. Ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura. Recife, Ed. Universitária, 1981.

_____. *Humanismo e história*. Problemas de teoria da cultura. Rio de Janeiro, José Olympio, 1983.

VITA, Luis Washington. *Introdução à filosofia*. 2ª edição, São Paulo, Melhoramentos, 1965.

_____. *Que é filosofia*. São Paulo, Desa/Buriti, 1965.

_____. *A filosofia contemporânea em São Paulo*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1969.

*