

**José Maurício de Carvalho**

**Prof. Titular do Departamento das Filosofias e Métodos da FUNREI**

**Antologia do culturalismo  
brasileiro;  
um século de filosofia.**

**Parte II - Textos  
(Complementação)**

## II. Textos selecionados

### 1 - Tobias Barreto de Menezes (1839-1889)

#### a - Dissertação de concurso

Qualquer que seja o estado da ciência social, ou os seus princípios sejam realmente tais, ou somente pressupostos de uma ciência que se levanta, a verdade é que a doutrina dos direitos naturais e originários não se conforma com aqueles princípios.

E digo mais: a teoria de semelhantes direitos não é somente inarmonizável com os referidos pressupostos, mas até sucede que a sua permanência é um obstáculo ao desenvolvimento da sociologia. Platão disse: não há ciência que passa; a moderna teoria da evolução inverteu a proposição e redarguiu; só há ciência do que passa, porque a história só se ocupa do que passa, e todas as ciências caminham para tornar-se preponderantemente históricas.

Não me é estranho que a tese acadêmica tem um modo, já consagrado de ser resolvida; porém, eu tenho também de respeitar as minhas próprias convicções.

Não há direitos naturais originários.

O que hoje chamamos direito é uma transformação da força, que limitou-se e continua a limitar-se, no interesse da sociedade. A idéia de direitos originários arrasta, como associado lógico, a de direitos derivados. São categorias, que já não têm importância científica.

Os direitos, como tais, quer como condições de existência, quer como condições evolucionais da vida social, são da mesma natureza, e são-no justamente, porque saem da mesma fonte; esta fonte é a sociedade.

E seja-me permitido repetir agora o que já tive ocasião de exprimir outra vez:

Em nome da religião, disse o sublime gnosta, autor do quarto evangelho: no princípio era a palavra (...); em nome da poesia, disse Goethe: no princípio era o ato (...); em nome das ciências naturais, disse Carus Sterne: no princípio era o carbono (...); em nome da filosofia, em nome da intuição monística do mundo, quero eu dizer: no princípio era a força, e a força estava junto ao homem, e o homem era a força.

Desta força conservada e desenvolvida, é que tudo tem-se produzido, inclusive o próprio direito, que em última análise não é um produto *natural*, mas um produto *cultural*, uma obra do homem mesmo.

Tobias Barreto. Dissertação de concurso. In: *Estudos de filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Grijalbo, INL, 1977. p. 287.

#### b - Item V

A propósito da evolução emocional e mental, importa ainda não esquecer que os dois desenvolvimentos não se dão separadamente.

Qualquer que seja o grau de inferioridade em que o homem se ache na esfera evolutiva, ele não pode emocionar-se, sem que esta emoção seja acompanhada, consciente e inconscientemente, de uma qualquer atividade mental.

A primeira forma do homem pré-histórico, o homem da época de pedra talhada, já

tinha dado um primeiro passo na evolução intelectual, desde que pôde imaginar um modo de aumentar a própria força, armando-se de um instrumento, por ele mesmo afeiçoado e acomodado às necessidades da vida.

Vai decerto uma imensa distância entre a mão que talhava pedras, como armas, como utensílios, e a mão que hoje cinzela o mármore, para fazer objetos de luxo, - mais do que isso, para fazer objetos de pura contemplação estética.

Mas releva observar que qualquer escultor dos nossos dias, ainda mesmo que ele traga o nome de Canova, é um herdeiro do homem primitivo, desse homem que já sabia dar à pedra, por assim dizer, uma feição humana, adaptando-a de qualquer modo a lhe prestar serviços na luta pela existência.

Aqui vejo que há um fundo de verdade histórica nestas palavras, que uma vez escrevi: - antes que a arte apareça sob a forma de passatempo, de um brinco do espírito, ela deve aparecer sob a forma de uma atividade prática, ela deve entrar na categoria do trabalho.

É altamente provável que os Fídias e os Praxíteles, os gênios da escultura em geral, que animam o mármore com o gracioso espírito da beleza, são descendentes diretos do selvagem das cavernas, que animava o sílex com o grosseiro espírito da utilidade; até porque é de supor que lá mesmo, na primeira fase do período pré-histórico, a adaptação da pedra ao serviço humano não foi obra de todos ao mesmo tempo, mas descoberta de gênio.

Não suponhamos, portanto, que a evolução emocional encerre alguma coisa de mais antigo, de mais primitivo, que a evolução mental. Esta não é uma fase sucessiva daquela, mas apenas uma outra forma do desenvolvimento.

O que há, porém, de mais seriamente questionável, está em saber, ou procurar saber, qual das duas evoluções tem sido mais rápida - o que quer dizer, qual dos dois lados da psique humana: sensível e intelectual, tem passado por mais transformações, ou se ambas se acham no mesmo grau evolucionar.

Que esta segunda questão só pode ser resolvida de modo negativo, os fatos o atestam. O caráter da evolução emocional em relação à mental é quase sempre anacrônico, só raras vezes e excepcionalmente, sincrônico.

As idéias de um indivíduo podem ter a última feição, a frescura da atualidade, e todavia as suas emoções quase sempre regular-se pelo ritmo de uma época anterior. O coração é um relógio, que de ordinário anda atrasado.

Todo mundo conhece, entre outros, o fato de homens, que têm idéias assentadas sobre a não-existência de Deus, praticarem atos de veneração e respeito, que revelam a crença em contrário.

A um tal fenômeno poder-se-ia chamar - predomínio da filogênese sobre a ontogênese, na esfera emocional, como também o ateísmo, a negação de Deus, é uma espécie de reação da ontogênese sobre a filogênese, na esfera intelectual.

É aqui ocasião de tornar mais claro o sentido das palavras filogênese e ontogênese, dando a fórmula da lei, que Haeckel diz ser a lei suprema da biologia.

(...)

O que se observa nos indivíduos, dá-se também nos povos, quer considerados em si mesmos, quer comparados uns com outros.

Entre as nações cultas existe na hora presente uma relação sincrônica, no domínio das idéias, não assim porém no domínio dos sentimentos, onde cada uma delas ocupa uma posição diferente.

Há quem conteste que nos povos, considerados em si mesmos, nos diversos estádios de sua história, os dois desenvolvimentos deixem de ser homócronos.

Mas isto só pode sustentar-se ou por capricho, ou por ignorância. Por capricho, se a tese, não obstante ser errônea, todavia presta auxílio a qualquer sistema de especulação sociológica. Por ignorância, se realmente crê-se afirmar uma verdade de fato, quando os fatos estão a dar-lhe o mais solene desmentido.

Quem estuda, por exemplo, a história do século XVI na Itália, vê justamente a maior desarmonia entre o sentir e o pensar.

Como diz Settembrini, os sacerdotes, os homens de Estado, os escritores, poetas, artistas, enfim todos os homens daquele tempo, não eram mais que inteligências, sem paixões grandes, sem sentimento religioso e, o que é pior, sem moral; por isso viam, mas não sentiam os males da pátria; viam, mas não aborreciam a corrupção religiosa, antes chamavam-na esplendida: por isso também fizeram na arte obras inimitáveis pelo engenho, mas sem afeto.

E que homocronismo poder-se-ia realmente conceber entre o fulgor intelectual da corte de um Leão X, ou mesmo de um Luís XIV, e os baixos sentimentos, que lhe ferviam no íntimo?

Se a respeito de todos os homens, sobre quem se emprega a frase comum - belo talento, porém mau caráter -, nas raras ocasiões, em que esta frase é verdadeira, se pudesse fazer um estudo genético, profundo e detalhado, ver-se-ia que tal desproporcionalidade é redutível a uma desarmonia entre a herança e a adaptação, isto é, a uma simples diferença cronológica.

Nesses casos o belo talento é sempre um parvenu em relação ao mau caráter. Verdade, quanto aos indivíduos, que também pode ser aplicada às nações.

A nossa questão se reduz enfim a esta fórmula geral: - na ontogênese dos indivíduos e dos povos, qual das duas evoluções resente-se mais da influência da herança, qual das duas abre mais fácil caminho à introdução da cenogênese?

Parece-me incontestável que a evolução emocional é mais lenta, mais sujeita à conservação palingenética. Daí, portanto, um primeiro corolário: as atavizações são menos raras na ordem dos sentimentos do que na das idéias.

É mais fácil um homem bruto do começo do século passado contar hoje descendentes de gênio, do que um ladrão da mesma época ter atualmente o seu nome ligado a uma descendência honrada.

Costumamos chamar os mais velhos nossos maiores; os que hão de vir depois de nós, serão os nossos melhores. Isto pode ser afirmado em qualquer momento da história. Porém esse melhoramento é sempre mais largo, mais compreensivo pelo lado intelectual.

Não se me objete com o que disse anteriormente a respeito do amor. Ali tratava-se de comparar um sentimento de hoje com o mesmo sentimento de outrora; aqui, porém, a confrontação é entre fenômenos diferentes. Se, entretanto, quisermos sujeitar o amor a igual apreciação, teremos igual resultado.

Como em todos os tempos da cultura humana, o amor em nossos dias também tem um ideal; mas também, como em todos os tempos, está muito aquém desse ideal, seja ele qual for, cavalheresco ou romântico, filosófico ou naturalístico.

A paixão é sempre diversa dos últimos moldes da idéia.

É possível que um dia se acabe de todo com a metafísica da cabeça; mas me parece que nunca poder-se-á extinguir de todo a metafísica do coração... Sim! ...

*O coração também é um metafísico:  
Estremece por formas invisíveis,  
Anda a sonhar uns mundos encantados,  
E a querer umas coisas impossíveis.*

Tudo isto conseqüência da maior lentidão do desenvolvimento emocional. Por isso mesmo, e porque o mecanismo social não repousa, como queria Augusto Comte, sobre opiniões, mas sobre sentimentos, o progresso das sociedades é igualmente lento; ele fica sempre atrás de todos os programas e corpos de doutrina, que pretendem reformá-las.

Tobias Barreto. Notas sobre a evolução emocional e mental do homem. In: *Estudos de filosofia*. - 2<sup>a</sup> ed. - São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 305-309.

#### **c - Item IV**

Com efeito, se a liberdade é alguma coisa, ela consiste na capacidade, que tem o homem, de realizar um plano por ele mesmo traçado, de atingir um alvo, que ele mesmo se propõe. Eu não sei, nem cabe aqui indagar, se o conceito da finalidade deve ou não ser inscrito na tábua das categorias, segundo a doutrina de Kant; mas esse conceito, que nada significa para o mundo físico, tem toda significação no mundo psicológico. A causalidade da natureza e a causalidade da vontade não tem o mesmo caráter.

Assim, ao passo que as causas naturais se traduzem num *por-quê*, a causa voluntária se exprime num *para-quê*. A idéia deste fim aparece como motivo, e os motivos, já nós vimos, não excluem a liberdade.

É bem sabido o papel que representa o darwinismo a seleção artificial, ou antes - artística. Prefiro o segundo epíteto, que corresponde melhor aos resultados por ela obtidos. Na idéia de artifício não entra racionalmente a idéia da vida; a seleção é sobretudo um processo vital, pois que ela tem por alvo modificar funções e qualidades dos seres orgânicos, quer no domínio da zoologia, quer no da botânica. Ora, o jardineiro que se propõe a produzir uma nova forma de flor ou planta, o criador de pássaros, que se incumbem da produção de uma plumagem nova, são dotados da faculdade de atingir um fim, por eles preconcebido. Eis o que é de todo inegável. Mas esta faculdade é a liberdade mesma, tal qual se faz precisa para opor ao determinismo um obstáculo invencível.

Falando da seleção artística, aplicada à espécie humana, Haeckel menciona as três formas: \_\_\_ a espartana, que se praticava na Lacedemônia com as crianças doentes, fracas ou aleijadas, as quais eram votadas à morte; a militar, que produz efeito contrário, escolhendo e destinando a constituir exércitos permanentes e a perecer nas batalhas o que há de mais robusto no seio das nações; e finalmente, a seleção medical, que muitas vezes

prolonga a vida de organismos imperfeitos, concorrendo para que saia deles, uma descendência enfezada e originariamente mórbida.

Estas três categorias não abrangem a totalidade dos expedientes artísticos, seletores do gênero humano. Como a mais importante forma de eliminação consciente das anomalias da vida social, que é a verdadeira vida do homem, podemos ainda falar, e eu já tenho por vezes falado, de uma seleção jurídica, a que se pode adicionar a seleção 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 ser definida: \_\_\_ um sistema de forças que lutam contra a própria luta pela vida.

Semelhante definição, que tenho como verdadeira, não está todavia de acordo com a doutrina de certos pensadores, \_\_\_ Gustave Le Bon, por exemplo. Realmente, eu digo que o característico da sociedade é lutar contra a luta natural pela existência, tratando sobretudo de corrigir seus maus efeitos; Le Bon, porém, opina que é um mal subtrair os membros da comunhão aos resultados dessa luta. Em apoio da sua opinião ele cita Darwin, o qual na verdade acha em algumas instituições sociais, como asilos para mentecaptos e doentes, leis de socorro aos indigentes, etc... um motivo de degenerescência da mesma sociedade.

Mas não aceito esta teoria, que considero estranha e errônea. Com efeito, se é um mal interromper a marcha da eliminação natural dos fracos diante dos fortes, dos enfermos diante dos sadios, não vejo razão plausível, por que se deva punir o homem robusto e vigoroso que, em luta com o raquítico e inválido, chega a matá-lo. Isto é também eliminar... Mas ninguém, por certo, admitirá uma tal consequência, que escandaliza pelo absurdo.

Não é menos inadmissível a proposição darwinica. Entregar os míseros à sua própria miséria, deixar que morram de fome os que não podem conquistar pelo trabalho os meios de subsistência, e deste modo concorrer para o depuramento da sociedade, se isto é seleção, seria mil vezes mais bárbara do que a velha seleção espartana; e como precisa de um nome que a caracterize, \_\_\_ pois que Esparta já não existe \_\_\_, bem pudera qualificar-se de seleção inglesa.

O conceito da sociedade, assim representada como um sistema de forças combatentes contra o próprio combate pela vida, me parece dar a chave para a solução de muito problema velho, que continua a fazer ao mesmo tempo o tormento e as delícias de mais de um espírito sério. Na verdade, ainda hoje há quem apele para a natureza como uma autoridade suprema. O argumento da naturalidade de uma coisa, ou de um fato, tem honras de irrefutável.

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 mor 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 da sociedade e as leis da seleção natural.

Assim, e por exemplo, se alguém ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim, \_\_\_ é natural a

existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *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, porém, na harmonização destas divergências, medindo a todos por uma só bitola.

Um naturalista alemão, democrata e radical, já usou das seguintes palavras, segundo refere Treitschke, a quem elas foram dirigidas: o nosso darwinismo, bem refletido e logicamente ponderado, é pouco favorável às idéias da pura democracia. Sem dúvida alguma, se a seleção artística não existisse para corrigir os efeitos naturais da concorrência vital.

Outrossim: é natural que a mulher, por sua fraqueza, seja sempre uma escrava do homem; mas é cultural que ela mantenha-se em pé de igualdade, quando não lhe seja até superior. A ginococracia, que os poetas não estão longe de admitir, exprimiria uma das mais altas vitórias ganhas pela cultura sobre a natureza.

E aqui importa assinalar um fato importante. A sociedade, que é, como já disse, o domínio de todas as seleções artísticas, de todos estes processos culturais, compõe-se de grandes círculos; quanto maiores, tanto mais dependentes da seleção natural e vice-versa. Pior é que ainda vemos no pequeno círculo da família, que é mais produto da natureza do que da cultura, a mulher representar um papel subordinado e bem diverso do que ela representa nos grandes círculos da vida.

A falta de compreensão desta luta pela existência social contra a mesma luta pela existência natural torna explicáveis um sem-número de despropósitos, que é comum cometer-se. Assim, ainda hoje, há quem faça do *naturam sequi* de antigos filósofos a base da moral. Porém isto não passa de uma velha consagração do erro.

A moral, como o direito, é um sistema de regras. Toda regra é uma limitação; o que fica fora, ou sai destes limites, é o irregular, o imoral por conseguinte.

Mas os limites da moral, ou sejam traçados pelo indivíduo mesmo, ou pela sociedade a que ele pertence, são sempre posteriores a um estado de ilimitação e irregularidade, que no todo, ou em parte, é o primitivo estado natural. Logo, o seguir a natureza, em vez de ser o fundamento da moral, pelo contrário, é a fonte última de toda imoralidade.

(...)

Tobias Barreto. Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas (1887). In: *Estudos de filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 328-330.

#### **d - Item V**

O grande feito filosófico de Kant foi a indagação do órgão do conhecimento, o estudo da razão humana. O que é que a esta razão se pode atribuir como próprio, originariamente próprio, antes de toda e qualquer experiência? A filosofia dogmática

tinha respondido até então: \_\_\_ Deus, liberdade, imortalidade, eternidade, etc. A filosofia sensualista atalhava dizendo: não há tal; só existem formas sensíveis, que a razão recebe do mundo exterior.

Kant, porém, respondeu: \_\_\_ nenhuma outra coisa senão espaço e tempo. São estas formas puras e originais, em que a razão funde todas as matérias da sensibilidade externa, e com cujo auxílio pomos em ordem o mundo inteiro. A atividade ordenadora da inteligência (Verstand), que é quem eleva o grau de efetivo conhecimento o material fornecido pela sensibilidade, se exerce por meio das categorias, que Kant admitia em número de doze.

Entretanto, como Kant mesmo não atribuía a estas categorias um valor apriórico absoluto, não foi muito que Schopenhauer, segundo a sua própria expressão, atirasse-as todas pela janela, reservando somente a causalidade, em sua quádrupla raiz, isto é, como fundamento ou razão da existência, do desenvolvimento, do pensar e do querer.

Tal é a simples mecânica do nosso conhecimento. Apreciando a grandiosa descoberta de Kant, Schopenhauer se confessa sectário do idealismo levantado sobre ela, com a seguinte declaração: \_\_\_ *Espaço, tempo e causalidade não são propriedades das coisas, mas são puramente ideais, isto é, existem somente em nossa cabeça. Nós não estamos no tempo e no espaço, mas o tempo e o espaço estão em nós. A essência da coisa em si, fora destas formas da intuição, é imperscrutável.*

Já daqui se depreende quanta razão tinha o chamado Buda da Alemanha em dizer orgulhosamente que de Kant até ele, a despeito de toda a gritaria, a filosofia não dera um passo para diante.

Foi ele quem melhor sondou o fundo da filosofia crítica; e podemos repetir com Hans Kleser que, ainda quando Schopenhauer nada mais tivesse feito, senão desviar os alemães de Schelling e Herbart, Fichte e Hegel, para obrigá-los a recuar e voltar a Kant, cuja pura língua ele tornou ainda mais lúcida e mais bela, \_\_\_ só por isso mereceria um lugar importante na história da ciência alemã.

Schopenhauer dizia de Kant que o seu principal mérito consistia em ter derrubado a filosofia escolástica com as suas pretensas provas da existência de Deus. Pode-se também dizer de Schopenhauer que o seu maior merecimento foi lançar do trono os imediatos discípulos de Kant, e elevar de novo o grande filósofo à sua verdadeira altura. É um fenômeno, ainda hoje digno de estudo, a diversidade de sentido a que se prestou o kantismo entre os filósofos do tempo, sendo aliás incontestável que o mesmo autor da *Crítica da Razão Pura*, além de ser claro na exposição da sua filosofia, não perdeu posteriormente ocasião alguma que se lhe oferecesse para melhor acentuar o seu pensamento.

Entretanto os discípulos divergiam entre si na maneira de compreender o mestre. Além de Reinhold e Fries, \_\_\_ que fundaram, aquele a primeira, e este a segunda escola kantesca em Jena \_\_\_, os nomes de Fichte, Schelling, Hegel, Herbart e Krause, indicam outras tantas direções da evolução do Kantismo.

Mas esta divergência não provinda das dificuldades inerentes ao sistema, porém, sobretudo, da abundância de idéias novas, da riqueza de pontos de vista, dos quais cada um dos discípulos tomava o seu, e acreditava poder, somente daí, dominar todo o horizonte do mundo filosófico.

Ainda em vida o filósofo, e logo depois da publicação da Crítica, foram tais as falsificações da sua doutrina, interpretada por alguns em um sentido exageradamente idealístico, que ele viu-se obrigado a protestar. Vale a pena referir um desses protestos.

Ei-lo aqui: *O princípio de todos os verdadeiros idealistas, desde os eleáticos até o bispo Berkeley, está contido na seguinte fórmula: \_\_\_ todo conhecimento adquirido por meio dos sentidos não é mais do que simples aparência, e só nas idéias do entendimento e da razão pura existe a verdade. Pelo contrário, o princípio que dirige e determina o meu idealismo, é o seguinte: \_\_\_ todo conhecimento das coisas por meio do puro entendimento ou da pura razão é simplesmente aparente, e a verdade só existe na experiência.*

Como se vê, uma completa antítese entre um modo e outro de pensar. Nada mais falso, portanto, do que a opinião que ainda hoje vigora entre nós, de ter sido Kant um perfeito idealista, e de formar o seu sistema um dos mais belos triunfos do racionalismo moderno.

É certamente um erro clamoroso, que só se explica por total ignorância das obras do filósofo. Esse lado realístico da sua teoria, Kant esforçou-se por tornar cada vez mais saliente, quer nos Prolegômenos escritos para esclarecer a Crítica da Razão Pura, quer nas reformas e correções da segunda edição da mesma Crítica.

Se todo o nosso saber pressupõe a intuição dos sentidos, como seria possível uma ciência do que está acima dessa esfera? Uma psicologia, uma cosmologia e uma teologia racionais são três brincos do pensamento, são três ciências fantásticas, sobre as quais não há, nem pode haver certeza de que correspondam a alguma coisa de real e objetivo.

Kant demonstrou uma vez por todas a impossibilidade de uma ciência hipersensível. Se a sua cabeça tivesse vazada no mesmo molde da de Augusto Comte, pode-se dizer afoitamente que o positivismo, com a sua estreiteza de âmbito e a sua fátua pretensão de eliminar do espírito humano o elemento metafísico, sem dar-se ao trabalho de inquirir e estudar a sua fonte, \_\_\_ o positivismo, como hoje vemos, teria primeiro aparecido com Kant.

Mas o grande filósofo alemão, antes de tudo, era um homem sério, além de ser um espírito sadio. Reconhecendo o que havia de ilusório no velho dogmatismo filosófico, não deu todavia por satisfeito com a simples declaração de que o mundo objetivo da metafísica tradicional é uma falsa aparência; ele foi muito mais adiante, para deixar peremptoriamente assentado que a razão humana, por si só, a chamada razão pura, não fornece o conhecimento de coisa alguma.

Neste sentido são dignas de especial menção as seguintes palavras do filósofo, tão acertadas, tão cheias de um frescor atual, que dir-se-iam dirigidas ao positivismo dos nossos dias: *Só a temperança de uma crítica rigorosa e justa pode livrar-nos dessa fantasmagoria, que a tantos conserva presos pelo atrativo, de imaginária felicidade, e restringir todas as nossas pretensões exclusivamente ao campo da experiência possível, não por meio de insípida zombaria das tentativas tantas vezes malogradas, ou por meio de pios lamentos sobre os limites da nossa razão, mas mediante uma demarcação dos seus domínios, executada segundo princípios certos, a qual com maior segurança inscreve o seu \_\_\_ não mais adiante \_\_\_ nas colunas hercúleas, que a natureza mesma levantou, para continuar a viagem da razão somente até onde se estendem as palavras da experiência, que nós não podemos abandonar, sem aventurarmo-nos a um oceano sem*

*margens, que sob o aspecto sempre enganadores afinal nos obriga a abrir mão de todo o penoso e demorado esforço, como incapaz de nutrir a mínima esperança.*

Em outro lugar ainda ele disse com mais clareza: *\_\_\_ Para instigar a razão contra si mesma, fornecer-lhe armas de ambos os lados e assistir então tranqüilo e desdenhoso ao seu violentíssimo combate, parecer um ato de malignidade. Querer recomendar a convicção e confissão da própria ignorância, não só como remédio contra a presunção dogmática, mas também como o único modo de terminar a luta intestina da razão, é um propósito inteiramente inútil, que não pode de modo algum contribuir para dar à mesma razão um completo e definitivo repouso.*

Perfeitamente. Sem querer e sem saber, Kant talhou uma carapuça, que assenta em cheio na cabeça dos positivistas hodiernos.

Estes senhores, que vivem sempre a falar de uma disciplina mental, a que o seu sistema os subordina, e pela qual não lhes é lícito transpor uma certa ordem de idéias, ignoram duas coisas: 1. Que esta disciplina, tomada no sentido de só dever-se estudar e aprender o que Comte mandou que se estudasse e aprendesse, é uma dogmática de novo gênero e, como todas as dogmáticas, um processo de encurtamento e atrofia cerebral; a 2. Que uma vez admitida a necessidade de uma disciplina da inteligência, em sentido mais elevado, é preciso reconhecer que foi Kant quem a criou.

Em mais de uma passagem das suas obras, o filósofo insiste na idéia de que a utilidade da crítica da razão pura é de caráter negativo, pois que ela não serve de órgão para aumentar o nosso saber, porém de disciplina para determinar os seus limites; em lugar de descobrir verdades, tem apenas o merecimento de prevenir erros.

Assim com o mister da filosofia em geral consiste mais em cortar do que em fazer brotar luxuriosos rebentos, assim também a crítica da razão pura é o meio de arredar a ôca presunção de sabedoria. Ela mantém-se para com a metafísica escolástica exatamente como a química para com a alquimia, ou como a astronomia para com a divinatória e predizente astrologia.

Não ficamos aí. Segundo o nosso filósofo, há dois modos de conhecimento racional: \_\_\_ por intuição e por conceitos. O conhecimento por intuição é matemático, o conhecimento por conceitos é filosófico. Todos os puros juízos da razão ou princípios apodícticos, no primeiro caso, são *mathemata*; no segundo, são *dogmata*.

Mas não há uso dogmático da razão, não há conhecimento racional, que se refira imediatamente à essência da natureza das coisas. Os dogmas filosóficos provocam sempre as suas antíteses. O domínio metafísico, dogmaticamente cultivado, enche-se logo de contradições; ao juízo afirmativo opõe-se o negativo com a mesma pretensão à validade, e em lugar de uma ciência acabada e irrefutável, como é a matemática, a metafísica torna-se o campo de batalha de opiniões e sistemas contrários.

Nesta luta, quem toma partido por uma das opiniões opostas, mantém-se dogmaticamente. A quem não quer assim proceder, só restam dois caminhos a seguir: \_\_\_ ou atacar e refutar uma das duas afirmações, sem por isso defender a outra, ou negar igualmente ambas. Na primeira hipótese, tomamos uma atitude polêmica; na segunda, uma atitude cética.

Mas a atitude polêmica é sempre mais ou menos falsa; e afinal toda polêmica degenera em dogmática. O ponto de vista cético nega todo o conhecimento racional, e em lugar de uma imaginária e pretendida ciência das coisas, coloca a convicção da nossa

ignorância. Mas sobre que se apoia esta convicção do cético? Com que fundamentos quer ele conhecer e provar a ignorância da razão humana? Ou com fundamentos da experiência, ou com fundamentos da razão mesma. No primeiro caso, ela é simples percepção; no segundo, ela é ciência real.

Suponhamos o primeiro caso, que efetivamente tem lugar no cético, e veremos que o ceticismo não repousa sobre nenhuma base geral e necessária, não descansa em nenhum princípio, é simplesmente uma tese empírica, que, incerta e vacilante, como todas do mesmo gênero, está por sua vez sujeita à dúvida, e deste modo facilmente se dissolve.

Se, porém, a convicção cética é haurida no estudo que se faz da natureza da razão humana, se ela é baseada em princípios, então é uma ciência dos limites da mesma razão, um verdadeiro e real conhecimento. O ceticismo pois, ou é incientífico e por isso infundado, ou, se é científico, não é mais cético, porém crítico.

Esta diferença do ponto de vista cético e crítico pode tornar-se ainda mais saliente por uma comparação tirada do geógrafo e do observador comum. Este conhece somente os limites do seu horizonte, ao passo que aquele conhece os limites da terra e da geografia em geral. Como o empírico e o geógrafo mantêm-se entre si relativamente à explicação do horizonte humano, assim mantêm-se o filósofo cético e crítico no tocante à explicação do conhecimento.

O filósofo crítico é o geógrafo racional; ele conhece o diâmetro da razão, sua extensão e seus limites, ao passo que o cético só presta atenção aos seus términos exteriores, e tem da sua verdadeira constituição uma idéia tão pouco desenvolvida, como aquele empírico, que só sabe explicar os limites do horizonte pela experiência sensível, sem conhecer a verdadeira forma da terra.

Que nosso horizonte é limitado em todos os casos, \_\_\_ nisto estão de acordo a percepção empírica e a ciência geográfica, mas as razões explicativas são diferentes. Assim podem também o filósofo cético e o crítico harmonizar-se na mesma afirmação, que aliás eles fundamentam de modo mui diverso.

Compare-se por exemplo Kant com Hume, a quem o mesmo Kant considerava \_\_\_ o mais talentoso de todos os céticos. Para ambos a causalidade é um conceito, que só tem valor empírico. Mas o filósofo cético afirma que o conceito de causalidade é formado por meio da experiência, ao passo que o crítico sustenta que a experiência é formada por meio desse conceito.

Eis aí. É preciso não conhecer de Kant, senão o nome, para comungar a errônea idéia de ter sido ele um metafísico, um racionalista, um vidente de coisas transcendentais e invisíveis, como tantos outros, que têm enchido de sonhos e disparates a história da filosofia. A verdade está na afirmação contrária.

A obra decisiva de Kant consiste justamente em que por meio dele a filosofia dogmática tornou-se filosofia crítica, ou, como disse Schiller, em ter ele, da razão filosofante, restabelecido a sã razão.

Há mais de trinta anos (1857), Rudolf Hayam 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, Noiré, 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, aproveitar-se do exemplo e da lição dos mestres.

Tobias Barreto. Recordação de kant (1887). In: *Estudos de filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 381-386.

### **e - O direito é um produto da cultura humana. Conceito do direito.**

Dizer que o direito é um produto da cultura humana importa negar que ele seja, como ensinava a finada escola racionalista e ainda hoje sustentam os seus póstumos sectários, uma entidade metafísica, anterior e superior ao homem.

A proposição do programa é menos uma tese do que uma antítese; ela opõe à velha teoria, fantástica e palavrosa, do chamado direito natural, a moderna doutrina do direito oriundo da fonte comum de todas as conquistas e progressos da humanidade, em seu desenvolvimento histórico.

Faz-se, porém, preciso deixar logo estabelecido o que se deve entender por cultura, em que consiste o processo cultural.

Antes de tudo: o conceito é mais amplo que o da civilização. Um povo civilizado não ainda *ipso facto* um povo culto. A civilização se caracteriza por traços, que representam mais o lado exterior do que o lado íntimo da cultura. Assim, ninguém contestará, por exemplo, aos russos, aos turcos mesmos, a muitos outros povos do globo, relativamente florescentes, o nome de civilizados. Eles têm mais ou menos ordenadas as suas relações jurídicas; possuem, pela mor parte, constituições e parlamentos; aproveitam-se dos progressos da ciência, da técnica e da indústria moderna; seus altos círculos sociais falam diversas línguas, lêem obras estrangeiras, vestem-se conforme a moda novíssima de Paris, comem e bebem, segundo todas as regras de polidez. Porém não são povos cultos.

Estas últimas idéias, que nos parecem exatas, tomamo-las de empréstimo a Cristiano Muff, um escritor alemão, mas alemão insuspeito para os espíritos devotos, por ser um dos que trazem na boca o nome de Deus. Já se vê, que o conceito da cultura é muito mais largo e compreensivo do que se pode à primeira vista supor. Sem uma transformação de dentro para fora, sem uma substituição da selvageria do homem natural, pela nobreza do homem social, não há propriamente cultura.

Quando, pois, dizemos que o direito é um produto da cultura humana, é no sentido de ser ele um efeito, entre muitos outros, desse processo enorme e constante de melhoramento e nobilitação da humanidade; processo que começou com o homem, que há de acabar somente com ele, e que aliás não se distingue do processo mesmo da história.

Determinamos melhor o conceito de cultura. O estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, com sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica, esse estado se designa pelo nome geral de natureza.

A extensão desta idéia é constituída por todos os fenômenos do mundo, apreciados em si mesmos, conforme eles resultam das causas que os produzem, e o seu característico essencial é que a natureza se desenvolve segundo leis determinadas e forças que lhe são imanentes; não se afeiçoa de acordo com fins humanos. Quando isto porém

acontece, quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo exterior, para adaptá-lo a uma idéia superior, muda-se então o estado desse objeto, e ele deixa de ser simples natureza.

É assim que se costuma falar de riquezas naturais e de produtos naturais, significando alguma coisa de anterior e independente do trabalho humano. Mas o terreno em que se lança a boa semente, a planta que a mão do jardineiro nobilita, o animal que o homem adentra a seu serviço, todos experimentam um cultivo ou cultura refreadora da indisciplina e selvageria natural. A cultura é, pois, a antítese da natureza, no sentido de que ela importa uma mudança no natural, no intuito de fazê-lo belo e bom. Esta atividade nobilitante tem sobretudo aplicação ao homem. Desde o momento em que ele põe em si mesmo e nos outros, ciente e conscientemente, a sua mão aperfeiçoadora, começa ele também a abolir o estado de natureza, e então aparecem os primeiros rudimentos da vida cultural.

Vem aqui muito a propósito as seguintes palavras de Júlio Froebel: A cultura em oposição à natureza é o processo geral da vida, apreciado, não segundo a relação de causa e efeito, mas segundo a de meio e fim. Ela é o desenvolvimento vital, pensado como alvo, e até onde chegam os meios humanos, tratados também como alvo, é a vida mesma considerada no ponto de vista da finalidade, como a natureza é a vida considerada no ponto de vista da causalidade.

Eis aí. No imenso mecanismo humano, o direito figura também, por assim dizer, como uma das peças de torcer e ajeitar, em proveito da sociedade, o homem da natureza, bem ao contrário do que pensava Rousseau (...).

O direito é, pois, antes de tudo, uma disciplina social, isto é, uma disciplina que a sociedade impõe a si mesma na pessoa dos seus membros, como meio de atingir o fim supremo, \_\_\_ e o direitos só tem este \_\_\_, da convivência harmônica de todos os associados. Daí vem o dizer de von Jhering que o fim ou o alvo é o criador de todo o direito. Nenhum intuito jurídico, por mais elevado que seja na escala evolucionar, que não tenha um caráter finalístico, ou um resto da forma primitiva do interesse e utilidade comum.

Este modo de conceber o direito como um resultado da cultura humana, como uma espécie de política da força que se restringe e modifica, em nome somente da sua própria vantagem; esta concepção do direito, não como um presente divino, mas como um invento, um artefato, um produto do esforço do homem para o homem mesmo, \_\_\_ esta concepção ainda conta presentemente decididos adversários.

São aqueles que viciados por uma péssima educação filosófica habituaram-se a ver no direito e na força duas coisas de origem inteiramente diversa, ou dois poderes, como Arimã e Ormuz, que disputam entre si o primado da terra; quando a verdade é que o pio Ormuz do direito e o fero Arimã da força constituem um mesmo ser; Ormuz não é mais do que Arimã nobilitado. Disse-o também Rudolf von Jhering.

E é digno de ponderar-se: os sectários de um direito, filho do céu ou obra da natureza, os que não podem compreender que o homem tenha podido forjar a sua própria cadeia, criando regras de convivência social, estão no mesmo pé de simplicidade e lastimável pobreza de espírito, em que se acha o povo ignorante, quando atribui a causas divinas muita coisa que afinal se verifica ser efeito de causas humanas.

(...)

Convençamo-nos portanto: o direito é um instituto humano; é um dos modos de vida social, a vida pela coação, até onde não é possível a vida pelo amor; o que fez Savigny dizer que a necessidade e a existência do direito são uma consequência da imperfeição de nosso estado. O seu melhor conceito científico é o que ensina o grande mestre de Goettingen: O mundo de condições existenciais da sociedade coativamente asseguradas. Se ao epíteto existenciais adicionarmos - evolucionais -, pois que a sociedade não quer somente existir, mas também desenvolver-se, - aí temos a mais perfeita concepção de direito.

Tobias Barreto. Introdução ao estudo do direito. In: *Estudos de filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 431-435,

## **2 - Silvio Romero (1851-1914)**

### **a - A filosofia da história de Buckle e o atraso do povo brasileiro**

Declarado por Buckle ineficaz para a história o processo dos metafísicos, é-o também o dos teólogos. Ambos os métodos desconhecera a lei da normalidade natural dos fatos humanos: o primeiro criando a doutrina do livre arbítrio, e o outro fundando a da predestinação. (...).

Destituída de todo o fundamento humano e racional, a predestinação dos acontecimentos não perdurou longamente nas tentativas de filosofia da história até ao presente feitas. É doutrina que não precisa de refutação. Por outro lado o dogma da liberdade completa de nossas ações e dos fatos históricos correspondente à doutrina do acaso; não existe mais uma lei para a história; predomina o capricho dos agentes e a glorificação sobre-humana dos heróis, que dirigem o curso dos acontecimentos a seu bel-prazer. (...)

Abandonados os dois métodos insustentáveis, o historiador pretende substituí-los pelos processos fundamentais das ciências naturais, dizendo que as ações humanas são determinadas somente por seus próprios antecedentes e têm o caráter de uniformidade, produzindo os mesmos resultados sob as mesmas circunstâncias, podendo ser perturbadas ou dirigidas pela ação dos meios. (...)

As ações humanas são regidas por um complexo de leis que inconscientemente para nós atiram-nos no caminho da vida como uns quase atores. Mas a história, que não é uma cadeia de fatos sempre novos e desarmônicos com seus antecedentes, como já se pretendeu, será certo que se repita? Os dados estatísticos não podem chegar até aí; a marcha da história é evolucionar, e tanto basta para que não haja repetição, como não existe disparatada incoerência.

É onde está porém o grande embaraço.

Esta liberdade, que por alguns motivos a ciência moderna acaba de reduzir a proporções pouco amplas, não deixa de existir ao menos em uma forma tão aparente, que será sempre impossível pesar a massa das circunstâncias e o conjunto dos móveis infinitos que, a um só tempo, dirigem a trama complicadíssima dos acontecimentos humanos.

Buckle reconhece que as leis do pensamento reagem sobre a ação das leis físicas, e não irá aí a confissão de um elemento autônomo até certo ponto, ainda que obscuro, e capaz de perturbar a uniformidade científica das investigações históricas?

Parece que esta consideração restringe o caráter altamente científico da história, ainda que dirigida por mãos como as de Buckle e Littré. (...)

O sábio inglês divide as leis que dirigem a história em físicas e mentais; estas últimas subdivide-as em intelectuais e morais.

Agora é que se revela o lado mais original de sua obra; são os capítulos mais profundos. Começa pela apreciação das leis físicas.

As influências desta ordem, a que a raça humana mais poderosamente cede, podem para ele ser classificadas em quatro categorias: clima, alimentação, solo e aspecto geral da natureza. (...)

Firmado especialmente em Mill, nega a distinção original das raças explicando-lhes as diferenças posteriores pelas quatro leis que formulou. Não parece bem fundamentado o asserto. Não há dúvida que as diversidades de climas, solos, alimentos ... contribuem para que perdurem as separações de raças; é preciso porém ir um pouco adiante e declarar que, sendo os climas e mais agentes físicos anteriores às raças, a diversidade destas é já de si originária e primordial, isto é, surgiu com elas mesmas desde o seu primeiro aparecimento.

Pela lei darwinica da transformação dos seres, entendida o mais latamente, as raças despontaram diferentes em climas diferentes também. Os climas depois disto só têm feito conservar e fortalecer as predisposições nativas.

O escritor britânico divide a civilização em dois grandes ramos, - a da Europa e a de fora dela; na primeira o esforço do homem sobre a natureza; na outra é o contrário que se nota. Esta distinção é caprichosa. A civilização só é antiga e moderna, oriental e ocidental, da Europa ou extra-européia nos livros medíocres de filosofia da história, que assinalam leis contraditórias para cada uma delas. No vasto e completo conceito ela é uma só, que evolucionalmente se tem desenvolvido até nós.

Podem-se-lhe quando muito, e é até necessário, marcar fases sucessivas, como mais ou menos acertadamente o praticou Comte e outros muitos antes e depois dele.

Todos os tempos e todos os países devem ser estudados, porque todos hão contribuído para o geral progresso; a lei da filiação tem seu maior complemento exatamente na história. Se a civilização está atualmente na Europa, não será verdade que lhe veio da Ásia e que já tem passado para a América? Obcecado pelas contradições dos climas e aspectos da natureza, o notável pensador chegou a erigir a sua distinção infundada em uma lei da cultura humana.

Neste ponto é excelente a refutação de Littré, que escreve com franqueza: É um erro, e não há aí base alguma para a filosofia da história. Para que se pudesse sociologicamente dividir a civilização em européia e extra-européia fora preciso que a civilização da Europa fosse autoctônica. Ora, ela não o é. Foi nas bordas da Ásia, nessa Grécia, metade européia e metade asiática, que apareceu a civilização da Europa destinada a tornar-se a civilização mundial; porém o facho só ali se acendeu pela chama comunicada por nossos antepassados d'Ásia e d'África. A proposição de Buckle só é verdadeira quando limitada a um período recente; mas ainda assim ela foge e escorrega por outro lado, porquanto a civilização saída da Europa implanta-se na América, na Austrália, começa a transformar a Índia, maravilha o Japão, todos os países onde, segundo o pretendido axioma, a natureza é mais poderosa que o homem.

Tudo perfeitamente achado, exceto a falsidade do axioma. É verdade que os diversos climas, até os mais agros, são adequados às diferentes raças que produziram, sendo exata até certo ponto a increpação feita por Littré ao princípio que desdenha. Mas, tendo-se em vista a civilização moderna, que é, como ele o reconhece, toda de implantação, não se deve desconhecer a justeza da lei que tacha de presumida. O fato da emigração de povos originários de países diversos para climas totalmente estranhos garante-me nesta afirmação. Não deve ser esquecido que os arianos, por exemplo, que se acham hoje espalhados por todas as latitudes do globo, encontraram climas mais favoráveis a seu desenvolvimento numas paragens do que noutras. Poder-se-á dizer que as colônias européias estabelecidas há quatro séculos na Ásia, África, América e Oceania encontraram por toda a parte um clima que fosse igualmente favorável ao seu florescimento? Será certo que a natureza de algumas regiões não lhes tem constituído bastantes embaraços, e nalgumas paragens quase insuperáveis?

Buckle, passando a tratar da influência das leis mentais, dá maior quinhão às intelectuais do que às morais. Nisto nem sempre vai razão e profundidade. (...)

Dado porém que Buckle fosse de todo exato quanto às causas que determinaram o atraso do Brasil primitivo, os motivos por ele apontados não deveriam, ante ele próprio, justificar o nosso abatimento atual, porquanto para esse autor as leis que regem a civilização de hoje não são as mesmas que presidiram ao desenvolvimento das civilizações antigas. Até certo ponto é isto exato, tanto que as vantagens do México e do Peru, que, segundo o escritor, foram a causa de sua grandeza passada, continuam ali a vigorar, o que não impede que um e outro estejam atualmente a par, senão muito abaixo, do Brasil no tocante à civilização. Ali houve decadência, apesar das vantagens, e aqui progresso, malgrado os obstáculos. Como explicar tal anomalia? É que, quanto ao Brasil, o historiador inglês é, em parte, mais fantástico que profundo; é que só pelo clima, bom ou mau, não se explicam as civilizações hodiernas. São a prova as repúblicas do Prata, que possuem excelente clima, doce e ameno, e que nos não excedem em cultura, por mais que alcem a cabeça e façam retumbar as frases quixotescas.

Um país pode possuir um clima melhor que outro, e ser menos civilizado. Provam o caso da Espanha e a Alemanha. É que para explicar o andar e progresso da civilização de hoje é mister pesar as três categorias de fatores que deixei enumerados.

Silvio Romero. A filosofia da história de Buckle e o atraso do povo brasileiro. Capítulo III de *História da literatura brasileira*. - 7. ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: INL, 1980. p. 75- 88.

## **b - A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro**

### **- I -**

(...)

Um crítico francês, sondando os motivos íntimos da poesia célica de Byron e Goethe, encontrou-os no estado social incongruente dos fins do século passado e começo do atual.

Por um raciocínio simples, fui levado a concluir para a poesia de hoje uma intuição diversa. Esta não podia ser pedida nem ao decrépito espiritualismo metafísico de

Cousin ou Jouffroy, nem às vistas panteístas de Quinet, ou ao socialismo revolucionário de Hugo.

Havia também de ser diferente de outras soluções já antes expostas, como o realismo de Coppée e Richepin, e como o positivismo estéril de alguns outros.

Só a concepção crítica do universo que é grande feito da ciência do dia, concepção que tem o tríplice apoio do positivismo de Comte, das idéias monísticas de Darwin e da ciência religiosa alemã, é que podia, a meu ver, ser a inspiradora da arte atual. Cumpre advertir que do positivismo só a fecunda noção dos três estados e a morte salutar que infligiu à teologia e à metafísica é o que foi aproveitado para a intuição crítica da literatura de hoje, como eu a pude compreender. (...)

- II -

(...)

A grande transformação do pensamento hodierno, produzia pela ascendência da Alemanha, o único *representative man* que teve no Brasil encontrou-o em Pernambuco. Ainda, neste ponto, o iniciador foi Tobias Barreto de Menezes. Eu não conheço maior metamorfose operada em um espírito do que a que se efetuou no sergipano. O chefe da poesia hugoína brasileira fez-se igualmente o evangelista do germanismo entre nós. A crítica é a grande porta por onde nos vai fazendo conhecer a Alemanha; e a crítica em sua totalidade aplicada, à filosofia, à política e ao direito. Tobias Barreto tem percorrido todos estes distritos da ciência, sem que sua antiga intuição romântica o perturbe. Disse Victor Hugo de Sainte-Beuve que este tinha um pouco do poeta no crítico e um pouco do crítico no poeta. O nosso escritor conseguiu separar de todo os dois domínios. Sua fantasia não enevoa a sua razão.

Desde 1870 que, abandonando quase totalmente a poesia, atirou-se à crítica, em seus variados ramos. A sua nova intuição pelo estudo profundo do positivismo, do darwinismo, das escolas da ciência religiosa alemã, máxime a strauss-baueriana, e pela leitura dos literarhistoriken, como Julian Schmit e Treitschke, e dos publicistas, como Mohl e Gneist, derramou-se em variados escritos. Todos hão sido, porém, publicados na província, e em jornais, não contando até agora mais de quatro opúsculos (...). O novíssimo germanismo de Tobias Barreto, ainda não aplaudido em parte alguma do Império, e antes muito desdenhado, firma-se quanto à ciência, na intuição monística do mundo e da humanidade e pressupõe o conhecimento de Comte e de Darwin, e, na literatura, promove implicitamente a aplicação do princípio da seleção natural entre as nações, fazendo-os jogar à margem as migalhas da civilização francesa e mergulhar na grande corrente da cultura alemã. Semelhante modo de pensar envolve por força a necessidade da crítica objetiva, isto é, daquela que, não guardando preferências, estudando os homens e os fatos como eles são lavra sem juízo sem tergiversar, por mais enérgico que possa ele ser. Inútil é dizer que, metidas neste cadinho, certas notabilidades brasileiras quase se evaporam. Tobias não recuou; ele é a mais completa encarnação do espírito crítico moderno no Brasil.

Silvio Romero. A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. 5 (3), p. 458-460, jul./set., 1955.

**c - Kant e a metafísica**

Para ter uma idéia de seu desdém pela metafísica doutrinária e absolutista da escola de (David Hume), basta ler o ensaio intitulado *On the Academical or Sceptical Philosophy*, que termina por aquelas célebres e incisivas palavras: *Se pegarmos num volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, devemos perguntar: este livro contém raciocínios abstratos à quantidade ou ao número? Não. Contém algum raciocínio experimental relativo aos fatos observados e à existência? Não. Atiremo-lo, pois, ao fogo; ele só contém sofismas e ilusões.*

Não se poderia encontrar um anátema mais completo contra a metafísica; é tão radical quanto o dos positivistas, tendo, porém, a vantagem de ser muito mais antigo, mais original e mais espirituoso.

Era uma toadilha geral, um verdadeiro sinal dos tempos. Condillac deu aviso disso quando, referindo-se a certos elogiastas sofisticos de Aristóteles e detratores sistemáticos de Locke, escreveu estas palavras: *Se estes homens se juntassem a um método exato muita clareza, muita precisão, teriam algum direito a encarar como inúteis os esforços que faz a metafísica para conhecer o espírito humano; mas poder-se-ia bem desconfiar que eles estimam tanto Aristóteles só com o intuito de desprezar Locke, e de desprezar este na esperança de lançar o desprezo a todos os metafísicos.* O ataque, a crítica acerada e faceta, o emprego de todos os desdéns contra a metafísica acentuou-se, como dissemos, no decorrer da segunda metade do século passado. No fim século já era coisa vulgar e corrente.

Kant entrou então no debate, despertado pela crítica percuciente e severa de Hume, e, em 1781, no prólogo de sua *Crítica da Razão Pura*, escreveu aquelas célebres palavras tantas vezes lembradas: *Presentemente o tom da moda consiste em mostrar todo o desprezo para com a metafísica; e a matrona repelida e abandonada se lastima como Hécuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens nunc trahor exul, inops...*

Quando, pois, Augusto Comte saiu de lança em riste a atacar a velha metafísica, já encontrou a rainha despojada de seu trono, a choramingar as glórias passadas, e o denodado francês apenas abriu frestas em muros já esburacados...

Entretanto, aí mesmo o positivismo é defasado; pois que Hume e Kant, que são os verdadeiros autores da derrota da metafísica, de suas incabidas pretensões à ciência, de suas afirmações gratuitas, de seu dogmatismo audacioso, como verdadeiros analistas e conhecedores que eram do espírito humano, não por uma das faces desse mesmo a deram por uma das fases e sim espírito.

Dest'arte para Comte a metafísica é uma coisa aérea, ilusória, disparatada, um período doloroso e que vai ser e deve ser extirpado pelo anárquico da inteligência humana, ciência experimental e positiva.

Para Hume e Kant a metafísica não é uma ciência propriamente dita, nem poderá jamais sê-lo; porque trata de problemas superiores à capacidade da razão humana; mas é uma disposição natural dessa razão, que formula espontaneamente tais problemas. Vamos dar o desenvolvimento preciso a esta idéia e indicar como e porque esta última concepção é a verdadeira. O conhecimento vulgar e empírico, desenvolvendo-se, alargando-se, aglomerando fatos, deu origem à ciência; é negável. Se dermos a esta definição mais lata possível, se considerarmos ciência todo e qualquer conjunto de conhecimentos devidamente sistematizados e susceptíveis de verificação, claro e previsão, claro é que nesse conceito o mero e simples empirismo é incapaz de dar conta de tudo. São precisos,

indispensáveis idéias abstratas, noções gerais, princípios reguladores, sínteses racionais, leis capazes de dar a explicação da seriação e da concatenação dos fatos.

Mas o mundo dos fenômenos é demasiado complexo. Cada face especial dele dá lugar a uma ciência particular e cada ciência particular é uma espécie de esfera inteira e completa em que se verificam aquelas necessidades acima indicadas. Cada ciência tem suas idéias abstratas, suas noções gerais, seus princípios reguladores, suas sínteses, seus princípios reguladores, seus axiomas, suas leis.

As ciências particulares ficariam, porém, isoladas, se não fosse possível ao espírito humano descobrir os princípios comuns a todas, os métodos a ela aplicáveis, a classificação de que são susceptíveis, a síntese final a que podem chegar.

Este é o papel da filosofia. Percepção exterior, abstração, raciocínio, razão levantaram este duplo edifício da ciência e da filosofia. Mas será verdade que uma e outra esgotam todos os aspectos da coisa e todas as aspirações da inteligência?

Além das ciências particulares e da filosofia, que as sintetiza, não haverá mais nada, a razão humana não poderá para além delas formular ao menos outras questões, experimentalmente, porém sérios, outros problemas, insolúveis talvez graves, indestrutíveis?

Este mundo dos fenômenos é tal como nos parece? Tem uma causa? É eterno? É destrutível? É infinito? O espaço e o tempo, em que ele se move tem existência objetiva, ou simplesmente subjetiva? Passaram dos fatos exteriores para o espírito, ou deste para o mundo exterior? Este obedece a um desenvolvimento monístico ou dualístico? Há em todo ele uma teleologia ou um puro mecanismo? Tais as questões que não puderam nunca constituir uma ciência particular, que também não são da alçada da filosofia considerada como simples síntese das ciências particulares. São a região da metafísica, ou, por estar esta palavra desacreditada, da metempíria ou metempirismo, segundo propõe Lewes, e foi já por nós referido. Kant despojou-a do caráter de ciência, mas achava-a legítima como anelo e disposição natural do espírito. E tinha razão.

ROMERO, Silvio. *Doutrina contra doutrina*. - 1ª série - Rio de Janeiro: J. B. Nunes, 1894. p. 323-327.

#### **d - Natureza, cultura e direito**

Não venhamos a descambar para extravagâncias. Até bem pouco tempo era moda falar no direito natural como uma coisa evidente, irrefutável, eterna, necessária, absoluta. Entretanto, fácil foi à crítica histórica e à antropologia mostrar que o direito é relativo, lentamente elaborado pelos povos, pelas necessidades da vida social.

Dá-se, porém, uma anomalia e é que justamente na época em que se refutava o direito natural, espalhava-se a doutrina do naturalismo na arte e na literatura.

Como se explica isto? Como pode a nossa época ser naturalista na ciência, na filosofia, na arte, e não sê-lo no direito e na moral? É que o qualitativo natural até aqui aplicado ao direito estava desviado de seu exato sentido. Esse adjetivo tinha o significado impróprio de coisa *apriori*, eterna, absoluta, anterior e superior à experiência, inata. Às vezes davam-lhe a significação de racional, ideal. Isto quando, abandonando a idéia de que o direito tivesse sido uma dádiva espontânea da natureza, o considerava como uma aspiração, um alvo, um escopo que se deveria atingir.

Como se vê, nestes dois modos de pensar da antiga doutrina estão duas idéias de todo em todo diversas e quase antinômicas. Qual porém, é a verdade com relação à este ponto: o direito é natural, ou cultural ou racional? Ou é as três coisas ao mesmo tempo? Respondemos, tomando este último partido, pela afirmativa.

O direito é como a arte, como a educação. Ora, cada uma destas é, não há como negá-lo, produto da cultura, e forma-se segundo a índole dos povos; porém a cultura é filha da natureza do homem, estimulada pela natureza exterior. Se não fora assim, a cultura mesma seria impossível, irrealizável, incompreensível. É tão incongruente fantasiar um direito eterno, anterior e superior aos povos, como o é imaginar uma cultura aérea, que não repousasse na índole mesma natural do homem e em a natural capacidade que ele tem de se desenvolver.

Não venhamos, pois, criar coisas ocas e fantasmagóricas, nem em nome da natureza, nem em nome da cultura. É o que já vão tentando os que podemos chamar os culturistas do direito, especialmente no Brasil, tão disparatados nesse caminho, como os inatistas do direito natural ao gosto do Taparelli e outros caturras do gênero. Já não é de hoje que indicamos o que parece ser a verdadeira senda a trilhar nesta ordem de assuntos.

Em 1884, num pequeno ensaio sobre a educação, a propósito de um livro do finado professor Carlos Jansen, expendíamos idéias que tem aqui sua perfeita aplicação. Adaptamos a estas páginas um trecho daquele escrito.

Acreditamos, dizíamos, nós então, na lei do consensus: a modificação produzida em uma das ramificações da atividade humana repercute em todos os domínios e estende-se por toda a área do pensamento. Em outros termos, a evolução é geral e harmônica em todas as manifestações da inteligência. O século XIX, com todos os seus defeitos, tem sido testemunha de aplicações maravilhosas, estupendas desta lei. Quatro ou cinco sistemas capitais que hão regido a filosofia de nosso tempo, têm modificado as nossas intuições em todos os distritos do saber. Cosmografia, física, biologia, história, crítica, direito, política, moral, arte, a órbita inteira da inteligência, têm merecido o impulso das tendências modificadoras. Estes sistemas, divergentes em algumas vistas e doutrinas, obedeceram a certas predisposições imanentes ao pensamento moderno. Hegelianismo, positivismo, evolucionismo, para só falar nestes três, produziram uma literatura inteira, vasta, variada, completa, em que os princípios fundamentais dessas filosofias foram aplicados a todas as ciências e a todas as artes. O direito, a moral, a pedagogia, não escaparam desta lei, e já muitos são os trabalhos, especialmente entre ingleses e alemães, em que essas criações espirituais assentam em bases experimentais e naturalistas. A aplicação do evolucionismo transformista lhes tem sido em particular de alcance vasto e admirável.

Banidos os velhos métodos ontológicos e ideológicos, que faziam a ciência de cima para baixo, partindo de algum suposto princípio geral, a que os fatos se deveriam por força acomodar, banidos os velhos processos, aquelas ciências tiveram, ao contrário, de se firmar, nos fatos e partir com eles à busca das leis que regem o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade. Destarte elas não podem prescindir dos auxílios valiosíssimos que o estudo sistemático das criações humanas tem acumulado sob os nomes de antropologia, etnografia, demografia, etc. A idéia de educação, que é por assim dizer, o direito e a moral inoculados com arte no espírito desde a puerícia, trouxe em todos os tempos a idéia de disciplina, de correção, de adaptação das energias físicas, morais e

intelectuais do homem. Isto, que hoje todo mundo repete, é em parte verdadeiro, mas só em parte.

Assim concebida, é fácil de avaliar quanto se pode abusar da idéia fundamental da educação, e o estado a que ela por vezes tem chegado nas épocas de decadência é por demais eloqüente. Cumpre saber em que sentido e até que ponto a educação deva e possa ser uma corrigenda imposta à natureza. Neste lugar é que o experimentalismo deve-se interpor e acabar com as divagações *a priori*. É o mesmo caso com o direito e com a moral. A educação, a moral, o direito, dizem todos, são ciências e são artes, e toda ciência, toda arte é produto da cultura, é um resultado evolutivo da nossa inteligência, não se apanha à mão no mundo exterior, como os frutos das árvores ou das aves do mar.

Não há dúvida: arte, moral, direito, arte, religião, ciência, educação, sabe-se bem que são produtos da civilização, lentamente elaborados, feitos, que depois têm vindo a cooperar como causa no próprio desenvolvimento da humanidade. Não se contesta, antes com muito calor e muita convicção o proclama; porém isto é em si mesmo muito estéril e pode conduzir-nos a um subjetivismo aniquilante, se não for entendido habilmente. E a razão é porque resta sempre determinar quais as leis, os estímulos, as provocações que o homem experimentou, quer da natureza exterior, quer da sua própria natureza física, leis, estímulos e provocações que determinaram o seu desenvolvimento e o levaram a produzir a própria cultura e com ela todas aquelas criações que ficaram acima indicadas e que ele não deve supor que são filhas de seu capricho.

Importa também não esquecer a imensa soma de experiências acumuladas, que, por via de hereditariedade, o homem recebeu de sua origem primitiva, e nós hoje possuímos de modo inconsciente. Não olvidar as energias mentais capitalizadas que o homem de agora, pelo mesmo processo, adquiriu das raças, dos povos que nos antecederam.

Há, portanto, no direito, como na educação, como em todas as criações que se lhe prendem, um elemento autônomo, espontâneo, natural, que não obedece, que não deve obedecer aos caprichos de nossa vontade. Por outra: a civilização e todas as suas grandes feitura são produtos da atividade humana; mas esta atividade mesma, e aqui é que vai tudo, obedece também a leis, a forças que lhe são impostas pela natureza do meio externo e interno em que se desenvolve o próprio homem.

E tanto é isto assim, que o homem não produziu a sua cultura, porque o quisesse; não é verdade que ele a não produziria, se assim o tivesse entendido.

Ele é o que é, o que as leis cósmicas o deixaram ser, e, neste sentido geral, a civilização, com o que ela tem de mais elevado, é produto natural; a inteligência, a moral, o direito, a ciência, a educação também o são. A objetividade rege mais do que se supõe os destinos e a vida dos homens.

A síntese, segundo nossa velha opinião tantas vezes expressa, a síntese puramente objetiva da cultura e da ciência é um simples preconceito, como o é também a síntese puramente objetiva: A síntese é bi-lateral, como, neste mesmo livro, já o dissemos noutra parte e repetimos.

O direito e a pedagogia especialmente devem atender a tudo isto; devem colocar-se no terreno dos fatos e da experiência e concorrer para o desenvolvimento normal do homem. Nem o direito nem a educação devem ser puramente uma espécie de seleção artificial; ao contrário, cumpre-lhes ser o mais possível um auxiliar da seleção natural.

Este pensamento é fácil de ser compreendido. Em regra, a normalidade é a lei dos seres vivos; na maioria dos casos a natureza humana é impelida por móveis aproveitáveis. O educador e o jurista, devem desenvolvê-los e nada mais. Como, porém, não é só a vida animal que produz monstros, seres teratológicos, como a vida social também os gera, a estes devem ser aplicados todos os recursos da ciência, todos os meios da arte para chamar a extravagância, à normalidade, o antinatural ao natural, ao real.

E eis como e porque o direito e a pedagogia podem e devem ser naturalistas, realistas, ainda mais do que a literatura e a arte. (...)

Assim falávamos nós desde 1884, opondo-nos aos exageros do culturismo nas disciplinas sociais, exageros que começavam a alastrar especialmente no estudo do direito, com as belas lições acadêmicas de Tobias Barreto no Recife. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra; nem só natureza, nem só cultura; nem tanto a Rousseau, nem tanto a de Bonald. Acharmos logo a solução almejada em nossas doutrinas da síntese bi-lateral.

Há, pois, elementos naturais e biológicos no direito, não no velho sentido de Bellime e consócios, mas na intuição que lhe aplicam um Spencer, um von Jhering, um Tobias Barreto, os evolucionistas em suma. Há-os outrossim culturais, como ensina um Fröebel, um Tobias Barreto, ou ainda um von Jhering também.

ROMERO, Silvio. *Ensaio de filosofia do direito*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: s. e., 1908.

### **3 - Alcides Bezerra (1891-1938)**

#### **a - A filosofia no Brasil no século XIX**

(...)

Abre-se o segundo quartel do século 19, na história da filosofia brasileira, que reflete de perto o movimento das doutrinas na França, com a influência do sensualismo de Destut de Tracy e Laromiguière e do ecletismo de Cousin e Jouffroy.

Refletem essas correntes e no país Monte Alverne, Eduardo França, J. Gonçalves de Magalhães e Morais e Vale, todos, como filósofos medíocres, embora afirmassem com certa pujança noutros domínios. É o caso de Monte Alverne, notável professor e orador, cujo renome chegou até nós como um dos homens mais eloquentes que tem produzido o Brasil.

(...)

Eduardo Ferreira França (1809-1857), baiano de nascimento, laureado pela Faculdade de Medicina da Universidade de Paris, deixou-nos a sua tese, francamente materialista, e um livro em dois volumes intitulado *Investigações de Psicologia* (1854), inspiradas em Maine de Biran e Jouffroy.

Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), com os seus *Suspiros poéticos* (1836) nos iniciou no romantismo, e como filósofo nos legou três livros, em que se nota a preponderante influência dos ontólogos italianos Rosmini e Gioberti: *Fatos do espírito humano*, Paris, 1858; *A alma e o cérebro*, Rio, 1876; *Comentários e pensamentos*, Rio, 1880. Neste último livro combate a hipótese da metamorfose das espécies, defende a força vital, mostra-se adepto do finalismo e do livre arbítrio e defende a autonomia da filosofia em face da ciência positiva.

Manuel Maria Morais e Vale (1824-1886), natural do Rio de Janeiro, formou-se em medicina e chegou a diretor da mesma faculdade. Legou-nos um *Compêndio de*

filosofia destinado ao exame de admissão às faculdades superiores, inspirado nas doutrinas de Condillac e no espiritualismo à maneira de Cousin.

(...)

A reação católica com Patrício Moniz e Soriano de Souza marca um fim de período.

Todavia esses autores tiveram a virtude de agitar idéias filosóficas e manter o fogo sagrado do estudo e do ensino da filosofia. No seu tempo e no seu meio não poderiam conseguir mais altos cimos.

(...)

Tobias Barreto renovou o estudo da filosofia do direito, iniciou-nos na cultura alemã; Silvio Romero, evolucionista, fundou a crítica literária; Teixeira Mendes, Miguel Lemos e Benjamin Constant, discípulos de Augusto Comte, fundaram a Igreja positivista, bateram-se pela república e com os seus ensinamentos concorreram para a separação da Igreja Católica do Estado.

(...)

Tobias iniciou-se, em filosofia, como espiritualista, passou ao Romantismo e findou monista, aproximado de Haeckel e Noiré. Sentiu a influência, mas não soube tirar do kantismo uma segura orientação.

Deu-se à crítica religiosa, mostrando-se familiarizado com as últimas novidades alemãs nesse domínio.

Combateu a sociologia, negando-lhe o caráter científico, pois na sua opinião o livre arbítrio perturbaria a vigência das leis sociais. Todas as suas objeções contra a sociologia rebateu-as vigorosamente o próprio Silvio Romero.

No campo do direito inspirou-se sobretudo em Ihering e colheu frutos mais valiosos. Data de sua atuação o renovamento dos estudos jurídicos no país.

(...)

Ao lado de Tobias Barreto fulgura o talento polimórfico de Silvio Romero, como ele crítico e filósofo, e ainda mais historiador. Silvio Romero, pensador e sociólogo, foi um homem de seu tempo, entusiasta do processo, otimista radical. Exerceu o magistério no mais importante estabelecimento secundário do Império, o Colégio de Pedro II. Crítico militante, orientou várias gerações intelectuais.

(...)

Dois grandes nomes da filosofia brasileira ligam-se às correntes filosóficas modernistas do século XIX, Alberto Torres e Vicente Licínio Cardoso, o primeiro sociólogo e antropogeógrafo, o segundo ensaísta e esteta.

Alberto Torres formou a sua personalidade ao influxo das idéias evolucionistas, mas filho de uma província exaurida pela lavoura do café, teve seu espírito voltado para os problemas econômicos e sociais do país, fez-se antropogeógrafo e imaginou um vasto programa para soerguer a pátria e encaminhá-la aos seus grandes destinos. Pensou o Brasil. Examinou o Brasil. Propôs soluções brasileiras em face dos dados concretos do meio, sem contudo esquecer os princípios gerais da ciência. É um espírito da família de Kjellen. Hoje seria, senão classificado entre os sociólogos ecologistas, pelo menos ligado de certa forma a esses inovadores dos métodos de pesquisa.

(...)

De Vicente Licínio Cardoso se poderá dizer outro tanto muito embora o seu renome ainda não iguale o de Alberto Torres, mas tenho para mim que dentro de pouco desfrutará a mesma nomeada.

Tanto Vicente Licínio, como Torres, publicaram seus livros neste século, mas são filhos espirituais do século XIX, sobretudo Alberto Torres, nascido em 1865 e falecido em 29 de março de 1917, aos 51 anos de idade, tendo vivido dois terços de sua curta vida naquele século.

(...)

É justo o nosso desejo de autonomia mental. Cabe aos filósofos tentá-la, mas sem esquecer os fortes laços que nos ligam à cultura do ocidente europeu. O nativismo em filosofia não passará de uma experiência, porque o próprio da mais nobre e elevada das ciências é pairar acima das fronteiras que dividem os homens e as nacionalidades.

(...)

Alcides Bezerra. *A filosofia no Brasil no século XIX*. Conferência realizada no Museu Pedagógico, em Montevideu, a 24 de novembro de 1937 e reproduzida em *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra* de Francisco Martins de Sousa. São Paulo: Convívio, 1981. P. 69 - 86.

## **b- Introdução à Conferências**

A história pode ser estudada de diversos pontos de vista: partindo da terra para o homem, foi o que fizemos na conferência sobre *Os fatores da Independência Nacional*; partindo de antecedentes próximos para conseqüências imediatas, como tentamos na sobre *A Paraíba no século XVI*, finalmente tomando indivíduos notáveis, mostrando como agiram no seu meio ou como sentiram as influências. Desse terceiro ponto de vista estudei as personalidades notáveis da Imperatriz Leopoldina e general Lima e Silva. Não creio que haja incompatibilidade entre essas três maneiras de praticar o estudo do passado. Ninguém mais do que Augusto Comte estava convencido de que o desenvolvimento coletivo obedecia a forças imanentes passando a humanidade de um estado fetichista, atravessando um estado metafísico, para atingir a positividade. Mas o descobridor dessa lei dinâmica da sociologia não desdenha as personalidades como fator da história, tanto que a quase todos os homens faz oportunas referências na *Política Positiva* e organizou um calendário histórico.

O amor das generalidades não matou em mim o gosto dos pormenores, nem jamais me tiraram a visão de conjunto. Amo com igual afeição o geral e o particular, sem aquele a história não seria ciência, sem este perderia muito de seu encanto.

O que não devemos ocultar ao leitor comum é o grau de certeza que encerra cada uma daquelas maneira de tratar a história: a objetividade pode ser integral no estudo das personalidades (...); já é menor quando se ventila o estudo de correntes de pensamento e muito menor quando a gente se aventura a sínteses transcendentais. Aqui a complexidade dos fatores é estonteante, e perturbam a análise a nossa visão do mundo, a nossa filosofia, a nossa concepção da ciência.

Creio que os fatos da história obedecem a leis gerais, a determinismo, a antecedentes numerosos, longínquos, a causas ou fatores que poderiam distribuir por quatro grupos: cósmicos, vitais, psíquicos, sociais.

Todavia o determinismo por si só não explica tudo. É preciso levarmos em conta, às vezes, o acaso, de que já falava Aristóteles, ou pequenas causas insignificantes, como o nariz de Cleópatra.

Ao lado da causalidade, a finalidade. Quebrando o rigor do determinismo, a contingência... E até a poética morfológica das culturas, com que nos presenteou Splenger, porque nos permite uma mirada sobre as incertezas do futuro.

Não é gosto do ecletismo que me leva por esses caminhos, é a convicção profunda de que a realidade é mais rica do que as rígidas categorias do pensamento.

Alcides Bezerra. *Introdução às Conferências*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1929. p. I-II.

### **c - Introdução à Achegas à história da filosofia**

O problema da cultura apreciei-o apenas sob dois aspectos: o evolutivo e o da base biológica. Hoje é este um problema central no pensamento contemporâneo. Ventilá-lo sob todas as feições requereria um livro, tal a sua assoberbante complexidade. A ele foi - me dado voltar quando tratei da evolução psicológica da humanidade, conferência em que, ao lado das teorias de Comte, Wundt e Spengler, dou uma hipótese pessoal sobre esse magno problema. Ao analisar as idéias de Vicente Licínio Cardoso (...) ainda retornei ao mesmo, por ter apreciado a contribuição desse insigne pensador brasileiro sobre o desenvolvimento do pensamento grego, na qual sustenta o nosso filósofo, contra a doutrina de Comte, que os gregos já tinham chegado ao monoteísmo com Sócrates, Platão e Aristóteles. Sendo assim não há uma continuidade de evolução, em linha reta dos gregos aos nossos dias, como queria o imortal filósofo de Montpellier. Essa maneira de Vicente Licínio Cardoso compreender a evolução cultural do ocidente de certa forma antecipa o sistema de Oswald Splenger, de quem o nosso patrício foi incontestavelmente um precursor por esse motivo e por outros não menos importantes.

A contribuição do malogrado pensador brasileiro para a filosofia da cultura é valiosíssima, podendo ser apreciada pela *Filosofia da arte* (...), livro em que culmina a capacidade sintetizadora da nossa incipiente autonomia mental.

Graças a Licínio Cardoso já, em 1918, levávamos a nossa parcela brasileira para a solução do problema da cultura, que cada vez mais interessa os filósofos contemporâneos.

Wilhelm Sauer, professor da Universidade de Königsberg, em sua *Filosofia jurídica e social* (Madri, 1935), arquiteta uma metafísica para explicar a cultura, admitindo a existência de mônadas de valor; Binder, neokantista, estuda a filosofia da cultura em face da do direito (...); Radbruch estabelece distinção entre o mundo da natureza, o da cultura e o dos valores, *Filosofia do direito*, tradução portuguesa, 1935; anteriormente Höffding, na *Philosophie de la religion* forjara a hipótese da conservação dos valores na Realidade. Agora surge-nos Alois Dempf, com sua *Filosofia de la cultura* - essa tradução espanhola é de 1933 - dando-nos um apanhado sintético sobre todos os problemas que interessam à cultura, desde a origem desse conceito até as modernas concepções políticas, que fazem da cultura o fulcro da teoria do Estado. Nessa sumaríssima recapitulação bibliográfica, convém não esquecer algumas argutas observações de Bergson, em *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932), notadamente sobre a evolução do misticismo, tema que Alois Dempf esqueceu de

explorar no seu tratado e que constitui, entretanto, um dos aspectos mais interessantes de certas culturas.

Na minha conferência, embora conhecesse a extrema complexidade do assunto, limitei-me a ventilar os seguintes pontos: defasamento entre a evolução intelectual e a emocional; apreciação da filosofia cíclica da cultura de Splenger em face da linear de Comte: conceito de cultura, como capitalização de humanidade na personalidade do indivíduo; o mestiçamento como base biológica da cultura; finalmente influência da paisagem natural na cultura, ou as relações do meio cósmico com os organismos culturais.

(...)

Alcides Bezerra. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. p. III - V.

#### **d - O problema da cultura: aspecto evolutivo e base biológica.**

(...)

Ora, o conceito fundamental da filosofia da história é hoje em dia o conceito de cultura.

Que é cultura? Como se desenvolvem as culturas? Quais são os fatores desse desenvolvimento? Há uma base biológica no fenômeno cultural? Eis aí as interrogações que nos assaltam ao tomarmos em consideração o problema da cultura.

(...)

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

(...)

As épocas das longas influências mentais passaram, mesmo as civilizações acostumadas ao marasmo e ao tradicionalismo estão sendo sacudidas pelas ondas revoltas do pensamento moderno.

O homem do século XX, ainda mais do que o do século XIX, é um ser dinâmico, amante da variação, mesmo com volubilidade audaz na revisão dos valores, hiper-crítico, portanto incapaz de se contentar com as verdades tradicionais, mesmo naquelas ciências como a geometria, que pareciam definitivamente consolidadas.

Os espíritos tímidos, sem verticalidade, ficam espantados com essa ebulição da vida intelectual moderna, temendo que a crítica de todos os valores, e a revisão das bases tradicionais das ciências, tragam às sociedades contemporâneas dias turvados pela anarquia, findando pelo esboroamento de todo o edifício social.

Em parte o receio é procedente, porque como já observava o arguto Saint-Simon as perturbações sociais têm origem em erros de doutrina, tese que o fundador da sociologia endossou e provou.

Mas, antes a fermentação das idéias, com as suas conseqüências às vezes funestas do que a estagnação mental, o fetichismo do passado, o medo de abrir novos caminhos, a abdicação da personalidade, o imobilismo oriental.

O passado devemos conhecê-lo para surpreender indutivamente as leis da história, mas não para nos apegarmos a ele dócil e ingenuamente.

(...)

Tomada a humanidade no seu conjunto, e do ponto de vista biológico, vemos indivíduos em todas as idades, ou nas diversas fases de círculo vital, desde o ovo fecundo até a extrema velhice nas portas da morte.

O mundo psicológico não é menos variado, nele observamos atravessando não só todas as fases, como reproduzindo por atavismo fases antigas.

Há personalidades arcaicas. Foi grande conquista da antropologia criminal do século passado provar que há certas variedades de criminosos que só se explicam por atavismo.

Sem chegarmos ao extremo arcaísmo da personalidade, nos lindes da loucura, para não argumentarmos com exceções patológicas, fiquemos entre aqueles que podem ser considerados normais, embora se lhe note na personalidade falta de isocronismo entre a evolução mental e emocional.

Tobias Barreto, em páginas interessantes, ocupou-se dos indivíduos dessa categoria psicológica, convindo notar que foi um dos primeiros pensadores que ventilou o assunto, novo, mesmo na Europa, ao seu tempo. Deve-se-lhe essa contribuição notável, que trouxe à psicologia.

Encontra-se o aludido ensaio nos *Estudos Alemães* e intitula-se a evolução emocional e mental do homem.

Insiste ele na falta de sincronismo e homocronismo dos dois movimentos, que pode dar a razão de muito fenômeno esquisito para o qual não se acha melhor explicação do que um apelo à hipocrisia, à simulação e ao cálculo.

(...)

A humanidade, una na sua origem, tendo-se dispersado pelo mundo, e ficando os grupos humanos isolados, pelas dificuldades de comunicação nas épocas antigas, perdeu a posse de uma língua comum, que seria grande elemento de coesão. Mas, nas divergências lingüísticas, ainda se pode perceber traços da unidade inicial, sobrevivências do monogenismo lingüístico, tão bem demonstradas pelo grande sábio italiano falecido há poucos dias - Alfredo Trombetti.

Essa civilização mundial tão promissora iniciada exige um meio fácil de comunicação intelectual. Esse já existe graças ao gênio de Zamenhof, que está para os dias de hoje como Guttenberg para o seu século.

O esperanto tende a tornar-se a língua auxiliar indispensável da civilização mundial.

Pelo que já vos disse, percebeis claramente que sou entusiasta do meu tempo. No seu conjunto nunca a humanidade viveu maiores dias do que os de hoje. Poderá ter havido épocas de mais esplendor artístico, de mais serenidade espiritual, de maiores emoções ante certos problemas do espírito, jamais, porém, em tempo algum sentiram-se os homens tão senhores do planeta, tão adestrados da técnica, tão aparelhados para vencer dificuldades, tão engenhosos em pesquisas experimentais, tão sequazes na crítica do conhecimento.

Pensai nas maravilhas da biologia, pensai na conquista da psicologia, pensai nas vitórias da medicina moderna e da higiene. E o que se deve esperar da eugenia?

Entretanto, ninguém se engane, presumindo a eternidade dessas conquistas magníficas da inteligência. Todas elas são apenas células de seres de extrema complexidade, os organismos culturais.

Esses organismos são eternos? Não obedecem, por ventura, as leis do crescimento, de maturidade, de declínio?

(...)

Sim, Goethe tem razão, nós devemos todos terminar os ciclos de nossa vida segundo eternas leis de bronze: átomos e constelações, micro e superorganismos.

Para a física do passado o átomo era alguma coisa de eterno, hoje é um centro de energia que se dissipa, e o átomo fenece e morre.

(...)

No mundo orgânico os círculos se realizam às nossas vistas, o seu renovamento constitui experiência quotidiana, se há espécies que vivem somente para o beijo de amor e a morte imediata, outras há que apenas vivem mais para ver crescer a prole. A couve e o carvalho, a borboleta e o homem... Sempre as mesmas leis de bronze!

Se tudo nasce, cresce, vive e morre, digamos assim de maneira analógica, sem que isto implique o hylosoismo, poderiam as civilizações se subtrair a essas leis universais de evolução?

Até há pouco tempo se admitia que as civilizações fenecessem em virtude de causas externas, invasões de bárbaros, cataclismos cósmicos, epidemias, guerras, batalhas perdidas.

Hoje procuramos as causas íntimas dessas grandes mutações da história.

Foi Oswaldo Spengler, o maior historiador moderno, autor da *A decadência do Ocidente*, quem pela primeira vez propôs o problema das causas internas da morte das culturas.

Ele parte dos seguintes princípios:

1- Todo o organismo tem seu ritmo, sua figura, sua duração determinada, e isto igualmente sucede a todas as manifestações da vida.

2 - Não há uma monótona história universal em linha reta. Há o fenômeno de múltiplas culturas poderosas, que florescem um cósmico vigor no seio de uma terra mãe, a que cada uma delas está unida em todo o curso de sua existência. As culturas são organismos.

3 - A civilização é a seqüência lógica, a plenitude, o termo final de cada cultura.

4 - Podemos prever as grandes linhas futuras da evolução histórica presente.

5 - Há uma profunda afinidade entre as formações políticas e matemáticas de uma mesma cultura, entre as instituições religiosas e técnicas, entre a matemática, a música e a plástica, entre as formas econômicas e as do conhecimento.

6 - Há oposição entre a história e a natureza. A história forma um segundo cosmo distinto do primeiro.

7 - O historiador deve abandonar o preconceito do presente, o seu presente, de ocidental do século XX.

8 - Toda cultura, toda época primitiva, todo florescimento, toda decadência, e cada uma de suas fases e períodos necessários possui uma duração fixa, sempre a mesma e que sempre se repete com a insistência de um símbolo.

9 - Há correspondências entre as fases das culturas, daí poder-se organizar quadros morfológicos comparativos da história universal.

O pensamento de Splenger é muito complexo para ser resumido em alguns aforismos. Essa enumeração não tem a pretensão de ser completa, é apenas didática e talvez auxilie a leitura de seu livro monumental, tão cheio de pontos de vistas novos, livro que nos obriga a meditar.

É mais uma filosofia da história, com a qual muitas vezes não podemos concordar, mas de cuja existência não podemos deixar de tomar conhecimento, tão profundos são os problemas que o escritor levanta.

(...)O homem depende profundamente da terra. A civilização apenas minora essa dependência, sem contudo aboli-la.

É pela planta que o mundo inorgânico influi sobre o outro, e a planta depende de condições geológicas e condições climáticas.

(...)

A paisagem natural influi na cultura. Não há cultura que independa das condições mesológicas. Taine, sem dúvida tem razão quando focaliza a do meio, ao lado da ação da raça e do momento histórico.

O milagre grego realizou-se uma vez no solo da Grécia e só naquele momento foi possível.

Lancemos agora as nossas vistas para o problema da base biológica da cultura.

A cultura pode ser considerada sob um duplo aspecto: subjetivo e objetivo.

No aspecto subjetivo, pode ser tomada como uma capitalização de humanidade na personalidade do indivíduo. Culto é aquele que conserva os tesouros acumulados pela civilização em cujo seio vive. Os sentimentos de piedade e probidade, tomados no mais amplo sentido, exortam o homem culto.

No aspecto objetivo, cultura é o conjunto de bens materiais e ideais que constituem a vida de um povo. Daí a divisão: cultura material e cultura ideal, a primeira compreendendo os meios técnicos e a segunda a filosofia, a religião, a ciência e a arte.

Os povos são os povos naturais ou povos culturais. Nos primeiros predomina a natureza, nos segundos a cultura.

(...)

Demais, não há limites certos, visíveis, intransponíveis entre a natureza e a cultura. Como muito bem pondera o filósofo dinamarquês Harald Höffding, o próprio pássaro, quando constrói o seu ninho, realiza uma pequena obra cultural.

(...)

Que coisa maravilhosa é essa América, que faz do filho do imigrante um gentil homem!

(...)

Verei a história da civilização através da filosofia da história e da sociologia, sem desprezar também as contribuições da antropogeografia.

O homem é o centro de meus estudos, não é o homem físico, mas o homem moral, ser dotado de forças espirituais, criador de culturas e civilizações. Sempre me interessei pelo seu destino, sempre me inquietou a obscuridade de suas origens. Nunca, porém, fui pedir a outra fonte que não à ciência a solução dos problemas tormentosos da filosofia,

entre os quais figura esse da preeminência da nossa espécie no maravilhoso mundo dos seres vivos.

(...)

As dificuldades que surgem nesse terreno decorrem da própria natureza do homem, preso ao cosmos pela organização vital, dele liberto pela energia espiritual.

(...)

Alcides Bezerra. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. P. 26-39.

### **e - Silvio Romero, pensador e sociólogo**

Como Taine, Silvio Romero é evolucionista, e explica os fenômenos literários pelas influências complexas do meio, da raça, do momento histórico, a que se vem juntar a interferência dos fatores exóticos. Discípulo e mestre aplicam à literatura a antropogeografia, e os produtos aéreos e sutis da imaginação e da inteligência, como a lã dos carneiros e a plumagem dos papagaios, se vêm prender por estreitos laços causativos aos quadros climato-botânicos, à geomorfologia, à paisagem natural. As plantas hidrófilas e xerófilas, o clima nival, freático ou árido, as precipitações aquosas mais ou menos abundantes, tudo é fator e determina as idéias e os sentimentos dos artistas, que são obrigados por um estranho mimetismo a tomar a cor e o aspecto da sua terra e da sua gente. O máximo de concessão que faz esse determinismo rígido é permitir que os poetas se deixem arrastar pelas correntes exóticas e possam até afinar a sua lira pela de Anacreonte...

Essa concessão, aparentemente pequena, é muito grande quase anula os outros fatores e restitui ao espírito aquela relativa liberdade que é o apanágio, aquele poder que é a sua grandeza e faz do homem o caniço pensante de Pascal, capaz de compreender o mundo, e dá a pele morena de um Machado de Assis a sensibilidade de um epicurista grego.

Silvio Romero, em 1888, pagou o seu tributo a esse determinismo inelutável, como muitos outros aqui e além estão pagando ainda, seduzidos pelo quadro deveras empolgante em que tudo se explica e se acolcheta, e leis majestosas nivelam na sua indiferença, os climas, as floras, as raças, os produtos da natureza e as flores do espírito irmanando o homem culto com os rebanhos que ele manda ao matadouro.

Mas a verdade está numa filosofia que, sem negar o determinismo cósmico e biológico, admitindo mesmo a humildade de nossas origens, faça às forças espirituais as maiores concessões, e jamais nivele o *Kultur Mensch* com o *Natur Mensch*, o homem culto com o homem natural. Há coordenadas mais importantes do que as espaciais, as coordenadas do tempo, as coordenadas da cultura.

Pensai no mito de Prometeu roubando o fogo aos deuses. Cada sábio, em seu laboratório, é um novo Prometeu. Todos os dias se reproduz a façanha, e o filho da natureza, o primata feliz, cria um novo mundo: o mundo cultural.

(...)

Não recriminemos o pensador brasileiro por ter vibrado com a sua época, por ter se enfronhado nas correntes espirituais contemporâneas.

Realmente a filosofia da evolução, de que Comte e Spencer foram os máximos representantes no século passado, tem aspecto de novidade, segurança, amplitude de vistas, que dificilmente se encontram em outras filosofias.

Hoje é moda opor-se a essa concepção do universo, alicerçada na astronomia, na geologia, na biologia, na antropologia, a filosofia de São Tomás, crismada de neotomismo. Contra o evolucionismo a filosofia perene... Contra a liberdade espiritual a escravidão medieval. Essa atitude mental é falsa e ridícula. A seiva não volta jamais às árvores secas, nem sangüíneas carnes vem cobrir de novo ossos fósseis.

As filosofias são como as religiões: quando morrem, morrem de verdade. Ainda não se inventou um óleo canforado para se lhes prolongar a agonia.

Juliano mandou repor nos seus altares os deuses pagãos, mas os crentes desertam dos bosques e enchiam as catacumbas.

Theodósio, o grande, mandou fechar os templos antigos, e em todo o império a ordem foi executada quase sem protesto. Padres egípcios, sacerdotisas de Vesta, sacerdotes de Júpiter, de Apolo e Atenas deram por finda a sua tarefa. Foi o atestado de óbito da civilização romana, porque se há muito estava morta, tinha fechado aquele ciclo milenário dentro do qual, segundo Oswaldo Splenger, vivem os grandes organismos culturais.

Os adversários tomistas e neo-tomistas da filosofia evolucionista não vêem os seus pontos fracos, quando vêem exageram defeitos de detalhe, exigem de teorias transitórias perfeições eternas. E, inconseqüentes, opõem a construções majestosas, lógicas, bem travadas, indutivas, sólidas, velhas teorias ingênuas, eivadas de misticismo, de superstições, de velhacarias. São rigorosos na crítica, mas ingênuos nas afirmações e nas pretensas reconstruções.

Na voragem do tempo, o tomismo caiu, como um corpo morto cai...

(...)

Alcides Bezerra. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. p. 48-51.

## **f - A revelação científica do direito**

(...)

O direito como fenômeno humano, segue o evoluer psicológico da humanidade a partir da época totêmica, como a sombra ao corpo. Antes da época totêmica ele se confundia com a moral.

A humanidade, na sua longa marcha pelo planeta que habita, atravessou os seguintes períodos:

I- Período da antropogênese, arcaico ou sonambólico, ou da consciência crepuscular.

II- Do homem primitivo.

III- Do homem totêmico.

IV- Dos deuses e dos heróis (politéico de Augusto Comte).

V- Monotéico (Comte) ou da humanidade (Wundt).

VI- O do indutivismo.

Como esse quadro só difere do de Wundt em dois pontos no tocante ao período da antropogênese e ao do indutivismo, cumpre-me justificá-lo nesse sentido.

É fora de dúvida que o homem antes de possuir uma cultura rudimentar atravessou um longo período em que mal se diferenciava dos outros primatas. Nessa fase não conhecia o uso do fogo, nem tão pouco tinha sobre a vida, a morte, a alma, o valor das coisas, fatos que só aparecem na cultura primitiva, segundo Wundt. Sua razão mal bruxuleava. De novo apumado na atitude ereta, não tirava o uso da mão todo o proveito como depois soube fazer, desenvolvendo, assim, pelo exercício manual o próprio cérebro. (...)

Justifiquemos agora o último período - o do indutivismo.

Tomada a evolução do pensamento no seu conjunto, salta à vista que a humanidade, depois de Galileu, Kepler e Descartes, rompeu pouco a pouco com o passado e a ciência antiga, para abrir novos caminhos, guiada, sobretudo, pela experiência. Todavia foi nestes últimos 150 anos que a ciência moderna abriu novos horizontes à inteligência humana e à vida social.

Aqueles que recriminam a ciência pensem nisto: que a idade científica se acha ainda entre as faixas da infância; que a humanidade não gasta com a ciência e os sábios nem a centésima parte que emprega em coisas inúteis ou, o que é pior, em máquinas destruidoras.

(...).

Alcides Bezerra. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. p. 151-152.

### **g - Vicente Licínio Cardoso, sua concepção da vida e da arte**

(...)

Fundada na filosofia da história da história, tendo sempre em consideração o evoluir coletivo, a estética de Licínio apresenta-se-nos despida de metafísica, jaez que é muito comum nos estetas.

Assim como o positivismo comteano se reúne numa teoria fundamentada do desenvolvimento social e numa síntese do sabor positivo, através de uma classificação das ciências, a filosofia estética do nosso pensador estrutura-se, admitindo o progresso social dentro de grandes ciclos culturais, do fetichismo à positividade, e uma classificação das artes de acordo com o mesmo.

(...)

Vê-se, conforme essa classificação orgânica, que as artes não aparecem arbitrariamente. Sugerem as condições espirituais e sociais a sua eclosão no momento oportuno. Também nos inteira essa classificação porque não é possível, dentro da cultura do Ocidente, o reaparecimento de um Miguel Ângelo, em quanto bem perto de nós pode ainda Wagner pensar e sentir os seus maravilhosos poemas musicais.

(...)

Nessa classificação das artes observa-se uma desmaterialização ascendente, indo das artes das massas a três dimensões, passando pelas das imagens a duas dimensões, até atingir as imateriais da palavra e da ação. Daí formular o esteta a lei da espiritualidade.

A expressão lei da espiritualidade foi primeiro empregada pelo filósofo neokantista Hegel, que, todavia, não apanhou o fenômeno em toda a sua complexidade. Licínio ao redescobri-la não havia travado conhecimento da estética hegeliana. Só mais tarde chegou a conhecê-la, verificando, porém, que tinha ido além do esteta alemão. Aliás, é preciso acentuar que entre um e outro mediou quase um século, havendo além disso a sistematização da sociologia dinâmica, que permitiu ao autor brasileiro ver mais longe do que o teuto.

Essa lei se formula assim: o que a forma de expressão da arte perde em materialidade, a idéia expressa ganha em generalidade, em subjetividade, ou em espiritualidade.

Dessa lei brota o seguinte corolário, também formulado pelo autor: característico de cada termo da série é poder dar uma expressão descritiva do termo que lhe é inferior, não sendo, porém, como é natural, verdadeira e recíproca.

Assim, um baixo relevo pode dar uma imagem de uma obra arquitetônica.

Aí estão as vigas mestras da estética de Licínio, cuja Filosofia da Arte, rica de idéias novas, bem pensadas e acolchetadas num sistema coerente, é livro verdadeiramente superior. Um dos poucos que honram a cultura nacional nos domínios da filosofia tão pouco explorados ainda.

(...)

Pode-se conceder que apenas se libertou do preconceito do presente europeu, que Splenger denuncia nos historiadores.

Mas, nas linhas gerais, os Maracás filtram a cultura universal de um moralista, que entre o empirismo e o relativismo, desdenhando o máximo de Bem, deve ter por meta a expressão da maior parcela de verdade sob a melhor forma de beleza.

Eu desejaria que o meu saudoso amigo expressasse esse elevado pensamento, saturado da cultura multissecular, dentro de sua filosofia humanista brasileira.

(...)

BEZERRA, Alcides. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936. p. 193-196.

#### **4 - Djacir de Menezes (1907-1966)**

##### **a - A cisão**

Toda história do pensamento filosófico gira à volta da cisão. Cisão entre a teoria e a prática, entre a substância e o acidente, o nômene e fenômeno, o inteligível e o sensível, o real e o ideal, a causa e o efeito, o subjetivo e o objetivo, o espírito e a natureza...

A filosofia escolástica representa a sistematização minuciosa e hierárquica do escalonamento de dualismos, oriundos da Cisão. Diz-se que a idéia é representação mental. Pressupõe a longa caminhada histórica abstrativa. Abstrai, separa, aliena; desvincula-se, como sinal, da realidade, que é *processus*, conjunto mutável, desenvolvimento. Mas se torna, abstrata, estranha ao devenir das coisas. Aliena a mente das coisas, que se definem como coisas na influência das relações com as demais e na reciprocidade de suas determinações.

Postular esse mundo imutável sob a mutabilidade das aparências é o ponto de partida da metafísica aristotélica.

Aristóteles assentou-lhe as bases: o que é uma coisa é - *ousía* - *quod quid est* - a substância, é o suporte. O primeiro princípio constitutivo das coisas - *quidditas, essentia*, termo abstrato de esse - é o passo inicial da construção oriunda dessa radioscopia lógica. No fundo: a substância, sobre que repousam aqueles caracteres essenciais. Mas sobre ela repousam também caracteres que não lhe pertencem de modo necessário embora sejam, indissolúvelmente, ligados à essência: as propriedades. E enfim, os caracteres contingentes, que são aleatórios - os acidentes.

Essa tripartição é que permitirá a distinção entre o acidente ontológico - que se opõe à substância por ligação necessária ou contingente; e o acidente lógico - que se opõe à essência.

O estratagema cindiu a ordem ontológica, onde se põem os sujeitos a que se adjudicam os acidentes, da ordem lógica, onde se discriminam os sujeitos a que se ligam os predicados. A cisão entre a ordem lógica e a ordem ontológica aprofundará mais a visão metafísica do mundo e de sua causa.

Fabricam-se, destarte, os instrumentos para os grandes problemas teológicos, cosmológicos e psicológicos. Suas raízes estão no dualismo, que Aristóteles sistematizara.

Djacir Menezes. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979. p. 34.

## **b - O movimento social**

Se esse *quid movetur* é expresso por relações sociais - é movimento histórico. Tempo social, que não é mensurável apenas pelo número de rotações e translações, mas por modificações de ordem social. Em dez anos de transformações revolucionárias pode ocorrer mais tempo que em cem de desenvolvimento pacífico. O tempo social escoá-se dentro do tempo cronológico - mas em ritmo socialmente condicionado - isto é, marcado, medido por meridianos sociais.

Tudo depende de sabermos o que é o movimento. E distinguir: movimento mecânico e outras formas de movimento, como, por exemplo, o eletromagnético.

Por que recusar o movimento dos corpos sociais - ou ver nele um conceito metafísico ou imaginativo? Se a percepção de um corpo, que se desdobra, é sensorialmente demonstrado - a percepção de uma transformação social também implica numa série de percepções, que se interpretam num esquema teórico capaz de nos dar idéia de como se manifesta o fenômeno, isto é, de sua configuração histórica. - O movimento do conjunto da sociedade, o movimento histórico, de que participamos, não é diretamente perceptível como não é o movimento da Terra e do sistema solar em direção à constelação de Hércules.

Para demonstrar a rotação, houve necessidade de acumular indícios, tábuas, dados, observações - dos caldeus a Tico-Brahe e Copérnico. Porque não se trata de uma percepção, mas de uma inferência. Só de posse da teoria, se pôde subir à visão do todo. O mesmo se deu em relação ao movimento das sociedades. Poucos ainda hoje, despidos de perspicácia teórica podem compreender o movimento total: com a visão limitada à

contemplanção das árvores não vêm a floresta. A teoria vale como instrumento pragmático para orientar e ampliar a ação, graças ao esclarecimento, que dá do conjunto: isso é função dos dados acumulados - e em perpétua correção e depuração.

Hegel considera a história da filosofia a filosofia. Historiar os sistemas e o pensamento é compreendê-los, interpretá-los de acordo com a ambiência cultural de seu tempo. O passado, sob a forma ideológica de sistema, ressurgiu - mas ressurgiu ossificado: o expositor reconstituiu, imagina e idealiza - insinua *quid proprium* de sua época. Não é possível eliminar o *Zeitgeist*.

Por mais imparcialidade e neutralidade que lhe apregoe - há um *minimum* de transfusão de sangue do seu tempo no cadáver que ressurgiu com vida fictícia. No fundo, realmente, o sistema é reconstituído em função dos interesses do presente (interesses no sentido mais lato, abrangendo todas as disposições espirituais, - inter-esse, vinculação). O pensamento de Hegel é verdadeiro: o historiador da filosofia filosofa sobre destroços do pensamento.

O sistema de pensamento está para o pensamento social de onde emergiu pelo esforço de um pensador como o esqueleto do saurio para o saurio vivo, rondando e fuçando debaixo dos aguaceiros geológicos. Dá, em certo sentido, as proporções e a medida do saurio: mas não mostra os fenômenos de fisiologia, as variações de metabolismo. Todas as determinações (conotações lógicas) do pensamento social, na sua validade, dependiam do meio social, ainda mais complexo e mais rico, inspirando o espírito que nele emergia. O que ficou, nas exposições verbais, emagreceu imensamente tudo: secou, mirrou: ficou o aparelhamento conceitual, as relações lógicas *figées*, - a ossificação.

Djacir Menezes. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979. p. 35-36.

### **c - Ser e devenir**

*A historicidade da filosofia, a efetividade de sua história como um processo de desenvolvimento, propõe uma quantidade ilimitada de problemas, muitos deles entrelaçados com os da história geral; e até pode sustentar-se que uma das mais amplas e graves dessas questões é a da inserção da história da filosofia na filosofia total do homem* - escreve Francisco Romero examinando o historicismo hegeliano.

Noutros termos - a localização do paraíso na terra da realidade, a inserção da idéia no fato, da mente na vida. O que o homem pensa é o desenvolvimento conatural do que ele pensou, expressão de seu ser espiritual, que toma notações através do tempo - torna-se mais racional a medida que se integra no universo pelo progresso da consciência das relações, que o definem e o cercam. O ser e o devenir, que a metafísica aristotélica cindira e apartara, fundem-se na intuição histórica da vocação do homem: Heráclito foi o momento prematuro dessa visão confusa, que amadureceu em Hegel. Daí dizer Romero, com seu idealismo de vôo curto, que Hegel é um Heráclito redivivo na ocasião propícia. Sem dúvida Heráclito é seu grande antepassado.

Os séculos intermediários ficaram no silêncio e na sombra.

A marcha do pensamento não era para Hegel uma sucessão causal e mecânica de episódios, a que se reduz o desenvolvimento especulativo nos historiadores da filosofia -

mas um crescer de consciência organicamente vivo, num desabrochar de idéias que aparecem como expressão da própria história humana. Assim, o modo porque nos aparecem os problemas atuais representam fases do processo, formas que vêm do passado e são suas projeções no presente; e o passado nos surge, a cada passo, com novas conotações, oferecendo-nos novos aspectos compreensivos, como se o passado também se transformasse e vivesse à luz da experiência do presente. - Desta maneira nós temos o passado que convém aos interesses do presente.

Djacir Menezes. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979. p. 37-38.

#### **d - Concepção social da natureza**

Quando se descobriu o sistema de parentesco que explicou a estrutura do clã, definindo outro tipo de família, percebeu-se que a força afetiva, que se radica na relação marido - mulher, era inferior à relação que vincula o indivíduo ao grupo. O par andrógino, como núcleo eterno do tipo familiar, desapareceu com a matrilinearidade e matrilocidade do parentesco, segundo estudaram os etnólogos em áreas mais atrasadas da cultura humana.

Desfechou-se o ataque cerrado à tese de Westermarck - mas a tese, escasseada de documentação antropológica, continuou de pé. Continuou de pé como tantas outras teses, também carecidas de base científica - mas socialmente resistindo. E resistem porque correspondem a modos de pensar de certos grupos aos quais repugnam tais verdades. Gastam-se muitos raciocínios especiosos na escora de teses vacilantes, insustentáveis diante das aquisições científicas. Quando é de todo impossível arrimá-las, então apela-se para outro estratagema solerte: procura-se acomodar a interpretação nova às conveniências da tradição. Sucedeu isso com a cosmologia copernicana, como o evolucionismo darwinista, e está sucedendo com a física einsteiniana.

Quando se trata de uma nova interpretação do universo ou da evolução dos seres vivos - que tem com isso os interesses materiais e sociais? Antes de tudo - são formas de pensar socialmente transmitidas, que são elaboradas por estruturas formadas por indivíduos agenciados em órgãos. As interpretações formuladas são compatíveis com sua ação prática, e servem-na. Através dela - velem essas interpretações como verdades. Se outras interpretações são feitas em oposição àquelas - como se dará a opção? A verdade não pode ser bifronte.

É preciso conhecer até que ponto se opõem - e até que ponto contrariam o modo de compreender e sentir as relações sociais e a natureza.

O pensamento galileano, contrariando princípios havidos como definitivos no aristotelismo, estava intimamente ligado a novas concepções da natureza, incompatíveis com a concepção reinante. Logo, temos sempre, queiramos ou não, uma concepção social das coisas naturais - e a concepção natural das coisas resulta da mesma determinante. As condições culturais explicam o pensamento como interação e como conduta simbólica.

Passando a examinar um fato social de extrema significação - a família - tocamos, de modo direto, em núcleo sensível. Compreende-se por que, nessa hipótese, as interpretações são ainda mais difíceis e variáveis.

Para fixar em fundamentos da natureza o que é apenas socialmente instituído - Westermarck, cercado de aplausos, abundou em provas sobre o instinto monogâmico, que no seu parecer existira nos antropomorfos e prevalecera nas culturas primitivas. Mesmo onde ele encontrou monogamia tribal - discorre Calverton - recusou a ver a relação que ela tinha com a pobreza e as dificuldades da família numerosa. Malinowski e Lowie, apesar das dissonâncias, prosseguem a direção de Westermarck. Pressupõem a família entre os primatas, negando-lhes os períodos de promiscuidade sexual da fase gregária anterior à condição familiar. Ora, desde que a sacralidade estabilizadora da família, dada pela tradição, ficou desacreditada aos olhos dos estudiosos, tornou-se necessário escorá-la na própria ciência - no próprio evolucionismo biológico: e entrou-se a acumular fatos, no desígnio de transferir-lhe a eternidade para a Natureza. Fundaram-na no instinto. Os dados referentes aos primatas, na promiscuidade do comércio sexual da horda, foram deturpados longo tempo - para que se assegurasse a instituição monogâmica cientificamente

*Para compreender o homem entretanto - diz Calverton - que é a tarefa indubitável da antropologia, precisamos considerar, sem evasão ou eufemismo, os impulsos e motivações primitivas e ante-humanas que governam seu comportamento.*

Tais tendências e atividades protoracionais remontam à instituição da família, criação progressiva da vida comunitária, centro demogênico, que se organiza socialmente, de acordo com os estilos de convivência humana. A forma monogâmica, longe de ser um ponto de partida na evolução filogenética, é um ponto de chegada, o resultado do aperfeiçoamento moral, o ideal ético mais alto. A sensibilidade espiritual, que se desenvolve no curso da civilização, é esforço ascendente e criador.

A superestrutura das idéias morais, que vai crescendo com o homem, tende a acentuar-se cada vez mais em função dos mais límpidos interesses humanos: se as ciências antropológicas e sociológicas buscam a verdade, - esta verdade, expressão de harmonia e integração do homem nas relações do universo, é indissolivelmente moral.

Os que querem explicar a sociedade humana e a história em prolongamento puro e simples das comunidades zoológicas parecem grandes renovadores - mas enganam. Porque não conseguem explicar nada: ficam em analogias superficiais e não dão a chave de nenhum problema.

Por que, exatamente quando começa a história, o homem se distingue dos animais pelo fato de criar técnicas, partilhar de objetivos comuns (ação conjugada), transmitir o que capitalizou na sua experiência aos mais novos. No limiar da nova ciência estão, como dados primários, as relações humanas, os nexos sociais, que não figuram na biologia, nem na física, nem na fisiologia. Entra-se na sociologia e na história, como se fosse mundo novo. As idéias, as artes, a ciência, a filosofia, a religião, como todo o sutil e rutilante mundo da cultura, tudo é desconhecido das ciências físicas e naturais - porque mergulha no mundo histórico e social. Este complexo e luminoso cosmo não se individua, não vem na hereditariedade cromossômica e nas formas biológicas do comportamento, mas resulta dos processos interativos imanentes à cultura. São eles que aceleram a humanização.

Djacir Menezes. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro : Cátedra, 1979. p. 61,62 e 63.

### e- Glosas anti-heideggerianas

Todo esforço especulativo na linha genealógica husserliana desenvolvido por Heidegger, orienta-se no sentido de desprender o pensar da raiz primigênia da percepção e da perceptibilidade.

O parecer é o primeiro acesso do ser. Do perceptivo ao conceutivo, o relacionamento é de natureza dialética. Basta examinar o tema arrimado num bom dicionário grego, para ter uma idéia da sua riqueza especulativa.

*Onoma e rhema* - nome e verbo, indicatividade e ação, denunciam duas atitudes: a deíctica e normativa. São duas categorias a que os gramáticos atribuem, alternativamente, primordialmente. Sugestão espontânea do inconsciente gramatical, se me permitem assim dizer; no modo participial do verbo, o ser e o modo de ser se aliam. Os gregos, sempre alertas, ironizaram os amigos do participio ao falarem nos *philometokoi*.

Substantivar-se-á no problema central dos *raisonneurs* das escolásticas vindouras.

A metafísica heideggeriana gira na órbita onto-teológica impregnada da herança aristotélica, - principalmente da que se ressent da fase platonisante: dela fluem os saberes que padecem da ânsia de explicar o *Seiende*.

O que surpreende os enamorados clandestinos do tomismo (como acontece com o autor destas mal traçadas regras) é a profunda, a sadia tranqüilidade da meditação do Aquinate, cuja gnosiologia medrou a custa da seiva aristotélica, que nela circula.

Nas tentativas de recusar a relação dialética entre o sensível e o supra-sensível, cinde-se a inteligibilidade do Real, assentando-se o *dédoublement de l'étant*, que se põe no centro do debate da metafísica heideggeriana.

Essa bivalência é o trapézio de exercício dos epígonos. O que era claridade matinal na literatura platônico-aristotélica torna-se momento crepuscular da especulação em declínio para um racionalismo místico. Desconhecem que a nova fisionomia do Ser não se definirá à luz dessa claridade que morre, mas na inspiração que nasce da física matemática mediante a linguagem tensorial, sob a pulsão do cálculo matricial. Toda uma nova epistemologia revoluciona os quadros tradicionais. É o que já avisou Bachelard.

O aparecer e o parecer, verbos conjugados em uma experiência perceptiva formada sob influxo racional da geometria euclidiana, atingiram o plenitude na *Crítica da razão pura*. Afora, seu compasso epistemológico não coincide mais com as experiências logico-matemáticas do Universo einsteiniano-riemanniano.

A nova ótica do Ser exigirá outros instrumentos conceituais *in fieri*. Os instrumentos da metafísica heideggeriana, concebidos no silêncio da cabana da Floresta Negra mal apagados os ecos dos tambores nazistas, representam armas ideológicas que precisam de correção nas alças de mira, caso sejam utilizáveis.

A chamada estrutura onto-teológica da metafísica moderna talvez seja apenas uma reconstrução interior das concepções antigas: conserva-se a arquetônica verbal, mas investem-se valores novos cuja originalidade se esconde, limpando-se-lhes da corrupção dos tempos. (...).

Não simplifiquemos o pensamento de Heidegger para facilitar a crítica. Não se deverá considerar sua ontologia apenas uma especulação abstrata pelo fato de sua argumentação difícil embaraçar-se nos recursos filológicos. A presença do *Dasein*, do ser

existente e determinado, é a *fons miraculorum*, operação fenomenológica da parousia da coisa no processo cognoscente.

A inesgotável complexidade do Real, cuja inteligibilidade desenvolve-se na dialética da percepção, vence a imediaticidade do concreto. O processo cognoscente avança no ritmo binário do sensível-inteligível: a essência se desessencializa na negatividade do processo cognitivo.

O erro fundamental procede de uma ótica ingênua que insinua a aparência como envoltório do Real, - postulando então algo que se estenderia (...) atrás da aparência (...).

*Keimenon*, do verbo *Keisthai*, (na voz latina iacio), insere-se na família semântica que se ramifica na captação de predicatividades que se perdem e confundem no devenir das determinações da coisa.

Esse drama heraclítico das notações (...), que convivem na percepção, é a fonte profunda da cognição reflexiva, essência da própria racionalidade humana. Pensar - antecipou genialmente Rousseau - começa nas mãos.

A chave do segredo do transcendental é o sensível. Da intuição da coisa (síncrise), mediante a sua decomposição em determinações (...), digerindo-a (análise), passa-se a recomposição do espírito (síntese). O ato da apreensão tem origens arcaicas na genealogia da espécie humana conservadora nas raízes primitivas da linguagem. A digitação preparou os arquétipos do pensamento.

Das fontes sensuais partiriam grandes golpes contra a ontologia husserliana-heideggeriana. Nota-se, entretanto, que a energia da polêmica, que alimentaria por vezes a angústia kierkegardiana, são crispações da aflição metafísica: espelham o desespero do espírito moderno encurralado nos dilemas do capitalismo.

(...)

Não resta dúvida: o Deus dos filósofos são avatares ontológicos saídos do ventre aristotélico. Nietzsche matou-o .

(...)

O efeito histórico do escolasticismo é a debilitação vital dos sentidos como testemunho do Real. O aprofundamento das novas técnicas físico-matemáticas alentaria dialeticamente o pensamento abstrato suscitando cosmovidências estranhas aos sistemas fraturados.

O que se chamou kantianamente de razão prática é a fórmula desidratada da *praxis*, escamoteando-se-lhe a perspectiva histórica.

Desde Aristóteles se sabe que o sentido do ser é polivalente (...). Heidegger promoveu a inflação desse magno problema. Se tivesse mais perícia na tradição especulativa, me comprazeria em propor a aventura de dar um passo adiante, na direção de Tomás de Aquino, por caminhos dessacralizados.

O conceito de ser resulta do apagamento de determinações na direção da singularidade única: a imediatidade Indeterminada, *o ens qua ens*, a tentativa de pensar o *ens ipsissimum*. Todavia, pensar não é mobilizar e flexionar determinações? Ontos = nudez suprema de determinações, abstrato impensável onde se debuxa a interrogação teológica. Na meta (física) desliza-se do onto (lógico) para o teo (lógico). Acaba-se no *caput mortuum* do pensamento vazio, que faz uma identidade abstrata do próprio objeto.

(...)

Ao pensar o sensível, supera-se o sensível; mas não se extrapola da experiência, onde se geram as novas formas de captação e cognição do real - formas de apreensão legítimas do universal concreto.

Djacir Menezes. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro : Cátedra, 1979. p. 196-201.

#### **f - Como escrever a história do Brasil**

O breve ensaio, que intitulou Como se deve escrever a história do Brasil, pelo seu alcance e densidade, exige mais atenção e exame.

*Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete - discorre Martius - jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem.* Dessa premissa, onde se pressente a intuição da moderna metodologia, deriva uma visão mais profunda: *a de que cada etnia iria reagir segundo sua índole inata, segundo as circunstâncias, sob as quais ela vive e se desenvolve, um movimento histórico característico e particular.* Ponho em grifo para assinalar como Martius antecipava a interpretação sociológica - e, por esse tempo, Comte ainda não cortara o cordão umbilical com Saint-Simon e se preparava para escrever seus primeiros opúsculos. Como se faria a evolução de raças tão dispares? Martius, tentando elucidar, entra em terreno totalmente virgem: a sua história deverá se desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais. Curiosa forma de exprimir o que tem em mente. Martius pretendia enunciar que o fato histórico global, que no caso, era o encontro das raças, tinha símile no paralelogramo de força mecânica: dele resultaria um vetor. Daí a menção àquela lei de forças diagonais.

Logo a seguir, prevê o rumor daqueles brancos ciosos de sua hegemonia no processo do desenvolvimento. Isso, entretanto, a seu ver será também *um novo estímulo para o historiador humano e profundo*. Ele não se dirige aos que escrevem a história apologética do poder, ao sabor dos grupos de dominação, - mas aos investigadores das forças reais que configuram a sociedade em formação: em todos os países se formam as classes superiores dos elementos inferiores e por meio delas se vivificam e fortalecem, assim se prepara atualmente, na última classe da população brasileira essa mescla de raças que daí a séculos influirá poderosamente sobre as classes elevadas e lhes comunicará aquela atividade histórica para a qual o Império do Brasil é chamado.

O movimento histórico não é para Martius, senão o processo de participação das classes que estão na nacionalidade - e *o autor filosófico, penetrado das doutrinas da verdadeira humanidade e de um cristianismo esclarecido nada achará nessa opinião que possa ofender a susceptibilidade dos brasileiros.*

Destarte, em vez de deduzir, como fariam depois Le Bom, Lapouge, Lilienfeld, toda a equipe de racistas politizantes (até o grande José Ingenieros, tão claro nos horizontes devassados, alegou pureza étnica para vaticinar a hegemonia argentina!) - Martius afirma que essa reciprocidade de raças afiançaria na história da formação da população brasileira em geral, o quadro de uma vida orgânica. Apelando para a necessidade de proteger essas raças, deixou cair esta sentença impressionante: *um historiador que mostre desconfiar da perfectibilidade de uma parte do gênero humano autoriza o leitor a desconfiar que ele não sabe colocar-se acima das vistas parciais ou odiosas.* Em suma: que ele é um sectário, cego pelos preconceitos de seu tempo.

Djacir Menezes. *Motivos alemães*. Rio de Janeiro : Cátedra, 1977. p. 182 - 184.

## **g - Teses**

**16**

A grande revolução da nova Filosofia foi a apreensão consciente deste ritmo imanente às coisas em devenir, o movimento íntimo dos processos naturais e sociais. Essa dessubjetivação da lógica fundiu a ontologia na história, o logos como revelação do ontos. (p. 20)

**65**

O quanto a natureza se insere no homem é sua parte animal; e o quanto existe além dela é sua parte realmente humana, que é transformação da natureza. O que se chama de natureza humana é a negação dialética da natureza natural (p. 31).

**90**

As relações ativas entre o homem e natureza têm caráter social. Marx viu, nos escritos de 1844, como o objeto natural se humaniza pelo trabalho - o que é cálida inspiração hegeliana. No processo das necessidades do animal está o fundamento vital da antropogênese.

Que significa história natural do ser humano senão a história humana de um ser natural? O homem opôs-se à natureza, continuando-a naturalmente no processo cultural (p. 37).

**402**

O respeito supersticioso da força do macho se extingue à medida que sobe o nível cultural feminino (p. 103).

**408**

Desde que se ampliou na história, a transmissão escrita - sinais hieroglíficos, desenhos pictóricos, figuras, representações, dilatando a força da transmissão natural. Cavou-se o hiatus. E a interrogação apareceu, cresceu: de onde vimos? Quem somos?

Para explicar o homem pelo animal há que se lhe amputar a razão: e neste caso explica-se o animal pelo animal. Elimina-se o plus que se queria explicar: on se paie des mots.

O animal consome e não produz; o homem consome e produz. O processo de produção se aprofunda com o conhecimento das propriedades das coisas através da praxis - com o processo de humanização, que é o trabalho, relação dialética entre o homem e a natureza. Assim falou Hegel (p. 104/5).

Djacir Menezes. *Teses quase-hegelianas*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP, 1972. p. 20, 31, 37, 103-105.

## **h - Teses sobre o racionalismo**

**I**

É a partir da experiência organizada logicamente que se configura a estrutura racional da inteligibilidade do Universo, que se chama ciência. As crises do conhecimento científico assinalam a perfectibilidade assintética, que resulta da interação do espírito e do mundo.

(...)

IV

O racionalismo é muitas vezes a designação um tanto vaga da constelação das teses que se opõem ao dogmatismo. Nesse transe, despontam dois híbridos: o racionalismo dogmático, que representa a razão embalsamada nos princípios considerados imutáveis de certa época; o dogmatismo racional, que seria a tentativa de galvanizar a múmia. Então graças ao subterfúgio, o automatismo se dissimula sob as formas de espontaneidade operacional e teleológica da racionalidade.

V

Não se confunda axiomática e dogmatização. O processo que conduz à axiomática se fundamenta numa cosmovidência já cristalizada. Vale até o instante em que novos fatos determinam rupturas na integridade da axiomática. É o que se verifica na evolução do pensamento científico, onde as mudanças caracterizam os períodos de crescimento.

(...)

XVIII

Evidentemente que o racionalismo é um produto cujas formas históricas se sucedem na evolução do pensamento especulativo. Já se define tardiamente, como sistema na fase adulta da racionalidade. Todavia, a racionalidade tem raízes obscuras, que mergulham naquele estado de torpor do Espírito, já descrito por Hegel como das *inorganische Existenz des Geistes*.

(...)

XXXI

O pensamento conceitual, que gerou o racionalismo, desprezou o valor expressivo do mito. Esqueceu que o mito é uma técnica, que desabrochou na transição do sensível ao abstrato. Exprimindo a idéia pela imagem, faz-se o caminho gnoseológico dos *singularia* para os *universalia*.

(...)

XXXIV

Racionalizar - na acepção filosófica - seria tornar racional, isto é, reduzir a conceitos que se encadeiam no raciocínio e exprimem no discurso. Estaria a linguagem musical fora da razão? Quando compreendo o conflito dramático da sinfonia heróica ou o ouverture de Egmont, porventura não concebo a eclosão do pensamento revolucionário francês através de uma forma racionalmente poderosa de comunicação que escapa ao conceitualismo do discurso? Quem não vê que a transição do estilo de Haydn, Mozart para o estilo de Beethoven é uma transição das idéias? Não é essa transição musical espelho da transição filosófica e social da passagem do racionalismo clássico e aristocrático ao racionalismo romântico e burguês? E esses novos estilos racionais não fascinaram Hegel, Holderlin, Schelling, Goethe e muitos outros?

As idéias musicais são enigmas à luz do racionalismo clássico. Elas não são explicáveis na perspectiva dos valores racionais, que ultrapassam o horizonte do conceitualismo intelectualista.

(...)

Djacir Menezes. Teses sobre o racionalismo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 23 (90): 127-134. abr./ jun. 1973.

### **i - A paisagem intelectual dos fins do século XIX**

Não me teria seduzido a idéia de estudar nestas páginas o humanismo socialista de Rodolfo Mondolfo se nela não estivessem palpitando as mais graves e desconcertantes interrogações que irrompem do seio da vida contemporânea. Com efeito, o pensamento de Mondolfo, desde seus primeiros escritos, ainda no alvorecer do século, não se dissociou da crise que, agora mais do que nunca, ameaça as estruturas sociais do ocidente, abrindo perspectivas incertas de transição e perplexidade. Entre as qualidades eminentes do pensador, assinalamos a primorosa formação de seu espírito nos quadros universitários. (...)

A força original de sua mentalidade (...) não se ajustaria na conformidade padronizada. Por isso mesmo, ainda bem cedo, contando vinte e poucos anos, começa insensivelmente a gravitar na órbita dos que, na Europa e na Itália do último quartel do século XIX, pretendiam apontar à juventude outros rumos sociais e políticos inspirados no estudo científico da sociedade e da história. O impacto produzido pelo darwinismo nas ciências da Natureza coincidiria com o impacto promovido pelo marxismo nas ciências da sociedade: o meridiano de 1850 era marcado pela *Zur kritik der politischen Oekonomie* e pela *origin of species*. Como para provar a unidade espiritual do momento histórico, *Tristão e Isolda* exprime, na arte, a transformação que se opera nos valores filosóficos. Não era por simples diletantismo que Wagner ouvira conferências do materialista Feuerbach, recebera aplausos de Zola e Cezanne, e para compor Lohergrin, relera Platão e Ésquilo. Coincidência: morre no ano seguinte à desapareição de Marx, quando não mais se ouviam as apóstrofes de Nietzsche insano.

Tais acontecimentos na ordem espiritual coincidem com mudanças profundas que ocorrem na ordem material. As primeiras concentrações da ordem econômica se anunciam nos embriões de monopólios que despontam em 1860 em diante. As conquistas científicas são estimuladas pelas necessidades industriais - e o ensino universitário ressentia-se da perpetuação de métodos antiquados, ainda impregnados da especulação teológica. Nesse instante, mestres jovens, rompendo com a tradição, lançam-se ousadamente na pregação de outra metodologia mais diretamente vinculada com a experiência. Um dos itens do programa foi a organização de uma ciência novel - a sociologia - que, com as demais ciências históricas, ajusta-se nos moldes das ciências físico-naturais, conforme haviam idealizado Condorcet e Saint-Simon.

O progresso desses ramos recentes do conhecimento oferecia dois aspectos da mesma contradição. A influência crescente nas ciências denominadas exatas, que tinham obtido maior grau de perfeição, facilitava a obra de emancipação das ciências sociais, livrando-as da metafísica e da escolástica, onde se imprimira indelevelmente o cunho religioso, marcando direção filosófica definida ao curso das investigações. Era o lado positivo e crítico, que desbravava o campo e dava maior liberdade de movimentos. Mas acentuou-se, progressivamente, o lado negativo, que veio depois a escamotear aquela liberdade - ou melhor, a dirigi-la para fins conservadores. De que modo? Assim. A transladar as conceituações da biologia darwinista para o plano da sociologia, começaram a elaborar paralelismos que cedo revelaram sua insuficiência: a sociedade era organismo ou superorganismo, que obedecia a leis naturais da evolução submetida, portanto, ao determinismo inflexível, que cumpria estudar, compreender e seguir. Os reformadores de

todo o gênero foram confundidos num rótulo único de místicos ou sonhadores. A intervenção da vontade no progresso social nada conseguiria. No fundo, as duas atitudes se interpenetravam como contrários na mesma identidade: ambas se conciliavam na condenação severa à mudança e ao esforço para apressar a marcha das coisas. Uma condenava-a em nome das verdades reveladas, que a tradição intangibilizava em nome da Fé, outra, rejeitava em nome do determinismo evolucionista, que a Ciência firmava em nome da Razão. Era a resistência, nas duas frentes, contra a maré montante do socialismo, que acenava às massas, encurraladas nos regimes econômicos, com esperanças do próximo Reino do proletariado.

A crítica das ideologias, a que o marxismo viria dar forte impulso, contribuiu para esclarecer os motivos sociais que ditavam aquelas duas atitudes fundamentais. Mas essas instituições se refratavam em várias outras nos meios intelectuais, conforme os diferentes *strata* de que se compõe a comunidade - principalmente da classe média, como observou Mannheim. Os tipos de agitadores ou de escritores radicais, refletem, psicologicamente, os matizes de *stratum* intersticial dentro do processo de industrialização que se desenvolve no seio das lutas de grupos e classes, onde está o núcleo da ação política. Cada dia se torna mais evidente essa influência sobre o movimento das idéias - embora não seja esse núcleo a matriz das idéias e a consciência individual desempenhe papel ativo no processo ideológico. A ortodoxia marxista, a pretexto de repelir a deformação e bastardia da doutrina, encarniçou-se, como teremos ensejo de mostrar adiante, na elaboração de instrumentos de dominação indispensáveis à ditadura bolchevista. Ninguém desconhece o papel que exerceu Lenin nessa continuação do marxismo, levando-se toda dissidência à conta de trotskismo, com as piores injúrias sobre o policialismo do dissidente (...). Apesar dessa barragem de fogo, mantida com inescrupulosa energia, numerosos homens de estudo, sem se deixarem intimidar, não abriram mão da liberdade criadora e do espírito crítico: aprofundaram-se no estudo do marxismo com objetivo puramente científico e filosófico, vendo, na grande contribuição, um contingente valioso a ser incorporado ao patrimônio geral do conhecimento humano.

Djacir Meneses. *Mondolfo e as interrogações de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Faculdade Nacional de Filosofia, 1963. p. 13-16.

### **j - Filosofia e diálogo**

Entre os cultores de Filosofia, é uma atitude mental autenticamente filosófica. Não entendo amigos da sabedoria aspirando secretamente o nivelamento das convicções ou o monólogo das unanimidades. Na uniformidade e na homogeneidade do credo único se matriculam os que não pensam por conta própria, os que não são uma voz, mas um eco, os que atrofiam, pela ignorância ou pela subserviência, as mais ativas e nobres funções do ser racional. Não delegamos a quem quer que seja o discernimento, que vai culminar na faculdade superior de opção. Somente opta quem pondera, compara, corteja, balanceia, oscila e vacila, à cata da verdade ou do que parece ser a verdade *hic et nunc*.

Dir-se-á que a verdade encontrada determinará o consenso e a paz, de que se nutrem as unanimidades racionalmente edificadas. Sei que assim pensam autoridades respeitáveis, - mas peço vênias para não receber passivamente essa verdade final, pacificadora e última, a fim de permanecer na transitoriedade das contingências históricas,

onde a verdade é um *processus*, onde o conhecimento não é perfeito, mas perfectível. No debater incessante dos pensadores, o diálogo não se interrompe jamais. Pensar já é o pôr em dúvida, dialogar com outrem interior, opor-se a si mesmo, fletir sobre si mesmo, refletir. Abre-se o drama da dualidade: interioriza-se o diálogo entre o eu e os demais, entre o sujeito e os socci. (...) O tom polêmico do pensar tem sua origem nos estímulos de convivência humana. Que é a história da filosofia, que é a sucessão das correntes, das escolas, dos sistemas, continuando-se e contrariando-se, senão o enorme, o fecundo, o excitante diálogo do Espírito através dos seus mais dignos órgãos, que se chamaram Sócrates ou Kant, Platão ou Hegel, Aristóteles ou Tomás de Aquino?

Não é objeção, é abjeção o aspirar a suprimir a perenidade do diálogo, batendo-se pela unanimidade e pela uniformidade, que negam a vida. Quando a mente não depara circunstância problemática, que lhe provoque o dinamismo interior, tende a esmorecer e extinguir: cessam suas relações com o mundo exterior... O devaneio já é uma forma de atividade que se soltou das amarras lógicas, - um embotamento do contato vital com a Realidade, uma transição para a zona do lusco-fusco, à deriva de impulsos afetivos e irracionais. O sonho prolonga o drama dialogante, com protagonistas onde o Eu é a terceira pessoa, que se assiste e representa. Retira energias armazenadas no psiquismo inconsciente, individual e coletivo. Mas a dramatização onírica ainda é a prova da interação do Eu e do Mundo. O sono sereno e profundo, que anula toda subjetividade intencional, onde toda consciência se apaga, exprime o silêncio, a quietação, a imobilidade, o nada. Os antigos no sono a imagem da Morte.

(...)

É frívola a idéia de que a filosofia isola o homem das realidades ambientes. Nós todos sabemos que a meditação filosófica opera exatamente ao inverso - imerge o pensador no âmago da História do próprio homem e da própria sociedade onde vive. Onde razão disto? Precisamente porque pensamento condensa e potencia. Ação, é momento prospectivo de Ação, e a Ação somente ganha conteúdo humano quando permeada pelo pensamento, isto é, historicizando-se. Foi uma ilusão tentar separar o Pensamento da História, dando a interpretação falsa tão divulgada acerca da filogenia das funções mentais que caracterizam o crescimento da racionalidade. Cada religião, cada sistema filosófico, cada interpretação científica traduz uma face ou momento história real da Consciência, é uma visão ou compreensão vital das circunstâncias onde respiram o drama humano. E desdobram-se todos na imensa polêmica dos séculos. O mito não é apenas a fantasia arbitrária, fruto da imaginação caprichosa. Todas as ideologias são revelações da essência humana, que se objetiva nas grandes criações artísticas, científicas, filosóficas ou religiosas, na universalidade do mesmo processo na integridade do mesmo percurso. O ser dado (mundo físico-natural) é, na consciência progressivamente ampliada da humanidade, o ser-revelado (mundo histórico-social). A defasagem entre os dois mundos tende a diminuir cada vez mais. A ação-instinto transfigura-se cada vez mais na ação-consciência. A linde zoológica, que demarca as fronteiras do humano, está nessa *prize de consciense* do mundo histórico. O homem adquire o sentido da vida. Como? Pela consciência sabe que vai morrer. Ei-lo, portanto, inserido na Temporalidade - para falar hegelianamente. A temporalidade é a essência do Espírito. Os comentadores de Hegel começam a descobrir a importância altamente significativa da idéia de Morte, que é a

negatividade imiscuida do Devenir. É o pólo especulativo da *Phenomenologie des Geistes*.

Djacir Menezes. Filosofia e diálogo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 6 (2): 236-239. abr./jun. 1956.

## **5 - Miguel Reale (nasc. em 1910)**

### **a -Minha trajetória filosófica**

Minhas meditações filosóficas desenvolveram-se, inicialmente, em íntima vinculação com a análise dos problemas sociais e políticos, tendo, já no prefácio de meu primeiro livro, *O Estado Moderno* (1934), manifestado o propósito de teorizar a vida e viver a teoria na unidade indissolúvel de pensamento e da ação.

Creio que essa orientação influi em toda minha especulação posterior, a qual, de resto, coincide com uma das diretrizes dominantes de nosso tempo, não digo por não poder o pensador contemporâneo ficar alheio aos problemas de natureza existencial, de olhos fechados para a praxis.

Essa compreensão teórico-prática foi por mim sentida, primeiro, em meus estudos de filosofia do direito ou de filosofia política (...), para, aos poucos se estender o campo filosófico, podendo afirmar que minhas obras *Pluralismo e liberdade* (1962) e *O Direito como experiência* (1968), já preparam e antecipam as teses afinal desenvolvidas em *Experiência e Cultura* e *O homem e seus horizontes*, respectivamente de 1977 e 1979.

A referida exigência de concreção, visando a compreender o homem como um ser situado, tanto mais ele mesmo quanto mais correlacionado com os demais homens e as coisas, levou-me a reconhecer a insuficiência das teorias neokantianas, seguidas, de certa forma, até a publicação de *Fundamentos do Direito* (1940). Convenci-me de que, se o retorno a Kant tivera o mérito de repropor o problema da subjetividade transcendental, não oferecia, porém, base segura para mais adequada compreensão do papel da subjetividade no mundo dos valores e da história, os quais se correlacionam essencialmente com a consciência, ou o espírito subjetivo, mas não podem ser reduzidos a ela. Donde a rejeição de um conceito formal de cultura, intercalado paradoxalmente entre o ser (sein) e o dever ser (sollen), isto é, entre os enlaces causais do mundo fenomenal e os nexos teleológicos da experiência dos valores, como haviam feito os neokantianos da Escola de Baden, de Windelband até Radbruch. Pareceu-me indispensável superar a fratura entre a causalidade e liberdade, e, por via de consequência, entre epistemologia e ontologia, atendendo, nesse ponto, às reformulações feitas por E. Husserl e seus continuadores.

O primeiro resultado dessa nova compreensão do processo cultural deu-nos domínios da experiência jurídica, onde desenvolvi a denominada teoria tridimensional do direito, a qual se caracteriza pela demonstração de que a norma jurídica não se reduz a uma simples proposição lógica, não obstante o seu aspecto formal. (...)

Como penso ter explicado em meu livro *Experiência e cultura*, pareceu-me que, se a fenomenologia havia estabelecido maior sintonia entre o pensamento, no seu esforço de ir às coisas mesmas, fizera-o, porém, de maneira estática, ainda fiel ao formalismo kantiano, com perda do que de histórico, ou mais amplamente de temporal e volitivo em todas as formas de saber, como o estudo especial do direito me havia revelado. Convenci-

me, em suma, que havia toda uma dialética subentendida ao pensamento de Husserl, apesar de seu inicial alheamento às pesquisas de ordem histórica. Penso que a publicação póstuma de *A crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental* veio dar razão a essa minha crítica, que, no entanto, não se levou a adotar a via aberta por Heidegger, cuja correlação entre ser e tempo se põe em termos de uma Ontologia radical, que, no fundo, torna sem sentido uma teoria do conhecimento *qua talis*.

Ora, os estudos que tenho desenvolvido no sentido de Teoria do Conhecimento em termos de uma *Ontognoseologia*, revelam, que, a meu ver, se o real não coincide com o pensamento, como ocorre no sistema de Hegel, seria impossível recusar sua essencial co-implicação dialética. Isto envolvia, no entanto, um reexame da matéria, de tal modo que se levasse em conta não só o problema gnoseológico do cogito, mas também o problema ôntico da realidade enquanto objeto do conhecimento.

O homem, penso eu, é, em si mesmo, um ser histórico porque conhece e é capaz de conhecer, mesmo porque ele não conhece porque quer, mas sim porque não pode deixar de conhecer e de tornar objetivo, independente dele, o produto de seu próprio conhecimento. Por esta razão a essência do homem ou do eidos do real não podem ser alcançados graças a uma reflexão que culmine no sentido da subjetividade transcendental, embora seja esta a fonte originária doadora de sentido às nossas experiências. É que, a partir do primeiro ato através do qual se tornam objetivos uma percepção ou um pensamento (...) o problema do homem fica vinculado à sua história: nada se pode dizer do homem e dos entes, com abstração da experiência temporal que o homem adquire de si mesmo e das coisas. Compreende-se, desse modo, que minha atenção tenha sido atraída por dois temas correlatos: o valor e o da cultura.

No que se refere ao primeiro, observei a tendência dominante no sentido de reduzir o valor a esta ou àquela esfera de objetos. Se Max Scheler ou Nicolai Hartmann, por exemplo, repudiavam a compreensão do valor segundo enfoques psicológicos ou das ciências naturais, não era menos certo, todavia, que ambos o consideravam uma espécie de objeto ideal, numa visão por assim dizer neoplatônica. O estudo dos valores jurídicos ou políticos, nos quais se manifesta de maneira mais pronunciada a sua natureza normativa, levou-me a desvincular os valores dos domínios ideais, a começar pela observação fundamental do que, enquanto que estes são, aqueles devem ser. A colocação da teoria dos objetos em função da distinção fundamental entre *Sein* e *Sollen* (...) revelou-se fecunda para uma fundação autônoma da axiologia, situando o valor como um *ens a se*.

(...)

Parece-me que dessa linha de pensamento resulta a necessidade de examinar, com mais profundidade, outra correlação não menos relevante: a que se põe entre *valor* e *tempo*, tese esta escrita a convite do Congresso Internacional de Filosofia, realizado em Veneza, em 1958, como uma das comunicações introdutivas (...).

Essa tese estava, aliás, ligada a uma nova compreensão da cultura, concebida como o mundo das intencionalidades objetivadas pelo homem ao longo de sua experiência histórica. Meu propósito era alcançar um conceito de cultura que fosse além das colocações empiricistas, mas tivesse um alcance geral englobante, tal como já fora percebido por alguns historiadores, etnólogos e sociólogos: impunha-se, reconhecer, e ainda me parece constituir uma tarefa atual, que devem-se desenvolver *pari passu* a teoria

da ciência, ou seja, *imago hominis* e *imago mundi*, como afirmei numa das conferências da tarde promovidas pelo Congresso Internacional de Filosofia, de Dusseldorf, em 1978 (Cf. *O homem e seus horizontes...*).

É claro que essa compreensão do homem e de sua experiência histórica, em função da idéia de valor, põe uma série de problemas, aos quais tenho procurado responder, sem a preocupação, porém, de ordenar minhas convicções em sistema. Prefiro antes um pluralismo de perspectivas que nos leve a uma dialética de complementariedade. Esta se caracteriza pelo reconhecimento de que o processo histórico-cultural não se desenvolve segundo progressivas sínteses superadoras de contrários e contraditórios, mas sim através de sínteses abertas, formadas pela complicação de elementos que só podem ser compreendidos em sua mútua correlação, sem que um deles seja reduzido ao outro. A dialética dos opostos, de tipo hegeliano ou marxista, representaria, assim, uma das formas possíveis da dialética da complementariedade, desde que não se pretenda alcançar uma absurda síntese de termos contraditórios.

Foi partindo desses pressupostos que passei a estudar o problema da experiência em geral, convencido da inviabilidade de um conceito de experiência para as ciências empírico-formais, e outro para as ciências sociais ou para a vida ética. Uma teoria geral da experiência, que sirva de fundação a múltiplas e diversificadas compreensões do real é o campo de pesquisa em que mais me empenho atualmente.

Miguel Reale. *Miguel Reale na UnB*. Brasília : Ed. UnB, 1981. p. 161-164.

#### **b - O amor do saber e exigência de universalidade**

Poderíamos começar este livro apresentando uma longa série de definições de filosofia, lembrando o que disseram, por exemplo, Aristóteles, Kant, ou Farias Brito sobre a matéria. Seria exigir, no entanto, esforço mnemônico desmedido, com pouco ou nenhum resultado. Devemos, ao contrário, procurar atingir o conceito de filosofia através de demorado e progressivo exame das exigências que suscitaram os problemas historicamente reconhecidos como sendo de ordem filosófica. Só essa compreensão histórica é que poderá ser fecunda; razão pela qual vamos estabelecer, por ora, apenas uma noção provisória ligada às próprias raízes etimológicas do termo.

Se nos inspiramos nas origens do pensamento ocidental verificamos que a palavra filosofia significa amizade ou amor pela sabedoria. O termo é deveras expressivo. Os primeiros filósofos gregos não concordaram em ser chamados sábios, por terem consciência do muito que ignoravam. Preferiram ser conhecidos como amigos da sabedoria, ou seja - filósofos.

A filosofia reflete no mais alto grau essa paixão da verdade, o amor pela verdade que se quer conhecida sempre com maior perfeição, tendo-se em mira os pressupostos últimos daquilo que se sabe.

O filósofo autêntico, e não o mero expositor de sistemas, é, como o verdadeiro cientista, um pesquisador incansável, que procura sempre renovar as perguntas formuladas, no sentido de atingir respostas que sejam condições das demais. A filosofia começa com um estado de inquietação e de perplexidade, para culminar numa atitude crítica.

Aristóteles (384-322 a.C.), repetindo ensinamento platônico, dizia que a filosofia começou com a perplexidade, ou melhor, com a atitude de assombro do homem perante a natureza, em um crescendo de dúvidas, a começar pelas dificuldades mais aparentes.

O homem passou a filosofar no momento em que se viu cercado pelo problema e pelo mistério, adquirindo consciência de sua dignidade pensante. Não é preciso, pois, sentir-se, tranqüilamente ancorado em algum sistema de filosofia, nem ser capaz de dizer em que ano escreveu Kant cada um de seus estudos, para se possuir atitude filosófica: esta é própria de quem saiba captar e renovar os problemas universais sobre o cosmos e sobre a vida, procurando satisfazer exigências atuais, significantes por novos e por velhos problemas situados em diversos ciclos histórico - culturais.

A filosofia, por ser a expressão mais alta da amizade pela sabedoria, tende a não se contentar com uma resposta, enquanto esta não atingia a verdade, portanto, quando se diz que a filosofia é a ciência das causas ou orientação perene para a verdade última, do que a posse da verdade plena.

A filosofia, com efeito, procura sempre resposta a perguntas sucessivas, objetivando cumprir, por vias diversas, certas verdades gerais, que põem a necessidade de outras: daí o impulso inelutável e nunca plenamente satisfeito de penetrar, de camada em camada, na órbita da realidade, numa busca incessante de totalidade de sentido, na qual se situem o homem e o cosmo. Ora, quando atingimos uma verdade que nos dá a razão de ser de todo um sistema particular de conhecimento, e verificamos a impossibilidade de reduzir certa perspectiva, dizemos que atingimos um princípio, ou um pressuposto.

Quando se afirma que a filosofia é a ciência dos primeiros princípios, o que se quer dizer é que a filosofia pretende elaborar uma redução conceitual progressiva, até atingir juízos com os quais se possa legitimar uma série de outros juízos integrados em um sistema de compreensão total. Assim o sentido da universalidade revela-se inseparável da filosofia.

Vê-se, pois, que a filosofia representa perene esforço de sondagem nas raízes dos problemas. É uma ciência cujos cultores somente se considerariam satisfeitos se lhes fosse facultado atingir, com certeza e universalidade, todos os princípios ou razões últimas explicativas da realidade, em uma plena interpretação da experiência humana; mas nas vicissitudes do tempo, tal paixão pela verdade sempre se renova; surgem teorias, sistemas, posições pessoais, perspectivas diversas, em um dinamismo que nos é conatural e próprio, de maneira que a universalidade dos problemas não pode contar com resultados ou soluções todos universalmente válidos. Poder-se-ia dizer, porém, que é em nossa procura total da verdade que se manifesta a verdade total. Parafraseando a reflexão agostiniana de Blaise Pascal, diríamos do filósofo em relação à verdade: *tu não me procurarias, se já não me tivesses encontrado*.

Quem passa a estudar filosofia no plano da história, fica à primeira vista, desapontado, quando não cético, por encontrar um tumultuar de respostas, uma multiplicação de sistemas e teorias. Surge, então, logo a pergunta: porque estudar filosofia, se os filósofos jamais lograram se entender? Qual a vantagem ou a utilidade da filosofia, se os maiores pensadores nunca chegam a concordância sobre pontos fundamentais? Quando se fazem tais perguntas, pensa-se que estão sendo destruídas as veleidades da filosofia, esquecendo-se de que preside exatamente aí a grandeza e a

dignidade do saber filosófico, sem que resulte comprometida a sua pretensão de ser ciência rigorosa.

A filosofia não existiria se todos os filósofos culminassem em conclusões uniformes, idênticas. A filosofia, é ao contrário, uma atividade perene do espírito ditada pelo desejo de renovar-se sempre a universalidade de certos problemas, embora, é claro, as diversas situações de lugar e de tempo possam condicionar a formulação diversa de antigas perguntas: o que distingue, porém a filosofia é que as perguntas formuladas por Platão ou Aristóteles, Descartes ou Kant, não perdem a sua atualidade, visto possuírem um significado universal, que ultrapassa os horizontes dos ciclos históricos. A universalidade da filosofia está de certa forma mais nos problemas do que nas soluções, o que não deve causar estranheza se lembrarmos, com Jorge Simmel, que a filosofia mesma é, por assim dizer, o primeiro de seus problemas, revertendo o seu problematismo sobre a sua própria essência. A pesquisa das razões últimas das coisas e dos primeiros princípios implica a possibilidade de soluções diversas e de teorias contrastantes, sem que isto signifique o desconhecimento de verdades universais que se imponham ao espírito com a força irrefragável da evidência.

A história da filosofia tem o grande valor de mostrar que esta não pode se estiar em um sistema cerrado, onde tudo já esteja, pensado, muitas vezes antecipadamente resolvido. Quando um filósofo chega ao ponto de não ter mais dúvidas, passa a ser a história acabada de suas idéias, o que não quer dizer que não gere a filosofia nos espíritos uma serenidade fecunda, apesar da incessante pesquisa. Como observa Karl Jaspers : esse modo de estar em marcha - o destino do homem no tempo - não exclui a possibilidade de uma profunda paz interior, e até mesmo, em certos instantes supremos, a de que uma espécie de plenitude.

Para não dar senão dois exemplos de filósofos autênticos, lembraríamos duas figuras impressionantes, pertencentes a culturas distintas, e que representam pontos culminantes do pensamento contemporâneo - Benedetto Croce e John Dewey, os quais jamais se deram por satisfeitos com suas pesquisas, apesar de dezenas e dezenas de anos de perseverante estudo, mantendo ambos o mesmo teor de produção científica, até a vigília da morte.

Dewey e Croce são dois padrões da filosofia que não se cristaliza, nem fica paralisada por ter encontrado respostas para dados problemas. A filosofia deve ser vista como atividade perene do espírito, como paixão pela verdade essencial e, nesse sentido, realiza, em seu mais alto grau e consequência, a qualidade inerente a toda ciência: a insatisfação dos resultados e a procura cuidadosa de mais claros fundamentos, sem outra finalidade além da puramente especulativa. Isto não significa, porém, que o filósofo não possa ou não deva empenhar-se por suas idéias: o que é incompatível com a pesquisa filosófica é a conversão da ação prática e, sobretudo, do empenho político-social, em razão e meta do filosofar.

Miguel Reale. *Introdução à filosofia*. - 2ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1989. p. 4 - 6.

### c - Moscas

Meu pensamento é hoje mosca inútil  
que voa inútil existindo,

asas de moscas desperdiçadas  
em vôo curto raso, transparentes.

O mundo opaco obriga-me a estar só  
entre as paredes de aço do meu eu,  
moscas me estão chovendo dentro da alma,  
nem sei se são idéias ou são moscas.

Pensamento perdido em asas frágeis,  
mistério de ter asas sendo mosca.

Miguel Reale. *Poemas do amor e do tempo*. São Paulo : Saraiva, 1965.

#### **d - Criticismo ontognoseológico**

A nosso ver, o que há de essencial na gnoseologia de Kant, representando uma contribuição positiva ao pensamento posterior, é essa concepção do espírito humano como transcendentalmente capaz de instaurar enlaces lógicos, sinteticamente superadores e necessariamente válidos, em confronto com os dados de experiência em que se baseiam. Damos o nome de poder nomotético, a essa capacidade que tem o espírito humano de ordenar normativamente, em novas sínteses, os dados múltiplos e esparsos da experiência.

Não é demais advertir que o *a priori* kantista não equivale a inato, nem tampouco significa algo que preceda no tempo à experiência. Correspondente, antes, ao que é independente da experiência individual. Representa, ao mesmo tempo, a forma legal ou constitutiva, da experiência mesma, pois é consciência cognoscente (considerada universalmente, e não como consciência deste ou daquele indivíduo), que, segundo Kant, cria de certa forma os objetos, segundo leis que lhe são anteriores e próprias, ordenando o mundo disperso e informe das sensações recebidas, segundo as formas do espaço e do tempo, e os enlaces das categorias.

Conceber o *a priori* kantista como uma versão de inatismo seria perder de vista o que há de essencial em seu pensamento: o caráter transcendental sintético dos enlaces, graças aos quais pensamos objetos, tendo como condição primeira o que Kant denomina a unidade transcendental ou objetiva da percepção.

O criticismo não se reduz, no entanto, apenas à condicionalidade lógico - formal de Kant. No movimento criticista, *lato sensu*, podemos incluir doutrinas de nossos dias, ligados especialmente aos nomes de Edmundo Husserl, Max Scheler e Nicolai Hartmann, que reconhecem elementos de verdade no kantismo, mas repudiam seu formalismo, acentuando o valor próprio do objeto e a experiência de outras condicionantes no ato de conhecer. Existe na obra desses grandes mestres uma revalorização do objeto, parecendo-nos decisiva a análise minuciosa do ato de conhecer por eles processada, embora divirjamos de suas conclusões em pontos que nos parecem fundamentais. Não é demais lembrar que uma das grandes correntes do criticismo contemporâneo é representada pela escola de Frankfurt de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, que, a nosso ver, constitui uma tentativa de superar as aporias da dialética hegeliano-marxista, a fim de,

com apoio em certos valores da filosofia de Kant, preservar a linha essencial de uma concepção materialista da história.

A posição vinculada a Husserl, Scheler e N. Hartmann tem sido chamada de neo-realismo, de realismo crítico ou de criticismo realístico, exatamente porque, sem abandonar certas exigências do criticismo transcendental, põe em evidência a natureza ou as estruturas peculiares da realidade. Entendemos que tal orientação deve-se entender ao estudo de todas as condições do conhecimento, lógicas, axiológicas e históricas.

Diremos, apenas para mostrar certas tendências dessas doutrinas, que se Kant nos fala de formas *a priori*, no sujeito, há pensadores que invocam também formas *a priori* do objeto ou do real, algo que deve também ser pressuposto no objeto para ser possível a experiência do conhecimento.

Kant explica-nos que há formas e categorias *a priori* em nosso espírito, na sensibilidade e na inteligência, com uma função legisladora da realidade. Quer dizer que o espírito já é portador de esquemas ou leis *a priori*, que se não devem confundir com conceitos ou idéias inatas. Para Kant, como para todos os criticistas, não existem idéias inatas; não há na razão idéias inatas, mas certas formas ou categorias puras que condicionam a experiência, revelando-se em função dela: - a experiência só é possível em virtude daqueles esquemas.

Ora, alguns filósofos contemporâneos sustentam que na realidade há também um *apriori* material, que há um *apriori* ôntico, e não apenas um *apriori* gnoseológico, ou, mais claramente, que, se os objetos fossem em si indeterminados, não haveria possibilidade de serem captados pelo espírito, que não pode ser concebido como produtor de objetos, *ex nihilo*.

É essa orientação crítica que implícita em todas as formas atuais do neo-realismo, inclusive no ontognoseológico que corresponde propriamente a nosso pensamento.

Por outro lado, observamos que Kant indagou das condições transcendentais do sujeito cognoscente, mas projetou na abstração de um eu puro, estático, pressuposto idêntico e imutável em todos os entes humanos. Esse eu transcendental foi por ele absolutizado segundo determinado modelo, como algo fundamentalmente a-histórico, como um ponto lógico e imutável de universal referibilidade.

Além de ser assim pressuposto, o eu transcendental ficou reduzido a esquemas racionais imutáveis em uma tomada de posição invariável e universal em face de todas as experiências possíveis. Kant esquematizou conceitos rígidos do entendimento, não atendendo à condicionalidade social e histórica de todo conhecimento, isto é, à ineliminável natureza histórica do ser humano.

Por outro lado, sua gnoseologia limita-se ao plano puramente especulativo, quedando fora dela o campo do valioso, o qual deve sujeitar-se à indagação crítico-transcendental, a fim de não resultar sacrificado o problema essencial do conteúdo ético. Daí o insubsistente contraste, em seu sistema, entre experiência cognoscitiva e experiência ética, não aplicando à segunda (por não a entender experiência no rigoroso sentido de sua concepção) as conclusões gnoseológicas postas para a primeira.

A historicidade circunstancial do sujeito cognoscente, sem sacrificar sua contribuição própria no ato de conhecer, implica a sua relação com o mundo circundante, em que ele necessariamente se insere, revelando-se desse modo que há um problema irredutível do objeto em correlação necessária com o sujeito, e que a exigência de um

plano transcendental do conhecimento não implica subordiná-lo, de maneira absoluta, a um eu transcendental, com olvido da transcendentalidade objetiva. Se não podemos conhecer algo com abstração do espaço e do tempo, também não podemos conceber o sujeito cognoscente abstraído de suas circunstâncias histórico-sociais.

Como se vê, parece-nos impossível manter a concepção esquemática ou pré-categorizada do espírito, tal como Kant a modelou segundo a imagem da ciência de seu tempo, pois, no fundo, a rigidez de seus esquemas representaria uma limitação, de ordem contingente e empírica, imposta ao poder sintético *a priori* justamente atribuído ao espírito humano em sua universalidade.

Estas observações resultam, tanto da pesquisa de pensadores que partiram, de certa forma, de matrizes kantianas para superá-las, como é o caso de N. Hartmann, Max Scheler, Ortega Y Gasset ou Külpe, como também das indagações que alguns cultores da nova física realizaram sobre a validade das categorias kantianas em face dos últimos resultados das ciências.

Cabe observar que nenhum pensador soube, melhor do que Ortega y Gasset, demonstrar a circunstancialidade ou condicionalidade do ser humano. A tão conhecida afirmação, do citado filósofo espanhol, valendo-se tanto no plano metafísico como no gnoseológico, pois a circunstância começa do próprio homem, de seu modo de ser existencial, e não se refere apenas a fatores extrínsecos ao homem mesmo, como seriam os de caráter sociológico, econômico ou histórico, como sustentam alguns partidários de sociologia do conhecimento. Esta veio trazer uma contribuição muito fecunda à gnoseologia, mas é preciso superar os pressupostos empiristas a que ficam ligados vários de seu adeptos.

Miguel Reale. *Introdução ao pensamento filosófico*, - 2ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1989. p. 79-81.

## **e - Objetividade e historicidade dos valores**

(...)

No nosso modo de ver, os valores não possuem uma realidade em si, ontológica, mas sim vinculada a atos e coisas valiosas. Trata-se de algo que se revela na experiência humana, através da história. Os valores não são uma realidade ideal que o homem contemple como se fosse um modelo definitivo, ou que só possa realizar de maneira indireta, como quem faz uma cópia. Os valores são, ao contrário, algo que o homem realiza em sua própria experiência e que vai assumindo expressões diversas e exemplares, projetando-se através do tempo, numa incessante constituição de entes valiosos.

No plano da história, os valores possuem objetividade porque, por mais que o homem atinja resultados e realize obras de ciência ou de arte, de bem e de beleza, jamais tais obras chegarão a esgotar a possibilidade dos valores, que representam sempre uma abertura para novas determinações do gênio inventivo e criador. Trata-se, porém, de uma objetividade relativa, sob o prisma ontológico, pois os valores não existem em si e de per si, mas em relação aos homens, com referência a um sujeito. Não se entenda, porém, que os valores só valham por se referirem ao dado sujeito empírico, posto como sua medida e razão de ser. Os valores não podem deixar de ser referidos ao homem como sujeito universal de estimativa, mas se não reduzem às vivências preferenciais deste ou daquele

indivíduo da espécie: - referem-se ao homem, que se realiza na história, ao *processus* da experiência humana de que participamos todos, conscientes ou inconscientes de sua significação universal.

(...)

O homem é o valor fundamental, algo que vale por si mesmo, identificando-se seu ser com a sua valia. De todos os seres, só o homem é capaz de valores, e suas ciências do homem não são cegas para o mundo das estimativas.

(...)

Quando o homem toma uma atitude perante o fato e o insere no processo de sua existência, surge o problema do valor, como critério de compreensão. Renova-se, a esta altura, a distinção já apontada entre explicar e compreender, entre a explicação daquilo que já é dado e que apenas se procura captar e descrever tal como é, e a compreensão de algo na medida em que se integra em uma totalidade de significados, tal como deve ser.

O problema dos valores, portanto, é problema de compreensão e não de explicação. Só o homem tem esta possibilidade de integrar as coisas e os fenômenos no significado de sua própria existência, dando-lhes assim uma dimensão ou qualidade que em si mesmos não possuem, senão de maneira virtual.

(...)

Miguel Reale. *Introdução à filosofia*. - 2ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1989. p. 157-159.

#### **f - A pessoa como valor fonte**

Quando se estuda, por conseguinte, o problema do valor, devemos partir daquilo que significa o próprio homem. Já dissemos que o homem é o único ser capaz de valores. Poderíamos dizer, também, que o ser homem é o seu dever ser. O homem não é uma simples entidade psicofísica ou biológica, redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela Psicologia, pela Física, pela Anatomia, pela Biologia. No homem existe algo que representa uma possibilidade inovação e de superamento. A natureza sempre se repete, de acordo com a fórmula de todos conhecida, segundo a qual tudo se transforma e nada se cria. Mas o homem representa algo que é um acréscimo à natureza, a sua capacidade de síntese, tanto no ato de novos objetos do conhecimento como no ato constitutivo de novas formas de vida.

No centro de nossa concepção axiológica situa - se a idéia do homem como ente que é e deve ser, tendo consciência dessa dignidade. É dessa autoconsciência que nasce a idéia de pessoa, segundo a qual não se é homem pelo mero fato de existir, mas pelo significado ou sentido da existência. Quando apreciamos o problema do homem, toda Ontologia se resolve em Axiologia, abrindo-se as perspectivas da Metafísica. Em verdade, é só do homem que sabemos que é e, ao mesmo tempo deve ser, mas é admissível que a mesma questão seja proposta com relação à totalidade dos seres, donde a especulação inevitável sobre o sentido do ser enquanto tal. Esta ordem de problema desenvolve-se, porém, no plano metafísico, podendo apenas ser *pressuposta* no momento da pesquisa puramente ontogenesológica.

(...)

Se examinarmos os acontecimentos históricos, verificaremos que compõem uma experiência feliz ou malograda nas conjunturas do tempo, com vitórias e com

desenganos, mas sempre no propósito de dominar a natureza e de estabelecer formas de convivência, segundo uma paz ordenada. Tudo aquilo que o espírito humano projeta fora de si, modelando a natureza à sua imagem, é que vem a formar paulatinamente o cabedal da cultura. O problema do valor leva-nos, portanto, diretamente aos domínios da cultura. Não compreendemos, pois, teoria do valor como algo formalmente lógico e esquemático, quase como modelo espectral, mas, ao contrário, só admitimos uma teoria do valor inserida no processo histórico, como momento ou expressão da experiência humana através dos tempos, traduzindo o ser mesmo do homem em toda a sua imprevista atualidade criadora.

O homem, cujo ser é o seu dever ser, construiu o mundo da cultura à sua imagem e semelhança, razão pela qual todo bem cultural só é enquanto deve ser, e a intencionalidade da consciência se projeta e se revela como intencionalidade transcendental na história das civilizações.

Miguel Reale. *Introdução à filosofia*. -2ª ed. - São Paulo : Saraiva, 1989. p. 159-161.

### **g - Especificidade da conduta ética**

(...)

O homem jamais se desprende do meio social e histórico, das circunstâncias que o envolvem no momento de agir. Delas participa e sobre elas reage: são forças do passado que atuam como processos e hábitos lentamente constituídos, como laços tradicionais e lingüísticos, que a educação preserva e transmite: são forças do futuro que se projetam com seu peso histórico imediato; são forças do futuro que se projetam como idéias-força, antecipações e programas de existência, envolvendo dominadoramente a psique individual e coletiva.

Esse elemento, que cerca o homem e lhe impõe limites, que é de certa maneira negativo perante uma liberdade criadora sem peias, é o que chamamos de fato. Não há conduta humana (e o humano aqui é redundante) que não se desenvolva na condicionalidade de um complexo de fatos (...), de maneira que sempre o valor é atingido ou negado, não só na proporção da capacidade realizadora subjetiva do agente, mas também em função da totalidade das circunstâncias em que o seu agir se situa: a norma representa sempre tensão entre fato e valor, e o sentido concreto e unitário dessa relação.

Quando dizemos que o processo cultural (...) só é compreensível segundo uma dialética de implicação e polaridade, ou de complementariedade, queremos referir-nos à tensão fato-valor, pois estes elementos não são suscetíveis de se resolverem um no outro, mas tão somente de se comporem em implicação ou integração, quer através de formas estéticas, quer através de normas éticas.

Daí a impossibilidade, repetimos, de compreendermos a norma como algo *per se stante*, fora do processo em que se instaura e que lhe dá conteúdo, de seus pressupostos fáticos e axiológicos.

Miguel Reale. *Filosofia do direito*. v. II - 8ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1978. p. 388-389.

### **h - Dialeticidade do mundo cultural**

Parece-me não padecer dúvida que o mundo da cultura - o que quer dizer tudo aquilo que se tornou ou venha a se tornar momento de participação ou de consciência humana e objeto de seu trabalho criador e transformador - os fenômenos naturais, inclusive, enquanto objetos de ciência, isto é, enquanto sistema de conhecimentos e linguagem técnica - tudo, em suma, que é constituído pela espécie humana através do tempo, é intrinsecamente dialético. O mundo histórico, como o intuiu genialmente Vico, é mundo feito pelo homem e, como tal, projeção do espírito criador que o instaura e dinamiza, valendo-se dos dados naturais, através desse processo incessante de subjetivações que constitui a experiência humana.

Não é mister, por conseguinte, aceitar ou não a dialeticidade da realidade cósmica, de cujo processo a existência humana seria simples momento, segundo um desenvolvimento unitário e cerrado, nos moldes do historicismo absoluto, ou de certas formas de naturalismo científico, para se reconhecer que a realidade humana é, como tal, essencialmente dialética; nem há como absolutizar um dos fatores da existência humana, como, por exemplo, o econômico, à maneira do materialismo histórico, pois, como adverte Gaston Bachelard, até mesmo nos domínios das ciências exatas o método dialético se põe como essencialmente móvel, em uma incessante atividade de diferenciação, em contato permanente e renovado com a experiência.

Quer parecer-me que o princípio de complementariedade, válido no âmbito das ciências físicas, é extensível aos domínios das ciências humanas, desde que se tenha presente que a experiência social e histórica já se põe, por si mesma, como realidade dialética e não como simples desocultamento de aparências, coincidindo, ao contrário, a atitude interpretativa com a natureza do objeto interpretável. Poder-se-ia dizer que na dialética de complementariedade *há uma correlação permanente e progressiva entre dois ou mais fatores, os quais não se podem compreender separados um do outro, sendo ao mesmo tempo cada um deles irreduzível ao outro, de tal modo que os elementos da relação só logram plenitude de significado na unidade concreta da relação que constituem, enquanto se correlacionam e daquela unidade participam.*

Na dialética de complementariedade, como a entendo, não há apenas a possibilidade de se situarem pares em função de um mesmo conjunto, no qual entrem a participar, de conformidade com a explicação sugerida por Bachelard - mas há a possibilidade de participação à unidade constituída, em virtude da apontada correspondência: os pares não entram, ou estão num conjunto, mas essencialmente compõem o próprio conjunto como unidade múltipla.

Por outro lado, cabe esclarecer que a complementariedade pode se desdobrar em várias perspectivas, tanto em relações de coimplicação como de funcionalidade, quer entre opostos, quer entre elementos ou aspectos distintos, como se dá nas relações entre meios e fins, forma e conteúdo, a parte e o todo. Nunca será demais salientar que a dialética de complementariedade possui a mais complexa e diversificada configuração, desenvolvendo-se em múltiplas níveis linhas diretoras, desde a hipótese, sem dúvida relevante, da implicação dos opostos até à ligação de elementos ou fatores que mutuamente se exigem, sem que entre eles haja propriamente uma relação de polaridade. Tudo depende, por conseguinte, da natureza da realidade observada, havendo casos em que a implicação se dá entre termos opostos, como acontece no campo do direito, onde Fato e Valor atuam um sobre o outro, dessa tensão resultando a *norma jurídica* que

supera a contrariedade, tal como tenho demonstrado em minha *Teoria tridimensional do Direito*. Em tais casos, pode-se falar, especificamente, em dialética de implicação - polaridade.

No amplo quadro da dialética de complementaridade haveria lugar para a dialética dos distintos de Benedetto Croce, mas sem seus pressupostos idealistas que lhe impediram a compreensão autônoma da problemática dos valores, onde mais marcadamente se põem díades como estas: valor/liberdade; liberdade/igualdade; eu/outro; indivíduo/comunidade; belo/bom, etc., que se dialetizam, sem se contraporem. A dialética dos instintos do pensador italiano esvai-se em soluções formais por falta de real conteúdo axiológico dada a identificação por ele feita entre o que é e o que vale.

À luz do princípio de complementariedade poderá ser desfeita, tanto no plano teórico como no da praxis, incabível separação entre *Natureza* e *Espírito*, superando-se as contradições aparentes que se levantam como obstáculos ao pensamento e à ação, sem que esta e aquele fiquem bloqueados ou, então, sejam obrigados a obedecer a uma linha evolutiva unitária e pré-constituída.

Miguel Reale. *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 165-167.

### **i - Liberdade e Cultura**

Ora, o ato de transcender-se a si mesmo, inerente a todo e qualquer ato constitutivo do mundo cultural como realidade autônoma, pondo problemas e soluções que vão além das intenções e projetos de seus autores, só me parece suscetível de explicação se levarmos em conta dois fatores correlatos, referidos desde os capítulos iniciais deste livro: a natureza intencional da consciência, e a objetivação como modo de ser essencial à vida do espírito.

É a correlação dialética desses dois fatores, raiz ou fonte de toda a vida cultural, que explica a sua continuidade, podendo dizer-se dela o que Mondolfo diz da Filosofia, a qual, sob certo prisma, com ela se confunde: A Filosofia, em todo o seu desenvolvimento histórico, sempre responde às exigências e a trabalho anterior do próprio espírito humano. Sem dúvida, evolui com seus problemas, através da história, porém, esta não pode ser dividida em fragmentos incomunicáveis mutuamente, porque tem uma continuidade de desenvolvimento, na qual o passado nunca se torna estranho ao espírito presente, nem o presente pode jamais ser uma novidade absoluta, sem nenhuma relação com o passado.

Fácil é compreender que essa problemática se liga, intimamente, ao problema essencial da liberdade que está na raiz de toda transcendência de algo para a instauração dos entes que compõem o mundo da cultura.

São conhecidas as dificuldades em que se enredam os que procuram elaborar uma Teoria da Cultura no quadro da Teoria da Natureza, contestando, desse modo, o valor da liberdade como poder espiritual de opção e de seletividade operante na experiência enquanto correlato da autoconsciência mesma do homem como valor. No máximo, se valem da tese espinosista da liberdade como consciência da necessidade, ficando a cultura tributária da natureza.

Em ensaio intitulado *Liberdade e Valor*, inserto em meu livro *Pluralismo e Liberdade*, já cuidei de vários aspectos desse problema, mas o que desejo agora ressaltar é que os bens culturais de qualquer espécie, desde o primeiro e mais rudimentar machado

de sílex até a mais refinada conquista da Física Nuclear, desde os desenhos rupestres às prodigiosas criações de Picasso, emergem da liberdade constitutiva do espírito instauradora de novos sentidos e formas no fluxo experiencial.

Não se trata de reviver o problema do *livre-arbítrio*, que plana no vácuo da indeterminação e da indiferença, mas de compreender a liberdade como consciência de motivos e transcendência da fatualidade numa síntese aberta a novas opções, tal como se deu desde as opções germinais que se perdem na noite da história.

A liberdade põe-se, no plano experiencial, conforme tem sido reiteradamente salientado pelo pensamento atual, não apenas como categoria ética ou deontológica, mas também como categoria gnoseológica essencial à manifestação de algo novo no âmbito da experiência.

(...)

No máximo que podemos adiantar, como campo de provável desenvolvimento, é que as linhas resultantes de opções livres se desenrolam sempre com referência ao foco irradiante da subjetividade transcendental, na qual liberdade e valor se coimplicam coincidindo com a emergência da pessoa humana no evoluir da biosfera: como bem acentua Georges Bastide, a pessoa nasce de uma conversão espiritual, quando a consciência abandona a sua nativa crença na exterioridade para volver à interioridade reflexiva, onde ela se experimenta, ao mesmo tempo, como liberdade e como dever, podendo, penso eu, ser vista como centro polarizador da experiência cultural.

Converter tal perspectiva em lei imanente à fenomenologia do espírito, governando-lhe os sucessivos momentos, foi a poderosa inovação de Hegel em relação a Kant, mas, desse modo, na medida em que a Teoria do Conhecimento perdia seus títulos de indagação autônoma, a liberdade, que já fora excluída por Kant dos domínios da experiência ética, reduzia-se a liberdade reflexa, inserida de antemão na dialeticidade do Espírito Objetivo.

Na posição ontognoseológica, ao contrário, a liberdade readquire seu lugar na temporalidade - sendo esta, sem dúvida uma das contribuições fundamentais de Henri Bergson - de tal sorte que os atos livres não passam pelos interstícios ou crivos de uma rede pré - ordenada de valores ou eventos, nem se reduzem a simples momentos reflexos de algo superior a eles: o homem assume, ao contrário, em si mesmo e por si mesmo, os riscos de suas opções.

Miguel Reale. *Experiência e Cultura*. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 246-250.

#### **j - A metafísica e o universo da cultura**

A afirmação primordial, de Husserl a Heidegger, de que conhecer é conhecer algo, com os desenvolvimentos dados por ambos na tela da teoria do conhecimento, (...), levamos a indagar de seus pressupostos ontológicos, mesmo porque, no meu entender, aquela asserção nos conduz a uma posição ontognoseológica na qual já se acha pressuposta a problemática do Ser.

(...)

Ao contrário do que usualmente se pensa, na raiz do cogito reside o princípio da historicidade, da abertura do homem para a temporalidade e todas as suas determinações culturais. Isto porque, se pensar é pensar algo, o pensamento já é em si mesmo um

princípio de objetivação. Com isto, não me é possível pensar sem desde logo pôr algo como objeto, o que significa que todo ato de pensar implica que o sujeito cognoscente, por assim dizer, saia de si mesmo visando intencionalmente a algo, e volva a si mesmo enriquecido com um aspecto de algo tornado objeto, o que lhe abre novas perspectivas para novas objetivações.

Ora, é da verificação dessa verdade que devemos partir para uma compreensão ontológica da *cultura*, a qual é inseparável do ego pensante e atuante, mas é também irreduzível a ele, em virtude de um outro fato que a história nos revela: é que aquilo que o homem adquire como saber, tanto ao nível da *doxa* como ao nível da *episteme*, não fica irremediavelmente vinculado a ele, mas dele se destaca e se objetiva, no sentido de que se adquire uma *consistência histórica objetiva que transcende o originário ato de pensar instaurador de objetos*.

Conforme bem o adverte N. Hartmann, uma coisa é a objetivação (ato de pôr intencionalmente algo como objeto), e outra coisa é a objetivação ou objetivização, a qual consiste em tornar algo distinto ou independente do ser que o pensa, convertendo-o em momento histórico efetivo, isto é, em elemento integrante do processo cultural. É graças à objetivação, como penso ter demonstrado nas referidas obras, que surge o fenômeno da cultura como projeção imediata do ser humano, desde o remoto e inverificável instante em que o homem começa a ser efetivamente homem, isto é, um ser que pensa e que se dá conta de estar pensando, pelo menos implicitamente, através das alterações que introduz no processo da Natureza, valendo-se dela para realizar fins próprios. Na realidade, mediante cada ato de pensamento projetado na práxis, instaurando algo de novo na natureza (inclusive em sua própria natureza psíquica), o sujeito cognoscente se transcende, visto como vai além de si mesmo, enriquecendo-se com algo. Assiste, assim, razão àqueles que dizem ser exclusiva do homem essa capacidade de transcender-se, e desse modo, aperfeiçoar-se segundo seu dever-ser pessoal.

Pois bem, essa objetivação, como transcendência do sujeito no âmbito do processo cognoscitivo, não resulta de um dom ou privilégio de alguns, mas constitui uma virtude comum a todos os seres da espécie humana, um dos motivos pelos quais o ato de conhecer jamais se exaure como ato singular, pressupondo sempre uma trama intersubjetiva. A intersubjetividade se põe na raiz do ato cognoscitivo, não podendo ela ser posta entre parênteses na tentativa de fundar-se um saber apodíctico a partir do eu transcendental, como o faz Husserl, a não ser que se compreenda a subjetividade transcendental como intersubjetividade transcendental, o que traz novamente, à luz o caráter social e histórico do processo do conhecimento e da cultura.

Não olvidemos, com efeito, que quem objetiva algo, no sentido supra-exposto, não só comunica algo como se funda em algo que já lhe foi comunicado por outrem, a começar pela linguagem, que é o solo comum da cultura. Tal fato confirma que a alteridade está na substância tanto do pensamento como de sua comunicação. Também sob esse prisma se pode ver como o ato de pensar, sendo um ato de transcender-se do sujeito, é, ao mesmo tempo, um ato de natureza intersubjetiva, nascendo o conceito de pessoa dessa correlação entre um indivíduo e os demais, podendo ser apresentada como a veste intersubjetiva ou social da individualidade.

Válida é, pois, a conjectura de Kant sobre a origem da história, vinculando-a ao ato primordial de distinguir os seres uns dos outros, preferindo uns a outros dando nome a

todos. A radicalidade do pensamento é a mesma da linguagem, e ambos são configuráveis como atos concomitantemente individuais e coletivos, condicionados por quatro fatores, a saber:

- a) a consciência intencional que atribui sentido a algo, pondo-o como objeto;
- b) a natureza infinitamente determinável de algo, sem o que não haveria possibilidade de objeção, nem de objetivação;
- c) a igual natureza de todos os homens, sem a qual seria impossível qualquer comunicação, nem tampouco a formação das línguas;
- d) a historicidade originária do homem, sempre aberta a novas formas de saber e de agir.

Talvez sejam esses os quatro pilares do processo da cultura, a um só tempo subjetiva e intersubjetiva, determinada pelo empenho de inovações e descobertas que envolvem e exigem amor pelos bens já adquiridos (memória do que já possuímos) e imaginação criadora para enriquecer-nos cada vez mais, sempre em função do valor originário do eu que a todo instante se transcende, individual e coletivamente. Daí a vinculação essencial entre a idéia de cultura e a de educação ou formação do homem em função de suas reais possibilidades, ou, por outras palavras, na medida do ser de seu dever-ser existencial. Compreender-se-á facilmente a relevância dessas idéias no plano da pedagogia e da filosofia da educação, que ficariam sem sentido se o educando não fosse, como todo homem, um ser perfectível na concreção do dever-ser correspondente ao seu ser pessoal, o qual envolve tanto potencialidades subjetivas como limites naturais, transpessoais, variáveis de homem para homem, mas sempre no contexto de um ideal comum.

Já se pode ver que a cultura, condicionada pela subjetividade humana, nela não se exaure, constituindo-se antes como correlação eu-mundo, na qual o eu indica a consciência intencional, outorgadora de sentido às coisas segundo estruturas a estas imanentes, mas até então adormecidas e ignoradas; e o mundo significa tudo o que há de intersubjetivo e comunicável na consciência intencional, desde o que já é acervo espiritual comum da espécie ao que se lhe entreabe como progresso, entendido como aperfeiçoamento do ser do homem, perante si mesmo e em razão dos valores mais altos que o transcendem e dignificam.

Dediquemos um pouco de nossa atenção a dois dos problemas que resultam dessa exposição: um se refere ao papel do eu no processo de objetivação cultural, e, por conseguinte, na emergência dos valores; outro é pertinente ao universo da cultura e à sua compreensão em função do todo, o que envolve a relação entre os valores e a história.

Os que partem de uma concepção apriorística do ser revelam-se incapazes de compreender a função do eu no desenrolar do processo histórico. É o que se dá, por exemplo, com Gabriel Marcel quando, após refutar que o eu crie os valores (o que só em parte procede, pois não existiriam valores se a subjetividade não participasse de sua concriação), afirma que o se o eu intervém, fá-lo como fator de decomposição do ser considerado em sua plenitude ou, para adotar a linguagem de Simone Weil, como princípio de descriação(...). Acrescenta ele que se o eu interferisse na origem dos valores, teríamos, como o disse Heidegger com perfeição, um decréscimo do ser (...), assistindo razão a André Gide quando afirma que toda a ação, na medida em que é escolha, é uma mutilação podendo-se mesmo dizer que haveria uma afronta (...) feita ao real.

Ora, essa pretensão de captar-se o ser, graças à derlição ou anulação do eu, me parece absurda, como absurda é toda ontologia elaborada, paradoxalmente, com a abstração do homem, do Dasein, e isto depois de ter-se reconhecido que os problemas do ser e do nada adquirem uma feição nova quando se leva em conta a presença do homem no seio da natureza.

Não há dúvida de que toda escolha importa numa rejeição de outros seres ou de outras vias de ação possíveis, mas, se o ato de optar representasse um empobrecimento do ser, haveria um abismo insuperável entre este o homem, uma vez que, mesmo no plano das conjeturas, pensar é sempre julgar, preferir caminhos, optar por este e não aquele conceito, por esta e não aquela idéia.

Mas se não podemos prescindir do eu, em todos os graus ou níveis de pensamento, não me parece, de outro lado, que devamos, afinal, nos inclinar no sentido da subjetividade pura, para nela captarmos o eidos ou a essência das coisas, ou uma fundação absoluta, consoante programa de Husserl e seus continuadores.

Não podemos, com efeito, nos esquecer que o processo da cultura é marcado por sucessivos atos de pensar e objetivar, ou, em palavras mais pobres, de conceber novas coisas e criar coisas, traduzindo o pensamento em realidade. Todavia, nem bem algo é objeto de nosso pensar e de nosso agir, pondo-se como bem de cultura (algo a que se integrou um valor de qualquer espécie), esse bem se converte em ponto de partida para novas objetivações, podendo mesmo dar-se o caso do bem constituído se converter em obstáculo a futuras inovações.

(...)

Que representa, em verdade, todo esse maravilhoso acervo de realizações que, através de milênios de criação e de trabalho, a espécie humana constitui como sua cultura? Assim como a Pietá de Michelangelo é a consubstanciação de uma idéia estética do escultor, todas as diferentes modalidades de bens culturais correspondem a intencionalidades objetivadas pelo homem desde quando surgiu sobre a face da terra, empregando-se, é claro, a palavra intencionalidade de sentido fenomenológico, e não psicológico.

Destarte, se a cultura se apoia sempre sobre a espírito subjetivo, ou, para evitarmos conclusões de tipo hegeliano, sobre a consciência intencional, podemos afirmar que esta, em sua universalidade, como consciência do eu comum, relevado através do processo dialógico da história, se reflete, progressivamente, na totalidade dos bens culturais. Na totalidade do processo cultural encontra-se, reflexa, a imagem do homem e de sua consciência intencional elaborando dados da natureza.

É a razão pela qual, uma vez realizada a redução *eidética* (segundo momento do método fenomenológico), não cabe falar, depois, em reflexão rumo à subjetividade transcendental, à maneira de Husserl, porque se impõe é uma reflexão de sentido histórico-transcendental, ou seja, em função da universalidade da cultura.

Se assim é, não há como reduzir-se tudo a percepção *noética*, buscando-se a evidência na subjetividade transcendental, visto como o conhecimento e, por via de consequência, a cultura mantém sempre o sujeito e o objeto distintos, embora numa concreta correlação. Isto quer dizer, também, que a cultura se desenvolve, historicamente, segundo uma dialética de complementariedade, a qual nos permite compreender melhor o apontado desdobrar-se ou alternar-se dos atos constitutivos dos bens com o papel

condicionante desses mesmos bens em relação a outras decisões futuras. Visando a essa compreensão heurística, e abandonado qualquer pressuposto de uma Idéia imanente e diretora do processo cultural, não vejo que outro nome dar à compreensão histórica desse processo que não seja dialética de complementariedade, exigido pela insuperável co-implicação existente entre o eu e outros eus, entre sujeitos e objetos, do conhecimento, entre sujeitos instauradores de bens e atuação destes como condição causal ou final de novos bens (historicismo axiológico).

Como se vê, Gabriel Marcel, minimizando o eu, impede o acesso ao mundo da cultura, e, mais ainda, à problemática do ser, Edmund Husserl, maximizando-o, até o ponto de transformá-lo em fonte apodítica da verdade absoluta, chega ao mesmo resultado, trancando à fenomenologia as portas da história. É somente graças à compreensão do eu e de seus objetos na dialeticidade dialógica da história que poderemos não só compreender o processo da cultura, como também conjecturar sobre o ser que ela pressupõe.

(...)

Todo culturalismo fundado no processo dialético e imanente de uma Idéia, qualquer que ela seja, ainda que da idéia do Ser, repete o equívoco do historicismo absoluto, através de asserções que, segundo meu modo de ver, nem sequer são conjecturáveis, visto lhes faltar o supedâneo da experiência como linha de necessária referência. Nem mesmo se poderá dizer que sobre o espírito subjetivo se apoia o espírito objetivo, do qual se desprenderia, depois o espírito objetivado, constituído pelas obras das artes e das ciências, bem como por todas as projeções normativas da conduta que assinalam nosso aperfeiçoamento espiritual, tal como no-lo diz N. Hartmann na mais fascinante de suas obras, *o problema do ser espiritual*. Além do equívoco que ronda o termo espírito objetivo, é mister ser mais explícito quanto à participação da natureza no processo da cultura, sob pena de o culturalismo pairar no vazio de construções artificiais.

(...)

Depreende-se do exposto que a díade natureza-cultura é uma projeção, no plano histórico, da correlação natureza - espírito, de tal sorte que, em última análise, a contraposição entre culturalismo e naturalismo deixa de ter caráter absoluto: o primeiro corresponderia, mutatis mutandis, ao naturalismo - crítico, no qual a natureza é vista sub specie subjetivitatis, e o espírito é reconhecido como sendo a natureza mais x.

Miguel Reale. *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983. p. 124-134.

### **k - Meditação sobre o horizonte metafísico**

Quando em minha obra *Experiência e Cultura*, neguei a possibilidade de uma experiência metafísica, o que deu lugar a muitas incompreensões, não concluí pela inviabilidade de Metafísica, mas pela impossibilidade de aferir-lhe as asserções em vivência imediata com o ser, ou através de puros argumentos de razão supostamente redutíveis a verdades evidentes.

Por mais sedutoras que possam ser as incursões pelo domínio do Absoluto, em busca de verdades primeiras emocionalmente intuídas ou vivenciadas, o que ocorre, no mais das vezes, é tomar como experiência metafísica, a experiência subjetiva, a Erlebniss de quem, bem ou mal, elabora um discurso ontológico. Quem, ao contrário, tem seu

espírito trabalhado pelos crivos da filosofia crítica, alberga um sentimento alerta de finitude e, ao mesmo tempo, de desconfiança no concernente à sua capacidade perquiridora, pois o espírito crítico não prescinde dos valores binados da finitude e das suspicácia, sem a tentação de tudo subordinar a esquemas puramente racionais.

Necessário é, porém, compreender em que acepção emprego os termos finitude e suspicácia, pois quando falo em finitude não me move qualquer sentimento de desconsolo ou de angústia perante a infinitude do real. Trata-se antes de uma tranqüila e objetiva constatação racional dos limites da experiência possível, tanto da experiência espontânea e natural das vivências cotidianas, desprovida de qualquer propósito lógico-empírico, como da experiência que se converte ou se objetiva em fórmulas e figuras, no encadeamento de juízos até certo ponto verificáveis no horizonte provisório que envolve cada ciclo de cultura, com a ciência e a linguagem que lhe são próprias. Além disso, quando me refiro a suspicácia não desejo senão me referir à atitude dubitativa que atua como fermento em qualquer pesquisa que de antemão não se prefixe soluções privilegiadas.

Compreende-se que, inconformados com a constatação de sua finitude, no horizonte ontognoseológico, hajam pensadores inclinados a compensá-la, lançando mão de uma visão enciclopédica do conhecimento científico, apontado desconsoladamente como a única Metafísica possível. Se é certo, todavia, que quanto mais aprofundamos nossas indagações, mais nos apercebemos da impenitência dos entes, não significa que só nos reste coordenar os resultados das pesquisas, numa interdisciplinariedade global.

Seria ilusória essa solução quantitativa, pois a fundação do conhecimento e da relação Eu-mundo não me parece resultar do acúmulo maior ou menor de dados adquiridos, implicando antes o sentido das ciências consideradas no seu todo, e, concomitantemente, o sentido do real como totalidade: é esse sentido global e envolvente que nos transcende.

Pela mesma razão equivocam-se aqueles que cuidam de converter a ontognoseologia em tarefa preparatória, destinada ao adestramento do filósofo para subtrai-lo às garras do verificável, tornando-o apto a transpor os horizontes da experiência atual ou possível, como se a longa experiência realizada pudesse servir de plataforma para um vôo de Ícaro rumo ao inefável.

Não se trata, pois, de fazer o balanço do vasto material abrangido pelo pensamento, de tal modo que, num dado instante, cada investigador tivesse de se converter no artista plasmador de si mesmo, graças à hermenêutica de seu atormentado viajar, visando a preencher os vazios de experiência ou as ocultas e sombrias brechas da existência com as formas iluminantes da intuição ou da fantasia criadoras. Seria bem pobre e triste coisa, algo em si mesmo desprezível, se a Ontologia se reduzisse a mero devaneio para satisfação de nossas deficiências.

Inclino-me, ao contrário, a afirmar que a Metafísica só pode se desenvolver segundo conjeturas, mas tudo está em determinar o sentido desta palavra perigosa, não só pelo sentido depreciativo que lhe deu Platão, mas também porque pode se espriar desde a composição de cifras e figuras ilusórias até a cautelosa formulação de asserções fundadas em hipóteses, cuja plausibilidade resulta da constância com que se apresentam no horizonte de nossa atividade cognoscitiva. Trata-se, neste caso, de conjetura, no sentido de uma reflexão que se funda em probabilidades bastantes para conduzir-nos até

onde a experiência como tal se estanca, surgindo *eo ipso* a pergunta do meta-horizonte de uma globalidade envolvente, cuja percepção obscura, por assim dizer, ao mesmo tempo nos atrai e nos desafia. Argüir-se-á que não é mais que uma hipótese, mas hipótese, a meu ver, inevitável, como se infere de sua persistência ao longo da história.

Se a metafísica pode significar algo de essencial ao homem, nunca se reduzirá, pois, a mero devaneio, em nova e imensurável abstração somada às abstrações todas que condicionam, dia a dia, o nascimento de novas ciências, amarradas metodologicamente, ao delimitado campo de seus objetos e objetivos concretos.

É a razão pela qual, repito, por mais que seja invencível em nós o desejo de unidade do ser e do pensar, ou o impulso para uma cosmovisão, esta jamais deixará de ser nova modalidade do sucedâneo com que muitos positivistas do século passado procuraram, numa linguagem metaempírica, tornar realidade a tão almejada unidade das ciências.

Nem será de maior valia recorrer, para atingir-se a universalidade do ser, a idéia de constituí-la como uma obra de arte na unidade lógico-estética de um sistema. Não excluo que haja certo encanto nessa tentativa de sublimação do saber em formas artísticas, operando-se a identificação entre a Metafísica e a Estética, algo de parecido com o drama daqueles que tão imersos se acham nos meandros da *praxis* que acabam, sem o perceber, reduzindo a Metafísica à Política, entendida como fenomenologia última do social.

Miguel Reale. Meditação sobre o horizonte metafísico. *Filosofia e Comunicação*. 7 (2 e 3): 14-15, abr./set. 1981.

### **1 - Menotti del Picchia, um homem do renascimento**

Quanto mais se medita sobre o Renascimento, mais se descobrem imprevisíveis virtualidades espirituais, o que explica que a visão de um Burckhardt não coincida com a de Cassirer e a de ambos com a de Jacques Chevalier.

Em livro da juventude, apresentei a Idade Média como sendo a Idade Inicial do contexto cíclico dessa civilização que veio lentamente amadurecendo no continente europeu graças à convergência do *Logos* grego com a *Voluntas* romana e a *Caritas* judaico-cristã. Ao apresentar o medievo como era germinal foi meu intuito acentuar o legado religioso e místico que dele recebem os grandes espíritos que renovaram a cultura ocidental com o Humanismo e a Renascença. A época, que se desdobra do meado do século XV até o fim do seguinte, sempre me pareceu dominada por dois valores aparentemente conflitantes, mas, na realidade, complementares: de um lado, o propósito de descobrir as leis objetivas dos fenômenos naturais, superadas as fantásticas elocubrações dos alquimistas, que ainda seduziam os representantes do primeiro Quatrocento; e, do outro, a compreensão de que a visão científica era insuficiente para captar a natureza em sua plenitude, tornando-se necessário recorrer à via criadora ou reveladora da arte.

Ciência e arte compõem uma díade indecomponível, não raro concentrada num único personagem, como é o caso por excelência de Leonardo da Vinci, que resume os valores de seu tempo correlacionando a teoria da ciência com a teoria da arte, sendo esta

que, a seu ver, lhe empresta as forças intuitivas capazes de abrir caminho à explicação objetiva da realidade.

Nesse duplo e conjugado empenho de conhecer o mundo da ciência e de transfigurá-lo pela arte, o homem renascentista se arremete em todos os sentidos da pesquisa e da criação espiritual, concebendo a existência como uma aventura válida em si e por si (...).

Miguel Reale. *Menotti del Picchia, um homem do renascimento*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1982. p. 3-4.

## **6 - Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914)**

### **a - O surgimento do estado de direito**

Deixando de lado, como não significativas para o tema, as numerosas manifestações doutrinárias e filosóficas que, ao longo da história, vieram pregando as limitações dos poderes do estado dentro da sociedade e em suas relações com os indivíduos, não há como negar que o estado de direito iniciou-se realmente com o episódio da Revolução Francesa em fins do século XVIII. Apesar de tudo o que se disse e se escreveu a respeito, na obra dos maiores pensadores políticos do mundo ocidental; a despeito das primeiras tentativas isoladas no mesmo sentido, em diplomas legais dos séculos XIII e XVII, a verdade é que, com a Declaração de Filadélfia de 1776, a Constituição americana de 1787 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, além das Constituições francesas da última década do século XVIII, é que penetra na letra expressa do direito positivo, para nunca mais desaparecer da face da terra, a vigência do constitucionalismo liberal, sob a forma de estado de direito.

Tudo conspirou para que isso viesse a acontecer naquele momento histórico, num perfeito encontro concausal de condições materiais de produção econômica e de elaboração doutrinária e filosófica. As grandes manufaturas e as primeiras fábricas, já movidas à força - vapor, permitiam uma extensa multiplicação de instrumentos de manipulação, substituindo a ferramenta isolada e individual; ao mesmo tempo que prometiam uma produção em massa para os mercados longínquos. A concentração de trabalhadores e a necessidade de capitais faziam surgir no mundo moderno a empresa e o empresariado, com o predomínio definitivo da cidade sobre o campo, da produção fabril sobre a produção agrícola. Enfim, dava-se a revolução industrial, com o aparecimento de um novo tipo histórico, o burguês, no qual se encarnam as conquistas econômicas, jurídicas e políticas dessa sociedade baseada na propriedade privada e na liberdade, a salvo dos riscos e perigos do absolutismo que reinava até então.

Preparada por uma longa série de escritos políticos, pelo menos a partir de Locke, passando por Montesquieu e por todo iluminismo do século XVIII; dispoñdo de novos meios de produção econômica e de uma tecnologia mecanizada, já semi-automática, uma nova classe assumia o poder econômico e social no início do século XIX. Toda a ordem jurídica, que daí nascia, lhe proporcionava caminho livre na sua ascensão e desenvolvimento, pregando o estado de direito, as limitações dos atos do poder público, as garantias dos indivíduos diante do Leviatã, as liberdades públicas, os direitos públicos subjetivos, com a ação correspondente na ordem judiciária, além da plena autonomia da vontade no campo do direito privado. Eram afastadas as peias que pudessem impedir o

desabrochar do novo mundo, garantindo a vida privada dos cidadãos, o direito de gozar e usufruir a propriedade, de dispor à vontade do seu patrimônio e da sua atividade. Nos últimos anos do século XVIII e nos primeiros do XIX, somente entre os autores de fala alemã, para exemplificar, elaborou-se toda uma doutrina jurídica do estado de direito, de liberdade contratual, baseada na livre manifestação da vontade dos indivíduos, com Kant, Humboldt, Fichte e Hegel.

Evaristo de Moraes Filho. *Temas de liberalismo e federalismo no Brasil*. Rio de Janeiro : ABL , 1991. p. 5 - 6.

### **b - Expansão no mundo ocidental**

Ao findar a segunda década do século XIX já havia esse constitucionalismo revolucionário penetrado praticamente toda a civilização ocidental, qualquer que fosse a sua forma de governo. República ou monarquia, vinham logo seguidas da adjetivação constitucional, não conseguindo sobreviver mais com o seu absolutismo. De resto, antiabsolutista foi sempre o sentido polêmico tomado pelas obras de Montesquieu, mais tarde de Sieyès, Hamilton, Filangeri, Benjamin Constant, entre outros, que, apesar de seu sentido anti-histórico da Ilustração, se baseavam nas situações existentes, para analisá-las e criticá-las. Reivindicava-se a existência de um documento escrito, de nível superior à legislação ordinária, dela claramente diferenciado. Nele estariam inscritos a forma do estado, a forma dos órgãos de governo, os limites dos direitos do estado, suas funções e competência, a esfera própria da administração pública, bem como as relações entre os interesses individuais e coletivos, seus respectivos limites e garantias. Ao estado absolutista, simples em sua estrutura, sucedia-se o estado moderno, pluralista, representativo em sua organização, complexo, necessitando, como escreve certo autor, de um esquema lógico e racionalizado.

Por toda a parte nascia o estado moderno, informado de valores éticos e políticos. Se na Inglaterra, constitucional era a monarquia; nos Estados Unidos, o regime era democrático e republicano; enquanto os novos princípios do liberalismo francês caminhavam com os exércitos de Napoleão, penetrando os territórios por ele ocupados. A isso não ficaram imunes a Espanha e Portugal, com reflexos diretos e imediatos sobre o Brasil.

Para dar somente quatro exemplos nacionais, basta lembrar os programas, expressos e inequívocos, da Inconfidência Mineira de 1789, da chamada Inconfidência Carioca de 1794, da Conjuração Baiana de 1798, culminando na Revolução Pernambucana de 1817, todos os anteriores ao ano que serve de título a este ensaio que vamos escrevendo. Há em todos eles o aparecimento da ideologia democrática, antiabsolutista, chegando em alguns ao republicanismo, mas sempre no sentido da garantia dos direitos individuais e da cessação dos abusos do poder dominante, sem falar, é claro, na separação do Brasil de Portugal.

Inspirados no movimento da independência americana e nas proclamações da Revolução Francesa, vivia-se um clima de efervescência e de ebreidade constitucional, que, por si só, para a época, trazia em seu bojo um significado crítico de mudança e a conseqüência necessária de revolução. Estava presente no espírito dos inconfidentes e conjurados o enunciado do art. 16, da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão,

aprovada na Assembléia Nacional Constituinte Francesa em 26 de agosto de 1789, aceita pelo rei a 3 de outubro e, finalmente, promulgada a 3 de novembro: Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem constituição.

Poucos anos mais tarde, Benjamin Constant, o grande inspirador do nosso constitucionalismo e que viria a ser um dos maiores doutrinadores políticos do começo do século, iniciava uma frase de livro, publicado em 1797, com estas palavras: *Uma Constituição é a garantia da liberdade de um povo*. Voltará a repeti-lo, com remissão expressa ao texto anterior, em outra obra aparecida em 1815.

Pois bem, com a conquista da Espanha e Portugal em 1807-1808, entrega Napoleão o trono a José Bonaparte, que já era rei de Nápoles, ocasião em que se outorga ao povo espanhol a Conquista de Baiona, com o objetivo de consolidar a conquista francesa. Os princípios fundamentais do liberalismo revolucionário lá se encontram. Mas o documento que iria ter a maior repercussão sobre Portugal e o Brasil será a Constituição de Cádiz, aprovada a 18 de março de 1812. É que com a resistência e a rebeldia do povo espanhol contra o domínio estrangeiro, através de luta armada e guerrilha, viu-se José Bonaparte obrigado a retirar-se do solo invadido. Cádiz caía a 24 de fevereiro de 1810; constituiu-se a regência, elegendo-se as cortes a 24 de setembro do mesmo ano, que proclamaram Fernando VII, rei da Espanha, a favor de quem havia renunciado seu pai, Carlos IV na cidade de Baiona, dois anos antes.

Evaristo de Moraes Filho. *Temas de liberalismo e federalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: ABL, 1991. p. 6-8.

### **c - Rui e o desenho industrial**

(...)

Homem de sua época, do seu século, bebia-lhes Rui os últimos ensinamentos, as mais recentes manifestações do espírito humano sem qualquer prejuízo de escola nem de partido. Nunca desvinculando os homens da sua realidade concreta, de todos os dias, bem compreendia que existe uma interdependência de todos os fenômenos sociais, cuja mudança se faz em conjunto, mais adiantados uns, mais retardados outros. Assim, via ele na ciência, na observação da natureza e da sociedade, na educação do povo, sem discriminação de espécie alguma, o verdadeiro caminho do desenvolvimento individual e social, um dependendo de outro numa concausalidade funcional.

Eis como começa o parecer sobre a reforma do ensino secundário e superior: Sou dos mais rigorosos, disse uma vez o Sr. Conselheiro Paulino, quando se trata de elevar as despesas públicas, mas não terei pena do que se gastar aproveitadamente com a instrução. É um empréstimo feito ao futuro que será pago com usura; cujos juros crescerão em proporção indefinida. A civilização do país, seja qual for o aspecto sob que a consideremos, tem por principal motor o adiantamento intelectual de todas as classes da população.

Ainda de Paulino, trazia mais este depoimento: Não conhecemos país nenhum, onde proporcionalmente se despenda tão pouco com o ensino público, como o Brasil.

Evaristo de Moraes Filho. *Temas de liberalismo e federalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: ABL, 1991. p. 62-63.

#### **d - Posição de Augusto Comte na história da filosofia**

Todo criador de sistema filosófico ou político, seja ele Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Comte ou Bergson, é ao mesmo tempo um polemista. Antes de construir a sua doutrina própria, procura destruir as anteriores, como quem afasta um obstáculo do seu caminho. A rigor, não há sistema de filosofia que não seja dogmático. Basta sua simples noção de concepção unitária, total e fechada, como quem procura incluir dentro de limites precisos todas as possibilidades do pensamento humano. Por isso mesmo, nada mais lisonjeiro a um filósofo do que fazer escola, possuir discípulos, sentir-se difundido pelos tempos em fora, gozando ainda em vida a sensação de uma imortalidade para sempre assegurada.

Em consequência disso, não há sistema filosófico que não se coloque entre dois fogos, aguerridos ambos: dos discípulos fanáticos e dos adversários intransigentes. Tanto uns como outros podem causar a morte do sistema. Os segundos, porque outro não é o seu desejo; os primeiros, porque, no firme propósito de tornar inexpugnável a fortaleza do seu mestre querido, fecham-lhe demasiado as portas que o comunicam com o mundo, levantam barreiras intransponíveis em torno do seu tesouro, e acabam por lhe tirar a vida por excesso de zelo. É como o pai que, na ânsia de salvar o seu filho, leva-lhe a morte por asfixia: agasalha-o demais.

Resultado: fica o leitor desavisado, desprevenido, mas bem intencionado, entre duas bocas de fogo. E para isso só há um caminho, equidistante do amor exagerado ou do rancor intolerante: ir diretamente à fonte.

Evaristo de Moraes Filho. Posição de Augusto Comte na história da filosofia. *Revista Brasileira de Filosofia*. 5 (2): 222-223. abr./jun. 1955.

#### **e - um caso de sincronismo cultural - Tobias Barreto e Miguel Lemos**

1. Constitui tema corriqueiro da sociologia do conhecimento ou do saber a concomitância de descobertas ou de invenções praticamente idênticas, mais do que análogas ou semelhantes, sem que seus autores chegassem a ter conhecimento dos trabalhos uns dos outros. Hoje, na comunidade científica internacional, pelo contrário, as pesquisas são de conhecimento geral, havendo ampla correspondência entre os pesquisadores, com troca de informes e, não raro, com descrições minuciosas dos métodos e do estado atual de cada uma. Dá-se, verdadeiramente uma desenfreada corrida para o resultado final, para ver quem chega primeiro ao objetivo da investigação. Os Congressos, os seminários e os simpósios, quase sempre anuais, permitem e facilitam a troca de idéias e de informações entre os integrantes da comunidade. E nesse jogo nem sempre são exemplarmente cumpridas as rigorosas normas de ética, manifestando-se as mesmas falhas do comportamento humano, quando se trata de recompensas, prêmios ou glórias.

Deixando de lado os casos de convergência cultural nas sociedades de diferentes estágios culturais, no tempo e no espaço, queremos nos fixar unicamente nos casos de concomitância intelectual entre indivíduos, em qualquer ramo do saber: em ciência,

filosofia, literatura, arte, e assim por diante. São pessoas que se ignoram por completo, desconhecem-se, não sofrem a menor influência uma da outra, mas elaboram idéias, teorias, doutrinas que muito se aproximam, como se pertencessem previamente à mesma escola. O importante é deixar bem patente que não se trata de um caso de difusão cultural, e sim de concomitância, de convergência, de sincronismo ou de paralelismo (...) cultural. Não podem esses casos ser invocados como de filiação nem de influência.

2. A contrário do que ultimamente se vem pretendendo dizer entre nós, as idéias não surgem nem vivem de geração espontânea, como que flutuando no limbo, sem nenhum compromisso com a realidade e com as pessoas de carne-e-osso que as manifestam ou que se manifestam. (...)

Cada vez mais procura a sociologia do conhecimento descobrir e compreender o vínculo genético e lógico entre as idéias, as ideologias, as concepções do mundo e a realidade concreta de cada um como pessoa situada numa época, num país, numa classe, num grupo maior ou menor de qualquer natureza. Por muito genérico e difuso não basta para invocar o *Zeitgeist* como panacéia universal, para tudo explicar magicamente. Repetindo-o também, a ele se refere de passagem Max Scheler nestes termos: aos princípios hipnoides desse grande nécio e dessa criança grande que se chama o espírito do tempo...

Segundo o próprio Scheler, procura a sociologia do conhecimento introduzir certa unidade sistemática numa rapsódia, num conjunto desordenado de problemas, colocados pelo fato fundamental da natureza social do saber, de sua conservação, de sua ampliação e de sua promoção metódica. (...)

Assim, para Scheler, o objeto da sociologia do conhecimento é a análise das interrogações funcionais dos processos e estruturas sociais, de um lado, e de outro, dos modelos da vida intelectual e das modalidades do conhecimento. O condicionamento, consciente ou inconsciente, voluntário ou involuntário, dos sistemas de pensamento pela totalidade dos outros fatos sociais, tal é o propósito dessa sociologia especial.

Evaristo de Moraes Filho. Um caso de sincronismo cultural - Tobias Barreto e Miguel Lemos. *Revista Brasileira de Filosofia*. 32 (126): 164-165. jan./ mar. 1982.

## **f - Relações da literatura com a filosofia no Brasil**

1- Constitui um dos lugares comuns mais repetidos entre nós o que se refere a nossa reconhecida incapacidade para os estudos abstratos e para a filosofia em geral. Não há um só possível pensador brasileiro, em todos os tempos, que não inicie a sua nova síntese dos conhecimentos humanos com esta observação. De constante, tornou-se um refrão, enfadonho quase sempre, mas nem por isso menos verdadeiro. Já dizia Chersterton que todas as verdades profundas são lugares comuns. E esta é uma delas.

Todos os ensaístas filosóficos em nosso meio demonstram uma nítida consciência do esforço que estão realizando e talvez em vão. Por falta de tradição, pelo curto período de vida independente como nação, por dificuldade da língua, pobre em termos conceituais abstratos, por falta de ressonância nas camadas ditas cultas, por ausência de agências de ensino especializadas - que só agora vão surgindo através das escolas e faculdades de filosofia - , a verdade é que salta aos olhos esta carência de um pensamento continuativo suficientemente denso, rico, contraditório, tumultuoso, múltiplo, pouco importa, mas

demonstrativo de uma particular franja na cultura nacional, passível de isolamento e de vida própria. Não chegamos a constituir duradouras correntes de pensamento, tão profundas e objetivas que acabem por se impessoalizar como concepções de mundo e de vida autônomas e auto-suficientes. Vivemos sempre do imediato e do próximo, do comentário do dia a dia, do pragmático enfim. Aparecem, sem dúvida, fortes cerebrações, espíritos voltados para os problemas da filosofia, lidos em autores europeus, mas que não fazem da sua meditação uma constante sistemática, em linha reta, ascensional. Filosofia é este esforço estrênuo, permanente, sempre dirigido para a compreensão das coisas, através de um estudo crítico e sistemático do conhecimento.

(...)

Às voltas com idêntico problema andaram sempre os eruditos da península ibérica voltados para estes estudos. Qual a vocação dos povos ibéricos para os estudos filosóficos? Há uma tradição filosófica em Portugal e Espanha ininterrupta, permanente e contínua? Várias são as respostas, umas negativas absolutas, outras mais ponderadas, no sentido de que falta um balanço completo e exaustivo das fontes, e, finalmente, outras ainda mais otimistas. Entre os primeiros inclui-se Fidelino de Figueiredo, optando Joaquim de Carvalho e Lothar Thomas pela segunda opinião. Menendez Pelayo parece ficar com a terceira posição.

(...)

Contudo, é preciso não confundir como faz muita gente, entre filosofia sistemática propriamente dita e concepção do mundo como estado de espírito coletivo, capaz de ser atribuível a cada povo. Com ou sem filósofos sistemáticos, há sempre uma particular maneira de encarar as coisas do mundo e do espírito, daí os estudos de folclore, os ensaios de interpretação nacional e de psicologia social. Segundo Dilthey, incluem-se na *Weltanschauung* todas as formas da arte, da religião e da filosofia. E os tipos podem ser sumariamente classificados através de sua manifestação mais intensa, seja pelo pensamento, pelo sentimento ou pela vontade.

Mas o assunto nos levaria longe. Basta-nos deixar bem claro que se a filosofia é uma das partes da *Weltanschauung*, não se confundem os seus limites. A filosofia é sempre uma meditação crítica, uma sistematização racional dos problemas totais que apresenta a realidade, mas sempre um exame da razão, mesmo quando se trate de uma filosofia irracionalista ou anti-intelectualista, como a de Bergson, por exemplo.

Evaristo de Moraes Filho. Relações da literatura com a filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 8 (3): 290-292. Jul./set. 1958.

## **g - História do positivismo no Brasil**

(...)

### **II**

As filosofias e os sistemas filosóficos não surgem de geração espontânea, nem vivem soltos no tempo e no espaço como fantasmas desenraizados. Pelo contrário, fazem parte da sua época, da sua problemática, dos desejos, dos enigmas e dos mistérios do seu tempo. Correspondem ao estado geral das ciências que lhes são contemporâneas, procurando lhes dar uma base conceptual e sistemática, que lhes proporcione certa coerência metódica. A filosofia é mais ousada do que a ciência, respondendo com certa

antecedência aos problemas que surgem no caminho de ambas. Assim foi o positivismo para o século XIX. Representou uma visão de conjunto das ciências naturais e do seu impacto na sociedade moderna, surgida depois da Revolução Francesa. Não se limitou à elocubração de um homem só, por mais genial que tenha sido, transformando-se em capa de cultura de todo um século.

Segundo Benrubi, não é o positivismo uma teoria abstrata, e sim um sistema de vida típica do século XIX. Penetra todo o conjunto do pensamento e da ação: teoria do conhecimento, psicologia, sociologia, moral, estética, religião, arte, política, pedagogia. Nas palavras de Poirier, encontram-se no positivismo os elementos de uma doutrina profunda, procedendo dele o esforço contemporâneo para fundar na história das ciências uma filosofia da razão. O positivismo é uma meditação sobre o décimo-nono século, na feliz expressão de Henri Gouhier.

Foi o que se verificou também no Brasil, embora com um certo atraso, como é natural. E é neste sentido que o estuda Ivan Lins, mostrando as suas penetrações mais sutis e surpreendentes. Em verdade, o positivismo não pegava de galho, as sementes já se encontravam as mesmas por toda a parte. Não se tratava de transplantação de galhos, as raízes eram comuns.

Evaristo de Moraes Filho. História do positivismo no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15 (57): 62-63. jan./mar. 1965.

#### **h - Concepção do mundo e filosofia em Goethe**

Os alemães se utilizam da voz genérica *Weltanschauung* para designar um conjunto de idéias, sentimentos, maneiras de encarar os fatos do mundo e da vida, quer por um indivíduo, quer por uma determinada época histórica, quer por um grupo social, seja qual for a sua dimensão. Em verdade, todas as criações humanas surgem da vida psíquica e de suas relações com o mundo exterior. Nesta reflexão associam-se a experiência da vida e a evolução da imagem do mundo. Originam-se daí, necessariamente, interpretações da realidade: as concepções do mundo, que procuram solucionar o enigma da vida. A sua estrutura é um complexo em que se reúnem elementos de procedências diversas e de naturezas também diversas. Incluem-se aí a arte, a filosofia, a literatura, a religião, a poesia.

Ao pé da letra *Weltanschauung* significa apreensão, intuição, visão do mundo ou do universo, abrangendo tudo o que aí se encontra, inclusive a vida humana. Muitas vezes o vocábulo vem acompanhado de *Lebensanschauung*, concepção de vida. Com um vocabulário rico, principalmente pela facilidade de formação de novas palavras, socorrem-se ainda os alemães de *Weltansicht* e *Weltauffassung*. Importa fixar, no entanto, o seu conceito para os propósitos que nos propusemos neste ensaio. Eisler as define como a maneira de se conceber e interpretar o conjunto de coisas e do significado da existência. Prende-se em parte ao caráter e personalidade convindo igualmente concepções étnicas, sociais ou históricas.

(...)

Deixando de lado as manifestações religiosas e poéticas, convém destacar a posição da filosofia diante do todo da concepção do mundo. Distingue-se ela das duas primeiras pela sua nota de validade universal, através da tendência anímica que consiste

em emprestar firmeza e conexão à própria atividade. Surgiu, historicamente, a filosofia do enlace com as duas outras, desenvolvendo-se progressivamente no sentido de sua maior autonomia, delas se distinguindo com toda a nitidez. Não só pela validade universal se caracteriza a filosofia frente às duas, como igualmente pela força que apresenta - quanto à poesia - como atuação reformadora da vida.

(...)

Não é nosso intento prosseguir neste confronto de pontos de vista entre Dilthey e Husserl; não nos interessa igualmente admitir aqui o conceito de *Weltanschauung* em sentido histórico e coletivo, e sim, unicamente, em sentido individual, como o conjunto de idéias, crenças, sentimentos e ideais que determina pessoa forma do mundo e da vida, isto é, sua existência individual e do contorno real cósmico em que se encontra. Com Augusto Messer, diremos que entendemos por uma concepção do mundo e da vida um conjunto de convicções fundamentais e de ampla compreensão sobre a realidade, o valor e o sentido da mesma, e, especialmente sobre a vida e as ações humanas.

Embora sem chegar obrigatoriamente a ser sistemática, une-se a concepção do mundo e da vida à personalidade de cada indivíduo, à sua maneira de ser e de viver, constituindo a sua forma de vida, no sentido de Spranger, como estrutura plástica fundamental da vida de cada um, na qual em cada fenômeno espiritual está imanente de algum modo a totalidade do espírito. Confrontando-se com o mundo e a vida sente-se o indivíduo desafiado a cada instante, inquieto e insatisfeito diante do seu destino. A sua atitude não é passiva nem tranqüila, pelo contrário, eleva-se num anseio fáustico de tudo compreender e explicar. Quer penetrar o mundo por todos os lados, ultrapassá-lo, superá-lo, ir além das simples aparências. Possuir uma concepção do mundo, escreve Spranger em outro local, significa haver penetrado mais além do mundo dado e familiar que nos rodeia.

Evaristo de Moraes Filho. Concepção do mundo e filosofia em Goethe. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15(60): 469-473. out./dez. 1965.

### **i - Discurso**

Só a morte transforma o homem em si mesmo - assinalou Alceu em *Companheiros de viagem*. (...).

Ao fazer 60 anos, dizia - e nisto repetia Goethe, das Xênias suaves - que durante a vida fora sempre um amador; mas, anos mais tarde, acrescentava que amador não é sinônimo de diletante nem de superficial, muito pelo contrário, tudo o que faz é com amor, por escolha, dando-se inteiro, com entusiasmo e alegria. Assim foi Alceu em todos os momentos de sua existência, e por isso, na construção da sua cidade futura - mais humana, realmente cristã, justa e livre -, enfrentou em nome de Deus, com serena determinação, todos os obstáculos que se lhe apareciam no caminho, quaisquer que eles fossem. Nestes últimos, na terceira fase da sua vida, que chamava a dos acontecimentos - as duas primeiras foram a das formas e a das idéias -, entregou-se Alceu à denúncia dos abusos e violência de toda ordem, num combate direto contra os atentados à dignidade e à liberdade da pessoa humana. Constituiu-se na consciência viva de seu tempo, merecedor de respeito e de veneração do povo brasileiro, como exemplo inexecedível de grandeza

moral e coragem cívica. A sua presença fez-se carne e sangue, e a todos os injustiçados acudiu sempre com a esperança.

Evaristo de Moraes Filho. *Discurso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 78-80.

## **7 - Luís Washington Vita (1921-1968)**

### **a - Origem da filosofia**

A filosofia começou misturada com a mitologia ou com a cosmogonia. Neste sentido há uma certa relação entre cosmogonias, como a de Hesíodo e Ferécides, e as especulações dos pré-socráticos. Contudo, houve uma diferença no método; descritivo nos teólogos, racional nos filósofos. Os motivos pelos quais teve lugar esta separação são muito complexos. Uma questão que suscitou particular interesse é a de se a filosofia grega carece de antecedentes ou os tem em outras filosofias, ou pelo menos, em outras formas de pensar. Alguns autores indicam que as condições históricas dentro das quais emergiu a filosofia (...) são peculiares da Grécia e, em consequência, a filosofia somente podia surgir entre os gregos. Outros assinalam que há influências orientais (...) no pensamento grego, não podendo por isso dizer-se que a filosofia apareceu autonomamente entre os helenos. Outros, por fim, indicam que na China e, especialmente na Índia, houve especulações que merecem, sem restrições, o nome de filosofia. Em verdade, qualquer que seja a idéia que se tenha acerca das influências exercidas sobre o pensamento grego ou acerca da existência de movimentos intelectuais paralelos a ele, as acepções que teve o vocábulo filosofia só atingiram sua plena maturidade na Grécia.

Com efeito, é a partir dos gregos que o ser humano, toma consciência do próprio pensamento em face de seu objeto, busca analítica das razões das coisas pelo menos racionais de que dispõe, possuídos que estavam eles do dom de síntese e do gênio de universalidade. Isto porque é a partir dos gregos que data a crença racional na ordem e busca metódica da sabedoria e da verdade, onde reside a essência da filosofia. Era a contraposição de dois tipos de saberes, ambos embasados na noção de totalidade ou na intuição da unidade do todo: o saber de salvação, próprio do Oriente, onde esta noção surge em virtude de uma experiência religiosa, e o saber culto, próprio do Ocidente, onde esta noção é estabelecida através da aplicação ao real dos postulados racionais. Por isso, na Grécia, e só na Grécia, aparece, propriamente, e, em sua plenitude a filosofia, pois é ali que surge pela primeira vez a pergunta por um ser. Esta aparição tem uma explicação no fato de uma peculiar experiência grega por intermédio da qual, depois da culminação da mitologia, o grego verificou que por trás das coisas não havia deuses.

Aos gregos, portanto, cabe o mérito de terem sido os primeiros a assumir a atitude da busca teórica, isto é, a adoção de uma disciplina de investigação que não se propõe outro objetivo que o enriquecimento que não se propõe outro objetivo que o enriquecimento espiritual da existência. O próprio caráter pessoal dessa atitude, que não se reduz à aceitação e ao uso de noções adquiridas, exige o empenho pessoal, carecendo, assim, de importância o fato de que certas doutrinas particulares possam ser derivadas de povos não-helênicos, já que a filosofia é, propriamente não o conteúdo doutrinário, mas o ato e a disciplina da busca, consistindo, assim, a originalidade de gênio grego, precisamente, em tê-la entendida e realizada como tal.

Luís Washington Vita. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 2-3.

## **b - O homem e a cultura**

O homem é um ser vivente que na experiência é conhecido exclusivamente como agente e membro da vida cultural. Não existe nenhum homem que não esteja formado culturalmente já que o vocábulo cultura quer dizer sistema de idéias, conhecimentos, técnicas e artefatos, de padrões de comportamento e atitudes que caracteriza uma determinada sociedade. De acordo com Eduard Spranger, o vocábulo cultura designou, inicialmente, o estado ou posse de uma pessoa particular (*cultura animi*), e só mais tarde significou o conjunto transcendente de ações e sentidos que, inelutavelmente, preside desde sua origem o desenvolvimento de todo ser espiritual.

Consonante Spranger, a significação primária da palavra cultura está ligada, como acontece amiúde, a eventos parciais de fundamental importância, cujo sentido se amplia depois até englobar a totalidade que os inclui. Do cultivo das plantas (*agricultura*) se passou, por analogia, ao cultivo do anímico (*cultura animi*). Mas assim como imediatamente se nota que a agricultura importa uma sensível transformação do meio ambiente, a qual inclui todos os implementos agrícolas, também pode ser observado que toda cultura subjetiva supõe a formação de um ambiente espiritual, isto é, que ela somente é possível dentro de uma cultura objetiva. Ambos os conceitos, os de cultura subjetiva e objetiva, estão tão intimamente ligados entre si, como os de estrutura anímica e mundo vivencial de conteúdos significativos. A palavra cultura e o nascimento de uma filosofia da cultura mantém relações facilmente discerníveis com a inflexão do idealismo alemão, que da afirmação da razão pessoal passou à afirmação da razão objetiva (...).

Não obstante a reflexão sistemática sobre a cultura e a filosofia da cultura propriamente dita serem relativamente recentes, não faltou em nenhuma ocasião, em todo o curso da história do Ocidente, a consciência da existência de dois mundos distintos e peculiares: o mundo da natureza e o mundo da cultura. A cultura se diferencia da natureza por não ser, como esta, por assim dizer, mera presença (...) ou, como diz Rickert, o *conjunto do nascido por si, oriundo de si e entregue a seu próprio crescimento, mas objeto ou processo ao qual está incorporado um valor, que tende e está subordinado a ele*. Daí um objeto natural poder também um objeto da cultura e vice-versa: a estátua, que é, do ponto de vista da natureza, um pedaço de mármore cujos caracteres estuda a física e a mineralogia, é, do ponto de vista da cultura, uma forma valiosa, um objeto ao qual está incorporado o valor de beleza ou o valor de utilidade. Assim sendo, os objetos da cultura são objetos formados, transformados pelo espírito, seres sobre os quais o espírito passou.

Quem melhor distinguiu cultura e natureza, com inexecedível beleza literária e pertinência filosófica foi Ortega y Gasset: *Podeis chamar a natureza como gosteis; é deusa que acode a uma evocação de mil nomes: natureza é matéria, é o fisiológico, é o espontâneo. Numa sinfonia de Beethoven coloca a natureza as tripas de cabra sobre a ponte dos rubros violinos, dá a madeira para os oboés, o metal para os clarins, o ar vibrátil para as ondas sonoras. E tudo o que, numa sinfonia de Beethoven, não é tripa de cabra, nem madeira, nem metal nem ar inquieto, é cultura. O amontoado de blocos de mármore formado por um rompimento de terras é um pedaço de natureza: esses mesmos*

*blocos, distribuídos em ordem de propileu, formam uma colunata e são cultura* ( O C., I. p. 45).

Mas os objetos culturais não necessitam ser forçosamente objetos da natureza e elaborados e cultivados, como o é o campo lavrado ou o pedaço de mármore esculpido; podem ser também, e são na maioria dos casos, objetos não representados através de uma entidade natural: mitos, lendas, crenças religiosas, organizações políticas, idéias científicas, práticas morais, costumes. Toda essa grande quantidade de objetos, que podem ou não estar encarnados num objeto natural, mas que em todos os casos fazem referência a um valor ou desvalor, constituem o mundo da cultura, cuja diferença com relação ao mundo simplesmente natural começa a ser reconhecido hoje com todas suas conseqüências e em toda a sua amplitude.

Claro está que a cultura não é somente o criado, o formado e o transformado; é também o ato desta transformação, o processo da atividade humana que se objetiva nos bens. A este processo se chama, habitualmente, espírito subjetivo, para distingui-lo do espírito objetivo, da vida humana objetivada (...), que constitui o orbe dos objetos culturais. Os problemas da filosofia da cultura se referem, principalmente, em primeiro lugar, à criação e transformação dos bens culturais; em segundo lugar, aos próprios bens culturais, a seu estilo, forma e estrutura enquanto se tornaram independentes da vida humana e constituem, com diz Simmel, a provisão de espiritualidade objetivada pela espécie humana no curso da história; finalmente, se referem à mútua relação entre os espíritos subjetivo e objetivo, à formação ou alteração deste último pelo primeiro e às formas da vida humana adotadas de acordo com o mundo cultural preexistente. Se a vida humana é, continuamente, uma formação e transformação de bens culturais consoante sua espontaneidade originária, é também, ao mesmo tempo, um viver dentro dos bens transmitidos ou reconhecidos, um existir dentro da continuidade histórica e da tradição. A primeira dessas investigações supõe uma teoria da vida, uma determinação da essência do homem 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 diluição das diversas formas de saber e uma completa filosofia, e não apenas uma teoria da existência.

Luís Washington Vita. *Introdução à filosofia*. - 2ª ed. - São Paulo: Melhoramentos, 1965. p. 241-243.

### **c - Filosofia e vida**

Não há dúvida, pois, que a filosofia é um fazer na vida do homem - direção para a vida e forma de vida - alguma coisa que o homem faz e, além disso, alguma coisa que o converte a ele mesmo, ao homem enquanto tal, em sua primeira realidade. Com isto, se partimos da afirmação de que toda a filosofia é simplesmente revelação do filósofo que a produziu, do meio em que este viveu e do tempo em que foi escrita, concluiremos com Dilthey - que a mundividência filosófica é uma intuição que resulta do interior da própria vida. Desde que a filosofia emana da vida, é esta que a explica e não os conceitos da razão individual. Numa palavra: variando a vida nas suas expressões - o indivíduo e o meio- variará também a filosofia.

Com efeito, como explica a sociologia do conhecimento, isto é, aquele ramo da sociologia da cultura que sustenta, como ponto de partida, que os modos de pensar e conhecer dependem, de alguma maneira, da realidade social em que se oferecem, ou seja, dos grupos sociais a que pertencem os indivíduos, como explica a sociologia do conhecimento - dizíamos - a influência do meio social (estrutura e organização da sociedade) revela-se na seleção dos problemas do pensamento humano, no modo de colocá-los e solucioná-los. Isto leva Mannheim a afirmar que, por um lado, há processos sociais que dirigem, até certo ponto, o processo do conhecimento; e, por outro lado, esses processos sociais são visíveis através da estruturação histórica da sociedade: pela obra conhece-se o tempo em que foi possível criá-la. Antecedendo-se a esta problemática, Simmel diz que uma filosofia é a expressão de um tipo de espírito; diferentemente das ciências, ela chega a uma intuição do mundo que é a expressão de ser do próprio filósofo e do tipo humano que nele vive.

(...)

Portanto, longe está a filosofia de ser uma realidade *sub specie aeternitatis*, válida sem mais para toda situação, de verdade exaustiva e exclusiva. E isso porque a realidade do homem presente está constituída, entre outras coisas, por um concreto ponto de tangência, cujo lugar geométrico se chama situação. Quando entramos em nós mesmos, descobrimo-nos numa situação que nos pertence constitutivamente e na qual se encontra inscrito nosso peculiar destino, eleito algumas vezes, imposto outras. Daí a justa ponderação de Xavier Zubiri ao afirmar que ainda que a situação não predetermine, forçosamente, nem o conteúdo de nossa vida nem de seus problemas, circunscreve evidentemente o âmbito destes problemas e, sobretudo, limita as possibilidades de sua solução. Isto é, o homem é sempre o que é, graças a suas limitações, que lhe permitem eleger o que pode ser.

Abreviadamente, podemos dizer que a filosofia nasce da vida social e compõe o ambiente ético dos fins, dos sentidos e das interpretações que o homem elabora e deduz de sua atividade e de sua posição em face do mundo exterior. Ou, segundo Ortega Y Gasset, a idéia é uma ação que o homem realiza em vista de uma determinada circunstância e com uma precisa fidelidade. Se ao querer entender uma idéia prescindimos da circunstância que a provoca e do desígnio que a inspirou, teremos dela apenas um perfil vago e abstrato. Este esquema ou esqueleto impreciso da efetiva idéia é, precisamente, o que se costuma chamar idéia porque é o que, sem mais, se entende, o que parece ter um sentido ubíquo e absoluto. Mas a idéia só tem um autêntico conteúdo, seu próprio e preciso sentido, quando cumpre o papel ativo ou função para que foi pensada, e esse papel ou função é o que tem de ação diante de uma circunstância. Não há, pois, idéias eternas. Toda idéia está agregada, irremediavelmente, à situação ou circunstância diante da qual representa seu ativo papel e exerce a sua função. Isto é, para o homem contemporâneo, a filosofia antes de ser alguma coisa dentre dele, ele a encontra fora como uma realidade que tem inclusive, atributos materiais (magistério, livros, etc.).

Dessa maneira, toda filosofia não é definitiva, inclusive a nossa, atual, pois a submergimos, como qualquer outra, no fluxo histórico do corruptível. A filosofia de hoje é mais um elo da cadeia do pensamento, e com vistas ao elo do porvir, por isso mesmo anunciando-o, postulando-o e preparando-o. Concluindo, chegamos ao seguinte conceito que se evidencia por si mesmo: **a filosofia, no que tem de realidade, concentra-se na**

**vida humana e deve ser referida sempre a esta para ser plenamente compreendida, pois só nela e em função dela adquire seu ser efetivo.** Portanto, o que a filosofia é não se pode conhecer *a priori*, nem exprimir-se numa definição abstrata, resultante que é de se achar na vida humana, como um ingrediente seu, com um lugar e uma função determinados dentro de sua totalidade, de acordo com os ensinamentos de Ortega y Gasset.

Luís Washington Vita. *Compêndio de filosofia*. - 2ª ed. - São Paulo: Melhoramentos, 1955.

#### **d - Os problemas filosóficos**

Como saber que se busca, repousa a filosofia numa atitude, essencialmente problemática, pois o homem existe indagando, uma vez que se encontra perdido entre as coisas e diante das coisas. Para o indagador - para o filósofo - atirado na confusão das coisas, sua única saída é formar, como diz Ortega y Gasset, um repertório de opiniões, crenças, técnicas ou atitudes íntimas com relação às coisas. Para tanto, mobiliza suas faculdades mentais traçando um plano de atenções diante de cada coisa e de seu conjunto ou universo. E então faz filosofia, como constrói pontes ou lavra a terra.

Claro está que a filosofia deve ser praticada não em virtude da resposta precisa que proporciona aos problemas que ela própria suscita, mas em virtude desses problemas. Porque são os problemas que ampliam as concepções que se tem acerca do que é possível, enriquecendo a imaginação intelectual do homem, fazendo diminuir a arrogância dogmática que cerra o espírito à especulação e, acima de tudo, pelo motivo de que, pela grandeza do mundo que a filosofia contempla, resulta engrandecido e sublimado o espírito, tornando-se capaz dessa união com o universo, em que consiste, afinal, o supremo bem do homem.

Em filosofia, porém, o vocábulo, problema não define apenas uma questão por resolver, como ocorreria com os problemas científicos ou políticos, mas também quando se propõe como problema para alguém. Nesse sentido, um problema deve ser entendido tanto pelo seu conteúdo, isto é, pelo simples enunciado de algo não conhecido ou da incompatibilidade aparente de duas idéias, quanto, e principalmente, por sua problematicidade, embora pareça redundante este entendimento. Isto significa, antes de tudo, que um problema requer um homem que o pense e para quem o problema existe. Não se trata, porém, de mera enunciação e compreensão de algo problemático. Porque o fato de se ignorar alguma coisa ou não se encontrar a maneira de tornar compatíveis dois dados ou idéias, embora se tendo plena consciência dessa ignorância ou dessa incapacidade, não basta para constituir um problema. É preciso que se necessite saber alguma coisa ou ligar as noções discordantes. As coisas que se ignora ou cuja congruência é inapreensível são infinitas, sem que nunca tenham sido e jamais possam ser problemas para o homem. Portanto, nem toda pergunta se insere numa situação problemática, isto é, quando não se pode estar nela e, por isso, exige uma solução.

Todavia, é da própria essência do problema trazer no seu bojo sua solução, que está implícita desde sua formulação e sem o que não é problema. Ou, em outras palavras: as questões só se problematizam quanto estão em vias de solução. Contudo, enquanto as ciências tendem a resolver problemas, a filosofia tem como missão principal, e talvez

única, a problematização de tudo o que se lhe apresenta, tanto da realidade com das proposições sobre a realidade. Ou seja: a única e exclusiva coisa que pode fazer a filosofia é ver os problemas como problemas, isto é, examinar a significação de todos os problemas e de todo o problemático. E como o mais problemático é a própria filosofia, converte-se ela em seu principal problema. Desta concepção problematicística resulta o entendimento da filosofia como uma espécie de consciência suprema de toda a crise, enquanto crise, como uma atividade ela mesma crítica, perpetuamente aberta diante de qualquer ação ou de qualquer pensamento, em suma, mais como um compromisso do que como uma atividade.

Luís Washington Vita. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 7-8.

### **e - Filosofia e sua história**

A pergunta: que é filosofia?, implica uma resposta que se divide em duas, pois deve responder não apenas o que é, mas também o que foi e nesta segunda parte terá que refazer, como diz Ortega y Gasset, para trás o longo itinerário da evolução intelectual até o século VI a.C. Ali se acha a jornada excepcional em que, de pronto, alguma coisa que antes não existia no universo veio a ser: a filosofia. Para esse pensador, a maneira de tratar uma filosofia não falando dela mesma, senão de sua articulação com o homem que a produziu, consiste a verdadeira substância de uma história da filosofia.

Contudo, a história da filosofia é diferente da história de quaisquer outras ciências. De fato, possuem estas um firme território de estudo, ainda que, no transcurso de sua história, sofra esta ou aquela alteração, seja por delimitação de fronteiras. Não existe dificuldade alguma em seguir a evolução de seus conhecimentos dentro de sua província de estudo de tal modo determinável, e de fazer compreensíveis aquelas variações como conseqüências naturais de seu progresso. Bem diverso é o caso da filosofia. Esta carece de um objeto de investigação comum a todos os tempos; daí sua história não exibir um progresso constante, um conhecimento cada vez mais aproximado. Ao contrário, sempre se fez notar que enquanto nas outras ciências, tão logo adquiram segurança metódica, depois de suas origens rapsódias, a regra é a elaboração parcimoniosa de suas verdades (somente interrompida, de tempo em tempo, por abalos favoráveis), na filosofia, excepcionalmente, se leva a cabo uma pós-formação do adquirido; de modo que os grandes sistemas da filosofia começam a resolver *ab ovo* a tarefa novamente formulada como se as doutrinas passadas não tivessem senão bem pouca importância.

Daí a relação da filosofia com sua história não coincidir como a da ciência com a sua, pois neste último caso são duas coisas distintas: a ciência, por um lado, e por outro, o que foi a ciência, isto é, sua história. São independente da história do que foi, porquanto pode ser construída a partir de um objeto e do saber que em dado momento se possui acerca dele. Na filosofia o problema é ela mesma; além disso, este problema é formulado em cada caso consoante a situação histórica e pessoal em que se encontra o filósofo, e esta situação está, por sua vez, determinada em boa medida pela tradição filosófica em que se encontra situada: todo o passado filosófico já vai incluído em cada ação de filosofar; finalmente, o filósofo deve levar em conta a totalidade do problema filosófico e, portanto, a própria filosofia a partir de sua raiz originária: não pode partir de um estado

existente de fato e aceitá-lo, pois tem que começar desde o princípio e, ao mesmo tempo, desde a situação histórica em que se encontra. Isto é, a filosofia tem que ser formulada integralmente em cada filósofo, mas não de qualquer modo, senão em cada um de modo insubstituível: como lhe vem sendo imposto por toda a filosofia anterior. Assim, em todo filosofar vai inserida a história inteira da filosofia, e sem esta nem é inteligível, nem, sobretudo, poderia existir. E, ao mesmo tempo, a filosofia não tem mais realidade que a que atinge, historicamente, em cada filósofo.

Como afirma Julián Marías, existe, pois, uma inseparável conexão entre filosofia e história da filosofia: a filosofia é histórica, e sua história lhe pertence essencialmente. E, por outro lado, a história da filosofia não é mera informação erudita acerca das opiniões dos filósofos, mas a exposição verdadeira do conteúdo real da filosofia.

É, pois, com todo o rigor da filosofia. A filosofia não se esgota em nenhum de seus sistemas já que consiste na história efetiva de todos eles. E, por sua vez, nenhum pode existir sozinho, pois necessita e envolve todos os anteriores; e ainda mais: cada sistema somente atinge a plenitude de sua realidade, de sua verdade, fora de si mesmo, nos que irão sucedê-lo. Todo o filosofar parte da totalidade do passado e se projeta para o futuro, pondo em marcha a história da filosofia. É isto, dito em outras palavras, o que se quer dizer quando afirma que a filosofia é histórica.

A história da filosofia, portanto, se apresenta como ciência histórica e como filosofia, reunindo dois grupos de problemas e de tarefas. Como ciência histórica, visa conhecer o acervo de idéias dos filósofos do passado, remoto ou imediato. Mas não se limita a apresentar, simplesmente, o que foi, já que procura nos aproximar desse passado de idéias, esclarecendo-nos seu sentido. Isto é obtido seguindo, no possível, o nascer daquelas idéias, situando-as nos principais movimentos da especulação, nos grandes conjuntos sistemáticos e nas correntes do espírito, enquadradas concretamente no marco das idades históricas e dos diferentes povos; e descobrindo finalmente os pressupostos básicos e as últimas posições e atitudes que constituíram o solo fecundo de onde brotaram os conceitos, problemas e sistemas de filosofia.

Mas a história da filosofia é também pura e autêntica filosofia. Não é, como poderia dizer um não iniciado dado à ironia, uma história *errorum*. Contra a irônica concepção de que a história da filosofia não passa de um informe amontoado de opiniões contraditórias reagiu Hegel, pois que estude com alguma profundidade vê nela uma luta honrada como também um esforço continuado que apresenta ao longo de sua dimensão temporal certa coesão interna. Como diz Rickert, somente pela história nos livramos da história. Assim, através da história chegamos a uma crítica da razão humana, historicamente embasada, resultando daí uma auto-afirmação do espírito. Isto é, os instrumentos do espírito humano, suas formas de intuição seus conceitos, tendências ideológicas, problemas, hipóteses, teorias, revelam sua natureza e seu poder justamente no decurso do tempo.

Em suma, a história da filosofia deve esforçar-se por captar, sem preconceitos, os fatos da experiência interna e histórica do filósofo, partindo da total conexão estrutural contida em cada homem e que destaca sua realidade nas épocas históricas. Isto porque, como assinala Dilthey, em oposição a Hegel, não se explica o desenvolvimento da filosofia em virtude das relações que mantêm entre si os conceitos no pensamento abstrato, mas em virtude das mudanças que se realizam no homem inteiro consoante sua

vida e realidade plenas. Por isso se procura averiguar a conexão causal que os sistemas filosóficos mantiveram com a totalidade da cultura e com a qual influíram sobre esta. Toda atitude nova da consciência diante da realidade, que se traduz em pensamento filosófico, se faz valer, ao mesmo tempo, no conhecimento científico desta realidade, nas apreciações axiológicas dessa realidade pelo sentimento e nas ações da vontade, tanto na conduta da vida como na direção da sociedade. A história da filosofia nos faz patentes as atitudes da consciência ante a realidade, as relações reais entre estas atitudes e o desenvolvimento que assim surge. Deste modo nos oferece a possibilidade de conhecer o lugar histórico de cada uma das manifestações da literatura, da teologia e das ciências.

Luís Washington Vita. *Introdução à filosofia*.- 2ª ed.- São Paulo: Melhoramentos, 1965. p. 27-29.

#### **f - O sentido imanente da história**

(...)

Encarado o fenômeno histórico vinculado à vida, conforme ensina Huizinga, como deve ser definida a história? A nosso ver, a História deve ser entendida como um relato, descrição dos momentos ou caracteres de uma coisa em contraposição a sua definição essencial, à visão do que esta coisa é de um modo permanente e definitivo, mas deve ser entendida, principalmente, como história dos fatos humanos enquanto se opõem aos fatos da natureza. Esta distinção reside na oposição estabelecida entre o progresso histórico e o processo evolutivo, entre o que tem uma finalidade e o que é pura e simples sucessão de estados. Desta forma, o termo História, na sua acepção rigorosa, deve ser reservado aos fatos susceptíveis de progresso, convertendo-se a História, assim, em história dos fatos da cultura subjetiva e objetiva, únicos aos quais pertence a referência ao valor. Isto é, a História é uma ciência axiológica.

Portanto, o mero acontecer, ou melhor, o acontecido, não é História na sua acepção estrita e própria, uma vez que o termo, por definição, não tem cabimento no acontecer da natureza, necessário e inequivocamente explicável por suas causas eficientes, que é apenas um caso de uma lei. Já na acepção legítima, o termo designa o acontecer humano que tem suas raízes na livre auto-realização e decisão do espírito. Realiza-se no espaço e no tempo, na coexistência e sucessão dos povos e com múltiplas limitações do agir humano não sobrevêm acidentalmente; fluem, antes, da natureza humana. Assim, a História mostra-se como a maneira de ação especificamente humana.

Por outro lado, é essencial ao homem estar na História e fazê-la. Tudo quanto faz, o faz como ente histórico. Para que um acontecimento seja histórico deve ter alguma relação com o homem e não só com o indivíduo enquanto tal, mas com o universal humano. Daí dizer-se que a descoberta de uma verdade é sempre um acontecimento com data e localidade precisas. Mas a verdade descoberta é ubíqua e ucrônica. A História é razão histórica, portanto, um esforço e um instrumento para superar na variabilidade da matéria histórica, como a física não é natureza, mas, pelo contrário, ensaio de dominar a matéria, como assinala Wilhelm Dilthey.

(...)

O problema do homem vinculado à História talvez tenha atingido sua máxima feição resolutiva num egrégio discípulo de Dilthey, o filósofo espanhol Ortega y Gasset.

Neste autor a História vai se apresentando como uma série de crenças nas quais o homem se apoia. A História é o relato de como o homem vai saltando de crença em crença, à medida que estas vão falhando. Cumpre à História mostrar quais os terrenos de nossa vida são solos que não devem ser pisados e, por isso, precisam ser saltados.

(...)

Em termos de constituição existencial, o problema da História não é outro senão o problema da possibilidade da pesquisa histórica. Como afirma Nicola Abbagnano, se a pesquisa histórica deve reconhecer o homem pelo que é, deve ela reconhecer nele, em primeiro lugar, a possibilidade de pesquisa. A História jamais pode confluir na anulação da pesquisa, isto é, a anulação do homem. A pesquisa pode consolidar-se na sua relação com a ordem eterna, o homem pode se realizar verdadeiramente na sua transcendência para o ser, somente se esta relação e esta transcendência sejam reconhecidas na sua possibilidade e realizadas pelo próprio ato deste reconhecimento. Na História o homem só procura o homem e só pode encontrar o homem. Na História não há infalibilidade e necessidade, mas problematicidade e liberdade. Pela História, o homem não nega a sua temporalidade e os seus limites, mas reconhece-os e reafirma-os. Por isso a História é a reafirmação mais solene e mais plena de Humanidade do homem.

E é precisamente aqui que está a raiz da universalidade da História. Esta universalidade não é a impersonalidade de um juízo no qual se exprima a própria unidade da ordem eterna, mas é a solidariedade existencial dos homens no seu comum transcender para o eterno. Pela História o homem entende o outro homem e a si mesmo. É nesta inteligência que vem se consolidar a sua natureza genuína. As possibilidades de encontro e de luta, de harmonia e de choque entre os homens se multiplicam à medida que os homens se definem nos seus limites, reconhecendo-o e se afirmando na sua unidade. A universalidade da História não é a exigência genérica da coincidência de valorizações abstratas, mas a possibilidade do concreto encontro entre os homens no ato de sua recíproca inteligência. A História torna assim, possível o formar-se das comunidades humanas e a unidade de seu destino. No reconhecimento de um comum destino os homens se reencontram numa solidariedade que exclui quaisquer uniformidade ou aquiescência recíprocas, mas que lhe faz lutar e enfrentar, sem desânimo, a responsabilidade e o risco da sua missão.

Por isso tudo, investigar o sentido da história vale tanto como formular estas perguntas: Que é que somos? Para que existimos?

Como a Systia platônica, o homem é um ser que só pode subsistir, em todo o seu valor, convivendo com seus semelhantes. E é a partir daqui que se desenvolvem, vivificam e aguçam os traços pessoais; aqui é onde têm sua origem a luta e a harmonia da vontade da história. Só na vida social nascem e progridem os bens suprapessoais que levam o homem à articulação orgânica com seus semelhantes. Sem dúvida, o homem, é um animal social, mas, para ser efetivamente um ser histórico, terá que conservar na memória o passado como alguma coisa viva, túrgida de sentido e de valor, e, ao mesmo tempo, terá que considerar o futuro não como produto da fatalidade, mas como resultado ou colheita das ações do Hoje, incrustadas com toda intenção e sentido pleno no curso dos acontecimentos. Desta forma, podemos concluir com Huizinga: a História, da mesma maneira que as ciências naturais e a filosofia, é para nós uma forma da verdade à - cerca do mundo. Cultivá-la é um modo de buscar o sentido de nossa existência.

Luís Washington Vita. O sentido imanente da história. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (4): 528-532. out./dez. 1954.

### **g - Estética fenomenológica**

Enquanto o conceito de arte é dos mais controvertidos - cada filósofo da arte a entende à sua maneira - já no que respeita à acepção de estética, todos quase confluem numa só definição: é a ciência filosófica que tem por objeto o juízo de apreciação enquanto aplicado na distinção entre o Belo e o Feio. A estética é chamada teórica (ou geral), quando se propõe determinar o caráter ou conjunto de caracteres - comuns ou não - que se encontram na percepção de todos os objetos que provocam a emoção estética, isto é, um certo estado *sui generis*, análogo ao prazer, à alegria, ao sentimento moral, mas que se não confunde com nenhum deles, e cuja análise é objeto da estética enquanto ciência; a estética é também chamada prática (ou particular) quando estuda as diferentes formas da arte, tais como a estética do espaço (artes plásticas), a estética do tempo (artes musicais) e a estética verbal (artes literárias).

(...)

#### **VII**

Entendida a estética como uma ciência dos valores, implica naturalmente uma fenomenologia do belo, uma descrição de seus graus, uma definição dos valores estéticos como objetivos e absolutos. A estética, como ciência dos valores, se diferencia assim, por um lado, da filosofia da arte, que é antes um estudo da posição da arte dentro da totalidade dos saberes e atitudes humanas, e, por outro lado, da psicologia da arte, que se reduz a uma análise das atitudes subjetivas, individuais ou coletivas, diante da obra artística, assim como da concorrência de forças necessárias para a criação desta obra.

Está claro que a arte é um dos principais objetos da estética. Mas antes de tudo, a arte deve ser concebida, principalmente, como uma atividade do homem, e por isso cumpre à filosofia da arte examinar sua função dentro da existência humana. Observada a partir da existência humana, a arte é função dessa existência. Daí afirmar Ortega y Gasset que o homem reage ante uma certa situação vital fazendo arte. Por isso, a arte está determinada pelo tipo particular de situação que lhe deu origem.

Isto nos leva ao problema nuclear da natureza e significação da arte. A arte, não obstante o seu desinteresse, é apenas um jogo emotivo ou é capaz de proporcionar alguma revelação do real e, conseqüentemente, alguma forma de conhecimento? A maioria das doutrinas responde conciliadoramente: supõem, de fato, que o caráter lúdico da arte, não impede que o que ela diga careça de significação e que, daí, proporcione algum conhecimento, especialmente sobre a vida humana ou então, inclusive, sobre a natureza enquanto compreendida, analogicamente, com relação à vida humana.

De maneira proposital destacamos estes problemas para caracterizar a distinção entre estética e filosofia da arte, quase tomadas como sinônimos. A diferença constatada, porém, não anula sua íntima correlação. A estética é uma disciplina da ciência filosófica; a função da arte dentro da vida humana é um dos problemas capitais da filosofia da arte, definida a atividade artística como uma atividade muito particular e com a finalidade de proporcionar ao homem uma certa peculiar idéia do mundo, que não se confunde com a idéia do mundo proporcionada pela filosofia, pela ciência e pela religião. A arte não é

nem conhecimento, nem ação útil e nem salvação. Assim, a primeira coisa que revela uma descrição da função artística é o fato de que, mesmo estando relacionada com as demais atividades humanas, é, no fundo, irreduzível a qualquer delas.

Luís Washington Vita. Estética fenomenológica. *Revista Brasileira de Filosofia*. 3 (4): 635-647. out./dez. 1953.

#### **h - A maioria do pensamento filosófico brasileiro**

A multiplicidade de formas, de sugestões e de perspectivas, senão novas ao menos renovadas, do pensamento filosófico contemporâneo, (...), surgiu quase como um caos, sendo difícil, para não dizer impossível, traçar o seu perfil multimodo, que acentua ora o dinâmico, ora o fenomênico, ora o biológico, ora o histórico, ora o existencial, ora o temporal. Dentro deste perfil, e sem que isto represente, de maneira nenhuma, a pretensão de unificar arbitrariamente tendências diferentes e até antagonicas, cabem, quase todas as correntes filosóficas contemporâneas, (...). Esta multiplicidade de tendências filosóficas vigentes hoje em dia também ocorre no Brasil, como pode ser verificado nos setenta fascículos trimestrais da estupenda *Revista Brasileira de Filosofia*, tribuna aberta ao debate especulativo, onde encontram acolhida todas as tendências do pensamento atual, confirmando o polimorfismo e a complexidade da fisionomia filosófica brasileira, convivendo no seu regaço as mais desconhecidas correntes do especular hodierno.

É que, sem dúvida alguma, a inteligência brasileira chegara afinal, à sua maioria filosófica, explicada por Miguel Reale assim: Com as Faculdades de Filosofia, examinadas estas em sua ação de conjunto no panorama mental brasileiro, já começa a se sentir um complexo de resultados, atribuíveis a vários fatores. Subordinando esta análise aos quatro ângulos, com os quais tenho procurado caracterizar as fases do pensamento nacional, diria que, quanto ao objeto, alarga-se, atualmente, o campo das indagações mesmo porque a pluralidade de faculdades existentes no país, operando, concomitantemente, como distintos focos irradiantes de pensamento (...) tem como resultado a afirmação de uma pluralidade de tendências: se aqui prevalecem preocupações de caráter metafísico ou gnosiológico, acolá preponderam orientações pragmáticas, de cunho marcadamente sociológico ou histórico, o que determina uma convergência enriquecedora de perspectiva; quanto à orientação metodológica, a mesma multiplicidade se reproduz, afirmando-se outro vigor no adestramento do intelecto, enriquecido por mais objetivo preparo científico e mais viva compreensão histórica dos sistemas, visto não como construções artificiais de valor puramente arquitetônico, mas como idéias-força integradas concretamente nos diversos ciclos de cultura; quanto ao sentido das pesquisas, tende-se a compreender que a universalidade da Filosofia está mais nos problemas, antigos e novos, do que na unidade acabada de soluções só aparentemente definitivas, e que, paralela ou juntamente, com a especulação pura, que não destoa da comunhão total das idéias de nosso tempo, pode e deve o filósofo ter olhos para a comunidade particular em que se situa e se realiza como homem; e, finalmente, quanto à atitude do filósofo, logicamente defluiu uma situação mais aberta e compreensiva, substituída a polêmica pelo diálogo, o qual pode assumir a veemência dos debates, mas ditados pelo desejo de captar o real na totalidade de suas valências.

Assim sendo, é possível esboçar as correntes e perspectivas no pensamento filosófico atual no Brasil em quatro grandes grupos: os cientistas e analicistas, os culturalistas e historicistas; os idealistas e existencialistas; e os neo-tomistas e espiritualistas cristãos.

Luís Washington Vita. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968. p. 211-212.

### **i - Filosofia da filosofia no Brasil**

O atual panorama da cultura brasileira parece empolgado pela compreensão de sua dimensão mais recôndita e mais conspícua: a filosófica, tanto passada quanto presente. A republicação do amplo e erudito ensaio de Cruz Costa (*Contribuição à História das Idéias no Brasil ...*) e o aparecimento do notável trabalho de Antônio Paim (*História das Idéias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, 1967), são sintomáticos desse necessário - ainda que insólito - interesse por tal tema. E o mais curioso é que, no conjunto da América Latina, foi o Brasil o país que mais cedo se interessou pelo evoluir de suas idéias especulativas, como comprova *A Filosofia no Brasil*, de Silvio Romero, editada em Porto Alegre em 1878.

Esse interesse, porém, não é algo a traduzir um fato incontestável, ou seja: que nosso legado filosófico já tem direitos assegurados para figurar com destaque no imenso painel do pensamento ocidental. Ao contrário, somos ainda modestos neste campo e as contribuições nacionais para a Filosofia Universal longe estão de qualquer relevância tanto na *Enciclopédia de Filosofia*, recentemente editada nos Estados Unidos, em oito alentados volumes, apenas aparecem dois artigos sobre nossos pensadores (Farias Brito e Miguel Reale). Claro está que é muito pouco, mesmo tendo em vista a pequenez de nosso legado especulativo e sua repercussão além fronteiras, e que só se explica pela unilateralidade do ponto de vista dos organizadores da mencionada enciclopédia, para os quais só é filosofia o que for tratado em nível lingüístico, semiótico, lógico simbólico, analítico ou empírico. Tamanho viés preconcebido acabaria, fatalmente, na indigência referida que, todavia, não traduz a realidade, pois sem sermos milionários do saber filosófico nem por isso deixamos de ser remediados.

Mas, mesmo na hipótese de que figurasse uma dezena de brasileiros na *Enciclopédia de Filosofia* (...) é evidente que não podemos competir com países de maior tradição filosófica, mesmo porque filosofia é prêmio e conquista, sedimentação e disciplina, saber e sapiência que só o tempo outorga e consolida. Daí o paradoxo de os Estados Unidos, por exemplo, tão avançados em tecnologia, que é um fazer exterior, serem tão retrógrados e caudatários na Filosofia, que é um fazer interior, limitando-se ao instrumentalismo peculiar à cultura estadunidense, o que explica o reducionismo do pensamento norte-americano ao átrio do próprio pensamento, às metodologias, aos meios de inquirição em vez de visar os fins e o sentido do inquirido. Seja como for, porém, o Brasil não é acéfalo quanto à Filosofia, consoante o amargo e ressentido apotegma de Tobias Barreto. Temos cabeça filosófica, sim, como a tem os demais povos, ainda que, no nosso caso, perturbada por circunstâncias inibidoras da ordem, não sendo a menor delas a presença difusa do positivismo, antifilosófico por vocação e destino. Por isso presente abordagem, em geral perfunctória e às vezes anedótica, talvez possa revestir-se de uma

curiosidade maior que o mero elenco de filosofantes mais ou menos em órbita (...), por seu vínculo à realidade e aos anseios nacionais.

Com efeito, cumprindo seu papel, o pensamento brasileiro, não obstante ter sido mais assimilativo do que criativo, possibilitou aos filósofos nativos irem além do mero diletantismo, já que eles procuravam (e procuram) enfrentar os desafios dos seus respectivos momentos históricos, inseridos no e atentos ao ambiente brasileiro. Assim, a História da filosofia no Brasil se, por um lado, quase sempre é a história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida espiritual ou a narrativa do grau de compreensão e do quociente de sensibilidade especulativa nossos, por outro lado é também a demonstração do critério de escolha ou de opção em face do pensamento mais adequado para a solução dos mais candentes problemas nacionais, partindo, portanto, do ambiente histórico - social que o circunda e o alenta, ainda que com idéias elaboradas no exterior porém aqui testadas e convertidas em condicionadoras de ação mais que em categorias abstratas.

Por isso tudo é preciso levar em linha de conta que as idéias filosóficas importadas passam, por regra, entre nós, por estranha e curiosa sorte. A mudança de *habitat* - um pensamento, meditado à sombra de carvalhos e castelos, deve ser reeditado à vista de canaviais e mocambos...- serve, automaticamente, de campo de prova para as velhas idéias: algumas destas atingem nova significação, outras logo se perdem. Disto resulta que a História da Filosofia no Brasil adquire grande importância, pois serve não só para determinar a sua generalidade, a sua aplicação às atividades humanas e a sua flexibilidade cultural, como também para compor a nossa história institucional: o Segundo Império é eclético, a Primeira República é positivista e o movimento de primeiro de abril de 1964 é maniqueu. Conhecer o sentido destas posições filosóficas é entender o sentido de nossas próprias instituições políticas...

Desta maneira, diferentemente do filósofo europeu, não é a necessidade desumanizada e pura do conhecimento abstrata que incita o pensador brasileiro, mas uma necessidade pragmática, participante e engajada. Isto é: enquanto na Europa o pensador, quase sempre, é um produto do ambiente em se formou e atua, no Brasil ele é, por regra um reativo, um criador de atmosfera, um excitante intelectual, porque é sempre o condutor daquilo que, espiritualmente, é produto de outra circunstância espiritual. Daí o personalismo e o extremismo de suas idéias, não admitindo os matizes, as restrições, ou mesmo, a dúvida filosófica: é sempre um categórico, independente da posição política que assume (...).

Claro está que entre assimilar e vulgarizar medeia um abismo. A assimilação tem aqui, por assim dizer, um sentido fisiológico, transformando as idéias e incorporando-as num processo de enriquecimento. A vulgarização, por sua vez, é atividade intelectual passiva, de falsa clareza, porque arbitrariamente simplifica o complexo e força a elementarização. Já se disse que trivializar não é esclarecer, e muito menos o é essa impertinente falsificação em que costumam incorrer alguns supostos clarificadores. A clareza lícita e desejável é a do exame ou da exposição do assunto, que pode ser por si mesmo supostamente obscuro e o mais que se pode e se deve chegar em tais casos é mostrar, com lucidez e honestidade intelectual, suas obscuridades. Nesse sentido, os filósofos nacionais, ao contrário de terem sido meros vulgarizadores, em verdade forma

e continuam sendo assimiladores de doutrinas alheias, adaptando-as às exigências de nossa formação histórico - espiritual.

É bem verdade que, como já foi dito, têm sido diminutas as nossas contribuições positivas ao conhecimento filosófico geral. Esse fenômeno é fruto normal das situações históricas que vêm condicionando o desenvolvimento cultural e pedagógico do Brasil. A Colônia, o Império e a República são três fases históricas, ou três ilustrações políticas, da mesma dependência econômica do Brasil em face de outras nações. Essa dependência - que pode admitir, como ficção legal, a soberania do Estado dependente - não proporciona, porém, a este, aquelas condições materiais e culturais imprescindíveis à eclosão do espírito de livre crítica, ponto de partida da autonomia e da originalidade do pensamento, especialmente do pensamento filosófico.

Todavia, até onde um pensamento possa ser original é uma questão controvertida. Isto porque a originalidade não consiste apenas na singularidade absoluta da criação, se acaso esta fosse possível; verifica-se também quando o espírito, com autonomia e consciência, aceita o que outros disseram e o reelabora com plena independência. Por isso a pretensão de se bastar a si próprio e o narcisismo da inteligência são quase sempre uma marcha para a esterilidade. Ou seja, o espírito vive de comunicação e de contínua permuta, e não de barreiras nem de autolatrias. Daí a característica assimilativa do pensamento brasileiro que consiste na obliteração, substituição e modificação de modos de sentir, pensar e agir por novos hábitos que se exteriorizam sob a emulação ou sugestão de idéias adventícias aclimatadas, que conseguem sobreviver no novo *habitat*.

Desta forma, a antinomia cultural que Joaquim Nabuco vislumbra na nossa História (...) tem vigência relativa. Principalmente quando se leva em conta que as obras de Filosofia pensadas e redigidas em nosso País, para serem entendidas e compreendidas, devem ser tomadas à luz do momento histórico em que foram escritas e da finalidade que visavam. Assim entendido o problema da interpretação e da compreensão de nossos filosofantes que expressaram as vicissitudes das correntes européias no Brasil, apresenta-se ele de outra maneira, sob novas luzes, com diversa significação.

Fica, portanto, provada - a demonstração é a narrativa que segue - a existência de uma Filosofia no Brasil, não como um organismo eidético, supratemporal, totalmente imune à contingência histórica, mas alguma coisa que não é mais que a elevação abstrativa de uma situação vital historicamente dada. No processo de assimilação das idéias alheias, imprimimos as nossas características, de acordo aliás como velho princípio: tudo o que se recebe toma a forma do recipiente, ou como certos perfumes que, em contato com a epiderme, sofrem uma alteração química que lhes alteram a fragrância, e nisto consiste nossa originalidade.

De resto, a filosofia no Brasil, formula problemas próprios. Evidentemente, em primeiro lugar é o prolongamento de uma tradição que nasceu na Grécia, nada tendo de estranho que suas influências gerais tenham sido européias e que não se desviasse, no essencial, do curso seguido pela meditação filosófica da época moderna. Em segundo lugar, os sucessivos pronunciamentos de originalidade dos nossos pensadores (...) devem ser entendidos menos como uma filosofia peculiar do que temas peculiares, nos quais é flagrante sua autenticidade graças ao profundo vínculo com a concreta circunstância nacional. Claro está que esta autenticidade não significa que tenha de sacrificar-se o peculiar ao verdadeiro, nem impede, da mesma forma, que um dos elementos essenciais

dela seja neste caso sua função de prolongamento e colaboração à tradição filosófica do ocidente.

Justificada a sintonia da Filosofia no Brasil com a Filosofia Universal, tornam-se óbvios os reflexos desta sobre aquela, com pequenas ou grandes diferenças sincrônicas. Isto é patente nas gerações ligadas ao ecletismo, ao positivismo, ao espiritualismo, ao historicismo e ao existencialismo, recolhendo da tradição européia o mais característico do pensamento contemporâneo, procurando desenvolver, com sucesso diverso, as correntes especulativas, que coincidiam com as fundas aspirações das camadas intelectuais superiores.

(...)

Portanto, a Filosofia no Brasil não é, mesmo em suas tendências mais logicistas, ocupação exclusiva sobre temas abstratos, como também não é simples reflexão sobre circunstâncias concretas com uma finalidade meramente pragmática. Por isso podemos afirmar que há uma Filosofia Brasileira contanto que não omitamos uma tradição que, como a do Ocidente, se caracteriza, em grande parte, por haver engendrado a forma do pensar filosófico, e contanto que a procura de uma autenticidade e peculiaridade brasileiras não nos faça esquecer o que em última instância, importa na filosofia - é a verdade.

Luís Washington Vita. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, s. d. p. 1-8.

#### **j - A cultura brasileira**

Em *A cultura brasileira*, o esforço maior do Sr. Fernando de Azevedo consistiu em traçar, num resumo denso e às vezes técnico, o quadro da evolução cultural do Brasil e de suas instituições pedagógicas, das origens até alcançar sua estrutura atual. Ao repousar esse quadro sobre um esquema geral histórico, tratou-o não sobre um plano cronológico estreito, dos puros historiógrafos, mas, ao contrário, com espírito sociológico, de análise e de interpretação, o que lhe permitiu desprender, da rede complexa dos fatos, as iniciativas e reformas, o movimento de idéias e os fenômenos mais significativos que dominam a educação nas diversas fases de seu desenvolvimento. Nesse estudo, analítico e genético a um tempo, em que o autor procurou remontar as origens das instituições e estabelecer, através de sua evolução, as tendências da educação moderna, foi fixado o caráter da cultura brasileira e suas relações com o estado social de cada época. A esta síntese de nossa formação educativa e cultural estão ligados juízos e reflexões, em meio de uma documentação abundante, desigual e heterogênea. Sendo a intenção do Sr. Fernando de Azevedo a ecumenicidade da cultura brasileira, desde seus fatores condicionantes - o país e a raça, a evolução social e política, a psicologia - passando pelos fenômenos estritamente culturais - instituições liberais, a literatura, a ciência, a arte - até a transmissão desse legado pelos organismos escolares e, ainda, pela especificação dos temas tratados, por pouco *A Cultura Brasileira* não deixou de ser um amontoado de capítulos com relações remotas entre si. As inter-relações são mnemônicas e não conseqüentes. Tais teses se unem para a síntese final no objetivo histórico-pedagógico da obra em apreço, que tira de cada fato ou acontecimento o seu interesse educativo. Mas, além desse aspecto geral e especializado, há outros também, está claro,

sobre os quais o Sr. Fernando Azevedo se demora a fim de esclarecer o sentido de nossa educação.

Das mais importantes afigura-se a discussão, que o autor retoma de Gilberto Freyre, denunciada anteriormente já por Rui Barbosa, em torno de nossa tradição escolar (...) e a fecundidade do ponto de vista compreensivo que toma o Sr. Fernando Azevedo ao propor nova solução. Já em 1882 escrevia Rui Barbosa: *Somos um povo de sofistas e retóricos, nutridos de palavras, vítima de seu mentido prestígio, e não reparamos em que essa perversão, origem de todas as calamidades, é obra de nossa educação na escola, na família, no colégio, nas faculdades.* (...) Mas é a Gilberto Freire que devemos a exegese desse estado de espírito. Em *Sobrados e Mocambos* atribui ele ao ensino uniformizador dos padres da Companhia de Jesus nossa formação intelectual eminentemente literária, orientada não para a técnica e ação, mas para o cuidado da forma, adestramento na eloquência e o exercício das funções dialéticas do espírito, abafando desta maneira a espontaneidade intelectual, embotando o gosto da análise e comprometendo, por séculos, o espírito crítico brasileiro. Esta herança escolástica e da cultura clássica, com predomínio do latim, da gramática e da retórica, transmitida sem se enriquecer nem transformar-se através de letrados e licenciados em artes, até os fins do século XVIII, tem no Sr. Fernando de Azevedo uma explicação mais relativa, antropológica e, portanto, mais próxima da verdade inacessível. O autor de *Princípios de Sociologia* investigando os motivos das ações humanas, pode concluir que se os jesuítas concentravam na escola superior a grande ambição de sua política educativa, elaborando uma elite, culta e religiosa, para realizar os objetivos místicos, sociais e políticos de Santo Inácio, era porque ... *Humanistas por excelência e os maiores de seu tempo, concentravam todo o seu esforço, do ponto de vista intelectual, em desenvolver, nos seus discípulos, as atividades literárias e acadêmicas que correspondiam, de resto, aos ideais de homem culto em Portugal, onde, como em toda a península ibérica, se encastelara o espírito da Idade Média.* (p. 297).

Luís Washington Vita. *A filosofia no Brasil*. São Paulo: Martins, 1950. p. 131-132.

#### **k - Reflexões sobre a autonomia cultural no plano da história das idéias**

(...)

Portanto, falso é o problema da autonomia cultural diante da realidade colonial, imbricada num império fechado como o português e que perdura até hoje nas colônias africanas. Este imperialismo cultural se revestiu de tamanho poder de absorção que se prolongou além da ficção jurídica da Independência, com uma Coimbra imantadora de estudantes brasileiros e com prelos da antiga Metrópole a imprimirem livros de autores brasileiros até à segunda década do século XX. Significa isto que a antinomia cultura brasileira versus cultura lusitana, pelo menos até aos meados do século XIX, não tem sentido, uma vez que, em verdade, existiu então uma única cultura lusitana, para a qual a inteligência brasileira muito contribuiu, de modo especial no século XVIII e começo do XIX nos mais complexos campos da cultura. Daí não ter sido mero acaso o fato de a melhor expressão do espírito nacional português dessa época promanar de escóios brasileiros: Matias Aires, os Gusmões, Santos Leal, José Bonifácio e outros mais nas letras, nas ciências, na política. A circunstância deles terem apenas nascido no Brasil

enquanto viveram os melhores anos de suas vidas em Portugal é irrelevante. Porque se foram atuantes, se tiveram a oportunidade de mostrar o que eram, isto foi devido ao fato que desenvolveram suas atividades não nas casas-grandes, nas tertúlias de alpendres de fazendas ou nos saraus dos sobrados coloniais, mas nas escolas superiores, nos laboratórios, nos ministérios metropolitanos.

O tema é vasto, mas o espaço reservado a esta comunicação é limitado, impedindo maiores desenvolvimentos. Cumpre concluir, ainda que sumariamente. E a conclusão deverá ser singela, uma espécie de terapêutica homeopática para tão grande patologia. Isto é, essas questões, miúdas ou graúdas, de se saber se Matias Aires ou Santos Leal foram ou não brasileiros, ainda que nascidos no Brasil, mas com atuação exclusiva em Portugal, ou de se saber se Antônio Vieira ou Pinheiro Ferreira foram ou não brasileiros não obstante terem nascido em Portugal e atuado notadamente no Brasil, não passam de um equívoco. Porque todos eles eram lusíadas, membros de uma única configuração cultural, ainda que por vezes diferenciadas pelas peculiaridades díspares das partes que compunham o unitário Império Português (...)

Luís Washington Vita. Reflexões sobre a autonomia cultural no plano da história das idéias. *Revista Brasileira de Filosofia*. 47 (65): 58-59. jan./mar. 1967.

## **I - Determinações culturais da personalidade**

(...)

Enfim: a personalidade é herdada ou adquirida? Nasce-se com uma personalidade ou é conquistada no curso de uma vida? É fruto da biologia ou é determinada pela cultura?

A personalidade, fruto da cultura, chegou a ser uma questão pacífica, principalmente por obra de notáveis antropólogos, como Franz Boas e Ruth Benedict; nos nossos dias, porém, outros antropólogos estranhamente puseram em crise as determinantes culturais da personalidade, de modo especial Gregory Bateson, o mais aguerrido negador do determinismo cultural, chegando mesmo a ver no conceito de cultura uma abstração. O exemplo mais dramático dessa capitulação ideológica pode ser notado, em toda a sua crieza absurda em Ralph Linton. Enquanto em *The Study of man*, partindo da concepção tipológica de Benedict, afirma Linton a visceral interdependência entre a cultura e a personalidade, e em termos ainda mais definitivos do que os de Benedict, pois admite que a cultura existe somente na mente dos indivíduos que compõem a sociedade: a personalidade de cada indivíduo dentro da sociedade se desenvolve e funciona em constante associação com a sua cultura, enquanto tudo isto acontecia no seu tratado de 1936, dez anos mais tarde, nas conferências de 1945 - *The Cultural Background of Personality* - por influência de Kardiner, elabora o temerário conceito de estrutura da personalidade básica (ou personalidade modal, como prefere Du Bois).

(...)

No anti-historicismo da psicologia mais atual - no gestaltismo - está o que poderíamos chamar o mapa da mina das inibições da recente antropologia que, não obstante cultural, escamoteia a História e seu determinismo de interações, mergulhando fundo na mais plena ideologia, isto é, num sistema de idéias peculiar a determinado grupo e condicionado, em última análise, pelos interesses desse grupo, tendo por função - talvez

consciente, mas certamente inconsciente - conservar um determinado status social do grupo e de seus membros. Contra essa mistificação, no campo da antropologia, se atirou Ruth Benedict com fina ironia, ao dizer: se a interpretação biológica é verdadeira, não é a história aonde devemos nos dirigir para compreender a conduta dos grupos, mas à fisiologia. Em abandono de sua tese relata que as mudanças mais profundas na conduta psicológica produziram-se em grupos cuja constituição biológica não se alterou apreciavelmente: Isto pode ser sobejamente ilustrado como o que ocorre em nossa própria cultura. A civilização européia foi tão inclinada ao comportamento místico, às epidemias de fenômenos psíquicos, na Idade Média, como no século XIX estava inclinada ao materialismo mais impertinente. A cultura mudou sua preferência sem uma mudança correspondente na constituição racial do grupo. O tiro de misericórdia nesta questão foi dado por um biólogo, Julian Huxley que, longe de ter chegado à conclusão de que a pessoa é inseparável de uma substância material, afirma, pelo contrário, de que são possíveis personalidades completamente independentes de toda substância. Para ele, ou a biologia explica a personalidade negando-a ou, para conseguir explicá-la, se socorre de noções alheias a seu próprio domínio. Para este biólogo, pois, só é pessoa - individualmente mental - quem seja capaz de transcender os limites de sua substância. Porque só o homem - na escala animal - é indivíduo capaz de personalidade, porque unicamente o homem pode transcender das limitações da substância: a pessoa humana, tal como se nos oferece, não se explica pelo conceito biológico de indivíduo. A personalidade promana da cultura, é determinada pela cultura, mas, por sua vez, imprime à cultura sua marca indelével, num processo de interação social incessante.

Luís Washington Vita. Determinações culturais da personalidade. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (2): 250-254. abr./jun. 1954.

## **8 - Paulo Mercadante (nasc. em 1923)**

### **a - O germanismo de Tobias Barreto**

As incursões de Tobias Barreto nos domínios da filosofia sempre provocaram nos admiradores o entusiasmo que altera o senso crítico, e nos adversários a indignação que turba o espírito. O exagero de reação a que chegaram os últimos talvez se explique pelo arrebatamento dos primeiros.

Na verdade, os escritos de Tobias atingiram seriamente o mundo que o espiritualismo havia assentado nas bases de uma economia sobretudo escravista. Além disso, a turbulência, como já se observou, impelia-o a não considerar conveniências e formalismos no seio de uma sociedade que dispunha da penumbra das senzalas para se manchar sem escândalos. Uniram-se contra ele dogmáticos de todos os matizes, de escolásticos a positivistas.

Entre as verrinas que se ouvem a respeito do pensador sergipano figura a de ter sido um germanista incondicional. Sua atitude, porém não significou uma adoção subserviente ou cega de modelos. Seu entusiasmo pelo germanismo nunca implicou o endosso de tudo o que se pensava e se escrevia na Alemanha. Justificando, certa vez, o título de um dos seus volumes, expunha que o epíteto de alemães que dera então aos seus escritos não servia para indicar o momento objetivo do seu programa, visto como não tinha em mira fazer da Alemanha, em todas ou qualquer das relações em que ela fosse

considerada, o assunto obrigatório das suas indagações; mas esse epíteto indicava, sem exceção alguma, o momento subjetivo da coisa, isto é, punha logo a descoberto o seu ponto de partida, a sua intuição as pressuposições necessárias de seu escrever e criticar.

O germanismo de Tobias confundiu-se com o naturalismo científico e com o movimento neokantiano, de ambos inspirando-se. Não consistiu no culto à filosofia germânica como decorrência de alienação de seu espírito. As críticas freqüentemente alcançaram os pensadores alemães, já no combate ao anti-semitismo de von Treitschke, já na crítica ao reacionarismo de Adolfo Jülicher, ou na defesa do haeckelismo quando Semper o refutava na Zoologia. Também investiu contra os positivistas alemães, considerando-os tão dogmáticos quanto os franceses, e em 1887, diante da passividade liberal, ante a pressão conservadora, insurgiu-se contra a própria Alemanha.

O organicismo era o seu ponto de partida como tendência da época, necessidade histórica, assim como, fora o francesismo na Enciclopédia (...).

No século passado, a atmosfera brasileira impregnara-se de um ecletismo que parecia consagrado. Após quase cinquenta anos de vida independente, tudo convergia para uma obra de unidade: o centralismo, com a sua doutrina, o comportamento político dos homens, o romantismo literário e um arremedo de filosofia. Os senhores rurais haviam criado uma ideologia própria às condições brasileiras. Após a segunda metade do século, novos setores, surgidos em decorrência da diversificação das atividades econômicas passaram a reclamar reformas. De 1850 até a década de noventa, crescera a exportação em quase quinhentos por cento em valor, ao passo que o incremento demográfico não atingia noventa por cento. Em relação à primeira metade do século, a capacidade de importar crescera quase três vezes. A base ruralista era afetada pelo incremento do comércio que penetrava no interior. Encerrava-se o período de domínio estável do senhor rural.

Cumpria escolher as idéias adequadas para a obra de renovação aspirada, e a luta pela revisão filosófica surge como instrumento que deitaria por terra o mosaico filosófico do espiritualismo eclético. Silvio Romero caracterizou com precisão o movimento que se operava: *De repente, por um movimento subterrâneo, que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofisma do Império apareceu em toda sua nudez... Tudo se põe em discussão: o aparelho sofisticado das eleições, o sistema de arrocho das instituições policiais e da magistratura e inúmeros problemas econômicos... Na política é um mundo inteiro que vacila. Nas regiões do pensamento teórico o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso. Um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte.*

Um bando de idéias novas. Ao ecletismo, representado pelo espírito francês, e a à escolástica, desacreditada e decadente, contrapuseram-se as tendências monistas de Buchner, Moleschott e Haeckel. O papel desempenhado pelo último panorama da filosofia evolucionista atraiu para a Alemanha as atenções dos espíritos mais avançados. Desmentida pela obra de Darwin a crítica de Comte à doutrina da evolução, o naturalismo parecia atender perfeitamente às aspirações de progresso.

Em todo o mundo os grandes pensadores deixaram-se influenciar pela cultura germânica. Carlyle na Inglaterra, de Sanctis na Itália, Renan na França. Por toda a parte, dizia Taine, houve uma ânsia de ciência alemã, de literatura alemã, de cultura alemã.(...) No Brasil, o movimento não deixaria de voltar-se também para a cultura germânica a fim

de recolher as armas necessárias à renovação aspirada. Bevilacqua declarou nos fins do século: *Nós brasileiros, fomos levados a olhar, a estimar e a estudar os livros alemães, reconhecendo que, além de Portugal e da França, havia muito que aprender.*

É curioso observar que Tobias primeiramente se amparou no positivismo para os golpes desferidos contra Cousin. Mas no abandono do positivismo é que está o mérito do pensador. Entre a ideologia que negava a evolução e a evolução própria transformada em ideologia, optava ele pela última, e aí reside o seu ingresso no germanismo. Era, pois uma tomada de posição filosófica. Assim como se identificava o ecletismo com o espírito francês da Restauração, identificavam-se evolucionismo e espírito germânico.

O monismo, na forma em que Haeckel o esboçara, defendendo o determinismo e considerando a experiência como fonte do verdadeiro conhecimento, acabara constituindo uma filosofia por demais ousada. A volta a Kant, então iniciada, teve o significado de fixar o recuo. Lange e Hartmann representam a revisão dos pressupostos dogmáticos daquele naturalismo. Aceito como método de pesquisa, era repellido como sistema. Quando chegou a Tobias o chamado evolucionismo filosófico de Noiré, é adotado como capítulo complementar do naturalismo científico. Não consistia numa adoção esdrúxula, pois o naturalismo científico era de impossível aceitação numa sociedade escravocrata envolvida pelas nuvens do espiritualismo. Mas Tobias estava integrado no movimento das idéias do tempo. A inclinação para Noiré, talvez o mais eclético dos pensadores monistas, empenhado num esforço de conciliação de Schopenhauer e Darwin, recorda-nos o processo da formação brasileira.

Para nós, a volta a Kant significava a exposição e a divulgação de uma filosofia quase desconhecida. O idealismo clássico, em virtude de seu sentido revolucionário, sobretudo no que representou quanto à velha metafísica, encontrara franca ressonância no Brasil. De Kant o que se conhecia era a exposição de sua doutrina pela superficialidade eclética. Por isso, a volta a Kant iria representar para nós o indispensável degrau para o combate à velha metafísica, constituindo, na história do pensamento brasileiro, um passo adiante, tendo-se em conta o caráter descolorido de nossa filosofia tradicional. O papel que desempenharia ia ligar-se a todo um formidável embate.

O germanismo de Tobias revela algo mais importante que a preferência pessoal por sua cultura. Em nossos dias, já é impossível compreendê-lo em seu sentido de renovação, numa perspectiva que só a imparcialidade pode permitir. A pecha de alienação, ouvida aqui e ali, parece procedente quando nos limitamos a analisar um trabalho seu tomado no acaso. Mas se considerarmos a obra em sua totalidade, passamos a compreender a motivação nacional que se encontra no âmago de nossas investigações. Percebendo o estado lastimável dos estudos filosóficos entre nós, procurou ele, na crítica, chamar atenção para as tendências de seu tempo. Nunca lhe foram indiferentes as incursões de nossos escritores no terreno da filosofia; criticou Magalhães Soriano de Souza, e submeteu a exame toda a literatura positivista e escolástica brasileira de seu tempo. Nossas instituições, bem como os estudos a elas relativos, foram apreciadas, em diversos trabalhos, que alcançaram os escritos de Zacarias, Florentino, Uruguai e Marquês de São Vicente. O romantismo literário foi objeto de suas indagações. Enfim, sua curiosidade intelectual não deixou escapar uma só manifestação espiritual de nossa gente. Sem dúvida, a obra de Tobias ressentia-se de certa falta de unidade. Preocuparam-no sempre as idéias gerais, e o campo a ser devastado pela violência de sua crítica era por

demais extenso, como já foi observado, para favorecer uma tranqüilidade de espírito indispensável à elaboração de um pensamento harmônico ou uma síntese de filosofia. Levava também, em muitos casos, o seu entusiasmo à exageração. Mas se compreende, agora, muito de sua atitude, de sua situação no campo das idéias novas, batendo-se contra todos e renovando sempre o debate.

Paulo Mercadante. *Tobias Barreto na cultura brasileira*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP, 1972. p. 153-157.

### **b - Tobias Barreto, enquanto evolucionista**

Em 1868, data singular que Silvio Romero assinala na história das idéias do Brasil, deu início Tobias Barreto à fase de sua meditação filosófica. Dois sucessos ocorreram a fim de provocar o interesse despontado: a queda de Humaitá, decidindo a guerra contra os paraguaios e a decepção do acadêmico com a última das musas, alheia a seus cantos. Escassa tornou-se a produção de versos líricos e guerreiros.

Discreta foi a primeira abordagem aos temas vetustos. Comentário sobre o novo espiritualismo, que substituíra em seu espírito velhas crenças religiosas e convicções escolásticas, hauridas na infância e na puberdade. Declarava-se eclético, defendendo Victor Cousin da crítica de Guisot.

(...)

Que fazer senão atentar o espírito do tempo, aquele que inseria o evolucionismo no liberalismo da Revolução Industrial? Como o propósito de atingir a vertente neokantiana, urgia, dispor de um meio, cuja estrutura facilitasse um salto adiante. Tal é o endosso ao evolucionismo darwiniano-lamarckiano, um programa de pesquisa metafísica, uma possível estrutura para teorias científicas testáveis, como assinalaria Karl Popper. Torna-se a musa do desenvolvimento industrial e a ninguém era lícito opor dúvida sobre a sua infalibilidade.

Adotou, então, Tobias Barreto a doutrina de Darwin, em versão de Ernesto Haeckel, estendendo-se às ciências sociais, sobretudo ao Direito, partindo daí para vários escritos desde o concurso a que se submeteu para professor da Faculdade do Recife. Quanto às teses jurídicas fora necessária a mudança da concepção convencional do Direito, adaptando-se à intuição monística. A Jhering coubera a proeza sob o argumento de que, quanto ao desenvolvimento histórico da matéria, confirmava-se a exatidão da teoria darwiniana. Por certo, fundado na ciência e seguro da exatidão das pesquisas, nada melhor do que o naturalismo para renovar os estudos sociais. Destituídas de feição científica e reduzidas à proporção de um formalismo banal, pareciam disciplinas jurídicas incapazes de despertar a atenção dos espíritos elevados. Mister exorcizá-las do que fosse rançoso e arcaico, esse o sentido que extrai de uma nova intuição do Direito, escrito a partir de 1881. Um recurso ousado do pensador brasileiro, convencido de que Darwin e Haeckel haviam conseguido desvendar o mistério da vida. Para tanto apegava-se a Jhering, que jamais conseguiu atingir a condição de filósofo, limitado a permanecer no terreno da Sociologia. Razão porque ligar-se ao evolucionismo significava, segundo juízo insuspeito de Monod, a adoção de uma idéia empobrecida, ingenuamente feroz, da seleção natural, a idéia da pura e simples luta pela vida.

Na década de oitenta, finalmente, Tobias Barreto entraria em contato com o pensamento de Ludwig Noiré, filósofo alemão, de quem retiraria argumentos para minorar a universalização do mecanicismo de Haeckel, cuja importância na meditação do pensador patricio não parece, entretanto, residir neste aspecto, como lucidamente escreveu Antônio Paim, mas em tê-lo conduzido à obra de Kant. Noiré enxergava no elemento originário, além do mecanismo, aquilo 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 à liberdade.

Paulo Mercadante. Tobias Barreto, enquanto evolucionista. *Revista Brasileira de Filosofia*. 38 (154): 127-144. abr./jun. 1989.

### **c - A filosofia eclética no Brasil**

(...)

Victor Cousin foi a figura mais expressiva da escola. Duas obras: *História Geral da Filosofia* e *Do Verdadeiro, do Belo e do Bem*, resumem a doutrina. Discípulo de Royer Collard e de Maine de Biran, sucedeu ao último na cadeira de História da Filosofia da Faculdade de Letras de Paris. Defendeu na mocidade as doutrinas da escola escocesa, seguindo Collard, sobretudo na teoria de Reid da percepção imediata, adotou, em seguida, um panteísmo hegeliano e acabou professando uma espécie de misticismo, com influência de Plotino, Descartes e Leibniz. Traduziu Platão, e divulgou as teorias mais gerais de Hegel, como a do papel dos gênios e as nações privilegiadas, chegando à uma espécie de fatalismo histórico. (...)

Ao continuar a tradição do sensualismo, Laromiguière havia modificado o sistema de Condillac: a sensação passiva era, segundo ele, insuficiente para explicar as funções da alma, sendo necessário aplicar a atenção, que é ativa. A sensação e atenção, ao combinarem-se, explicam tudo. Royer Collard adiantou-se mais, deixando de lado Condillac e aceitando, sem nada acrescentar, as conclusões da psicologia escocesa. Cousin continuou a reação contra os métodos analíticos do século XVIII. Seus trabalhos se tangem à análise psicológica e à exposição crítica da história da filosofia. O método é o da observação, análise e dedução aplicados aos fatos da consciência. No campo da história da filosofia, realizou investigações, mas as suas contribuições orientam-se mais no sentido da observação e generalização do que da análise e especulação.

Cousin expunha que a sua concepção não consistia no sincretismo cego que pela força procurasse aproximar os sistemas contrários. (...).

Aconselha-se um ecletismo ilustrado que julgasse com equilíbrio todas as escolas, delas procurando retirar o que houvesse de verdadeiro e eliminando o que houvesse de falso.

A idéia central de seu pensamento é o tal ecletismo. Segundo Cousin, a história da filosofia revela a sucessão de quatro sistemas a saber: o sensismo, o idealismo, o ceticismo e o misticismo. Em primeiro lugar tem-se o sensismo, que explica pela sensação todos os fenômenos ou melhor que considera a sensação como única ordem de fenômenos existentes na consciência. O idealismo, por outro lado, atende a outra realidade desprezada pelo sensismo, mas por sua vez despreza a sensação e se esquece da

coexistência da idéia e sensação na consciência. Em seguida, o ceticismo refuta os dogmatismos anteriores, tomando, porém, por erro total, o que não passa de um erro parcial, constituindo então um dogmatismo de novo tipo. Finalmente, para a salvação das dificuldades anteriores, inclina-se à reflexão para o espontaneísmo, convertendo-se no misticismo.

Todos são falsos pois, se tomados isoladamente. Mas cada um deles é verdadeiro no que afirma e falso no que nega. Sendo o erro uma verdade incompleta, encontram-se em todos os sistemas, parcelas de verdade, que corretamente reunidas num todo passam a constituir a verdadeira filosofia, conciliação de todos esses sistemas diferentes.

Força é, pois, escolher nos sistemas o que existe de conformidade com o sentimento comum e evitar-se o que oferecem de exclusivo. Temos aí a importância da história da filosofia para os ecléticos em contraposição aos cartesianos, propensos a deixar de lado tudo o que pensavam os filósofos anteriores. Para o pensador francês todo o sistema filosófico contém algo de verdade. Tem-se que saber o que há de verdadeiro em cada um para a construção de um sistema integral em filosofia.

Necessário senhorear-se de um corpo completo de doutrinas, ter-se um método que permitisse, na crítica dos sistemas, discernir o verdadeiro do falso. E para determinar o verdadeiro nos diferentes sistemas, o ecletismo orientava-se para o psicologismo. Eis a teoria eclética da origem das idéias. Nossos conhecimentos dividem-se em duas classes: as percepções, cuja necessidade exige a aceitação do sensismo, e as concepções, uma espécie de intuição ou experiência interior que nos revela uma razão impessoal nos proporciona a intuição imediata da verdade, possibilitando-nos atingir o absoluto. A Psicologia torna-se, assim, a base da Ontologia e o fundamento de toda a certeza.

Cousin afirmou a existência de Deus e da alma, objetos de concepção, a irreduzibilidade entre o conhecimento sensitivo e a inteligência, o caráter espiritual dos fundamentos da ética, cuja base, afirma, é o bem absoluto e o honesto, não a fazendo, porém, dependente de Deus, pois para ele a fórmula do dever é não manter a ordem estabelecida por Deus, mas obedecer a razão.

Na verdade, não passou o ecletismo de um conjunto de fragmentos, uma mistura, revelando o desejo de manter-se em equilíbrio entre os extremos, conciliando num sistema pouco definido os sensismo e o idealismo ou procurando, como já se observou, encontrar num momento de transição e de crise o que pudesse salvar o passado sem erigi-lo em norma única.

No decurso da vida de Victor Cousin, vai-se o ecletismo descolorindo para um espiritualismo vago, que acaba por não satisfazer nem os espíritos científicos nem as almas religiosas. Outro não poderia ser o seu destino.

(...)

Teria sido inautêntica a repercussão do ecletismo em nossa cultura? A transplantação ter-se-ia processado, sem critério, ao sabor da novidade francesa?

Silvio Romero, no seu afã de contender com o espiritualismo, exagerava-se na crítica ao movimento de idéias que se processara no século passado. Procedentes de fonte extranacional, elas não descenderiam uma da outra, não seriam ligadas por um liame histórico. (...)

Há diversas explicações para o reflexo de ecletismo no Brasil. Clóvis Beviláqua, considerando-a a filosofia que mais extensas e profundas raízes encontrou na alma

brasileira, atribuiu à psicologia do brasileiro a razão do fato. Em primeiro lugar, escreveu, nos vinha da França a filosofia espiritualista, e as nossas simpatias pelos produtos intelectuais franceses são uma obsessão de que não nos curam nem as picardias ásperas do governo francês, nem o conhecimento de expansões literárias, científicas e filosóficas em outros países, ainda que mais brilhantes. Em segundo lugar, é preciso reconhecer que a força do espiritualismo estava para nós, principalmente em sua eloquência palavrosa tanto de nosso gosto, estava no extenso quinhão que ele abria à imaginação (...)

Outros autores referem-se a aspectos secundários do problema, com a influência das aulas de Jouffroy, assistidas por Magalhães ou a dos ideólogos sobre Ferreira França, quando cursava medicina em Paris.

Na verdade, Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães, Eduardo Ferreira França e outros aderiram ao pensamento filosófico eclético, rompendo com o sensismo de Condillac.

Ocorre, entretanto, que as origens do movimento conciliador vinham de longe. Silvestre Pinheiro Ferreira, que chegara ao Brasil pouco após o regente iniciaria, na corte, em 1813, um curso de filosofia. As lições foram publicadas na Imprensa Régia com o título de *Preleções Filosóficas*. A suas idéias, expostas em 1821, exprimiam um meio termo, afastadas do absolutismo e do jacobinismo democrático.

O ecletismo se firma, sobretudo, com Gonçalves de Magalhães. Suas idéias consistem numa tentativa de sistematização do ecletismo, numa repercussão atenuada pelas distâncias de estilo e linguagem, das lições de Victor Cousin. Deixou duas obras filosóficas, além de pensamentos e comentários. No prólogo em que justifica a primeira obra, *Fatos do espírito humano*, declara-se sem pretensão de formular um novo sistema. Salienta, no entanto, que não se limitaria a compilar o que leu, acrescentando que iria aventurar-se, algumas vezes, em novas teorias. Nos prolegômenos, observa-se certa reserva diante do progresso material de seu tempo, mas a indústria não chega a contrapor-se rigorosamente à filosofia. Há, porém, em suas melancólicas considerações aquele preciosismo do socialismo feudal.

A seguir, adota a tese eclética da redução de todas as teorias filosóficas a quatro sistemas: o espiritualismo, o sensismo, o ceticismo e o misticismo (...). Após a refutação do ceticismo(...), procura Magalhães conceituar o ecletismo. Trata-se de uma crítica que supõe o conhecimento de vários sistemas e escolas diferentes, discriminando o que lhe parece verdadeiro do que se lhe apresenta como falso. Indaga o escritor - Bastará supor que há verdades em todos, para que logo o espírito eclético as reconheça, as distinga, sem enganar-se em sua escolha, sem deparar em um inconexo sincretismo? Não, responde, essa escolha se faz necessariamente em virtude de princípios anteriores à crítica e com uma doutrina já formada.

A crítica de Magalhães ao empirismo de Locke inspirou-se nas lições de Cousin em seu curso de história da filosofia moderna. No mesmo sentido, são as críticas a Condillac, trabalho que já se encontrava feito, como lembra, por Kant e Cousin. Apoiava-se também nos experimentos fisiológicos de M. Flourens para atestar o âmbito de todo o sensismo. Dos dois sistemas, o mais exclusivo e o mais pejado de tristes conseqüências é justamente o sensismo, porque nega a razão e a liberdade humana (...)

Para Magalhães, o homem é composto de alma e corpo; a alma puro espírito, e o corpo, pura matéria. Entre estas duas substâncias, um terceiro princípio estabelece a

unidade e explica a reciprocidade da influência. Trata-se da força vital. A vida é pois considerada não como efeito da alma ou efeito do corpo, mas como força distinta. Além da faculdade de sentir, tem o espírito uma faculdade de saber. Saber o que está em si mesmo, ter ciência de todos os seus atos, é o que se chama consciência. Saber ter ciência do que fora de si se passa, é o que se chama percepção. Percepção não é o sentimento, nem sentimento é percepção; são faculdades distintas. Na primeira tem-se a sensação, que assinala em nós uma impressão orgânica; e na segunda a intuição de um objeto externo, a quem a consciência refere. As sensações são produzidas pelo movimento vibratório das moléculas. Os caracteres que as diversificam não provém de diferenças específicas dos seus objetos e sim do órgão ou nervo que impressionam. Mas todas as sensações estão *a priori* na faculdade de sentir.

(...)

Verifica-se, assim, que Magalhães se afasta de Cousin que considerava a sensibilidade como uma faculdade da alma e a sensação como um fenômeno de consciência. Antônio Pedro de Figueiredo, no Recife, nos meados do século, dedicou-se à crítica social, inspirado em Cousin, de quem traduziu, aos vinte anos a História da filosofia. (...). Na Bahia, Salustiano José Pedrosa professava a filosofia eclética, lecionando a vários mestres que mais tarde se encaminharam para os estudos de Gramática Filosófica.

Com Ferreira França já se revela o ecletismo mais ilustrado. No entanto, o caminho percorrido pelo pensador seria semelhante ao de Monte Alverne.

No prefácio às suas *Investigações de Psicologia* descreve a evolução de seu pensamento desde o sensismo às idéias ecléticas. De Destut de Tracy aos discípulos de Cousin que procuravam conciliar o espiritualismo com as conquistas da Biologia. Na Filosofia, a curva se revela a mesma: do sensismo ao ecletismo, do materialismo de Condillac à moderação dos homens assustados que presenciaram 1789 (...).

Paulo Mercadante. *A consciência conservadora no Brasil*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1972. p. 198-212.

#### **d - O espírito civil e a ética relativa**

A ética parece desempenhar um papel relevante no processo cultural brasileiro, alcançando a problemática política ora no sentido de sua absolutização, ora no sentido de seu relativismo.

Ética, política e cultura acham-se englobadas no curso dos acontecimentos. Intenções, convicções morais, costumes, regras jurídicas, instituições políticas constituem as diversas aparências de uma realidade histórica comum. Em verdade, a unidade da moral e da política foi sempre sustentada, embora de ângulos diversos. Hegel referia-se não só à moralidade subjetiva abstrata, que forma o ponto de vista do indivíduo com relação à sua vontade, se não também à outra, que abrange os costumes efetivamente vividos, quer se trate da família, da sociedade ou do Estado. Esta última realizaria a unidade com a política. Tal ética dos deveres não deve reduzir-se ao vazio princípio da moralidade subjetiva, pois é o desenvolvimento da necessidade moral objetiva nos costumes, nas relações jurídicas e nas leis do Estado. O pensamento de Hegel comporta a afirmação de uma moral que faz a História.

Muitos autores se referem às diferenças entre o relativismo ético e a ética absoluta. Da última parece figurar no Sermão da Montanha o exemplo mais impressionante. Os mandamentos são incondicionais, ganhando um significado entre o tudo e o nada. Max Weber, numa série de considerações a respeito da matéria, resumiu que ética absoluta simplesmente não pergunta quais as conseqüências de uma ação.

Trata-se da incondicionalidade. Nada de respostas ambíguas. No Evangelho, por exemplo, foi dito do moço rico: ele se foi em meio ao sofrimento, pois tinha muitas posses. O mandamento é taxativo: dá o que tens, absolutamente tudo. Não há o que ponderar, o que de obter de meio-termo. Eis a ética dos fins últimos, que se desfaz da justificação dos meios pelos fins. Não transigir, não ceder, não pesar as alternativas em face dos resultados. Os fins justificam os meios. A opção deve ser movida por um critério de finalidade, pois a ação é considerada *a priori* em face de seus objetivos. O cristão faz o bem e deixa os resultados ao Senhor. Na teoria, proclama Weber, ele tem apenas a possibilidade de rejeitar toda ação que emprega meios moralmente perigosos, mas, na realidade, encontramos a circunstância sempre renovada de que o adepto de uma ética de fins últimos subitamente se transforma num profeta quiliasta.

Já vimos que, na ética absoluta, se cogita de um valor incondicional, diverso da relativa, que contorna as arestas das proposições. Nesta, a matéria requer um exame, pois a sua existência está ligada a conseqüências, a resultados. Aquela vincula-se às últimas finalidades, e esta liga-se à responsabilidade. A primeira é o resultado de uma ação bem-intencionada, enquanto a última considera os fins, pois o seu adepto não se sente em condições de prejudicar terceiros com as conseqüências das medidas. De forma que à ética absoluta é indiferente o meio pelo qual se persegue a finalidade, enquanto a relativa pesa as relações entre o fim almejado e os recursos que se empregam para alcançá-lo. Lembremos as escrituras: dá o que tens, absolutamente tudo. O político dirá, lembra Weber, que tal posição é, do ponto de vista social, despida de senso, enquanto não for realidade em toda a parte. Por isso, ele defende a tributação, a taxação progressiva, numa palavra, a regulamentação para todos. Quem acredita numa ética de responsabilidade leva em conta as deficiências do indivíduo. Como disse Fichte, não tem nem mesmo o direito de pressupor a sua bondade.

Consideremos o complicador, no caso da política, quando se sabe que nela a violência é quase permanente. Torna-se mais tensa a opção pelo meio. (...).

A ética não é todavia, um valor que se sustente ao arrepio das vicissitudes históricas. A cultura sofre, em geral, no círculo singular, os desafios naturais de sua viabilidade, facultando as adaptações ao meio. E o meio é resultante das mudanças sociais e econômicas. A práxis incide, assim, sobre a moral, ensejando nos participantes dos fenômenos a necessária dose de flexibilidade. Talvez aí resida algo do que determina as mudanças de comportamento social e mesmo das normas jurídicas. Geralmente, a incidência do cotidiano sobre o indivíduo singular modifica-lhe o espírito de intransigência e desenvolve-lhe as condições necessárias a uma sobrevivência, seja social, seja política. A sociedade é, pois, uma oficina que diversifica as reações psicológicas até as modificações de uma ética de finalidade em uma ética de responsabilidade. O direito criminal, em sua jurisprudência, registra as mudanças que sofre o homem do interior nas grandes cidades, quando suas convicções rígidas de comportamento são ajustadas a uma realidade que só tolera a violência quando praticada pelos funcionários do estado.

(...)

Tais considerações endossariam as opiniões de autores como Kelsen e Radbruch, quando afirmam que a democracia repousa na idéia de tolerância, importando isso uma perspectiva empírica e relativista, tanto na teoria do conhecimento quanto na própria ética. Ao contrário da atitude autoritária, que encontra sua base natural numa visão absolutista do conhecimento e da moral. A relatividade ética é, assim, lembrada como fundamental ao regime democrático, a pressupor que não existe conhecimento absoluto, que ninguém, afinal, tem o monopólio da verdade. Disso decorre o princípio de que todos devem estar investidos de autoridade a fim de serem ouvidos, e de que só se usa a coação quando, pela maioria, esta seja aceita como necessária.

Ginsberg considera não haver historicamente justificativa para tal ponto de vista. Em geral, argumentou numa conferência proferida há muitos anos, os defensores da democracia não tem sido relativistas éticos, concluindo com uma referência aos filósofos radicais ingleses que se apoiaram numa teoria empírica do conhecimento não hesitaram em proclamar que a experiência fora a base de sua teoria ética. Mas o próprio Ginsberg admite uma relação entre o relativismo moral e a democracia, uma conexão psicológica e sociológica. E adscreeveu que o favorecimento de um ponto de vista por parte de Augusto Comte, sobretudo do conhecimento e da moral, estava, no campo político ao lado do absolutismo.

Paulo Mercadante. *Militares e civis: a ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 46-48.

## **9 - Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927)**

### **a - Drama do eu**

Boca na boca,  
mas entre as bocas,  
mas entre os beijos,  
a solidão do eu.

### **b - Perdido vou, perdido vou, perdido**

Perdido vou, neste bonde, nesta hora,  
sem chegar, pois chegando permaneço  
nesta vida de recluso no meu peito,  
abolindo os fantasmas latejantes,  
porque renascem, pois que choram no meu peito.

Resmungando anjos, mastigando rosas,  
nesta hora, perdido nesta rua.

Namorada antiga, namorada antiga,  
beijo velho apodrecendo no meu lábio.

Comi um seio numa noite de banquete  
me lembro agora, num momento de perdão.  
Seio úmido, me embriago de pensar,

vomitando o teu leite de remorso.

Perdido vou, neste bonde, nesta hora,  
nesta hora, neste bonde, perdido vou,  
perdido vou, perdido vou, perdido.

### **c - Culpa**

Qual é a culpa do vivente,  
votado à finitude?  
Por que a dor e o sofrimento,  
lento, contínuo, lento,  
que o acompanha, às vezes longe,  
e às vezes o apanha,  
o estreita e o aperta  
numa hora sempre incerta  
até o momento final?  
Existirá, afinal,  
cósmica maldição  
sobre a planta e o animal?  
E que quando atinge o homem,  
por definição racional,  
massacra no corpo e na alma,  
metódica e infernal?

Será a culpa de ser,  
o escândalo de viver,  
a ânsia inútil de saber,  
esse querer permanente  
de permanecer?

Roque Spencer Maciel de Barros. *Poemas*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997. p. 15-16-70.

### **d - Introdução**

3. O totalitarismo, como gênero, se caracteriza (...) pelo esforço de eliminação de toda e qualquer singularidade, pela exigência de absorção do Todo, de que o Partido se proclama representante, pela abolição, enfim, de tudo que seja particular, pessoal, individual. Ele exige a supremacia do coletivo sobre o individual, do nós impessoal sobre o eu pessoal, que deve ser sacrificado em nome daquele (...)sacrifício constituído pela perda do eu, diluído no anonimato do nós - ou do eles.

Entretanto, essa exigência mesma de diluição é reveladora de uma ambigüidade fundamental no ente de quem se exige a renúncia de si e a entrega ao todo, a deposição da liberdade aos pés da totalidade. Que ambigüidade é essa? O ente humano é um ser dividido: ele é, ao mesmo tempo, parte de um todo e, por sua vez, um todo íntegro; é um ente que apenas existe e pode existir entre os outros entes (o nós) e como parte de um mundo e que, por outro lado, só existe como homem à medida que se destaca desse

mundo de que é parte e dessa coletividade de outros entes de que participa. Essa ambigüidade ou essa divisão (...) é constitutiva do ente humano. É a partir dela que ele se define como homem; é ela que funda, no plano ôntico (...), a sua percepção de si mesmo, a sua autoconsciência, fenômeno primordial, na falta da qual não seria possível o conhecimento.

**e - 4.** O homem (...) é uma ruptura na continuidade do mundo natural. Inserido neste e sem poder existir fora dele, parte do mundo e submetido a suas injunções, continuando-o como ser biológico que é e não pode deixar de ser (...), o homem, contudo, só atinge o seu estatuto espiritual à medida que se reconhece distinto do mundo e dele se separa, num ato certamente doloroso, tão doloroso que, provavelmente, é o fundamento da noção de queda ou de pecado que encontramos persistentemente no pensamento arcaico e que continua a obcecar homem de todos os tempos. Condenado à imanência, nesta ele se descobre de algum modo transcendente no ato fundador daquilo que chamaríamos, num plano ôntico, anterior aos planos psicológico ou ético, a sua liberdade. Eliminar essa ruptura, essa divisão, recuperar a unidade caracterizada pela indiferenciação - eliminando-se a consciência de si e, com ela, as decisões, o risco, o desconhecido, a insegurança, o medo, com o retorno ao todo primordial - é uma tentação que freqüenta o homem arcaico e continua a rondar o homem civilizado. Contudo, essa eliminação almejada corresponderia, de fato, à eliminação do próprio homem, à morte do homem: a morte do homem - escreve André Reszler - é a morte filosófica do indivíduo (...), morte que é símbolo da ascensão - ou da regressão - da vida para uma nova forma impessoal. A morte do homem como noção operatória prolonga as teorias bem conhecidas da desumanização e da alienação.

Nessa dramática recusa do singular e do transcendente, recusa compreendida como uma espécie de libertação (...) se revela em toda a luz a ambigüidade fundamental do humano, dividido entre a imanência e a transcendência, entre a totalidade e a liberdade. Parece-nos evidente que, em se tratando de algo fundamental e constitutivo, a nosso ver o dado radical que, no plano ôntico, define o homem, pois que é a partir dele que decorre tudo o mais que é humano (...) parece-nos que tal ambigüidade pode ser captada no âmago de toda atividade humana, desde a aparição da linguagem, dos valores e do mito. Entretanto, o empenho totalitário na eliminação dessa ambigüidade essencial, empenho que nos parece raiz a última do totalitarismo - que é, repitamo-lo, a expressão política e, nesse sentido, limitada, do fenômeno totalitário, muito mais genérico -, revela melhor do que qualquer outro fenômeno cultural, ao menos para o homem do nosso tempo, laicizado e para o qual a dimensão política acabou por assumir uma dignidade metafísica, essa constituição radical e insuperável do ente humano. Insuperável ao menos enquanto ele continuar humano, pois a sua superação, se possível, equivaleria, não a construir um homem novo, mas a erigir em lugar da espécie humana uma outra, semelhante, quem sabe, na forma exterior, mas diversa na sua constituição espiritual e na base biológica em que esta se assenta. Mas deixemos de parte essas especulações,..., e procuremos passar à expressão política do fenômeno totalitário, o totalitarismo, ainda que sem deixar aquele.

(...)

**f - 9.** Ao totalitarismo moderno, apocalíptico, messiânico, maniqueu, todo ele apoiado na História, a fim de negá-la finalmente, sonhando com a abolição do tempo quando da

instauração do Reino podemos designar como totalitarismo do devir, já que é através do vir a ser que ele proclama o advento do ser. A História é a divindade provisória desse totalitarismo, elaborado teoricamente no século XIX, após a morte dos deuses, na época do cientismo, e desenvolvido no nosso século. Divindade provisória porque a sua ambição é exatamente a de anulá-la, de cancelar o tempo e reencontrar a unidade e a totalidade, obviamente com o sacrifício da individualidade e da liberdade. Isso não impede, contudo, que esse totalitarismo seja também uma forma de regressão ao arcaísmo, pois, na realidade - e a experiência totalitária moderna nô-lo revela, no que tem de mais profundo - a abolição do tempo e da História equívale a uma negação da civilização: nas origens ou no fim do processo, a unidade totalitária envolve a mesma liquidação do homem na sua singularidade; o homem novo com que sonha é um não-homem, nem super, nem sub-homem, mas simplesmente outro ser, coletivo, mergulhado na totalidade e por ela absorvido.

Falamos, por outro lado, de um totalitarismo antigo, insistindo em distingui-lo rigorosamente do despotismo, que é uma forma política arcaica, anterior à aceitação pelo homem de sua condição individualizada e efêmera, e da tirania, que é uma manifestação direta da vontade de poder político, indiferente à moldagem do homem, a quaisquer veleidades de construção do homem novo ou de restauração do homem primordial. O totalitarismo, digamo-lo de novo, é uma regressão deliberada ao arcaísmo, pela via política, o que pressupõe, é claro, que esse arcaísmo tenha sido superado - o que mostra por si só, que o despotismo ou a tirania, assim como outras formas políticas autoritárias, descomprometidas com a modelação do homem, são essencialmente dele diferentes. Mas, antigo ou moderno (...) essa regressão ao arcaísmo se liga a um traço definidor, que envolve aquela modelagem do homem a que nos referimos. Esse traço e a ideologia. (...). Bastar-nos-á, então, aqui dizer que a ideologia é uma concepção total do mundo, marcadamente gnóstica ou maniquéia (...), que pretende, cientificamente, dar conta da situação do homem e que oferece uma solução política, que se acredita decorrer de sua visão científica, a qual afetará o ente humano na sua totalidade, transformando-o ou restaurando. É entendida dessa forma precisa que a ideologia se conecta necessariamente com o totalitarismo, pelo menos na forma em que este se manifestou até hoje. É claro que, se se definir a ideologia sem esse rigor, seja confundido-a com uma *Weltanschauung* qualquer ou com qualquer doutrina ou conjunto de crenças, como muitos o fazem, não se poderá afirmar essa conexão. Aliás, definido de maneira vaga, o conceito de ideologia perderá completamente o seu valor heurístico, pois, servindo para tudo, acabará não servindo para nada.

Alguns investigadores do totalitarismo chegam ao ponto - é o caso de Alan Besançon - de considerar que o totalitarismo é um produto da ideologia, em lugar de ser esta, tão somente, um dos elementos sistêmicos integrantes da ordem totalitária, como a consideram, entre outros, Friedrich e Brzezinsky no modelo famoso que elaboraram (...). Diríamos, de nossa parte, que o fenômeno totalitário, a nosso ver, extravasa de muito a ideologia, embora o totalitarismo político, antigo e moderno, esteja, realmente, conectado intimamente com ela e provavelmente a pressuponha.

Roque Spencer Maciel de Barros. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990. P. 16-18, 26-28.

## **g - Elementos para a elaboração de uma teoria sobre o totalitarismo**

(...)

Nossa primeira hipótese, (...) é a de que a questão só pode ser corretamente compreendida a partir de certas proposições de antropologia filosófica - em função das quais se construirá o conceito de totalitarismo. Por sua vez, acreditamos, o exame do totalitarismo, a partir de tais proposições, levará a aclará-las, funcionando como uma espécie de contra-prova de sua veracidade provável, precisamente na medida que elas revelam a sua fecundidade para entender o fenômeno, não apenas nas suas manifestações históricas, mas na sua raiz metafísico sociológica.

1. O homem é um ser ambíguo. Trata-se do único animal de que podemos dizer, com certeza, que, estando no mundo, não se sente, mas se sabe diferente do mundo em que está. Imanente ao mundo, pois que sujeito ao seu peso e suas exigências, ele ao mesmo tempo sabe que está no mundo, mas que não é o mundo, diferentemente, ao que parece, dos outros animais que estão no mundo como *a água está na água*, ou seja, que não se separam do seu mundo circundante, ao menos até onde podemos saber.

Falamos do homem como espécie. Entretanto, esse saber-se separado, isto é, o processo de auto-consciência, característico da espécie, é necessariamente individual. Mesmo se reconhecendo como parte de um nós, mesmo que o processo de auto-gnose somente seja possível no quadro social, ele só pode realizar-se (...) por intermédio de um eu. E aqui, ainda, continua o homem com sua ambigüidade. Ele não se prende, imanentemente, ao grupo social, aos outros, mas, não sendo eles, transcende-os. Seja em relação ao mundo, seja em relação à sociedade (aos outros) cada homem, cada indivíduo da espécie, é, ambigüamente, imanente e transcendente.

(...)

2. O homem (espécie ou indivíduo) é um ser ambíguo que vive no tempo e só se descobre no tempo. A estrutura imediata desse tempo, no qual o homem conhece o outro, o mundo, e se conhece, é tridimensional, apresentando a ordem de sucessão corrente - passado, presente e futuro - que permite ao homem situar-se em relação a seu próprio ser, os outros homens e a seu mundo circundante, pelo menos em termos práticos. Entretanto, essa percepção quotidiana do tempo pode não coincidir - e muito freqüentemente não coincide - com o sentimento que o homem tem do tempo ou com o preconceito que dele elabora (...). A forma de a cultura árabe sentir o tempo e concebê-lo (...), por exemplo, difere da nossa.

(...)

Essa definição do homem em face do tempo parece-nos tão decisiva para o destino humano quanto sua atitude em face da individualidade. Ambas definirão, combinadas, as possibilidades do ser do homem.

3. O posto do homem no cosmo e na história dependerá pois, fundamentalmente, da forma pela qual ele considera a questão da individualidade (do eu) e da forma de situar-se no tempo. Quanto ao eu, o homem (...) ou o aceita, afirmando a sua individualidade, ou o renega, manifestando o seu temor da individualização. Em relação ao tempo, ou o homem aceita a irreversibilidade, que já as séries cronológicas práticas parecem indicar, ou nega-a, afirmando o caráter cíclico do tempo e, de forma plenamente elaborada, o eterno retorno de todas as coisas. Há, contudo, possibilidades diversas de

combinar a atitude em face do eu com a forma de situar-se no tempo. Esquemáticamente, há quatro configurações possíveis, resultantes dessa combinação. Como possibilidades puras, radicais, temos: 1) Temor e recusa do eu, combinada com a recusa do tempo irreversível e 2) Aceitação plena do eu, da individualidade e da irreversibilidade do tempo. Temos ainda duas possibilidades mistas: 3) Temor e recusa do eu e, apesar disso, aceitação do tempo irreversível e 4) Aceitação da individualidade e, entretanto, recusa da irreversibilidade do tempo.

(...)

7. Mas, se o totalitarismo antigo e o moderno têm um objetivo último semelhante (a diferença, no caso, é que o primeiro, pela circunstância histórica, se limitou ao âmbito da cidade, enquanto o segundo é planetário), a estrutura do pensamento que os guia é diversa, porque diversas são as configurações temporais em que eles se modelam. O antigo - grego em especial - se inscreve no universo do tempo cíclico, em que a mudança aparece como degenerescência. O ser rejeita o movimento: o caminho da verdade nos desvenda o ser; o da opinião, que está impregnado de devir, leva-nos apenas à aparência, ao não-ser. O processo de regressão, no caso é um processo direto: trata-se de recuperar o ser, de moldar a cidade histórica de acordo com o modelo divino e impedir a mudança (Platão, em termos ideológicos, Esparta, na prática). O totalitarismo antigo é o totalitarismo do ser, diferentemente do moderno (que se pretende do devir). Neste, não se trata de recuperar o ser, mas de chegar a ele, em virtude do movimento da história. O ponto de referência - idade do ouro, paraíso, plenitude ontológica - não se encontra nos começos, mas no fim do processo. Por mais que, nesse esquema, se admita uma inocência paradisíaca original (...), a verdadeira realização do humana aparece não nas origens sem pecado, mas no final do processo, após a queda na história, o mergulho na individualização. O processo posterior à inocência original aparece como alienação a ser resgatada com a instauração da plenitude do ser, no final. Só se chega ao ser pleno por meio do devir - e este traz no seu bojo sua própria negação (o fim da pré-história) e a promessa de instauração do ser. O devir está grávido do ser e a plena fundação deste passa pela alienação, pela separação do individual em relação à totalidade originária que será substituída pela totalidade definitiva, em que todo o humano se reintegrará no ser.

Daí as expressões totalitárias do ser e totalitarismo do devir. Aqui se põem duas hipóteses. A primeira, (...), diz respeito ao arcaísmo também da segunda forma do totalitarismo, (...) e à sua especial configuração, à vista de seu compromisso com o devir e, portanto, com o futuro. A segunda se refere aos elementos constitutivos do totalitarismo do devir, a partir da sua aceitação da irreversibilidade do tempo. Ela incorpora vários elementos, originariamente não-totalitários e até anti-totalitários. Logo, entretanto, vai somando outros elementos e ganha a configuração totalitária.

Roque Spencer Maciel de Barros. Elementos para elaboração de uma teoria sobre o totalitarismo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 33 (132): 351- 358. out./ dez. 1983.

## **h - Ética e cultura**

O conceito antropológico, como a soma de obras, idéias, costumes, atividades etc., de um povo, é, em boa parte a causa do obscurecimento do sentido original do vocábulo e responsável pelas confusões dos que consideram, simplesmente, que cultura é

tudo, como se tudo se equivalessse no mundo dos bens espirituais e materiais. Isto, evidentemente, afeta de forma decisiva o comportamento ético e social dos indivíduos, bem como o seu gosto, sendo igualmente responsável por descabros que se verificam nos domínios da educação. É claro que não nos referimos, neste último caso, aos descabros derivados da incompetência e da insensibilidade de políticos e governos, mas à formulação de modas pedagógicas em que tudo é considerado válido e em que se confunde a livre e rica realização da personalidade de cada um com a permissividade e a desordem dos pensamentos e dos costumes.

A partir dessas verificações triviais, que nos convidam ao exame do tema *Ética e Cultura* e de alguns outros, (...) que com ele de alguma forma se relacionem, voltemos, preliminarmente, nossas atenções para a própria noção de cultura, começando por lembrar os dois significados hoje usuais da palavra para os quais, entre as línguas cultas, apenas o alemão, ao que sabemos, tem dois vocábulos distintos e específicos. Aquele que se refere ao significado mais antigo e tradicional da palavra é o substantivo feminino *Bildung*, que o Wahrig, dicionário de excelente categoria, conceitua como forma espiritual e interior, aperfeiçoamento (...) ou ainda como conhecimentos variados, (...) aliados ao gosto, juízo, sentido para os valores (...). O outro vocábulo, de origem latina, é *Kultur*. No latim (...) cultura é, primariamente, uma palavra ligada ao cultivo da terra (...), da vinha, etc. Em sentido figurado é que ela se refere ao cultivo da alma, do espírito, como na expressão ciceroniana (...) a cultura é a alma da filosofia. (...)

Se recuarmos para o grego - deixando para o fim o termo *paidéia*, que serviu de título ao maravilhoso livro de Werner Jaeger sobre a formação do homem grego, (...), encontramos o substantivo *georgía*, que corresponde ao sentido latino original de cultura no campo (...) e alguns outros termos que se aproximam mais ou menos de cultura, especialmente no sentido de cultura pessoal sem coincidir bem com ele. Assim, por exemplo, o clássico *sofia*, que além de sabedoria, saber e ciência (...) pode também significar habilidade manual e sabedoria prática, conforme o contexto e o autor. (...)

(...)

Em outras palavras, nem tudo se equivalet e, ainda que Deus não exista, não se pode, ou pelo menos não se deve, tirar a conclusão dostoiévskiana de que tudo então estaria permitido. E por tudo isso (...), embora se compreenda, no campo específico, o ponto de vista que norteia o trabalho do antropólogo, não se deve aceitar, especialmente no contexto da civilização ocidental, o simplicismo (...) de acordo com o qual cultura é tudo. E, portanto, que tudo, em última instância, se equivalet (...).

A afirmação simplista de que cultura é tudo visa, consciente ou inconscientemente, a uma nivelação de todos os valores, como se tudo se equivalessse e o reino da igualdade, que muitos querem, violentando as singularidades humanas, impor aos homens (...) , devesse estender-se também a todas as suas obras e criações. Entretanto, mesmo do ponto de vista antropológico, em que a cultura engloba os conceitos, hábitos, habilidades, arte, instrumentos, instituições, etc... de um povo em um dado período, essa equivalência, que não se afirma claramente, mas que subrepticamente se insinua, é uma falácia. Qualquer cultura (...) envolve uma ordenação da vida, o estabelecimento de parâmetros, a elaboração de uma hierarquia de valores, sem a qual se desarticulária completamente a vida social, destruída, em breve, pela anomia interior de seus membros.

(...)

Essa tentativa de destruição da civilização liberal do Ocidente - e não se confunda, civilização liberal com sociedade de consumo - não é algo que, mesmo quando intencional, atinja sempre do exterior: ela tem muito de autofágica. Aliás, mesmo as tentativas que eram, antes da falência do mundo soviético, conduzidas do exterior, haviam nascido como consequência da própria atividade crítica do Ocidente. Em uma palavra, a ameaça de destruição da cultura ocidental é principalmente interna.

(...)

O homem ocidental moderno, particularmente o do nosso século, nascido de duas guerras, descobriu, seja reflexiva, seja instintivamente, que não existe uma hierarquia objetiva de valores, que por isso mesmo, se imponha a todas as consciências. Houvesse essa hierarquia e mesmo os que escolhessem valores objetivamente mais baixos estariam, no fundo, convencidos de seu erro ou de sua má conduta, ou se não o estivessem, poderiam sê-lo por alguém que fosse capaz de trazer-lhes a luz necessária. Aliás, um exame do estatuto do valor mostra, em primeiro lugar, a radical diferença entre ele e o ser, entre a valência e a existência. O valor não existe, no mesmo sentido em que existe o ser ou seria ele próprio um ser ou não valor - o que a axiologia (...) reconheceu desde Lotze. Cremos poder afirmar (...) que os valores são formas em que se fundamenta a ação humana ou a compreensão dessa ação: dir-se-ia que são categorias da ação humana ( ou, mais adequadamente, que funcionam como categorias da ação humana), caso pudessem reduzir-se a conceitos. Irredutivelmente vinculados à existência humana, sem ser eles próprios existências, não se poderia falar de uma hierarquia objetiva entre eles, se nem a objetividade se pode efetivamente falar. Essas formas, por outro lado, não são meramente subjetivas, pois estão indissolúvelmente ligadas à ação humana, em todas as circunstâncias. Diríamos que são intersubjetivas ou transcendentais ( no sentido kantiano de condições de possibilidade da experiência). Isto é, são condições de possibilidade da ação especificamente humana e da compreensão dela.

(...)

Em síntese, o homem ocidental contemporâneo, ainda que admita que a ação segundo valores é inseparável de seu modo de ser e de agir, se pergunta, quando chega às questões últimas: porque tais e tais valores seriam melhores ou piores do que outros?

Cada um se entrega a suas preferências subjetivas ocasionais, sem qualquer regra interior que lhe comande a ação, como é próprio dos momentos de crise e perplexidade. E daí nasce a permissividade cada vez maior, em que tudo se equívale e à qual está intimamente ligada a grotesca noção de cultura (cultura é tudo) que estamos examinando.

A permissividade se caracteriza, em última instância, pelo desrespeito a valores e pessoas, trate-se da pessoa do outro ou da própria. De certo modo, é a noção de pessoa, como algo que se estrutura para além do nível profano, mergulhando suas raízes no plano do sagrado(...) que se perde com a permissão a tudo concedida. (...)

A primeira idéia a ser abolida pela onda permissiva é a da autoridade. Toda autoridade baseia sua legitimidade num sistema de valores aceitos e reconhecido, numa ordem razoavelmente consentida, numa atmosfera moral mais ou menos comum. Sem isso, ela só se poderá manter pela força: ora a força não legitima a autoridade, apenas a sustenta enquanto não se lhe opõe uma força maior. Acentue-se que essa circunstância está sempre presente nas revoluções: estas, entretanto, ao menos como justificação,

pretendem substituir um sistema de valores, levado a um ponto crítico, por outro, uma ordem, posta em causa e violada, por uma ordem nova - sem entrar, agora, no mérito dessas pretensões ou sem insistir em que a nova ordem resultante, quase sempre, tem muito pouco que ver com a nova ordem proclamada e em nome da qual se levou adiante a revolução.

(...)

A revolução permissiva já foi relativamente longe, mas pode ir muito mais além, sem que saibamos exatamente onde estará o ponto de ruptura, a gota d'água que fará transbordar as águas que ameaçam submergir-nos.

Para que o Ocidente sobreviva, para além da necessária decisão de conter ameaças externas (...), acreditamos que, depois da perda das crenças religiosas ou das relativas à ordem natural - racional, que acentuamos, não é um fenômeno superficial, que diga respeito apenas a minorias intelectualizadas pouco significativas, mas que é um fenômeno de profundidade (...) só restaria, para quem se vê face a face com a crise do sentido, sem pretender escamoteá-la, uma opção lúcida, talvez trágica por um mundo ético que não importará a nós do exterior, como um comando de Deus, da natureza ou da história, mas que só poderá ser intelectualmente construído a partir da liberdade interior, sem nenhum apoio que não seja o da nossa decisão e da nossa coerência, e que alicerçasse uma ordem necessariamente convencional, que permitisse a subsistência das pessoas, arrancando de si mesmas uma significação que não se encontra, objetivamente, em lugar algum.

(...)

Um mundo moral, por mais variados que sejam os fundamentos que lhe tenham dado, é, para usar a expressão kantiana (...), um reino de todos os fins, em que o sentimento do respeito, primitivamente originário, provavelmente, do terror diante do *mysterium tremendum*, é transferido para todos os atingidos pelo mesmo sentimento: submetido ao mesmo destino ou condição, o respeito pelo terrível se transfere, de início graças à compaixão, que é uma forma de solidariedade, aos companheiros de aventura, aos naufragos que continuam a debater-se. Efêmeros, precários, todos, ao mesmo título, fazem parte do mesmo mundo, e diferentemente dos membros de quaisquer outras espécies, sabem-no de algum modo, por obra de sua autoconsciência.

(...)

Feita essa opção pelo mundo ético, então a permissividade estará afastada: nesse contexto não cabe mais o tudo está permitido nem o tudo se equívale, já que, embora não haja hierarquia objetiva de valores, eles poderão ser avaliados, sempre de forma particular e em cada caso, em função de sua compatibilidade ou não com o universo ético. O que representará, certamente, um critério convencional (mas não arbitrário) de avaliação dos valores de um ângulo determinado: quem quer que tenha feito a opção ética, fomentará aqueles valores e as ações com eles ligadas que não contradigam o universo ético (...).

Optando por esse universo ético convencional, o homem, certamente, não supera a precariedade metafísica e o caráter trágico constitutivo da existência, pois que ele não lhe abrirá as portas para uma fé ou uma esperança além da vida. Apenas ele trata de aceitar a sua condição de introduzir nela, realmente, uma significação que ultrapasse o seu próprio eu, integralmente afirmado na sua individualidade, mas reconhecido na sua incompletitude e que se interessa pelo outro, o exige e o dignifica, de forma a poder

completar o *homo, sacra res homini*, de Sêneca, pelo *homo sum et nihil humani a me alienum puto*, de Terêncio.

(...)

A opção por um universo ético, rompendo o egoísmo e a permissividade, talvez nos auxilie a compreender, filhos que somos da civilização do Ocidente (...), que nela a *Bildung* tem um peso maior do que a *Kultur*, pois que está ligada à idéia de uma disciplina interior que os imperativos morais como que ilustram, em contraste com o desregramento anárquico do tudo se equívale. De fato, *Bildung* é plasmação interior, desenvolvimento e enriquecimento do eu no convívio com os outros. E é também sentido para o valor (...), o que não significa o reconhecimento de uma hierarquia objetiva inexistente, mas a capacidade de ordenar e hierarquizar, pessoal e coerentemente, os valores, modelando harmoniosamente a própria vida, naquilo que permanece em nosso poder, tendo como limite intransponível o respeito moral pelo outro.

Se não há vidas mais valiosas, do ponto de vista da construção de um mundo ético, do que outras, as há certamente do ponto de vista da riqueza da personalidade, da fecundidade criadora, da capacidade de aprimoramento humano. O santo, o herói, o artista criador, o gênio inventivo em geral, e outros como eles - que constituem a verdadeira elite entre os homens, não a elite que desfruta, ao sabor da sorte, das melhores posições na sociedade, mas a que o é por ser capaz de dar sentido à vida humana - desse ponto de vista se distinguem dos demais e se impõem pelo que são, não importa que agora ou no futuro, graças à força interior, à energia espiritual que possuem.

Esta força interior, se é algo que flui da sua natureza, isto é, do patrimônio genético que carregam, só se plasma inteiramente pelo processo formador de amadurecimento que é a educação, cultura como *Bildung*. Educação que é auxílio que se recebe de fora, mas que é, principalmente, resultado de um esforço pessoal, de uma tensão espiritual, de uma insatisfação como o já feito e de uma necessidade de ir além.

Se as pessoas são igualmente valiosas do ponto de vista ético, o mesmo não acontece do ponto de vista da cultura humana. Sem pretender hierarquizar objetivamente as pessoas, essa diferença criadora salta aos olhos e querer negá-la, em nome de um igualitarismo estreito, que pode, às vezes, ser fruto da generosidade, mas que, geralmente tem mais que ver com o ressentimento (...), é querer empobrecer a vida, mesmo, ou principalmente, a dos que se alimentam da obra de outrem e graças a ela se enriquecem, e acabam indo além de si mesmos.

Se entendemos a democracia como regime que busca oferecer oportunidades mais ou menos semelhantes a todos, para que possam converter em realidade a sua possibilidade, diremos que o melhor dela será, se o puder, propiciar a formação espontânea de uma aristocracia sempre renovada, cujo maior privilégio há de ser o de doar, principalmente o de doar significações à vida por meio de sua ação e de sua obra, posta a serviço de todos os demais.

(...)

Realmente, as manifestações culturais não se equivalem e muitas há (pense-se por exemplo, no fenômeno da chamada contracultura, que a grotesca idéia de que cultura é tudo tenderia também a incorporar) que, como já fizemos ver, podem destruir os próprios fundamentos de uma cultura, sem deixar nada no lugar ou pondo-a a serviço, agora sim, do poder, daquele poder totalitário que ronda permanentemente o homem.

(...)

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Razão e racionalidade; ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. P. 59-86.

## **i - O nacional e o universal na cultura brasileira**

### **II**

(...)

Começando pelo antilusitanismo, Magalhães ao falar dos poetas e heróis portugueses, pergunta no prefácio: *quem sabe mesmo este germe de ingratidão e desprezo para tudo que é nobre e elevado, para tudo o que sente, e respira é um legado de morte, que nos deixou essa nação de que fizemos parte? E ainda: os louros de um poeta não têm o brilho aos olhos de um povo de escravos, para quem só vale o ouro.* (...). Ele, que não se aventurou nunca a falar, ingenuamente, a língua brasileira, como o faria pouco depois José de Alencar, conservou, contudo, uma hostilidade a Portugal e a tudo o que é português no passado brasileiro, que o romancista de Iracema, Ubirajara e o Guarany nunca cultivou, compreendendo bem o seu significado na nossa herança cultural e procurando mostrar o seu lugar nos seus romances históricos. Mas, voltando a Magalhães, para ele o maior entre os valores humanos é a liberdade que, politicamente, se exprime, para um povo, na sua independência, de tal forma que o ato político da independência é o real princípio da definição do Brasil. Patriota liberal, a liberdade, para Magalhães, não tem apenas uma significação política: afinal, é sempre possível conciliar a liberdade política (...) com a crença em um determinismo universal, como Spinoza e Stuart Mill o provam. A liberdade, para ele, tem uma conotação, mais do que psicológica, metafísica. Leiamos os versos, de certo modo pré-românticos, de *As noites melancólicas*, o que há, aliás, de melhor ou de menos mau nessas primeiras poesias?

(...)

Essa visão espiritualista, na qual a idéia de liberdade tem um lugar privilegiado, está em Magalhães, assentada em sólida crença religiosa, na convicção de que Deus e as sua providência conduzem o destino humano. E este conduz à liberdade, agora liberdade política, dos homens e dos povos, conforme se canta na Ode à liberdade.

(...)

Se chamamos atenção para este aspecto é para assinalar que a pesquisa filosófica de Magalhães, independente do que possa ter de original e valioso, que é pouco, responde a uma exigência interior de seu espírito, a uma necessidade existencial: ela é, além de tudo o que mais possa ser, uma procura de resposta à dor e à finitude e um esforço de justificação de sua fé, baluarte contra a angústia e o desespero.

(...)

No primeiro ensaio, Magalhães se abebera das idéias que Cousin desenvolvera, sob a influência hegeliana (embora de um Hegel não plenamente digerido), em curso que ministrou em 1828, filosofia que subordina todos os acontecimentos ao desenvolvimento de uma idéia. São as idéias, na sua diversidade e evolução que marcam o destino de cada povo e justificam a sua missão, tema herdado, aliás, da filosofia da história pré-romântica de Herder. Filosofia, portanto, idealista ou espiritualista (no caso os dois conceitos, distintos, se identificam) e que se casa com o ecletismo cousinano, filosofia que, com

todas as suas insuficiências, tem ao menos o mérito de, pondo o espírito em face de doutrinas conflitantes e procurando extrair delas o que lhe parece melhor, afastar o dogmatismo. Compreende-se que esse ecletismo, para Magalhães, discípulo de Cousin e de Jouffroy, se subordina, mais até do que para o primeiro, ao espiritualismo.

(...)

Compreende-se bem o projeto reformista de Magalhães, no plano ético-político, desde que tenhamos em mente o quadro que ele traça das crenças éticas, religiosas e, especialmente filosóficas imperantes no país: *Ninguém dirá certamente que aí domina a moral do dever, a moral religiosa. A moral livre é a única que aí se conhece, a moral do interesse, tal como ensinara Helvetius, é a única tratada. O Tratado de Legislação de Bentham é o código dos legisladores. A filosofia ensinada nas escolas à mocidade é a das sensações; a teoria de Condillac, de Cabanis e de Tracy, teoria que em rigorosa consequência no materialismo depara, é a geralmente conhecida, e abraçada como um dogma, como uma verdade incontestável, enfim como a última expressão da filosofia.* O que naturalmente choca frontalmente com a convicção de incontestável, como diz o mesmo ensaio (...). É que a ilustração - e isto se casa com o retrato que ele pinta do estado espiritual do Brasil - pelo seu laicismo, propagou as falsas idéias do materialismo, do sensualismo, da autonomia da moral, o que equiivale, para ele, a sua destruição. Ora, se a história é comandada pelas idéias, parece-lhe claro que as idéias que ele tem por falsas não podem produzir senão a falsidade das ações e dos costumes. Urge, portanto, reeducar o País, sob a égide do romantismo, do ecletismo, subordinado ao espiritualismo, e da religião, captando, igualmente, os autênticos valores nacionais. (...)

Roque Spencer Maciel de Barros. *Estudos brasileiros*. Londrina: Ed. UEL, 1997. p. 32-37.

## **j - A ilustração brasileira**

(...)

País colônia durante o século XVIII, não sentiríamos todo o impacto da ilustração dos setecentos, em que pesem os contatos dos inconfidentes de Minas com as novas idéias. Portugal mesmo, apesar do iluminismo pombalino, não apreendera todo o significado do pensamento novo. Não queremos com isso dizer que, com um século de atraso, teríamos a nossa ilustração, exatamente nos moldes do século XVIII; isto fora um contra-senso, que a própria história brasileira anterior ao período de que nos ocupamos se encarregaria de desfazer. Não; o que afirmamos é que, sob o influxo dos autores populares do século XIX, criamos um movimento ilustrado que, sob forma nova, de certo modo desempenhou um papel semelhante ao do iluminismo na Europa do século XVIII. Deste, a nossa ilustração guardou a crença absoluta no poder nas idéias; a confiança total na ciência e a certeza de que a educação intelectual é o único caminho legítimo para melhorar os homens, para dar-lhes inclusive um destino moral - traços todos estes característicos também desses autores populares dos oitocentos que, herdeiros do iluminismo, abriam, entretanto, para essas convicções, uma dimensão nova, que o século XVIII não compreendera totalmente: a dimensão histórica. Se é verdade, como bem mostra Cassirer, que o século XVIII teve olhos para o problema histórico, é também verdade que só o romantismo - e depois dele o cientificismo - fez da história algo de

absolutamente essencial a sua concepção do mundo. A própria metodologia do século XVIII é estática: basta pensar na psicologia de Condillac e na teoria política de Montesquieu; a história, apesar de Vico, não é fundamental a essa imagem do universo.

Recebemos, pois, a herança da ilustração, acrescida de uma visão histórica que seria fundamental para a nossa imagem do mundo.

Mas não é só em tal sentido que falamos de uma ilustração brasileira nesse período. Usamos a expressão no seu sentido mais lato: os homens das décadas de setenta e oitenta se propõem, realmente, a ilustrar o país; a iluminá-lo pela ciência e pela cultura; a fazer das escolas focos de luz, donde haveria de sair uma nação transformada. E se assim agem é porque, como em 1879 dizia Silvio Romero, *nossos erros não nascem tanto de nossa maldade, como de nossa ignorância*. As leis morais não são as operárias do progresso; este privilégio pertence quase exclusivamente às idéias. Enfim, espera-se a transformação da sociedade pela ilustração: ilustrar-se é ser bom e é ser feliz.

(...)

A ilustração brasileira dos fins do século XIX tem, por conseguinte, um sentido prospectivo: os seus homens mais significativos não olham para trás, mas para a frente. (...) Isto é, as idéias que se exprimem na lei não têm por função, simplesmente, consagrar a situação presente: a lei é educadora, exprime um ideal ainda irrealizado e deve ser uma das forças a trabalharem na sua realização. O que vem mostrar também que a consciência jurídica liberal, uma das principais molas da ilustração brasileira, não era uma forma de alienação, mas um princípio civilizador.

O idealismo, seja ele jurídico, político ou pedagógico, da juventude do movimento ilustrado brasileiro é antes de tudo um esforço de universalização. O romantismo apontava, pelo menos como esforço, para as singularidades nacionais; a ilustração, mais generosamente, embora sem renunciar ao típico, apontava para a humanidade nacional e, sob vários aspectos, corrigia a idealização romântica: o que esta descobria como singular, específico do país, o índio, por exemplo, se transformava, agora, numa simples fase de um processo universal, que já superáramos. Crê-se agora, apesar de reconhecerem-se peculiaridades étnicas ou culturais, na unidade da civilização: há um processo histórico único e as principais diferenças entre as nações são de fase e não de natureza.

(...)

Roque Spencer Maciel de Barros. *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo: Convívio, EDUSP, 1986. p. 7-12.

### **k - Da poesia à filosofia: a doutrina do espiritualismo eclético**

Num texto conhecido, *L'intuition philosophique*, Henri Bergson, em função de sua peculiar concepção filosófica, depois de limitar o valor, para o esclarecimento das doutrinas, do exame das fontes em que se abeberou o pensador, das influências que sofreu, etc., assinalava: *à medida que procuramos, cada vez mais, instalar-nos no pensamento do filósofo em lugar de contorná-lo, vemos sua doutrina transfigurar-se. Inicialmente, a complicação diminui. Depois as partes entram umas nas outras. Enfim, tudo se junta em um ponto único, do qual sentimos que seria possível aproximar-se sempre mais, ainda que não se o atinja nunca completamente. Neste ponto há qualquer*

*coisa simples, infinitamente simples que o filósofo jamais teve êxito em dizer. E, por isso, ele falou durante toda a sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua fórmula, em seguida a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, não fez ele outra coisa, por uma complicação que exigia outras complicações e por desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, que não restituir, com uma aproximação crescente, a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que iria ao infinito, não é, então, nada mais do que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios dos quais dispunha para exprimi-la.* Aplicando essa idéia a uma intuição original ou de uma imagem mediadora a Spinoza e, principalmente, a Berkeley, Bergson crê que o autor da Siris, percebe a matéria como uma fina película transparente situada entre Deus e o homem, ou o que seria uma transposição auditiva da imagem visual, uma língua que Deus nos fala.

Sem, de maneira alguma, aderir à perspectiva bergsoniana, (mesmo porque no caso dos pensadores brasileiros a busca das fontes e das influências tem um peso enorme, que nunca poderia ser limitado no seu interesse) talvez ele nos ajude, até certo ponto, a compreender a filosofia (usando o vocábulo num sentido amplo) de Gonçalves de Magalhães, a sua intuição do mundo, a imagem mediadora que de algum modo o guiou. Já fizemos referência a essa imagem, que se encontra na Carta a Cândido Borges Monteiro (...) e que se conclue da seguinte forma: *que maravilhas! Hei de acabar por convencer-me que este mundo é uma fantasmagoria das nossas próprias idéias, e a nossa cabeça uma espécie de lanterna mágica, que mostra fora as imagens que estão dentro.* Trata-se de uma intuição idealista, à maneira de Malebranche ou de Berkeley (...) que extravasa as fórmulas do ecletismo à Cousin ou à Jouffroy no qual, entretanto, Magalhães iria disciplinar o seu pensamento, buscar os meios para a sua expressão, até retornar a uma visão que já não é mais, pura e simplesmente, a do espiritualismo eclético, mas a de um espiritualismo idealista que faz finca-pé no imaterialismo, que rejeita a existência da matéria, como algo, diríamos, de baixo e de indigno.

Inicialmente como discípulo de Cousin e aluno de Jouffroy, Magalhães se afasta de sua intuição fundamental, de sua pura comunhão com o espírito, com Deus e com as idéias. Mais tarde, a partir dos *Fatos do Espírito Humano*, continuando fiel pela metade a Cousin, voltará a ela e não mais a abandonará, apesar das modificações pelo menos em um ponto vital de sua doutrina: o referente à teoria da sensibilidade.

Roque Spencer Maciel de Barros. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo: EDUSP, 1973. p. 187-189.

## **1 - Epílogo**

Sem entrar nos meandros de futurologia, enfrentando o que é por natureza contingente, como já o ensinara Aristóteles (*De interpretatione*, 19 a 23-30), para tentar predizer, ainda que em termos meramente probabilísticos e sem precisar o grau de probabilidade, o que acontecerá com o gorbachevismo (...), sem entrar nesses meandros é razoável, entretanto, que se pergunte se essa reforma verbal, precisamente por acontecer em um regime em que as palavras são rituais e estão sendo usadas, até certo ponto, de forma desritualizada, não tem, em si mesma, uma significação.

Neste opúsculo, apoiados particularmente no belo livro de Françoise Thom, *La Langue de Bois*, tentamos transmitir uma idéia da importância da linguagem - a *língua de madeira* - nos regimes totalitários. Sem a menor dúvida, aliás, uma das mais importantes descobertas de Orwell, ao elaborar o seu modelo de totalitarismo no 1984, foi a percepção da fundamental importância do newspeak, o novofalar, que é um instrumento a serviço da reformulação do homem a partir daquilo que define a sua própria condição e o diferencia de qualquer outro ser: a linguagem humana, em contraposição à comunicação animal (...).

Ora, embora o exame dos discursos e manifestos de Gorbachev, bem como exposições de outros defensores soviéticos da perestroika, tragam patente a marca da *língua de madeira*, é visível que, com a glasnost, por mais controlada que esta seja, a língua verde, que floresce espontaneamente fora das esferas oficiais, que brota do dia-a-dia ou ganha contornos mais refinados na língua dos dissidentes (pouco importa, no caso, que os textos cheguem a nós em traduções, já que a lexicologia e a sintaxe da *língua de madeira* podem adaptar-se a qualquer língua, de início indo a reboque da ideologia totalitária e paulatinamente, tomando o seu lugar - a língua verde ou língua natural (o oldspeak de Orwell) vai penetrando nas conversações e na imprensa oficial. A permissão dada à divulgação de obras proibidas até então (...), como Soljenitsyn ou o Nós de Zamiátin, e estrangeiros - como, por exemplo, o Animal Farm e até o 1984 de Orwell - representa um sério arejamento mental, um estímulo à crítica de um dos pilares que sustentam o regime totalitário: a decretação da realidade pelo poder, sustentada pelo uso mágico da palavra imperativa (isto é, que manda crer naquilo que foi decretado, independente de sua existência ou não existência). Só a palavra, livre e criticamente usada, pode rebater a palavra e, efetivamente, restabelecer o contato entre o homem e o real, dando preeminência à função semântica do logos, em prejuízo de sua manipulação mágica, para lembrar uma distinção de E. Cassirer, tratando exatamente do uso da palavra nos regimes totalitários.

Roque Spencer Maciel de Barros. *Gorbachevismo; hipóteses e conjecturas*. São Paulo: Convívio, 1988. p. 124-127.

## **10 - Antônio Paim (nasc. em 1927)**

### **a - A escola culturalista**

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, o direito, a história e a moral devem, preservar, de forma inelutável, seus vínculos com a filosofia.

4. A conceituação da ciência e o estabelecimento de suas relações com a filosofia não equivalem, entretanto, à preocupação essencial do culturalismo, que privilegia a inquirição ontológica. A etapa de elucidação da verdadeira índole do saber científico requer entretanto ser vencida, no Brasil, pelas peculiaridades assumidas por nossa meditação.

5. A ontologia culturalista se propõe desvendar o ser do homem, privilegiando, nessa investigação, a atividade. Assim, a criação humana se constitui no objeto primordial da inquirição filosófica.

6. A criação humana, ou seja, a cultura, corresponde ao cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos.

7. No plano da cultura, distingue-se o âmbito da pura idealidade, que se desenvolve de forma autônoma, embora implicado no conjunto da atividade cultural e dela recebe múltiplas inspirações.

8. A autonomia da componente espiritual, no desenrolar da cultura, expressa-se através do aprofundamento dos problemas, todos de índole filosófica.

9. Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tornadas controversas no próprio curso da filosofia, mas também naquelas suscitadas pela evolução cultural. O culturalismo pretende restaurar o projeto hegeliano, na fase inicial de sua formulação, logo abandonado para 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 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.

PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. ed. - Londrina: EDUEL, 1997. p. 724-726.

#### **b - A hipótese culturalista**

Assumo a responsabilidade por formulá-la, atendo-me ao espírito da obra de seus principais representantes. Assim, não deve ser entendida como sendo diretamente da lavra dos professores Djacir Menezes ou Miguel Reale, embora suponha que com ela concordariam.

A corrente culturalista afirma que são de índole moral os fundamentos últimos da cultura, razão pela qual as civilizações são modos de hierarquização de valores. A alteração dos fundamentos morais é que ocasiona os rumos da cultura.

Se é assim, compete chamar a atenção para o fato de que no Brasil a intelectualidade nunca foi galvanizada por um debate acerca da moralidade. Não seria esta oportunidade de desenvolver essa tese em maior profundidade. Gostaria apenas de referir à circunstância de que os moralistas do século XVIII estavam todos envolvidos na exaltação da pobreza. A mudança que representou a reforma pombalina não se fez acompanhar de uma discussão específica do tema. Passou-se de certa forma a admitir a legitimidade da riqueza, se bem que compreendendo sobretudo o Estado e não pessoas ou grupos individualmente. Por isso, talvez hoje se constitua numa questão delicada o problema do lucro ou da legitimidade dos interesses econômicos. O próprio sistema representativo somente se estruturou no período imperial, quando sua vinculação ao interesse se estabelecia sem dar origem a consciências culpadas.

(...)

Do que precede, pode-se concluir que da hipótese culturalista também decorre uma plataforma de ação muito precisa para nos defrontarmos com a opção totalitária. A esta falta qualquer base ética, porque a moral se delineia pelos meios e não pelos fins. Não se pode alcançar fins altruísticos oprimindo consciências, exigindo obediências cegas, minimizando a dignidade das pessoas.

Antônio Paim. *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. São Paulo: Artenova, 1979. p. 127-128.

### **c - A questão teórica da moral moderna**

O projeto da época moderna formula-se, cada vez com maior nitidez, como sendo o de conquistar a plena autonomia da moral em relação às outras esferas do saber. Inicia-se com a proposição de Pierre Bayle (1647-1701). Francês de nascimento, ensinava filosofia na Academia de Sedan, tendo que se refugiar na Holanda devido à perseguição movida aos protestantes sob Luiz XIV. Considera-se sua obra primordial o *Dicionário Histórico e Crítico* (1697), tendo publicado ainda diversos outros livros. Põe em circulação a idéia de que religião e moralidade, longe de serem indissociáveis, são independentes. Pode-se ser religioso sem ter comportamento moral adequado do mesmo modo que viver virtuosamente sem nutrir crenças religiosas. Essa hipótese veio a ser apropriada por autores ingleses. Viviam-se os primeiros tempos da Revolução Gloriosa. O sistema representativo, que então se erigia, não se revelou competente para influir no comportamento moral das pessoas. Em face do pluralismo religioso, nenhuma igreja podia igualmente fazê-lo, sem caráter compulsório. Começa uma experiência histórica essencial na vida do Ocidente, a partir da qual estrutura-se o que Max Weber, denomina de moral social de tipo consensual. Vale dizer, as grandes mudanças de ordem moral requerem longas discussões e somente adquirem a forma de regras impositivas quando se estabelece amplo consenso. Como se acontecer na história das idéias, não se pode dizer que esse desfecho dependeu, de alguma forma do debate teórico suscitado pela moral. De todos os modos, foi possível reconstituí-lo integralmente.

O momento seguinte a Bayle, na Inglaterra, consiste na discussão em que intervêm, entre outros, Bernard de Mandeville (1670-1733); Anthony Asley Cooper, 3 Conde de Shafsterbury (1671-1713); Joseph Butler, bispo de Durham (1692-1752) e David Hume (1711-1776). O Instituto de Humanidades promoveu a tradução dos textos básicos destes autores e preparou uma Antologia. O inquérito sobre os princípios da moral (1751), de David Hume, vem de merecer tradução brasileira, patrocinada pela UNICAMP.

Assim como se deve a Hume a notável descoberta de que os nossos raciocínios precisam ser rigorosamente distinguidos dos fatos - no passado, nessa matéria, procedia-se como matemática e na lógica, demonstrando Hume ser imprescindível levar em conta a experiência -, a descoberta que despertaria Kant do que ele mesmo denominou de sono dogmático, deve-se a Joseph Butler a descoberta de que nas relações com os outros homens nos orientamos por um ideal de pessoa humana. Quando lidamos com coisas inanimadas, tal preocupação não está presente (...). No trato com os homens, em sociedade, nós os avaliamos a partir de uma certa idéia de perfeição.

Solidarizando-se com a tradição empirista de seu país natal e recusando procedimentos dedutivos para definir o que seria a natureza humana, Butler conclui que as inclinações não podem ser consideradas como intrinsecamente más. As inclinações estruturam-se numa hierarquia que trata de explicitar (paixões particulares ou afeições a que se agregam os princípios do amor próprio e da benevolência). Para harmonizar o conjunto nas situações concretas, o homem está dotado do princípio da consciência, que é o elemento supremo. Como se vê, Butler é certamente a antecâmara da solução kantiana.

O coroamento da meditação de Butler é realizado por Hume, consistindo numa proposta de explicação, partindo sempre de instintos irreduzíveis, da maneira pela qual certos comportamentos passam a merecer a preferência (princípio da utilidade, vale dizer, da eficácia na consecução daqueles propósitos, que ganhou autonomia e tem uma longa história no pensamento inglês dos séculos subsequentes ) e como se dá que as pessoas cumprem a lei moral (princípio da simpatia, também originário de um instinto básico, sem o qual não se conseguiria sobreviver nas respectivas comunidades).

(...)

O debate inglês deixou contudo a moral individual na estrita dependência da religião. Coroar o processo de autonomia da moral consiste precisamente na demarcação kantiana, efetivada, notadamente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e na *Doutrina da virtude* (1797). Como Kant deixara a sua proposta muito dependente de uma pessoa humana de caráter universal, que não existe em parte alguma, Max Weber (1864-1920) promoveu a sua adaptação aos homens concretos que têm uma pátria e vivem em determinadas circunstâncias. A esta hipótese denominou de ética da responsabilidade. Embora não haja a esse tema dedicado textos específicos, as indicações essenciais podem ser encontradas nos ensaios *O sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas* (1917) e *Vocação do político* (1919).

Antônio Paim. *Roteiro para o estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira*. Londrina : EDUEL, 1996. p. 11-15.

#### **d - Questões periféricas basilares que se estruturam em torno do núcleo da moral**

No exame do Decálogo, (...), indicamos que apresenta os germens do que Kant denominaria de imperativo categórico e resumiu como sendo a exigência de considerar-se o homem como um fim em si mesmo e nunca como meio. A este grupo de questões chamamos de núcleo da moral, indicando também que equivale ao ideal de pessoa humana que viria a configurar-se na cultura ocidental.

A moral não se resume entretanto a esse núcleo. Deve atender igualmente a diversas situações que aparecem na convivência social. Para dar conta de semelhante tarefa não pode contudo aspirar a constituir-se numa espécie de receituário.

A experiência histórica iria indicar que, não sendo possível prever o que seria adequado em face de circunstâncias concretas, à sociedade compete promover a virtude. A história conheceu em seu vários ciclos grandes moralistas. A par disto, tanto os filósofos como os escritores debruçaram-se sobre o tema. Leve-se em conta que não obstante a função pedagógica da legislação impositiva do cumprimento de determinadas regras, semelhante obrigatoriedade, (...), leva-nos a transitar para a esfera do direito quando o que nos ocupa no presente é a moral.

Dentre os estudiosos do tema, Kant iria sugerir uma fórmula de avaliação do comportamento moral que se considera eficaz (*Fundamentação da metafísica dos costumes* - primeira seção - passagem do conhecimento racional da moralidade ao conhecimento filosófico).

É possível saber se estou agindo moralmente ou não? Kant acha que sim. A seu ver, basta que se examine se a ação que se deseja avaliar poderia assumir a forma de uma regra válida para todos. Dando um exemplo, pergunta: para safar-me de dificuldade momentânea, posso fazer uma promessa sem a intenção de cumprir? Responde dessa forma: (...) Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira, mas não posso de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir, pois, como consequência de tal lei, não haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditaram nessa declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuíssem depois na mesma moeda (obra citada. São Paulo: Nacional, 1964. p. 63).

Além do encontro de uma fórmula apta a avaliar a moralidade das ações, a meditação sobre a moral delimitou algumas esferas que são efetivamente basilares, isto é, questões de grande magnitude, exigindo em relação a elas que a sociedade não se limite a aspectos genéricos, mas enfrente diretamente as situações. Segundo vimos (...), o próprio Decálogo, no conjunto da convivência social, delimita a moral sexual e as relações de família, de um lado, e, de outro, o da propriedade. Assim, a família e a propriedade tornaram-se as questões periféricas basilares da moral. Têm a ver com o núcleo (ideal de pessoa humana) mas simultaneamente o transcendem.

Ao longo da história da humanidade a família e a propriedade constituem temas capitais da problemática moral.

Antônio Paim. *Modelos éticos*. Curitiba: Champagnat, 1992. p. 73-74.

### **e - O que se deve entender por crise moral de nosso tempo**

Quando se fala em crise moral tem-se em vista, sobretudo, a crítica de certos aspectos da sociedade industrial, tornados absolutos e isolados do contexto, ora o

consumismo, ora a incapacidade de estruturar uma economia infensa a dificuldades; ora o saudosismo romântico de uma natureza idealizada, etc. Como no Brasil não logramos constituir uma sociedade industrial moderna, o discurso sobre a crise assume certo ar bufão.

A civilização industrial moderna e contemporânea caracteriza-se pela conquista do bem estar material para a grande maioria da população, de que não há precedente histórico. A exemplo de outras civilizações, não se universalizou, achando-se, em sua expressão acabada, circunscrita às nações desenvolvidas do Ocidente e ao Japão. Tais nações lograram simultaneamente consolidar o sistema representativo a atribuir à ciência uma situação de grande prestígio social.

A civilização industrial é fruto de um novo modelo moral, surgido na Época Moderna, que exalta a riqueza em flagrante contraposição aos ideais morais cultuados na Idade Média. O curso histórico concreto evidenciou que sem renunciar ao reconhecimento da legitimidade do lucro ou à proclamação das vantagens da iniciativa individual, a civilização industrial foi capaz de assumir responsabilidades crescentes com vistas à eliminação das grandes disparidades sociais.

(...)

Aqui a ciência nunca chegou a alcançar autêntico reconhecimento social. E deve-se a essa circunstância, como o evidenciaria Simon Schwartzman, as vicissitudes com que se tem defrontado.

E, finalmente, a elite brasileira - sobretudo a republicana - sempre teve uma posição muito ambígua em relação aos valores básicos da civilização industrial como por exemplo o culto ao trabalho e da eficiência; o entendimento do lucro como retribuição à operosidade; a compreensão de que a propriedade acha-se sujeita as regras que a comunidade estabelece soberanamente; a subordinação do Estado à sociedade; a fidelidade ao sistema representativo, etc. Grandes figuras do universo republicano brasileiro proclamaram-se socialistas. Vicejou ao longo deste século o culto do autoritarismo. Não se buscou a especificidade da moral nem muito menos estabelecer regras de moralidade social. O lucro esteve quase sempre associado à idéia de esperteza, quando não foi simplesmente rotulado de imoral.

Nesse clima não é surpreendente que hajam surgido críticos do autoritarismo que arvoram abertamente a bandeira do totalitarismo. Ou críticos do desenvolvimento econômico ocupados em exaltar a pequena propriedade, mas sem sentirem obrigados a renunciar ao projeto de generalizar o bem estar material.

Assim, se é que se pode falar em crise moral da sociedade brasileira esta certamente não se identifica com fenômeno que se apresenta nas sociedades altamente desenvolvidas, embora possa haver traços comuns.

(...)

No Brasil, a prioridade no aspecto material do crescimento ainda requer ser sustentado por muito tempo.

Qualquer ênfase atual nos aspectos da chamada democracia participativa pode simplesmente achar-se vinculada aos apelos autoritários, desde que a etapa que nos cumpre realizar é a da consolidação do sistema representativo.

De sorte que a reavaliação dos valores, em curso na civilização industrial, e que decorreria de questões econômicas e políticas, em nada se assemelha à temática

emergente dessa área nas circunstâncias brasileiras. Cabe pois perguntar: as divergências acerca do que se convencionou chamar de modelo político e modelo econômico configuram efetivamente uma crise, isto é, a substituição de valores fundamentais em que até então acreditava a comunidade, ou se trata apenas de imaturidade de parte da intelectualidade quando se é obrigado a persistir na busca de objetivos (...) que não nos podem dar frutos imediatos.

Afora a esfera política e econômica, onde o debate não parece achar-se colocado em seus justos termos, no que respeita às relações sociais tomadas com mais amplitude talvez fosse legítimo afirmar que a comunidade está em crise porquanto está sendo instada a rever os valores tradicionais em matéria de moral sexual e no que tange à família.

Como não tivemos experiência histórica similar é possível que idealizemos mas parece-nos que a dificuldade em evoluir em matéria de moral sexual prende-se à tradição católica de exaltar a castidade e, correlativamente encarar a mulher (ou o sexo) como expressão do mal. Nos países de maioria protestante, em que pese a presença de atitudes puritanas em relação ao sexo, a sociedade marchou no sentido de considerar as relações sexuais como questão de foro íntimo e individual. Em consequência, tolerou-se a impressão de material pornográfico e a prostituição, ambos dispendo de estatutos legais. Neste pós-guerra, com o aparecimento da pílula anticoncepcional, a tolerância das relações sexuais anteriores ao casamento, que vigorava em grande parte das famílias, generalizou-se e aquelas passaram a ser aceitas e admitidas pela comunidade.

(...)

A discussão dos problemas da moral sexual muito provavelmente facultará preciosas indicações relativas aos procedimentos através dos quais nossa comunidade se disporá a rever valores tradicionais e a sancionar novos valores no âmbito da moralidade social.

Antônio Paim. Os problemas da moral social contemporânea. *Ciências Humanas*. 4 (15): 7-9, out./dez. 1980.

#### **f - A moralidade como fundamento da cultura e valor heurístico dessa descoberta**

A colocação da cultura numa situação privilegiada pela investigação filosófica parece ter permitido chegar-se a algumas descobertas revestidas de caráter ontológico, vale dizer, acham-se dotadas de validade absoluta, o que não significa transformarem-se em categorias estáticas, podendo, ao contrário, merecer diferente angulação segundo o desenvolvimento e a diversificação do contexto histórico. Tais descobertas dizem respeito ao que o Prof. Miguel Reale vem denominando de *invariantes axiológicas*.

Sendo a cultura a esfera das intencionalidades objetivadas ao longo da evolução histórica, em que consiste o seu substrato último? Trata-se da moral ou do dever ser. Por isso pode-se afirmar, como o tem feito reiteradamente o Prof. Reale, que o ser do homem é o seu dever-ser.

Esta descoberta, aparentemente singela, adquire extraordinária significação teórica graças à capacidade de tornar inteligível os principais fenômenos resultantes da criação humana. Em decorrência da incapacidade de responder à pergunta pelo ser do homem, o marxismo enredou-se em discussões bizantinas, a ponto de um dos pontífices da nova

Igreja, Iossif Vissarianovitch Stalin - embora depois renegado por herético, o que só confirma a evolução da doutrina no sentido religioso - tenha sido obrigado a dedicar um de seus escritos (...) à demonstração de que não há trilhos ferroviários czaristas nem idioma de classe, ou então ao brutal reducionismo insistentemente popularizado pela vulgata. O existencialismo, em seu desdobramento, tampouco revelou-se capaz de atender àquela que é a maior exigência de nosso tempo, isto é, compreender em toda a sua profundidade e complexidade a criação cultural. Sob a inspiração de kierkegaard (1813-1855) voltou-se para o existente singular, mas acabou fazendo sobressair sua dimensão religiosa. O que não seria nada mal se não o fizesse adotando uma postura anterior a kant, na medida em que não consegue dissociar religião e moralidade. Dizê-lo não significa desconhecer o significado de sua obra, se não deixarmos de referi-la ao seu momento histórico, de superação (...) do hegelianismo, momento no qual constitui, certamente, um pólo referencial destacado. Por outro lado, seguindo as trilhas abertas por Husserl, Heidegger (1889-1976) pouco avançou além de aprofundar a categoria husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*) - o que não seria um resultado pequeno se não ambicionasse muito mais e talvez mesmo todo um sistema -, desfecho que poderia ser atribuído ao empenho de encontrar no homem um ser neutro aos valores. E, finalmente, quanto a Sartre (1905-1982), se soube apontar no marxismo, em seu afã de postular um ser de classe antes de elucidar o próprio ser do homem, o fato de tê-lo, para usar a expressão que emprega, dissolvido num banho de ácido sulfúrico, terminaria, não obstante, por razões políticas, lutando por fazer do existencialismo um simples apêndice do marxismo (...).

Destarte que o culturalismo, pelo seu comprovado valor heurístico, corresponde à filosofia de nosso tempo e, muito provavelmente, do futuro imediato. Semelhante pretensão nada tem de surpreendente se nos ativermos estritamente ao curso histórico da filosofia nos dois últimos séculos. No período inicial, denominado habitualmente de pós-kantiano, centrado na dialética e na evolução do espírito - a rigor constituem o que o próprio Kant denominou de Segunda divisão, da *Crítica da razão pura*, embora a noção de espírito não esteja aí plenamente explicitada - formou-se movimento filosófico (...), que tem sido, por sua riqueza, comparado, sem exagero ao milagre grego. Mais adiante, numa fase de perplexidade e desorientação resultante da ascensão do positivismo, a obra de Kant mais uma vez fecundou a filosofia ocidental, dando origem ao neokantismo de Hermann Cohen (1842-1918), desta vez inspirando-se na primeira divisão da *Crítica da razão pura* (...). Tudo leva a crer que o grande mestre de Königsberg mais uma vez fecundará a filosofia ocidental, agora graças a sua ética. Muito provavelmente, todo esse processo constitui o desdobramento da perspectiva transcendental e, a exemplo da que lhe precedeu, consagra o curso normal da filosofia, despreocupando-se subseqüentemente de intenções sistemáticas, atentando sobretudo para a coerência interna e outras exigências daquela perspectiva.

A descoberta da moralidade como fundamento da cultura permite-nos compreender: 1) a singularidade da cultura ocidental. Max Weber (1864-1920) vislumbrou-a na racionalidade, despojado o conceito de qualquer conotação imperialista, qual seria a de supor a possibilidade da transformação do homem num ser moral *tout court*, suposição que no fundo sustenta a utopia socialista. Ao contrário disso, justamente Weber daria uma espécie de acabamento à meditação moral de kant, considerando o

homem situado, a que denominou de ética da responsabilidade. O caráter distintivo básico da cultura ocidental estaria prefigurado no fenômeno do profetismo, que estuda no livro *O judaísmo antigo* - editado postumamente (1921) (...), ao afirmar o livre arbítrio do homem; e 2) as principais possibilidades de desenvolvimento manifestadas nos ciclos civilizatórios em que se subdivide a cultura ocidental. De certa forma, como virtualidades, acham-se inseridas na religião judaico-cristã. Ao conceituá-las desse modo, assegura-se a legitimidade das reavaliações a que, inevitavelmente, vêm-se submetidas.

O culturalismo, além de se constituir numa filosofia geral que responde, positivamente, às principais indagações teóricas que nos foram legadas pela meditação precedente, faculta a formulação de filosofia do direito, da história, da educação, etc., aptas a nortear, de forma criativa e não cerceadora, a investigação voltada para aqueles domínios.

Antônio Paim. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p.121-124.

### **g - Ontologia e teoria dos objetos**

O culturalismo afirma a possibilidade da ontologia e, ao pretender restaurá-la, leva em conta não só a situação da metafísica no momento Kant-Hegel, como os progressos devidos à fenomenologia e à obra de Nicolai Hartmann (1882-1950). Registra contudo colocação peculiar e autônoma.

(...) Vale dizer, a ontologia culturalista parte do reconhecimento de que ontologia e conhecimento acham-se mutuamente implicados, não cabendo reivindicar uma teoria do ser desvinculada do processo histórico-cultural nem supor que este último caráter retiraria a possibilidade de chegar-se a afirmativas às quais se atribui validade absoluta.

(...)

Precedentemente procuramos demonstrar que a realidade circundante apresenta estes domínios distintos: a natureza, o pensamento e a criação humana (cultura). Em consonância com semelhante classificação, o culturalismo distingue três formas ou estruturas de objetos em geral: naturais, ideais e culturais.

Os objetos naturais são os abrangidos pelo princípio de causalidade e comportam um saber e tipo operativo, de validade universal. Compreendem não apenas os corpos físicos, mas igualmente os processos psíquicos, como os desejos, emoções, inclinações e instintos. Esses 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.

(...)

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 disso, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem

qualquer possibilidade de quantificação. Circulamos em pleno domínio da criação humana, via de acesso privilegiada ao ser do homem.

A teoria culturalista dos objetos, sem introduzir dualismos 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 abstração vazia, porquanto remetem ao pólo da consciência.

Antônio Paim. *Problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 115-120.

#### **h - A filosofia culturalista da história**

A objetividade histórica é estabelecida pelos historiadores. Embora o historiador não possa dissociar-se de seu sistema de valores, a parcela fundamental de seu relato, se se trata de pessoa familiarizada com o *metier* e não de neófito, diz respeito a fatos cuja autenticidade, estabelecida com o necessário rigor, continuará merecendo o reconhecimento das gerações futuras.

Essa questão, que corresponde a uma conquista da historiografia do século passado, ratificada e amplamente desenvolvida nesta centúria, foi posta em causa pelos marxistas que chegaram ao ponto de afirmar que não há fatos, mas interpretações. A verdade parece estar ao lado contrário. O que se deu no terreno fatural foi a refutação de todas as principais previsões marxistas, tanto no que se refere à formação, sob o capitalismo, de um pólo de pobreza majoritário contraposto à minoria possuidora, como ao monopólio das instituições políticas pelos detentores do poder econômico e ainda em relação à inevitabilidade da marcha do mundo para o socialismo.

(...)

Assim, a reconquista da dignidade da historiografia pressupõe a remoção de todo o lixo produzido em nome da colocação da história (e de todo o saber) a serviço da luta política.

Desse modo, o primeiro passo afirmativo da filosofia culturalista da história - em relação a seu antecedente neo-kantiano, de que se pretende herdeira - consiste na tese de que a historiografia constitui uma objetividade que é permanente, sem embargo de que possa e deva ser enriquecida, na medida mesma em que a própria historiografia se proponha preservá-la.

No processo de objetivação do passado o historiador esbarra, além do patamar básico solidamente estabelecido, com questões controversas e com questões insolúveis, ambas dizendo respeito a mudanças. No último caso faltam documentos históricos que permitam estabelecer um mínimo de objetividade, enquanto no primeiro trata-se obviamente de diferentes avaliações.

(...)

A radicalização do tema da mudança social, associando-a à mudança nos valores, tem importantes implicações sobre a historiografia. A primeira delas consiste no imperativo de inventariar as tradições culturais porquanto estas correspondem precisamente à explicitação da hierarquia de valores definidora de uma civilização.

Lembro aqui que, na definição de Miguel Reale, as civilizações dão-se no interior da cultura conceituada pelo mestre como o cabedal de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos - , correspondendo a uma particular hierarquização de valores. No nosso entendimento, nem todas as manifestações culturais em dado momento histórico poderiam ser conceituadas como tradição cultural.

A abordagem privilegiada das tradições culturais, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, tenderá a circunscrever de muito as controvérsias, resultantes, na maioria dos casos, da ambição de encontrar regularidades válidas para todas as culturas, sem mesmo distinguir os ciclos civilizatórios. O primeiro passo consistiria, portanto, em distingui-las do modo mais precioso possível, começando por explicitar as particularidades distintivas da cultura ocidental.

(...)

Se retivermos a tese de Aron segundo a qual o historiador não é um simples cronista, cumprindo-lhe situar o seu tema num determinado contexto - e aqui precisamente começa a verdadeira controvérsia -, o esquema sugerido circunscreve a zona de disputa. A história universal será o confronto de culturas, sem maiores compromissos com a identificação de convergências. A tese de que o capitalismo não se verificou em toda a parte corresponderá a um pressuposto inicial daquela historiografia e não o ponto de chegada. Circunstâncias como o capitalismo japonês ou o fenômeno dos chamados Tigres Asiáticos terão que merecer análises específicas, com ênfase na valoração que terá permitido a exceção.

É perfeitamente possível inventariar-se as tradições culturais, caracterizá-las em sua plenitude, rastrear a sua formação e surgimento. Ainda assim, aparece-nos como um mistério insondável a afirmação de uma nova tradição cultural. Num corpo vivo e palpitante, como a cultura, pode-se imaginar a miríade de novos eventos que têm curso. De fato, entretanto, poucos conseguem firmar-se, isto é, incorporar-se à tradição existente ou erigir uma nova.

O caso da Rússia é o exemplo mais chocante de nossos dias. Teoricamente, o totalitarismo somente poderia ser extirpado graças à uma intervenção externa. Ninguém previu a morte do socialismo. Na verdade, como indicou recentemente um articulista, a expectativa geral era de que, eventualmente, pudesse ser morto, mas nunca fenecer naturalmente (*de morte morrida*, como diz a nossa literatura de cordel). Não obstante, acabou de modo relativamente pacífico. Naturalmente é outra história saber-se se as velhíssimas tradições culturais patrimonialistas deixarão suplantar-se a ponto de permitir o florescimento da democracia e do capitalismo.

Talvez o surgimento de uma nova tradição cultural ( quando tudo está estruturado e consolidado, como é o caso da nossa cultura) esteja de alguma forma relacionado a uma espécie de dialética entre o que Hegel chamou de espírito do povo e espírito do tempo. O espírito do povo seria definido pelas tradições culturais existentes e preservadas. O espírito do tempo consistiria na emergência a primeiro plano de determinada tradição cultural presente a esse ou aquele povo. O espírito de nosso tempo, pode-se certamente afirmar, é definido pelo liberalismo. A Inglaterra, através de Mme. Thatcher, alçou essa bandeira, e a derrota do socialismo passou a ocorrer, na Europa, como um rastilho de pólvora. De todos os lados, não há explicação para o fato de que tradições culturais arraigadas se tenham aberto a circunstâncias que as contrariam frontalmente.

A vitória de uma nova tradição cultural corresponde a uma impossibilidade teórica. Acredito que essa aceitação do mistério representa, numa certa medida, uma reconciliação com o espírito autêntico da cultura grega, a que tanto devemos. Até onde podemos reconstituí-los, parece evidente que em seu meio a racionalidade estava não só associada ao misticismo como não se distinguem o raciocínio matemático e a especulação filosófica. O entendimento do científico como algo de desencarnado e com certas potencialidades imperialistas talvez se explique pelo fato de que o tenhamos recebido do Museu de Alexandria, onde se constituía numa espécie de especialização. A religião grega, que coexistia com as outras manifestações da cultura, não deixava de ser uma presença constante do misterioso e do desconhecido. A hipótese da fé racional também deriva dessa fragmentação a que foi submetido, em nossa cultura, aquilo que na Grécia, muito provavelmente, constituía uma totalidade.

Antônio Paim. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 173-180.

## **11 - Nelson Nogueira Saldanha (nasc. em 1933)**

### **a - Filosofia e literatura**

À margem do livro de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*, cabem algumas considerações sobre maneiras de filosofar e de exprimir o pensamento filosófico.

Gadamer, oriundo dos ensinamentos de Martin Heidegger, caracteriza-se como um pensador fortemente interessado em Hermenêutica e profundamente marcado pela perspectiva histórica. O tipo de problemas de que trata, e o modo como os trata, nos põem diante de uma evidência: a da existência de diferentes maneiras de filosofar. Algo distinto dos temas, dos campos, das disciplinas, das orientações, das escolas e dos estilos, embora obviamente ligado a tudo isto. Cada grande época tem sua maneira própria (ou maneiras próprias) e no nosso século uma das maneiras dominantes vem do próprio Heidegger - tão denso, tão oscilante, às vezes obscuro, às vezes sugerente, mas determinante de um padrão expositivo mais solto, menos compendioso, freqüentemente menos sistemático (embora não anti-sistemático). Heidegger, teólogo a seu modo, apesar de não teógrafo, e também poeta, ostensivamente poeta, desencadeou um modo de filosofar que ficou sendo, com diversas nuances, o dos existencialistas em geral, onde o tratamento de temas sérios, e mesmo universitariamente rigorosos, não exclui uma certa iluminação literária, uma certa penetração de tons e de recursos que são literários. Encontramos isto nos tons e recursos que são literários. Encontramos isto nos existencialistas alemães, franceses, espanhóis, latino-americanos.

Como se sabe, os existencialistas apelaram de vez em quando (como os românticos) para a poesia e o teatro, bem como para o romance, para exprimir idéias e problemas de forma mais próxima do existir real. Guillermo de Torre, em pequeno e conhecido livro sobre a *Valorização literária do existencialismo* (1948), fixou as obras de Kafka e Camus como exemplos de literatura do absurdo, isto é, literatura em que se aborda e se desdobra um problema posto pelo existencialismo filosófico.

É evidente, por outro lado, que o modo do existencialismo, abrindo frentes de contato entre a filosofia e as teorias sociais ou a literatura, ensejou um perigo: a tentação da facilidade. Muitos autores se embaralharam na prolixidade e na retórica, perdendo o

rigor conceitual necessário para a reflexão filosófica, rigor que os verdadeiros pensadores sempre conservam, mesmo quando concedem ao literário ou quando penetram em problemáticas menos acadêmicas. Assim ocorreu com um Hegel, tão metafórico mas tão senhor dos seus conceitos; com o próprio Nietzsche, inteiramente embriagado de intuições e de ditirambismo, mas sempre lúcido e ciente dos limites entre paixão e ciência - ele mesmo helenista e filólogo desde jovem. Assim ocorreu, arquetipicamente, com Platão, gênio literário inquestionável, mas filósofo na mais alta acepção, inventor de problemas e de categorias. Com um Rousseau, com um Jaspers, com um Vico, com um Heidegger, com um Ortega - nomes de vários rangos, sei, e de variadas estirpes.

Ouvi dizer uma vez, por um professor, e em tom despectivo, que a filosofia não passa de um gênero literário. Sim, desde que se tome em sentido amplo a noção de literatura; portanto nada de mau aí. E desde que se entenda que a filosofia de depois do romantismo (em especial a filosofia historicista e a existencialista) assumiu caracteristicamente um feitio de ensaio - deixando um tanto e aos poucos o padrão tratadístico de tipo aristotélico. Portanto, um feitio que corresponde de fato a um gênero literário.

Nelson Nogueira Saldanha. *A tradição humanística; ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Ed. UFPe, 1981. p. 29-30.

#### **b - Cultura popular e cultura de massa**

Tenho a impressão de que, dentro do confronto destes conceitos, vamos encontrar quase tantas dúvidas quantas certezas. A cultura popular é um fenômeno ligado a padrões nacionais, e hoje a sociedade massificada tende a confundir a cultura popular com a cultura de massa. Entretanto, cada uma dessas categorias tem sua dimensão específica.

Não será necessário amontoar palavras sobre o conceito de cultura. Há um consenso, mais ou menos aproveitável, em seu redor. A diferença entre cultura e civilização tem tido várias formulações; mas de qualquer sorte ninguém diz civilização popular, pois o termo civilização acarreta mais requinte, ou mais distinção, que o termo cultura, este mais amplo, mais genérico. Civilização de massa pode dizer-se, mas com um sentido um pouco diverso do da expressão cultura de massa.

A cultura, quer no sentido sociológico e antropológico - conjunto integrado de elementos que perfazem o patrimônio vital de determinado grupo - quer no histórico, como entidade portadora de um padrão existencial próprio e figurando como protagonista da evolução humana, a cultura é sempre uma totalidade e é sempre algo ligado a valores: algo cujo ser, ou cujo significado pode encontrar-se expressado em elementos materiais, mas não se confunde com a materialidade destes. Daí se atrapalharem os marxistas a propósito da dimensão ideal da cultura e de sua possível autonomia, em face das sempre invocadas determinações econômicas.

Como escreveu Lourival Vilanova, não há história propriamente dita que não seja cultura (...). A cultura tomada em sentido mais alto, e também no mais amplo, deve ser sempre encarada como uma expressão do humano. Quer na acepção sociológica, quer na histórica e filosófica, ela manifesta tentativas de resolver desafios vitais, sendo que às vezes vai além disso e assume uma dimensão extra; a da expressividade, da estética e do estilo. Potencialmente ao menos, o fato cultural é então uma formulação de humanismo.

Pode-se dizer que toda cultura é cultura popular. E pode-se dizer também, que a verdadeira cultura não pode ser popular. É que a palavra cultura tem variedade de sentidos. Como totalidade (...), o fenômeno cultura implica numa base popular, ou seja, a presença de uma etnia portadora de tendências condicionadora de problemas. Como estrutura de expressões e de significados, porém o fenômeno cultura corresponde a um refinamento espiritual, potencialmente autoconsciente, e portanto a uma elite que possua lazer e capacidades especiais.

E quem vai encontrar, na cultura popular, os valores humanos? Se há uma cultura popular, distinta da outra, mais alta, mais geral, e talvez não popular, os valores contidos na cultura popular não hão de ser estimados apenas pelos que a vivem - mas também pelos que estão fora dela, justamente os que a encaram como problema e refletem sobre ela. A cultura pessoal, dos que falam da cultura popular, não se identifica substancialmente com esta: situa-se num plano outro, e certamente superior a ela.

(...)

Em que consiste a cultura popular? Certamente em conhecimentos e em práticas. Como todos sabem, os conhecimentos, ao nível da cultura popular, são crenças correntes, concepções gerais sobre o mundo e a vida, e saberes usuais que se exteriorizam em práticas. Entre as práticas, há obrigações e interdições, normas e atitudes, costumes, ritos, formas de diversão, de culto, ou de trato com a vida e a morte, com as coisas do mundo e do trabalho.

Muitas dessas expressões, todavia, e eis um tópico que eu gostaria de frisar, são - até certo ponto ao menos - sobrevivências de elementos antigos. Quer dizer: de elementos vindos de tempos em que eram próprios da faixa de cultura considerada mais alta. Crenças e hábitos que foram da classe alta há muitos séculos, senão milênios, são hoje encontráveis em classes baixas. Ritos que os sacerdotes de civilizações remotas cumpriram, preenchem o estoque de crenças de populações pobres de nossos dias.

A expressão cultura popular designa portanto algo especial, um ângulo parcial do fenômeno cultura: e na verdade, quando se fala em cultura sem mais, fala-se da realização de coisas pelo ser humano como generalidade. Quando se fala em cultura popular, tem-se em mira obras de artesãos anônimos ou conhecidos, coisas que exprimem um nível de expressão, um tipo de material disponível e um padrão de intenções.

Nelson Nogueira Saldanha. *A tradição humanística; ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Ed. UFPe, 1981. p. 37-39.

### **c - Cultura e filosofia na América Latina**

Encontra-se seguidamente em pauta o problema da cultura latino-americana e de suas relações com a filosofia. A mentalidade das elites intelectuais não se liberta inteiramente do trauma histórico fundamental que talhou sua figura cultural; não se liberta totalmente da vivência colonial. Isto não quer dizer que a América Latina permanece no marco colonial, nem que não haja superado as condições negativas que existiram em sua história. Quer dizer que os traumas genéticos se incorporaram à consciência da cultura latino-americana, e que as vivências passadas são assumidas e reformuladas dentro do esforço de se repensar, continuamente empreendido por gerações de pensadores no continente.

É certo que, em seus aspectos básicos, o fenômeno não é privativo da América Latina. É próprio do homem, em toda parte, incorporar situações vividas à sua auto-imagem e fazer delas uma parte vivente de sua dinâmica espiritual. (...). Ter sentido é, no caso um objeto, achar-se enquadrado em uma linha qualquer de significações para a teoria ou a prática. Assim, o mundo é mundo em si até certo ponto; em melhor sentido, é mundo para o homem. Claro, pois o ter sentido é algo que se entende apenas em função do espírito humano - até agora, pelo menos.

Então é o homem, por toda a parte, um ente que projeta e coleta significações. É, ainda, um ente que integra suas vivências e seu trajeto passados em um todo que se corporifica como experiência vital total e que é, em certa medida, uma auto-imagem.

Esta auto-imagem, contudo, tem variações em sua realidade e em suas proporções, conforme ponhamos o homem em determinados ângulos. O homem sempre situou e radicou sua experiência (...) em lugares específicos. Continentes, regiões, rincões paroquiais, cidades foram correlatos da aventura humana; lutas, processos, ideias. Historicamente, a demarcação destes lugares é sempre ponto de referência da consciência cultural. O cogito, como sum, se situam dentro de demarcações espaciais - em verdade mais que espaciais, porém antes de tudo espaciais.

É certo que se viu uma completa universalização do pensar filosófico (e dos instrumentos conceituais que lhe correspondem, por obra dos legados e recepções culturais; por intermédio das tematizações, constantemente retomadas, e da linguagem utilizada. Porém toda universalidade é relativa e abstrata, quando não limitada e ambígua: depende das exemplaridades e condicionamentos presentes no instrumental intelectual das gerações, dos povos, etc. A posição de um povo, seu destaque político ou seu prestígio científico (noção que não vamos discutir a esta altura) podem inclusive determinar a manutenção de certos temas, de certos tipos de pensar. É evidente que atitudes e posições são coisas que têm uma conotação nos casos individuais, e outra no caso de ser atribuídas a coletividades. Esta noção, pois, não pode ser empregada com demasiada facilidade, no que concerne a povos e gerações.

É legítimo, porém, falar da América Latina como um conjunto carregado de notas próprias. Na realidade, ela se encontra, em seu trajeto histórico efetivo e em sua auto-imagem cultural, como depositária e herdeira da cultura européia (ocidental), quer dizer: de uma série de humanismos, de uma série de tomadas de consciência. Ela participa de um logos e de um ethos que se presumem rotundamente humanos, e como tal mundiais, porém que se sabe que são europeus (ocidentais) em sua origem. Ao saber isto, sua participação é, então, relativizada: a América Latina é, e não é, Ocidente. É Ocidente pela linguagem, por umas tantas matizes culturais, porém não o é por certas diferenças e limitações - ainda à parte o fato de possuir um berço geocultural próprio.

Semelhante antagonismo define em larga medida a fundamental ambigüidade de nossa consciência cultural. Resulta para a América Latina o que se segue: reconhecer-se perpetuamente em um devir; cultivar-se uma auto-imagem feita de potencialidades, de possibilidade, de incompletude.

Com isto, devemos ter em conta as seguintes considerações:

a) existência, quase como arquétipos, das formas culturais autóctones, mortas quando da conquista porém compreensíveis ainda como potencialidades que fazem parte do histórico do continente;

b) permanência, como dado histórico, da conquista européia, que resultou em dominação exercida sobre as populações indígenas (...). Caberia inclusive perguntar-se em tal fato não se encontraria uma das raízes da circunstância de não se haver formado, em nossos povos, uma suficiente consciência do problema da legitimidade do poder;

c) variações na evolução das relações com outras estruturas e outros orbes culturais. Culturais, econômicos e políticos, vale dizer. Variações no conviver com a América de Norte e com a Europa (...);

d) as sucessivas tomadas de consciência empreendidas pelos líderes e pensadores com respeito ao ser histórico destes povos - como unidade! - , principalmente durante as duas últimas gerações, ou três. Dessas tomadas de consciência nasceu uma poderosa e coerente meditação sobre a América Latina (...) com inegligenciáveis resultados literários e filosóficos.

É necessário, todavia, não *substancializar* demasiado: não fazer do ser latino-americano uma categoria ontológica.

Pois este ser é um ser relacional, é um dado histórico-cultural e portanto, algo que tem caráter de elaboração; é uma imagem, um processo, não um *factum* nem um *ontos*. É constituído por vigências, símbolos, crenças, valores, modos de viver. O ser latino-americano, por sua especial circunstância, se entende em função do ser de outros orbes. É em parte ocidente, é em parte autóctone, é em parte outra coisa. Em parte, pois, não é ocidente nem autóctone.

Coloca-se, então, com muita relevância para a cultura da América Latina, o tema das atitudes diante do patrimônio representado pelo Ocidente. Trata-se de um patrimônio proveniente dos antigos, passando pela Idade Média - em cujo final os europeus aportaram aos litorais do Novo Mundo. Em face do velho mundo, os povos do novo se sentem povo jovem no sentido da conhecida meditação de Ortega. Porém não podem negar totalmente a cultura ocidental. Não a pode negar (nem o pretende) a atitude americanista, assim como não a negam inteiramente os nacionalismos.

(...)

Não é forçoso, então, que o pensamento dos povos latino-americanos haja de tratar somente dos temas específicos da cultura ou da realidade destes povos. Evidentemente temos problemas sociais constantes e pressionantes, que requerem atenção e análise. Há experiências históricas que pedem reflexão, auto-reflexão, em termos específicos. Porém o filosofar, que se definiu sempre em sentido meta-geográfico (não necessariamente meta-histórico) e em princípio universal, o filosofar pode e deve transcender os limites de terra e comarca, fazendo-se carga de temas universais.

Nelson Nogueira Saldanha. *A tradição humanística; ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: UFPE, 1981. p 49-53.

#### **d- Temas de filosofia da Escola de Recife**

Mas se a religião esteve sempre presente, a filosofia foi por certo a temática central nos estudos dos integrantes da Escola. Foram todos interessados em filosofia, contribuindo ou não para o desenvolvimento do que se poderia dizer o pensamento filosófico brasileiro.

De certa forma, a Escola foi justamente uma posição filosófica. Ou ao menos um tipo de posição. É verdade que não teve ortodoxia nem grande coesão doutrinária; fez-se e sustentou-se de constantes temáticas e apegos pessoais. Mas estes apegos em geral correspondiam a adesões ideológicas (...), e as constantes temáticas redundavam em equivalências e semelhanças nas opiniões.

Das dissensões internas da Escola resultaram, com certa permanência, três ou quatro variantes principais dentro do plano filosófico, entre as quais se foram repartindo os membros do grupo: a variante monista, a spenceriana e a comtista. Em grande parte, entretanto, os pensadores do grupo não adotaram estritamente, como uma opção, esta ou aquela vertente: uns juntavam o evolucionismo com o monismo, outros reduziam tudo ao positivismo. Em Martins Júnior, por exemplo, encontramos a idéia de que o evolucionismo é o melhor tipo de monismo, bem como a de que o positivismo comtiano tinha sido o regaço originário de todas as posições viáveis. Em Fausto Cardoso temos a aceitação do monismo haeckelista *tout court*, que o próprio Tobias Barreto tinha substituído pelo monismo de Noiré, no qual o mecanismo seco e cego cedia vez a uma versão mais dúctil: a cisão do mundo em duas dimensões, ou antes, em duas classes de manifestações, movimento e sentimento. Isto, que Souza Bandeira chamou de bela teoria, era, aliás, uma espécie de nova visão da dualidade cartesiana entre extensão e pensamento.

Na medida em que cada membro da Escola, continuando o padrão intelectual de Tobias, se acreditava vinculado ao seu legado doutrinário, julgava-se também obrigado a retomar o problema das decisões filosóficas liminares. Cada qual ia ler o seu Comte e o seu Spencer, decifrar o seu Haeckel, esquadriñar o seu Darwin, e opinar sobre o transformismo ou a lei dos três estados. Uns limitando-se a repetir ou sublinhar a posição que preferiam, outros tentando formulações novas, como aquela de Fausto Cardoso referente às três fases de cada idéia: utopia, revolta e instituição.

Alguns acharam forma de acasalar a lei biogenética fundamental com a crítica comtiana da metafísica; outros se sentiram no dever de optar entre ser comtista e ser evolucionista, ou entre ser monista e ser positivista.

Nelson Nogueira Saldanha. *A escola do Recife*. - 2. ed. - São Paulo: Convívio; INL, 1985. p. 93-94.

### **e - Introdução ao pensamento político brasileiro**

Fazer história de idéias é assumir uma responsabilidade intelectual específica. Não seria mero jogo de palavras dizer que, dos livros que se escrevem, os de história tomam um peculiar compromisso histórico. E se trata de história de idéias, este compromisso se torna um tanto mais complexo. Os livros sobre história se inserem num sistema de pretensões intelectuais e de intenções culturais; os escritos como narrativa ou estimulação de idéias trazem a consciência do autor para uma dimensão especial nesse sistema. Cabe, em qualquer caso, ser leal ao passado (que não pode retornar para responder), e ao mesmo tempo ser fiel ao presente, que quer ver o passado como razão de ser de sua própria substância.

Cabe também, por outro lado, manter-se entre dois extremos: não ser anódino nem faccioso. Ou por outra: ter opiniões e preferências, que em ciências sociais e temas

humanos são inevitáveis, sem deixar de ser objetivo e sem desnaturar as coisas. O dever de objetividade, no caso, não é propriamente uma neutralidade científica, conceito que em ciências sociais é impraticável se não mesmo esdrúxulo. O historiador não é um ente abstrato: situa-se, tem motivações, trabalha e sobre um lastro de influências recebidas. O que ele deve manter é o senso da veracidade e o respeito à exatidão documental - onde couber -, mas a interpretação e a compreensão entram em seu trabalho como momentos necessários e neles se dá o outro lado da objetividade.

Mas a responsabilidade do historiador apresenta igualmente um lado formal, digamos metodológico. Para cumprir seu projeto, ele dispõe de um feixe de técnicas e de processos a fim de levantar e dispor o material. A tarefa demanda, para que o trabalho seja executado à altura, uma seriedade fundamental no tocante a isto. E mais: se se trata de história de idéias, os passados a restaurar não são coisas propriamente. Não são batalhas, com dado número de mortos, nem colunas, com determinadas medidas: são concepções, mentalidades e formulações, que se ligam a estruturas sociais e a circunstâncias concretas, mas também a símbolos, crenças, atitudes, motivos.

Em trabalho de historiografia de idéias, somam-se e interpenetram-se a pesquisa de textos e a referência a situações culturais, bem como a projeção de interpretações e valorações na crítica do que se conta, e ainda alguma dose de especulação pessoal por conta da análise sistemática dos elementos considerados. Para utilizar a dicotomia famosa de Ortega, a historiografia de idéias é sempre, em certa medida, historiografia de crenças. As crenças se acham por trás das idéias, ou no meio delas, ou por dentro delas; encaixam-se no tecido de símbolos e de atitudes que os tempos desenrolam; enraízam nas circunstâncias e nas condições.

Outro problema, quando se trata de apresentar um panorama de idéias ( e mais ainda, se o panorama é sintético), é que a exposição do pensamento de cada autor - na medida em que o caso é expor autores - corresponde a uma espécie de corte em sua obra, um corte transversal que tenta mostrar os núcleos principais, mas também as principais conexões com a conjuntura geral, ou seja, época, escola, corrente ou mesmo ambiência em que se situa.

(...)

Uma teoria política, seja qual for o seu padrão, genérico ou incidental, radica sempre num modo fundamental de conceber certas coisas: a sociedade, o homem, a nação, etc. Ao menos, indique-se, implicitamente. Para usar o termo germânico, pressupõe uma *Weltanschauung*, uma concepção do mundo (...).

Agora uma anotação sobre o binômio teoria e prática, O Ocidente, herdando o entendimento grego da antecedência e superioridade da teoria sobre a prática (...), tem visto, desde o século passado, novos modos de pôr o problema, ou pela precedência da prática, ou pela correlatividade dos dois como momentos de uma dialética. Evidentemente, toda a revisão histórica coloca ou deve colocar, de algum modo, a conexão entre o fazer e o pensar, equivalente à conexão entre existência e consciência. Uma história de idéias políticas tem de interessar-se pelo problema, já que o pensar político ocorre em contraponto com a ação. No caso do Brasil, a revisão do pensamento político deve obviamente estar atenta ao problema da teoria e da prática, não tanto talvez em termos de anterioridade ou valor, mas em termos de coerência ou adequação. Há momentos em que certas teorias parecem fantasmais e esquálidas, desligadas do agir; mas

outras correntes de idéias se acham fortemente atadas à realidade. De qualquer sorte, porém, a adequação em causa é sempre relativa: se tomamos uma perspectiva bastante ampla, todo o pensamento possui uma conexão com algum aspecto da realidade social e política. Nesta perspectiva, corresponde à da sociologia do conhecimento, a adequação pode ser de um tipo ou de outro: ideológica ou utópica (aproveitando-se as categorias de Mannheim), suficiente ou insuficiente, aparente ou efetiva.

Outro tema introdutório é o da periodização de uma história de idéias focada no âmbito nacional. Na história chamada geral, a questão das épocas e da divisão dos tempos já tem sido bastante batida: o velho esquema antigüidade - medievo - modernidade se acha devidamente superado, explicado e substituído por outros, em tese, embora didaticamente permaneça. Em cada história nacional, o balizamento pode coincidir com pelo menos uma parte do velho esquema geral - ou pode não coincidir, especialmente se for o caso de um povo que não esteja situado dentro do espaço - tempo chamado Ocidente.

(...)

Esta periodização, por sua vez, não é algo puramente cronológico. O cronológico funciona como uma demarcação apenas; por dentro dela a visualização dos personagens e das concepções pode obedecer a seqüências diferentes. A seqüenciação dos ângulos temáticos pode ser às vezes mais importante do que a datação: um autor pode aparecer antes de outro, seu contemporâneo, se corresponde a um posicionamento que vem tratado primeiro. O importante é que a visão dos períodos seja integrativa: uma época da história do pensamento não é em verdade apenas isto, ela é uma época inteira de vida cultural e social.

(...)

Em outras palavras: não se vai mais pensar em ufanismo, nem tratar nossos pensadores como maiores que Aristóteles; mas também não se vai diminuir sua figura. Mesmo porque o tamanho e a importância de qualquer movimento de idéias são relativos. O relevo maior que ficou atribuído a determinadas imagens da história, seja de homens, seja de idéias ou de instituições, provém de sua inserção no que se convencionou considerar história geral ou universal: essa inserção as põe como exemplaridades e padrões. Mas, assim como nos produtos da vida e da arte, a universalidade nem sempre é sinônimo de cosmopolitismo, e pode dar-se em expressões locais (...), do mesmo modo a relevância de uma idéia meditada no Brasil em 1800 ou no México em 1900 pode ser equivalente (em si mesma) à de uma idéia pensada na França de 1850 ou na Holanda de 1650. Digo em si mesma, já que o panorama global ilumina muito mais o que ocorre nos países grandes.

Nelson Nogueira Saldanha. *O pensamento político no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 1978. p. 1-5.

#### **f - Formas e figuras do liberalismo brasileiro**

Consideremos agora por um pouco a própria imagem do liberalismo, em termos gerais. Ortega, em ensaio bastante conhecido, ao situar a conexão diferencial entre democracia e liberalismo, relacionou a liberalismo com a idéia central de manter o Estado à distância. Em verdade este aspecto, embora historicamente relevante, se completa com

o outro; ou antes (...), é o reverso do componente liberdade. Manter o Estado à distância foi atitude teórica e prática que ocorreu no Ocidente, inclusive antes do período dito liberal. Ocorreu na Idade Média e no próprio período absolutista. Somente, entretanto, quando a consciência política ocidental assumiu as implicações e as exigências do individualismo social, que a burguesia universalizou, é que um liberalismo conseqüente se formou como formulação doutrinária plenamente caracterizada. Francisco Romero, seguindo aliás na esteira de Ortega, chegou a dizer que o liberalismo, antes mesmo de ser conquista efetiva do Ocidente moderno, era algo imanente ao homem ocidental como potencialidade. Talvez sim; de qualquer modo, o retrospecto histórico recompõe os momentos anteriores, acomoda-os como pontos de um percurso progressivo. O retrospecto histórico ajuda também a conferir os valores que integram o ideário liberal. O valor da liberdade, como base, vigente como latência ou como realidade desde o levantamento da vida urbana na própria Idade Média; o valor pessoa, incluindo o sentido cristão da subjetividade ligada à transcendência; o valor do indivíduo, mônada social e metro dos tratos e contratos, com a vontade livre e a consciência auto-reguladora; o valor justiça, desvestido de despojado das conotações ontológicas clássicas, preso agora à forma (...), à forma jurídica como dado de certeza. O direito, portanto, conforme foi visto acima, aparecia no liberalismo como um esquema de convivências, posto nos contextos burgueses, entendido como ordem legal, estimado como cerne e alma (...) da vida social em todos os ângulos dela.

Quando ao liberalismo brasileiro, certamente cabe tratar de sua continuidade, se bem que quebradiça. Cabe menos, ao que parece, indagar-se se é (...) - como fenômeno histórico - idêntico ou diverso do europeu. Tal problema, que se tem posto a propósito da existência ou não de coisas como burguesia brasileira e outras, decorre ainda, como problema, da velha insegurança colonial ou para-colonial em relação ao afazer nacional confrontando com o universal ; ou seja, em termos reais, com o ocidente-europeu.

Nelson Nogueira Saldanha. Rui Barbosa e o bacharelismo liberal. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979. p. 174-175.

### **g - História, cultura e concepção de mundo**

A procura, para um qualquer problema, da explicação histórica é, o mais das vezes, um caminho propício à solidez e ao aprofundamento; mas por outro lado e em igual medida uma tarefa difícil, pois a própria configuração das linhas históricas é tanto mais incerta quanto mais a história se amplia. Grande parte da dificuldade radica em que, se de certo modo o ponto de vista especificamente histórico não é mais que um ponto de vista que no conhecimento das coisas se acrescenta a outros, dá-se por outra parte que a história é para o homem tudo: ocasião de quanto exista ou aconteça com interesse humano. Isto faz que a própria consciência histórica se determine por aquilo mesmo que busca compreender, isto é, pela historicidade. Pois no conhecimento da história o tipo de oposição do entendimento em face do objeto é decisivo; o estudo *sub specie historiae* (que não é simples registro cronológico) implica uma especial consciência. Por sua vez a consciência histórica ( que está na base e na conclusão de todo conhecimento) varia com a história e com ela varia por seu turno toda possibilidade de explicação histórica. Acresce outra dificuldade, proveniente de que a mente humana tende sempre não só a

buscar para as outras ordens de conhecimentos uma explicação histórica, mas também naquelas, por sua vez, uma explicação para a história.

O aguçamento contemporâneo da consciência histórica no Ocidente (cultura que veio a dar-se conta de que *é* uma cultura) tem dado, como um de seus resultados, a compreensão da história como história cultural, e mais como história das culturas. Com essa idéia de história se supera o monolinearismo ingênuo e se acabam os relacionamentos arbitrários inorgânicos entre fatos históricos. Naturalmente que a compenetração deste pluralismo cultural da história conduz a um relativismo (que é, frisamos desde logo, apanágio das épocas em que uma dada cultura atravessa os estágios de maturidade); mas esse relativismo, como reforçamento da lucidez historiográfica, pode crescentemente ser fecundo para a percepção dos limites e das possibilidades da atuação histórica do homem e para o reconhecimento do significado das formas internas e externas que a vida social tem assumido.

O feitiço interno das formas historicamente assumidas pela vida cultural se apresenta numa *concepção do mundo*. É a presença de uma concepção do mundo (implícita ou explicitamente revelando-se) que dá fisionomia própria às culturas e às épocas. Uma das mais ilustrativas visões da história consiste em considerá-la como sucessão de concepções do mundo; o auto-reconhecimento do homem na história é maior à medida que se faz história como história das concepções do mundo. Do mundo e do homem: pois no fundo estas duas ordens de concepções se travam com uma necessidade sintomática. O problema das concepções do mundo não é apenas filosófico, mas igualmente histórico-cultural, e sociológico: implicando, como implica circunstâncias educacionais e elementos hoje ligados à temática da sociologia do conhecimento. Sendo as concepções do mundo a alma (cambiante em grau maior ou menor) das culturas e das situações culturais (e aqui vai situação incluindo circunstância de espaço e circunstância de tempo), no sentido de auto-retrato atuante nos meios de expressão daquelas situações, por certo todas as manifestações de vida cultural hão de revelar - em menores ou maiores graus - a concepção do mundo dominante.

Claro que é preciso prevenir os casos em que a concepção do mundo é projetada como epifenômeno, como ideologia justificadora de atitudes em certos episódios. Por trás disso há que ver a verdadeira concepção do mundo, mais vaga e genérica, mas radical e demorada, que, formando o estado mental de dada época, permitiu a formação daquela ideologia.

Se a interpretação histórica, aplicada à evolução dos sistemas de vida concreta na cultura, se enriquece com o relacionamento às predominâncias de concepções do mundo, este ponto de vista pode muito bem ser trazido para o problema da evolução dos sistemas políticos, que são sempre solidários com as significações histórico-culturais e cuja compreensão na doutrina tem muita vez deixado a desejar por falta de um enfoque neste sentido.

Nelson Nogueira Saldanha. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: UFMG, 1960. p. 15-20.

#### **h - Sobre o âmbito cultural da questão**

A pesquisa da relação entre a forma de governo e a situação histórica (incluindo no conceito desta a motivação interior da concepção do mundo), deveria ou poderia - se levada a cabo em seu sentido total - abranger todas as civilizações e situações culturais que tenham sido vividas por grupos humanos. Mas semelhante trabalho, sobre ser imenso e difícil, seria em muitos pontos pouco compensador; mais impossível torna-se cogitar dele aqui, onde se intenta apenas uma indicação do problema.

Há portanto que fazer uma limitação. Partir de um bosquejo da seqüência das culturas e das situações culturais para fixar em tal quadro uma parte, ou uma perspectiva, que, embora tencione ser teoricamente aplicável a ele todo, só apanhe de fato - como perspectiva - uma certa porção sua.

Naturalmente que partimos de uma visão da história como existência de culturas. E não como caminhada inteira como evolucionismo simplicista considerava. Pois o que se chama história total se faz das relações de contato e passagens de cultura a cultura, e a própria referência a tais contatos e heranças implica a irredutibilidade, ao menos parcial, das culturas a que se os atribue.

Todavia, por mais que consideremos a equivalência objetiva das culturas, como ordens históricas específicas, por mais que desejemos um enquadramento sem erros de perspectiva, somos determinados pelo estado dos conhecimentos históricos (com as proporções que sugere) e pelo declive ótico oriundo de se achar nossa visão implexa no lugar vital de nossos interesses. Destarte o âmbito cultural do problema deve cingir-se aos pontos mais relevantes da história cultural das fórmulas jurídicas e políticas; e o critério para essa atribuição de relevância há de ser o do interesse comparativo em relação à experiência atual do ocidente. Quanto mais o pesquisador esteja integrado, por meio da consciência histórica, nas necessidades de conhecimento retrospectivo correspondentes ao momento vivido - a *altura de los tiempos* de Ortega - pela nossa área cultural, mais saberá selecionar os estágios cuja análise importa para uma compreensão histórica da questão.

Restringir-se às possibilidades fornecidas pela ciência histórica não quer dizer porém deixar-se levar pelos malentendidos existentes. A tradição da historiografia política tem restringido a temática mais rica do estudo dos sistemas políticos a uma linha que quase só inclui as culturas grego-romanas e ocidental; fazendo-se das antigas uma idéia excessivamente obscurecida e ficando, os períodos histórico-culturais cobertos por civilizações como a egípcia, a hindu, a caldáica, a minóica, e quantas mais, sempre relegadas ao rótulo comum de monarquias absolutas (...): quando o que se devia verificar até que ponto o governo, nelas, mesmo dentro de uma característica generalizável, teve formas várias. Mesmo quando o alcance micro-histórico das pesquisas dê para reduzir as estruturas de governo das chamadas *civilizações do oriente*, ao conceito da monarquia, é preciso ver que este conceito é parte de uma lista de formas de governo usada por nós a partir das idéias dos gregos, isto é: dentro de uma linha de heranças culturais limitada, fora da qual se acha a civilização a que se a aplica. Trata-se, como é freqüente, aliás, de uma projeção, sobre o passado, do repertório de figuras mentais do observador. O fato de que a nossa historiografia só nota nessas civilizações um tipo ou uma fórmula de governo, correspondente a uma classe das formas que concebemos, não nos autoriza a impor sobre elas o esquema e a fazer delas uma parte do mesmo, mas antes nos deve advertir que é dentro dos momentos da experiência daquelas civilizações que devemos

buscar as variações que possam ser tidas suas formas; e que o nosso esquema vale mais propriamente para a nossa civilização. O que de modo algum impossibilitará a comparação, nem mesmo a valorização, pois esta deverá ser relativista e de resto será feita para nosso uso, o que justificará em princípio e em parte nossa preferência por tal ou qual forma.

Isto posto, e indicada a necessidade desta nova disposição da pesquisa, resta considerar, para o que tange às sugestões aqui esboçadas, a estas civilizações mais afastadas historicamente da nossa, dentro de um parêntese ou de um horizonte simples, e referir nossas observações mais vivas à Grécia e ao Ocidente, - as únicas, aliás, de que hoje se referem contribuições ao problema das formas de governo. Só em relação a estas porções culturais aludiremos a outras civilizações; o que importa - repetimos - em desligá-las da intenção de nossa idéia, que pretendemos aplicável a todos os ciclos históricos como convicção para a pesquisa, mas importa só em renunciar no momento a trabalhar sobre o material disponível a elas referente.

Nelson Nogueira Saldanha. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: UFMG, 1960. p. 27-32.

#### **i - Filosofia portuguesa e brasileira no séc. XX. Proposta para um estudo comparado. Comentário.**

(...) O tema delimitado ao século corrente, requer entretanto um reexame da cultura e do pensar do século passado, senão mesmo dos séculos anteriores. Evidentemente a historicidade do pensamento filosófico, e seu caráter cultural, se exprimem na própria relação entre a noção geral de filosofia e a realização da experiência especulativa em cada âmbito cultural. No caso, em cada âmbito nacional.

A filosofia, no século XX, convive com alterações culturais que tornam sua situação frequentemente mais difícil, e de qualquer modo lhe impõem um desafio muito provocativo (...). Entre estas alterações, situo o advento da ciência econômica, continuadora ou herdeira da atitude sociológica como modo de colocar problemas e de propor ou impor linguagem; situo o incremento da tecnologia e das comunicações, que acelera o processo de padronização e de ocidentalização dos componentes do pensar em geral. Este processo de padronização se coloca sobretudo no plano dos problemas gerais, marcadamente os epistemológicos e metodológicos. No tocante a outros problemas, porém - e mesmo no tocante a estes -, seguem existindo variantes e versões que são, em grande medida, versões nacionais.

Isto nos põe diante do problema da existência de filosofias nacionais. É claro que uma filosofia nacional há de ser antes de tudo uma filosofia: como uma arte nacional, terá de ser uma arte, e assim por diante. Ocorre, porém, que o conceito de filosofia conota reconhecidamente uma pretensão de universalidade, mantida através de séculos de continuada reflexão. Talvez conviesse então distinguir entre a filosofia, com uma imagem universal alimentada por exemplaridades constantes e coerentes, e o pensar filosófico, desempenhado desigualmente nos diversos contextos nacionais. Esta desigualdade de desempenho se refere a modos e versões, não necessariamente a níveis; por outro lado, certas orientações filosóficas propiciam, melhor do que outras, o realce dos estilos nacionais (como os pessoais) no desempenho do pensar filosófico.

Nelson Nogueira Saldanha. Filosofia portuguesa e brasileira no século XX. Proposta para um estudo comparado. Comentário. *Filosofia e Comunicação*. 7 (2 e 3): 122. abr./set. 1981.

## **12 - Ricardo Veléz Rodriguez (nasc. em 1943)**

### **a - Psicologia política: uma ética patrimonial**

(...)

Oliveira Vianna rejeita a idéia do individualismo liberal. Inspirado no pensamento do jurista americano Louis Dembitz Brandeis, o sociólogo fluminense defende o conceito de individualismo grupalista, que se contrapõe ao conceito de individualismo privatista defendido pelo pensamento liberal e especificamente por um dos seus mais insígnis representantes contemporâneos: o sociólogo alemão Ludwig von Mises, para quem o indivíduo e a liberdade econômica devem ser salvos da intromissão do Estado, mediante uma volta ao individualismo liberal, de estilo anti-grupalista. O mundo estaria assistindo, segundo o sociólogo alemão, a um recuo da economia estatizada, em favor da economia privada.

Diante dos excessos a que chegou o liberalismo nos Estados Unidos, Brandeis fez apurada análise do fenômeno, inspirado nas duas idéias-chave da cultura do povo-massa americano: o individualismo e a democracia. Ora, o capitalismo americano, com os seus trusts, holdings, pools, rings, etc., e os poderosos reis ali constituídos, tudo isso era um atentado ao espírito americano, às liberdades individuais e à democracia, porquanto abandonava o indivíduo à odiosa tirania econômica do mais forte, ao pretender negar o papel regulador do Estado na vida econômica. Evidentemente, a crítica de Brandeis visava o liberalismo individualista pré-keynesiano. Oliveira Vianna enquadra, nessa crítica o liberalismo brasileiro, retórico e anti-intervencionista.

Empolgado pelos ideais do povo-massa americano, Brandeis no sentir de Oliveira Vianna, defendeu o intervencionismo do Estado, como única forma de salvaguardar o indivíduo e a democracia. Sem ser um liberal clássico, também não era um totalitário. E o seu intervencionismo situou-o ao lado de Roosevelt. Na Suprema Corte, da qual foi membro Brandeis tornou-se favorável ao sindicato de classe e à convenção coletiva de trabalho, como norma que regulasse a categoria. O sindicato de classe, tolhendo a liberdade individual, garantiria a força do grupo e o triunfo na sua luta pelos direitos individuais. Por isso a sua inspiração é chamada de individualismo grupalista: o indivíduo e a democracia salvos, mediante a proteção dada pelo Estado e através da inserção do trabalhador no sindicato. Não podemos desconhecer o fundo intervencionista, de inspiração Keynesiana, que empolgava a Brandeis, em que pese o fato de Oliveira Vianna não explicar essa filiação.

(...)

Quem é o sujeito da ação na história humana, segundo Oliveira Vianna? Logicamente não é o indivíduo. Será, necessariamente, o indivíduo integrado no seu grupo social. É o que nosso autor denomina de povo-massa. Salientemos os principais elementos desse conceito.

Em primeiro lugar, o povo-massa que constitui a base da nação, tem a sua peculiar forma de existir: e é necessário que tome consciência das suas características, para que possa existir autenticamente.

(...)

A sociedade, integrada pelo povo-massa, tem uma vida própria, existe e tem direitos de fazer valer perante os imaginosos criadores de Constituições e Sistemas sociais.

O conhecimento dessa realidade social do povo-massa não se improvisa. Só é possível mediante a análise científica. Na nossa história, as elites sempre desconheciam esse fato, e pretenderam erradamente conhecer o nosso povo-massa a partir de livros vindos de fora.

(...)

A realidade peculiar do nosso povo-massa não é, contudo, simples. Reveste grande complexidade. O sentido que o nosso autor dá à sua obra, é justamente o de procurar identificar os traços marcantes dessa complexidade social. Ela provém de duas origens: em primeiro lugar, das causas que intervêm na formação de nosso povo-massa que podem ser identificadas em três grandes grupos: o meio, a raça e a cultura. Em segundo lugar, essa complexidade provém da própria estrutura do nosso povo-massa que não pode ser entendido como um *continuum* social. Ao contrário (...) o Brasil é um país descontínuo e ganglionar (...). Cada comunidade nossa, cada grupo social nosso tem a sua fórmula de desenvolvimento (...).

O método monográfico da escola de ciência social de Le Play, que Oliveira Vianna conheceu cedo através de Silvio Romero, é o ideal para analisar a complexa estrutura pluri-grupal da sociedade brasileira; à luz dessa metodologia podem-se conhecer e analisar detalhadamente as variações que sobre o pano de fundo da cultura peninsular fizeram os três grupos que integram o nosso povo-massa.

Esse povo-massa, com a complexidade que o autor lhe reconhece, é o sujeito da nossa história. Ao seu modo de ver, os historiadores alemães da escola de Ranke e Mommsen têm razão quando afirmam que a história não é propriamente como queria Cícero a mestra da vida, mas principalmente a mãe e a mestra da política. Assim, são esses grupos, estruturados ao longo da nossa história, os que fazem a política. Pretender fazer uma política desconhecendo a história do povo-massa é se condenar de antemão ao fracasso.

Ricardo Veléz Rodriguez. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do estado brasileiro*. Londrina: Ed. UEL, 1997. p. 141-145.

## **b - Filosofias nacionais e pensamento moderno**

Existe uma filosofia brasileira? A esta pergunta pode-se dar dois grupos de respostas positivas: a primeira, arrolando os autores que desde a época colonial, se tem ocupado em discutir a problemática do existir do homem e do mundo, numa perspectiva filosófica. A segunda, inquirindo acerca da forma assumida pela meditação filosófica no início da Idade Moderna, após a dissolução da unidade lingüística, religiosa e filosófica, que campeou na Europa ao longo da Idade Média. Esta resposta mostraria que o pensamento moderno emergiu tingido de filosofias nacionais. Aplicando o princípio

escolástico de que *ab esse ad posse valet illatio*, teríamos que, se as filosofias nacionais são um fato, a questão da filosofia brasileira se insere nesse contexto.

A questão da possibilidade da filosofia brasileira tem sido debatida de forma sistemática pela corrente culturalista, notadamente por Miguel Reale e por Antônio Paim. É nosso propósito, (...), ilustrar dois aspectos que acompanham o surgimento das filosofias nacionais: 1. A crise da unidade cultural, decorrente da paulatina substituição do latim pelas línguas vernáculas e; 2. As novas questões emergentes no pensamento moderno.

(...)

É sabido que ao longo da Idade Média o latim que se falava nas Universidades não correspondia à versão clássica de Horácio, Tito Lívio, Virgílio e Cícero. Assim como a língua grega conheceu duas versões, o elegante dialeto ático que falavam os grandes poetas e a versão tardia conhecida como Koiné (em que foi escrito o Novo Testamento), o latim vulgar. Este último constitui o veículo de comunicação nas Universidades medievais, e nele foram escritas as principais obras da filosofia escolástica (...)

A unidade cultural da Europa medieval, representada na unidade de temática e de perspectiva típicas das grandes sínteses da escolástica, esfacela-se. Ao lado do surgimento das línguas nacionais como formas de comunicação no mundo da cultura, perfilham-se problemáticas bem típicas das diferentes nacionalidades: o primado da experiência, no mundo anglo-saxão; a questão religiosa da interpretação das Escrituras, na Alemanha de Lutero; a virtú entendida como dimensão puramente humana e a visão do Estado como obra de arte, na Itália de Maquiavel; o agravamento da polêmica acerca das relações fé-razão (...) na Universidade de Paris; o sentimento de missão que empolga aos nascentes impérios espanhol e português, consolidados numa luta secular contra o invasor muçulmano, etc.

(...)

À perda da unidade cultural da Europa, ensejada pela ascensão das línguas vernáculas e o recuo do latim, correspondeu também outro fenômeno: *a intelligentsia* passa a questionar-se, nos diversos países, acerca de problemáticas até então desconhecidas, totalmente desligadas da questão teológica que encampou o discurso filosófico ao longo da Idade Média. O novo espírito do tempo pode ser muito bem exemplificado na descrição que faz Leonardo da Vinci (nascido em 1452) da sabedoria: ela não se encontra no antigo saber escolástico, mas nos conhecimentos exauridos da experiência. A respeito, frisa o pensador da Renascença: *Mesmo que eu não soubesse (...) invocar o testemunho dos autores, citarei algo muito maior e mais digno, invocando o testemunho da experiência (...)*.

(...) Podemos dizer que o primeiro direito individual a ser conquistado no mundo moderno foi este: o de se relacionar pessoalmente com Deus e o de interpretar pessoalmente a Sagrada Escritura. É a primeira grande conquista do individualismo, que será continuada nos séculos vindouros por outras conquistas, até se chegar à formulação dos direitos inalienáveis dos indivíduos à vida, à liberdade e às posses, de que se desincumbiria a filosofia inglesa dos séculos XVI e XVII com Locke, Hume e Shaftesbury, etc.

Outra nova questão emergente é a dicotomia moral-religião e a formulação da moral social de cunho consensual na Inglaterra. (...)

Outra questão emergente (e que nos tange mais de perto) é a colocada pelo projeto ibérico de alargar as fronteiras culturais sobre os outros continentes, no bojo do magno esforço colonizador ensejado pela Espanha e Portugal, ao longo dos séculos XVI e XVII. (...).

Os dois aspectos analisados revelam que, no início da Idade Moderna, ficou aberta a porta para uma forma diferente de fazer filosofia, a partir das particularidades assumidas pela meditação dos autores sobre as novas questões emergentes, no seio das várias e cada vez mais diversificadas nações. A quebra da unidade lingüística e a adoção das línguas vernáculas, favoreceram o processo diferenciador na discussão dos problemas. A pesquisa iniciada pelos culturalistas em relação ao pensamento brasileiro, deve-se alargar, de forma sistemática, ao pensamento português (...). Também podem ser estudados outros processos, como o alemão, o inglês, o francês, etc. O terreno da pesquisa é amplo e promissor, porquanto enseja uma abordagem nova na história da filosofia moderna, que ganharia contornos renovados, ligados a história da cultura e das formações sociais, e que ilustraria novos aspectos da influência do pensamento moderno na meditação brasileira.

Ricardo Veléz Rodriguez. *Tópicos especiais de filosofia moderna*. Juiz de Fora: EDUFJF; Londrina: EDUEL, 1995. p. 13-20.

### **c - Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo**

O Castilhismo foi a ideologia política que deu embasamento à prática do autoritarismo republicano, à luz do qual se processaram as reformas modernizadoras necessárias à industrialização do Brasil. Essa ideologia foi, outrossim, o arquétipo que moldou o nosso modelo republicano, alicerçado na crença positivista de que o poder vem do saber e canalizado, na prática política, na preeminência do Executivo sobre os outros poderes e no exercício de rigorosa tutela do Estado sobre a massa informe dos cidadãos, banida como pertencente à metafísica liberal qualquer tentativa de estruturar a representação e ver garantidos direitos civis básicos como a liberdade de imprensa ou o funcionamento da oposição. O Castilhismo foi, na vida política brasileira, a mais acabada forma de rousseauismo ou de jacobinismo republicano. A importância que reveste o estudo do Castilhismo, decorre justamente dessa agressiva presença na história republicana brasileira.

Não compreender a obra de Castilhos e seguidores, é não entender o Brasil Republicano. (...).

O Castilhismo, enquanto doutrina política materializada num regime, teve três etapas no relacionado à sua elaboração teórica e à sua prática: 1) a primitiva formulação ao redor da Constituição elaborada por Castilhos em 1891, e em torno, também, da defesa dessa Constituição; 2) as propostas modernizadoras elaboradas pela Segunda Geração Castilhista, integrada por Getúlio Vargas (1883-1954), Lindolfo Collor (1889-1942), João Neves da Fontoura e outros; 3) a ordem constitucional formulada ao ensejo do Estado Novo, proclamado em 1937. (...).

Ricardo Veléz Rodriguez. *Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo*. *Carta mensal*. 43 (515): 33-34, fevereiro de 1998.

#### **d- Dimensão messiânica da ética Castilhistas**

O Castilhismo consolidou-se como uma religião de tipo leigo, em que pese a feição cientificista que empolgou a corrente. Podemos indagar como se deu essa junção dos aspectos religioso e científico, aparentemente conflitantes.

(...)

Segundo Talmon, a maré alta do messianismo político moderno, iniciou-se com Saint-Simon (1760-1825), que apregoava a necessidade de uma ética de salvação coletiva da humanidade diante da crise vivida no fim do século XVIII. (...)

O saint-simonismo surgiu, assim como religião salvadora. Apesar de o próprio Saint-Simon não ter conseguido, durante a sua vida, por em prática as idéias e os projetos messiânicos que o empolgavam, coube aos seus seguidores realizá-los. Augusto Comte (1798-1857) foi um deles. Em 1817 tornou-se secretário de Saint-Simon. E concebeu toda a sua obra filosófica como um vasto plano salvador da humanidade, que tinha afundado nas trevas metafísicas da Revolução Francesa (1789). Esse plano salvífico consistia, fundamentalmente, na libertação dos homens mediante a reforma das mentes e das vontades, através da implantação do método positivo. Só assim seria possível obter a reorganização de toda a sociedade. A Revolução Francesa, segundo ele, tinha as instituições sociais do homem europeu e era necessário o estabelecimento de uma nova ordem.

No projeto salvador comteano havia, logicamente, um messias, que era identificado por Comte com a nova elite científico-industrial que formularia os fundamentos positivos da nova sociedade e que desenvolveria as atividades técnicas correspondentes a cada ciência, a fim de torná-las bem comum. (...)

Salientemos agora o componente religioso do Castilhismo. Júlio de Castilhos e os seus seguidores eram conscientes de que realizavam uma missão salvífica: livrar a sociedade sul-rio-grandense das farpas do parlamentarismo monárquico, e instaurar o regime da virtude (...). A elite salvadora do sul-rio-grandense estava consciente de que era portadora de uma missão divina: daí provinha a consciência, em Pinheiro Machado, de *ser o pálio debaixo do qual se guardava a hóstia republicana*. Nessa consciência religiosa se originava, para Borges de Medeiros, a convicção de que os sucessores de Castilhos perpetuavam um culto republicano, cujo grande pontífice era o Patriarca gaúcho. (...).

Para a elite Castilhistas existia, além disso, a consciência de serem mártires os Apóstolos da República. O testamento político de Pinheiro Machado, *a carta de Bronze*, bem como a Carta-Testamento que Getúlio Vargas escreveu antes de morrer são documentos neste sentido. (...) A dimensão religiosa do Castilhismo inspira-se, sem dúvida, no positivismo comteano. Todos os líderes Castilhistas, aliás, tinham-se formado na doutrina filosófica de Comte. Porém, a mística Castilhistas não chegou a resultados idênticos (...) ao passo que para Comte a salvação proposta tinha como meio um processo educativo que regenerasse as mentes e as vontades, para o Castilhismo o meio adequado à consolidação do regime da virtude era compulsório: o estabelecimento de um Estado forte, que impusesse a regeneração almejada.

Como se relacionavam, no interior da mística Castilhistas, o aspecto religioso com o componente científico? A ciência social, para Castilhos e seus seguidores, era o meio

através do qual se enxergava a sociedade ideal. Mas o saber científico ou técnico não era uma finalidade em si. A finalidade última era a construção do Estado forte e autocrático, centrado no partido único e na figura inquestionável do líder carismático. Ao passo que no Comtismo a dimensão messiânica converteu-se em ritual ou em ideal pedagógico, no Castilhismo essa dimensão encarnou-se em instituições políticas que garantiam o perpétuo domínio do líder, que passou, assim, a desempenhar as funções de demiurgo ou salvador.

(...) Por aí podemos entender as conseqüências geradas pelo Castilhismo no plano político: duas guerras civis, as mais sanguinolentas que já conheceu a história do Brasil republicano. Diante do imperativo absoluto de conseguir o fim salvífico enxergado, restavam duas alternativas: ou chegar a ele, por qualquer meio, ou morrer.

Ricardo Veléz Rodriguez. O Castilhismo. *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

#### **e - Notas sobre a moral social na cultura brasileira**

Toda sociedade que aspire ao amadurecimento democrático precisa discutir a questão da moral social. Essa discussão, no seio da cultura brasileira, tradicionalmente foi atribuída à instâncias verticais, encampadoras do poder de decisão sobre os cidadãos. Tais instâncias, na nossa história cultural, polarizam-se ao redor de quatro grandes núcleos: família patriarcal, Estado, mídia e Igreja. Em torno a essas forças centrípetas consolidaram-se os modelos de moral social. É meu propósito, (...), identificar tais modelos e discutir a sua validade, face aos requerimentos hodiernos do ideal democrático que é, sem dúvida, o grande *desideratum* da sociedade brasileira.

É necessário, de entrada, partir de algumas precisões conceituais (...). Por moral entendemos um conjunto de normas de conduta adotado como absolutamente válido por uma comunidade humana, numa época determinada. Por ética entendemos a reflexão sistemática sobre a moral. Esta, por sua vez, abarca uma dupla dimensão: pessoal e social. A moral, na sua dimensão pessoal, foi definida por Max Weber (...) como moral de convicção, que consiste no imperativo categórico da consciência, o qual não admite negociação e exige total obediência, sem calcular as conseqüências, se aproximando do ideal do *sim, sim, não, não* apregoado por Cristo no Evangelho. Mas a moral pode ser também considerada na sua dimensão social e consiste, então, no mínimo comportamental a ser exigido de todos os membros de uma determinada sociedade, para que ela funcione como todo orgânico. Irmã gêmea da moral social é a moral da responsabilidade que caracteriza o ideal comportamental do homem público, de quem se espera que proceda respeitando o imperativo da sua consciência, mas levando em consideração também, os resultados previsíveis da sua ação. Esse ideal moral também se encontra presente naquele princípio evangélico que aconselha ser prudentes como serpentes e singelos como pombas, onde a singeleza pode ser interpretada como obediência à voz da consciência e a prudência como obediência ao princípio do cálculo dos resultados da ação.

A moral social, de outro lado, pode ser considerada como passível de duas tipologias: vertical e horizontal. A característica da primeira consiste em ser estruturada a partir de uma minoria social que impõe o seu ideal comportamental ao resto da sociedade.

A segunda consiste na moral social do tipo consensual, que emerge a partir da negociação entre interesses divergentes e se consolida como consenso a partir dessa negociação. A temática da moral social de tipo consensual foi colocada pelos moralistas ingleses a partir do século XVII, no contexto do mais amplo esforço em que se engajou a *intelligentsia* britânica desse período para pensar as instituições do governo representativo.

Oito modelos de moral social podem ser identificados na nossa história cultural: de saber de salvação, pombalino, castilhista-getuliano, messiânico-populista, salvador-militar, patrimonialista, estetizante e consensual.

(...)

No período colonial estruturou-se a concepção de moral social chamada por Luís Washington Vita (...) de saber de salvação. Consistia ela na convicção de que o homem está na terra como *passando uma noite ruim numa pousada ruim*, segundo as palavras da mística espanhola Santa Teresa de Ávila. Se o que interessa é a salvação da alma, se não somos mais do que um vil bicho da terra e um pouco de lodo, segundo a expressão de Nuno Marques Pereira (...) pouco interessava, logicamente este mundo e a organização racional do convívio político. A *res publica* ficava nas mãos de Deus (...).

O modelo pombalino (...)

A questão da moralidade (...) era, (...), função do Estado que, numa concepção hegeliana *avant la lettre* ganhava a característica de ente moral. A problemática moral escapa, conseqüentemente do foro individual ou iniciativa de grupos sociais, para se situar no terreno do Leviatã que, segundo se supõe, conseguirá garantir a moralidade pública e a ordem social. (...)

O modelo da ditadura Castilhista alicerçava-se em dois princípios: de um lado, na busca da regeneração moral da sociedade a partir de uma intervenção autoritária do Estado; de outro, na legitimação dessa presença estatal mediante o apelo à ciência, no contexto do princípio comteano de que o poder vem do saber. (...)

O modelo messiânico-populista (...)

Esse modelo da moral social brasileira está profundamente enraizado na cultura, pois foi herdado da tradição sebastianista. O sebastianismo, na sua essência, corresponde ao que Talmon identifica como um modelo de Messianismo Político. (...)

A corrupção, a exploração, o desespero das massas oprimidas, todos os males que o povo humilde sofre, encontrarão remédio definitivo na gesta histórica de um novo salvador que a Providência enviará. (...)

O modelo salvador militar (...)

A nossa atitude em política é a de quem observa um banquete. Quando o banquete se converte em rega-bofe, então entraremos com a espada moralizadora. (...)

O modelo patrimonialista (...)

A idéia subjacente a todas essas expressões é a de que a coisa pública é patrimônio familiar para ser distribuído entre consangüíneos, amigos e paniguados. Nada mais ilustrativo dessa mentalidade do que os trens da alegria com que ocupantes de cargos públicos recompensam generosamente familiares e amigos.

Segundo Mário Vieira de Mello (...), o brasileiro adotou, no terreno moral, um comportamento estetizante (modelo estetizante). A bondade ou malícia dos atos humanos não se deduz do seu ajustamento, ou não, a um imperativo categórico proveniente da

consciência moral, mas da exteriorização, como num palco, dos próprios sentimentos. (...)

Assim como Kant firmou as bases da moral do dever (chamada por Weber de ética da convicção), os moralistas ingleses formularam a moral social de tipo consensual. Na sua essência ela consistiria no seguinte: nas sociedades modernas, multitudinárias e pluralistas, vários padrões de moral individual (...) muitas vezes se contrapõem. Sem que isto signifique relativização da moral individual, cuja essência consiste no imperativo categórico ou consciência do dever moral, tornou-se necessária a formulação negociada de uma moral social, que indique o mínimo que passará a ser exigido de qualquer cidadão. Não é desejável que esse mínimo seja afixado por uma determinada confissão religiosa; poder-se-ia dizer que ela seria privilegiada face às outras. Também não é desejável que esse mínimo seja fixado de forma imperativa pelo Estado: além de não ser ele ente moral (...) ficaria seriamente comprometida a evolução democrática da sociedade.

Falar em moral social de tipo consensual no Brasil de hoje - como em qualquer país latino-americano ou do terceiro mundo -, implica em encarar os problemas do estatismo, dos graves desequilíbrios na distribuição da riqueza, do analfabetismo, etc.

Ricardo Veléz Rodriguez. Notas sobre a moral social na cultura brasileira. *Carta Mensal*. 43 (506): 3-16, maio 1997.

#### **f - Alexandre Herculano e Domingos G. Magalhães: uma síntese comparativa**

(...)

Tentando reivindicar uma visão espiritualista do homem, que orientasse a sociedade brasileira na superação do empirismo mitigado, o ecletismo espiritualista de Magalhães, o maior expoente do romantismo no Brasil, desempenha um papel similar ao representado pela obra de Herculano em Portugal. Não pretendo fazer uma exposição completa da filosofia de Domingos de Magalhães. Simplesmente farei - à maneira de conclusão - uma rápida comparação dela com a doutrina romântica de Herculano.

Há nos dois autores um ponto de partida comum: o afã de reivindicar nas obras literárias a importância da fé na vida do homem, e a crença, profundamente arraigada, de que só em Deus alcança pleno sentido a vida humana. Mas enquanto Herculano desenvolve, a partir daí, uma visão religiosa e não filosófica do mundo, Gonçalves de Magalhães parte para um autêntico trabalho de cunho filosófico (...).

Contrastando com a profunda descrença herculaniana nos sistemas filosóficos, Domingos de Magalhães fundamenta toda a sua obra teórica numa visão filosófica, que deita as bases para uma filosofia espiritualista do mundo, na qual possam se inspirar, por sua vez, a justificação racional da liberdade, da moral e ainda da política, conforme o expressa no prólogo de sua obra principal *Fatos do Espírito Humano* (...).

Em contraste com a fundamentação da conduta humana no fato religioso feita por Herculano, Gonçalves de Magalhães baseará toda a sua visão da liberdade e da moral, numa análise filosófica inspirada em Cousin e parcialmente em Malebranche e Berkeley. Magalhães tenta uma explicação do homem em termos puramente espiritualistas, que negam qualquer valor substancial ao mundo material, mesmo ao próprio corpo já que o universo sensível só existe intelectualmente em Deus, como pensamentos seus. O homem, preso no corpo, é livre por ser espírito e adquire a conotação de ente moral

justamente em virtude dessa resistência do corpo. A moral de Magalhães, como a de Cousin, é uma moral do dever que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato.

Há, no entanto um traço, comum à teoria herculaniana e a visão filosófica de Magalhães: em virtude do fundo platônico que anima, de longe, os seus sistemas de pensamento, há a tendência, em ambos, a infravalorar o mundo visível, bem considerando que por trás dele há uma idéia, dirigida em última instância pela Providência Divina (Herculano), ou bem identificando o mundo sensível, sem mais, como pensamento de Deus (Magalhães). Contudo, a diferença fundamental consiste, de um lado, no fato já mencionado de Domingos de Magalhães valorizar a meditação filosófica, enquanto Herculano a desvaloriza e, de outro, na compatibilidade que há entre a filosofia espiritualista do romântico brasileiro e o liberalismo, e na incompatibilidade, já demonstrada, entre o providencialismo herculiano e a concepção liberal do jogo político (...).

Ricardo Veléz Rodriguez. Alexandre Herculano e Domingos Gonçalves de Magalhães: uma síntese comparativa. *Filosofia e Comunicação*. 7 (2 e 3): 116-117. abr./set. 1981.

### **g - O fenômeno do cientificismo na cultura brasileira**

O fenômeno do cientificismo consiste em identificar a racionalidade com um determinado estágio da ciência, que passa a ser considerado como absoluto. Tal fenômeno, no seio da cultura brasileira, encontrou formulação inicial no ciclo pombalino. A aritmética política apregoada pelo Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782), constituiu o arquétipo que inspiraria, nos dois séculos subsequentes, os mais destacados processos modernizadores sofridos pela sociedade brasileira. (...) Tais momentos são os seguintes: 1) a aritmética política pombalina; 2) a geometria política de Frei Caneca (1774-1825); 3) o poder legitimado pelo saber dos positivistas ilustrados e dos castilhistas; 4) o equacionamento técnico dos problemas de Getúlio Vargas (1883-1954) e da segunda geração castilhista; 5) a engenharia política do general Golbery do Couto e Silva.

Ricardo Veléz Rodriguez. O fenômeno do cientificismo na cultura brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 39 (161): 17. jan./ mar. 1991.

### **h - A problemática das relações entre humanidades e tecnologia na cultura brasileira**

As relações entre Humanidades e Tecnologia na cultura brasileira evoluíram paradoxalmente, ao longo dos últimos três séculos: de uma hipertrofia do saber técnico, no ciclo pombalino, passou-se a um diálogo construtivo, ao longo do século XIX. Interrompido esse diálogo com o advento da República positivista em 1889, destacam-se dois momentos de superação da maré tecnocrática do século XX: nas décadas de vinte e de trinta, no seio do amplo movimento que, surgido do contexto da sociedade civil, deu ensejo à institucionalização do diálogo entre Humanidades e Tecnologia, na criação das Universidades de São Paulo e do Distrito Federal. O segundo momento acontece nos dias que correm e surge a partir de esforços independentes de educadores e intelectuais, em

prol da renovação da Universidade e do ensino básico, de forma a que se restabeleça o diálogo esquecido entre Humanidades e Tecnologia.

Ricardo Veléz Rodriguez. A problemática das relações entre humanidades e tecnologia na cultura brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 43 (181): 81. jan./mar. 1996.

### **i - Bioética, poder e direito**

O termo bioética foi criado nos Estados Unidos, na década de 1960 para designar a área das questões éticas relacionadas com a vida, ou com as aplicações da biologia e da medicina à vida humana. Para enfatizar esta segunda acepção, os autores europeus utilizam o termo ética biomédica. O campo de atuação da bioética tem-se ampliado consideravelmente, em decorrência dos avanços científicos e tecnológicos ocorridos nas últimas décadas, no terreno da genética e da fetologia. A fim de estudar os problemas surgidos nesse campo, tem sido criadas, em vários países, instituições especializadas na análise dessa problemática (...)

Três são as principais correntes do pensamento que, na atualidade, pretendem dar fundamento teórico à bioética; a norte americana, a alemã e a espanhola. (...)

No que tange à corrente norte-americana, (...) as teses fundamentais dessa corrente são as seguintes: 1) a racionalidade humana é assaz limitada e, em decorrência disso, nunca pode esgotar a realidade; 2) conseqüentemente, nas tradicionais metafísicas que pretendiam dar um fundamento último e unitário à concepção humana, são invariáveis; 3) são inviáveis, também, as éticas metafísicas; 4) só restam, portanto, as éticas procedimentais; 5) o procedimento a ser seguido na solução dos conflitos éticos é o denominado de moral *triangulation*, em que os juízos éticos prováveis são formulados perante todas as circunstâncias que concorrem nas situações concretas, levando em consideração as perspectivas e os interesses de todos os implicados; 6) a solução dos conflitos não se alcança mediante a simples aplicação de axiomas morais formulados *a-priori* pela ética teórica, mas pelo critério convergente de todos os homens (...) expresso na forma de máximas práticas de atuação.

No relacionamento à corrente alemã (...) as teses fundamentais desta corrente são as seguintes: 1) a ética é inseparável da história concreta de cada sociedade ou cultura. A experiência histórica tem demonstrado aos europeus que a opinião das maiorias não é, sozinha, um procedimento adequado a tomada de decisões morais; 2) é necessário fundar a moral sobre algo superior à simples racionalidade estratégica ou tática, que possui por objeto a defesa dos interesses de um grupo determinado de pessoas; 3) só há um meio para fundar uma ética procedimental: levar em consideração os interesses de todos os implicados na decisão, ou seja, os interesses gerais da humanidade, que Habermas denomina de comunidade ideal de comunicação; 4) um sistema social e político como o democrático só será perfeito quando levar em consideração a dignidade de todos os homens, sem excluir ninguém, ou seja, quando tornar realidade a comunidade ideal apontada; 5) no que tange especificamente à bioética, deve-se evitar todo pacto estratégico de interesse puramente particulares, em prol de uma consideração mais ampla, na qual estejam representados os implicados os quais, no final das contas, se identificam com toda a humanidade presente e futura.

No relacionado à corrente espanhola (...) as teses fundamentais dessa corrente, tributária do neo-kantismo, da filosofia hermenêutica (Heidegger) e da fenomenologia husserliana, são as seguintes: 1) o conteúdo formal da ética é trans-histórico ou transcendental; os conteúdos materiais da moral, não. Por isso evoluem ao longo do tempo; 2) O *a-priori* no terreno da ética, identifica-se com duas variáveis: esboços e sistema de referência de qualquer esboço possível. Os esboços são as máximas morais transmitidas pela cultura - como, por exemplo, os Dez Mandamentos - o sistema de referência de qualquer esboço possível é o imperativo categórico, que nos impele a agir respeitando a realidade da pessoa como um fim; não apenas como um meio; 3) o esboço moral será tanto melhor quanto mais se ajustar ao sistema de referência; 4) o esboço bioético ideal é constituído pelos princípios da não-maleficiência da Justiça, que se relacionam diretamente como princípio geral de que todos os seres humanos devem ser tratados com igual consideração e respeito; por essa razão, aliás esses princípios não dependem diretamente da vontade das pessoas; 5) os princípios bioéticos da Autonomia e da Beneficência são submetidos aos da Não-maleficiência e da Justiça, como o bem particular está submetido ao bem comum; eu posso e devo prosseguir o meu bem particular, mas também devo, em caso de conflito, antepor o bem comum ao próprio bem particular; 6) os quatro princípios mencionados ordenam-se em dois níveis hierárquicos que podemos chamar, respectivamente, de Nível 1 e Nível 2. O primeiro, o nível 1, é constituído pelos princípios de Não-maleficiência e de Justiça, e o nível 2 pelos de Autonomia e Beneficência; 7) o primeiro é próprio da ética dos mínimos, e o segundo da ética dos máximos. Aos mínimos morais podemos ser obrigados desde fora, enquanto que a ética dos máximos depende sempre do próprio sistema de valores, ou seja do próprio ideal de perfeição e felicidade que nos tenhamos proposto; 8) o nível 1 constitui a ética do dever e o 2 a ética da felicidade. O primeiro é próprio do correto (ou incorreto) e o segundo é próprio do bom (ou do mau). Por isso, o primeiro, nível é próprio do Direito e o segundo da moral.

Ricardo Veléz Rodriguez. Bioética, poder e direito. *Revista Brasileira de Filosofia*. 42 (175): 343-346. jul./set. 1994.

## **Bibliografia**

BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. - 2. ed. - São Paulo: Grijalbo, 1977.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, EDUSP, 1973.

\_\_\_\_\_. Elementos para a elaboração de uma teoria sobre o totalitarismo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 33 (132): 351-384. out./ dez. 1983.

\_\_\_\_\_. *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo: Convívio: EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. *Gorbachevismo; hipóteses e conjecturas*. São Paulo: Convívio, 1988.

\_\_\_\_\_. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990.

\_\_\_\_\_. *Razão e racionalidade, ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A Queiroz, 1993.

\_\_\_\_\_. *Poemas*. São Paulo: T. A Queiroz, 1997.

\_\_\_\_\_. *Estudos brasileiros*. Londrina: Ed. UEL, 1997.

BEZERRA, Alcides. *Conferências*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1929.

\_\_\_\_\_. *Achegas à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1936.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. - 4. ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).

MENEZES, Djacir. Filosofia e diálogo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 6 (2): 236-239. abr./jun. 1956.

\_\_\_\_\_. *Mondolfo e as interrogações de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Faculdade Nacional de Filosofia, 1963.

\_\_\_\_\_. Teses sobre o racionalismo. *Revista Brasileira de Filosofia*. 23 (90): 127-134. abr./jun. 1973.

\_\_\_\_\_. *Motivos alemães*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1977.

\_\_\_\_\_. *Premissas do culturalismo dialético*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979.

\_\_\_\_\_. *Teses quase - hegelianas*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP, 1972.

MERCADANTE, Paulo e PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira, uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1972.

\_\_\_\_\_. *A consciência conservadora no Brasil*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

\_\_\_\_\_. *Militares e civis: a ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. Tobias Barreto, enquanto evolucionista. *Revista Brasileira de Filosofia*. 38 (154): 145-152. abr./ jun. 1989.

MORAES FILHO, Evaristo. Posição de Augusto Comte na história da filosofia. *Revista Brasileira de Filosofia*. 5 (2): 222-269. abr./jun. 1955.

\_\_\_\_\_. Relações da literatura com a filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 8 (3): 290-330. jul./set. 1958.

\_\_\_\_\_. História do positivismo no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15 (57): 59-69. jan./mar. 1965.

\_\_\_\_\_. Concepção do mundo e filosofia em Goethe. *Revista Brasileira de Filosofia*. 15 (60): 469-507. out./dez. 1965.

\_\_\_\_\_. Um caso de sincronismo cultural - Tobias Barreto e Miguel Lemos. *Revista Brasileira de Filosofia*. 32 (126): 164-189. abr./jun. 1982.

\_\_\_\_\_. *Discurso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

\_\_\_\_\_. *Temas de liberalismo e federalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: ABL, 1991.

PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo brasileiro*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1968.

\_\_\_\_\_. *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. São Paulo: Artenova, 1979.

\_\_\_\_\_. Os problemas da moral social contemporânea. *Ciências Humanas*. 4 (15): 6-9, out./dez. 1980.

\_\_\_\_\_. *A filosofia da Escola do Recife*. - 2. ed. - São Paulo: Convívio, 1981.

\_\_\_\_\_. *Plataforma política do positivismo ilustrado*. Brasília: Ed. UnB, 1981.

\_\_\_\_\_. *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação cultural Brasil-Portugal; Tempo Brasileiro, 1982.

\_\_\_\_\_. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. - 2. ed. - São Paulo: Convívio, 1985.

\_\_\_\_\_. *A filosofia brasileira*. Maia: Breve, 1991.

\_\_\_\_\_. *Proposta para a caracterização das filosofias nacionais*. Lisboa: UNL, 1991.

\_\_\_\_\_. *Modelos éticos*. Curitiba: Champagnat, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Champagnat, 1994.

\_\_\_\_\_. *A querela do estatismo*. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

\_\_\_\_\_. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. *A escola eclética*. Londrina: EDUEL, 1996.

\_\_\_\_\_. *Roteiro para estudo e pesquisa da problemática moral na cultura brasileira*. Londrina: EDUEL, 1996.

\_\_\_\_\_. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. ed. - Londrina: EDUEL, 1997.

\_\_\_\_\_. *As filosofias nacionais*. Londrina: EDUEL, 1997.

REALE, Miguel. *Introdução à filosofia*. - 2ª ed.- São Paulo: Saraiva, 1989.

\_\_\_\_\_. *Poemas do amor e do tempo*. São Paulo: Saraiva, 1965.

\_\_\_\_\_. *Experiência e cultura*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. - 8ª ed. - São Paulo: Saraiva, 1978.

\_\_\_\_\_. *Miguel Reale na UnB*. Brasília: Edit. da UnB, 1981.

\_\_\_\_\_. Meditação sobre o horizonte metafísico. *Filosofia e Comunicação*. 7 (2 e 3): 11-19, abr./ set. 1981.

\_\_\_\_\_. *Menotti del Picchia, um homem do renascimento*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1982.

\_\_\_\_\_. *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

RODRIGUEZ, Ricardo Veléz. Alexandre Herculano e Domingos Gonçalves de Magalhães: uma síntese comparativa. *Filosofia e Comunicação*. 7 (2-3): 114-117. Abr./set. 1981.

\_\_\_\_\_. *Castilhismo. Curso de introdução ao pensamento político brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. O fenômeno do cientificismo na cultura brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 39 (161): 17-31. jan./mar. 1991.

\_\_\_\_\_. Bioética, poder e direito. *Revista Brasileira de Filosofia*. 42 (175): 343-346. jul. /set. 1994.

\_\_\_\_\_. *Tópicos especiais de filosofia moderna*. Juiz de Fora : EDUFJF; Londrina: EDUEL, 1995.

\_\_\_\_\_. A problemática das relações entre humanidades e tecnologia, na cultura brasileira. *Revista Brasileira de Filosofia*. 43 (181): 81-89. jan./mar. 1996.

\_\_\_\_\_. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do estado brasileiro*. Londrina: Ed. UEL, 1997.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a moral social na cultura brasileira. *Carta Mensal*. 43 (506): 3-16, maio 1997.

\_\_\_\_\_. Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo. *Carta Mensal*. 43 (515): 33-56, fevereiro 1998.

ROMERO, Silvio. A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. 5 (3), p. 458-460. jul./set. de 1955.

\_\_\_\_\_. *Doutrina contra doutrina*. - 1ª série - Rio de Janeiro: J. B. Nunes, 1894.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de filosofia do direito*. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: s. e., 1908.

\_\_\_\_\_. *História da literatura brasileira*. - 7ª ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

SALDANHA, Nelson. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: UFMG, 1960.

\_\_\_\_\_. *O pensamento político no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

\_\_\_\_\_. Rui Barbosa e o bacharelismo liberal. *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979.

\_\_\_\_\_. *A tradição humanística; ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura*. Recife: Ed. UFPe, 1981.

\_\_\_\_\_. Filosofia portuguesa e brasileira no século XX. Proposta para um estudo comparado. Comentário. *Comunicação e Filosofia*. 7 (2 e 3): 122-125. abr./set. 1981.

\_\_\_\_\_. *A escola do Recife*. - 2. ed. - São Paulo: Convívio; INL, 1985.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. -3. ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

SOUSA, Francisco Martins de. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo: Convívio, 1981.

VITA, Luís Washington. *Filosofia no Brasil*. São Paulo: Martins, 1950.

\_\_\_\_\_. Estética fenomenológica. *Revista Brasileira de Filosofia*. 3 (4): 635-647. out./dez. 1953.

\_\_\_\_\_. Determinações culturais da personalidade. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (2): 250-254. abr./ jun. 1954.

\_\_\_\_\_. O sentido imanente da história. *Revista Brasileira de Filosofia*. 4 (4): 528-532. out./dez. 1954.

\_\_\_\_\_. *Compêndio de filosofia*. - 2<sup>a</sup> ed.- São Paulo: Melhoramentos, 1955.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. - 2<sup>a</sup> ed. - São Paulo: Melhoramentos, 1965.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a autonomia cultural no plano da história das idéias. *Revista Brasileira de Filosofia*. 47 (65): 56-59. jan./ mar. 1967.

\_\_\_\_\_. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968.

\_\_\_\_\_. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, s.d.